



# UNIVERSITAT DE BARCELONA

## Trabajar con el corazón

### Trabajo, capital y economías morales en la agricultura Siria

Diana Sarkis Fernández

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# Trabajar con el corazón

Trabajo, capital y economías morales en la agricultura Siria

**Diana Sarkis Fernández**



**Tesis doctoral**

Programa de Doctorado en Antropología Social i Cultural (Bienio 2006-2008)

Directores: Dra. Susana NARTOZKY y Dr. Jesus CONTRERAS

Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África

Universidad de Barcelona

Barcelona, mayo del 2015



A mi madre, mi padre y mi hermano, por ser quienes sois y haber sido mis mejores maestros. Y porque os amo  
A Amer por su fuerza y su amor  
A todas las personas que quiero y que me habéis apoyado, a uno y otro lado del Mediterráneo, gracias

A las *personas sencillas*...Nada de lo dicho en esta tesis, salvo los errores e imprecisiones, me pertenece, todo forma parte de nuestra historia, nuestra filosofía y nuestra memoria

Con el deseo de que la luz de Siria siga siempre viva y de que no olvidemos de donde venimos

Hay, encostrada en las raíces del tiempo,  
una tierra cuyo polvo no se posa ya más que  
en los rincones empedrados de los barrios viejos,  
y cuyo grano reposa en el impermeable claustro  
de unas páginas silenciadas.  
(Fragmento del poema "La tierra desterrada" del Poemario  
*Poemas y Canciones* de Tamer Sarkis)

"Hasta que los leones tengan sus propias historias  
las historias de cacerías seguirán glorificando al cazador"  
(Proverbio africano, citado por Eduardo Galeano)





# INDICE

<b>I. Introducción. Aspectos teóricos y metodológicos</b>	<b>1</b>
I.1 Introducción y presentación del objeto de estudio.....	1
I.2 Líneas de trabajo: hipótesis y objetivos.....	7
I.3 Horizonte teórico y discusión conceptual.....	9
I.3.1 De la incrustación a la subsunción.....	12
I.3.2 ...Pasando por las teorías feministas y la crítica marxista de las relaciones imperialistas.....	15
I.3.3 Economía moral, economía afectiva.....	18
I.4 La etnografía: observaciones, método, técnicas.....	24
I.4.1 Conocimiento situado. Reflexiones epistemológicas y compromiso político con la realidad humana.....	24
I.4.2 Desarrollo del trabajo de campo y reflexiones.....	29
I.4.3 Técnicas y recursos utilizados.....	38
I.4.4 Una etnografía multisuada.....	45
I.5 Estructura de la tesis.....	47
<b>II. Beyt Jodra. Trabajo, acumulación local y acumulación global desde una perspectiva histórica</b>	<b>49</b>
II.1 Introducción.....	49
II.2 La época otomana (siglos XVI-primer mitad del siglo XIX). Raíces <i>fundacionales</i> de las relaciones de producción y reproducción.....	50
II.2.1 Tributo colectivo, tierra común, trabajo asociado. Las bases de la <i>comunidad</i> agrícola o las bases de la reproducción social.....	57
II.2.2 Inercias de <i>privatización</i> e <i>individuación</i> : los campos de olivos....	61
II.3 La Siria <i>dependiente</i> (1840-1958).....	63
II.3.1 Las transformaciones de las relaciones de producción en la segunda mitad del siglo XIX.....	64

II.3.2 Excursus: el dominio bekauat de Al-Ḥayat a Beyt Nur: un ejemplo de servidumbre capitalista.....	68
II. 3. 3 De la revuelta popular a la capitulación, los procesos de <i>sanad tapu</i> y de <i>sanad tamlik</i> mandatarios. Los <i>muzari'</i> de Beyt Jodra: ¿campesinos tributarios, arrendatarios, aparceros o propietarios?.....	70
II.3.4 Del mandato francés a la independencia tutelada. Nuevas inercias de diferenciación en la <i>comunidad de propietarios 'ailat qadime</i> (familias antiguas) y <i>'ailat basiṭa</i> (familias sencillas).....	73
II.3.5 Emigraciones transoceánicas.....	77
II. 4 La revolución bathista de las relaciones de reproducción y su proyecto de economía <i>mixta</i> (1958, 1963-1970).....	78
II.4.1 De la Reforma Agraria a las cooperativas agrícolas. Las bases de la nueva agricultura siria no dependiente.....	80
II. 5 Del movimiento de Rectificación a la <i>Infitaḥ</i> (apertura) (1970-1995).....	86
II.6 De la Reforma Agraria a la Reforma Económica. La <i>globalización</i> de la economía siria (1996-2010).....	91
II.7 Conclusiones.....	94
<b>III. Trabajo y Capital en el campo sirio. Dos <i>oekonomías</i> domésticas regionales y un proyecto de economía nacional</b>	<b>97</b>
III.1 Introducción.....	97
III.2 Nuestra vida es la vida de los seres humanos.....	98
III.3 Abu Nassim. De <i>fellaḥ</i> a <i>muzari'</i> .....	101
III.3.1 Un ejemplo paradigmático del desarrollo bathista en la región costera.....	107
III.4 <i>Nosotros somos fellaḥ</i> . Otra economía política histórica.....	117
III.4.1 La gran transformación: Discontinuidades del <i>fellaḥ</i> desde la perspectiva de los medios de vida.....	126
III.4.2 Entre el abastecimiento, la subsunción y la neutralización de conflictos: El modelo <i>fellaḥ</i> de pequeña producción de mercancías....	137



