

FADRINES

El procés de no casar-se en la societat tradicional valenciana

Raquel Ferrero i Clara Colomina



tey
8

Col·lecció de temes d'etnografia valenciana

Fundada per Joan F. Mira



Raquel Ferrero i Clara Colomina són filles de les comarques centrals valencianes i llicenciades en Antropologia Social i Cultural. Els seus interessos acadèmics han transitat per la lingüística, la sociologia, el feminisme i la museologia. El comissariat d'exposicions i l'afany per generar instruments d'anàlisi de béns patrimonials que incorporen les vides viscudes han bastit la seua trajectòria.

En paral·lel, han impartit cursos i tallers sobre memòria oral, patrimoni immaterial i metodologia qualitativa. Despleguen la seua tasca de recerca en el Servei d'Investigació en Etnologia i Cultura Tradicional de L'ETNO (Museu Valencià d'Etnologia) i xalen fent treball de camp juntes.

FADRINES

**El procés de no casar-se
en la societat tradicional valenciana**

FADRINES

El procés de no casar-se en la societat tradicional valenciana

Raquel Ferrero i Clara Colomina



Col·lecció de temes d'etnografia valenciana
Fundada per Joan F. Mira

© dels textos:

Les autores

© d'aquesta edició:

L'ETNO. Museu Valencià d'Etnologia. Diputació de València

Autores:

Raquel Ferrero i Clara Colomina

Disseny de col·lecció:

Rosa Bou, Kumi Furió

Maquetació:

Rosa Bou, Kumi Furió

Impressió:

Impremta de la Diputació de València

D.L.: V2042-2020

ISBN: 978-84-7795-850-5

**«Una tradició mil·lenària ha fixat en
tots i totes nosaltres, estereotips i
prejudicis sobre les dones, que són
fàcils d'ignorar i difícils de combatre»**

Dolores Juliano

**«Una manera de conèixer a primera
vista la naturalesa de qualsevol societat
és parar atenció al seu rebuig humà -a
la gent que és menyspreada- i a com i
a per què les persones que en formen
part són definides i tractades»**

Nancy Scheper-Hughes

Sumari

- 11 **Pròleg**
Ana Martínez Pérez

- 17 **«Que la vida només és casar-se?»**
A mode d'introducció

- 25 **De normes, desviacions i castics**
Una aproximació teòrica

- 41 **La fadrinesa femenina**
- 44 **«Esta serà per a la vellea»**
- 57 **«Ben menjada i ben guardada»**
- 69 **«Bèstia solta»**
- 83 **«No me venia mai bé»**
- 98 **«Una sagala que no arriba a cap puesto»**

111	Context i metodologia
113	A propòsit del quefer antropològic en un museu d'etnologia
119	"Escriure cultura" o com traslladar a l'escrit els resultats de la recerca
124	Sobre metodologia qualitativa i pràctica biogràfica
134	«l avant»: més enllà del context físic de la recerca
138	Alegries i misèries del treball de camp
144	Les fadrines
149	Consideracions finals
161	Bibliografia

Pròleg

Ana Martínez Pérez¹

‘Estar fadrina’ era l’expressió que em deien les dones del poble quan creixia, i no m’agradava gens perquè jo mai volia créixer. ‘Ser fadrina o fadri’ eren les paraules que s’utilitzaven per a referir-se a algunes persones del poble que eren diferents perquè no tenien fills ni parella. En la diferenciació dels verbs ‘ésser’ i ‘estar’, que són tan importants en la nostra llengua, sabia que alguna cosa estava passant amb una situació que podia ser temporal i una altra que era definitiva. Però, clar, significava això que quan fóra fadrina “del tot” no tindria una família pròpia? No ho entenia i per moments encara no ho entenc. Les fadrines del meu poble eren poques però estaven molt ben identificades i per moments confoses amb les viudes o les “viudes abans de casar-se” que, al cap i a la fi, eren part d’una mateixa identitat.

Fadrines eren les dones que havien dedicat la seua vida a cuidar dels germans menuts primer i després dels pares, “no havien tingut temps de casar-se”. Fadrines eren les dones incloses en altres formes d’*interseccionalitat*, dones amb diversitat funcional física o mental, dones amb malalties cròniques, dones amb diversitat sexual-genèrica, dones diferents d’un mode o un altre. Fadrines eren les que el nóvio de tota la vida havia mort

1 Antropòloga, professora titular de Sociologia en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid.

o desaparegut en la guerra. Fadrines eren les dones que cuidaven dels retors que venien al poble, la tia o la germana que vivia a la casa abadía. Fadrines eren les que netejaven l'església, el cementeri i l'ermita, les dones que cuidaven el vestit de la Mare de Déu, eixe que varen brodar les monges de l'asil (unes altres fadrines) quan funcionava per als vells que no tenien qui els cuidara. Fadrines eren les dones casades amb Déu i al servei de l'església com les monges però sense hàbit.

Una altra cosa curiosa és que per a ser mare fa falta ser dona però per a ser dona no fa falta ser mare, i les fadrines són ties o iaies no-mares, són mares substitutes, fet que reforça la seua marginalitat. Deu ser eixe el concepte de *human refuse* que introdueix Scheper-Hughes en la cita d'encapçalament. Les deixalles humanes d'una societat parlen de la centralitat de la mateixa manera que l'arqueologia de la brossa és sociologia del consum. Pensem quins són els col·lectius que funcionen com a emergents grupals marginals d'una societat perquè en ells trobem l'essència d'allò que eixa societat vol ser i d'allò del que vol fugir. Els marges parlen de l'essencial i la perifèria de la centralitat, per això agraiïc la idea de pensar antropològicament en la figura de les fadrines al treball etnogràfic de Raquel Ferrero i Clara Colomina. Per això he vist clar, gràcies a aquesta etnografia, que "si bé la norma és la parella heterosexual, la fadrinesa és la resolució de l'excepcionalitat de la norma" i que s'ho val que llegim el que diuen les fadrines.

L'etnografia acaba constituint una forma de vida perquè ens entrena en familiaritzar-nos amb l'estrany i en distanciar-nos del que és familiar. Eixe exercici de relativisme metodològic ens fa obrir els ulls amb la mirada divergent i simultània de Galeano: un ull al microscopi i l'altre al telescopi. I als marges de la realitat trobem accepcions etimològiques del sentit dels termes perquè, centrats en allò majoritari o en la falsa normalitat, deixem de veure que a la frontera queden les deixalles d'una realitat a la qual cal buscar-li l'origen. Les dones fadrines d'aquesta etnografia són per a la societat valenciana com les comarques interiors de muntanya per a la geografia del País Valencià.

A les dones en general ens passa que som una majoria tractada com a minoria i això, de vegades, ho oblidem, però no deixa de ser fonamental a l'hora d'entendre el que ens passa com a éssers humans i el que volem/podem fer amb la nostra vida. Eixe fet ha possibilitat el desenvolupament

d'una mena d'estratègia de resistència que en castellà té millor rima però el mateix sentit: “*quien calla y obedece, hace lo que le parece*”. Ma mare, que no era fadrina però era dona i sabia molt de resistència, deia: “el qui més sap, més comporta”. I les autores d'aquesta etnografia ho identifiquen amb l'expressió ‘i avant’. Hi ha una acceptació aparent i una resistència amagada en l'assumpció d'un rol social fora dels canons patriarcals, com diu Dolors Juliano, citada al llibre. Per això no podem parlar de forma generalitzada de victimització i tampoc de matriarcat. Tenim un parentiu bilateral perquè les expulsions dels qui eren dels nostres, però jueus o musulmans, provocà que els qui decidiren quedar-se on varen nàixer i d'on venia la seua família hagueren de demostrar que no eren “altres” ni “marginals” per part de pare i de mare. Quants maldecaps s'hagueren evitat si el concepte de raça no s'haguera pres com a científic; no és sostenible però per ell ens hem enfrontat des de fa mil·lennis. I sols som una espècie, l'espècie humana, que té en la família un universal antropològic, la qual cosa no vol dir que puga parlar-se d'una sola manera de ser família.

El concepte de família hauria de revisar-se als diccionaris d'antropologia perquè ja no podem pensar en les relacions consanguínies com si foren fonamentals per a conformar una família: més bé estariem parlant d'unitats de convivència i de famílies d'elecció que canvien conforme passa el procés de socialització. En primer lloc, pensem en “famílies” com un concepte que ha perdut la possibilitat de dir-se en singular i sols pot ser plural, quasi com una paraula col·lectiva, com una bandada de pardals o un banc de peixos. Mari Luz Esteban (2019) reflexiona en el seu darrer llibre sobre el fet de cuidar atribuït tradicionalment a les dones, i jo pense en les fadrines com a cuidadores oficials d'una societat que ha reforçat la separació entre vida pública i privada, amb la dualitat que els hòmens foren els qui es valgueren per ells mateixos a l'espai públic, mentre les dones foren responsables, culturalment parlant, de cuidar dels altres, fins i tot descuidant-se elles mateixes. Eixa dualitat, que en el llibre *Fadrines* s'expressa amb els termes anglesos de *caretakers and breadwinners* i que es fonamenta en la idea de família com a “xarxa de cooperació i de dominació”, també cal ser revisada, perquè el rol reproductiu no és l'únic i les dones som éssers sexuals abans que úters (Héritier, 2007). En eixe sentit, cal recordar el doble joc de les credencials

de possessió que impliquen per a elles ser objectes de desig i subjectes de realitat, per això les dones tenen la “conjugalitat com a mandat cultural” i l’existència restringida o amarada a un lloc (Ingold 2015), com s’explica a *Fadrines*.

Si les dones tenim l’encàrrec de reproduir-nos, què passa quan una dona no ho fa? Com construeix la seua identitat sense ser un “bol” sagrat per al qual ha de dedicar la seua vida d’una forma incondicional? I, finalment, què passa quan el cos d’una dona no pertany a un home? Caldria pensar que, en eixe cas, és més lliure, però res més lluny de la veritat perquè pertany a tots. Les dones “serreres” (com els calcetins) poden decidir en el context d’un rol de gènere que antropològicament les reclou a casa i en l’espai de la mare i esposa cuidadora: mestra, infermera, cuinera, cosidora... Tant és així que l’únic grup social representat com a analfabet, en un país on l’alfabetització és quasi universal, és el de les dones que no anaren a l’escola franquista a llegir i escriure, però sí que anaren a “costura”. Elles havien de saber cosir encara que no saberen comptar o entendre un text. Eixe fet, a banda de conformar els trets d’un grup testimonial de l’Espanya de la dictadura feixista, configura el rol social d’unes dones que, com diu l’acudit masclista, “són cares però duren molt”. En efecte, la seua supervivència i longevitat ha fet que estiguen presents en la societat i no passen desapercebudes a les estadístiques. Eixes dones “costureres” han cohesionat els nostres pobles com ningú i sense elles no tindriem la possibilitat d’haver sobreviscut, ni més ni menys. No podem oblidar que la mortalitat materna era alta al segle passat després de la guerra i la postguerra: moltes dones morien al part i les fadrines es feren càrrec dels orfes de les famílies. I és clar que les exigències del matrimoni afavoreixen els hòmens, per això ells es tornen a casar quan es divorcien o queden viudos i elles prefereixen quedar-se fadrines. Eixes dones, fadrines o casades, saben del món perquè són món, com es diu al llibre, i eixe, i no un altre, és el valor d’escoltar-les.

Pensem en el parentiu ritual que ha fet que s’accepte socialment la figura de la madresposa de Marcela Lagarde: la padrina és una mare secundària i la querida és una segona esposa, rols socials de l’Espanya dels anys cinquanta que han anat perdent vigència a favor de formes de família nuclear reduïda de l’extensa. Pense en les fadrines oficials que he conegut d’aquella època, aquelles que eren fadrines. Eixa dona que, per

una discapacitat provocada per la poliomielitis, no podia treballar al camp, cuidava dels xiquets del poble i els ensenyava el que sabia. Amb ella vaig aprendre a llegir i escriure, veient com ho feien els majors. Eixa dona del carrer on jo vivia, que tenia una tenda on comprava el Torró de Viena que tant m'agradava, que no s'havia casat però que havia tingut un nóvio de jove, quan era una dona molt ben pareguda. Eixa dona que va arribar a estudiar per a mestra i que feia el millor gelat de mantecao del món, dedicada a l'atenció dels xiquets als quals ensenyava. Eixa dona a qui el metge del poble li va "obrir" un pis a València, on tenia una relació amb ella i era identificada com a la *querida*. Eixa dona que va anar a "servir", que estava "en amo" des de molt jove i va dedicar la seua vida a cuidar de la senyoreta fins que es va morir. Eixa dona, auxiliar d'infermeria, coneguda a la comarca per la seua afició a cantar cançons tradicionals, o eixa altra que vivia sempre amb la germana i els nebots, encara que tenia la seua faena i podia ser independent.

Dones cuidadores, les dones amb qui els seus pares i germans fadrins varen acabar la vida, dones sempre dispostes per a l'activitat comunitària, dones que per no tindre "càrregues" familiars assumien les d'altres. Dones "serreres" per no ser "senceres", des del punt de vista de la cultura hetero-patriarcal que les considera mitges taronges que no troben l'altra mitat. I és clar que, a banda de pensar un altre concepte de famílies, hauríem de revisar també el matrimoni com a concepte de l'antropologia del parentiu i econòmica. Este llibre i eixos relats biogràfics ens fan pensar en un matrimoni com a patrimoni, és a dir, unes relacions afectives que no són poc més que econòmiques i patrimonials, per això la violència contra les dones en eixos casos és tan invisibilitzada com la violència sexual. Culturalment, els diners són bruts i els posem dins de sobres per a no tocar-los, dels sous no es parla, del que tenim al banc tampoc. Les dones que es casaven i en la seua família hi havia possibilitat, rebien l'herència en un bagul que en la comarca de l'interior de la muntanya d'Alacant on vaig nàixer es deia "el mundo"; així, en castellà. En el *mundo* i en la còmoda una dona tenia la roba de casa que necessitava per a començar una nova vida. Però, clar, no havia sigut educada per a valer-se per ella mateixa, per a ser autònoma fora de casa, i la tela de fil no es menja. Eixes dones fadrines si eren germanes majors cuidaven dels germans menuts i, si eren les menudes de la família, heretaven la casa dels

pares a canvi de cuidar-los fins a la mort. La qüestió era que no s’havien casat per falta de temps i això es compensava amb la seguretat de tindre un lloc on acabar la vida. En eixe anàlisi del patrimoni-no-matrimoni, les dones fadrines tenen un problema afegit que té relació amb el que Amélia Valcárcel anomena ‘*investidura*’ (1997) i Marcela Lagarde ‘*poder discontinuo*’ (2012), ambdues citades per Mari Luz Esteban (2019: 88). Efectivament, les dones no tenim el poder en un món patriarcal i, quan volem exercir-lo, no tenim més remei que considerar-lo exposat a la crítica i al reconeixement dels altres perquè és inestable i feble.

Fadrines i el Museu de la Paraula com a projectes del Museu Valencià d’Etnologia són espais de reflexió per a pensar-se com a una societat que té falta de visibilització i reconeixement a les dones com a transmissores de cultura (Martínez Pérez *et al.*, 2015). Sempre conte que, quan al psiquiatra Rojas Marcos una dona li preguntà per què les dones vivim més, ell li va respondre que “parlem més”. I eixe és un mandat cultural que mai no podrem agrair prou com a etnògrafes i com a ciutadania. Gràcies a Raquel Ferrero i a Clara Colomina per donar forma de llibre als relats d’aquestes fadrines i per compondre un material antropològic valuós per a pensar-se com a dones, valencianes i de tot arreu. La necessitat social d’escoltar-se es posa a prova quan veiem com la distància social es confon amb la distància física, i no és el mateix. Vivim en una societat interdependent i heteronòmica, encara que el sistema neoliberal i patriarcal sols ho recorde si un virus ens posa en perill.

Madrid,
 quarantena per coronavirus,
 març de 2020.

«Que la vida només és casar-se?»

A mode d'introducció

«Quizás las preguntas básicas para emprender una investigación antropológica sean: ¿y si las cosas pudieran verse de otra manera, y si aquello que damos por sabido reflejara solo una de las formas posibles de acercarnos a los hechos, y si no hubiera evidencias, ni certezas y tuviéramos que asumir la responsabilidad y el riesgo de presentar nuestras propias elaboraciones (incluidas nuestras dudas) para la discusión y la crítica?»

Dolores Juliano (2006)

La muntanya i la fadrinesa són dos perifèries. Perifèric és allò que no és central, allò que és extern i estrany. Extern al centre; estrany a l'hàbit. Alhora que perifèriques, les muntanyes i les fadrines són, a més a més, marges ambivalents, ja que els seus atributs oscil·len entre l'atracció i el rebuig, la temptació i l'hostilitat. I de la mateixa manera que la muntanya no és un lloc per a viure però s'hi viu, la fadrinesa no és un estat per a estar però s'hi està. Arran d'esta constatació, ens hem proposat aprofundir en les experiències d'esta condició biogràfica "marginal". En termes generals, les marginalitats, en tant que se situen en les vores d'allò que tocaria, d'allò que seria prescrit per al comú dels subjectes, dibuixen

FADRINES

els límits d'allò admissible. Ara bé, encara que les accions marginals solen tornar-se secundàries, quan no reprovables i punibles, resulta necessari vagar per eixos marges per a poder traçar un bon mapa. Els marges per on nosaltres hem caminat són fadrines velles, dones majors de 75 anys, de les comarques més muntanyenques del País Valencià: dos espais d'excepció.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Que les formes d'inexistència femenina al llarg de la història són un fet, és innegable. I se sap. En consonància amb açò, l'escriptora nord-americana Rebecca Solnit (2016) ha afirmat que el patriarcat, la genealogia i la narrativa han aconseguit la seua coherència a base d'esborrar i d'excloure.

És així com ha acabat construïnt-se una sola línia narrativa de sang, d'influència o de sentit, i és així també com les vides de les dones desapareixen com si no hagueren estat viscudes, es volatilitzen convertint, en paraules de Solnit, tot un bosc de vides en un sol arbre, una xarxa en una sola línia, la masculina. No obstant això, les dones han continuat generant missatges. Malgrat ser considerades com a signes, malgrat ser intercanviades pels hòmens o malgrat les dificultats en l'obtenció de reconeixement i legitimitat, els missatges hi són (Juliano, 2000).

Així, lluny d'entendre les fadrines com a víctimes d'un sistema opressor o de decisions inconscients, ens interessa prestar atenció a la manera en què han emmotlat els seus mons: quines interaccions culturals els han importat i, en conseqüència, com han organitzat les seues expectatives, com han articulat els seus desitjos i com han donat sentit a la seua existència. I és que, d'acord amb Gerda Lerner (1990), rebutgem la paraula 'opressió' per a definir la situació de fadrinesa de les dones perquè el seu ús implica entendre la situació des de la victimització. Tal com afirma la historiadora clàssica, si bé és cert que totes les dones han sigut victimitzades en algun moment de la seua vida, també ho és que es troben estructurades dins de la societat alhora com a subjectes i com a agents, i que apareixen simultàniament en el marge i en el centre dels esdeveniments. Les dones han compartit els mateixos marcs de referència de la cultura que les ha marginades, la qual cosa ha comportat que sovint hagen assumit codis, pràctiques i representacions que les han col·locades en situacions de desavantatge. No sempre és fàcil poder llegir una situació d'agravi des de dins del marc en el qual s'està inserida, per això pot resultar difícil enfrontar-s'hi. Tot i la consciència d'esta dinàmica, ací i ara, hem considerat les iaies com a subjectes de discurs, més enllà de la triple marginació que han patit per dones, per velles i per fadrines.

La voluntat de la nostra investigació, per tant, s'alinea amb la necessitat plantejada per Teresa del Valle (1999) de respondre a l'impuls de claredat i desxiframent de models que han pogut quedar soterrats per la seua incapacitat de permeabilitzar les normes dels grups dominants. Entenem que la fadrinesa femenina coincidix amb eixe tipus de "fissures incipients" conceptualitzades per l'antropòloga com a petits qüestionaments al pes de la tradició. El "que tot és casar-se?" del títol, interpel·lat retòricament

per una de les dones que hem entrevistat, dóna forma a eixos cleவில் categoritzats per l'antropòloga. A més a més, metodològicament parlant, des d'una perspectiva qualitativista i amb clara curiositat antropològica, investigar allò "rar", allò anòmal, com diria el sociòleg Fernando Conde (2009), sempre dóna pistes sobre altres maneres d'estar en el món. Sabem que ampliar el focus sobre els processos socials permet descobrir discursos que il·luminen l'elaboració de noves representacions socials. I en això hem volgut estar.

Perquè, seguint amb Del Valle, encara que és difícil fer front als dictats culturals i, reconeixent els entrebancs que troben els grups silenciats per tal de transmetre models alternatius, ens encoratja l'afany per posar en dubte algunes interpretacions del "sentit comú" sobre les fadrines. Interpretacions que solen convertir-se en ferramentes poderoses de marginació social. Tal com demostra Dolores Juliano (2006) en estudiar altres col·lectius de dones fora dels cànons patriarcals, l'esforç d'entendre permet suspendre el judici i abandonar l'hàbit social d'etiquetar i avaluar d'acord amb normes no qüestionades.

Per tot això les fadrines. Perquè nàixer entre els anys 20 i els 40 implicava un futur prefixat: casar-se i tindre fills. De fet, es pot ben afirmar que l'imaginari entorn del cicle vital s'ha construït al voltant de la ideologia de parella heteronormativa -imperant en les expectatives i maneres de veure el món- i per això s'ha esperat -encara ara- que l'itinerari lògic siga el que conduïx més prompte o més tard a emparellar-se i posteriorment a conviure amb eixa persona i tindre fills (Esteban, 2018). Les fadrines no van seguir eixa norma i, consegüentment, sembla que encarnaren un trencament amb la pauta social imposada. I d'ací ha partit la investigació. Ens preguntàvem inicialment si la fadrinesa podia considerar-se una pràctica social alternativa a la norma patriarcal d'aliança i reproducció; si posava en dubte la institució matrimonial com a fonament de la vida en societat. Ras i curt, la fadrinesa se'ns suggeria com a possible trànsit emancipador per a les dones. Calia indagar, doncs, eixa aparença de trencament i esbrinar si la seua existència atemptava contra algun principi social o si la seua pràctica potencial amenaçava alguna pauta de convivència determinada. Si sacsejava, encara que fóra tímidament, eixe imaginari que col·locava la dona únicament en l'espai domèstic del "ser per a altres".



L'ETNO

El nostre objectiu ha sigut, en general, explorar la condició de ser fadrina, el procés de no casar-se. Concretament, hem aprofundit en la vivència de l'estereotip socialment associat a tal condició, a fi de visibilitzar altres feminitats no necessàriament vinculades al matrimoni, a la criança o a la cura. D'acord amb l'enfocament feminista en l'antropologia social, amb la investigació hem tractat de qüestionar la marginació a la qual han estat abocades les fadrines, perquè massa sovint se les ha caricaturitzades, ignorant la seua vertadera identitat o tergiversant-la, sense investigar amb elles i sobre elles realment. En definitiva, volem reivindicar amb l'obra present la validesa de models no exclusius ni excloents de ser dona, així com també obrir el mapa de coneixements sobre les maneres de ser i de viure en la societat tradicional valenciana, enriquint-lo amb trajectòries vitals de subjectes que han sigut comunament poc considerats.

El llibre consta de dos grans blocs que poden ser llegits de manera independent. El primer està dedicat a la fadrinesa pròpiament i als resultats de la recerca. Presenta el marc teòric amb la conceptualització del fenomen i les corresponents dades històriques i bibliogràfiques, tot i centrant-se monogràficament en l'elaboració dels models de fadrinesa resultants de

l'anàlisi empírica. El segon bloc tracta el marc contextual, formal i metodològic. Els busillis que conté poden resultar suggeridors per a aquelles persones que s'inicien en el món de la recerca i, igualment, poden servir com a intercanvi gremial consolador i còmplice per a aquelles que ja l'han experimentada. Siga com siga, el bloc presenta una dosi de reflexivitat d'ofici que pot ser obviada sense que afecte la comprensió de l'anàlisi pròpiament dita. També s'hi inclou la guia d'entrevista i un petit resum de les biografies de les fadrines entrevistades a fi de facilitar-ne la identificació i donar suport a la lectura del capítol "La fadrinesa femenina".

Per acabar estes notes introductòries, cal una menció a aspectes aparentment més secundaris: el subtítol del llibre i les fotografies que l'il·lustren. Pel que fa al subtítol, és destacable que s'expressa mitjançant una negació. Esdevenir fadrina, consolidant una identitat no necessàriament buscada, ve donat per la negació al compliment d'una norma, d'un destí social. Per això és important el 'no' del títol, perquè suposa una oposició a eixa construcció naturalitzada de matrimoni en la qual calia desembocar sense cap qüestionament. I per això també 'procés', perquè reflectix tot un seguit d'esdeveniments que acaben desembocant en un ser no sempre buscat *a priori*. Quant a les fotografies, hem d'assenyalar que majoritàriament pertanyen al Centre de la Imatge de L'ETNO (Museu Valencià d'Etnologia) i que les hem triades perquè retraten dones que exemplifiquen la joventut i la vitalitat de les protagonistes del nostre relat en el marc temporal on s'ubica l'anàlisi de la seua fadrinesa. L'elecció es justifica perquè contextualitzen la percepció esbiaixada que pot comportar el fet d'haver entrevistat dones majors, així com també perquè la seua inclusió en el relat el complementa amb allò que transmeten. Eixe diàleg entre el text i les imatges dona més joc encara, però això ho deixem per a la part final del llibre amb la voluntat que la mirada lectora pugui fluir oberta.

Finalment, no podem entrar en matèria sense demanar disculpes. Disculpes perquè en algun moment, sense haver-ho volgut, ens hem alimentat d'estereotips o d'imaginaris que ens han pogut abocar a una interpretació errònia de la fadrinesa. El fet mateix de preguntar-los sobre la seua condició de fadrines implica l'assumpció errònia que calen explicacions, com si fóra el resultat de circumstàncies extraordinàries, incapacitats o fracassos. Ens posem alerta, així, front a la facilitat amb què podem ser atrapades pel lloc comú, per les idees preconcebudes o, fins i tot, pels

perfums del patriarcat. I disculpes, també i sobretot, per la possibilitat d'haver trasbalsat d'alguna manera les nostres informants, d'haver remogut conflictes o rescatat emocions doloroses en l'exercici de la recerca, en la conversa investigadora de vegades tan tèrbola com aclaridora.

I, és clar, no poden faltar els agraïments a totes les nostres informants, dones fadrines que amb una generositat extraordinària ens han deixat entrar en els seus mons. A L'ETNO per donar-li cabuda a la recerca. Ben agraïdes estem també amb familiars, amitats i col·legues de professió o de vida, més o menys centríques o perifèriques, que entre l'humor, la crítica i el coneixement ens han sostingut, aportat, matisat, en definitiva, encoratjat. Gràcies!



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

De normes, desviacions i castics

Una aproximació teòrica

«La desviación femenina rara vez se evalúa positivamente como elemento de contestación. Se la ve como a una “patología” o se la considera “funcional” para mantener el orden social»

Nanette Davis i Karlene Faith (1994)

Conta Adrienne Mayor (2014) que moltes dones de la Grècia clàssica volien ser com Atalanta la caçadora, valenta i independent, que vivia a la seua. Ara bé, este anhel desapareixia amb l'arribada de la pubertat, quan s'esperava d'elles que es casaren i feren cas als hòmens respectius. No dubtem que moltes de les iaies han pensat en algun moment de la seua existència en anar a la d'elles, com Atalanta. Però, en termes generals, l'imperatiu social de tindre marit i de criar ha acabat pesant més que la pulsíó de llibertat. De la mateixa manera que en la societat grega d'aleshores una dona com Atalanta, forta, amant de la cacera i lliure de moviments no tenia cabuda; en la societat tradicional valenciana tampoc. Una dona així, ací i allà, es consideraria una alteritat estranya, amb llaços comunitaris febles com a conseqüència del seu rebuig als modes de vida propis de les bones esposes, habitants de l'esfera domèstica junt als seus fills i parents. Per això fugir del dictat patriarcal expressat en matrimoni i progènie mai no ha sigut fàcil. Però s'ha fet.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

El matrimoni com a meta vital per antonomàsia ha sigut comú al llarg del temps i de l'espai. El cicle vital de les dones ha estat constituït per tot un seguit de fases successives que no tenien un altre fi que la consecució matrimonial. L'educació en l'època que ens ocupa ensinistrava les dones per a la "feminitat", alligant-les sobre el seu comportament a casa, promovent-ne la reclusió i la submissió al marit. Reclusió entesa aleshores com a la forma més sublim d'alliberament del gènere i no com a alienadora. L'antropòleg Jordi Roca treballa esta idea durant la postguerra espanyola, marc històric en el qual es va desenvolupar la joventut de les entrevistades. Afirmar l'autor que en aquell període, especialment per a les dones, "el matrimoni representava la raó principal de la seua existència, l'autèntica mesura del triomf o el fracàs personal en la vida, institucionalitzant-se com a l'únic paradigma de realització personal" socialment acceptable. Així, diu Roca, "el futur de la persona, la vida mateixa, quedava compromesa en l'empresa matrimonial, ja que era un contracte en el qual s'aventurava tot el que més es volia: la llibertat, la fortuna, l'eficàcia

mateixa de la vida”, i era, a més a més “de caràcter vitalici i irreversible degut a la indissolubilitat del vincle”¹ (1996: 166).

Sobretot en la dècada dels 50 el model de dona tradicional de l'Espanya nacional catòlica inoculat per la Secció Femenina i per la potència del discurs religiós, comença a florir en tota la seua extensió. És aleshores quan l'Església s'apropiarà de la fadrinesa generant un únic model farcit de castedat i abnegació, negant la possibilitat a altres models de fadrinesa més emancipadors. En dictar les característiques de dita fadrinesa, difuminava i denigrava les potencialitats d'altres tipus, allunyant-ne la imitació. Com és sabut, en eixe relat les dones eren majoritàriament definides pel seu rol maternal, prescrivint l'exclusió de les oportunitats econòmiques i educatives i enaltint el seu servici a la causa més noble de la supervivència de l'espècie mitjançant el matrimoni i la criança. Es tractava de fomentar la dedicació de la dona a la llar i la seua servicialitat cap a la resta de persones, en paral·lel a l'eliminació de la possibilitat d'un projecte de vida propi. Paradoxalment, es produïa un contrast xocant entre l'explicat model falangista de dona, casada, submisa, abnegada, reclosa a casa i sacrificada; i el model de dona falangista, habitualment fadrina, acompanyada d'altres dones, viatgera, fent concentracions o congressos fora de la llar habitual (Martins, en Osborne, 2015). Curiosament, este darrer model es dedicava a predicar l'acompliment d'un ser femení incoherent amb la condició de fadrines que es reservaven per a elles mateixes. Com sol passar, el poder dictava la norma mentre gaudia de flexibilitat quan se l'autoaplicava.

Era en l'etapa de la joventut quan els processos d'emmotlament patriarcal i catòlic cap al matrimoni prenen l'espenta decisiva. Parem atenció a les paraules utilitzades en el testimoni d'una de les nostres entrevistades,

1 Recordem que el divorci a l'Estat Espanyol fou erradicat ben prompte. En setembre de 1939 es va derogar la Llei de Divorci que existia al 1932 la qual, basant-se en la Constitució de 1931, establia: “*el matrimonio... se podrá disolver por mutuo disenso o a petición de cualquiera de los cónyuges, con alegación en este caso de justa causa*” (Falcó, 1969: 299). Així és com, amb la finalitat de refer el “santuari” de la família, el sagrament i la dignitat del matrimoni, juntament amb l'entrega pretesament vocacional de les dones, aquell clima de “disbauxa” de la República fou eliminat per llei.

on s'intuïx la naturalesa i la naturalització de l'adoctrinament del qual venim parlant:

«Jo tots els diumenges no eixia. De matí anàvem a missa. A missa. I després de dinar mos feien unes xiques déiem 'la escuela'. En vez d'anar a *paseo* i això, unes xiques mos tancaven allí, n'hi havia un capellà i unes xiques, i mos explicaven».

En un altre registre, ara cinematogràfic, Rosanna Mestre (2002) enriquitx la construcció d'un discurs de crítica social vers la humiliació a què és sotmesa una dona fadrina, mitjançant la seua tesi doctoral on analitza la pel·lícula del 1956 *Calle Mayor*, dirigida per Juan Antonio Bardem. L'autora afirma que els canvis físics i psicològics, la pulsio sexual masculina (perquè la femenina solia estar reprimida) i una certa permissivitat en els llocs de trobada i sociabilitat entre jóvens (per exemple, en el cas que ens ocupa, anar a per aigua a la font, el passeig, menjar la mona, les festes, la sega o els balls de poble), convertien la joventut en una etapa del cicle vital amb certes dosis de risc per a la consecució de l'objectiu de l'adulthood per excel·lència: el matrimoni. Risc en tant que, en les condicions hegemònicament idònies, l'honra femenina depenia de la castedat, açò és, la virginitat. I, ateses les amenaces de desestabilització que comportava, l'etapa de preparació per al matrimoni havia de ser vigilada de prop i acurtada tant com fóra possible. En són una mostra el festeig davant dels parents, la restricció en els dies i les hores de trobada entre nòvios o la censura de les mostres públiques d'afecte entre sexes. Tot això a fi de fer més desitjable i urgent, com diria Mestre, el que no necessàriament ho era: el compromís matrimonial.

Expressat en altres termes més estructurals, com apunta l'antropòloga Marcela Lagarde, la maternitat i la conjugalitat són els dos eixos socio-culturals que definixen la condició genèrica de les dones. O siga, el fet global constitutiu de la feminitat en la societat i la cultura és ser *maresposa*. De fet, este paper assignat a les dones, i conegut per elles des que naixen, ha estat una pauta vàlida en diferents moments històrics (Sánchez-Ortega, 1982). Lagarde assevera que les definicions estereotipades de les dones conformen cercles particulars de vida que acaben sent captiveris. En eixe sentit, ser *maresposa* és un captiveri construït al voltant de les dos definicions essencialistes de les dones que estem tractant: la sexualitat

procreadora i la relació de dependència vital dels altres mitjançant la maternitat, la filialitat i la conjugalitat (1997).

Bandejant esta condició central i aproximant-nos ja als espais perifèrics, direm que ni Atalantes ni *maresposes*, les fadrines esdevenen un grup de població significativament estereotipat. Abordem els prejudicis per a construir el cos teòric de l'anàlisi perquè, en la mesura en què formen part de l'esfera d'allò obvi, ens han ajudat a configurar i comprendre preliminarment el fenomen que anàvem a investigar. Ens afirmem en la importància de la seua l'anàlisi i del fet d'esmicolar-los, a fi d'ubicar-ho tot plegat en un nou marc comprensiu, desplegant una orientació interpretativa de la fadrinesa més àmplia. Com proposa Conde (2009), es tracta d'analitzar allò sedimentat per la història; el procés mitjançant el qual quelcom s'ha constituït com a evident. L'autor parla de dos funcions derivades de l'acció d'atendre a allò obvi: d'una banda, la vigilància ideològica sobre els prejudicis i *a proris* de les pròpies investigadores i, d'altra banda, la visibilització d'allò "naturalitzat" per la societat en un moment determinat i la consegüent tasca de "desnaturalització", entesa com a una deconstrucció social i ideològica d'un fenomen, imprescindible per a poder obrir el camp a possibles desenvolupaments de nous discursos.

És conegut que l'estereotip consistix en l'aplicació de manera fixa de certes característiques físiques o psicològiques, negatives o positives, que s'entenen com a representatives de persones o grups. El primer que cal matisar, de la mà de Chimamanda Ngozi Adichie (2018), és que el problema dels estereotips no té a veure amb la seua veracitat o fal·laciata, sinó amb la seua incompletesa. És indubtable que els estereotips s'originen des de les ideologies dominants i precisament són potents i efectius perquè establixen llinars, és a dir, marquen fronteres, definixen espais, acoten moviments. Ras i curt, limiten. I és que, conforme apunta l'antropòloga Dolores Juliano (2017), l'orde d'allò estigmatitzable es correspon amb allò que fa malbé l'orde de convivència, és a dir, allò que qüestiona els rols establerts. És per això que l'estereotip sobre les fadrines funciona amb voluntat constrenyedora a fi de delimitar els moviments de la fadrinesa i per tal que no atempten contra l'assignació de rols establida en el sistema sexe-gènere. Convé no perdre de vista esta funció dels estereotips.