III.4.3 <i>Volviendo para atrás</i> . Las consecuencias de la liberalización para las economías <i>fellaḥ</i> .....	141
III. 5 Conclusiones.....	144
<b>IV “Yo no trabajo para extraños”. Una economía moral histórica</b>	<b>149</b>
IV.1 Introducción.....	149
IV.2 <i>Yo no trabajo para extraños</i> .....	150
IV.3 <i>Nosotros somos uno [nahna uḥed]</i> : el <i>beyt</i> como núcleo económico básico.....	153
IV.4 Del <i>continuum</i> de las economía domésticas al trabajo jornalero.....	163
IV.5 ¿Patronazgo o cooperación amistosa? En busca de un marco antropológico comparativo.....	166
IV.6 Cooperación [ <i>ta’aun</i> ] y ayuda mutua entre la gente sencilla. Una costumbre económica.....	171
IV. 7 ‘El generoso tiene abiertas las puertas del Paraíso’: Las bases cosmológicas de la economía moral.....	177
IV. 8 Cultura (económica), clase, y sentimiento estructurado.....	182
IV.9 Reactualizaciones bathistas de las costumbres económicas de la <i>gente sencilla</i> .....	186
IV.10 Conclusiones. Economía afectiva, economía moral, economía política: una mirada crítica.....	191
<b>V. “Nos han vendido...a la tierra y a nosotros, juntos”. Mercantilización, desvinculación y revinculación</b>	<b>193</b>
V.1 Introducción.....	193
V.2 Nos han vendido, a la tierra y a nosotros juntos.....	194
V.3 La crisis del aceite. Desagrarización y recomposición del paisaje agrario..	197
V. 4 Mercantilizando la tierra.....	205
V.5 Estructuras de sentimiento I: Tensiones vividas de la nueva economía moral hegemónica.....	211
V.6 Estructuras de sentimiento II: <i>Qaḥer</i> [tristeza, dolor, abatimiento] y mercantilización del trabajo.....	217

V.7 Revinculando el trabajo.....	227
V.8 Conclusiones.....	232

**VI. Trabajar como extrañas. Recomposiciones del trabajo jornalero en el contexto de la Liberalización del mercado** **237**

VI.1 Introducción.....	237
VI.2 <i>Trabajar como extrañas</i> .....	238
VI.3 Trabajar para Mazem.....	241
VI.4 Los caminos contestados de la rentabilización del trabajo.....	246
VI. 5 Los šawiš: Re-administrando las cuadrillas.....	250
VI. 6 Trabajadores antiguos y beduinos. Una primera forma de segmentación de la fuerza de trabajo.....	256
VI. 7 La feminización de las cuadrillas. Una segunda clase de segmentación...	269
VI. 8 Trabajar para extraños ¿Trabajar desde el corazón?.....	279
VI. 9 Conclusiones.....	283

**VII. Producir aceite no competitivo en la Siria en vías de globalización. Nuevos senderos para viejas metáforas económicas** **287**

VII.1 Introducción.....	287
VII.2 Arrendar para vivir. Um Yousef y sus cuñados, figuras marginales de la liberalización económica.....	288
VII.2.1 Un <i>détour</i> por los acuerdos de arrendamiento.....	292
VII.2.2 Arrendando en familia. Entre la acumulación mercantil y el abastecimiento alimentario.....	295
VII.2.2 Trabajar para semejantes.....	303
VII.3 Arrendar para crecer....y trabajar para vivir: Abu Amar: un ejemplo de agribusiness à la Siria.....	308
VII.3.1 Los caminos equívocos de la subsunción.....	312
VII.3.2 <i>Trabajar como familia</i> . De la cooperación amistosa a la reciprocidad.....	318
VII.4 Conclusiones.....	330

<b>VIII. Conclusiones. De la subsunción a... ¿la diversidad, el pluralismo o la lucha de hegemonías?</b>	<b>337</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>351</b>
<b>Glosario. Sistema de transcripción y breves apuntes de pronunciación</b>	<b>381</b>
<b>Resumen</b>	
<b>Anexos. Mapas. Figuras. Representaciones gráficas: Círculos de empleo agrícola</b>	





## **Capítulo I. Introducción. Aspectos teóricos y metodológicos**

### **I.1 Introducción y presentación del objeto de estudio**

Damasco, 2006: cuarenta y tres años después del triunfo de la revolución árabe-socialista baathista, se aprobaba el Xº Plan Quinquenal (2006-2009) anunciando la transición de una economía socialista a una economía (social) de mercado.

El nuevo Plan significaba la culminación, en tanto que producto y agente productor, del proceso de Reforma Económica y Liberalización del Mercado [*işlah el-iqtisadi w taħrir el-suq*]<sup>1</sup> iniciado a finales de los años noventa (Aita, 2007; Balanche, 2006, Hemash, 2003 y 2013, Kadry, 2012b). La candidatura, nunca ejecutada, de Siria para su entrada en la Organización Mundial del Comercio en 2001 es una muestra significativa de este viraje que entre 1990 y sobretodo en la primera década del 2000 estaba llamado a “superar el atraso de Siria respecto a su inserción en la economía globalizada, a partir del retiro de las trabas a las inversiones extranjeras y a las importaciones, así como al potenciamiento de las exportaciones” (Discurso del Ministro de Economía y Comercio Exterior sobre las liberalización del comercio y las políticas de Reforma Económica, 1994)<sup>2</sup>. El giro diametral que han tomado las políticas gubernamentales a partir del 2011, en el contexto de la actual guerra mundial-civil que sacude el país, nos obliga a acotar el proceso de reestructuración económica que abordamos, cuyo límite temporal coincide además a grandes rasgos con la finalización de mi trabajo de campo etnográfico en febrero de 2011. Retrospectivamente creo que esta tesis aporta a la comprensión de ese proceso de *Reforma Económica*, una mirada a sus controversias vividas. Unas controversias que incluso se han jugado a nivel de un choque de bloques dentro la propia estructura estatal y del Partido Baath, entre un *ala aperturista* –liderada por el exministro de economía Abdallah Ed-Dardari y el exministro de Agricultura y Reforma Agraria, Attiaf - y otra que reúne a las tendencias

---

<sup>1</sup> Para la transcripción de las palabras árabes he seguido el modelo propuesto por Cortés (1996); aunque aboliendo la *hamza*, los diptongos y la *alif maqşura*, así como la distinción entre vocales largas y cortas. Ver Sistema de transcripción (Glosario).

Por otro lado, he priorizado la transcripción siguiendo el acento local, sobre su lectura según las reglas del árabe estándar

<sup>2</sup> Recogido en Hemash (2003: 183-190) [traducción propia del árabe].

nacionalistas, socialistas y comunistas. Al respecto, coincido con el economista y analista comunista Hemash (2013) quien señala este choque entre proyectos económico-políticos como una de las razones del enfrentamiento armado actual.

Pero esto es *harina de otro costal* y su dinámica histórica queda fuera de los objetivos de esta tesis doctoral. Así que volvamos a ese pasado que a partir de ahora constituirá nuestro presente etnográfico.

Las afirmaciones del Ministro nos permiten situar en un primer nivel el proceso de Reforma Económica, como un proyecto de *globalización* de la economía. Es decir, desde la perspectiva analítica que barajo, un proceso de subsunción de la economía siria a los procesos de acumulación del capital a escala mundial. Estos se caracterizan en su fase actual (cuyos orígenes se remontan a los años 1970) por el dominio del capital corporativo transnacional y de su gobernanza *mundial* orquestada a través de las (mal) denominadas organizaciones internacionales de regulación de ese *Nuevo Orden Mundial*, el conflicto más o menos abierto entre los bloques hegemónicos anglo-europeo y sino-ruso y una nueva división internacional del trabajo<sup>3</sup>. Esta última implica, por un lado, un *reordenamiento espacial* de las estructuras de intercambio desigual e interacción vertical neocoloniales que pueden incluir formas de industrialización dependiente y trasvase tecnológico dominado por el capital metropolitano, y por el otro, por una ingente ola de acumulación por desposesión a escala mundial asegurada por los mecanismos de la guerra, la privatización y la deuda financiera (Amín, 1993; Federici, 2011: en especial 107-125; Harvey, 1998 y 2003; Katz, 2001). Como señala Moreno (2005) una definición de este tipo se aleja del teleologismo que mantiene el uso dominante del término *globalización* desde el que se la entiende como un proceso pretendidamente *aprobématico* (*cuando no simplemente positivo*) y *novedoso* de conexión mundial. Siguiendo a Moreno, me parece mucho más útil analíticamente (así como próximo a la realidad) definir la globalización como un *eslabón*, con sus características específicas, dentro de la larga historia de dominación colonial-capitalista, subrayando así la dimensión política de un proyecto específico de *mundialización* relacionado directamente con la imposición y la