L'ETNO

Una miqueta més enllà de les nostres fronteres en temps i espai, i per il·lustrar l'estereotipació, Julie Michelle Tweed (2008), en el seu estudi sobre la percepció canviant de la fadrinesa a partir d'entrevistes a dones d'entre trenta i quaranta-cinc anys residents en Eastern Tennessee (Estats Units), assevera que les fadrines solen estar vistes com a solitàries, errades, compadides, estèrils, incompletes, deficientes, disponibles sexualment per als hòmens o no desitjades, desviades sexualment, etc. Així mateix, afirma que encara ara la fadrinesa està devaluada i considerada un fracàs personal. En una línia similar, Katherine Allen (1989), en la seua investigació sobre les experiències de vida de les dones fadrines a principis

del segle xx als Estats Units, considera que els estereotips de la dona fadrina se suporten sovint en termes patològics, inclús en la manca d'atractiu sexual o en la inhabilitat per a establir relacions amb una altra persona.

Vist així, no sorprendrà que els estereotips sobre la representació sociocultural de les fadrines resulten habitualment motius poderosos per a deixar-se caure al matalaf matrimonial; una opció, quasi sempre, tan inercial com redemptora, atés que quedaria encabida fàcilment en l'espai d'"allò que s'ha de fer". Perquè si les dones no fan allò que s'ha de fer, segons els cànons de conducta considerats desitjables dins del model patriarcal, la societat té a la mànega el rebuig que sovint es vist de "*desdén benevolente*", en paraules de Dolores Juliano (2006), tan aplicat a les fadrines, i que acumula un grapat d'estereotips, com acabem de veure ara mateix. Rebuig que també es palesa en creences populars com ara la que difonia que una dona fadrina i sense fills envellia prematurament.

En este punt, hem de fer un parèntesi en relació amb les creences populars perquè és conegut que, expressades mitjançant dites, refranys o locucions, configuren mons. Solen destil·lar les cosmovisions de les persones, els grups o les institucions que els emeten i, en general, les d'una societat determinada (Gilbert, en Amades, 2007). Per això, al llarg del nostre treball, hi acudirem de manera recurrent. Els refranys funcionen per al context en el qual es vol estar, val a dir, per a un refrany sempre hi ha una possible contestació des d'un altre lloc social. Els refranys són exagerats, irònics i contradictoris i, al mateix temps, tenen una funció pràctica ben específica. Són, encertadament vist per Marcial Gondar (2008), literatura de combat. És clar que no els podem deixar de banda en l'anàlisi d'una categoria social com la fadrinesa.

Emmarcades en este recorregut, podrien percebre's les fadrines com a allò que no circula en la raó de l'estira-i-arronsa entre sexes. En l'intercanvi patriarcal entre hòmens i dones que el sociòleg Jesús Ibáñez (1988) explica de manera estructural com a una raó matemàtica entre una majoria dominant i una minoria dominada -col·locant jeràrquicament els hòmens per damunt de les dones-, les fadrines amb les quals hem treballat, serien ací les restes d'eixa raó. Les dones no sotmeses a l'intercanvi de consum matrimonial -les fadrines- passarien a ocupar en l'imaginari social l'espai d'allò que no val. En eixe sistema de circulació dins de les

aliances matrimoniales cal exterminar, en sentit figurat, tot allò que no es deixa intercanviar, allò que no circula, allò que no es permet reduir a valor d'ús ni a valor de canvi, en paraules del propi Ibáñez. És així com les fadrines són les instal·lades en eixe marge de rebuig. I en eixa voluntat del sistema per reduir allò que no es sotmet a raó, ni a la raó, és quan operen els mecanismes de l'estigma, que tot seguit mamprendrem.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Així, considerades les fadrines l'expressió frustrada del model hegemònic, queden sovint excloses de la normalitat dins del sistema social on viuen. Matilde Peinado (2012), en el seu estudi historiogràfic sobre la formació femenina i el classisme durant el franquisme, advertix que “*las solteronas*” eren un arquetipus femení estrany al cos social: éssers desnaturalitzats, dependents, dignes de llàstima. Més encara: egoistes, es-trafolàries i frívols, no casades per estar massa pendents d'elles mateixes o per por als deures i càrregues del matrimoni; furioses contra el seu

destí, desgraciades, amb una vida plena d'amargors. Com la *Doña Rosita* de Federico García Lorca (1935) que proclamava: “*La vida mansa por fuera y requemada por dentro de una doncella granadina que poco a poco va convirtiéndose en una cosa grotesca y conmovedora que es una solterona de España*”. Walters (1991), en una línia semblant, però criticant les teories psicològiques de la normalitat, afirma que estes teories han generat mirades estigmatitzadores al considerar les fadrines com a dones reprimides i frustrades amb conflictes no resolts respecte la seua sexualitat.

Al seu torn, Armand Balsebre i Rosario Fontova (2018), a partir de l'anàlisi de les cartes que es rebien al consultori de ràdio del personatge de ficció Elena Francis, aborden, entre moltes altres temàtiques, la representació de la fadrinesa que s'hi transmetia cap a les oients durant els anys 50 fins als 70 del segle xx. Segons les autores, Elena Francis encoratjava a considerar abans el matrimoni que la fadrinesa i, per descomptat, sempre per damunt de criteris estètics, laborals, econòmics o, fins i tot, amorosos. Des de les ones s'exhortava a les oients amb raonaments conservadors i possibilistes per a defugir el risc de “quedar-se”² fadrina. Expliquen Balsebre i Fontova que l'esperit moralista d'Elena Francis bevia dels postulats dels líders d'opinió de l'època on les fadrines només podien salvar-se per la seua vinculació patriòtica o religiosa; la resta, eren totes egoistes, desequilibrades, exaltades i extravagants, excepte, recordem-ho, les dones falangistes que predicaven un model de dona que elles mateixes no acomplien, en tant que eren fadrines. Per tant, “*la defensa de la soltería femenina constituía, en suma, un acto de rebelión al orden natural* (2018: 402). Peinado (2012), sobre el model de dona de l'estat franquista, afirma que l'èxit ideològic consistí principalment en la naturalització del discurs que enaltia la “*cristiana piadosa, madre ejemplar, esencia de feminidad y orgullo de España*”.

En este punt, d'acord amb la supremacia del matrimoni com a ideal cultural de la qual venim parlant, ens atrevim a suggerir que de l'estereotip de les fadrines a les fadrines estigmatitzades hi havia només un pas. L'estigma ha estat entés com a un atribut profundament desacreditador en el marc d'una identitat social devaluada dins d'un context particular.

2 Sobre este verb associat a la fadrinesa, hi trobarem una reflexió en el capítol “Una sagala que no arriba a cap *puesto*”.

Segons el clàssic de la sociologia Erving Goffman (1963), la persona que posseïx l'estigma podia haver sigut fàcilment acceptada en un intercanvi social corrent, però presenta un tret que porta a allunyar-se d'ella, perquè la indesitjable diferència que no s'havia previst anul·la la resta dels seus atributs. L'autor afirma que l'estigma desacredita els qui el posseïxen, reduint-los, però el que veritablement es necessita per a definir-lo és un llenguatge de relacions, no d'atributs. D'acord amb açò, ens hauríem de preguntar per les relacions -més exactament, "no relacions"- que converteixen les fadrines en éssers estigmatitzables, i això ens conduïx directament a la conjugalitat i la filialitat, relacions axials que havien de bastir la identitat d'una dona "com calia".

Les sociòlogues Anne Byrne i Deborah Carr (2005), en el mateix sentit, apunten que les definicions més recents sobre l'estigma apelen a la violació de les normes àmpliament acceptades: més enllà de la mera fisicalitat de "trets" desacreditadors, es passa a una atribució més intangible, però igualment efectiva en la reducció. Entenem ací les normes com a creences compartides d'acord amb les quals les persones haurien de comportar-se d'una determinada manera, en un determinat temps. Precisament perquè el matrimoni s'entén com a la forma humana de relació ideal i la més desitjable, la majoria de dones no casades podien ser vistes com a víctimes que tenien com a única opció la solteria, més que no pas com a agents que podien establir i mantindre relacions personals que els satisfieren preferències i desitjos propis.

Ajustant l'argument una miqueta més, és ben important diferenciar els estereotips dels atributs. Si l'atribut pot moure's en el marc del *semblar*, l'estereotip fixa l'atribut en el marc del *ser*. Açò és, utilitzar-lo més enllà del seu context d'aplicació, acaba convertint-lo en un element delimitador, carregant-lo de connotacions i associacions diverses. Queda així clar, l'efecte immobilista de l'estereotip. La funció clau és precisament no deixar que es mostren altres maneres de ser, d'estar o de fer. És d'esta forma com els estereotips funcionen: com a taques pesades que impedeixen que els models diferents als hegemònics isquen a la superfície (Del Valle, 1997). Si la mesura del valor de les dones passa per l'estricta acompliment dels rols establerts, en els quals, per exemple, es valora la pressuposada superioritat moral femenina mitjançant els treballs de cura i reproducció dels altres, les dones transgressores, amb la seua conducta desautoritzen

l'assignació d'eixos rols. Al fer-ho, estan debilitant l'assumpció dels esmentats imperatius de gènere, per la qual cosa han de ser obertament estigmatitzades per a evitar que es convertisquen en referents.

Definits en termes de desig i acceptació socials, els estereotips que acolorixen la potencial estigmatització de les fadrines es palesen, com és d'esperar, en la manera d'anomenar-les. Per les nostres comarques, 'fadrina vella', 'matxutxa' o 'serrera' són algunes de les denominacions més habituals per a esta condició. Les dos primeres fan referència al marc temporal en el qual s'hauria de desenvolupar el ritus de pas del matrimoni. En temps vell, l'edat habitual per a casar-se era la vintena, oscil·lant poc amunt i avall segons la classe i el sexe. De fet, l'edat mitjana de matrimoni als anys 50 del segle XX és de 26 anys per a la dones i de 29 anys per als barons. Ara bé, les mitjanes són com una acordió que sona segons les necessitats o els interessos del moment, de manera que una dona de classe treballadora podia casar-se abans de la vintena, mentre que un home de classe benestant podia sobrepassar-la. Això sí, el marge esmentat quant a les edats per a matrimoniar s'acotava mitjançant mecanismes de correcció com ara la dita popular que sentenciava: "Als vint, els que vull tinc, als trenta, el que es presenta". Precisament el fet d'anomenar 'fadrina vella' o 'matxutxa' una dona emfasitza que ha superat eixa edat en què calia que el ritus es consumara.

Utilitzant una altra expressió molt valenciana, els qualificatius que estem emprant es referixen a persones a les quals "se'ls n'ha passat la saó" perquè ja són massa majors per a gestar i, òbviament, per a matrimoniar. Rosanna Mestre (2002), en la seua anàlisi de la pel·lícula *Calle Mayor*, situa la dècada dels trenta del cicle vital femení en l'inici del període clarament conflictiu per a les dones. Referint-se a la protagonista de la pel·lícula, diu que trenta-cinc anys són molts per a una soltera involuntària en època franquista. Se li esgota el temps de la fertilitat sexual i, per tant, es troba fora dels límits establits per al contracte matrimonial, associat com es troba a la reproducció biològica. I afegim quelcom ressenyable en el context de l'estereotipació del qual estem parlant, el fet que la dona fadrina protagonista no sols constata l'envelliment a través del pas dels anys, en termes estrictament biològics, sinó sobretot per la incidència que l'entorn social hi té, açò és, per la mirada dels altres. Hi tornarem més avant.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

D'altra banda, el significat de la paraula 'serrera' al·ludix a aquell objecte que s'ha quedat sense el que fa parella amb ell. Dir-li a una dona que no s'ha casat 'serrera' implica destacar la seua incompletesa. Donat que les dones són definides patriarcalment com a incompletes, la condició per a no ser-ho és tindre parella. En paraules de Lagarde (1997), la dona sola és imaginada com a la dona carent, li falta alguna cosa, li falta el dador de vida, li falta l'home. Així, les dones si no es casen continuen incompletes i es fa una associació perversa entre completesa i plenitud que desemboca en l'assumpció que, pel fet de no tindre parella -estar incompleta-, no es pot assolir la plenitud vital. O en paraules de Mestre (2002), referint-se a la protagonista fadrina de la pel·lícula: "Mitja vida esperant un home desconegut que tindrà a les seues mans la clau d'una existència que no és res sense la complementarietat d'un espòs". Òbviament, esta associació condiona la mirada que es projecta sobre les dones fadrines, funcionant com a filtre esbiaixat mitjançant el qual se les interpreta.

Eixint una altra vegada dels nostres pobles, algunes investigacions arpleguen més termes emprats per a anomenar les fadrines i tots ells

condensen una gran potència de marca. Mots anglosaxons com ara ‘*single*’ destaquen el caràcter solitari de dita condició: “només” un, “només” per a un, “només” en una direcció. Però també el modisme ‘*on the shelf*’ (‘en el prestatge’), aplicat habitualment a les dones no casades i definit com a “no ser ja susceptible d’atraure un home que vullga casar-se amb ella”³. La definició, extreta del *Cambridge Dictionary*, en si mateixa fa feredat, però l’impacte visual és també molt il·lustratiu: situa la fadrina en un aparador on s’exposava el mostrari disponible i on només queda el rebuig, el que ningú ha triat per a emportar-se. ‘*Odd woman*’, per la seua banda, començà a popularitzar-se a partir de la novel·la homònima de George Gissing (1893) que responia a la idea proposada per W. R. Greg a *Why are women redundant* (1869) segons la qual, partint del fet que el nombre de dones casadores era molt superior al dels hòmens, les fadrines eren dones “desemparellades” (*odd*) i, per tant, supèrflues. Optant per l’adjectiu ‘*odd*’, Gissing satiritzava el corrent de la “dona nova” (*New Woman*) de moda en l’última dècada del segle XIX i, al mateix temps, donava al concepte de dona sense parella i supèrflua el sentit de dona “singular”, en la mesura que no feia la vida que s’esperava per al seu gènere (Gornick, 2017). Siga com siga, les accepcions de l’adjectiu -estraný, inusual, rar o peculiar- coincidixen amb el camp semàntic i els usos de la resta de mots aportats.

En addició, sobre el fet d’estar fora de lloc i molt en relació amb estos termes que es referixen a objectes que sobren d’un conjunt, no podem deixar de ressenyar l’expressió ‘*the fifth wheel*’ (‘la cinquena roda’). Amy L. Chasteen (1994) l’anomena en el context d’una investigació sobre l’entorn en què viuen i treballen les dones no casades, on l’autora conclou que estes dones ocupen una posició de desavantatge respecte les casades, no només estructuralment en el sistema econòmic, sinó també simbòlicament. L’expressió resulta interessant en tots els sentits: literalment, perquè al·ludix a la roda de recanvi, eixa roda que es porta per a adversitats i situacions de necessitat; i, figuradament, perquè fa referència, una altra vegada, a l’objecte absurd, redundant, fins i tot inútil.

3 La versió original: “no longer likely to attract a man enough for him to want to marry her”.

Encara podem trobar més referències sobre la qüestió que ens ocupa en l'evolució del terme *'spinster'*. Tot i que va començar al segle XIX referint-se a les filadores -dones treballadores autònomes econòmicament-, a l'hora d'ara és l'equivalent en anglès al *'solterona'* en castellà, òbviament despectiu ni que només fóra atenent al caràcter que li conferix la sufixació. Tweed (2008) afirma que en la dècada de 1900 es va produir un canvi negatiu en les connotacions positives associades a les dones no casades. Fou un gir des de les generacions anteriors, del 1780 al 1849 la societat experimentava una acceptació de les dones no casades per elecció o per l'estil de vida solter sense planificar. En 1900 es referia a la tasca domèstica -de poca importància- de filar roba, faena que es reservava a dones no casades que treballaven per a mantenir-se en les cases de les seues famílies. Ara bé, segons l'autora, *'spinster'* guanya exposició negativa per la por patriarcal a l'autoabastiment femení. El terme, que primerament assimilava les dones no casades amb la manca de descendència i amb ser de mitjana edat, més avant, acabà representant-les com a subjectes incòmodes, àdhuc com a patètiques. En la línia del "*sad, mad and bad*" que referix Tuula Gordon (2002) respecte les representacions de les dones fadrines als anys cinquanta del segle passat a alguns països d'Europa.



Library of Congress, c. 1900

Recapitulant, ens trobem clarament davant de dos identitats enfrontades -ser fadrina o ser casada- que condensen de manera oposada allò naturalitzat per la societat. D'una banda, ser fadrina s'associa de forma polaritzada tant a la marginació i la solitud com a la llibertat i la independència. Mentre que, de l'altra, ser casada es vincula igualment de forma dicotòmica amb la submissió i el captiveri, però també amb la inclusió i l'acompanyament. Açò conduïx a forçar la institució d'una norma -el casament- i el consegüent establiment d'una desviació -la fadrinesa- en cas d'incompliment d'eixa norma. No podem oblidar que la desviació és, simultàniament, una amenaça i una forma de protecció per a l'estabilitat social. És una amenaça en la mesura en què, en cas de ser massivament imitada, es trencaria l'estructura dominant que tota societat tendix a conservar. Ja des de l'imperatiu bíblic "cresqueu i multipliqueu-vos", les dones solitàries s'han vist com a un risc per a la societat. Açò ha provocat, seguint Kate Bolick (2016) des de la literatura, que les fadrines hagen estat considerades una anomalia, una aberració respecte a l'ordre social. Com a resultat, el que hem vist: castics, prejudicis, perjuïns, estereotips, bonances o virtuts, definixen una primera aproximació descriptiva al fenomen. A continuació, veurem la incidència d'estes consideracions en la configuració dels discursos de les nostres fadrines, entre d'altres.



L'ETNO

La fadrinesa femenina

«Nóvios mai. No n'hi ha hagut cap de bona traça, de res. No sé si no tenien traça o jo no aprofitava. Però no estic gens penedida d'haver-me quedat fadrina»

Consolació (1942)

«A veces por las noches me despierto y me pregunto por qué no me he casado. No soy muy fea, digo yo. Ni muy tonta, me parece, ni mala persona. Entonces, ¿por qué?... Ah, misterios»

Isabel, en *Calle Mayor* (1956)

Ubicades en este marc de norma, desviació i castic, tot seguit exposarem alguns casos on l'imperatiu de la conjugalitat i la filiació no es produïx de manera objectiva. Entrem ja a parlar de les nostres fadrines de muntanya: dones avesades a la intempèrie, ara captives i devorades en benefici del sistema, ara subversives amb les imposicions del patriarcat. Amb elles i seguint l'antropòleg Tim Ingold (2015), comprovarem que és de totes totes erroni suposar que la gent està confinada dins d'un lloc particular o que la seua experiència està circumscrita per horitzons restringits a una vida viscuda solament allí dins. Per 'allí dins' entenem nosaltres l'estereotip de

la fadrinesa. I és que, tal com explica Ingold, l'existència humana no està fonamentalment “restringida” a un lloc, sinó “amerada” per un lloc. Això significa que no és el lloc -en este cas l'estereotip- el que restringix els moviments, sinó que precisament des d'ell es despleguen diversos camins o rutes on cadascun dels subjectes fa la seua senda.

Comencem a endinsar-nos en eixa malla de sendes entrelaçades per les quals les dones entrevistades han portat avant la seua vida. És des de les línies de la vida de les nostres fadrines que abordem la trama d'eixe nuc que és la fadrinesa femenina, amb la voluntat de qüestionar les generalitzacions sobre comportaments socioculturals, tot i reconeixent el pes de la seua existència, però mostrant que eixes generalitzacions sovint no expliquen les experiències reals de manera satisfactòria. Com hem vist, la fadrinesa s'ha emmarcat entre dos representacions que es distribuïxen entre el pol de la marginació i el pol de la llibertat. Davant d'estes aproximacions, hem encarat la investigació aprofundint en els significats de la dicotomia que, com anirem descobrint, no sempre es manifesta tan restrictivament delimitada com pot semblar en un primer colp d'ull.

Jill Reynolds i Margaret Wetherell (2003) palesen estes dos representacions polaritzades en l'estudi sobre la fadrinesa femenina emmarcat en la perspectiva de la psicologia crítica. Partixen de l'anàlisi discursiva feminista de la fadrinesa, des de la premissa teòrica que l'estat de '*single*' està socialment construït, açò és, que suposa una categoria social i discursiva ideològicament connotada; raó per la qual consideren necessari estudiar-la des de les narratives personals i les posicions dels subjectes, exhortació a la qual ens adherim i que ha guiat el nostre quefer. Les autores desenvolupen quatre repertoris interpretatius que algunes dones dibuixen al definir la solteria: 1) com a dèficit personal, 2) com a exclusió social, 3) com a independència i elecció i 4) com a autoconeixement i assoliment. Estes agrupacions van des de la visió parcial que considera la inhabilitat per aconseguir un home, fins a l'actual celebració de l'espai de la fadrinesa, passant pel contrast amb la vida de casada i la consegüent sensació de manca d'oportunitats i vulnerabilitat, així com també per la idealització de tal condició. Siga com siga, les autores conclouen que les opcions estan altament atomitzades entre la denigració i la idealització.

Esta conclusió de Reynolds i Wetherell coincidix a grans trets amb les aportacions de Dolors Comas d'Argemir (*et al.*) en *Vides de dona*, on es

tracta la fadrinesa com a “excepció” al cicle de vida normatiu en la primera mitat del segle xx, i estableix la següent tipologia: “vídues abans de casar-se”, com a conseqüència de la mort en el front dels hòmens amb els qui festejaven; “solteres per obligació”, perquè en el nucli familiar les reclamaven; i “solteres per convicció”, relacionada amb l’exercici d’una professió. Sobre l’últim tipus, és destacable que defensen que “no era concebible que algú fos solter tota la seva vida voluntàriament”, amb la qual cosa concorda Carmen Martín Gaité en el seu llibre *Usos amorosos de la postguerra española* (1987: 42) quan sentència que “*vocación de soltera no se concebía que la pudiera tener nadie*”. Sobre estes asseveracions tenim matisos a fer.

Al caliu de tot açò, hem volgut preguntar-nos: era la fadrinesa veritablement una convicció? És podia sentenciar i adjudicar tal condició? Era possible prendre la decisió de ser-ho? Era un procés que t’acabava acaçant? Hi havia molt de camí de la voluntat a la resignació? Per respondre a estes qüestions i altres de caire semblant, plantequem acolorir el binomi de l’obligació i la convicció, transcendent les dicotomies més enllà de la imposició i la decisió, a la recerca de combinacions entre models que traslluisquen la complexitat del fenomen.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Ací situades, recuperant les sendes de les quals parla Ingold, encetem ja el nuc de la fadrinesa. Des de la densitat d'eixe nuc i estirant del fil de la no execució de l'obligatorietat matrimonial, les expressions que donen coherència a la nostra recerca i que conformen els capítols del present llibre són: “Esta serà per a la vellea”; “Ben menjada i ben guardada”; “Bèstia solta”; “No me venia mai bé”; i “Una sagala que no arriba a cap *puesto*”.

«Esta serà per a la vellea»

La distància entre el desig i la realitat s'encarna en Romina. Fadrina nascuda el 1919, era la menuda de sa casa. Malgrat que dins del model tradicional femení l'ideal era haver festejat una volta només -en cas contrari, la dona podia suscitar la sospita d'una certa lleugeresa moral-, Romina va tindre tres nòvios. Conta que el primer era massa atrevit, el segon era de cine i el tercer un xic normal, però amb cap d'ells es va poder casar. Diu que “un home sempre demana lo que li fa goig”. Ella no va obtindre allò que li feia goig. Els pares i uns tios sense fills -potser perquè creien que “qui té filles fadrines, es mor ric”, potser perquè sabien que “en la casa on hi ha fadrines, no es crien teranyines”- li proscrigueren el matrimoni. El cas és que així ho narra Romina:

«No me van voler deixar casar perquè volien que els cuidara. I no m'haig casat per això. Se pensaven que si m'haguera casat, los haguera abandonat... Se'n va anar tot al trasto i avant... I les vegades que m'haig penat. Perquè si m'haguera casat, *pos* a lo millor haguera tingut algun fillet i ara...».

Heus ací com, si bé és cert que les famílies són xarxes de cooperació i solidaritat, no ho és menys que també ho són de dominació i control (Esteban, 2018). Romina és un exemple paradigmàtic d'este fet i amb ella s'exemplifica l'extrem més cruent del segment del procés de no casar-se. Fem un parèntesi a fi d'assenyalar que quan parlem d'extrem, segment i procés, no volem indicar amb això que el que anem exposant siga una línia o una trajectòria seqüenciada amb un orde prefixat d'accions. El que veurem són forces col·lectives que van orientant l'experiència de les dones entrevistades i que donen lloc a multiplicitat d'experiències.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

El vessant que ens ocupa es defineix per la imposició dels altres sobre els propòsits particulars. Representa la negació de la individualitat, de les aspiracions i dels desitjos propis en favor dels progenitors. La dona és erigida, així, en víctima sacrificial -entenent l'acte del sacrifici com a una via de renúncia i d'abnegació- d'un sistema que obliga les dones a cuidar els altres, a estar instal·lades en l'espai del "donant". Un sistema que adoctrina les dones des de la primera infantesa amb vistes a acceptar les seues obligacions de cura cap als seus familiars; fins i tot per damunt, si cal, d'aquella que seria la finalitat primigènica. La renúncia a la maternitat no és ací una decisió pròpia sinó el resultat d'un ferm control familiar.

Per a Romina, el desistiment i la retirada del mercat matrimonial materialitzada en la fadrinesa esdevenen l'única possibilitat per a no trasbalsar l'harmonia familiar. Perquè, com diu la sociòloga Soledad Murillo (2006), "*revalidar la 'mismidad' separada de la 'otredad' es atentar contra la construcció de género*" i, òbviament, Romina, sense saber què

era això del gènere, sí que sabia que acomplir la seua funció passava per tornar-se subjecte de disponibilitat, en este cas, per als seus parents. No fer-ho suposava un conflicte de deslleialtats que Romina explica com una quotidianitat insuportable. És així com el contrast entre les il·lusions de Romina i la realitat que les frustra és evident. Romina és una mostra d'eixa dona de la qual parla Lagarde (1990) devorada com a mitjà de vida del ser vivent; ací, per part dels seus ascendents. La seua biografia, a més a més, té cabuda en l'enfrontament que tracta Holden (2010) entre l'ombra del matrimoni que podria haver sigut i l'heroisme del seu paper com a filla sol·lícita.

Des de la historiografia, i amb una altra perspectiva, aprofundint en els fenòmens que intervenen en el procés de no casar-se, Katherine Allen (1989) en destaca precisament la contribució en el sosteniment i la continuïtat de les famílies. En este sentit, la socialització de les dones solia estar orientada a les necessitats de la família a la qual pertanyien. Justament els efectes d'eixa socialització feien que moltes dones no es casaren perquè les necessitaven a casa. De fet, els pares criaven i mantenien els fills i les filles amb l'expectativa dual que treballaren i que algun dia els pogueren mantindre. I quan Allen parla de mantindre'ls no és només per a referir-se al sosteniment econòmic, sinó també, i sobretot, al de la cura i al dels d'afectes, com el cas de Romina. En la mateixa línia, respecte al sistema familiar palestí, Amalia Sa'ar (2014) destaca la preocupació local a favor de la permanència en l'estat de no casades en paral·lel amb el fort valor que la societat atorga al matrimoni. L'autora crida l'atenció sobre el fet que, contràriament a l'etiquetatge de les dones fadrines com a *extra-ordinàries*, són un pilar recurrent del sistema familiar palestí com a cuidadores (*caretakers*) i proveïdores de subsistència (*breadwinners*).

Altrament, mentre que “esta serà per a la vellea” és un destí prefixat de bestreta pels progenitors de Romina, “jo a cuidar dels meus i avant” és un altre destí, el de Matilde, assumit per ella mateixa de manera naturalitzada. Amb Matilde, nascuda al 1920 i òrfena de mare als 19 anys, el concepte de destí té lectures polisèmiques en la mesura en què es referix a una acció que consistix en ser per a altres, a la qual s'arriba per dos vies: pot ser tant una acció programada des de fora, com una abnegació interna, autoimposada. Per una banda, és el destí com a destinació premeditada i reservada, en el sentit de designar per a una funció, per a ocupar

un lloc determinat. És el cas dels pares de Romina. Per altra banda, un destí sobrenatural, que en el cas de Matilde revestix quelcom socialment construït i assignat amb una capa de força sobrehumana, concretament religiosa. Resulta alarment la naturalització i espontaneïtat que acompanya l'assumpció d'eixe destí, que remet a l'eficàcia dels mandats dels rols patriarcal. És l'èxit de la conformació cultural del qual parla Lagarde (1997), quan certes vivències alienants generen reaccions afectives i ètiques positives, cohesió interna i satisfacció.

Matilde, com Romina, va encetar la joventut oberta en canal per l'orde social que adjudica la cura dels altres a les dones. El seu relat biogràfic mostra la tensió entre el deure, el sacrifici i la realització personal. Poc després que faltara sa mare, el pare i un dels germans van quedar impeditos al llit:

«I va estar el meu germà trenta-sis anys gitat. Conforme li ho conte. Li donava menjar, l'havia de llavar, li ho havia de fer tot. I mon pare vint, els dos alhora. Ahí a on dorc jo, a un costat dormia mon pare i a l'altre costat dormia el meu germà. En dos llitets, estaven ahí. I jo els cuidava. Els llavava, els adormia i tot. (...) I me vaig carregar de dos, de tres hòmens, de tot lo que feien ells».

Les seues paraules ens donen una lliçó semàntica ben potent. Matilde no diu 'encarregar-se de', es referix a la càrrega: "me vaig carregar de dos, de tres hòmens, de tot lo que feien ells". Sens dubte, i potser sense ser-ne del tot conscient, utilitza la paraula més eficaç per a definir la seua situació i amb ella transmet tota la densitat de l'efecte que té l'acció que narra. Perquè 'carregar' vol dir, segons el Diccionari Normatiu Valencià, prendre un pes sobre sí mateix; o, en una altra accepció també aplicable, oprimir amb pes, estar col·locada una cosa pesada de manera que descanse sobre una altra, on la cosa pesada és la cura que es recolza i és sostinguda sobre la persona de Matilde. Eixa càrrega parla d'una ètica de cura, d'un món determinat. Eixe carregar és resoldre les demandes dels altres; és pes i, consegüentment, limitació de moviment. Referit a estes tasques, Belén Gopegui (2019) assenyala el desgast que produïxen en els cossos i en les persones que les realitzen i que, a més a més, no se'ls permet escollir si voldrien realitzar-les: és la necessitat i/o violència estructurals les que les han obligades.

Així és com pares, tios i germans representen el sistema que els resta, tant a Romina com a Matilde, les possibilitats de centrar-se en elles mateixes o de donar-li validesa a qualsevol projecte singular en el qual pogueren pensar. Ací podem observar clarament com el criteri de responsabilitat apareix per a mostrar la plena domesticitat del rol de gènere que elles assumixen. La càrrega, més que una tasca, és una identitat que reclama delegar les pròpies aspiracions a fi de completar les alienes, característica axial de la domesticitat, com ha apuntat Murillo (2006).

Endemés, de la mateixa manera que Romina va tindre nòvios, Matilde va tindre pretendents. Però d'acord amb eixe criteri de responsabilitat, ho va deixar estar:

«Perquè jo tenia molta faena i no podia anar als *puestos*. Havia d'estar pels malalts i havia d'estar per les coses. Quan una persona té una obligació, l'ha de fer. L'ha de complir. (...) Jo no anava a deixar-me mon pare ni a ningú per a anar amb un altre. No. Jo a cuidar dels meus i avant. Jo sempre li he dit a mon pare que no l'amollaria. Que primer era ell que tots els altres. Li vaig dir a mon pare: "Jo l'obligació tinc seua i la faré. I la compliré *hasta* que me moriré". I vaig complir *hasta* que es va morir. (...) Jo primer mon pare i primer els meus germans. I en després lo que haguera volgut».

En la concepció del món que definix a Matilde i a moltes altres dones entrevistades, els principis que regixen la seua conducta fan que les seues reaccions, idees i fets estiguen tan naturalitzats que resulta impossible que s'entenguen com a particularitats d'un mode de relació específic entre les persones. "Jo a cuidar dels meus i avant" és una màxima tan interioritzada que inspira tota la conducta quotidiana de Matilde, convertint-se en un codi moral inqüestionable: "*hasta* que me moriré". La frase transcendix la temporalitat estricta, destil·lant les últimes conseqüències de la seua abnegació. El moll de l'os de l'enunciat radica en l'entrega de la pròpia vida que suposa l'acció de cuidar. "*Hasta* que me moriré", vist així, es podria entendre com a "encara que em coste la vida". És a dir, "encara que em coste la vida, ho faré".

En eixos principis que conformen la concepció del món patriarcal en el qual estan naturalitzades les conductes de les nostres entrevistades, cap també Milieta. No estava predestinada a cuidar de son pare i de sa

mare però, en faltar-li, va haver d'ocupar-se dels germans. Es van quedar òrfens molt prompte: sa mare faltà quan Milieta tenia onze anys, son pare quan en tenia dèsset. Afirmar que ni tenien pares, ni tenien res. Va nèixer a Vilafranca l'any 1924 i va fer de mare dels dos germans xicotets.

«I ma mare i mon pare se van morir molt jóvens i mos vam quedar els tres *solos*. I jo vaig ser la mare dels dos germans i haig portat la vida més... Bé l'hem portada, però no haig pogut anar tampoc per ahí a disfrutar i tot això com les jóvens. Estava obligada. (...) Jo haig arreglat als xics [els germans], que lo que volia era això. Jo també m'haig pogut arreglar, no mos ha faltat res. I bé de tot».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Tant ara en Milieta, com en Matilde adés, podem observar que el temps privat de gaudi, esbarjo o cura pròpia no compartix terreny amb la necessitat (Murillo, 2006). Eixa obligació que expliquen era assumir de soca-rel l'entrega als altres sense avantposar-s'hi, ja que fer-ho haguera

suposat ser prejudjada com a egoista. En altres termes, pensar en ella abans que en els altres suposava una traïció. S'entendria com a un atemptat insuportable a la funció secular de l'esmentada domesticitat, és a dir, l'ordre social prescriu unes regles i el repartiment d'unes obligacions que, per a les dones, responen a una pregunta: què espera de mi l'altre? La resposta és unívoca: allò que espera, allò tindrà. Subvertir eixe ordre queda prohibit de totes totes. Implicaria, a més a més, una sacsejada insostenible a la seua concepció del món. Per això el “bé de tot”.

A Milieta, mentre s'ocupava de la criança dels seus germans fent de mare, se li va esvaïr la joventut. Quan els seus germans van créixer i van trobar faena, Milieta tenia uns 20 anys i escaig, i festejava. Perquè com qualsevol dona del seu temps, va assumir els valors dominants i, per tant, contemplava el matrimoni com a un objectiu vital inqüestionable per a ella. En bona raó, Milieta no pensava en la fadrinesa com a una opció a valorar. Malauradament, poc temps després, el seu nóvio la va deixar per una altra, segons Milieta, més riqueta i amb pares. A partir d'eixe moment en Milieta s'instal·la el fracàs en la consecució de la fita que hauria d'haver donat sentit a la seua existència: el matrimoni. És en eixe punt d'inflexió on es produïx un desplaçament de sentit des del matrimoni a la cura dels germans, sublimant-hi el ser per a altres imperatiu de la feminitat. L'absència en la consecució del casament provoca un gir de sentit vital des del casament cap a l'exercici del maternatge en els seus germans. Per això el “jo haig arreglat als xics que lo que volia era això”.

Amb tot, “jo haig arreglat als xics que lo que volia era això”, “jo a cuidar dels meus i avant” i “esta serà per a la vellea”, és un disseny vital que es pot sintetitzar en el poder dels manaments incontrolables dels quals parla Teresa del Valle (1999), que sotmeten sense remei. En Romina es manifesten com a impuls per damunt de l'experiència de festeig, per damunt del desig de casament i per damunt dels esforços per convèncer la família que els cuidaria igualment, encara que es casara. En Milieta, en un altre registre, la part pràctica de la seua concepció del món, la responsabilitat en la cura dels seus, està íntimament relacionada amb la part teòrica i espiritual de la doctrina catòlica quan diu: “Jo me conformo amb lo que ve. Déu ho vol aixina? Pos aixina”.