---

<sup>3</sup> Para una discusión del concepto de *Nueva División Internacional del Trabajo* y del de *Nuevo Orden Mundial*, ver Federici (2011: en esp. 107-125).

sostenibilidad de la estructura de acumulación-desposesión-explotación capitalista a escala mundial (ver también Marston, 2000).

Si desde esta perspectiva, observamos un estrechamiento de la subsunción de la economía siria a los procesos de acumulación globalizados, en el plano nacional, vislumbramos una restructuración de las relaciones capital/trabajo *en la línea*<sup>4</sup> de las políticas de ajuste estructural y estabilización aplicadas en otros estados periféricos en los setenta y que se extienden en la actualidad por la totalidad del globo (ver capítulo II). Por todo ello, me parece que –como iremos explorando etnográficamente– el proceso de *Reforma Económica* puede ser analizado como un nuevo proyecto, en parte realizado, de avance del dominio del Capital sobre el Trabajo (ver *infra.*).

El escenario desde el que observaremos este proceso son las relaciones de reproducción social y trabajo agrícola en la localidad sirio costeña de Beyt Jodra<sup>5</sup>.

El movimiento de Reforma Económica anunciaba para el sector agrícola –piedra angular de los proyectos socialista y corporativista de autosuficiencia alimentaria, desarrollo autocentrado y abastecimiento del pueblo (*tamuin es-šab*)– una *gran transformación* en términos de rentabilidad, eficiencia y promoción de la iniciativa privada. Como veremos en el desarrollo etnográfico, más *acá* de las proclamas políticas y las transformaciones legales, los contornos del paisaje agrario sirio siguieron dibujados en ese periodo por el continuismo de una configuración agraria *excepcional* respecto al régimen agroalimentario global que McMichael (2009 y 2011) describe como dominado por el capital corporativo y sus *imperios alimentarios*.

Sin embargo, como analizaremos en detalle, en su escala *glocal*<sup>6</sup> esa *permanencia*

---

<sup>4</sup> Subrayo *en la línea* de las políticas de ajuste estructural y estabilización porque pese a que el proyecto de restructuración económica se mueve en esa dirección, su parcialidad y escasa profundidad temporal, así como el peso del modelo económico nacionalista socializante previo, aleja la experiencia de Siria de las tendencias hegemónicas mundiales al respecto. En este sentido, el tratamiento y análisis de los datos etnográficos en profundidad me han llevado a discutir mi propia afirmación en Sarkis y Morelló (2013) donde retomando a Aita (2007) hablaba de un “ajuste estructural sin ajuste estructural”. Mi nueva argumentación queda desarrollada a lo largo de la tesis doctoral.

<sup>5</sup> Los nombres de todas las personas protagonistas y el de las localidades de estudio han sido cambiados en aras de asegurar su anonimato, tal como fue reclamado encarecidamente por las propias personas protagonistas (al menos con las que he podido comunicarme) tras el inicio de la guerra.

<sup>6</sup> El concepto *glocal*, compuesto por la fusión de los adjetivos global y local, recoge aquí la imbricación en un punto geohistórico concreto de escalas que no son niveles superpuestos sino integrados, y por tanto donde lo local no representa una entidad *en sí* articulada con lo global, sino una concreción específica de dinámicas globales, que son a la vez el producto de la historia política que se lucha multiescalarmente en cada punto del globo Gupta y Ferguson, 1982; Roseberry, 1989 y 2005; Wolf, 2006).



*sistémica* que se observa desde la perspectiva nacional e internacional, esconde cambios profundos en las vidas cotidianas de las personas que viven y trabajan en contextos agrarios. Reconfiguraciones que como mostrará nuestro acercamiento etnográfico *multisituado* (ver *infra.*) han tomado la forma específica que les han imprimido los contextos agro-históricos previos. En nuestro terreno etnográfico principal, Beyt Jodra (Tartús), esta recomposición ha significado primero, una transición entre el dominio de las formas de producción familiares a las asalariadas, y después, una aguda contracción del sector agrícola, la proliferación de arrendamientos, y la puesta en marcha de un proceso de mercantilización de la tierra y el trabajo.

Este proceso de liberalización se ha sostenido sobre el continuismo de relaciones personalizadas (parentesco, vecindad, amistad) y de *costumbres económicas* de largo recorrido histórico, como la solidaridad íntima [*ulfe*] entre miembros de un mismo hogar o núcleo reproductivo [*beyt*] o la cooperación [*ta'aun*] entre amigos<sup>7</sup>.

Esta tesis doctoral parte de la problematización de las relaciones que se establecen entre estas dos dimensiones *glocales* del proceso de *Reforma Económica* y se pregunta por la transformación de las relaciones de reproducción social y las experiencias laborales de las personas que tienen (o tenían) a la agricultura como epicentro de sus economías domésticas.

Por un lado, las relaciones de trabajo agrícolas (remuneradas y no, familiares, *amistosas* y contractuales), y en especial las formas que éstas adoptan entre propietarios-arrendatarios y temporeros constituyen el núcleo del estudio. En este sentido, adoptamos una perspectiva dialéctica que se pregunta tanto por la *praxis* del trabajo (horarios, remuneraciones, división de tareas, etc.), como por la experiencia laboral vivida, a la vez desde una perspectiva individual y relacional. Una experiencia laboral que como veremos (al menos en la mayoría de los casos) no podemos aislar de una experiencia de *socialibilidad* más amplia que nos lleva de los campos de olivares a

---

En este sentido mi uso del término se desmarca de sus dos definiciones más extendidas, la de Appadurai (1996) y la de Swyngedouw (2004) quien lo utiliza para nombrar una fase concreta de la globalización capitalista en la que la particularización y diferenciación local de los procesos de producción, distribución y consumo constituye el epicentro de los procesos de acumulación.

Para una discusión teórico metodológica sobre las escalas y su articulación que ha servido de modelo a mi estudio, ver Narotzky y Smith (2010).

<sup>7</sup> Para una discusión teórico-etnográfica del concepto de *costumbre económica*, y de sus ejemplos asociados, ver en especial el capítulo IV.

los hogares, de los acuerdos sobre el jornal a la vivencia de la amistad y el vínculo familiar, del sentimiento de explotación o justicia laboral al amor, el respeto y la confianza humanas, pasando por la decepción y la pesadumbre producto del resquebrajamiento de horizontes morales y vínculos afectivos compartidos. Estos sentimientos morales institucionalizados e institucionalizadores (reguladores) de la vida social, conforman una importante dimensión de nuestro estudio.

Por otro lado, analizaremos estas relaciones de producción agrícolas con todas sus extensiones, desde una perspectiva feminista de la economía como ámbito de la *reproducción social* (Elson, 1999 y 2001; Federici, 2011; Narotzky, 2004; Orozco, 2013, Sarkis, 2008 a y 2008b). Es decir, situando estas relaciones de producción agrícolas, dentro del cauce dinámico del aprovisionamiento de bienes y servicios para la reproducción de la vida<sup>8</sup>. Para ello, observaremos como las familias usan los jornales para *vivir* o qué perspectivas de mejora reproductiva llevan a los pequeños propietarios agrícolas a vender sus tierras. Nos moveremos entre el vareado y la recolecta en los aceituneros o el garbillado fuera de estos, los viajes al mercado y la preparación de comida y el lavado de la ropa en los hogares. Asimismo aplicaremos esta perspectiva de la *reproducción* para enmarcar las relaciones laborales *inmediatas* observadas etnográficamente dentro de las dinámicas de propiedad y posesión/desposesión de los medios de vida que demarcan la andadura de unas y otras personas en el mundo social compartido. De esta reflexión se desprende un desplazamiento del foco analítico respecto a la dinámica de clase, en el que nos

---

<sup>8</sup> Sin adelantar acontecimientos, las reflexiones de Smith (1989) en su estudio entre los Huasichanchinos de Perú pueden ayudarnos a concretizar este punto de partido teórico-metodológico: "In the focusing on the structure of domestic enterprises, it is important not to lose sight of the very general nature of the labor process we are dealing with here. If the Huasichanchinos derived their income uniquely through wage labor on a factory floor, we might be able to delineate reasonably clearly the parameters of that labor process (cf. Burawoy 1985). But in the case of petty production, while the omnipresence of the labor process is an undeniable influence on people's political interest, it is not an experience that is institutionally or normatively isolated from the entire experience of social relations. The 'rationality of production' represented by the activities of the domestic unit is also 'the rationality of social reproduction' represented by all the social relations pertinent to be to the continued survival of this form of livelihood. These include specific personal networks of kin, friends, and neighbors as well as investment in the cultural apparatus that defines them as such. All these are essential to domestic production and in effect expand the notion of 'labor process' to the broader arena of culture as a whole. Once this connection is understood, however, the notion of the labor process as one further perception of culture to the added to that of 'historical experience' already mentioned, has the advantage of drawing attention to culture as an ever incomplete continuing process, as opposed to an integrated system or completed tradition" (Smith, 1989: 14). Cfr. Godelier (1974 y 1976), Polanyi (1994 y 2003).

detendremos en diversos momentos más adelante- donde el polo proletariado<sup>9</sup> en la dicotomía Trabajo/Capital, pasa a definirse principalmente en relación a la alienación de los medios de vida y no por la explotación efectiva de su trabajo coagulada en la forma salario (Cfr. Narotzky, 2004: en esp. 303-304).