Sens dubte Romina, Matilde i Milieta dibuixen un univers semblant d'obligatorietat. A diferència de Romina on preval la imposició directa

dels pares, en el cas de Matilde i de Milieta són les circumstàncies sobrevingudes les que les aboquen a complir el deure, limitant-los el casament. Com en el cas de Dolores. Nascuda al 1942, sense tindre una formulació tan explícita com Romina, sense que fóra forçada obertament a no casar-se, també exemplifica amb claredat este destí. Diu que, sense haver-ne de llavar, ha llavat prou calçotets. Òrfena de mare als sis anys, es va fer càrrec de les seues àvies, de son pare i d'un tio fadrí que vivia amb ells. No la guardaven per a la vellesa, però la cura dels altres li va ocupar la infantesa, la joventut i la maduresa. A hores d'ara li ocupen la vellesa els nets de la seua germana. Diu que ni sap ballar ni mai va anar al ball: "Si em diuen que m'he de mudar per a anar al ball, jo mudar-me? Amb lo cansada que estic? No vaig". I és que com afirma encertadament Soledad Murillo, i per a sintetitzar tot allò dit suara mateix: "*No hay pretensiones galantes en olvidarse de una misma para ajustarse a las demandas ajenas*" (1996: XXIV).

Arribades a este punt no podem obviar una característica important en les vides d'algunes de les nostres entrevistades. Exceptuant Romina, tant Matilde com Milieta i Dolores, totes tres, i altres que presentarem més avant, són òrfenes de mare en alguna etapa del seu cicle vital. L'orfanat afecta amb major o menor intensitat les decisions i les imposicions seues i de les persones al seu voltant. Cal destacar que és una circumstància significativa en moltes fadrines, encara que no prou recurrent perquè es pugua establir una relació de causalitat. Precisament sobre este fet, Matilde ens contava com va canviar la seua vida a partir del moment en què va faltar sa mare, com de sobte va envellir estant en plena joventut:

«Pos mira, a mi me va donar una vellesa (...). Perquè sí, perquè ja no tens més il·lusió de res. Una cosa que com si te morgueres. Ja no tens el cap com *antes* i tot, perquè sempre tens una cosa o altra (...). Planxa, llava, escura, i hala, guisa. Jo tot m'ho feia jo (...). A mi molt [li va canviar la vida]. A muntó d'anys. I a muntó d'anys».

Per la seua banda Milieta, que va caure malalta de problemes respiratoris, vincula la seua malaltia a la solitud que l'absència de la mare li va suposar:

«Segurament estaria dèbil d'estar *solos* a casa, jo què me sé... De tot lo que havia passat, *pos* me va... Me va guanyar. I ja està».

Les Romines i les Dolores que donen cos a esta variació coincidixen amb un dels patrons desenvolupats en l'estudi d'Allen (1989) sobre el procés de no casar-se, resumit en la frase "*my mother needed me*" ("ma mare em necessitava"), que es pot fer extensible a diversos parents de la dona en qüestió: pares, ties, avis i nebodes s'acullen a rebre els treballs de cura que caracteritzen este primer capítol. Tot i que sovint s'ha explicat que eren les menudes de la família les que acabaven no casades i adscrites a esta funció, el que nosaltres hem pogut observar és que no importa el lloc que ocupen les dones en l'orde de naixement dins la família per a desenvolupar este rol. És a dir, tot i que no existix norma estricta sobre si eren les menudes, les mitjanes o les grans de la família les que acabaven ocupant-se d'esta tasca de cura, el que sí que és ben clarament innegable és que sempre eren elles i no mai ells els que s'encarregaven de la casa i dels altres, tant si la mare havia faltat com si havia emmalaltit. En esta línia, Allen advertix que cuidar els pares era una trajectòria primària per a les dones no casades, emmarcant el patró dins de les estratègies matrimonials de finals del segle XIX i principis del XX. El que no acaba d'aclarir l'autora és si és primer l'ou o la gallina, açò és, són fadrines i per això han de cuidar obligadament o se les força a ser fadrines per tal que cuiden? Siga com siga, és una falsa pregunta, perquè el ben cert és que han de cuidar sí o sí. Com declara Romina al començament d'este capítol: "Encara que m'haguera casat, los haguera cuidat igual".

Però, sens dubte, l'exemple paradigmàtic entre les nostres entrevistades del "*my mother needed me*" és Consolació. Nascuda el 1942 a Benassal, a casa vivien son pare, sa mare i un germà més menut. Anaven passant, diu ella, però sa mare no sempre estava bé.

«Lo que passa que ma mare va estar mala. Jo tenia huit anys i això ja no va ser igual, ja (...). Va estar ingressada a l'hospital vegades, se va trastornar i... Primer va tindre molta depressió i després... Jo aixina tota la vida vaig estar ja en cosa d'eixa, sí (...). *Pos* ma mare, *pos* no ho sé, tenia aixina com manies, aixina... I se pensava que tots parlaven d'ella, que... I això. Però ella quan tenia la temporada bé, tenia un cor com una... Molt rebò, sí».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Així és com de menuda va haver de faltar molt a escola perquè a casa i al bancal la necessitaven. I ja quan va créixer tampoc no va haver lloc per al festeig.

«Com a casa feia falta i ma mare tampoc no estava bé, *pos* n'hi havia vegades que a lo millor eixia amb ma mare i ella no sabia lo que feia, pobra. I se ficava allí davant i s'agenollava i... I jo això ahí dins me trencava el cor i no tenia ganes d'eixir ja. Sí, i mos n'anàvem cap a casa i au. Vull dir jo, que jo com les altres ja no vaig ser mai».

I és que són moltes les dones a les quals, en plena joventut, se'ls va trencar el cor. I com veem, tipus de trencament afectiu n'hi ha molts. El cor trencat de Consolació per la malaltia de sa mare n'és un, però també n'hi ha de més clàssics: recordem Milieta, abandonada pel seu nóvio; però també moltes dones que van tindre un nóvio, anà a la guerra i va morir;

o eixiren de casa per a anar a treballar a les grans ciutats i ja no mai tornaren. És així com algunes dones es van quedant fadrines, en una espècie d'espera sense fi, semblant a la de les dones de la pel·lícula *Calle Mayor* (1956): “*Aquí las mujeres no podemos hacer otra cosa... Solo esperar... En las esquinas, en los soportales de la Plaza, paseando la Calle Mayor, detrás de las ventanas... Siempre esperando al hombre*”. És l'espera, que mai no acaba, com a centre de l'elaboració del gènere en moltes cultures (Del Valle, 1997; Lagarde, 1997).



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Esta postura vital és la que descriu Allen (1989) com a un altre patró de fadrinesa anomenat “*broken hearts*” (‘cors trencats’) i que manté una estreta vinculació amb la variació present. Com hem vist, se situa en els primers anys de l'edat adulta, quan la majoria de persones comencen a festejar, comprometre's i casar-se. “*Broken hearts*” s'explica travessant les petites o grans tragèdies de l'esdevenir quotidià. És la mort sobtada, violenta o per malaltia d'un dels enamorats; el festeig que no qualla perquè els genis no es convenien, però també la negació del matrimoni en l'exercici

obligatori de servir als pares o tindre cura dels germans. Tots estos esdeveniments nodriren la diversitat d'experiències que conformen l'univers dels desencants afectius. Alhora parlen del punt d'inflexió que representa l'edat més o menys límit per a casar-se, al voltant dels trenta anys. Una edat que anuncia el principi de la irreversibilitat de l'estat de fadrina (Tweed, 2008). Un punt d'inflexió, per tant, on es conjuminen la pèrdua d'oportunitat per a matrimoniar expressada en la coneguda frase “quedar-se per a vestir sants”, i la pèrdua d'oportunitat per a gestar, continguda en l'esmentada expressió “passar-se-li'n la saó”.

Una altra fadrina que entrevistarem és Lourdes, nascuda al 1932, filla de Vilafranca i de pares vells, la qual cosa li va “donar sempre molta ràbia”. A Lourdes la va portar al coll durant molts anys una xiqueta del poble, perquè després que son pare morira de càncer de pulmó, sa mare va passar a regentar la botiga que tenien a la plaça el poble, i no tenia temps per a ella. Lourdes diu que a sa casa estaven més bé que mal; com heretaren moltes fanecades de tarongers dels avis tenien tot el que volien. Ni fàbrica ni faena coneguda, Lourdes es va criar a cavall entre les seues cosines de Barcelona, els seus iaïos a València i les seues ties fadrines al poble. La rondaren molts nòvios: un li anava darrere però a ella no li agradava perquè pareixia bovo, diu; un altre molt interessat, fill d'un alcalde de la zona; i finalment un que va acabar sent riquíssim però era massa jove i no feia goig en sa casa, sobretot al seu germà, que era de la seua quinta.

«Pos no sé, manies. El meu germà era més... Perquè era més jove! (...) El meu germà no volia de cap manera. No volien, no volien de cap manera. Per lo menos ell no volia de cap manera” (...). Ai, manies. I com jo també era molt cabuda, *pos entonces* vaig fer tot al revés de lo que... Me van vindre les coses aixina, va eixir tot malament i després ho vaig enviar tot a *paseo* i ja està (...). No sé per què li va pegar i: “Que no i que no i que no”. I se va enfadar i *no sé cuántos*. I sempre estava enfadat. *Pos* hala, dic, al final vaig decidir jo fer la... Lo que ell volia i ja està. Que si no també és molt... Després ja me vaig dedicar a ma mare i ja no vaig acabar de fer res. Eixa és la meua vida. I ara per a postre acabar... no he pogut estar en companyia de ningú. Aixina que bé i avant».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

El relat de Lourdes està impregnat d'una esfereïdora consciència de fracàs personal fruit de la interiorització dels valors dominants en el seu entorn. Per una banda, el seu desig de matrimoniar i per l'altra l'autoritat de l'home -el seu germà en este cas, que dicta el seu fer o no fer- del qual no sap, no pot, no vol, no és capaç de desvincular-se i que acaba frustrant la seua voluntat. Siga com siga, passats els anys i rememorant des del present la seua experiència, Lourdes conclou en relació a la combinació de la seua fadrinesa amb la seua situació de bonança econòmica el següent: "Vaig tindre molt bona vida i després qualsevol s'agarra a la mala vida". Deixa en suspensió una altra mirada sobre el matrimoni que passem a explorar en el capítol següent.

«Ben menjada i ben guardada»

Encara que de vegades el casament possibilitava la fugida d'una situació d'estretor econòmica o, fins i tot, de misèria; la idea que el matrimoni portava penúries no és estranya per les nostres contrades. De fet, hi ha una dita popular que assevera que el matrimoni és una creu que es porta entre dos. Ara bé, alineades amb els estudis i la literatura feminista, podem dir obertament que el matrimoni ha suposat molts costos socials i culturals per a les dones i que ha resultat més afavoridor per als hòmens. O siga que creu, potser, però de ben segur desequilibrada. Tasques domèstiques, criança de filles i fills, escasses remuneracions i dobles jornades infinites, caracteritzaven la vida conjugal per a les dones. Així és com, tenint en compte la sospita de la càrrega d'esta creu, s'entén que per a algunes dones, quan la fadrinesa resultava viable econòmicament, el "sacrifici" matrimonial no calia. Són les protagonistes del capítol que ens ocupa.

La tia Pilar, una dona amb el cor trencat com a conseqüència de la guerra, era germana de la tia Maria d'Atzeneta del Maestrat, també fadrina. A casa estaven bé, formaven part d'una de les famílies més benestants del poble, i no es casaren. Les germanes Filomena i Virtudes, de l'Alcora, paregut: tenien una tenda, finques i un maset amb piscina on els diumenges anava "tot el poble" a prendre el bany i menjar paella. El pare venia de família de traginers -tenien carros i cavalls- i l'avi va cedir part de les seues terres per a construir un camp de futbol del qual rebia uns diners cada vegada que hi havia un partit. No eren riques, però sí benestants. I fadrines. Amb totes elles passem de la fadrinesa com a obligació a la fadrinesa com a luxe, l'altre extrem del segment.

«Jo, si m'haguera eixit una cosa que se m'haguera acomodada, sí. Però com lo que eixia no me va agradar, preferia quedar-me fadrina. I no m'ha fet falta cap home (...). Una cosa desagust no l'he volguda mai jo (...). Si l'haguera tingut que m'haguera agradat, ben *recibit*. Però com no me va agradar lo que me va eixir, *pos* preferia quedar-me com estic. I no ho he desitjat per a res. Per a res».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

“No se m'acomodaven” o “no me convenia” són dos frases reiteradament utilitzades per les germanes de l'Alcora per a manifestar l'explicació del seu procés de no casament. Es tracta d'un 'acomodar-se' en el sentit de 'ser adequat, útil o oportú'; però també en l'accepció de 'disposar (algú o alguna cosa) de manera que s'ajuste o s'adapte a una altra' i de 'col·locar (algú o alguna cosa) en un lloc convenient o en una situació còmoda' (Diccionari Normatiu Valencià). La comoditat i la conveniència determinen ací una part de l'elecció. L'altra, eixa 'cosa' que no s'acomoda, que no convé, fa referència a una circumstància, no a un subjecte. És a dir, al marc socioeconòmic que ha d'ocupar eixa persona per a ser convenient. I més encara: el verb 'eixir' acompanyant la cosa afig el matís de l'espera esmentat més amunt, relacionat amb la no elecció, l'atzar i el destí.

Aprofundint en la qüestió de classe, més enllà dels límits del nostre territori, trobem pràctiques de fadrinesa pròpies d'altres marcs culturals però que parlen d'estratègies comunes a les nostres. Robert E. Kennedy (1975) dedica un capítol de la seua obra sobre els irlandesos a la

posposició del matrimoni i al celibat permanent. Segons l'autor, Irlanda, a mitjan segle xx, tenia el rècord europeu de matrimonis tardans i també de fadrinatge. Confirma que existia una relació entre el matrimoni i els estàndards personals de vida o les aspiracions individuals. Així, s'endarreriria el matrimoni perquè es vivia millor en la fadrinesa en tant que els ingressos eren per a un mateix, sense necessitat de compartir-los ni assumir càrregues externes. I ací, com allà, podríem inferir que “quan la dona té diners, el marit hi és de més”. O dit en paraules de les nostres entrevistades:

«Com en casa estàvem tan bé... Estàvem de meravella! En ma casa no me faltava de res i estava massa a gust... Estàvem els quatre tan ben avinguts en ma casa. Érem molt feliços (...). Jo sabia que fadrina, conforme m'estava en ma casa, no me feia falta res. I com no me feia falta res, si volia comprar-me *algo*, m'ho podia comprar, si volia anar allà, allà... Jo no vaig desitjar mai res. Aixina és que jo de quedar-me fadrina me vaig quedar conforme».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

El que estan expressant les informants és que calia esperar un company amb una posició acceptable per a consentir matrimoniar. Açò referma l'encertada frase d'Heritier (González Echevarría *et al.*, 2000) per a explicar determinades aliances matrimonials: “Cupido té ales, però no sembla que estiguen adaptades per a vols llargs”. O dit menys metafòricament: el miratge de la lliure elecció en la parella es posa de manifest en les explicacions de les germanes alcorines on les restriccions, bé siga imposades des de fora o bé autoaplicades, deixen entendre que sovint els subjectes es casen més amb qui els toca que no amb qui volen. Novament, en termes de sentència popular: “Per als reis hi ha les princeses; per als pagesos, les pageses”.

«I nosaltres, jo me vaig quedar fadrina perquè com lo que m'eixia, està lleig que ho diga, perquè està lleig que ho diga, no eren del meu parèixer i no me feien molta gràcia, vaig dir: “Preferisc quedar-me fadrina que no casar-me a disgust”. I la meua germana va fer lo mateix».

Com hem pogut comprovar, calia mantindre l'estatus de vida i social o bé millorar-lo; no mai rebaixar-lo. La por del matrimoni, de la fam i de la pobresa per muntar una casa nova i haver d'alimentar molts fills conduïa directament a l'alternativa segura de romandre en la llar familiar, sobretot quan la casa era poderosa, benestant o mitjanament acomodada. I és que, com hem avançat adés, quan la posició social no millorava mitjançant el matrimoni, el parany de l'estigma associat a la fadrinesa perdia efecte. Tot i que socialment els estereotips no es modificaven, el fet que romandre fadrina suposara en l'àmbit domèstic un benefici, tant individual com familiar, feia que el “castic” social no s'aplicara de la mateixa manera com ho faria en subjectes menys afavorits. L'estatus familiar tenia el poder de transcendir l'estigma, passant a considerar la fadrinesa com a recurs, és a dir, com a posició privilegiada a la qual podien acollir-se determinades dones.

Virtudes de l'Alcora ho deixa ben clar: “Per a no millorar, com en casa no mos faltava de res, per a no millorar vam dir: “Quietes!”. I la meua germana ha pensat igual que jo en eixe sentit”. Ací podem llegir una determinació de no moure's; una acció activa *versus* la concepció de 'quedar-se fadrina' conceptualitzada socialment com a restes o rebuig. Ben interessant és parar atenció a la fermesa amb què es pronuncia

l'exclamació -“quietes!”- que esdevé un puntal, un apoderament en la posició. Lluny d'expressar-se en termes de destí o d'adveniment, el “quietes” de quedar-se fadrines denota el fet de retindre la fadrinesa i ocupar-se d'ella; l'assoliment d'una posició de conquesta. Clar i ras, l'enfortiment d'una identitat en risc permanent de solsidea.

En relació amb açò resulta interessant la perspectiva de la psicòloga social Margaret Adams que considera que les dones fadrines haurien de ser felicitades per la seua elecció, ja que esta acció indica, d'una banda, una presa de consciència dels problemes que les envolten i, d'altra, pragmatisme a l'hora d'optar per un mode de vida que s'adequa més a elles. Heus ací les fissures incipients. En les paraules de l'autora: *“Evitar el matrimonio en estas circunstancias podría interpretarse como una saludable prueba de autoconciencia, autodeterminación y fortaleza personal, las que son necesarias para enfrentar una existencia que suele entrañar vulnerabilidad económica, soledad, devaluación y estigmatización personal”* (Adams, en Walters, 1991: 405).

Hem d'advertir, a més a més, que dins d'esta posició de negació del matrimoni, es requeria un treball de modelament; una mena d'aculturació familiar dirigida a la interiorització de les bondats de la fadrinesa, modificant-ne els atributs negatius associats culturalment amb l'estereotip. Donat que l'estat de fadrinesa femenina ha estat fortament estereotipat -perquè la seua pràctica lliure afecta la construcció dels rols de gènere-, en la socialització femenina calia canalitzar desconfiança i menyspreu cap a la seua execució. I és precisament la força de l'estereotip el que es reformula en este exercici d'afaiçonament dirigit a revestir la fadrinesa de vàlua i bonança.

L'experiència de les germanes fadrines confirma esta acció: heretaren un clima de folgança econòmica i benestar fraternal que intentaren transmetre amb més o menys èxit a les seues nebodes. Tant és així que la tia Maria, anys a venir li preguntaria a la seua neboda quan anava a casar-se: “Tu ho tens clar? Amb lo bé que estàs...”. I tornava: “Ho tens clar? Tan bé que estàs...”. En relació amb este entorn d'assimilació de les virtuts de la fadrinesa, no és casual que les germanes d'Atzeneta no foren les úniques fadrines de sa casa. Vivien amb dos germans fadrins i tenien quatre cosines també fadrines. En elles -i també en les germanes de l'Alcora- es reforça allò de “per a ser casada i mal menjar, val més soltera quedar”.

És clar que solvència econòmica, decisions pròpies i cobertura constant en les necessitats primàries, generaven un marc de confort que, més encara en comparació amb els riscos i pèrdues per a les dones associats al fet de matrimoniar, situaven la renúncia a la fadrinesa en l'àmbit del desfici.

El marc legislatiu de l'època aporta una nova perspectiva per a enriquir l'anàlisi. No podem oblidar que després de la Guerra Civil es van derogar les lleis de la República de 1932 i es restablí íntegrament el Codi Civil de 1889. En eixe moment tornaren a tindre preeminència les normes familiars i econòmiques tradicionals que regien la situació de les dones. Entre elles l'article 59 prescrivia que el marit era l'administrador i l'usufructuari de tots els béns de la societat conjugal. Deia així: *“la mujer no puede gravar, enajenar o hipotecar los bienes de la dote inestimada sin licencia de su marido y, aunque la mujer conserva el dominio y la administración de los bienes parafernales, aquélla no puede gravar, enajenarlos ni hipotecarlos sin licencia de su marido, ni comparecer en juicio para litigar sobre ellos, con lo que, como se comprende, difícilmente puede administrarlos sin tener que recurrir a la graciosa licencia del jefe de la familia. Y aunque los bienes gananciales pertenecen por mitad a ambos cónyuges, el marido es el administrador de la sociedad de gananciales, y además de las facultades que posee como administrador, podrá enajenar y obligar a título oneroso los bienes de dicha sociedad sin el consentimiento de la mujer, mientras la mujer no podrá obligar los bienes de la sociedad sin el consentimiento del marido”* (Falcó, 1969: 304). Les nostres fadrines potser no eren conscients d'estes qüestions legals que els afectaven, però intuïm que devien ser sabedores d'experiències fallanques en relació amb propietats i desnonaments.

Quasi en la mateixa latitud de les nostres comarques, a l'altra banda de la Península Ibèrica, Caroline Brettell (1986), en el context d'una pedania de Viana do Castelo, al nord-est de Portugal, es fixa en els factors que afectaven l'estructura social i la nupcialitat a principis de segle xx. Atén a la viabilitat i l'atractiu del matrimoni vinculats amb les condicions econòmiques, demogràfiques i els trets culturals. Malgrat la distància, resulten interessants les alternatives socials i institucionals al matrimoni en edat reproductiva que es produïen en aquelles coordenades. Conta que quan les dones podien mantindre's, bé siga per la possibilitat de fer

faenes agrícoles remunerades o bé per l'oportunitat d'heretar, fent que la fadrinesa resultara econòmicament sostenible, no sempre es casaven. En addició, el Codi Civil portugués donava un cert grau d'autonomia a les fadrines de més de vint-i-un any; per contra, les casades quedaven sotmeses a l'autoritat dels marits, la qual cosa feia la fadrinesa legalment atractiva. De la mateixa manera, el Codi Civil espanyol esmentat condemnava les dones, sobretot les casades, a una "perpètua minoria d'edat respecte a l'home", donat que era ell qui administrava els béns d'ambdós (Imaz, 2008).



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

D'altra banda, en eixe mateix context portugués que descriu Brettell, els proverbis i les cançons populars donaven compte d'una actitud cultural que glorificava la condició de ser fadrina i denigrava el matrimoni. El fet de no casar-se es veia d'esta manera com a horitzó favorable. És

així com entre les dones portugueses la “felicitat” del celibat resultava preferible a la “misèria” del matrimoni. La literatura popular és contundent en eixe sentit: “*Casei-me, cativei-me. Troquei a prata ao cobre. Troquei minha liberdade por dinheiro que não corre*”¹. Justament ací apareix el concepte de captiveri de Lagarde (1997) que hem presentat anteriorment. Un concepte que pot presentar una doble lectura que oscil·la entre l’emmirallament i la presó, entre ser captivada i ser captiva. Ara bé, en este cas, la frase feta funciona com a advertiment a l’estil de la tia Maria (“tan bé que estàs”), però sense contenció, sinó amb una clara voluntat preventiva, prescrivint obertament la fadrinesa com a estat desitjable. Per al nostre context cultural i geogràfic, i també amb intenció preservadora, trobem certs paral·lelismes en alguns refranys com ara “val més vestir sants que despullar borratxos”, resposta perspicaç a l’imperatiu franquista: “*Si aspiráis a un marido sin defectos, habréis de guardaros para vestir santos*” (Roca, 1996: 191).

I és que si t’ho pots permetre, esperes l’amor; i si l’amor no ve, et quedes fadrina (recordem-ho: ‘quedar-se’ com a determinació).

«Jo, com ja ho he dit sempre, que si no me casava per amor, no em casaria. I no me vaig casar (...). Ma mare sempre me deia: “Si s’heu de casar, s’heu de casar a gust. Per a no casar-se a gust, no se caseu. Perquè el matrimoni si no s’està a gust, és molt roïn”».

Per a Virtudes, la germana de Filomena, casar-se per amor era casar-se amb el seu veí de tota la vida, que estudiava per a metge. Però el metge no va tornar al poble. Així és com, davant la impossibilitat de casar-se amb un perfil de nóvio determinat, d’una posició acceptable, econòmicament equivalent a ella, Virtudes erigix l’amor com a mur de contenció front al matrimoni i com a justificació que la salva de l’estereotip de fadrina. Açò té a veure amb el que els estudis de l’antropologia del parentiu (Roigé *et al.*, 1998) han demostrat reiteradament: hi ha tot un seguit d’homogàmies que moltes vegades es naturalitzen i regixen l’orde social. Partint d’ací, podem situar l’homogàmia geogràfica, l’econòmica i la sociocultural en la base dels raonaments amorosos de l’època. Més enllà,

1 “Em vaig casar, em vaig captivar. Vaig canviar la plata pel coure. Vaig canviar la meua llibertat per diners que no fluïxen”.

el mur de contenció també deixa entreveure el discurs burgés de la ideologia romàntica, que en el seu ideal reclama coincidència entre aliança i amor.

Altrament, en este capítol, on hem explorat una acció conscient sense penediment aparent, no podem deixar d'aturar-nos en la qüestió de l'elecció de parella que, com acabem de veure, obeeïa habitualment a criteris d'homogàmia. El que ens interessa és cap a quin sexe es decantava dita elecció de parella. Sabem que en l'època de les nostres iaies, era l'home qui comptava amb la prerrogativa de la tria de la candidata a formar amb ell una parella. La dona no podia manifestar interès o desig i, pel que fa a l'elecció, l'única opció de què disposava era acceptar o no acceptar. Conforme afirma Roca (1996) es tractava de la interiorització d'una actitud pacient i sofrida, on ella no podia tindre mai la iniciativa. Heus ací la trampa. Resulta pervers considerar el matrimoni i la criança com a finalitat de la vida femenina quan, en pura llei, estos fenòmens podien ocórrer o no. És a dir, no depenien de la voluntat proactiva de les dones, sinó de l'espera reactiva davant la decisió dels hòmens. Ras i curt, el matrimoni i la criança eren prescrits tot i dependre d'un fenomen contingent.

Al cap i a la fi, encara que popularment es sentència que "l'home que no es casa és perquè no vol", mentre que "la dona que no es casa és perquè no pot", les nostres fadrines diuen una cosa ben diferent, invertint l'orde: "La que vol casar-se es casa" (una altra qüestió ben diferent és amb qui). Açò implica, malgrat l'espera reactiva de la qual parlàvem abans, el palpit que, en el fons, algunes dones podien tindre determinat poder en la definició de la seua biografia *a priori* socialment dissenyada. En el cas que ens concernix el poder és doble, ja que a la possibilitat de casar-se, en tant que dona, perquè la que vol casar-se es casa, s'hi afig el poder de rebutjar les propostes matrimonials donada la seua situació benestant. Les fadrines que ací estem tractant formen part d'eixe reduït nombre de dones que constituïen l'excepció a la norma i que hem conceptualitzat en la fadrinesa com a luxe. Dones econòmicament autosuficients per rendes heretades o per ingressos del seu propi treball que podien permetre's el privilegi d'acceptar o rebutjar ofertes matrimonials en nom de l'amor dependent de les seues preferències. Això sí, no ho oblidem, no mai triar.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

No mai triar a no ser que l'elegit fóra el Nostre Senyor. També de casa bona, Teòfila volia ser monja i practicar el celibat i la religió com a rol modèlic. Va nèixer a Atzeneta del Maestrat l'any 1927. Son pare era contractiste de carreteres. Va estudiar en un col·legi de monges trinitàries i per a assistent social, encara que va acabar exercint de mestra. No va fer mai idea de casar-se. Va intentar ingressar en un convent, però va caure malalta i va haver de deixar-ho estar. Quan va prendre la comunió li va dir al Nostre Senyor que seria per a ell.

Una altra manera de practicar la fadrinesa on, partint d'una situació també benestant, es pretén accedir a una identitat que sembla poder parlar-li de tu a tu a la de casada. Ens referim a la dita popular que ubica les dones en una disjuntiva exclusiva: "La dona, o monja o casada". I és que de la mateixa manera que les fadrines tractades més amunt es poden permetre capgirar l'estigma des de l'obligació al luxe, oferir la virginitat a Déu dignificava la condició de fadrina. Encara que ser monja no és el model de vida més desitjable ni tampoc el més desitjat -"beneïda i casada, abans que a monja ficada"-, i malgrat ser un "model contrari als objectius de reproducció i perpetuació de tota societat" (Mestre, 2002),

representava una alternativa socialment respectada per a les dones en època franquista.

El filòsof Santiago Alba Rico, referint-se a la poeta sor Juana Inés de la Cruz, apunta que, allà pel segle XVII, fer-se monja era la decisió més feminista que podia prendre una dona en aquella època, en tant que evitava casar-se a la força i s'assegurava d'eixa manera poder dedicar-se a activitats que d'una altra manera no podia practicar, com ara llegir o exercir la política. En les seues paraules: *“Contra el matrimonio y la vida doméstica, la vida religiosa era, de manera paradójica, la única posibilidad que se ofrecía a las mujeres de desarrollar una actividad pública, social e intelectual más libre que en los palacios o en los prostíbulos”* (2017: 14). Convé recordar que, això sí, sempre que s'ho pogueren permetre econòmicament: el convent no estava obert de bat a bat a les dones de situació poc benestant.

Paradoxalment, ser monja també podia considerar-se una opció menystinguda. Fins al punt que Teòfila, en parlar sobre el que els seus pares opinaven de la seua opció, explica: “No me deien res, però els haguera agradat més... [que es casara] Normal, és lo normal. És lo normal. Però jo li vaig dir al Nostre Senyor que seria per ad ell; per a no ningú més”. I és precisament el desprestigi latent de la seua opció el que feu que l'ocultara: “No vaig dir mai a ningú que seria religiosa. Però ja ho veien, no calia dir-ho. (...) Perquè te veien diferent”.

Hem d'afirmar, tanmateix, d'acord amb Gerda Lerner (1990), que els convents en diversos moments històrics han esdevingut en certa manera espais de refugi on les dones podien actuar i conservar la seua respectabilitat. Des de certa ètica catòlica, l'única fugida al destí d'esposa era la vida religiosa. Dolores Juliano (2006), en eixe sentit, aporta un matís a propòsit de la història de Teresa d'Àvila, en contar que el que la motivà als diu anys en el seu camí cap al convent va ser la por² del matrimoni. Amb el precedent de la mort de sa mare als trenta-tres anys, exhausta després d'haver parit catorze fills, la vida monàstica es perfilava per a Teresa com a la forma socialment acceptada d'escapar del matrimoni i les consegüents càrregues maternals, tot i sublimant el ser esposa de

2 Sobre les pors en relació amb la fadrinesa aprofundim en el capítol “No me venia mai bé”.

forma simbòlica. Ben mirat, i atenent a Lagarde (1997), el pacte de les monges amb Déu és idèntic al pacte de les dones amb els hòmens en el matrimoni. La monja compensa la carència de ser esposa i la sublima en la relació d'esposa de la divinitat i amb la servitud voluntària institucional en l'església. I més encara, el contingut maternal de la seua vida es palesa en la maternitat cap als pobres d'esperit.

Així, estes “esposes de Déu” realitzaven un treball que no divergia molt del d'altres dones. Es dedicaven a cuidar maternalment, exercint professions com ara la d'infermera, mestra, secretària o treballadora domèstica. Al cap i a la fi, les monges reproduïxen en una situació específica l'essència de la condició de la dona, de la *maresposa* (Lagarde, 1997). La figura de la monja encaixa perfectament amb les característiques associades al gènere femení: entrenades en l'exercici ascètic de la humilitat, en la negació del jo i en l'execució de pràctiques compassives i oblatives; acostumades a la renúncia de la subjectivitat i l'autonomia, i sensibles al missatge amorós. De fet, la identificació de la dona amb la imatge d'esposa i amant d'un déu personificat en un cor dolç i sofridor, es produïx d'una manera més fàcil i immediata que amb un home (Osborne, 2015).

Sense anar més lluny, Teòfila, a pesar de la seua frustració de no poder ingressar permanentment en un convent (a causa d'una salut fràgil que l'abocà a una malaltia recurrent), es manté en la cerca d'eixe lloc de consagració acceptat socialment. Configurada tant des de la vocació religiosa com des del ser femení de l'època, era conscient dels marcs de cura que li corresponien per la seua condició i, havent manifestat obertament que els vellets i els malalts no li havien agradat mai, optà pels infants i es feu mestra. No es va poder convertir en monja, però va exercir les funcions corresponents a la mare i esposa simbòlicament, sent de i per al Nostre Senyor a partir de la seua professa vocació, fent-la tangible en el magisteri.

Tot plegat, i inserint-nos novament en els llandars de la norma i els marges, resulta significativa la reivindicació constant de normalitat que fa Teòfila quan parla de la mirada dels altres cap a la seua persona durant la joventut. Eixe “ja ho veien, no calia dir-ho, (...) perquè te veien diferent” explicita la divergència, la separació dels altres, on el rang, l'acceptació i el prestigi de la vida religiosa continua en qüestió. Efectivament, la raresa apareix en el relat, però per a ser negada.

«Jo no he sigut mai una persona rara. Sempre he sigut parladora, molt, sempre somrient, a mi la *sonrisa* no se m'ha llevat mai. Sempre somrient. Era simpàtica, era bonica, era la més sabuda del poble. Era de les més riques del poble *entonces*. Sí, segur».

En conjunt, motivacions romàntiques, religioses o de classe es troben en la cruïlla de la fadrinesa com a recurs possible. “Ser de les més riques del poble” esdevé l’aval que permet la renúncia a la disjuntiva imperativa de ser o monja o casada. És la garantia per a exercir la fadrinesa minimitzant els atributs negatius i les mirades obliqües i estigmatitzadores. I, encara que el “*desdén benevolente*” era romanent, les “ben menjades i ben guardades” podien crear una tercera opció que diluïa el dilema.

«Bèstia solta»

“No deixes que Maria se case perquè la calfaran”, li deia la mare de Maria al seu home abans de morir. I així va ser: a Maria no la van calfar, perquè no es va casar. No va tindre cap nóvio ni res que se li pareguera. I no només perquè provenia d’una bona família on estava ben menjada i ben guardada, sinó també perquè, com va observar sa mare implícitament, Maria era, en paraules d’una de les nostres entrevistades, una bèstia solta. No caldria dir res més per a entendre el contingut d’esta modalitat de pràctica de la fadrinesa, ja que l’expressió que li dóna nom condensa sobradament el que significa. Però ens hi recrearem, donada la seua potència.

Una bèstia és un animal no domesticat. ‘Solta’ significa que campa per on vol. No té fites que l’acoten. ‘Fita’ entesa en un doble sentit: per un costat, com a senyal que delimita un espai i, per l’altre, com a objectiu. Aplicat al cas que ens ocupa, els límits de la socialització femenina per un costat, i l’objectiu vital de casar-se per l’altre. La tia Maria era la major de cinc germans i, en morir sa mare, es va fer càrrec de tot i de tots. Era molt organitzadora, tenia molt de temperament, no demanava permís per a res. Citant la seua neboda: “la tia Maria era un cavall”, referint-se a que era una persona forta i decidida. I diu més encara: “Una dona que arrastrava tant... Cap home aguantaria això”. I és que el contracte que simbòlicament

es signava al casar-se passava per acceptar i callar davant les voluntats del marit, no n'hi havia una altra. D'ací la por de la mare de Maria al matrimoni de la seua filla: a les bèsties se les domestica apallissant-les. Una dona amb estes característiques sembla que no tenia cabuda en el marc normatiu del ser esposa, i el risc que fóra calfada era evident.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Legalment tampoc no les tenia totes. Atenció al que recull Lidia Falcón en el seu assaig *Mujer y sociedad* (1969:69), contat per Legouvé:

«Leed nuestra legislación penal... no hallaréis ni una sola línea que diga: el hombre vil que abuse de su fuerza para pegar a su mujer será castigado... Un carretero, mostrando un día su látigo, decía: Ved aquí la paz de mi casa. ¿Pegáis a vuestra esposa?... -Sin duda-. No tenéis facultad de hacerlo -¿Por qué? cuando un caballo no anda le castigo-. Vuestra mujer no puede compararse con un caballo. -En verdad que

no, es más testaruda que él-. ¿Y qué importa su obstinación...? Es una cobardía encolerizarse con una mujer. -Cuenta, señor, que solo le pego, sin dejarme llevar por la cólera».

El Codi Civil durant el franquisme disposava literalment en un article que “*el marido debe proteger a la mujer y ésta obedecer al marido*”. Açò institucionalitzava l'autoritat marital i en certa manera es pot situar en l'origen de la violència masclista, ja que semblava justificar-la (Imaz, 2008). La mare de Maria sabia que la seua filla tindria poca cosa a fer si el seu marit decidia apallissar-la un dia sí i un altre també. Paorosament, esta certesa estava encarnada, assumida i totalment naturalitzada per a la majoria de la població. Perquè si bé és cert que hui en dia, segons l'ONU, la violència contra les dones és la primera causa de mort en el món entre els 15 i els 44 anys; també és de veres que, gràcies a les valuosíssimes i vitals campanyes feministes en contra de la violència, cada vegada més dones poden acollir-se a mesures de protecció i eines legals i institucionals -no sempre suficients- de defensa davant les agressions masclistes. Cosa absolutament impensable i irrepresentable en l'època de les nostres entrevistades, on la violència que un home exercia sobre la seua dona era considerada com un assumpte privat. Quan un home escanyava la seua esposa s'entenia que estava exercint els seus drets sobre ella. Ras i curt: “calfar” una dona estava excusat i normalitzat. I és ací on s'entén clarament l'advertència i la por de la mare de Maria.

Altrament, hem entrevistat dones que, pensant-se en perspectiva dins d'una hipotètica situació de matrimoni, apunten a un possible equilibri entre les relacions de la dona i de l'home en el si de la llar domèstica:

«(...) jo no ho sé, si hagueren manat de mi o haguera manat jo. Perquè tenia, tinc prou geni, n'haig tingut prou. Però de que no volia casar-me no, això no. No, perquè si jo m'haguera casat amb un que l'haguera volgut, d'un a l'altre mos haguérem suportat. A callar alguna vegada tu i a callar alguna vegada ell. S'ha de comptar que és aixina la cosa».

Qui parla ponderant eixa harmonia és Hortensia. Veïna de Vilafranca, a l'hora d'ara té 87 anys i tota la força del geni amb què ella mateixa es descriu. A sa casa eren quatre germans, un xic i tres xiques, ella la tercera. Son pare feia faixes en una fàbrica. Als catorze anys Hortensia també era

treballadora fabril, però de calces, i allà va estar fins que van tancar. Començà emparellant calces, després cosint pomets per a nugar els parells, costurant la calça sencera, remallant i, finalment, va passar a les màquines. Li agradava fer la faena ben feta. Una germana en casar-se va anar a viure a Madrid. Sa mare li va recomanar anar amb ella i treballar allí, perquè tinguera companyia. Hortensia ho va fer, però no li va agradar i se'n va tornar al poble. Estava contenta a la fàbrica. Tenia bona relació amb les companyes i als encarregats els contestava quan pensava que ella tenia raó i ells no. Les faenes més roïnes de fer (i les més especialitzades) es pagaven una miqueta millor. Les feia Hortensia, destacava en la fàbrica per treballar bé. També es divertia.

«Sí, m'agradava ballar, era un poc *bailarina* de vals i no eixia amb tots a ballar, no, quan mos treien a la plaça a ballar. Quan feien música a la plaça, feien ball, no eixia amb tots a ballar, no. El que me pareixia que era ballador i el que m'agradava a mi, que era *majo* i templat. O si no, tampoc. No vaig fer cap mal a ningú (...). Era moderna».



Collecció Toni Mestre, L'ETNO

Son pare va faltar molt jove. Els seus germans es van anar casant, però ella estava bé a casa amb sa mare i treballant a la fàbrica. Quan tenia dènou anys va festejar amb un guàrdia civil prou major que ella, però ho van deixar estar. A sa mare no li apanyava i ella no devia estar tan segura, diu. “És que tampoc no me *llamava* molt de dir: “*Pos jo vull festejar*”, o... Jo estava bé com estava i disfrutava i mira. I bé i avant”. Encara que no li

preguntàrem a Hortensia si escoltava el programa del personatge de ficció Elena Francis a la ràdio mentre treballava a la fàbrica o quan estava a casa, el que sí que podem sospitar és que els responsables del discurs dominant de l'època franquista no ignoraven que hi havia dones com ella que trobaven en la fadrinesa espais de gaudi. Estes dones resultaven perilloses, per això el disseny del contingut -que suposava l'altaveu ideològic del programa- denigrava eixes identitats, tractant d'evitar-ne l'emulació.

Tornant a la fugida de la domesticació i de la docilitat envers el procés de no casar-se, la llibertat entra en escena: Adelina.

«Qui m'havia de mirar a mi? Era com ara. Després de no res, jo. A mi no me feien ni temor ni vergonya [els hòmens]. (...) *Entonces* no era com ara. A soles, sense l'home, no s'anava a cap *puesto*. Ai, quin remei hi havia? (...) Si mos ajuntàvem dos o tres fadrines féiem la nostra vida. No estàs lligada a cap *puesto*. No mana ningú de tu. Tu, tu i tu. Una se casa, manen los fills, mana l'home i menys la dona... I tu [fadrina] fas lo que vols. Bèstia solta. Jo feia la meua».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

L'abnegació promulgada per a l'esperit femení no forma part d'Adelina. Ella és exemple de la dita popular “*solterinha solta, solta; casada, prisão, prisão*”³ que arreplega Brettell (1986) al Portugal del nord, de principis del segle xx. Però més enllà de la saviesa popular, l'entrevista d'Adelina

3 En valencià: “Fadrineta solta, solta; casada, presó, presó”.

introduïx una nova variable a considerar en el procés de no casar-se: la lletjor. Tindre una autopercepció com a poc agraciada actua, en el seu cas, com a justificació plausible del fet de no avançar cap al festeig ni casar-se. Massa vegades s'havien de buscar excuses a l'eixida de la norma, perquè *“una mujer despreocupada, esprit fort, o para hablar en castellano, incrédula, es el ser más inverosímil y hasta repugnante que puede existir sobre la tierra”* (Severo, en Osborne, 1944: 121). Donats estos impropis tan punyents, la lletgesa li va funcionar a Adelina.

D'una manera diferent, també a Felisa. Nascuda a un mas al Pla de Meanes d'Atzeneta l'any 1926, a casa eren cinc germans, el pare i la mare. Felisa ha guardat i pasturat ramat, ha sembrat, ha segat, ha collit, ha fet garbes, ha batut a l'era, ha fet parets, ha cavat, ha taulat “a estil de matxo”... Sobre la vida al mas diu que li agradava el fet d'estar més deslligada, d'estar a soles i fer el que volia. Al seu mas es convocava ball moltes voltes i acudia la gent dels masos de la contornada. Cap home la va rondar ni la va demanar. No va tindre nóvio. Va viure amb els pares al mas fins que van faltar.

«No, ni vaig buscar-ne ni vaig xarrar amb ningú tampoc (...). No me vaig topetar nóvio, no em vaig poder casar. No m'ha dit ningú si volia casar-me. Segur que els pareixia *fea*».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Cal parar uns instants per a reflexionar sobre excuses i raons. Sembla que en el període històric en què ens ubiquem, les dones només podien tindre excuses, no raons. O, dit d'una altra manera, si no podies tindre raó -en el sentit argumental- per a no casar-te, perquè no era el que s'esperava de tu, només et restava tindre excuses que et permeteren fugir. Fugir en el sentit d'emancipar-se, atenent a la versió etimològica del terme, açò és, "eixir de baix de la mà de". Vist així, l'excusa funcionava com a disculpa. Una disculpa que assumia un *a priori* culpògen, per no haver fet allò que tocava. Al mateix temps, l'excusa havia de ser acceptada, reconeguda externament i, a fi d'aconseguir-ho, havia de tindre suficient potència exculpatòria com per a ser admesa (per exemple, la lletjor, segons els cànons de bellesa dominants). Però, mentre que la raó funciona de manera positiva en la mesura en què és considerada posicionament neutre i objectivat, l'excusa és negativa, puix suposa un desavantatge per a qui l'emeta, a l'espera de ser tolerada. És així com implica una jerarquia perquè algú l'ha d'acceptar. I això és trampós: raons i excuses són motius, són explicacions plausibles, però amb graus de permissivitat social diferents. Per això, les raons de les dones que no volien casar-se s'havien de disfressar d'excuses.

La fadrinesa socialment s'interpretava com una traïció que abocava les dones a un estat vergonyant i resignat. Soledad Murillo ho explica certament (1996: xxvi): "*la apropiación de sí siendo mujer es un acto que se interpreta primero como una arrogancia y después como una flagrante traición a los mandatos de género*". I, enmig d'eixa traïció, és on entren a funcionar els estereotips de les fadrines com a éssers egoistes i presumides, fins i tot quan es parla de l'experiència d'una mateixa. Conta Hortensia:

«Hauré viscut massa per mi. Jo per mi. No ho sé (...). De la meua persona i de lo meu, lo demás no m'interessava molt. Sí. Haig sigut *algo* presumida jo, això sí (...). Jo a la meua bola i ja (...). Jo disfrutar un poc de la vida i avant. No fent el pendó, però disfrutar de la vida, de la joventut (...). Ma mare portava la casa. Jo anar al cine els diumenges, de mudar-me, de comprar-me un vestit, de comprar-me unes sabates, de: "Ara vaig a treballar, ara deprenc esta faena a la fàbrica, ara torno...". Pos eixes cosetes de la vida i avant. Jo casar-me no pensava de fugir de casa, de casar-me i marxar».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Altrament, el treball, segons com, també podia operar com a excusa alliberadora front a la imposició del matrimoni. Com les dones “ben menjades i ben guardades” d’adés, autònomes per herència, les treballadores eren econòmicament autosuficients per ingressos del seu propi treball i podien permetre’s el privilegi d’acceptar o rebutjar ofertes matrimonials en nom de “l’amor” dependent de les seues preferències.

«Però això pot ser que *algo sí* que n’hi haja de les casades que no pogueren gastar tant com l’una que se quedava fadrina. Perquè al n’hi haver família i *menos* perres... Tenien home però a lo millor perres ja no tant com una fadrina que treballava per ad ella sola».

Recordem els atributs en positiu pel que fa al valor de la independència econòmica a través del treball associats al terme ‘*spinster*’, abans de caure en l’estereotipació posterior (Tweed, 2008; Allerton, 2017). En el nostre cas, i concretament al terme de Vilafranca, segons Baila Pallarés (1986), durant la primera mitat dels segle xx, es va generar un potent illot industrial, que va romandre intacte durant la Guerra Civil, conservant les fàbriques de manera que a partir dels anys quaranta es treballava amb

molta intensitat. No sorprendrà que algunes entrevistades, fent-se ressò del nombre de fadrines vilafranquines de fa 50 o 60 anys, s'expressen en termes semblants a l'explicat per a les *spinsters*:

«Sí, perquè n'hi ha fàbrica allí. I ja elles ja treballaven, ja se guanyaven i ja no volien estar obligades a res. Perquè n'hi ha que a lo millor també els fa una obligació gran de posar-se en un matrimoni i família i tot això i no volen. Volen estar lliures».

O en paraules d'una pròpia vilafranquina: “segurament mos posem a la fàbrica i no mos fa falta un jornal o...”. En este context, les dades de natalitat són bastant il·lustratives. En les dècades que ens ocupen, segons Baila Pallarés (1986), es produïx una important caiguda de la natalitat, i són els anys cinquanta els que marquen la forta davallada d'esta taxa amb una pèrdua de quatre punts. Concretament, la proporció de casades entre les dones de 15 a 49 anys en 1940 i 1950 era del 47% i del 48%, respectivament. Esta situació canviaria en l'època del *desarrollismo*, quan la proporció va augmentar al 57% en 1960 i al 61% en 1970 (Balsebre i Fontova, 2018: 404). En este marc dels anys 40-50 i de taxes de nupcialitat tan baixes -on no es poden obviar les conseqüències de la guerra-, és quan apareix Elena Francis i la seua audiència massiva pels tallers, cuines i fàbriques de quasi tot l'Estat. Balsebre i Fontova (2018) expliquen que les directrius d'Elena Francis contra la fadrinesa acomplien una clara i profunda funció institucional per estar alineades amb les mesures de propaganda de l'Estat a favor de l'increment de les taxes de nupcialitat. Clar i ras: l'estat necessitava matrimonis, i Elena Francis s'aplicava al tema.

Rosita va nàixer l'any 1929 a l'Alcora. Comare, filla de comare i germana de comare, sa mare treballava molt, es va formar a Barcelona i va fundar el col·legi de matrones de Castelló. L'àvia va tindre tretze fills i li va “cedir” una filla fadrina a la mare de Rosita perquè l'ajudara en les tasques domèstiques i de cura a fi que ella poguera treballar fora de casa. Era la tia Jesusa, que faria la funció de mare substituïda a casa, cuidant de Rosita i dels seus germans i germanes. Els ho feia tot, confessa Rosita. La fadrina tia Jesusa assumiria, així, una identitat mixta a cavall entre la mare substituïda i la criada de luxe per a la família; una *fifth wheel* de manual. Perquè era comú que algunes fadrines hagueren de desdibuixar l'anormalitat de la seua condició, conforme explica Jordi Roca, “*adoptando*

alguno de los papeles sombríos que estaban reservados a las víctimas de un naufragio tan desesperado: el de la tía que hacía las funciones de criada distinguida de alguna de sus hermanas más afortunadas” (1996: 221). Ben perspicaçment la fraseologia popular no perd de vista este fenomen: “quedar-se per a tia” és una altra expressió que il·lustra esta designació.

La situació de la tia Jesusa novament ens conduïx a Lagarde (1997) quan afirma que la maternitat no pot ser desenvolupada per una sola dona i explica que sovint és una institució col·lectiva. Sabem que la distorsió ideològica planteja que “*madre no hay más que una*”, però això està allunyat de la realitat social: en les formes més diverses d’organització de la vida humana, l’espai de la reproducció ha estat poblat per diverses dones. És el cas de Rosita. Com estem veent, sa mare va tindre ajuda, gràcies a la tia Jesusa, per a cobrir les necessitats requerides per la família mentre ella treballava. Tot i que és cert que es naix d’una dona, que es té una progenitora, ja hem vist que “mares” podia haver-n’hi més, des de les mares de llet fins a les ties Jesuses. Ara bé, no podem obviar que per tal que unes eludiren puntualment les tasques de criança pròpies de la maternitat, unes altres, a les quals en principi no els correspondria exercir-les, havien de donar la vida en profit d’eixes altres; havien d’immolar-se. És el cas de la tia Jesusa. Però també de Romina o Consolació, de qui hem parlat en el primer capítol.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Mentre Jesusa cuidava dels nebots i de les nebodes, una altra germana seua, també fadrina, es feia càrrec dels pares. En morir eixos pares, que eren els iaïos de Rosita, eixa tia fadrina també va anar a viure a casa. Des d'aleshores les dos ties fadrines van viure amb Rosita fins a la seua mort. Tan ben atesa i cuidada va estar Rosita per les seues ties fadrines que afirma sense vergonya, àdhuc amb orgull, que “no sabia guisar ni res de tot això, no sabia”. Ni falta que li feia.

No podem deixar de fer referència al concepte de llibertat al qual sovint es vincula la vida de les fadrines. Com estem veent, ni totes les fadrines són iguals, ni totes les llibertats tenen la mateixa densitat. La tia Jesusa i la seua germana poden encabir-se en la primera variació on “ser per a altres” dóna sentit a aquella fadrinesa. Ara bé, no podem menysprear que estes fadrines són sempre coaccionades i les seues vides -i freqüentment les seues eleccions- han estat sotmeses a les contingències de l'entorn. Perquè “*la libertad no alude a una abstracta e individual capacidad de decidir, sino a un conjunto de interacciones complejas entre los cuerpos, el entorno, la sociedad y la justicia*” (Gopegui, 2019: 27). Seria ingenu pensar la idea de llibertat i el lliure albir de les dones sense tindre en compte que les eleccions no es donen en el buit, sinó que el context més ampli de “necessitat” sempre ha de ser considerat (Scheper-Hugges, 1997). I la necessitat, marcadament caleidoscòpica, xoca frontalment amb la llibertat.

Reprement Rosita, conta que va festejar amb un xic durant dos o tres anys. Era del poble però treballava a Barcelona. S'escrivien cartes, havia entrat en casa. I quan va baixar al poble per a demanar-li matrimoni van trencar palletes. Diu: “Jo tenia molt mal geni. Sí. I jo el vaig enviar allà on brama la tonyina. Jo no ho tenia gens clar”. I, referint-se a aquells temps caracteritzats per la renúncia al treball extern a casa quan arribava el matrimoni, per una banda, i per l'obligatorietat del casament per una altra, afig:

«Sí, deixaven de treballar [les dones]. I jo, com en ma casa no havia conegut el deixar de treballar, perquè en ma casa la meua mamà va treballar sempre, jo me feia el compte de que tenia que treballar també».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

I és que per a algunes dones el fet de no casar-se no es llig com a una força del destí que les va abocar a eixe estat (recordem els casos de Milieta i Matilde, on l'acció abnegada envers els altres s'entén des de la fatalitat o l'adversitat sobrevinguda de la qual cal fer-se càrrec); ans al contrari, fou una decisió activa i motivada. “Jo me'n vaig eixir del *destino* que tenia de casar-me i anar-me'n. I deixar-m'ho tot embolicat, deia jo, eh? I no res. (...) No me va penar”. En este cas, es recorre a la negació del destí -entés com a ruta o trajectòria marcada i programada per altres o pel sistema de bestreta- des d'una acció lliure. Ací el destí no s'imposa, es rebutja.

Rosita coincidix amb un dels patrons que segons Allen (1989) envoltava les dones no casades, resumit en la frase: “*I had other things I wanted to do*” (“volia fer altres coses”). Les dones que s’hi inclouen volien acomplir alguna cosa en les seues vides, tenien una orientació laboral, estudis, projectes. Això sí, algunes es van quedar pel camí: “Perquè mon pare no volia: “Les xiques per a casar-se no cal que ho facen, que estudien”. Mecatxis de la mar! Jo tenia unes ganes que per a què...”. Tot i que algunes festejaven, no estaven interessades en el matrimoni ni en la criança. Els seus objectius en la vida tenien prioritat per damunt dels rols tradicionals que les dones solien assumir. Segons Allerton (2017), esta opció està causada en part pel desig de mantindre una existència independent econòmicament en el seu poble natal. Així, el nóvio de Rosita va trobar faena a Barcelona i li va proposar anar-hi, però ella va preferir quedar-se a casa de la família i conservar la seua pròpia faena.

«Sí, m’ho vaig pensar i vaig dir: “No, jo per a anar-me’n a Barcelona, me’n tinc que anar a Barcelona treballant. I com no sé si treballaré o no...”, perquè no ho saps mai, vaig dir: “No”. Per a treballar igual, més m’estime ser fadrina. (...) Sí. I manar jo de lo meu. De lo meu manar jo i faig lo que vullc».

En el moment que ens ocupa, una de les fal·lases virtuts del matrimoni era la possibilitat per a les dones de deixar de treballar fora de casa i passar a ser “l’àngel de la llar”, mantinguda i salvada dels esforços del món laboral. En este context, el treball femení extradomèstic era considerat com a una violació del model ideal dominant, sobretot entre les classes mitjana i alta. Solament entre les classes populars representava una eixida eventual de l’àmbit familiar motivada només per raons econòmiques, però mai no justificada per un desig d’independència econòmica o de realització professional (Mestre, 2002). No obstant això, Rosita, que no pertanyia a la classe popular i que, per tant, diríem que no estava justificat el seu treball per necessitat econòmica, du a terme el seu ofici de comare, i esdevé la seua condició de fadrina allò que li proporciona la butla de no ser malmirada per la seua vocació laboral. Paradoxalment, és la fadrinesa la que justifica eixe treball. Heus ací una situació que funciona de manera semblant a dones com les tractades en el capítol anterior que, sent fadrines i benestants, tenen dispensa: s’ho poden permetre.

Comptat i debatut, Rosita, satisfeta amb la seua ocupació de comare i convençuda de la seua voluntat de ser econòmicament autosuficient i independent, no va intercanviar el seu propòsit pels encanteris del matrimoni. “Per a treballar igual, més m’estime ser fadrina” és l’expressió confirmada de la vida conjugal sense guany, sense valor afegit. Expressió que compartixen dones des d’altres posicions, per exemple, les germanes fadrines.

«I *antes*, els hòmens d’*antes* no eren aixina. És ara quan els hòmens d’ara fan, ajuden a les dones. *Entonces* arribaven a casa, anaves al camp amb els hòmens, quan arribaven a casa els hòmens s’assentaven, assentats, no feien res. I tu fes el sopar o fes el dinar o lo que tenies que fer. *Pues* penses, nosaltres pensàvem que per a daixò no calia tampoc. No, perquè si te l’has de fer tu la faena *pos* no cal. No cal casar-se per a daixò. Aixina és que aixina ho vam fer».

I també cuidadores de parents barons, no necessàriament benestants o amb un ofici definit, però conscients igualment de la plusvàlua del seu treball, brindada per a profit dels altres.

«Que no. Que no, que jo ja tenia prou. Clar. Tindre un altre home més. I una altra muda més. I una altra cosa més. I a lo millor no s’avenen. I en un punt paren fora. *Pos* per a totes eixes coses, no cal festejar. Ni cal casar-se tampoc. La vida jo sé quina vida és. No estic tonta. Per a tot això, *pos* puc passar igual».

Nogensmenys, “més m’estime ser fadrina” és la confirmació que, malgrat tot allò que suposava l’estereotip de la fadrinesa, per a dones com Rosita era preferible als riscos del casament. Era un “mal menor”. Així ho explica la comare, amb sagacitat, avançant-se i preveent la trampa de l’emancipació anys a venir:

«Com havia entrat en tantes cases i havia vist tantes coses, *pues* no te puc dir una impressió concreta que jo tenia del matrimoni, perquè vaig tallar per lo *sano*. (...) Vaig dir que açò no era per a mi. (...) En aquella època manaven els hòmens. I més que res jo sé de quina manera estava la cosa i... Entrava a moltes cases i sabia moltes coses. Vaig vore de tot. De tot, de tot... (...) De dir: “Xica, deixa-ho córrer”. Ai, sí que és veritat».

«No me venia mai bé»

Fet i fet, el camí cap a la fadrinesa era un esdeveniment amagat en la trajectòria vital de les dones (Allen, 1989). O, el que és el mateix, les fadrines havien de dissimular. Com estem veent a poc a poc, el procés pel qual estes dones no es casaven consistia en una sèrie de successos i transicions durant la seua infantesa i joventut que, travessant les seues biografies, anava perfilant eixe camí. Algunes combinacions d'esdeveniments relacionats amb la família, les amistats, l'educació, la faena, la residència i la salut, interactuaven limitant l'oportunitat i/o el desig de casar-se. En relació a estos fets hem tractat oportunitats negades, desitjos reprimits, aspiracions i vocacions, amor a la independència i decisions fermes. Passem ara a analitzar altres variables en joc.

Centrant-nos en els processos de la memòria, Del Valle (1999) proposa explorar si les pors de les dones han influït en coartar decisions o empenyes per a l'acció. Precisament els processos de la memòria són el marc en el qual s'inserix la nostra investigació, per això ara atendrem a les entrevistes a partir d'eixa idea d'esbrinar com ha incidit tal emoció en les decisions d'algunes de les nostres fadrines, si ha definit alguna de les seues vivències, si ha suposat o no una experiència alliberadora o si ha estat present o absent.

Com hem vist, Adelina, la tia Maria, Hortensia o Rosita no pareix que tingueren por dels hòmens; Conxeta sí. Dels hòmens, del matrimoni, del sexe, del part i de la mort. De ben menuda feia de pastora per les muntanyes del Maestrat; i no tenia por. Diu que era feliç amb les seues cabretes. Però amb la joventut i el festeig les coses començaren a canviar. "Sempre vaig tindre temor del matrimoni. No vaig ser mai valenta per a dir: "Pos au, tirem endavant i casem-se". Vaig ser sempre covarda. No me venia mai bé". Segons l'anàlisi del seu relat, el matrimoni porta al sexe, el sexe porta els fills, els fills porten el sofriment i, tot plegat, està envoltat per la possibilitat de morir. Així ho conta ella:

«I el tindre fills, horrorós. Ui, "jo si haguera de tindre un fill me moriria!"; deia jo. (...) Primera: les reaccions sensuais (...) No tenia valor, que me pareixia que era molt difícil. Me pareixia que era difícil i jo no, no sé sofrir. I després, si haguera de tindre un *crío*. Si haguera de

tindre un *crío* i, per una d'eixes, jo me morguera, *entonces* aquell *crío* qui el cuidaria?».

Heus ací tot un gran camp semàntic de patiment. Conxeta tenia por de transitar per una escala de suplici que començava en les reaccions sensuals⁴ [relacions sexuals] amb l'home, continuava en el part i acabava en la mort. Convé recordar que estem inserides en un marc temporal en el qual era inconcebible que la sexualitat i la procreació estigueren separades en l'imaginari de les dones. El sexe no era un espai de gaudi i satisfacció, sinó d'acompliment de les obligacions conjugals amb el marit. O siga, un deure de l'aliança que era precís tolerar. Dolores Juliano ho aclaria: durant els anys repressius de la dictadura s'esperava de les dones casades que tingueren relacions sexuals només amb fins reproductius i com a una concessió als desitjos masculins (estos sí, reconeguts i legítims). D'esta manera, el model de les "bones dones" era pràcticament asexual (Osborne, 2015). Ignorants de qualsevol informació al voltant del sexe, la socialització de les xiques estava dirigida a mantindre la sexualitat adormida. Des de ben jovenetes, les xiques participaven de discursos sobre la sexualitat el contingut dels quals descrivia el sexe com a sinistre i desagradable, i en general i en abstracte, com a tabú (Sa'ar, 2004). Però per molt poc imbuïdes de sexe que estigueren, o per molta por o repugnància que els fera, Conxeta, com moltes altres dones, sabia que hauria d'acomplir amb les seues obligacions maritals i això significava sexe amb el seu marit. Com ho expressa Maria Aurèlia Capmany (2018), es tractava d'acatar una mena de vassallatge, més que no pas d'exercir amor o plaers recíprocs.

I és que la submissió ha estat inscrita molt profundament en el rol femení i, particularment, en el sexual, que potser és on s'expressava amb més calat; on el ser per a altres pot observar-se com a més flagrant i denigrant. Ja des de Mauss coneixem que les societats imposen als individus un ús rigorosament determinat del seu cos, el corresponent segons el seu marc cultural. Després, Margaret Mead i altres estudioses dels aspectes

4 No és casualitat que diverses informants es referisquen a les relacions sexuals canviant la paraula 'sexual' per 'sensual'. En els discursos oficials de la Secció Femenina de la Falange la paraula 'sexual' era reemplaçada per 'sensual' que, malgrat ser més eufemística, tampoc no inspirava major confiança (Osborne, 2015).

corporals en les cultures observarien com l'estructura social imprimix el seu segell sobre els individus mitjançant l'educació de les necessitats i activitats corporals. És a dir, conforme explica acuradament Lévi-Strauss: *“Las capacidades de excitabilidad, los límites de la resistencia son diferentes en cada cultura; los esfuerzos “irrealizables”, los dolores “insufribles”, los placeres “extraordinarios” están menos en función de las particularidades individuales que de los criterios sancionados por la aprobación o la desaprobación colectiva”* (en Mauss, 1979: 15).



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Podem inferir, doncs, que la sensualitat i el desig per a les dones entrevistades estaven infosos de pecat, per la qual cosa la dona havia de veure el sexe com a quelcom relacionat exclusivament amb la maternitat. Per a més inri, les recomanacions dels confessors a les dones casades els proposaven resar mentre el marit feia les seues coses i oferir eixe sacrifici a Déu (Juliano, en Osborne, 2015). En concomitància, el metge Serrano Vicéns en el seu estudi sobre sexualitat femenina en època franquista, detecta que els danys atribuïts al plaer sexual de les dones estaven causats pels sentiments de culpabilitat o de temor experimentats per la dona en lluita amb les normes morals dominants. Açò és, el desacord existent entre allò fisiològicament normal (desitjos i apetències) i les regles morals i mèdiques preestablertes, conduïen les dones a una infelicitat íntima per contenció (Monferrer en Osborne, 2015).

En este medi de delit per a l'altre -i no només pel que fa a l'òrbita sexual-, la fraseologia popular és certera, i no circumscrita a reduccionismes locals. Una de les dites arrellegades per Brettell (1986) a l'altra banda de la península, "*Mãe, o que é casar? Filha, é penar, parir, chorar*"⁵, coincidix en el nostre marc cultural amb la mateixa frase contemplada al llibre d'Amades (2007:XVII): "Mare, què cosa és casar? Filla, filar, parir i plorar". O, dit d'una altra manera, per a Conxeta i les seues reaccions sensuais: follar⁶, parir, morir. Ho conta així ella:

«Però eixes altres tres coses que haig dit és les que me va frenar que no, no vaig poder passar endavant. Primera, lo primer ja no podia, ja no m'atrevia [el sexe]. Lo segon [el part] ho veia molt difícil, molt, molt, molt, molt, que no ho ha de ser tant. I després encara pensava: "I si ara", perquè alguna vegada s'ha vist això: "Si ara jo me morguera i me quedara la criatura, qui la cuidaria i quant la farien patir". Eixes tres coses no em van deixar tirar endavant».

5 "Mare, què és casar-se? Filla, és patir, parir, plorar".

6 Demanem disculpes per la utilització en el cos del text d'un mot valorat socialment com a vulgar i barroer. No obstant això, funciona per a establir el paral·lelisme mètric i estilístic amb la frase feta i, el que és més important des de la nostra perspectiva, mostra les connotacions que per a Conxeta semblava tindre l'acte sexual.

Altrament, este trànsit no estava exempt de culpa: “Haig fet moltes coses mal fetes. Per a mi no, per a l’altre. Per a l’altre”. Ací s’exemplifica clarament la tensió que existix entre el cos individual i el cos social, és a dir, entre Conxeta i el seu entorn. Les coses mal fetes a les quals es referix tenen a veure amb la centralitat del festeig, el matrimoni i la criança, que ella declina. L’antropòloga Mari Luz Esteban (2004), en sintonia amb açò, advertix que els sentiments de culpa solen estar presents en les opcions de les dones, la qual cosa desemboca en la necessitat d’afecció i vida conjugal com a elements inqüestionables de la seua constitució com a subjectes.

No és el cas de Conxeta. De fet, ella, encara que albira la culpa com una ombra que la ronda, en la seua subjectivitat més íntima no la sent com a tal en la decisió que pren de no festejar ni casar-se, la qual cosa suposa el seu procés d’individuació. La sent pels altres, entenent eixos altres no només com a persones al seu voltant -el nóvio al qual va rebutjar-, sinó com a la societat i els seus dictats en conjunt. Açò fa evident el conflicte entre el desig propi i l’obligatorietat no atesa dels desitjos de l’altre. No obstant això, a l’hora d’ara, eixa culpa conté un cert penediment, però fonamentalment vinculat amb la vellesa i les mancances pròpies d’eixa etapa vital, on minven les forces i l’autonomia.

«I ara potser que m’*arrepentisca*, perquè a lo millor haguera pogut estar bé, però la temor i la covardia no em van deixar passar endavant. (...) Que no ho havia d’haver fet, no havia d’haver sigut tan covarda. Perquè ara podria tindre una família i no la tinc. Per culpa meua. Però... No ho sé, és que quan vaig deixar aquell nóvio de tants anys, ja quasi que va ser *entonces*. Vaig pensar: “Jo no, jo no em vull casar. Jo no em vull casar. Jo vull ser lliure, jo vull anar al meu aire”. Però per a poc m’ha servit perquè ara què? (...) Lliure sí, però ara me faré velleta, que ja ho sóc, i no tindrè força i això serà el mal».

Ací cal tindre en compte la diferència que apunta Walters (1991) entre la vulnerabilitat real -determinada per l’edat avançada i la debilitat física- i la vulnerabilitat atribuïda i percebuda de la dona encara saludable i vigorosa entrant en la vellesa. Són els estereotips propis d’esta etapa generacional els que afeblixen la condició de moltes dones, més enllà de la salut de què disposen. En este context, la por d’esdevenir depenent resulta

clau, com en el cas de Conxeta: l'edat avançada és una època especialment vulnerable quan múltiples pèrdues aboquen a dependre dels altres, independentment de ser fadrina o no ser-ho.

Amb tot, malgrat la boira de senectut que envolta el present narratiu, “vull ser lliure, vull anar al meu aire” evoca també l'esperit d'Atalanta, l'esperit de les bèsties soltes. Conxeta sentia que la submissió que suposava en la joventut la vida matrimonial, seria difícilment conjugable amb el seu tarannà. Una vida solitària i independent requeria conrear determinats tipus de personalitat que estaven barallats amb aquells que s'havien de menester per al casament i la criança (Walters, 1991). I Conxeta n'era sabedora. Els sacrificis d'adaptació que demanava el ser esposa aleshores, la feien dubtar de les seues capacitats per a encarar amb satisfacció eixe rol: “Tampoc no sabia si en lo matrimoni em lligaria. Perquèestic molt sola i no sabia si sabia seguir, sabia aguantar, sabia anar pel baix”. I és que sovint hi ha pors que combinen amb determinacions fermes. Conxeta ho mostra i per això mai no li va vindre bé ser esposa.

Eixe “no vindre bé” que vertebra este capítol abasta també una altra interpretació que es materialitza en una percepció desinteressada pels hòmens. És el cas de Carmela. Nascuda a l'esclat de la Guerra Civil a Vilafranca, a casa eren quatre germans: ella era la tercera i davant anaven dos xiques, una casada i una fadrina. Anaven a la fàbrica a treballar. Ella no, ella feia faena de la fàbrica a casa, cosint calçotets i faixes. Mentrestant cuidava de sa mare, que estava malalta, i després de son pare i d'una àvia. Carmela, fadrina, no va festejar perquè “no li feien gola els hòmens”.

«De casar-me i tot això no. Això de casar-me tampoc no haig tingut... Tampoc gola de casar-me. No ho veia, no sé com era. No ho sé com dir-vos. Que ja veia, ja no, no me feia gràcia (...). Va vindre un xic quan pujava cap a casa i me va dir: “Carmela, te voldries casar?” I dic: “Chico, no!” No me feien gola els hòmens (...). No ho sé què volia. Jo com érem jóvens i ni sabem... Nosaltres fadrines i avant».

Carmela conta una anècdota que il·lustra en certa manera eixa poca gràcia que diu que li feien els hòmens. Quan tenia quinze anys va anar a vore els bous, com era costum. Es recolzava en una barana amb les altres xiques del poble i quan soltaven el bou tots els hòmens s'acostaven per darrere de manera que elles quedaven apretades entre ells i la brusquedat

i l'ímpetu de l'inici de l'espectacle taurí. "Ja ve el bou! Ja solten el bou!". La sensació d'ofec fou tan gran que Carmela no va voler tornar. Enrabiada, així li ho manifestà a la seua germana: "Ja no vull baixar més, perquè no me vull trobar amb ningú. Ja no vullc més estar ací jo. Perquè tots damunt de nosaltres... Me'n vaig a la barrera". I és que quan una cosa fa gola, genera desig. I a Carmela se li va dissoldre abruptament a partir d'este tipus d'experiències.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Pensar en el desig ens obliga a tornar a tractar la sexualitat. Però parlar de sexualitat en este context no permet abordar els models de sexualitat femenina com a tals, ja que ‘models’ i ‘sexualitat’ suposen una contradicció de termes en el franquisme, en la mesura en què no hi havia espai social per a la diversitat. Açò té a veure amb la socialització en la unidimensionalitat referida més amunt, que desembocava en una espècie de pensament únic pel que fa a les dones i allò sexual. Feia impossible que pogueren conèixer, fins i tot imaginar o representar-se, altres opcions o orientacions sexuals que no foren les definides pel marc patriarcal, més encara en espais no urbans i aïllats com les muntanyes. Gerda Lerner ho va apuntar fa temps magistralment: “*Allí donde no existe un precedente no se pueden concebir alternativas a las condiciones existentes*” (1990: 322).