En definitiva, y como indica el orden de las palabras en el título de la tesis doctoral, adoptaremos la perspectiva económica del Trabajo en nuestra aproximación y análisis etnográficos. Explorando las relaciones y actividades (básicamente) agrícolas ligadas al sustento humano *no sólo* en su articulación con los procesos de acumulación de capital, es decir más allá de que resulten productivos o no para éste. Visibilizando otro tipo de lógicas, configuraciones y relaciones económicas presentes en el escenario etnográfico, si bien como formula la hipótesis de estudio, nuestro objetivo central sea situar bajo la lupa las formas como el capital subsume las relaciones, instituciones, prácticas y estructuras de sentimiento institucionalizadas propias a la experiencia (siempre histórica) de las personas situadas en el polo Trabajo.

## **I.2 Líneas de trabajo: hipótesis y objetivos**

Este objeto de estudio ha sido abordado a partir de una hipótesis principal que formulé por primera vez en enero de 2009, tras un primer periodo de campo de poco más de un mes en la cosecha aceitunera en octubre y noviembre del 2008, y gracias a mi experiencia etnográfica (Sarkis, 2008 a y 2008 b) y personal previas.

Con el avance del quehacer etnográfico y la profundización del marco teórico, esta hipótesis ha ido tomando la forma que presento a continuación y que incluye una formulación principal y dos derivadas:

---

<sup>9</sup> Mi uso del concepto de proletarización en esta tesis, a diferencia de algunos de sus usos más extendidos, se remite a la propia etimología del término, 'proletario': aquel que no tiene más que su prole [descendencia] en la antigua Roma. Retomamos así la conceptualización marxiana de las relaciones de explotación capitalistas y su especificidad respecto a otras relaciones de explotación históricas. La forma capitalista de producción implica que la clase explotada se define por su creciente alienación de los medios de vida, que la fuerza a subsumir su trabajo en los procesos de acumulación y reproducción ampliada de capital. En este sentido, desposesión, alienación y proletarización conforman un mismo proceso (Harvey, 2003; Marx, 2007 [1867]: 197-259; Narotzky, 2004a).

Hipótesis principal: Las formas incrustadas (*embedded*) de regulación de las relaciones laborales que dominan en el contexto de estudio conforman la esencia misma de los procesos contemporáneos de acumulación de capital que giran en torno a la agricultura en la localidad principal de estudio (Beyt Jodra).

Por “las formas incrustadas (*embedded*) de regulación de las relaciones laborales que dominan en el contexto de estudio”, entendemos relaciones personalizadas (parentesco, amistad, vecindazgo, patronazgo) y *costumbres económicas* de largo recorrido histórico, como la solidaridad íntima [*ulfe*] entre miembros de un mismo hogar o núcleo reproductivo [*beyt*] o la cooperación [*ta'aun*] entre amigos.

Sub-hipótesis vinculadas a la primera:

1) Estas relaciones personalizadas y *costumbres económicas* no son residuos de formas tradicionales de organización económica. Por el contrario son productos de la intersección entre las costumbres económicas históricas, las políticas económicas estatales (como productos a su vez de dinámicas globales) y las tecnologías del capital para asegurar la maximización de beneficios y la reproducción de sus procesos de valorización;

2) Estas formas de incrustación contemporáneas tienen funciones económicas (reducción de los costes laborales, incremento de la productividad y de la flexibilidad) y funciones políticas (neutralización o desplazamiento de los conflictos).

Esta formulación hipotética mantiene una voluntad explicativa, en cuanto pone en relación diversos fenómenos sociales estableciendo un nexo *causal* entre estos. Desde un posicionamiento epistemológico materialista histórico, concibo ese nexo *causal*, no a modo de una ley (*nomos*) suprasocial que liga las variables de modo inexorable (atemporal y unívoco); sino en tanto que condiciones de posibilidad. Es decir, que no supongo que “relaciones personalizadas y costumbres económicas” conforman *de modo invariable y automático* “el corazón de los procesos contemporáneos de acumulación de capital que giran en torno a la agricultura en Beyt Jodra”, sino que existe la posibilidad de que actúen de este modo. Teniendo en cuenta que la imposición de esa *dirección causal* es el producto de un proceso histórico lleno de violencia, oposición, resistencia y luchas (ver infra. discusión sobre realismo histórico)

Esta hipótesis ha servido como marco previo desde el que indagar la realidad etnográfica, explicitando mis presupuestos analíticos de partida. En este sentido, siempre la he mantenido como una plataforma-guía para la observación y no como un corsé analítico, asumiendo y valorando desde un principio la capacidad de la etnografía para ampliar, sacudir e incluso poner en entredicho mi formulación hipotética inicial, y por supuesto desbordar los objetivos de partida. Por ello formulé estos últimos a modo de preguntas, que fui relaborando y desarrollando a medida que avanzaba la investigación empírica. Presento a continuación una sistematización de estas preguntas:

- 1) ¿Qué tipo de relaciones económicas sostienen la producción agroalimentaria en Beyt Jodra? ¿Cómo se relacionan con las economías domésticas glociales del lugar de origen de las temporeras?
- 2) ¿Qué experiencias de trabajo y vida se desprenden? ¿Cómo se han visto estas afectadas por los procesos de mercantilización de la tierra y del trabajo?
- 3) ¿Qué marcos político-morales encuadran las experiencias individuales y relacionales de los grupos de estudio? ¿Qué estructuras de sentimiento institucionalizados conforman sus vidas y relaciones? ¿Qué lógicas económicas presiden la agencia de las personas implicadas?
- 4) ¿Cómo se imbrican estas relaciones de producción agrícolas con los procesos de acumulación de capital?
- 5) ¿De qué maneras el estado y el mercado (como institución que expresa el dominio del capital sobre el trabajo y espacio de encuentro *competitivo* entre capitales) regulan estas estructuras informales de producción agrícola y reproducción sociales?

En aras de responder a estas preguntas y contrastar las hipótesis de partida, nuestra aproximación etnográfica se ha focalizado en tres dimensiones principales: 1) las economías domésticas de *muzari* (pequeño-mediano propietarios o arrendatarios agrícolas) y temporeros agrícolas; 2) las relaciones laborales (y humanas) entre ambos grupos y 3) las economías morales desde las que se construyen las experiencias que las personas de estos grupos sociales, y en menor medida del de los comerciantes agrícolas, tienen del mundo y en concreto de sus relaciones económicas. Examinado la dialéctica entre la reconfiguración de las relaciones de poder económicas a nivel *glocal* y el devenir de los diversos, imbricados y ambivalentes entornos morales desde los que

los dos grupos principales de estudio agricultores viven y practican el *trabajo*.

Asimismo esta perspectiva etnográfica ha sido articulada con una aproximación histórica con el propósito de situar las economías regionales y familiares en el seno de la historia político-económica del estado sirio y conectarlas con el devenir capitalista mundial que atraviesa las escalas local, regional y estatal. He explorado asimismo el papel del estado y las estructuras económico-políticas mercantiles (en sus diversas escalas) en la regulación de las relaciones de reproducción social y de las experiencias laborales de las personas.

### **1. 3 Horizonte teórico y discusión conceptual**

Antes de comenzar a sintetizar los ejes teóricos principales que han guiado este estudio etnográfico, permítaseme una advertencia. Si bien en aras de hacer posible la lectura y ceñirme a los requisitos formales propios de una tesis doctoral he ubicado el marco teórico dentro del capítulo introductorio creando la ficción de que se sitúa cronológicamente ‘antes’ de la etnografía y de las conclusiones teóricas. En realidad nos hallamos ante una relación bastante más compleja. Por un lado, procedo a sistematizar ciertas ideas *previas* al quehacer etnográfico de la tesis (producto ellas mismas en buena medida de una andadura teórico-etnográfica anterior: Sarkis, 2008a; para una discusión más extensa ver *infra*.). Por el otro, la discusión de perspectivas y la operacionalización de los conceptos expuestos a continuación han tomado su forma definitiva en el desarrollo de la propia etnografía y del proceso de reflexión que ha acompañado a la praxis de escritura. De la misma manera que, en el momento en el que escribo estas líneas, la hipótesis que planteaba unas líneas más arriba ha sido ya parcialmente refutada por la experiencia etnográfica y la interpretación de los datos. De esto, y de sus consecuencias para la discusión teórica que planteo a continuación, me ocuparé en el Capítulo VIII; por el momento seguiremos respetando la propia temporalidad del proceso etnográfico-interpretativo, y para ello sistematizaré las herramientas teóricas que estructuradas en relación con la hipótesis, han constituido mis útiles de partida para acercarme e interrogar la realidad etnográfica.