És així com l’esmentat més amunt “com érem jóvens i ni sabem... Nosaltres fadrines i avant” adquireix tot el sentit. Perquè com el seu pensament estava fortament delimitat per la tradició patriarcal era difícil albirar altres opcions; eixes opcions eren impossibles de visualitzar, de sentir o d’anomenar. Com analitza Dolores Juliano, el lesbianisme era poc visible perquè era poc imaginable⁷. I diu més: bé fóra des d’una interpretació que considerava el lesbianisme com a una “desviació sexual” o patologia que trastocava els rols de gènere, o bé fóra per l’ocultació i negació del mateix, totes dues estratègies tenien en comú el seu rebuig a la idea d’una possible sexualitat femenina autònoma i el seu interès en centrar el tema en els rols de gènere i no en les opcions sexuals (Osborne, 2015). Esta és una de les raons per les quals el lesbianisme no s’ha pogut explorar en detall en les nostres entrevistes: no hi havia un discurs elaborat per a poder anomenar-lo. Tant és així que només hem pogut intuir que estaven fent alguna al·lusió indirecta o referenciant-lo tímidament, sense trobar ni tan sols paraules.

7 Així i tot, d’un estudi realitzat entre 1932 i 1961 en l’entorn urbà de l’època pel metge Serrano Vicéns es desprenen dades interessants: fins a un 35,8% del total de dones entrevistades -1.417- havia tingut alguna experiència “homosexual”, arribant al 66,5% en el cas de les dones fadrines, aquelles que havien tingut alguna vegada desitjos de tindre relacions lesbianes amb alguna amiga o coneguda (Monferrer, en Orozco, 2015: 227).

«No, *entonces* això ni *hablar!* Home, a lo millor, si haguera estat la cosa llibertat com ara, hagueren fet lo que fan ara. Perquè, lo que te dic, m'agradaven més els hòmens que no les dones, sentíem *algo* pels hòmens, pels xics... Quan ballaves i t'apretaven un poquet més del compte i *pos* eixes coses... Però ja passant ahí, ja sabies que no havies de fer res i ja no feies res».

Al capdavant, com hem apuntat, el que estava prescrit era l'asexualitat femenina. Com afirma Falcó (1969), la repressió de qualsevol impuls sexual en la dona era constant. La cita anterior és d'Hortensia (presentada en el capítol “Bèstia solta”), i ho exemplifica clarament. Ella expressa el seu desig latent, però ràpidament el reprimix en honor als ideals de l'època. Recordem que les xiquetes eren educades en la idea que tot plaer sexual era pecat, fins al punt que assolien una vertadera “castració psíquica”, en paraules de Monferrer (Osborne, 2015). Açò conduïa al desplegament de molta energia de contenció a favor de la puresa, la qual cosa se'ns intuïx molt esgotadora i, sobretot, inhibia qualsevol tipus d'espontaneïtat dirigida a la satisfacció sexual.

Una situació semblant a Carmela la representa Vitorina; cap de les dos es va fer aixovar, gest molt significatiu per a l'època que deixa entreveure un posicionament premeditat. Donat que des de ben menudes totes estaven inclinades a brodar i cosir, a fi de preparar el dot de la futura novençana, no fer-ho és cridaner (més encara quan no tenia a veure amb dificultats econòmiques). Va nàixer a Atzeneta l'any 1931. Son pare era obrer i feia marbres. Ella treballava amb ell sense distinció; fent “faenes d'home”, especifica. També treballava les terres de la sènia. Temps després son pare va muntar una fàbrica de llimonades perquè els fills no se n'anaren del poble i Vitorina s'hi va encarregar a mitges amb el seu germà. Els avis paterns i els materns tenien tenda i quan va morir son pare, ella passà a regentar-la. Feia moltes faenes però encara trobava temps per a vendre les entrades en la taquilla del cine parroquial. No va festejar, però sí que la rondaren hòmens que la van estimar. Vitorina no sap explicar el perquè, però no li agradava la idea de casar-se, d'anar més enllà de les relacions d'amistat amb hòmens.

En Vitorina podem reprendre línies de força ja tractades amb anterioritat. Les moltes hores que passava treballant fora de casa no li impedien

desenvolupar una altra tasca axial i configuradora de la domesticitat femenina: ocupar-se dels altres quan anaren caent malalts:

«No ho sé, la veritat. O era que... Bé que a casa, perquè a casa també en un punt ja estaven mals uns o els altres o com fóra o... El perquè no ho sé (...). Vull dir jo que sempre haig estat, no ho sé, a la mira dels altres (...). Perquè... Home, també m'haguera pogut casar i estar també a la mira dels altres. Perquè si jo m'haguera casat, vivint al poble, estant els pares, estant tots, també m'haguera pogut jo... Però jo no, el perquè no ho sé, mira».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Precisament per eixe “estar a la mira dels altres”, Vitorina no dubta que casada o sense casar, ella s'haguera ocupat dels seus. I açò és important perquè suposa diferents capes de trencament: qüestiona la reserva de la fadrinesa per a ocupar-se dels majors i, al mateix temps, posa en dubte l'imaginari que recela del matrimoni per considerar que podia allunyar la dona de les obligacions de cura en la casa d'origen. Val a dir

que per a ella la seua fadrinesa no s'explica des del ser per a altres excoent, analitzat en el primer capítol, on la fadrina és restringida a la cura dels pares en la vellesa. A diferència de Romina, que no la deixaren casar malgrat les seues ganes i tindre tres nòvios, en Vitorina sí que existix la possibilitat de casar-se, i no només és una opció oberta, sinó que és afavorida pels altres familiars. I, així i tot, ella la defuig.

«Jo tinc una tia a Alcora que me feien: “Pos tens que vindre a Alcora, tens que vindre”. I n’hi havia un xic, ella tenia el recel de que jo anara amb aquell, (...). I allí tenien un costum de vesprada, pel carrer d’ella passejaven tots els xics. I eixe xic venia amb mi, eixíem (...) I al final li vaig dir a ma tia: “Tia, jo...”. I li vaig dir a mon pare: “Jo ja no torne a anar perquè ma tia me fa anar amb eixe xic i jo no vull”. Vaig dir: “Jo no vull anar”».

Vitorina assegura que “no tenia ganes de casar-se i avant”. Ni excés de treball, ni situació benestant, ni cura dels altres, ni temor, ni manca de possibilitats, despunten especialment per a explicar la consolidació de la seua fadrinesa. En aprofundir en el perquè ens adonem del biaix qüestionador que hem projectat. La insistència en la cerca d’una resposta, força l’eixida per dos vies: per una banda, el destí i, per una altra, l’apel·lació a la normalitat com a refugi d’una mirada estigmatitzadora.

«Vull dir jo, xics que m’han volgut i tot això, però no haig tingut nòvios. No. Però era perquè jo no haig volgut, no... Tenia que ser aixina i avant (...). I després amics, amistat i amics i això *pos* sí que n’haig tingut, no haig sigut una xica rara que no... No ho sé, m’ha agradat alternar amb la gent i parlar amb la gent (...) Que no és que fuigguera jo dels xics, no. Però ahí, quan arribava ahí ja pareixia que no... I jo me pareix que era normal i no... Vull dir jo que n’hi ha persona que no vol casar-se però tira per un altre ram. No. Jo sí, m’han agradat els xics, haig anat en companyia, haig anat de viatges amb... Ara, però jo a soles amb un xic, no! (...) Però és una decisió que dius: “Pos no. Mira, jo me quede fadrina i estic ací a casa amb els pares i anar fent i avant”».

Siga com siga, siga pel que siga o siga sense ser, a Vitorina no li va vindre bé casar-se. Com a Conxeta i a Carmela. Però és que tampoc no

li va vindre bé a Petra, que incorpora noves perspectives a la por, al no fer gola, al lliure albir... La família de Petra tenia les finques a una hora del poble per les muntanyes de l'Alt Maestrat. Ella i la seua germana havien de fer molts viatges, a peu, a regar. Es preguntaven: "Mira que si mos isqueren els maquis⁸...". D'acord amb les entrevistes, al poble circulava una representació tèrbola i fosca entorn d'esta figura. I Petra, com Conxeta, també tenia por. Primer dels maquis i després, fent de la part el tot, dels hòmens en general: "Me feia un... Un respecte. Me feien... com si me feren temor. No vos en rieu però sí, me feien un *repelús*...". La narració pren intensitat durant l'entrevista en ser acompanyada per una gestualitat on la impressió de desgrat cap al gènere masculí es visibilitza clarament.

Malgrat tot, Petra va tindre pretendents, uns quants, però espantada -i espentada- pel *repelús*, a tots els va despatxar.

«Va vindre algú a acompanyar-me [a casa] però ja els deia sempre: "No pergueu el temps, que jo no me vull casar". (...) I quan arribàvem a l'entrada, ja els deia: "Aneu-vos-en!". "No, no, que t'esperarem a que baixes". I els deia: "Jo no me vull casar, aixina que no pergueu el temps ni feu riure a la gent. Busqueu-ne una altra i ja està"».

Sens dubte, la seua decisió era ferma. I no només motivada pel desinterés cap als hòmens, sinó per la vocació de llibertat. Encara que va dedicar gran part de la seua vida a cuidar vellets i malalts, familiars i coneguts, afirma reiteradament que va fer el que va voler. Té clar que si s'haguera casat haguera hagut de bolcar-se en els altres i això li hauria dificultat crear-se uns límits amb una mínima garantia d'aïllament que li permeteren, per exemple, satisfer la seua afició per la lectura i els viatges.

«Això no ho haguera pogut fer, que el meu home no m'ho haguera deixat fer! Jo totes les nits, encara que me gito a la una, haig de llegir un *ratet*. (...) perquè m'haguera dit: "Açò són hores d'estar ací fent el mico? A dormir!" (...) Perquè jo tot lo que haig fet [els viatges], si m'haguera casat no ho haguera vist ni ho haguera fet. *Ni hablar!*».

8 La presència de maquis en esta zona fou molt notable (Rovira, 2011).



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Per afegitó, Petra va patir molt del fetge i va ser una xica malaltissa. Amb la certesa que el matrimoni no admet tares, donat que les dones són per a altres i estan per a cuidar, les que no podien complir eixa funció tampoc no podien ni permetre's la possibilitat de representar-se un marit ocupant-se d'elles i generant-los l'espai de confort i la infraestructura necessària per a poder tindre una vida saludable malgrat la seua feblesa. Així, el "no me venia mai bé" pren matisos que desplacen el focus cap a una altra qualitat explicativa que muta en la sentència "el faré un desgraciat". La frase funciona en dos direccions: 'el faré un desgraciat' per deixar de fer i 'el faré un desgraciat' per donar a fer. Per una banda, 'deixar de fer' fa referència a aquelles tasques domèstiques i de cura que estarien afectades negativament com a conseqüència de la malaltia de la dona; per l'altra, 'donar a fer' precisament per les exigències de la

malaltia, que incrementa la necessitat d'atenció, cura i dedicació. Açò és: dóna faena, és una càrrega. És una càrrega que esclavitza i, per tant, s'imagina com a generadora de desgràcia per a aquells que l'haurien de sostindre.

Altrament, “el faré un desgraciat” no només fa referència al marit, funcionant com a excusa per a escapar de l'obligació del casament, sinó que, fins i tot servix com a via de fugida de l'obligació de tindre descendència. De fet, Petra s'explica dient que no volia ni patir ni fer patir. Utilitzant el clàssic James Frazer (1981), açò es podria llegir en termes de màgia simpatètica, concretament, de contaminació per llei de semblança, quan Petra, sense evidències científiques conegudes, té la premonició que les seues disfuncions físiques es transmetrien forçosament a la seua filla. Notem que Petra diu ‘filla’ i no ‘fill’. És especialment significatiu, en primer lloc, que es represente la transmissió de malaltia només a una xiqueta i no a un xiquet, i després, i sobretot, és destacable la suposició que ell no tindria tant de problema si heretara la malaltia perquè el seu gènere implica ser cuidat per defecte, mentre que per a ella seria adversitat doble en la mesura en què, com hem explicat, donaria faena -igual que l'home-, però portaria afegit com a tara el deixar de fer-ne.

«Per si tinc una xiqueta i ha de ser desgraciada com jo, d'estar sempre mala. Ni vull patir jo ni que patisca ella. No vull casar-me! (...) Ai, per a què? Per a ser una desgraciada ella i el que n'hi havia al costat. Jo pensava en tot, que deia: “El faré un desgraciat”. Si de cada tres o quatre setmanes o de cada un parell de mesos m'agarrava un còlic de fetge que estava per a morir-me, li pareix que havia d'enganyar ningú?».

Tot açò explicat ara i adés coincidix amb els patrons als quals estem referint-nos al llarg del text desenvolupats per Allen (1989) en el procés de no casar-se. Esta vegada es resumix en la frase “*I had to take care of myself*” (“havia de fer-me càrrec de mi mateixa”). Un dels punts vertebradors d'este patró òbviament és la malaltia. L'hem vista com a variable d'autoindult en Petra; passem ara a analitzar-la com a eix vital. A Rafaela, als quatre mesos de nàixer en 1932, li va “entrar la pólio”. Donada esta situació física ja no mai va voler festejar per considerar-se “invàlida”; li preocupava el fet de necessitar ser cuidada i d'haver de demanar més cures a casa en el supòsit que el seu home també caiguera malalt.

«M'ho vaig posar ahí al cap que no era per a casar-se, perquè em veia daçò [discapacitat] i feia: “Ui, i després els han de cuidar els dos”. (...) Això no m'ha entrat mai en el cap a mi. No, és que no ho he pensat mai, perquè jo deia: “No ho sé, jo... Jo què tinc que fer? Si araestic coixa jo i després s'encoixa ell”, en cas que me casara amb un que no estiguera coixo. Deixa: “*Entonces de vez de cuidar un, hauran de cuidar dos*”. Sempre, eixa mania sempre la tenia».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

La decisió primerenca de Rafaela de no casar-se també està connectada en certa mesura amb l'esmentada socialització en la infantesa de les dones: parla de les maneres a través de les quals no es preparen per a relacionar-se amb la seua biologia, amb la sexualitat ni tampoc amb la discapacitat física. Comú a totes les dones entrevistades, és l'aura de misteri i secret que els afectava envers la sexualitat femenina, atés que *“para la mujer honesta, mientras permanezca virgen, su cuerpo es un misterio y a veces seguirá siéndolo aún en el matrimonio”* (Falcó, 1969:171). Donat que la sexualitat no era cosa considerada pròpia de les dones, ni necessària per a elles, l'exercitació en estos fets de vida consistia principalment en la desinformació. D'ací també algunes de les pors esmentades.

En un altre sentit i com a tancament, vinculat també a l'experiència de Petra, és ressenyable en el relat de Rafaela la centralitat de les tasques de cura i l'assumpció de la seua persona com a càrrega per als altres. A la qual addiciona, com a explicació, a part de la seua decisió de no casar-se, la possibilitat d'incrementar eixe pes per a familiars i amics amb un nou membre, cas que es casara, ja que és obvi que ella no podria encarregar-se de la cura d'ell.

«Vaig tindre algun nóvio però després com ja me vaig posar delicada ho vaig deixar. Quan no s'està bé, no cal. I avant».

«Una sagala que no arriba a cap puesto»

Les germanes d'Ares són conegudes com a les “xiques” i sa casa s'anomena “ca les Xiques”. Es porten cinc anys. Nasqueren just abans i just després de la Guerra Civil. En sa casa vivien el pare, la mare i l'avi matern. Es dedicaven a fer carbó per la muntanya i parets de pedra seca. Filles de terra de masos, de menudes cuidaven xiquets i xiquetes als masos de muntanya, quan fera falta. I de majors també. Juntes anaren a casa d'un sastre a ensenyar-se a cosir i més tard cosiren, també juntes, per a fora de casa: pantalons de confecció, jaquetes de ganxo i combinacions. Mai no festejaren, mai no tingueren nóvio. Han viscut sempre juntes i així continuen encara.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Les Xiques ens porten a obrir nous temes indefugibles en tractar la fadrinesa. Començant per la manera mateixa d'anomenar-les, és destacable que ens remet a l'assumpció patriarcal on la dona és percebuda com a incompleta, mancada, inacabada. Des d'este marc, només l'home la pot fer ser i sentir com a ésser ple. Quant a l'assoliment de dita completesa diverses investigacions⁹ han advertit el tancament d'eixa condició d'inconcluses a través del matrimoni. D'acord amb açò, tant per a l'home com per a la dona, l'estatus adult va de la mà del casament i la procreació. Ara bé, amb matisos ben diferents, ja que si, des de l'imaginari social, per al fadrí el casament suposava una "condemna" -en tant que posava fi a la seua "llibertat"-, per a la fadrina suposava una "salvació" -precisament perquè deixava de ser incompleta-. Holden (2010) ho explica referint-se

9 Tweed (2008), Allerton (2017), Roca (1996), Sa'ar (2004) i Bestard (1998), per posar alguns exemples.

a com el poder del matrimoni en la definició de la intimitat és diferent en hòmens i dones: la contrapart de l'estereotip de la fadrina amargada és el fadrí despreocupat i irresponsable, la facilitat del qual per a accedir a les dones fa pensar que li va molt bé sense el matrimoni.

La infantilització i dessexualització de les dones no casades, tractada anteriorment, representa una expectació normativa que el pas a la condició de la dona havia d'ocórrer d'una forma específica i institucionalitzada, i comportava la convicció que les dones, a no ser que es casaren, no podien madurar en un sentit socialment apte (Sa'ar, 2014). L'acceptació de la imposició sociocultural del matrimoni i la criança esdevenia així un acte cruel perquè, com hem anat veent, podia generar desconsol, tragèdia, culpa i estigma en aquelles que no ho aconseguien. D'esta manera, les que no assolien eixe ideal resultaven percebudes, alhora que incompletes, incompetents.

Però anem per parts. A fi de reflexionar sobre eixe estatus d'adultesa, en primer lloc, ens interessa el fet que cap de les Xiques va festejar; cap de les dues va rebre la "investidura que atorga el ritual del prometatge" (Capmany, 2018: 62). Tinguem en compte que el festeig estava configurat com a una transició entre l'etapa precedent de la joventut i la posterior del matrimoni dins de l'estructura del cicle vital normatiu dissenyada pel discurs dominant de l'època. Açò es pot analitzar des de la conceptualització dels ritus de pas, definida pel clàssic Arnold Van Gennep a principis del segle xx, a partir de tres fases: la separació, el marge i l'agregació. La separació coincidiria, *grosso modo*, amb l'adveniment de la pubertat, el moment en què s'abandona la infantesa per a iniciar el procés d'esdevenir dona. En eixe procés les dones començaven a estar preparades per al festeig, que seria la fase de marge pròpiament dita. Esta etapa intermèdia fa referència a una liminaritat transitòria, a un estat de latència on encara no s'és ni una cosa ni la contrària, no s'està ni ací ni allà. Finalment, l'agregació constituïria la consumació del passatge i l'assoliment de l'adultesa a través del matrimoni. Com que les nostres "xiques" evitaren el festeig, deixaren la porta oberta a la suspensió de la joventut, quedant instal·lades en la segona etapa dels ritus de pas, en un estat de liminaritat a l'espera de transcendir al següent estadi. S'ubicaren, per tant, en el llindar. Adultes sense permís, socialment no acabaren d'assolir l'estatus que els pertocava.

Com lúcidament va percebre Úrsula K. Le Guin (2017), la liminaritat és un estat de promesa i de perill. Precisament eixes característiques fan que no es pugui romandre en ella llargament. De promesa pel que ha de vindre; de perill, precisament per si no ve el que s'espera, açò és, el casament. Una ubicació perillosa que aboca a un estat d'inclassificació, insinuant badalls en el monolit de la norma. Al no casar-se, no s'acomplix cap ritus de pas i les fadrines es convertixen permanentment en xiques en procés de fer-se dones. Però no passen enlloc, "no arriben a cap *puesto*", en tant que la seua condició no evoluciona al següent estadi esperat. I romanen en un no fer-se. Per això, tinguen l'edat que tinguen: "Encara mos diuen "les xiques" a nosaltres! 'Les xiques del poble'. I jo tinc huitanta-dos anys!". Esta denominació apel·la a la manca de maduresa, malgrat l'edat biològica. O, dit en les seues pròpies paraules:

«Com si no acabares d'ahí de la mentalitat, que no valies per a casada i ja te quedaves per baix, de les xiquetes que no arriben a dones ni a xiques (...). Sí, com si no estigueren ja posades al món, al mapa. Una cosa rebutjada, més avall, pel segon *plano* o tercer».

Justetament la infantilització que hi subjau torna a remetre'ns a la percepció d'incompletesa que reclama tutelatge. I és ací on, de nou, topem amb el captiveri de Lagarde (1997), des del qual les dones per a existir necessiten cercar la continuïtat en els altres, barons, siguen pares, germans, cònjuges o fills. Pren aleshores tot el sentit l'explicació sobre el fet de no assolir la completeness alhora que romandre vinculada a una figura masculina. Com va dir una de les entrevistades: "Jo no me vaig casar i ja no vaig ser mai dona. Ja sempre era una *xicueta*. (...) La xiqueta de Quintín, que a mon pare li deien Quintín". És així com, a falta de conjugalitat, sempre restarà la filiació.

Parem atenció al "ja no vaig ser mai dona". És una frase imponent que, de fet, podria ser el títol d'este capítol, ja que se situa en la mateixa òrbita de significat. Deixa traslluir, com en la cançó de Pau Riba, l'avortament de la crisàlide que havia de fer metamorfosi al seu estat ple. 'Ja no' connota temps esgotat en el trànsit ritual cap al fer-se. La pregunta llavors seria quant de temps dura l'estat de suspensió propi de la liminaritat per a les fadrines. Quan deixa d'estar permés eixe 'estar entre'? Durant quant de temps és sostenible eixa situació? Què passa quan s'esgota la permissivitat?

FADRINES

En este marc, el temps està en contra de les dones, el social i el biològic, ja ho sabem. No és que hi haja una data de “caducitat” explícita, però sobrevola un imaginari específic que prescriu quan el temps s’esgota. El que esdevé en eixe moment és que “allò que havia de ser” pren una altra identitat, però en negatiu: ‘no ser mai dona’; la qual cosa significa la carença o, en un altre sentit, ser la dona que no ha quallat.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Les accepcions de la paraula ‘fadrina’ també ens aporten informació rellevant sobre la vida social i confirmen la sospita de Borges de les casualitats que fan pensar que les casualitats no existixen; en este cas, les lingüístiques. De ‘fer-se fadrina’ a ‘quedar-se fadrina’ hi ha tot un món,

travessat per un polivalent 'ser fadrina'. 'Fer-se fadrina' és el que s'espera socialment: que es cresca, que es brote fisiològicament, que es passe a l'estadi d'estar disponible "per a". Per un costat, és créixer de manera biològicament saludable i, per l'altre, créixer de manera socialment acceptable. Ambdues formes, a fi d'encaixar en una mena d'evolució on, davant el risc de metamorfosis de fuga, en què es pot eixir a llocs proscrits, cal fixar els subjectes en l'estadi previst dins l'estructura social. Créixer de manera socialment acceptable significa anar acomplint les fases del ritus de pas, en el cas de les fadrines, com hem vist, festejar, casar-se i tindre descendència. Tot funciona correctament d'acord amb l'orde previst mentre una dona va *fent-se* fadrina. Ara bé, quan arriba a *ser* fadrina tot pot començar a trontollar perquè apareixen altres opcions que podrien no desembocar en l'esperat ser casada, d'ahí la polivalència. 'Ser fadrina', convé recordar-ho, té un temps d'estada limitat i expira amb rapidesa. Si s'abusa d'eixe permís de permanència escàs, apareix amenaçant el descrèdit. Entra en funcionament la por de canviar d'estat, de deixar de ser allò que s'és i transformar-se en una altra cosa diferent. D'ahí que 'quedar-se fadrina' introduísca el caire despectiu a un terme que en principi apel·lava a l'aprovació lloable del procés de fer-se dona.

Per a acabar-ho d'adobar, el fet de no transcendir comporta un allau d'estereotips, que les nostres entrevistades condensen així:

«Sí, de dir: "Eixa no s'ha casat". De dir: "Eixes no les ha volgudes ningú", o: "Què fan?" (...) "Eixes s'han quedat per a vestir-se sants", deien *antes*. Això. Que no valen per a res, que no sé *cuánto*, que no sé què... *Bueno*, coses aixina sempre. (...) *Pos* que eren *tontes* o no sé què. (...) Sí, jo no tenia molta fama, no. No tenien fama perquè: "Ai, no volen a ningú", no sé *cuántos*... (...) Que "què se pensen elles?" Sempre aixina».

El que diuen sense dir és un núvol de rebuig que remet als estereotips esmentats al començament. Fem memòria: solitàries, errades, compadides, estèrils, incompletes, deficientes, no desitjades, desviades sexualment, devaluades, considerades un fracàs personal, sense atractiu sexual, inhàbils per a establir relacions amb una altra persona, éssers desnaturalitzats, dependents, dignes de llàstima, egoistes, estrafolàries, frívoles, no casades per estar massa pendents d'elles mateixes o per por als deures i

càrregues del matrimoni, furioses contra el seu destí, desgraciades, amb una vida plena d'amargors.

I és que la condescendència no sempre s'explica amb paraules, però sí que és fàcilment captada des de l'esguard alié. És el que els passa a les nostres fadrines quan senten mirades suspicaces al seu voltant: "N'hi havia que sempre miraven un poc de reüll, veritat?". Dins d'eixe reüll cabia tot el seguit de qualificatius enumerats més amunt. També l'aire de pena amb el qual es parlava de les xiques que no trobaven promés o l'admiració que es produïa quan la menys afortunada l'aconseguia, descrit amb agudesa per Maria Aurèlia Campany en les seues *Cartes impertinents de dona a dona* (2018).

Però el que resulta més interessant per a l'anàlisi és que el reüll, a més a més, projecta una actitud social punitiva, un recel i una antipatia, que s'atorga el privilegi d'etiquetar quantitativament i qualitativament un ser instal·lat en els marges de la norma. Eixe gest presenta una acritud major en el moment en què la fadrinesa no es justifica per circumstàncies externes a la voluntat de la dona, sinó quan és una decisió pròpia. Al no acceptar allò que s'oferix i que és normatiu, es produïx el gir del "no les ha volgudes ningú" al "no volen a ningú". Este gir suposa el pas de no ser triada a no voler triar, i el moviment comporta que siguen etiquetades amb més incidència i virulència per ser considerades vanitoses i altives. Aleshores desapareix la condescendència i arriba el castic.

Parlant d'etiquetes, és oportú recordar que el problema amb els estereotips no és que siguen veritat o mentida, sinó que són incomplets. Centrant-nos en l'autopercepció que tenen les fadrines trobarem que, per una banda, no entenen que el matrimoni i la maternitat siguen les seues principals fonts d'autorealització i, per l'altra, no associen la suposada manca de completesa amb estar buides de plenitud vital. I ací volem insistir novament en la diferència entre completesa i plenitud. Lagarde (1997) considera que no són sinònims argumentant que quelcom o qualcú poden ser plens, estar en plenitud, i ser al mateix temps incomplets, talment algunes de les nostres fadrines. És a dir, la representació social de la fadrinesa -com a que els falta alguna cosa- no coincidix necessàriament amb la percepció dels propis subjectes -que es declaren satisfetes-. Tot seguit, dos testimonis que, amb circumstàncies diferents, ho corroboren.

«Jo com en ma casa no me faltava de res, estava massa a gust. No me sobrava, no me faltava de res. I els meus pares han sigut dos bellíssimes persones. I jo, com veia que mon pare i ma mare eren tan feliços, *pos* jo també era feliç. I nosaltres en casa, els quatre, hem sigut molt feliços. Molt. Viatjar, hem viatjat la Seca i la Meca (...). No l’he enyorat per a res, l’altra vida. Jo he viscut feliç a la meua manera».

«Anava a la fàbrica, anava a casa i tenies el menjar fet, i tenies tot fet, *pos* tot, feliç de tot. Jo estava amb ma mare, que en *paz* descanse, que era una dona molt tessa i molt templada i no li feia temor res tampoc. Treballava a la fàbrica, els entregava quan venia el mes que cobràvem a casa, ella mos feia i desfeia lo que li pareixia i jo estava molt bé aixina. Els germans van anar casant-se, *pos* se casaren i avant. Però jo no me van fer cap cels de res quan se van casar. Ni tenia pensament de casar-me jo tampoc. Van passar els anys aixina i aixina han passat. Res més».

Cal no perdre de vista que la solitud és un tema recurrent quan es parla de fadrinesa. Per això resulta pertinent portar a col·lació l’estudi de l’antropòloga Catherine Allerton (2017), que es pregunta pel significat d’estar ‘a soles’ (en anglés, ‘*alone*’) en contextos etnogràfics i històrics no europeus des de la revisió de l’estatus adquirit per les dones no casades. Encara que es basa en el seu treball de camp a l’illa indonèsia de Flores, les seues aportacions servixen en el nostre context, precisament perquè defensa que l’equivalència de la fadrinesa amb la solitud no sempre és percebuda com a tal per les pròpies fadrines. L’autora remet als conceptes ‘*single*’ i ‘*with*’, que Goffmann (1971) va desenvolupar per a explicar les unitats d’interacció social: “*whereas a ‘single’ is a party of one, a person ‘by himself’, a ‘with’ is part of a party of more than one, whose members are perceived to be ‘together’*”¹⁰. Aplicant-ho a les fadrines, mentre que, posant el focus en el fet de no matrimoniar, tenen l’estatus de ‘*single*’, si ampliem el punt de vista a la vida social són definitivament ‘*withs*’, en el sentit d’estar connectades amb altres fadrines, germanes, parents i nebots,

10 En valencià: “Mentre que una persona ‘soltera’ és un conjunt per ella mateixa, una persona ‘amb’ (parella) és una part d’un conjunt de més d’una persona els membres del qual es perceben com a que estan ‘junts’”.

mostrant una xarxa relacional densa i extensa. D'esta manera, trencant l'estereotip de solitud associat a la fadrinesa, les germanes d'Ares, a la pràctica, han estat majoritàriament acompanyades al llarg de la seua vida per veïnat, familiars i amistats diverses.

Vist així, podem acordar que solteria i solitud no van necessàriament de la mà. Resulta evident que la concatenació tendenciosa d'interpretacions associades a la fadrinesa com ara "estar a soles", "ser solitària" i "viure en solitud", no sol ajustar-se a la realitat viscuda. A saber, d'un fet no deriven necessàriament els altres dos ni està forçosament definida la vinculació. Existixen diferències significatives entre estos conceptes que suggerixen matisos, per una banda, pel que fa a la permanència o transitorietat en un estat determinat -estar a soles- i, per una altra, als trets caracteriològics de la personalitat -ser solitària-. A fi d'afavorir la necessària obertura analítica, volem ressenyar la coincidència d'este advertiment interpretatiu amb les solucions adoptades en altres llengües. Allerton (2017), en el citat estudi, qüestiona també que les persones definides com a *'alone'* siguen o estiguen *'lonely'* i convida a ampliar el concepte de soledat acostant-s'hi des d'una perspectiva antropològica i intercultural.

Posant una miqueta més en dubte la pretesa solitud en la fadrinesa, un altre tema a tractar és el fet que moltes fadrines funcionen com a casades, ocupant el rol d'esposa -des de la concepció d'eixe temps- amb un parent o diversos parents. És significatiu, en este sentit, com es posicionava una de les nostres informants: "Mira, estava casada amb els pares, els *agüelos*, i estàvem tots juntets i bé". És rellevant atendre a esta afirmació. Antropològicament parlant, la terminologia referida a les relacions de parentiu considera dos grans grups: la consanguinitat i l'afinitat. Els parents consanguinis són aquells que s'establixen a partir de les relacions de descendència, com ara fills, mares, germanes o cosins. Els afins són aquells que engendra l'aliança matrimonial, per exemple, cunyades, sogres o gendres formen part d'esta tipologia. Fins ací, res destacable. Però si parem atenció a allò dit, les coses canvien: 'casada amb' transforma la consanguinitat primària -de pares i avis- en afinitat -esposa de-, però fictícia.

Explica Aurora González (2000) que els parents ficticis són aquells amb els quals no es té una relació bàsica, biològica, sinó que ocupen posicions socials en el sistema de parentiu "com si" existira eixa relació. En

el cas esmentat es col·loquen els parents consanguinis en l'espai de l'afinitat sense que ho siguin formalment, però actuant com a tals. Per això la nostra entrevistada afirma estar casada amb pares i avis. Parent fictici és, de la mateixa manera, el germà d'una altra de les nostres fadrines quan diu que era “dona del seu germà”, introduint així una nova manera d'exercir la fadrinesa, molt paral·lela amb la vida de casada: tenien un piset a la ciutat per a passar el cap de setmana, quedaven amb amics, treballaven junts, feien vacances junts i, com no podia ser d'una altra manera, vivien junts a la casa familiar. “Estàvem juntets i mos aveníem molt”.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Katherine Holden (2010) examina els canvis i les permanències en les creences i les pràctiques maritals dels hòmens i les dones no casats de principis i mitat del segle xx a Anglaterra, suggerint que de vegades la relació amb germans o germanes també fadrins fomentava que no progressaren les oportunitats de matrimoniar, ja que les relacions quotidianes s'establien com si foren un matrimoni de fet. La relació amb els pares i

els germans assolix, d'esta manera, una varietat i complexitat comparables amb les descripcions clàssiques de les relacions maritals. Però la intimitat i mutualitat no només ocorren en el matrimoni o amb els fills, ni només amb els hòmens. Existix molta diversitat en l'acompliment de les funcions reals i simbòliques de la categoria sociocultural de *maresposes*. Bé siga amb subjectes substituïts i/o en institucions afins, les funcions no desapareixen. Per això les germanes d'Ares, vivint juntes en parella durant tota la seua vida, han creat una afinitat fictícia per damunt de la consanguinitat i del sexe biològics.

«Quan te feies gran *pues* anaves seguint lo normal de les altres que se casaven, tu feies lo de casa, el dinar, el sopar, tot. Com si tingueres un home (...). Sempre, entre les dos. I aixina és que les dos mos vam quedar fadrines i estem la mar de bé».

Al remat, obviades les prescripcions conjugals però practicades igualment des de la vida quotidiana, malgrat no complir el ritus de pas i pertorbar les normes de l'aliança formal, les germanes d'Ares no mai s'abstingueren de la domesticitat femenina. De fet, al poble elles juntes eren referent d'ajudes i cures a majors i menuts, així com també d'assistència en les tasques ordinàries i extraordinàries referides a la intendència domèstica, tant en dies corrents com en dies de guardar: celebracions, comunions, festes i/o compromisos diversos ocupaven sovint el seu temps diari, desvivint-se pels altres. Elles, entre moltes altres, són un clar exemple del que descriu la sociòloga Soledad Murillo sobre la domesticitat que transcendeix la noció de llar o de responsabilitats familiars: “*No es preciso estar casada y tener hijos para incluirse en las virtudes domésticas. Es más un comportamiento, una disposición a prestar atención y dar respuesta a las necesidades del otro. Basta con asumir los mandatos de género para hacerse cargo, por encima del propio interés, de lo que puedan necesitar o desear los demás*” (1996: xxii).

Ara bé, encara que quasi sempre estes càrregues es desenvolupaven de forma abnegada, eixa abnegació no anava dissociada de la consciència de l'ús i l'abús que comportaven. Certament, en algunes entrevistes sura el dubte sobre si de casades haurien d'haver carregat amb tantes tasques, si haurien sigut reclamades des de tants fronts. Ocorre que les casades tenien un espai de ser per a altres relativament acotat “als seus”, mentre

que per a les fadrines eixe 'ser per a altres' era més plural i menys circumscrit. Per això escapolar-se dels requeriments derivats de l'assumpció social d'estar descarregada de responsabilitats d'atenció i cura familiar per ser fadrina, no era fàcil.

Comptat i debatut, algunes fadrines, més enllà de la domesticitat indefugible, del pes dels estereotips i conscients de la situació de marginalitat que les envoltava, acabaven apoderant-se de la seua fadrinesa. I això significava no només revertir la incomoditat derivada de la mirada reclusa dels altres, sinó també trivialitzar-la i assumir la condició amb orgull:

«(...) una sagala que no arriba a cap *puesto*. Pos no. (...) I ben tessa. Jo anava ben mudada amb la meua sabata de *retaco* i cap ací, cap allà i lo demés, tres *pepinos*».



L'ETNO

Context i metodologia

Una investigació és un espai de renúncies. Renúncies de guió, de disseny, de voluntats, de teories i, fins i tot, d'informants. Lluny de ser una adversitat, però, són precisament estes renúncies les que fan atractiu i sucós el procés investigador. Dues antropòlogues s'inicien en un tema, tan familiar com desconegut. Una primera conversa informal obri tot un univers de possibilitats i genera una mirada telescòpica sobre un fenomen microscòpic. Les següents converses van dibuixant un escenari més acotat i, a poc a poc, aprofundint en el viatge de la investigació empírica, anem passant per diferents etapes que ens porten de la ignorància al descobriment.

Amb les lectures i les eixides al camp comencen les renúncies. Renúncies que acabaran en una afirmació: el llibre que teniu a les mans. La primera renúncia és de mirada perquè se'n privilegia una sobre unes altres. La idea és mirar allò que tots miren i provar de veure alguna cosa que no tothom veu (Guerriero, 2014). O, el que és el mateix, aplicar mirada antropològica de la manera com l'entén i descriu Marcela Lagarde (1997), açò és: evidenciar i subratllar les relacions, les institucions, les normes, els valors, els costums, les concepcions i les formes de percepció del món dels subjectes socials i dels particulars, com si analitzàrem alguna cosa tan aliena que pel seu desconeixement apareix com a cognoscible. Mirar així per a tractar d'entendre un món, per a buscar contar un món. Des d'ací, són molts els factors que entren en dansa al llarg del procés de recerca.



Col·lecció Soler Carnicer, L'ETNO

Començarem este bloc contextual i metodològic amb una breu introducció a l'àmbit institucional i disciplinari que ha acollit el procés investigador referit a L'ETNO i, concretament, al projecte de l'Arxiu de la Memòria Oral Valenciana - Museu de la Paraula, del qual formem part. També s'hi trobaran unes notes al voltant del nostre parer en relació amb la transmissió dels resultats de la recerca; una aposta formal pròpia en deute amb el projecte i sobretot amb els subjectes que el fan possible i afavorida per la institució museal que l'ha dotada. En segon lloc, abordarem l'apartat metodològic, on ens endinsarem breument en la perspectiva qualitativa i en la pràctica d'investigació que hem desenvolupat: l'entrevista. En este punt, a més a més, hi haurà una aproximació al paisatge físic i cultural on habiten les dones entrevistades i una descripció acurada dels processos de prospecció i captació propis del treball de camp. Finalment es podran llegir també uns apunts biogràfics sobre cadascuna de les informants.

A propòsit del quefer antropològic en un museu d'etnologia

Podríem pensar que la institució museística ofereix un marc extraordinari per a la investigació. Podríem pensar també que un museu d'etnologia està farcit de professionals de l'antropologia. I, per descomptat, podríem pensar que la investigació sobre les col·leccions patrimonials està a l'orde del dia i és prioritat. Malauradament, no podem afirmar que siga exactament així, almenys en el nostre cas. És cert que els museus són virtuoses en la mesura en què ofereixen la possibilitat d'un tipus de treball pràctic i col·laboratiu, de caire qualitatiu, visible i interdisciplinari, pròxim a les comunitats en les quals se situen, totes elles característiques proclius a la tasca investigadora pròpia de l'antropologia. Però, així mateix, és cert que tenen molt de pes altres factors que, de tant en tant, entrebanquen tal propòsit.

La investigació s'ha desenvolupat en el si de L'ETNO. Durant els anys 80, el museu va orientar la seua tasca a documentar la societat tradicional valenciana, amb especial atenció al patrimoni provinent del món rural. A l'hora d'ara, sense abandonar el nínxol vivencial d'origen, el diàleg entre allò que fórem i allò que som és cada vegada més constant, tant en les sales expositives com en les temàtiques que s'aborden. I és que, d'aleshores ençà, els museus etnològics -en el marc més ampli dels museus de societat- han estat immersos en renovacions i debats interessants, entre els quals resulta pertinent esmentar el gir en el focus cap a la persona més que no cap a l'objecte, així com també l'exploració crítica dels discursos identitaris i la diversitat i complexitat socials (Andreu, 2012; Roigé, 2015).

Assumir amb propietat les exigències d'eixe viratge i, al mateix temps, acomplir les funcions que estableix l'International Council of Museums (ICOM) -col·leccionar, preservar, investigar, interpretar i exposar-, de mana, al nostre parer, i aplicat al context dels museus etnològics, un posicionament que implica forçosament adoptar la pràctica d'investigació antropològica. És comú cometre l'errada de concepte d'entendre els museus com a mers contenidors expositius. I, si bé és innegable que la major part de la seua activitat gira entorn de les exposicions, no ho és menys

que les investigacions haurien de bastir el resultat de les instal·lacions en sala. Per raons com ara la manca de temps, les gestions administratives, els pressupostos escassos, els interessos polítics, les limitacions disciplinàries o el reconeixement minvat, esta acció prèvia a l'exposició no és el mètode museològic aplicat sistemàticament en els museus d'etnologia; ans al contrari, és certament excepcional que les produccions museogràfiques tinguen el seu fonament en un marc de recerca i de camp extens i intens. *E pur si muove!*

Una de les virtuts del museu per a la investigació és que no produïx per a especialistes majoritàriament, sinó i sobretot per a un públic ampli, no necessàriament expert. Açò oferix una oportunitat per a la recerca antropològica en relació amb la proximitat a la societat que s'estudia i, consegüentment, amb la funció museològica de difusió. El treball del cos de professionals que investiguen en els museus està subjecte a una avaluació externa en la mesura en què es "veu" més: s'exposa en el sentit visual del terme, és a dir, es mostra obertament en la instal·lació en sala. Precisament esta visibilitat sotmet les produccions del museu a la crítica, a la revisió i al judici del públic, i eixa "exposició", tot i que comporta una major vulnerabilitat, hauria d'assumir-se com a potencial dialògic d'intercanvi que només pot ser beneficiós per a la pràctica investigadora i, per tant, per al museu en general.

Donada esta situació peculiar dels museus en la societat, açò és, deure's a la ciutadania i posar els subjectes en el centre de la recerca i les problemàtiques socials com a àmbits sobre els quals treballar, és clar que oferixen un camp fèrtil per a la investigació aplicada i situada a una varietat de temes i per al desenvolupament de teoria antropològica rellevant en relació amb les preocupacions actuals. La investigació museística, en eixe sentit, podria esdevenir la solució a mitjan camí entre la combinació de la dignitat de l'estudi seriós i la noblesa de servici públic, a la qual es referia l'antropòleg Michael M. Ames (1992). Ara bé, no podem menys-tindre que el treball en una institució pública inclou de vegades dependències d'agenda política que afecten en determinat grau programacions i projectes. Ja ens els anys 90, partint d'experiències de professionals, en la seua antropologia crítica dels museus Ames advertia sobre les contradiccions bàsiques en el fet de ser investigadora, administradora, conservadora i especialista en exposicions a temps complet i alhora. Totes estes

funcions se solen incloure en el rol de la persona conservadora de museu i, en conjunt o per separat, minven les possibilitats a l'hora de fer recerca. Apuntava l'antropòleg canadenc que sovint els i les professionals de l'etnografia acabaven dedicant-se a l'administració, basant-se en el poc temps de què disposaven per a la recerca entre pressupostos, informes i càlculs. Trenta anys després, els canvis no han sigut tan veritablement substancials com caldria haver esperat. Tot plegat, evidentment, té implicacions en els continguts i en la manera de presentar-los.

Altament, tampoc no direm que siga habitual que existisca un interès investigador no abocat necessàriament a concloure en una exposició. La investigació sol tindre tan poca reputació als museus etnològics que el treball de camp és vist més com un privilegi que com un deure. El reconeixement dels museus d'etnologia com a centres -també- d'investigació encara té molt de camí a recórrer i oposicions a superar. Però L'ETNO, seràs investigació o no seràs! En les aigües d'eixe macro corrent advers va amerar esta recerca, des d'un afany de ser investigació *per se*. El seu punt de partença és, malgrat estes adversitats, l'aposta que L'ETNO fa per la investigació etnològica com a línia matriu a reforçar dins de la seua visió i missió particulars, en consonància amb les directrius de la institució internacional. És per això que va crear, quasi des dels inicis, el Servei d'Investigació en Etnologia i Cultura Tradicional (SIECT), amb llums i ombres en el transcurs del temps, on es du a terme actualment el projecte Arxiu de la Memòria Oral Valenciana - Museu de la Paraula (www.museudelapaula.es), clau en el reconeixement de les memòries com a patrimoni immaterial i bé comú, i marc de la recerca present.

Tanmateix, tot i comptar amb este entorn institucional propens, no volem perdre de vista que globalment existix el risc d'un altre viratge ben diferent a l'esmentat anteriorment, on els subjectes tornen a diluir-se davant de la preeminència d'altres factors. Este canvi d'angle que ronda hui en dia els espais museals té a veure amb els usos econòmics i polítics que travessen els àmbits del patrimoni. "Seràs investigació o no seràs" apel·la a la necessitat de combatre l'amenaça d'esdevindre instal·lacions i sales culturals gestionades només a fi d'entretindre i d'oferir productes fàcilment consumibles, sense una base de coneixement i de reflexivitat que donen fermesa i projecció a les exposicions i les altres produccions museístiques. D'ahí la reivindicació urgent i necessària de fonaments

teòrics, empírics i metodològics per al treball quotidià als museus d'etnologia.



Pàgina web de l'Arxiu de la Memòria Oral Valenciana - Museu de la Paraula

L'Arxiu de la Memòria Oral Valenciana - Museu de la Paraula és un projecte d'investigació que des de fa més de 15 anys, ha aplegat -i posat a l'abast de tothom- testimonis de persones nascudes en la primera mitat del segle xx mitjançant la realització d'entrevistes obertes, elaborant relats biogràfics a partir de temàtiques diverses. Les seues trajectòries vitals ens aproximen a molts universos de sentit i, per defecte, als canvis socioculturals ocorreguts al darrer segle. És per això que, de la mà de

l'antropologia més qualitativista, el projecte persegueix una interpretació dels fenòmens socioculturals posant en el centre les formes de la vida quotidiana, la manera com les persones negocien l'esdevenir i, en definitiva, el coneixement directe de la vida social.

Hem focalitzat estos subjectes i els hem conceptualitzat com a la “generació del trencament”. Entenem que les persones entrevistades són continuadores dels seus avantpassats quant a modes de vida, cosmovisions culturals i pràctiques socials i, al mateix temps, els seus descendents estan cada dia més deslligats d'eixes maneres d'estar i de viure. La nostra concepció de la societat tradicional valenciana acaba amb el trencament que representen estos subjectes. En ells, el traspàs del llegat cultural resulta cada volta més complicat, ja que no es compartixen modes de vida ni cosmovisions, de manera que la generació que hauria de llegar i la que hauria de rebre ja no tenen massa en comú. Per això, entenem també que el relat de les persones entrevistades pot contribuir a guarir els badalls actuals en les relacions intergeneracionals. El projecte no només dóna compte dels canvis i les permanències en la transició de la societat tradicional valenciana a l'actual, sinó que també ens ajuda a comprovar que, alhora que es produïx, afecta sempre les identitats de les persones.

Finalment, convé que explicitem les constriccions que comporta el fet d'ubicar la investigació en un context definit *a priori* per una estructura institucionalitzada amb unes característiques pròpies. El Museu de la Paraula té una dinàmica de treball bastant protocol·litzada que genera inèrcies, no sempre revisades. Entre eixes assumpcions de pràctica en volem destacar algunes que han afectat en major o menor mesura l'arregle de materials, tot i que no sempre -o no necessàriament- els continguts. Estem parlant de prescripcions com ara enregistrar les entrevistes amb càmera de vídeo, realitzar com a mínim una entrevista en cadascun dels pobles de cada comarca, plegar-nos a un nombre determinat d'entrevistes o evitar fer una altra entrevista a una mateixa persona. Sobre la flexibilitat, les constriccions i/o les dificultats generades per esta dinàmica en parlarem més avant. En qualsevol cas, el Museu de la Paraula té un indicador íntim de validesa professional i èxit relacional quan ens assalten troballes inesperades com ara: “I això potser no li ho haja contat mai a ningú”.



Fent treball de camp. Foto de les autores

Al remat, *Fadrines*. El procés de no casar-se en la societat tradicional valenciana vol ser exemple modest -i, paradoxalment, superbi i atrevit- d'aplicar la teoria i el mètode antropològics a les tasques definitòries dels museus etnològics. Amb *Fadrines* volem també reivindicar un procés investigador en el si del museu que es materialitze en tres fases fonamentals: investigació, divulgació escrita i difusió expositiva. Per això, encara que la investigació no va sorgir amb voluntat de ser exposició, arribades a este punt, tenim el compromís que, amb els ajustos museològics i museogràfics necessaris, arribe a mostrar-se en sala pròximament. Un nou repte.

“Escriure cultura” o com traslladar a l’escrit els resultats de la recerca

«Contar i escoltar històries és la possibilitat de desviar-nos»

Chimamanda Ngozi Adichie

Ens encisa l’acte d’escriure cultura tal com el conceptualitza i el practica Nancy Scheper-Hughes (2001): exigix tota una sensibilitat en la manera d’abordar els relats de vida. Es tracta de ser responsable en la construcció d’una etnografia intel·lectualment honesta, però que no sacrifique la cura i el respecte per les persones que compartixen una part de les seues vides i secrets amb nosaltres. Els aspectes formals podrien semblar irrellevants en l’assoliment d’eixe equilibri tan fràgil i imperatiu, però són un bon indicatiu de la comunió deontològica amb tals pressupòsits. És per això que no podem deixar de banda la reflexió i la proposta sobre com traslladar a l’escrit els resultats de la nostra recerca.

Des del convenciment que si escoltar els relats biogràfics és fascinant no menys hauria de ser-ho llegir-los, hem assajat una manera de narrar que naix de la voluntat per trobar o construir un llenguatge capaç de descriure les subtileses, els incalculables i els significats al cor de les coses (Solnit, 2016). Hem intentat que el trajecte per on les persones lectores transiten -és a dir, la nostra construcció narrativa- siga el més proper possible a l’expressió genuïna de les dones entrevistades. Sabem que és un projecte agosarat i no les tenim totes sobre el fet d’haver-ho aconseguit, però hi preval la intenció. Afectades per l’exemple que ens suposa l’escriptura d’autores com Vivian Gornick, hem volgut narrar, no solament transmetre.

Així, hem combinat el fet de nodrir-nos de propostes i suggeriments, de lectures que incorporem al nostre quefer antropològic, narratiu i identitari com a investigadores, amb la persecució d’un tarannà en la pràctica antropològica que situe les persones entrevistades al mateix nivell que les autores i les teories. Des d’eixa premissa ens balancegem entre les aportacions de les unes, les altres i les altres altres i, prèviament

elaborades, les expliquem mitjançant un procedir en el contar determinat. D'ací la importància que atorguem a les maneres de dir el món de les dones amb què investiguem. Tenim la intuïció que eixes maneres de dir mostren maneres de fer la vida i evoquen maneres de ser subjectes determinats. Perquè el mode d'expressar-se dels actors socials -amb les pertinents referències i omissions, registres, metàfores i silencis- és tan valuós i aclaridor com el contingut del seu testimoni. D'ahí que la narrativitat esdevinga una peça clau en la nostra tasca, no només en la fase d'anàlisi dels discursos, sinó també en la forma en què hem volgut presentar els resultats.

Contava Mercedes Vilanova que Ronald Fraser, fascinat per la lectura de *Los hijos de Sánchez*, tan prompte com va poder, li va preguntar a Oscar Lewis si això que ell escrivia ho considerava antropologia o literatura. Uns segons de pensament i una resposta fulminant: literatura. Ni de bon tros, tindrem nosaltres la gosadia de proclamar que hem fet literatura, però sí que hem tractat d'allunyar-nos d'encasellaments i corsés acadèmics que ens pogueren impedir moure'ns amb desimboltura per les "certeses" que tenim. Coincidim plenament amb Rebecca Solnit quan, sobre el llenguatge i la transferència de coneixement, afirma: "A vegades penso que aquestes pretensions de coneixement autoritari són errors de llenguatge: el llenguatge de l'assertió pura i dura és més senzill, menys complex, que el llenguatge del matís, l'ambigüïtat i l'especulació" (2016: 94). És clar que ens motiva el segon tipus de llenguatge.

I per això advoquem pel relat. Posicionades en estes coordenades i partint de la pràctica narrativa de les persones grans, hem volgut contar conforme conten elles, fent així un relat dels seus relats. 'Relat' per no traïr la seua manera de ser i de contar, per reconeixement d'on partim, per la potencialitat comunicativa d'eixe tipus de llenguatge. 'Relat' perquè hi ha un imperatiu que és l'exigència de transformar la investigació des del si d'un museu en difusió entenedora, d'erigir els sabers que ostenten en quelcom valuós i útil. Tot això, no perquè les narracions biogràfiques resultants de les entrevistes necessiten explicacions adjuntes per a ser enteses, atés que s'expliquen sobradament per si mateixes. De fet, en tant que parlen "més amb la paraula apropiada que amb l'aproximada" (Guerriero, 2014), tenen la capacitat d'expressar-se amb una gran densitat significativa i no caldrien més paraules. No obstant això, construïm relats

a partir de conjuminar diferents discursos i experiències perquè, com no pot ser d'una altra manera, ens guia la prescripció metodològica d'anar més enllà de la individualitat aïllada de cadascuna de les biografies.

Escrivim així perquè, metodològicament parlant, es tracta de trobar el sentit del text sense perdre el context. Perquè la fragmentació necessària que deriva de l'estratègia d'anàlisi de les biografies es mitiga construint nous relats, que siguen fidels i tan propers com siga possible a la manera de pensar i de contar de les informants, però que alhora mostren la capacitat crítica i analítica del procés investigador. Perquè, d'acord amb Wright Mills (1987), anàlisi no vol dir necessàriament dificultat, ni vol dir mai argot incompreensible. O dit en les seues paraules: tota escriptura que no ressona com una veu humana, és mala escriptura. Per això hem procurat fugir d'estructures postisses i de mots ampul·losos, donant prestància i reconeixement a fórmules pròpies de l'oralitat; això sí, respectant al mateix temps les exigències mínimes i constriccions pròpies del registre formal i la investigació en un entorn museístic.

En certa manera, fem un exercici de "traducció" a partir de les experiències disponibles dels subjectes, exercici que no destruïska identitats, sinó que les respecte. Movent-nos en un intent de dir sobre allò que diuen les altres, a fi de parir comprensions per a explicar què passa amb eixe univers que és la fadrinesa. Concretament, ací ens ha impulsat contar històries de fadrinesa, més que no fer un inventari de fadrines. Hem pretés oferir un relat del procés de no casar-se que arreplegue la tensió entre text i context, entre mostrar i explicar per a construir una visió oberta de la fadrinesa, que evite fixar-la i empresonar-la en relats estereotipats. Sabent que no existixen fets, sinó relats sobre els fets, els textos que conformen el corpus de testimonis en els quals es basa la recerca, estan treballats des de la cabuderia de cercar no tant en allò dit com en allò mostrat entre línies, entre paraules, entre murmuris, entre insinuacions, però sense perdre de vista que tot està dit ahí i no en un altre lloc. I és que, com venim defensant, no només és important el que diuen les persones, sinó com ho diuen. Perquè com ha observat Leila Guerriero (2014: 208), "*no es lo mismo citar textualmente que citar el concepto: la frase que la sombra de la frase*". I així és com, certament, tot i que trobarem cites textuais, honorant com de ben dites estan les coses, ens hem dedicat amb zel a descobrir eixes ombres de la frase.

Per anar acabant, és comú advertir que quan hi ha una dificultat comunicativa en la recepció d'un missatge, el problema sol estar en qui emet, no en qui rep. Nosaltres, en busca d'un missatge tan entenedor com siga possible, hem apostat per la narració a fi d'afavorir-ne també el procés de transmissió. Ja hem apuntat que la voluntat de difusió ens fa fugir de llenguatges críptics i inintel·ligibles, llenguatges propis de l'argot acadèmic, que dificulten moltes vegades l'aprehensió del coneixement del qual estem parlant. I no només això, hem d'acceptar les limitacions envers la naturalesa dels corpus biogràfics: ens trobem davant d'una inscripció de vides humanes molt subjectiva, parcial i fragmentària (Scheper-Hughes, 1997), no sempre fàcil de capir ni tampoc no fàcilment contable. Des d'eixe registre, no perdem de vista la censura -nostra i de les nostres entrevistades-, sent conscients que hi ha una personalitat social i una altra íntima i reservada a la qual és molt difícil arribar. De fet, estem convençudes de la impossibilitat -i impertinència relativa- de fixar descriptivament qualsevol persona, però hem tractat d'arribar el més a prop possible a eixes experiències vitals, conscients que sempre se'ns escaparan. Tant és així que cal *"recordar la terrible dificultat, la inevitable incompletud que se produce al decidir cuales son las cosas -los detalles, los hechos, los recuerdos- que cuentan una vida es un buen ejercicio de modestia. Un gran antídoto contra la arbitrariedad"* (Guerriero, 2014: 166).

Finalment, cal una reflexió sobre el fet d'utilitzar pseudònims per a referir-nos a les nostres informants. Venim d'una tradició acadèmica on l'anonimat de les persones entrevistades és regla a seguir. Els arguments són coneguts: investigar en ciències socials és cercar recurrències comunes a qualsevol fenomen; és transcendir el retrat individualitzat perseguint el tractament socioantropològic dels testimonis. No importa el nom, importa l'espai social que inspiren les veus reals. Ara bé, açò ens ha generat no pocs maldecaps. El primer i principal referit a l'estranyesa que ens ha suposat anomenar d'una manera diferent aquelles dones que, des del primer moment de la captació fins al darrer de redacció d'este llibre, han sigut les que han sigut en cos i ànima, i no altres buides de referències per a nosaltres. En esta investigació ens hem debatut, per tant, entre els noms reals i els pseudònims amb bastants dubtes.

L'ús de pseudònims, tot i que respecta la prescripció metodològica, ens semblava que podia provocar una certa anonimització. Eixe acte de

construir anonimament contradiria, precisament, la nostra voluntat de visibilitzar i reivindicar les seues experiències. No ens feia massa goig usar pseudònims. Ara bé, el fet de no utilitzar els seus noms reals se'ns suggeria interessant en el sentit d'anar més enllà de l'encapsulament i els prejudicis associats a la individualitat. Canviar-los el nom, així, d'alguna manera funcionava fent-les eixir del lloc que, circumscrit a la denominació personal, les restringix. Utilitzar pseudònims, doncs, les posiciona en l'esfera d'allò comú, d'allò compartit amb qualsevol altres. Alhora, recórrer als pseudònims no és, com podria semblar en un primer colp d'ull, una protecció del seu propi relat; no és una protecció de la seua quotidianitat més estricta o delicada. No calia protegir-les de res, només tractar-les amb respecte personal i intel·lectual. Reanomenar-les és una acció que allunya, al nostre entendre, del tancament nominatiu. No és una protecció front a allò que són o han sigut, és evitar l'assignació restrictiva, i per tant, enfosquidora, d'allò que implica ser "eixa" mateixa persona i no una altra. Per tot això, tot i que a contracor: pseudònims i no els seus noms, encara que per a la nostra intimitat investigadora continuen sent elles, les nostres fadrines, des dels noms reals.



Col·lecció Soler Carnicer, L'ETNO

Sobre metodologia qualitativa i pràctica biogràfica

«El trabajo de análisis en la investigación cualitativa es un proceso de compaginar datos, de hacer obvio lo invisible, de reconocer lo importante a partir de lo insignificante, de vincular hechos al parecer no relacionados lógicamente, de encajar unas teorías con otras»

Morse, 2003 (en Conde, 2009)

En el context que acabem de descriure, no sorprendrà que el quefer antropològic bega molt fidelment de la perspectiva canònica *emic*, on sobretot es pretén capturar el punt de vista dels subjectes, la seua relació amb la vida i la seua visió del món. A l'estil boasià, posem l'èmfasi en el coneixement directe de la vida social, ajustant-nos el màxim possible a allò que la gent diu, fa i diu que fa. Perquè les estructures significatives del món de la vida només es poden comprendre recuperant eixa mirada dels subjectes socials, en la direcció d'esbrinar el sentit de l'acció en el marc de les relacions intersubjectives (Alonso, 1998).

I és que l'anàlisi de les trajectòries de vida, de la construcció discursiva dels universos significatius o de les motivacions i aspiracions, ens proporciona claus per a entendre les circumstàncies amb què els subjectes poden trobar-se i es representen en el seu procés de trànsit pel món. Era fonamental, per tant, la metodologia qualitativa per a la investigació sobre la fadrinesa, a fi d'assolir els objectius del treball. És gràcies a ella que hem pogut aprehendre i captar representacions, actituds o conjuntures que han configurat l'expressió dels relats produïts per les entrevistades. Els discursos se situen en el punt de partença, esdevenen la matèria primera; discursos entesos com a esquemes de pensament o de classificació entre el que és possible i impossible, pensable i impensable, prohibit i desitjable; en cada època i en cada context social. Al capdavant, la recopilació i difusió dels relats sobre les formes de vida quotidiana es basa en una concepció dels discursos no com a parla aïllada i individualitzada

d'un subjecte, sinó com a relació d'uns parlars amb uns altres. Parlars que estan a tothora interpelant-se, allunyant-se i aproximant-se, constituint una trama, un corpus de textos que resulta base empírica de l'anàlisi que realitzem (Conde, 2009).

Gandarias i García (2014) proposen les produccions narratives com a metodologia per a la investigació feminista, en tant que la narrativització permet la incorporació d'un patró de significat a allò que altrament serien idees inconnexes i arbitràries. Les autores defensen el coneixement narratiu -construït a partir de les històries sobre les experiències viscudes i els significats creats- per a la comprensió de l'ambigüitat i complexitat de les vides, apel·lant al fet que contribuïxen a desafiar les visions tradicionals de veritat, realitat i coneixement. El que més ens interessa és que l'estudi d'eixes produccions narratives possibilita l'observació de la tensió entre discursos dominants i contrahegemònics, així com també la visibilització i la creació d'imaginariis i pràctiques alliberadores. I això és ben pertinent en relació amb l'aprofundiment en el tema que ens capfica, perquè suposa un tipus de perspectiva d'investigació que pot servir com a mecanisme de creació de narratives alternatives en el reconeixement de l'agència de grups minoritaris: la nostra darrera intenció. Investigar així, practicant amb metodologia qualitativa, suposa exercitar l'estranyament, fer trontollar la manera de mirar, convertir-nos en forasteres, com diu Mari Luz Esteban. I això no està exempt de dificultats i limitacions, començant pel fet que el qüestionament de les generalitzacions sobre patrons culturals va en paral·lel al reconeixement de la seua existència i a la demostració simultània que no poden explicar les experiències reals satisfactòriament (Esteban, 2011).

Fa temps que reconeguérem que l'objectivitat és il·lusòria com a criteri realista, fins i tot en recerques fàctiques més meticuloses que puguen fer-se d'una experiència o observació. Afirmació que ens enfronta amb la tirania d'allò quantificable, tal com l'explica Solnit, que fa que allò mesurable sembla més important que allò que no pot ser mesurat. Segons l'escriptora, esta tirania significa en part "el fracàs del llenguatge i del discurs per descriure fenòmens més complexos, subtils i fluids, així com el fracàs d'aquells que conformen opinions i prenen decisions a l'hora d'entendre i de valorar aquestes coses més relliscoses" (2016: 109). La fadrinesa femenina, certament, no suporta la temptativa de quantificar-la només com a

un fet, ja que la seua pràctica s'esvara pel territori dels implícits, dels significats no monolítics amb nombroses matisacions latents.

Convé recordar que la realitat és sempre més complexa, contradictòria i elusiva que els nostres models teòrics i mètodes, limitats i parcials (Scheper-Hughes, 2001). I sovint les tècniques tradicionals d'investigació suposen una asimetria de poder en la presentació i tractament del material empíric. Per a minimitzar estos impactes asimètrics hem considerat referent la proposta de procediments d'anàlisi de Fernando Conde (2009), que consistix en la combinació de l'anàlisi de les posicions discursives (des d'on es parla), de les configuracions narratives (què es vol dir) i dels espais semàntics (de què es parla i com s'organitza).



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Situades ja ací, i reprenent la idea que la matèria primera de la metodologia qualitativa és el discurs, direm que parlar amb els subjectes sobre allò que fan i allò que són esdevé el primer pas de tota etnografia. Com s'ha aportat des de la sociologia més qualitativista: *“hay fenómenos ante*

los cuales no percibimos sus dimensiones, si estos no son “hablados” por los sujetos que se ven implicados en ellos” (Murillo i Mena, 2007: 52). A la recerca d'eixes dimensions, d'entre totes les pràctiques possibles, l'entrevista oberta s'ha erigit com a la més escaient per al nostre objecte d'estudi. El relat de vida, com a manera específica d'entrevista i d'entrevistar, ha esdevingut el format que hem considerat més pertinent per a abordar la fadrinesa, atesos que l'hem conceptualitzada com a “categoria de situació”, seguint el model proposat pel sociòleg francès Daniel Bertaux (2005).

La categoria de situació es definix pel conjunt de persones que es troben en una determinada situació social. És eixa situació precisament el que és comú per a totes elles al marge de les seues activitats quotidianes específiques. En paraules del propi Bertaux: “*esa situación es social en la medida en que origina presiones y lógicas de acción que tienen no pocos puntos comunes y en la medida en que se percibe a través de esquemas colectivos*” (2005: 19). El recurs als relats de vida permet, segons l'autor, i en consonància amb el que venim dient, copsar mecanismes i processos a través dels quals els subjectes arriben i s'adapten a una situació determinada. Des d'una estructura diacrònica, mitjançant el recorregut vivencial, hem volgut captar la lògica pròpia d'eixa categoria de situació que suposa la fadrinesa, sense proposar-nos verificar cap hipòtesi, sinó volent descobrir i indagar en el seu funcionament. Els usos del relat de vida ens han permés, a més a més, una comprensió trencadora amb pressupòsits i *a priori*s que portàvem incorporats tot i la coneguda vigilància interpretativa. El desconcert que sovint ens han generat ha acabat esdevenint font constructiva de riquesa analítica.

Si passem ja a inserir-nos en la pràctica d'entrevista pròpiament, basant-nos en una interpretació lliure de les aportacions de la literatura, l'antropologia, la història i la sociologia, direm que entrevistar és dansar. Quan hem entrevistat hem guiat, és clar, però no és quelcom fàcil: guiar no és espentar, és establir un camp de reciprocitat on les dues persones poden moure's i col·laborar amb gràcia, poden confiar amb cautela l'una en l'altra, no cegament; confiar amb flexibilitat, no amb rigidesa, i intentar no xafar-se els peus. Amb Luis Enrique Alonso (1998), entenem l'entrevista oberta en la investigació social com a un procés comunicatiu mitjançant el qual s'extrau informació continguda en la biografia dels interlocutors. Ens adherim també a la prescripció de Dolores Juliano (2017) quan assevera

que una de les premisses epistemològiques de l'antropologia és la necessitat d'escoltar i tractar d'entendre les veus que procedixen de diversos sectors socials i sovint tenen la potencialitat de sacsejar els prejudicis. No debades, sobre esta intenció d'enteniment que reclama l'antropòloga, precisa Alonso que a través de l'entrevista oberta no s'arpleguen fets, sinó construccions personals de la realitat, discursos sobre allò que la gent considera significatiu en la seua vida, que no necessàriament coincidixen amb allò que és socialment significatiu.

La periodista Leila Guerriero (2014), al seu torn, proclama que els fets són fàcils i que allò difícil és entendre el camí que ha portat la gent fins on està. Sospesar motius i tractar de comprendre destins serien raons axials de l'entrevista on, en eixa espècie de diàleg social, la unitat mínima informativa no és "simplement" la resposta, sinó la conversa en ella mateixa. Per això resultava tan vital per al desenvolupament del nostre treball aconseguir que les dones entrevistades s'entregaren "confiades al diàleg i a l'alquímia sol·lícita del llenguatge" (Wander, 2017). Açò és, a la confiança. La fadrinesa, com no podia ser d'una altra manera, ha sigut analitzada mitjançant l'experiència que d'ella posseïxen les pròpies fadrines i, per a arribar ahí, el clima d'intimitat que ens hem esforçat en generar ha resultat essencial.

Una de les grans virtuts de l'entrevista oberta és que deixa la gent descriure i parlar sobre les seues pròpies vides amb les seues pròpies paraules, ja ho hem dit. Açò significa també parlar des del lloc social que s'ocupa. És justament per això que ens emmiralla Ursula K. Le Guin quan suggerix que "el dir" és un acte: "*El habla nunca es mero paisaje, es acontecimiento*" (2018: 261). Dit en altres paraules, és esdeveniment compartit i intersubjectiu on la persona que escolta i la persona que parla es sincronitzen l'una amb l'altra en un acte recíproc, on escoltar activament és possibilitar la parla.

I com ho hem fet? Una altra vegada, Ursula K. Le Guin ens inspira amb les seues reflexions. Mostra l'escriptora que per a poder construir un relat s'ha de confiar en la història que es porta entre mans. Nosaltres reconeixem, apropiant-nos de les seues paraules, que per a fer una bona entrevista has de confiar en ella. I això, diu ella, significa estar disposada a no tindre'n el control absolut. Hem intentat ser oportunes, saber quan incloure una pregunta determinada o quan mantindre el

silenci uns segons, la qual cosa suposa tècnica i abandonament de la tècnica però, arribades a cert punt, és també inspiració. I eixa part no es pot transferir. L'entrevista va dient-te què has de fer i tu has de fer-ho. Sona a màgia, però s'aconsegueix.

Parlar i escoltar parlar són les condicions de possibilitat. Des d'ací, escoltar no és reaccionar, és establir una connexió. Per això les persones grans estan tan atentes quan els fas la pregunta, no per la pregunta en sí, sinó per la capacitat entrenada que tenen per a escoltar amb atenció. Són persones molt auditives i orals; són gent que ha parlat i ha escoltat, gent que escolta i parla. Gràcies a això precisament és que tantes vegades hem pogut establir una relació de molta proximitat i comunió amb les fadrines. Entràvem en ressonància, ens sincronitzàvem, ens posàvem a to amb elles. Açò significa, seguint amb la inspiració de l'escriptora de ciència ficció i de la nostra pròpia experiència com a entrevistadores, que per a fer una bona entrevista cal oscil·lar més o menys en el mateix interval; és a dir, harmonitzar-se paulatinament, moure's en col·laboració.

Hem presentat els resultats de l'anàlisi de 23 entrevistes a fadrines nascudes entre els anys vint i els anys quaranta del segle passat. D'entre elles, la més jove tenia 76 anys mentre que la més major en tenia 99, sent-ne majoria les que s'ubicaven al voltant dels 90 i escaig. De vegades, hem sentit el vertigen i l'ofec que ens generava descobrir-nos en el llindar entre la intimitat i la impudícia en alguna entrevista, caent perillosament en esferes pantanoses. També hem sentit el conflicte en forçar la participació a fer l'entrevista en dones que d'entrada no estaven interessades, que tenien reserves i que tal vegada ho van fer més pel compromís que les unia als nostres contactes que per les ganes de fer una entrevista realment. També sovint hem olorat la nostra deshonestedat en no manifestar clarament quin era l'objecte de la investigació -la seua fadrinesa-, espantades pel fet que consideraren el tema d'estudi no massa agradable per a la conversa. Diguem que no hem mentit, però no els hem dit tota la veritat, ja que a voltes hem camuflat els nostres interessos darrere de l'ansia de fer investigació sobre el temps vell.

Tractant les dificultats que hem tingut en el procés d'entrevista no voldríem deixar d'assenyalar que, malgrat saber sobradament que cal escoltar molt i parlar poc, en el trànsit d'estes entrevistes, donada la temàtica de difícil accés, no sempre ho hem pogut acomplir plenament.

Afortunadament, quan les dones baixaven la guàrdia, quan es diluïen les seues resistències, sorgia l'espurna i les seues paraules desbordaven de lluny allò que nosaltres demanàvem. En eixos moments estàvem tan agraïdes...! Unes altres vegades, quan eren conscients de la transparència amb què estaven contant-se i la llibertat que els estàvem donant per a fer-ho, es ruboritzaven i els apareixia alguna dosi renovada de desconfiança. Sens dubte, l'ús d'una tècnica poc directiva i amb un procedir oblicu, sense encarcaraments directes, podem dir, una vegada més, que ens ha donat bons resultats en la recerca.



Col·lecció Soler Carnicer, L'ETNO

Tancarem este apartat amb uns apunts sobre la guia d'entrevista que hem construït. Hem assumit la prescripció metodològica que recomana no fer entrevistes seguint fil per randa un guió, tanmateix, això no menys té la recomanació d'elaborar-ne un el més acuradament possible i el fet que resulte ben útil en els moments més inesperats durant el transcurs de l'entrevista. La guia que nosaltres presentem ací ix tant de la recerca bibliogràfica temàtica com de la nostra experiència en aquells aspectes que coneixem que funcionen i aquells altres que no tant. És a dir, la guia

beu de coneixements temàtics i d'hores de vol. Pel que fa a la primera font, hem consultat qüestionaris clàssics com el de l'Ateneu de Madrid (1902) sobre el cicle vital, i guies de recerques actuals relacionades amb el tema (Tweed, 2008; Chasteem, 1994; Allen, 1989; Reynolds i Whetherel, 2003). Evidentment, també hi hem integrat les lectures teòriques menys específiques i les primeres intuïcions i conjectures analítiques i conceptuals. Finalment, hem anat refent-la i adaptant-la a mesura que avançava el treball de camp i la investigació, i d'acord amb les pròpies dinàmiques de les entrevistes i de l'aproximació a les informants. I, sobretot, hem tingut en compte el consell experimentat de la periodista argentina experta en redacció de perfils: *“Cuando entrevisto a alguien, y aunque no le crea, le creo, y quiero, sobre todo, escuchar su versión del asunto: no lo que es verdad, sino lo que elige contar como verdad”* (Guerriero, 2014: 214).

GUIA D'ENTREVISTA

Context vital de la informant

- Antecedents familiars, socials i culturals
- Casa i família
- Trajectòria laboral
- Esdeveniments rellevants

El festeig

- Condicions que es valoren en la tria de nóvio: físiques, econòmiques, humanes...
- Consideració de l'home ideal.
- Relació entre els nòvios: ocasions de vore's i parlar-se, espais, activitats...
- El dot.
- Si el festeig no acaba en matrimoni...

La sexualitat

- Abans del matrimoni.
- Consideració de la virginitat.
 - Pèrdua (si constitueix una gran dificultat per a casar-se).
 - Dificultats per a conservar-la o no.
 - Virginitat més enllà de la condició física (mantindre innocència respecte compromisos romàntics i ignorants respecte informació sexual).
- Celibat permanent.
- Coneixement del propi cos.
- Discurs de la sexualitat.
- Sexe: tabú, por, plaer, reproducció...

El matrimoni

- Visió del matrimoni: institució de privilegi? Forma de relació ideal i més desitjable?
- Ingerència familiar en el casament.
- Voluntats envers el casament.
- Edat habitual.
- Prioritats entre fills i/o filles a l'hora de casar-se.
- Característiques de la relació entre els cònjuges: autoritat, iniciativa, direcció.
- Consideració de l'esposa: guanys i pèrdues.
- Herències i millores.
- Separació.
- Percepcions de l'estat de casat

La fadrinesa

- Imatges d'infantesa, exemples de dones properes.
- Termes associats i el seu significat: allò que diuen els altres i allò que se sent.
- Ser fadrina en l'edat adulta: estat liminar?
 - Amistat i vida social.
 - Formació, estudis, migració.
 - Faenes: temps, obligacions, rols de cura.
 - Residència: amb qui, condicions, veïnat.
 - Salut: malalties, discapacitats.
 - Situació econòmica: folgança o necessitat.
 - Preocupacions i pors, influència en la presa de decisions.
 - Ritus de pas: què és “fer-se dona”?
- El procés de no casar-se
 - Desig i avantatges/desavantatges d'haver-se casat o d'haver tingut fills.
 - Dependència/independència, anar-se'n de casa.
 - Percepció de la maternitat: idealització, rebuig...
 - Decisió conscient vs. imposició: raons, penediments, decepcions, alleugeriment, resignació, satisfacció, propòsits, creences, obligacions, orgull, llibertat, destí, designació divina...
 - “Estar a soles”: connexions, relacions, convivències.
 - Parentiu fictici.
 - Ser fadrina de major: dependència, vulnerabilitat, pèrdues, guanys...
 - Esdeveniments importants al llarg de la vida.
 - Valoració de la trajectòria vital.
- Estigmatització de les dones fadrines en el passat i en el present.
 - Com es veuen elles / com creuen que les veuen els demés / com veuen a les casades o a les viudes.
 - Descripció d'una mateixa, imatges comunes: dèficit personal, exclusió social, independència i tria, autorealització.
 - Estatus depenent, incomplet, no adultes?
 - Reclam d'explicació social de la seua “condició”: història de ‘circumstàncies’ o ‘oportunitats perdudes’, “culpa” per la incapacitat de conservar un home.

Refranys i consells populars

«l avant»: més enllà del context físic

En el recorregut per definir el context i la metodologia és precís fer-li l'ullet al paisatge geocultural que ha acollit la investigació. Açò implica aturar-se no solament en el marc físic del treball de camp, sinó també en la interacció i la relació amb les persones. Un dels primers aspectes que ens sobtaren en la nostra incursió en el nord va ser l'ús recurrent de l'expressió 'i avant'. Prompte ens adonàrem que estava instal·lada al bell mig del tarannà septentrional. És per això que volem començar l'apartat amb unes pinzellades sobre el que ens ha suggerit eixa particularitat del parlar.

Sentida reiteradament tant en les entrevistes com en les gestions que hem hagut de desenvolupar prèviament a fer-les, la locució ha resultat ben comuna com a resposta en les més variades situacions comunicatives. Ha arribat a funcionar com a afirmació categòrica i també ha servit per a emfasitzar, concloure una conversa o canviar de tema. Ara bé, seria un error considerar-la només com una simple falca emprada per a guanyar temps o ajudar-se en la narració i rememoració del relat que va construint-se. És més, ens confondria i perdriem part del seu sentit. Per això, transcendint la seua funcionalitat com a recurs oral, 'i avant' adquireix noves tonalitats en el context de la fadrinesa, més encara quan és precedida per l'adverbi 'bé', fenomen que s'ha produït molt freqüentment en el discurs de les entrevistades.

'I avant' -o 'bé i avant'- en les entrevistes després, com hem vist en l'anàlisi, acceptació resignada davant adversitats o circumstàncies ineludibles, que no són ni esperades ni modificables, per exemple: "no he pogut estar en companyia de ningú, aixina que bé i avant", "tenia que ser aixina i avant" o "jo a cuidar dels meus i avant". L'assumpció conformada pot, fins i tot, arribar a adquirir un caire d'orgull i ferma precissament per la superació o evasió de tals problemes, com s'entreveu en "nosaltres fadrines i avant" o en "jo me quede fadrina i estic ací a casa amb els meus pares i anar fent i avant". Reflectix, al remat, una actitud en la qual preval estar en moviment; prescriu el no estancar-se en els infortunis del devenir quotidià, açò és, siga quina siga la situació s'ha d'evitar que limite l'acció, que ancore els subjectes a un lloc restrictiu i no desitjable: "quan no s'està bé, no cal i avant". No sorprendrà, doncs,

que l'actitud continguda en l'anomenada locució haja marcat la interacció amb les informants de la investigació, hissant-se com a comodí dins del procés d'entrevista per a ocultar o defugir qüestions al mateix temps que per a refermar posicions.

Si haguérem redactat un diari de camp que continguera el conjunt de la nostra experiència en el terreny, coincidiríem amb Malinowski en que el treball de camp no és una bassa d'oli. I les informants, de vegades, tampoc. Tancament i recel, evitació o desconfiança, disgust o neguit, són algunes de les impressions que ens han acompanyat abans i durant la nostra estada per terres del nord. Un nord que resulta esquerp a la vista, immens i desolat, “de rocams invictes” i “muntanyes desvetllades”, que recitaria Vicent Andrés Estellés en les *Horacianes* (1974). Un terreny que molts han descrit més o menys poèticament, amb major o menor contundència i precisió. “Eixut i aspre”, “de natura, dura i salvatge, deserta i feresta”, al parer de l'etnobotànic Joan Pellicer (2000). O recòndit, rígid i desocupat, el paisatge que dibuixen les “serralades hostils” de l'historiador Joan Garrabou (1989). Són caracteritzacions, totes elles, que ens servixen en l'aproximació al context del propi camp.

Des d'un posicionament antropològic i lluny de determinismes ambientals, som conscients que pot resultar agosarada -i àdhuc inapropiada- l'extensió metafòrica d'allò descrit sobre el territori als trets distintius del grup humà que l'habita, però a gosades! No podem negar que esta adjectivació del terreny ens transporta a una estampa geogràfica que, de vegades, ens ha paregut un miratge encarnat en les dones que hem entrevistat. Precisament l'extensió metafòrica és esmentada per Manuel Sanchis Guarner en *Els pobles valencians parlen els uns dels altres* (1963). Apela a la psicologia social, que considera el conjunt de dades psicològiques distintives d'un grup com al seu caràcter, quan defensa que les referències de la literatura popular tradicional poden contribuir a l'estudi de la “caracterització col·lectiva dels valencians”. L'obra dedica un volum al sector septentrional, del qual resulta pertinent rescatar una de les “dites tòpiques” en la mesura en què contribuïx a la contextualització basta que perseguim ací: “Entre Ares i Benassal / tot és roca i carrascal, / i el perill és sempre igual”. La dita reforça l'aparent desolació del paisatge i la manca de varietat, entorn en el qual han viscut les nostres fadrines. El perill esmentat el deixem a la interpretació lectora.

A part de l'enumeració de “dites tòpiques”, agrupades geogràficament, fixar-nos en l'apartat introductori de l'obra pot enriquir el trajecte que estem plantejant per terres del nord. Titulat “psicogeografia i folklore”, per un costat, porta implícita l'assumpció de l'innegable i complex vincle entre la fraseologia i l'imaginari col·lectiu, de la mà de la invitació per a explorar-lo. Per l'altre, conté alguna apreciació sobre el “caràcter” dels valencians del nord, basada en els materials fraseològics aplegats (malauradament, no hi abunden les apreciacions d'este tipus). Partint del sociocentrisme estudiat per Caro Baroja -que té a veure amb el fet de creure i sentir que el grup humà del qual es forma part és el millor-, l'autor valencià aporta nombrosos refranys i locucions relacionats amb la vessant positiva del concepte. Curiosament, els valencians del nord -grup del qual formen part les nostres fadrines- no destaquen en este aspecte perquè, segons l'autor, “solen manifestar una austera contenció, la qual contrasta amb la vanitat exuberant dels valencians centrals i meridionals” -entre els quals es troben les autores-, “molt més fanfarrons i pagats d'ells mateixos” (1982: 20). En canvi, en l'anomenat sociocentrisme diferencialista, en què es tracten valors negatius de localitats veïnes, es mostren igualment hipercrítics i dejectius. Són poc donats a les autoalabances, però sí que practiquen el tan comú fer xitxines el veïnat d'altres pobles. I un apunt final, eixa ‘austera contenció’ de què parla Sanchis Guarner marida oportunament amb l'esmentada expressió ‘i avant’.

En este tastet que, tot i citar clàssics, assumim lleuger i incomplet, se'ns suggerix interessant fer referència a la guia -o passeig etnogràfic- sobre el País Valencià que allà pels anys 60^a va redactar Joan Fuster. L'autor de Sueca descriu de manera cruenta i sense embuts alguns dels pobles de l'àrea septentrional: “*Lucena, pobre y aislada, languidece*”, “*Useras, empinada y gris, malvive en una triste soledad de yermos y rocas peladas*”, “*da la impresión de que la vida, en Catí, sigue como en el siglo xv (..), está en pleno abandono (..), sucia y desabrigada*” (1962: 224, 226, 277). Oferix un nou matís per a traslladar-nos a la “*vacía inmensidad de estos parajes*” on les muntanyes, omnipresents, assetgen i tiranitzen. El primer verb és de Fuster; el segon, del tan famós i citat cronista Cavanilles.

1 Malgrat que les referències bibliogràfiques que nodriren l'apartat són antigues, hem considerat que resulten idònies pel que fa a l'espai i el temps que tracten, coincident amb el de les dones entrevistades.

«La grande idea que se tiene de lo fértil, ameno y poblado del reyno de Valencia, parece exagerada y aun falsa si se entra por Aragón. A cada paso se ven pruebas evidentes que la destruyen, y se multiplican al recorrer el norte del reyno. Erizado de montes los más altos y fríos, sembrado de cerros que dejan entre si barrancos y cañadas, privado en fin de las aguas que podían facilitar mejoras en los campos, cuenta pocos vecinos respecto a su extensión, y estos reducidos a mantenerse con un corto número de producciones».



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Com no podia ser d'una altra manera, també Joan Francesc Mira (1974) utilitza les *Observaciones sobre la Historia Natural, Geografía, Agricultura, Población y Frutos del Reyno de Valencia* de l'abat Antonio José Cavanilles (1795) per a parlar sobre l'evolució demogràfica i les transformacions socioeconòmiques a l'Alt Maestrat durant el segle xx. Mira afirma ja als anys setanta que el fragment podria haver estat escrit fa cinquanta anys o ahir mateix. Sobre l'evolució demogràfica de la comarca, ressenya densitats de població molt baixes l'any 1900, tant als pobles grans com als menuts. Pronostica que haguera calgut una transformació radical de la infraestructura econòmica per tal de reduir l'amenaça de descens, i apunta que la manca de capitals, les dificultats de comunicació, el clima i l'orografia no permeteren un procés d'industrialització (excepte l'illot

que representa Vilafranca), així com tampoc la introducció de conreus que no foren alimentaris. Entre 1920 i 1940, el nivell de població comença a descendir i l'emigració a comarques barcelonines i a la Plana apareix com a fenomen destacable. Entre 1950 i 1965, període de joventut tardana de les entrevistades, la baixada arriba en molts llocs a tindre un caràcter d'èxode massiu. Les nostres fadrines, no obstant això, es quedaren.

Altrament, l'autor castellonenc destaca la gran quantitat de terres ermes i masos abandonats, que comportaren que les pastures o la repoblació forestal esdevingueren les úniques possibilitats d'aprofitament de les terres abandonades que no podien ser treballades amb una mínima rendabilitat. A més a més, es produí una concentració de la població dispersa dels masos als pobles, els grans propietaris anaren desapareixent i molts jornalers emigraren com a proletariat urbà. Tot plegat, anà conformant una majoria de petits-mitjans propietaris que feia estrany que un jornalero no tinguera un tros de terra propi i, de la mateixa manera, que foren pocs els propietaris que no anaven a treballar a jornal. Finalment, l'autor aporta l'expressió habitual en l'època "més val tenir-ne un o dos, i poder-los criar", que manifesta la manca de recursos i la consegüent poca densitat de població. Entre les fadrines, com era d'esperar tenint en compte tot açò, trobem pastores, llauradores, masoveres, senyorettes, treballadores de fàbrica o de botiga; totes de famílies xicotetes i, amb alguna excepció, amb més poca que molta terra.

Alegries i misèries del treball de camp

Entrem ja a explicar el procés de treball de camp pròpiament dit i l'acostament als pobles, als contactes i a totes i cadascuna de les fadrines entrevistades. Recordant Malinowski, en l'època més fosca de l'antropologia, l'insigne funcionalista agafava els aborígens pel bescoll perquè no pogueren escapar-se. Per fortuna, esta tècnica tan intimidant no és possible aplicar-la hui en dia i, ben contràriament, només entrevistem persones que volen ser entrevistades, que tenen alguna cosa a contar i que volen contar-la. En temps actual per a abordar el camp, la primera aproximació als subjectes potencials implicats en la recerca comença amb la prospecció.

La fase de prospecció consistix en fer una batuda per les diferents associacions, institucions i organismes que treballen en la localitat i la comarca. Estes institucions locals, després d’haver-los explicat el què i el per a què del projecte, són les primeres a oferir informació sobre possibles persones a entrevistar. Els subjectes iniciadors han sigut fonamentalment personal tècnic dels ajuntaments i, en paral·lel, contactes professionals i personals amb algun tipus de vinculació amb les comarques. En estos primers contactes hem tingut de tot: respostes entusiastes però no productives, respostes evitatives però finalment generoses, respostes indiferents i també respostes encuriosides i molt implicades. Este acostament, encara que divers, fou complicat i ens va alertar sobre quin tipus de reacció calia esperar i sobre les dificultats d’accés a les informants que més avant patiríem. Sense establir correlacions deterministes però donant-li cabuda a la broma, podem pensar que si l’accés a les terres del nord no fou fàcil, no anava a ser-ho tampoc l’accés a les persones que l’habitaven. Començàvem a entrenar-nos en el ‘bé i avant’ que acabaríem assumint.

Amb la graella de potencials informants i consolidada la prospecció, entrem en la fase de contacte físic amb les futures entrevistades: la captació. En termes generals, esta fase és especialment delicada, en tant que suposa la impressió inicial que les protagonistes de l’Arxiu de la Memòria Oral Valenciana - Museu de la Paraula es fan de les investigadores i del projecte. D’ella depén moltes vegades la decisió de participar-hi o no. La fase té com a característica principal, a banda de l’explicació breu i concisa a les persones informants d’allò que significa el projecte i per a què se li demana la participació, una xicoteta entrevista prèvia on les investigadores “comprovem” els requisits estrictament físics de la persona informant (fluïdesa verbal, capacitat auditiva, memòria, coherència verbal, etc.) i esbossem la primera fitxa sobre la seua trajectòria vital, la rellevància de la seua experiència, així com també l’habilitat per a contar-se. En esta fase les dosis d’encant i seducció per a captivar la futura entrevistada són absolutament crucials i no sempre han sigut exitoses. Posteriorment, tota la informació extreta es redacta en un petit document, una fitxa de camp molt útil per a orientar les investigadores quan arriba el moment de fer l’entrevista, tant si la persona que fa l’entrevista i la captació és la mateixa com, molt més important encara, si és diferent.

El nostre procedir en la captació sempre és flexible i s'adapta a les necessitats o adversitats que van sorgint al llarg del procés. El primer contacte amb les dones suggerides pels agents locals en el procés de prospecció per a fer l'entrevista sol ser telefònic. Mal assumpte. El telèfon resulta fred i llunyà. A més a més, no ho oblidem, telefonem per a demanar una cita. La gent no sol entendre què volem ni per a què les volem. En el cas que ens ocupa, només un escàs 20% de les nostres telefonades donaren bons resultats, és a dir, un 'sí' per a una visita futura, on expliquem ja cara a cara el que volem. Quan ens deien que sí per telèfon, sempre ens sorprenia moltíssim i ho consideràvem un gran èxit. És ben cert que quan la persona de contacte que ens vinculava amb la informant era de plena confiança d'ella, la recepció telefònica era més amable, tot i que igualment dificultosa quant a l'explicació del 'què volíem' i del 'qui érem'. Millor rebuda teníem encara quan la persona medidora obria el terreny i ens acompanyava a casa de la dona a entrevistar, sense necessitat de parlar amb ella per telèfon. Esta manera d'aproximar-nos afavoria molt el compromís d'entrevista. El contacte havia fet un bon treball i ens havia facilitat l'entrada.

No obstant això, ha ocorregut sovint que les possibles informants s'han espantat després que la persona de contacte els haja explicat la demanda. Açò ocorre normalment per dues raons: o bé perquè potser hi ha hagut massa detalls en l'explicació de l'objecte o tema per al qual se les sol·licita -explicacions que han atarantat la informant o l'han posada en alerta-; o potser perquè s'han emprat paraules sense massa cura i precisió. Este moment és extremadament delicat i genera moltes baixes en el procés d'afirmació que requerix la captació. Massa vegades, la sensació d'impotència és molt gran perquè no tenim l'oportunitat d'explicar-nos, hem perdut grans informants potencials abans d'intentar guanyar-nos-les. Entre elles, unes bessones fadrines!

També ha succeït que després d'haver accedit a satisfer el suggeriment del nostre contacte de tindre una cita amb nosaltres, en arribar al seu domicili i conèixer-nos s'han tancat en banda i no ens han permés tornar per a fer l'entrevista. Ens ha passat moltes vegades; massa vegades, certament. Malgrat el treball del nostre contacte i malgrat la familiaritat que els unia, malgrat els nostres esforços, la resposta ha acabat sent un 'no' rotund. Este moment era terriblement decebedor. Resultava encara més

frustrant poder albirar la potencialitat de relat que projectaven algunes informants i, per moltes argumentacions que intentàrem desenvolupar per a convèncer-les, no aconseguir seduir-les tant com perquè es deixaren entrevistar un altre dia. Fou el cas de dues germanes, fadrines les dos, amb germà fadrí inclòs, els tres vivint junts a la casa familiar. O el cas d'una altra dona que explicava la seua vida com un cúmul de “*desacatos* i peripècies roïnes”. Després d'estar amb ella una bona estona mentre feia i desfeia entre cabassos de verdures que venia a la porta de sa casa, va acabar dient-nos que no tornàrem per allí. En eixe moment, sentírem com la grandesa feréstega del paisatge que ens envoltava quedava desdibuixada per l'hostilitat cap a dues persones alienes a eixe entorn a les quals no se'ls devia res -òbviament- i que semblava que només estaven allí per a escarbar i dotorejar en les intimitats més recòndites de la seua condició. Certament, el tema no ens feia massa costat. “A pondre cebes” ens enviaren.



Un poble de l'Alt Maestrat. Foto de les autores

Només a tall de síntesi, a fi de visibilitzar l'extensió de les tasques anteriors a la realització de les entrevistes finals, mostrem algunes dades numèriques on es pot intuir la magnitud dels èxits i fracassos del treball de camp. De les 42 dones potencialment entrevistables, tinguérem 5 baixes per dificultats físiques, 7 negatives a ser entrevistades sense haver-nos conegut, 29 visitades de les quals 6 no volgueren ser entrevistades i, finalment, 2 entrevistes impossibles de desenvolupar pel tancament de les

dones en la conversa. En suma, després de molts ‘no’, ens quedarem quasi amb la mitat de les entrevistes possibles.

En la nostra infructífera defensa recordarem que arribem a les cases de les persones a entrevistar fornides amb càmera de fotos per a la captació i amb càmera de vídeo per a enregistrar l’entrevista, la qual cosa espanta més que no pas asserena i aproxima. Tampoc no s’ha de menystindre que les persones entrevistades han de signar una acta de cessió d’imatge i de testimoni on ens permeten fer-ne un ús investigador, didàctic i expositiu -si s’escau- amb les consegüents accions de difusió que això genera. La signatura d’eixe document també pot ocasionar conflictes, encara que no ha sigut el cas en esta investigació.

D’altra banda, no podem deixar de comentar que el fet d’haver estat treballant en municipis amb molt poca població ha comportat que en alguns d’ells directament no hi havia candidates possibles per a ser entrevistades. Ací podríem incloure també aquelles dones que, sent fadrines, no presentaven les capacitats estrictament físiques necessàries per a desenvolupar l’entrevista. Donat este panorama de desolació pel que fa a la captació en domicili, ens suggeriren provar sort en residències de persones majors, una opció que mai s’havia considerat en el projecte. I quina grata sorpresa! Ací començaren part de les alegries del treball de camp. Tot i trobar-nos davant un públic captiu, del qual podíem esperar una mena d’obligatorietat cap a les persones que cuiden i manen -que els feia rebre’ns amb menys reticències-, les dones entrevistades es mostraren sol·lícites i acollidores. La nostra presència suposava un esdeveniment extraordinari, col·locant-les en una posició de protagonisme que diluïa transitòriament la seua situació de vulnerabilitat i desvinculació. Tanmateix, igualment aparegueren negatives. I és que el tema, com hem vist, tenia un efecte dissuasori important.

Finalment, per concloure el procés de prospecció-captació, un apunt més sobre les reticències a parlar i a contar. Encara que s’haja acceptat l’entrevista i estiguem en situació de conversa, els recels han sigut un entrebanc recurrent que hem sortejat com millor hem pogut. No és un fenomen exclusiu de la nostra recerca. De fet, Maxie Wander explica que *“lo inexpresado e inexpresable se halla siempre entre los desfavorecidos, las figuras marginales, los incapacitados y proscritos; allí donde la miseria y la degradación impiden que surja un sujeto capaz de hablar (...)”*. Y

también durante mucho tiempo, entre las mujeres, que han permanecido casi mudas” (2017: 334). En este cas, en contrast amb l’obertura de les dones entrevistades fins al moment en el marc de l’Arxiu de la Memòria Oral Valenciana - Museu de la Paraula, el tema feia que emmudiren en certa manera.

És ben habitual que les persones que volem entrevistar senten molta incertesa quan les escollim. “Per què jo?” -que ve a ser una espècie de “millor que ho faça un altre”-, “jo no tinc res a dir” -que té a veure amb la desvalorització típica i l’anòmia de les persones majors- o el més habitualment expressat per dones “jo no sé res” -que pot estar relacionat amb el silenci i la por d’haver d’explicar-se, bastant habitual en les generacions que ens ocupen com a conseqüència dels anys del període de postguerra-, són alguns dels seus interrogants i de les seues afirmacions més comunes. En relació a esta qüestió, l’antropòleg gallec Marcial Gondar concreta un cúmul de desfasaments que caracteritzen la modernitat en la qual vivim referint-se a les persones majors, que poden ajudar a entendre algunes negatives. Un d’eixos desfasaments és que per als vells el sistema de valors en el qual van ser socialitzats ja no servix per a relacionar-se amb els seus descendents. Diu Gondar que d’alguna manera, estan condemnats a viure en un món que no es correspon amb el que els seus progenitors els van transmetre. I ací es provoca un trencament. És el trencament a què hem al·ludit més amunt, que genera una percepció estigmatitzada de la cultura tradicional dels pobles, fins i tot per a una part dels propis habitants.

Açò justifica part del recel de les informants quan anem a buscar-les: elles mateixes ja es consideren desfasades i sense importància. Com ben bé assenyala el propi Gondar: “*A diferencia de nuestra cultura que está orientada hacia el futuro, las culturas tradicionales están o tienen en el pasado su referente de prestigio*” (2012: 332). Un prestigi que a hores d’ara ha sigut totalment desnonat. El fet que algú, per qualsevol motiu, mostrara interès per la seua vida -uns recorreguts vitals que, instal·lades en les edats de les dones que hem entrevistat, no solen interessar a les persones que les envolten-, els resultava d’allò més sorprenent. Precisament per això les dones entrevistades troben tantes dificultats en entendre la nostra atenció a la seua biografia. Així, el “per què jo?”, “jo no sé res” o “açò per a què ho voleu?” expressat per elles pren tot el seu sentit.

Les fadrines

ROMINA va nèixer a Albocàsser l'any 1919. A casa vivien son pare, sa mare i una germana sis anys major que ella. Son pare anava al jornal i sa mare també treballava al bancal. Tenien molt poques terres. Van viure cinc anys a França, treballant en la verema. Allà va aprendre a llegir i escriure. En acabar l'escola, Romina es posà a treballar, primer al camp i, després, en amo a Castelló. La resta de la vida va seguir servint i fent temporades al camp, d'ací cap allà. Va tindre tres nóvios. No la van deixar casar-se perquè havia de cuidar els parents vells.

MATILDE va nèixer a Atzeneta del Maestrat l'any 1920. A casa eren quatre germans, dos xiques i dos xics, ella era la segona. Vivien dels bancals i dels animals. Son pare portava porquets a peu fins a diferents pobles, per a vendre'ls. No van passar fam i s'han avingut molt. Matilde ha estat tota la vida al poble. Als dènou anys es va quedar òrfena de mare. Temps després, un dels germans va caure malalt i va estar una trentena d'anys gitat; son pare vint anys impedit també. Ella els va cuidar i així va passar la joventut. Va tindre quatre pretendents que la volien molt.

MILIETA va nèixer a Vilafranca l'any 1924. Son pare era zelador de la llum, sa mare treballava a casa. Era la major de tres germans. Es van quedar orfes molt prompte, de sa mare quan en tenia onze, de son pare als dèsset. Milieta va haver de fer-se càrrec dels seus germans xicotets. Quan va faltar son pare, anà a treballar a una escola de pàrvuls i després a una fàbrica de calçotets. Va emmalaltir dels pulmons i va deixar de treballar. Milieta va festejar un any amb un xic, però la va deixar.

DOLORES va nèixer l'any 1942 a Atzeneta. Quan tenia sis anys, va faltar sa mare. Criada per l'àvia paterna, vivia amb son pare i un tio fadrí. De menuda anava a les monges i després a escola. En eixir, donava de menjar als animals, portava aigua, feia atmetles. Tenia moltes faenes i per això no va anar massa a escola. Als vint anys anava a Culla a cuidar l'àvia materna, durant tres anys, perquè estava privada. Nóvios no en va tindre mai, la faena no s'acabava.

CONSOLACIÓ va nèixer l'any 1942 a Benassal. A casa vivien son pare, sa mare i un germà més menut. Els avis paterns eren masovers i els materns tenien taverna. Son pare tenia carro i repartia carbó. També tenien terres. Sa mare va caure malalta quan ella tenia huit anys. Quan va morir son pare va anar a treballar uns anys a Castelló, a cuidar una dona. Des d'ençà, cuidar es va convertir en el seu ofici. Va arribar a anar a València, a cuidar un home impedit de la Font d'en Segures. No va festejar.

LOURDES va nèixer a Vilafranca l'any 1932, després de deu anys de matrimoni dels seus pares, que ja es pensaven que no podien tindre fills. I després encara vingué un germà, quatre anys menor. A casa tenien comerç d'ultramarins. Son pare va morir jove i a casa van seguir igual. Encara que sa mare i ella van anar a passar temporades a casa de les ties, al poble, a València i a Barcelona. El seu germà estudiava, a Lourdes no la van deixar. Tenien moltes fanecades de taronja dels avis. Lourdes no va haver de treballar. Va tindre diversos pretendents.

PILAR i MARIA no foren dones entrevistades en la investigació. Ens parlà d'elles extensament la seua neboda, que fou un dels nostres contactes per a realitzar la captació a Atzeneta. Pilar i Maria foren dos germanes fadrines de casa bona, amb germans i cosines del mateix estat civil.

FILOMENA i VIRTUDES van nèixer a l'Alcora l'any 1925 i 1930 respectivament. A casa tenien terres i comerç, una merceria. Primer la portaven son pare i sa mare, després elles. El pare i els germans del pare eren viatjants. Estaven ben situats. Durant la guerra van construir un refugi per a la família. També tenien un mas amb piscina i les terres del camp de futbol eren de l'avi. Filomena viatjava prou per a anar a comprar el gènere de la tenda. Va anar a escola fins als dèsset anys. Es va fer un aixovar preciós. Li agradava anar a la moda, tenia cotxe i conduïa. No mai va festejar. Virtudes, al seu torn, va ser reina de festes i va treballar sempre a la botiga. Tampoc no va tindre nóvio.

TEÒFILA va nèixer a Atzeneta del Maestrat l'any 1927. Va ser la major de tres germans. Son pare era contractista de carreteres, en sa casa eren dels rics del poble. Va estudiar en un col·legi de monges trinitàries i va

acabar exercint de mestra. No va fer mai idea de casar-se. Volia ser religiosa, va intentar ingressar en un convent però va caure malalta i va haver de deixar-ho. Quan va prendre la comunió li va dir al Nostre Senyor que seria per a ell.

HORTENSIA va nèixer l'any 1931 a Vilafranca. A casa eren son pare i sa mare i quatre germans, un xic i tres xiques, ella és la tercera. El pare treballava a una fàbrica de faixes. Als catorze anys Hortensia també va anar a treballar a una fàbrica de calces i va estar allà fins a que van tancar. Li agradava fer la faena ben feta. Una germana es va casar i va anar a viure a Madrid. Sa mare li va recomanar anar amb ella i treballar a la fàbrica on estava, per a que tinguera companyia. Però a Hortensia no li va agradar (havia d'agarrar tots els dies cotxes) i se'n va tornar al poble. Quan tenia dènou anys va festejar amb un guàrdia civil, però ho van deixar estar.

ADELINA va nèixer a Catí l'any 1930. A casa vivien sa mare, son pare, un germà i ella que era la major. Tenien una rabera d'ovelles i una miqueta de terra. Adelina va anar a escola fins als onze anys. Després feia sabatetes de punt de ganxo, i més avant també jerseis i mantonets. Va anar tres anys a Mataró a treballar el clavell. També va veremar a França quatre temporades. Finalment, es posà a treballar a una formatgera que obriren al poble i allà s'ha jubilat. El seu festeig no va quallar, no tenia massa interès en casar-se.

FELISA va nèixer a un mas al Pla de Meanes d'Atzeneta, l'any 1926. A casa eren cinc germans, el pare i la mare. Tres xics i dos xiques, ella és la major de les xiques. Va anar a escola fins als catorze anys. Al seu mas es feia ball moltes voltes i acudia la gent dels masos de la contornada. Cap home la va rondar ni demanar. No va tindre nóvio. Va viure amb els pares al mas fins que van faltar. Després va anar a viure al poble, a una casa al costat del germà i la dona.

ROSITA va nèixer l'any 1929 a l'Alcora. Comare, filla de comare, germana de comare. Rosita és la major de tres germans. A casa vivien amb sa mare, son pare, una tia fadrina i una xiqueta de la parella anterior del pare. Va

festejar amb un xic durant dos o tres anys. Ell era del poble però treballava a Barcelona. S'escrivien cartes i va arribar a entrar en casa. Ho deixaren estar; ella no ho tenia clar.

JESUSA era la tia de Rosita. Va nèixer a l'Alcora en una família de tretze germans. Va viure amb Rosita fins que va faltar. No l'entrevistarem però ens van parlar d'ella a bastament.

CONXETA va nèixer en un mas a prop de la Torre d'en Besora, l'any 1934. Allà estaven de lloguer mentre es construïen una casa en una terra que heretà sa mare. Vivien de la terra i tenien animals. És la major de tres germans. Des dels set anys, Conxeta va fer de pastora de cabres. No va anar quasi a escola. Quan en tenia vint-i-sis, sa mare faltà i ella, son pare i els germans es traslladaren a Mont-roig. Treballaven l'oliva. Va festejar amb un xic d'un mas de la zona.

CARMELA va nèixer a Vilafranca l'any 1936. A casa eren quatre germans, ella era la tercera, davant anaven dos xiques. Els xics anaven a la fàbrica a treballar. Ella feia faena de la fàbrica a casa, cosia calçotets i faixes. Cuidava sa mare, que estava malalta, després son pare i una àvia. La germana gran portava la casa. Ha viscut amb una germana i un germà també fadrins. Carmela no va festejar.

VITORINA va nèixer a Atzeneta del Maestrat l'any 1931. Era la major de quatre germans, un xic i tres xiques. Son pare era obrer i feia marbres per a piques, escales, etc. Ella treballava amb ell. Sa mare portava la casa. Tenien terres i sènia, i ella també les va treballar. A més a més, son pare va muntar una fàbrica de llimonades perquè els fills no se n'anaren del poble i Vitorina s'hi va encarregar fins que el germà es va casar i ja passà a portar-ho. Els avis paterns i els materns tenien tenda on també va treballar quan va morir son pare. A la taquilla del cine parroquial va fer hores igualment. No va festejar, però va tindre pretendents. La va demanar un treballador de casa.

PETRA va nèixer a Benassal l'any 1937. És la major de tres germans. Son pare es dedicava a la terra, tenien algunes fanecades i anava a jornal. Sa

mare cuidava els animals: una bacona i moltes gallines. Tots els anys feien matança de porc, sempre van menjar bé. En acabar l'escola, Petra va fer de tot: anar al bancal a plegar avellanes, a collir el raïm, a plegar els sarments de la vinya, ajudar a la fàbrica de farina dels tios... Diu que la seua vida ha sigut de cuidar molts vellets. Des de ben jove tenia clar que no es casaria. Ha sigut una dona malaltissa. Li ha agradat molt llegir i viatjar.

RAFAELA va nèixer a l'Alcora l'any 1932. Als quatre mesos del seu naixement va emmalaltir de poliomièlitis. Fins als onze anys la van operar diversos metges i va estar ingressada en l'*Asilo de Nuestra Señora del Carmen para niños escrofulosos, raquíticos y pobres*, però com que no trobava milloria ho va deixar estar. Ha treballat a casa cosint i fent jerseis. Fins als cinquanta anys ha anat amb una crossa, posteriorment amb cadira de rodes. És la segona de cinc germans, dos xics i tres xiques. Son pare era encarregat en una fàbrica dones, feien tovalles. A casa tenien poca terra. No va voler festejar mai.

ASSUMPCIÓ i AURORA van nèixer a Ares del Maestrat l'any 1935 i 1940 respectivament. A casa es dedicaven a fer carbó per la muntanya i també feien parets de pedra seca. Vivien amb el pare, la mare i l'avi matern. Als tretze anys, Assumpció va començar a cuidar xiquets. També anava a ajudar a alguns masos. Quan va nèixer Aurora, son pare estava en la guerra. Als dotze anys, també va anar a treballar a un mas, a cuidar una xiqueta. Les germanes aprengheren l'ofici de cosir a casa d'un sastre i des d'aleshores han fet molts encàrrecs per a fora des de casa: pantalons de confecció, jaquetes de ganxo i combinacions. No van festejar.

Consideracions finals

**«Si quan ne tenia divuit no els volia,
volia que me'l buscara als cinquanta?
Pos era poc independenta i xalava
poc, als cinquanta anys!»**

Petra (1937)

A l'hora d'ara, podem anar concloent que ni les fadrines són tot allò que es diu d'elles, ni està dit tot allò que són. Si la fadrinesa és un signe social -a la manera d'entendre d'Umberto Eco, açò és, un fenomen que no està hipotecat a la seua extensió sinó a la seua significativitat-, podem acceptar que, de vegades, les aparences enganyen. En este llibre hem mostrat que existixen diversitat de pràctiques de fadrinesa que, front a la monocromia de l'estereotip o de les representacions associades, fan que no puga ser entesa en genèric, ans al contrari, ha de ser abordada de forma heterogènia i plural. La fadrinesa, així, conté multituds, tantes com dones fadrines, però, al mateix temps, com a subjecte col·lectiu, també té recurrències, suficients com per a configurar els models ací exposats.

“Que la vida no és igual per a tots?”, ens deia una fadrina sobre la seua condició, amb afany de normalització i de no excepcionalitat. I és clar que fisiològicament la vida és comuna als éssers humans, però socialment no: la vida definitivament no és igual per a tothom. Potser per això, la dona que va pronunciar la frase no va voler ser entrevistada; perquè de

FADRINES

la resposta falsament afirmativa es pot llegir la latència incòmoda que la realitat social està travessada per eixos d'asimetria. Fadrines i casades n'és un. Hem vist que habitualment les fadrines s'han definit jeràrquicament en una posició inferior a les casades i se'ls han atribuït mancances, trets de caràcter o defectes amb els quals no sempre han coincidit.



L'ETNO

Més enllà de la doble dicotomia tradicional de marginació i solitud *versus* llibertat i independència per a les fadrines, o de submissió i captiveri *versus* inclusió i acompanyament per a les casades, hem trobat diferents manifestacions que transcendixen este equilibri aparentment compensat entre ambdós grups. Tal transcendència es reflectix en algunes pràctiques de fadrinesa femenina que han acabat trastocant, malgrat els costos socials, no només les definicions hegemòniques de la condició, sinó, fins i tot, l'autorepresentació de les pròpies fadrines pel que fa a l'asimetria axial esmentada entre casades i fadrines. I des d'ací hem pogut observar els contrastos i les diferències entre la identitat social i l'autoidentificació d'algunes d'elles.

Pel que fa a l'autorepresentació, en el decurs de la recerca, han anat apareixent recurrències referides al fet de ser fadrina que oscil·len entre el penediment o l'absència de penediment, passant per l'ambivalència en el posicionament respecte no matrimoniar i no tindre descendència. En primer lloc, els grans penediments tenen a veure amb la imposició familiar, les circumstàncies sobrevingudes i els desencants afectius, que desprenen una certa consciència de fracàs personal i una assumpció des del present que transita entre el ressentiment i la resignació. Són les dones que conformen el capítol "Està serà per a la vellea": encarnen, en alguns casos, una gran compunció per no haver aconseguit una fita que consideraven la més gratificant per al seu gènere -casar-se i tindre fills- i, en altres, l'acceptació abnegada de l'adversitat.

En el pol oposat, hem detectat representacions sense culpa ni recança que situen la fadrinesa en l'àmbit del gaudi i la llibertat, com a luxe i recurs, legalment atractiva, viable econòmicament, còmoda i convenient, fins i tot, en alguns casos, acompanyada d'una decisió activa i motivada. Són les dones dels capítols "Ben menjada i ben guardada" i "Bèstia solta", que ens parlen de les motivacions religioses i romàntiques, de la fugida conscient de la domesticitat i de la utilització estratègica d'excuses que les avalen per a romandre on volen estar. L'eficàcia mostrada en la utilització de les excuses com a estratègia rau en la seua invisibilitat, ja que, com hem vist, disfressades de submissió eren més fàcilment acceptables que si s'enarbolaren com a raons.

Moltes d'estes dones declaren amb altivesa que no els ha mancat res, que ho han tingut tot. Açò, en la mesura en què han pogut seleccionar els atributs beneficiosos de la gran dicotomia entre els dos espais socials que ens ocupen: la llibertat i la independència de les fadrines, i la inclusió i l'acompanyament de les casades. Han emmotlat, d'esta manera, una caracterització positiva, desempallegant-se dels atributs negatius d'ambdós grups. En el transcurs de la seua vida quotidiana han obtingut satisfaccions rellevants com ara l'orgull de la independència econòmica, el goig de saber-se estimades i acompanyades per les persones properes o el plaer d'anar a qualsevol lloc, desafiant la moralitat de l'època que imposava que "sense un home no anaves a cap *puesto*".

En un punt més o menys intermedi, topem amb l'ambivalència entre el penediment per no haver tingut criatures i el benestar amb la situació

de no haver-se casat. Esta variació de l'autorepresentació inclou pors i culpa però també determinació: es tem la vida de mare i esposa, s'accepta el seu valor social però, al mateix temps, s'aposta per la independència. Este posicionament ambivalent correspon al capítol “No me venia mai bé” i també apareix, en alguns casos, una percepció desinteressada pels hòmens, així com una justificació de la condició a través de la malaltia com a coartada exculpatòria (“el faré un desgraciat”).

Altrament, no podem deixar de fer referència a les preguntes inicials de la investigació, relacionades amb la identitat social de les fadrines. Amb l'objectiu de qüestionar les dicotomies assenyalades més amunt, volíem explorar si les fadrines transgredien la pauta social imposada de casar-se i procrear. La nostra mirada primerenca sobre elles les dibuixava com a alternativa menyspreada per la societat, allunyada de l'estereotipat “sofert gremi de la solteria”, com diria Maria Aurèlia Capmany (2018: 62). Ara bé, realitzada la recerca, ens hem adonat que el suposat trencament es produïx només pel fet de no consumir la norma. Efectivament, la fadrinesa posa en dubte la institució matrimonial com a fonament de la vida en societat, però solament en tant que demostra que es pot viure fora d'eixa institució. Com viure-hi, ho hem pogut comprovar, són altres calces.

Una qüestió diferent és la qualitat, la consideració o la posició social que es pot ocupar estant instal·lada en eixa condició de fadrina. Ja ho sabem, recurrent per última vegada a la fraseologia popular, “la fadrina que està groga pel mes de juliol, no li doneu medicina, casar-se és el que vol” o, com diria la Capmany, “la vida social és com l'Arca de Noè: cal entrar-hi per parelles” (2018: 63). En eixe sentit, hem tractat els estereotips, la seua assumpció, la seua negació i, fins i tot, en alguns casos, la seua superació (recordem els “tres pepinos”). D'acord amb este plantejament inicial, podem afirmar que l'existència de les fadrines li ha fet l'enxa al principi social d'aliança i reproducció, d'ahí la repressió dialèctica mostrada en forma d'etiquetes devaluadores i limitants.

Malauradament, l'esperada acció transgressora de les fadrines entrevistades no ha arribat a un qüestionament que haja subvertit l'orde socialment imposat. En l'anàlisi de les entrevistes ens hem adonat que la transgressió ha estat una conducta individual que sí, ha desobeït la norma, però sense posar-ne en dubte la legitimitat. La transgressió no ha tingut

la transcendència social necessària per a produir l'efectivitat i l'abast requerits en la creació de models alternatius. Majoritàriament ha mancat la connexió, el vincle comú que generara un empoderament col·lectiu diferenciador. I és precisament la manca d'un entorn afavoridor d'intercanvi d'experiències -que haguera funcionat com a marc conjuminador, però ben difícilment constituïble en l'època- el que comporta que les fadrines no hagen esdevingut referent dins de l'univers de possibilitats culturalment legítimades del ser dona. Per tant, les nostres fadrines han obert badalls en el sistema però, per no estar embastades les seues experiències i representacions, han fet fallida com a alternativa de primer orde. Això sí, és innegable que no ha estat suficientment considerat -ni acadèmicament, ni socialment, ni políticament- el seu potencial com a categoria conceptual desestabilitzadora de classificacions normatives.

Pel que fa a esta desestabilització, és destacable que algunes de les fadrines han interpretat el matrimoni com a obstacle per a la “realització personal”, d'atenció a la pròpia voluntat. És el cas, fem memòria, de les dones que donen forma al model de la “bèstia solta”. La consciència del caràcter vitalici i irreversible de l'enllaç conjugal s'aprecia en la sentència d'una d'elles: “El que agarrava una peça era per a sempre”. ‘Peça’ entesa com a trage a vestir, terminologia referida a indumentària que, “casualment”, en un altre registre, Vivian Gornick des de la literatura evoca en *Vincles ferotges* (2017):

«Fa cinquanta anys entraves en un armari tancat que deia “matrimoni”. Dins l'armari hi havia dos conjunts de vestits tan encarcarats que s'aguantaven drets. La dona es posava el vestit que deia ‘muller’ i l'home es posava el vestit que deia ‘marit’. I ja estava. Desapareixien dins dels vestits».

Eixa consciència de permanència indefugible, afegida a la intuïció que la persona es desdibuixa com a subjecte, ha afavorit que la fadrinesa haja sigut una opció recurrent com a alternativa -això sí, de segon orde- al matrimoni al llarg de la història. Estes fadrines han qüestionat obertament la supremacia de la composició matrimoni-procreació-convivència en els seus discursos i narratives i, sobretot, en les seues experiències i en les seues pràctiques. La fadrinesa, per tant, es pot considerar una eixida social en les antípodes de la norma patriarcal d'aliança i reproducció,

com projectàvem al començament; encara que, sense caràcter socialment transformador. I és que, depenent de la densitat que si li atribuïssca al concepte 'alternativa', les pràctiques de fadrinesa prenen un caire lleugerament emancipador, tot i que potser sense la magnitud que conjecturàvem.

Precisament pel potencial del qual venim parlant, el sistema patriarcal du a terme dos moviments amb intenció aplacadora: esmicolar-les o integrar-les. A fi d'arribar a la consecució d'ambdós moviments es posen en marxa diferents estratègies. L'aplicació d'estereotips en seria una. Els estereotips són un maxilar a punt per a rosegar intencions desviades; estan, per tant, al servei del primer moviment, el de l'esmicolament de referents potencials. L'imperatiu de rol té unes directrius estrictes i concretes, individuals i col·lectives, i unes corresponents sancions en cas de no acomplir-se (el reüll i el *desdén* estan a l'aguait).

Al seu torn, la domesticitat femenina està al servei del segon moviment del patriarcat: la integració de les figures marginals en el sistema, a canvi de dissoldre'n els trets diferenciadors. La domesticitat actua, així, de manera conversa amb la intenció instrumental d'igualació de les fadrines amb les casades en funcions, tasques i dedicacions; en ser per a altres sense distinció i amb abnegació. I és en eixe gest que la domesticitat funciona com a obligació redemptora davant de l'acció de no casar-se que pot arribar a ser punitiva. És ací quan la integració funciona; perquè, contràriament al que podria semblar, no només les dones casades han sigut perpetuadores del sistema, sinó també algunes fadrines. Les que, amparant-se en adversitats imperatives -per sort o per desgràcia, per atzar o per destinació divina-, van estar obligades a ocupar-se dels altres, tot i esdevenint pilar de la institució familiar.

I és que els significats que es vinculen a la família han sigut formats i perpetuats tant per dones fadrines com per dones casades. Moltes han servit a les famílies, han contribuït al benestar general, han exercit funcions de vegades substitutes i altres no, i entre totes han ajudat, conscientment o inconscientment, a mantindre la base poderosa del matrimoni. Brindant cures -cuidant-, estes fadrines subvertixen la norma de casar-se i tindre fills, però no subvertixen la de ser per a altres, norma adjudicada majoritàriament al gènere femení. En esta acció, doncs, es redimixen especialitzant-se en el sosteniment d'allò alié. Així és com, front a un dels

pols esmentats de l'estereotipació de les fadrines -que ha considerat que tenen la llibertat de fer coses com ara col·locar les seues necessitats en primer terme, abastir-se a elles mateixes, prendre decisions independents, gaudir de la seua privacitat i/o obrar segons els seus interessos-, al remat, moltes d'elles han acabat complint rols i funcions similars als de les dones casades; han acabat servint a la norma igualment, però sense poder legítim ni prestigi.



L'ETNO

Ben diferent és quan, d'alguna manera, no s'assignen estes funcions. Si no es té una raó legitimada de ser, com ara criada de luxe, dona de germà, mare de progenitors o tieta de tots, la fadrinesa ha de ser excusada, tal com hem apuntat. Les altres raons, les pròpies, han de ser disfressades de coartades (lletjor, treball, malaltia...). Hem vist que l'excusa té una automatisme que afavorix el seu poder per diferents vies: com a justificació íntima i psíquica per una banda, i com a justificació col·lectiva i externa, per l'altra. L'íntima s'usa per a no entrar en una valoració aprofundida de la seua oposició a l'adopció de la norma; l'externa, invisibilitza les altres justificacions que, podent ser més properes, estarien referides a la veritable raó no verbalitzada: un genèric o comú no voler.

En no assumir tasques de reproducció social, no només es falla en l'obligació vertebral del ser per a altres, sinó també en la feminitat, que és llegida, a partir d'eixe moment, com a incapacitat per a ser dona i, per tant, queda en suspensió el procés d'esdevenir subjecte femení complet. Quan ocorre açò, les fadrines són desfeminitzades des de dos punts de fuga. O bé avortades com a dones ("ja no vaig ser mai dona"), o bé assilvestrades: si no estan en el món cultural, pertanyen al natural ("bèstia solta"). Amb permís de Lévi-Strauss i gosadia, direm que estan crues i no cuites.

Açò ens remet directament a la situació de liminaritat a què queden reduïdes les fadrines ("una sagala que no arriba a cap *puesto*"). Evidentment, no són elles les que es troben en un estat permanent de liminaritat, sinó la condició mateixa. La fadrinesa és la que està instal·lada en eixe llinar de transició. Elles individualment no, perquè el temps és fugaç i sempre conclou. Els cicles vitals es tanquen i el temps no pot ser revisitat. Ara bé, la fadrinesa sí que pot ser un estat de liminaritat perquè pot esdevindre un lloc en el qual romandre. Temps i espai tenen, així, efectes diferents: les fadrines són temps -caduc i limitat- i la fadrinesa és espai -ample i obert-. Des d'esta conceptualització de la fadrinesa com a espai liminar s'albiren les fissures tan remeses, on podem redefinir un espai d'exclusió com a espai de resistència (heus ací el perill i la promesa de l'estat): encara que no necessàriament es transforme de soca-rel la condició femenina, sí que canvien els fets de la pròpia situació.

Per anar acabant, hem de fer un apunt sobre les fotografies que acompanyen el text. En la introducció, convidàvem les persones lectores a

aturar-se en el diàleg complementari d'imatges i paraules. Déiem sobre les primeres que es pretenien deliberadament contextualitzadores i enriquidores del relat. Ara ja podem afegir més: en la línia crítica de la concepció de la fotografia com a prova d'allò real (Joan Fontcuberta), buscàvem també una reflexió implícita sobre la facilitat amb què emergixen les visions esbiaixades. Exceptuant tres o quatre dones que sí que sabem que eren fadrines, de la resta no tenim informació. Només volíem evidenciar el fàcil desplaçament que es produïx en la suposició que totes les dones que apareixen són fadrines. Volíem centrar l'atenció en el paral·lelisme entre sobreentendre que les dones fotografiades són fadrines perquè estan dins d'un llibre sobre fadrinesa, amb la tendència social a assumir fàcilment i inconscient tota una sèrie d'estereotips sobre les fadrines pel simple fet de ser-ho. Hem jugat amb l'evidència, sovint emascarada, que no hi ha marca de fadrinesa, sinó que és socialment construïda i atribuïda.

Finalment, reconeixem la impossibilitat de presentar la cultura com a un tot coherent i homogeni. Som humils en l'acceptació que només ens hem aproximat a algunes de les maneres possibles d'esdevindre fadrina i ser-ho. També assumim la dosi de supèrbia necessària per creure que allò que ens interessa suscitarà atractiu en les altres persones. Tanmateix, entenem que sense entusiasme i palpits no hi ha investigació; o almenys nosaltres no la podem concebre ("Context i metodologia"). Diguem-ne que el resultat albira l'horitzó però no el tanca. Perquè, per exemple, què ocorre amb les fadrines d'espais urbans? O què passa amb la fadrinesa actualment i amb la manera d'anomenar-les en altres indrets? I amb els hòmens? No hem perdut de vista en cap moment la certesa que la posició de les dones en qualsevol societat hauria de veure's en comparació amb la d'altres dones, d'altres contextos i èpoques, i amb la dels hòmens del seu mateix grup social i època. Queden pendants, per tant, estes altres investigacions, així com també l'aprofundiment en els mots utilitzats per a referir-se a les fadrinesa, des d'una mirada diacrònica i transcultural.

En definitiva, si la cultura té grans dosis d'inèrcia -com va dir Alberto Cardín- o si és una fàbrica de permanències -segons Zygmunt Bauman-, es podria pensar que no hauria d'haver fadrines; però *helas aquí*. Hem bastit un mapa de fadrinesa que és la combinació de models no excloents

(“Esta serà per a la vellea”, “Ben menjada i ben guardada”, “Bèstia solta”, “No me venia mai bé” i “Una sagala que no arriba a cap *puesto*”); un mapa farcit amb la intersecció de motius i circumstàncies diverses. Si bé és cert que cada model té les seues particularitats, han acabat sent, parlant en termes musicals, variacions d’una única sonata possible, la que dicta el sistema patriarcal: “ser per a altres”. Vet ací la gran recurrència conclusiva de la investigació, eixe ser donant que configura la domesticitat femenina, tant per a casades com per a fadrines. Encara que hi hagen hagut excepcionalitats molt destacables, en este marc és on s’inserix la inèrcia i la permanència de la cultura patriarcal que cal continuar qüestionant. La sonata que torna a sonar insistent, una vegada darrere d’una altra.



Col·lecció Toni Mestre, L'ETNO

Sense negar que les dones que hem entrevistat han perfilat accions per a negociar les seues decisions o els seus espais d'autonomia, no es poden considerar com a exponents de la plena llibertat. Més aïna han sigut mitjans que, tot i les condicions de cadascuna, han servit per a sostindre necessitats o desitjos propis. De vegades les situacions han estat cruentes (morts, accidents, imposicions, negacions, malalties...) i no han tingut eixides fàcils. Altres vegades, des d'un desafiament subtil, no necessàriament frontal però efectiu per a les seues exigències, s'han oposat a allò que altres han acceptat com a dictat indefugible. Heus ací, al nostre parer, la seua valuosa contribució al qüestionament de la domesticitat femenina, adés i ara tan necessari per a fer trontollar els fonaments de la cultura patriarcal.

Bibliografia

- ALBA RICO, Santiago (2017): *Ser o no ser (un cuerpo)*. Barcelona, Seix Barral.
- ALLEN, Katherine R. (1989): *Single women / family ties. Life histories of older women*. Newbury Park, Sage Publications.
- ALLERTON, Catherine (2017): “How does it mean to be alone?”, dins *Anthropology of this Century*, 18, London, The London School of Economics and Political Science.
- AMES, M. A. (1992): *Cannibal Tours and Glass Boxes. The Anthropology of Museums*. Vancouver, UBC Press.
- ANDREU, A. (2012): “Los museos de etnología en Europa: entre la redefinición y la transformación”, en *ILHA*, núm. 1 (14), pàgs. 83-114.
- ALONSO, Luis Enrique (1998): *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid, Fundamentos.
- AMADES, Joan (2007): *Refranyer de les dones*. Tarragona, Mèdol.
- BAILLA PALLARÉS, Miquel A. (1986): “Transició demogràfica i industrialització a Vilafranca”, dins *Cuadernos de Geografía*, 39-40, 157-173, Universitat de València.
- BALSEBRE, Armand i FONTOVA, Rosario (2018): *Las cartas de Elena Francis. Una educación sentimental bajo el franquismo*. Madrid, Cátedra.
- BERTAUX, Daniel (2005): *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona, Bellaterra.
- BESTARD, Joan (1998): *Parentesco y modernidad*. Barcelona, Paidós.

- BOLICK, Kate (2016): *Solterona. La construcción de una vida propia*. Barcelona, Malpaso Ediciones.
- BOURDIEU, Pierre (2004): *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona, Anagrama.
- BRETTELL, Caroline. B. (1986): *Men who migrate, women who wait. Population and History in a Portuguese Parish*. Princeton, Princeton University Press.
- BRETTELL, Caroline B. (1990): “Emigration and household structure in a portuguese parish, 1850-1920”, dins *Journal of Family History*, vol. 13, núm. 1, pàgs. 33-57.
- BYRNE, Anne i CARR, Deborah (2005): “Caught in the Cultural Lag: The Stigma of Singlehood”, dins *Psychological Inquiry*, vol. 16, núm. 2 i 3, pàgs. 84-141.
- CACHINERO SÁNCHEZ, Benito (1982): “La evolución de la nupcialidad en España (1887-1975)”, dins *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 20, 81-99.
- CAPMANY, Maria Aurèlia (2018): *Cartes impertinents de dona a dona*. Valls, Cossetània Edicions.
- CHASTEEN, Amy L. (1994): “«The World Around Me»: The Environment and Single Women”, dins *Sex Roles*, vol. 31, núm. 5/6, New York City, Springer.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolors; BODOQUE, Iolanda; FERRERES, Sílvia; ROCA, Jordi (1990): *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960)*. Barcelona, Editorial Alta Fulla.
- CONDE GUTIÉRREZ DEL ÁLAMO, Fernando (2009): *Análisis sociológico del sistema de discursos*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección “Cuadernos Metodológicos”, núm. 43.
- DAVIS, Nanette i FAITH, Karlene (1994): “Las mujeres y el Estado: modelos de control social en transformación”, dins LARRAURI, E. (ed.): *Mujeres, Derecho Penal y criminología*. Madrid, Siglo XXI.
- DEL VALLE, Teresa (1997): *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- DEL VALLE, Teresa (1999): “Procesos de la memoria: cronotopos genéricos”, dins *Areas: Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 19, p.211-226.

- ESTEBAN, Mari Luz (2004): “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”, dins *Papeles del CEIC*, 12.
- ESTEBAN GALARZA, Mari Luz; MEDINA DOMÉNECH, Rosa; TÁVORA RIVERO, Ana (2005): “¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género”, dins DÍEZ MINTEGUI, C.; GREGORIO GIL, C. (coord.): *Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual. X Congreso de Antropología de la FAAEE*, Sevilla, FAAEE-Fundación el Monte-ASANA, 207-223.
- ESTEBAN, Mari Luz (2008): “El amor romántico dentro y fuera de occidente: determinismos, paradojas y visiones alternativas”, dins SUÁREZ, Liliana; MARTÍN, Emma; HERNÁNDEZ, Rosalba (coords.) *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Ankulegi, 157-172.
- ESTEBAN, Mari Luz (2018): *Etnografías feministas. Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca*. Barcelona. Edicions Bellaterra.
- FALCÓN, Lidia (1973): *Mujer y sociedad. Análisis de un fenómeno reaccionario*. Barcelona, Editorial Fontanella.
- FINK, Charlotte Christina (2012): *Spinsters reloaded. Single Older Women in American Popular Culture*. Frankfurt, Peter Lang.
- FRAZER, James George, Sir (1981): *La rama dorada: magia y religión*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- FUSTER, Joan (1962). *El País Valenciano*. Barcelona, Destino.
- GALLEGO, Henar i BOLUFER, Mónica (eds.): ¿Y ahora qué? Nuevos usos del género biográfico. Barcelona, Icaria editorial.
- GANDARIAS GOIKOETXEA, Itziar; GARCÍA FERNÁNDEZ, Nagore (2014): “Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista”, dins MENDIA AZKUE, Irantzu; LUXÁN, Marta; LEGARRETA, Matxalen; GUZMÁN, Gloria; ZIRION, Iker; AZPIAZU CARBALLO, Jokin (eds.): *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao, Euskal Herriko Unibersitatea, Hegoa, SIMR.
- GARRABOU, Joan (1989): *Homenatge a Castelló*. València, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència.
- GARCÍA LORCA, Federico (1999 [1935]): *Doña Rosita la soltera o el lenguaje de las flores*. Madrid, Editorial Espasa.

- GIRALDO, Claudia (2016): “Posiciones de la soltería en Bogotá. Un análisis desde la antropología comparada y la revisión de la literatura”, dins *5º Congreso Iberoamericano en investigación cualitativa*, Porto.
- GIRÓ, Joaquín (ed.) (2005): *El género quebrantado. Sobre la violencia, la libertad y los derechos de la mujer en el nuevo milenio*. Madrid, Los libros de la Catarata.
- GOFFMAN, Erving (2006 [1963]): *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- GONDAR, Marcial (2008): “A hermenéutica cultural como ferramenta para a fraseoloxía. O caso dos “dicta” populares sobre o *paseo* e a *paisaxe*”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega*, núm. 10, pàg. 129-161.
- GONDAR, Marcial (2012): “¿Patrimonio inmaterial para qué? Herdanza cultural e progreso na Galiza de hoxe”, dins *A trabe de Ouro*, tomo III, ano XXIII, Sotelo Blanco.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora; SAN ROMÁN, Teresa; VALDÉS, Ramón (2000): *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco y una bibliografía general*. Barcelona, Bellaterra.
- GOODY, Jack (2009 [1983]): *La evolución de la familia y del matrimonio*. València, Publicacions de la Universitat de València.
- GOPEGUI, Belén (2019): *Ella pisó la luna*. Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial.
- GORDON, Tuula (2002): “Single women”, dins GRIFFIN, G. i BRAIDOTTI, R. (eds.): *Thinking differently: a Reader in European Women’s Studies*, part 1, pàgs. 49-63, London, New York, Zed Books.
- GORNICK, Vivian (2017 [1987]): *Vincles ferotges. La dona singular i la ciutat*. Barcelona, l’Altra Editorial.
- GUERRIERO, Leila (2014): *Zona de obras*. Círculo de tiza.
- HOLDEN, Katherine (2010): *The Shadow of Marriage. Singleness in England, 1914-60*. Manchester, Manchester University Press.
- IBÁÑEZ, Jesús (1979): *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: teoría y crítica*. Madrid: Siglo XXI.
- INGOLD, Tim (2015): “Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento”, dins *Mundos plurales*. Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública, Vol. 2, Nº “, FLACSO, Ecuador.
- IZQUIERDO CHAPARRO, Rosario (2013): *Diario de campo*. Barcelona, Caballo de Troya.

- IMAZ ZUBIAUR, Leire (2008): “Superación de la incapacidad de la mujer casada para gestionar su propio patrimonio”, dins *Mujeres y Derecho: Pasado y presente*. Bilbo, Universidad del País Vasco, pàgs. 69-82.
- JULIANO, Dolores (2000): “Elaboraciones feministas y subcultura de las mujeres”, dins DEL VALLE, Teresa (ed.): *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel, pàgs. 25-44.
- JULIANO, Dolores (2006): *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. València, Ediciones Cátedra, Universitat de València.
- JULIANO, Dolores (2017): *Tomar la palabra. Mujeres, discursos y silencios*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- KENNEDY, Robert. E. (1975): *The Irish: Emigration, Marriage and Fertility*. Berkeley, University of California Press.
- LAGARDE, Marcela (1997): *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, preses y locas*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- LAGARDE, Marcela (1999): *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- LE GUIN, Ursula K. (2017): *Contar es escuchar*. Madrid, Círculo de Tiza.
- LERNER, Gerda (1990): *La creación del patriarcado*. Barcelona, Editorial Crítica.
- MAUSS, Marcel (1979): *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- MARINAS, Miguel i SANTAMARINA, Cristina (1993): *La historia oral: métodos y experiencias*. Madrid, Debate.
- MARTÍN GAITE, Carmen (1987): *Usos amorosos de la postguerra española*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- MESTRE, Rosanna (2002): *Transitant per Calle Mayor*. València, Universitat de València, Servei de Publicacions.
- MIRA CASTERÀ, Joan Francesc (1974): “Evolució demogràfica i transformacions socio-econòmiques a l’Alt Maestrat i els Ports de Morella”, dins *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, t. IV, València, 513-519.
- MOORE, Henrietta L. (1996): *Antropología y feminismo*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- MURILLO, Soledad (1996): *El mito de la vida privada. de la entrega al tiempo propio*. Madrid, Siglo XXI Editores.

- MURILLO, Soledad i MENA, Luis (2006): *Detectives y camaleones: el grupo de discusión. Una propuesta para la investigación cualitativa*. Madrid, Talasa Ediciones.
- NERÍN, José María (2001): *Cada oveja sin su pareja. Informe sociológico sobre los solteros y solteras de la Canal de Berdún, los Valles y la Alta Zaragoza*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- NGOZI ADICHIE, Chimamanda (2018): *Tothom hauria de ser feminista*. Barcelona, Grup 62.
- OLID, Bel (2017): *Feminisme de butxaca. Kit de supervivència*. Barcelona, Angle Editorial.
- OSBORNE, Raquel (ed.) (2015): *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*. Madrid, Fundamentos.
- PEINADO RODRÍGUEZ, Matilde (2012): *Enseñando a señoritas y sirvientas. Formación femenina y clasismo en el franquismo*. Madrid, Los libros de la Catarata.
- PELLICER, Joan (2000): *Costumari botànic*. Picanya, Edicions del Bullent.
- PÉREZ SORIANO, Josep (2013): *El ball de les fadrines. Les raons i els discursos del desarrelament femení en la ruralitat valenciana*. València, Universitat de València [tesi doctoral].
- PUJADAS, Joan J. i COMAS D'ARGEMIR, Dolors (1994): "Crisis campesina y la reproducción del sistema familiar. La soltería como problema", dins *Estudios de Antropología Social en el Pirineo Aragonés*, Zaragoza, Diputación general de Aragón.
- REYNOLDS, Jill i WETHERELL, Margaret (2003): "The discursive climate of singleness: the consequences for women's negotiation of a single identity", dins *Feminism and Psychology*, 13(4), pàgs. 489-510.
- ROCA, Jordi (1996): *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*. Madrid, Ministerio de Educación y Cultura.
- ROIGÉ, Xavier; GARCIA, Adela; MASCARELL, Mireia (1998): *Antropologia del parentiu. la diversitat cultural de les relacions familiars*. Barcelona, Icaria.
- ROIGÉ, X. (2015): "Los museos etnológicos en Cataluña. Perspectivas, retos y debates", en *Revista andaluza de antropología*, núm. 9, pàgs. 76-104.

- ROVIRA CLIMENT, Juan José (2011): *Maquis i masovers. Tragèdia a la muntanya*. Tortosa, Cincorres.
- RUBINSTEIN, Helen Betya (2017): “La discriminación que sufren las personas solteras”, *The New York Times*, 30 d’octubre.
- SA’AR, Amalia (2004): “Many ways of becoming a woman: the case of unmarried israelià-palestinian “girls””, dins *Ethnology*, vol. 43, núm. 1, pàgs. 1-18, Pittsburgh, The University of Pittsburg.
- SÁNCHEZ-ORTEGA, Elena (1982): “La mujer en el Antiguo Régimen: tipos históricos y arquetipos literarios”, dins FOLGUERA, Pilar (coord.): *Nuevas perspectivas sobre la mujer: actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, vol. I, Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, pàgs. 107-126.
- SANCHIS GUARNER, Manuel (1963): *Els pobles valencians parlen els uns dels altres. I. Sector septentrional*. València, Edicions Tres i Quatre.
- SIMÓN HERNÁNDEZ, Fátima (2017): “El estereotipo de la solterona: literatura y construcción social en la Inglaterra de Jane Austen (1775-1817)”, dins *Revista de historiografía*, 26, 125-148.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy (1997): *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona, Editorial Ariel.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy (2001): *Saints, Scholars, and Schizophrenics. Mental Illness in Rural Ireland*. Berkeley, University of California Press.
- SOLNIT, Rebecca (2016): *Els homes m’expliquen coses*. Barcelona, Angle Editorial.
- TUBERT, Silvia (1988): *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*. Madrid, Ediciones el Arquero.
- TWEED, Julie Michelle (2008): *An Examination of Changing Perceptions of Singlehood*. East Tennessee State University.
- VILARREAL MONTOYA, Cecilia (2008): “La soltería en mujeres de mediana edad”, dins *Rev. Reflexiones*, núm. 87 (1), pàgs. 99-111.
- WALTERS, Marianne; CARTER, Betty; PAPP, Peggy; SILVERSTEIN, Olga (1991): *La red invisible. Pautas vinculadas al género en las relaciones familiares*. Barcelona, Paidós.
- WANDER, Maxie (2017): *Buenos días, guapa*. Madrid, Errata naturae.
- WRIGHT-MILLS, Charles (1987): *La imaginació sociològica*. Barcelona, Gerder.

Referències del pròleg

- ESTEBAN, Mari Luz (2019): *El feminismo y las transformaciones en la política*. Barcelona, Bellaterra.
- HÉRITIER, Françoise (2007): *Masculino/femenino II. Disolver la jerarquia*. México, Fondo de cultura econòmica.
- LAGARDE, Marcela (2012): *Cautiverios de las mujeres*. Madrid, Horas y horas.
- MARTÍNEZ PÉREZ, Ana; SORIANO, Encarna; MAYORAL, Rebeca (2015): “Transnational families of migrant mothers of Morocco in Spain and their transmission of cultural values”, dins *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, 3 (1), pàgs. 64-77.
- VALCÁRCEL, Amélia (1997): *La política de las mujeres*. Madrid, Cátedra.



Col·lecció de temes d'etnografia valenciana
Fundada per Joan F. Mira

- 1_ Poblament, arquitectura, condicions de la vida domèstica**
- 2_ Utilitatge agrícola i ramaderia**
- 3_ Bosc i muntanya, indústria tradicional, comerç i serveis**
- 4_ Festes, rituals i creences**
- 5_ Arquitectura rural valenciana**
- 6_ El romancero en Valencia, pervivència de una tradició oral. Catálogo y estudio**
- 7_ La festa mare. Les festes en una era postcristiana**

Nàixer en l'època de les nostres àvies implicava un futur prefixat: casar-se i tindre fills. Les fadrines no van seguir eixa norma i, consegüentment, sembla que encarnaren un trencament amb la pauta social imposada. Vist així, podria considerar-se la fadrinesa una pràctica social alternativa a la norma d'aliança i reproducció? Ha posat en qüestió la institució matrimonial com a fonament de la vida en societat o l'ha sostinguda? Ha suposat un tracte desdenyós per a les dones o un trànsit emancipador?

Fadrines. El procés de no casar-se en la societat tradicional valenciana proposa relativitzar l'espai social al qual han estat abocades les fadrines. Obri el mapa de coneixements sobre les maneres de ser i de viure en la societat tradicional valenciana, i tracta d'enriquir-lo amb trajectòries de persones que han sigut comunament poc considerades. Així mateix, indaga en la vivència de l'estereotip socialment associat a la fadrinesa i visibilitza altres feminitats no vinculades forçosament al matrimoni, a la criança o a la cura.

**«Per a no millorar,
com en casa no nos faltava de res,
per a no millorar vam dir:
“Quietes!”»**



9 788477 958505 >