Tal como recoge explícitamente la hipótesis, esta etnografía se inscribe dentro de uno

de los debates teóricos fundamentales de la antropología económica contemporánea: la incrustación (*embededness*) de los procesos económicos (mercantiles y no) en relaciones sociales, marcos morales y redes de significación socio-históricas concretas. Apostando por la comparación etnográfica como medio para la discusión de nuestros modelos teóricos sobre las realidades económicas, y en concreto sobre el desarrollo diverso de la hegemonía capitalista (Kasmir, 1999; Mohanty, 2011 [2003]; Narotzky, 2007; Narotzky y Smith, 2010). La dialéctica entre las historias particulares y la tendencia del capital a reducir todas las esferas de la vida humana a mercancías, define la doble naturaleza igualadora/diferenciadora que fundamenta la dinámica de la economía de mercado globalizada (Roseberry, 1989). Por ello, las aproximaciones etnográficas me parecen uno de los caminos más fructíferos para captar la intersección entre ambos procesos, y dotarnos del material empírico con el que contrastar nuestras herramientas teóricas. De esta manera, la primera perspectiva que sitúa esta tesis es la de la perspectiva de la economía política en Antropología (Narotzky, 2013; Roseberry, 2005 [1988], Smith, 1989; Wolf, 2006 [1982]).

Nos enfrentamos al viejo problema de la insuficiencia de la teoría formalista para dar cuenta de las relaciones económicas desde una perspectiva comparativa (Godelier, 1977; Gudeman, 2008; Polanyi, 1994 [1977] y Malinowski, 2001 [1922]; Narotzky y Besnier, 2014); así como para abordar los propios procesos mercantiles y de acumulación de capital en particular (Dalla y Costa y James, 2005 [1972]; Elyachar, 2005; Federici, 2013; Martínez Veiga, 1990; Mies, 1986; Narotzky, 2001 y 2004; Narotzky y Smith, 2010; Young, Wolkowitz y McCullah, 1981)<sup>10</sup>.

Con el concepto de incrustación [*embeddness*] sintetizaba Polanyi (1994 [1977] y 2005 [1957]) la idea de que las relaciones institucionalizadas<sup>11</sup> que practican los seres humanos en su prosecución del sustento (según una definición sustantiva de lo económico cercana a la propuesta feminista secundada más arriba) son en *muchas sociedades* una dimensión dentro de un *continuum* de sociabilidad indisoluble de otros

---

<sup>10</sup> Los debates en torno a la economía informal (Martínez Veiga, 2008; para un compendio crítico) profundizan en la inexistencia de un puro campo económico formal ('autoregulado' por los mecanismos mercantiles del precio, el salario y el mercado como lugar de encuentro entre individuos autónomos). Y muestran a su vez como los fenómenos económicos tildados de "informales" son a su vez producidos, apropiados e institucionalizados por el estado y el mercado.

<sup>11</sup> Ver capítulo IV, para un abordaje más extenso de los procesos económicos como procesos institucionalizados.

campos que analíticamente la teoría antropológica separa como *proprios* del parentesco, la moral o la religión (Moreno, 2005: en esp. pp.23-24 y Narotzky, 2001).

De la argumentación de Polanyi, como de otros de los referentes clásicos del debate (Dumont, 1999; Sahlins, 1983), se desprende una cierta dicotomía entre sociedades *incrustadas* y sociedades *desincrustadas*, estableciéndose un correlato entre el advenimiento del capitalismo y la puesta en marcha de una *Gran Transformación* que alumbró la transición de un tipo de sociedad al otro (Booth, 1994)<sup>12</sup>. Otras autoras contemporáneas (Gudeman, 2008 y Gibson-Graham, 2008 y 2014) han reactualizado el concepto defendiendo la *tensión o pluralidad* de lógicas económicas en las sociedades capitalistas *avanzadas* (desde el punto de vista del dominio del capital sobre los procesos económicos). Como veremos en las conclusiones (capítulo VIII) uno de los puntos de llegada teóricos de esta etnografía es precisamente la problematización de las posturas que defienden la existencia de una tensión entre esferas<sup>13</sup> o una diversidad *a secas* de lógicas económicas<sup>14</sup> en las sociedades donde –en mis palabras– el capital es la fuerza económica hegemónica.

Sin embargo, el punto de partida teórico de esta tesis doctoral respecto a la *incrustación* se ha situado en otro lugar. Fundamentándose en los abordajes contruidos sobre la premisa de que la *incrustación* de los procesos económicos es una realidad consustancial al ser social, y que por tanto las sociedades capitalistas no conforman una excepción al respecto, sino que son concretos histórico-espaciales

---

<sup>12</sup> La posición de Polanyi parece mucho más matizada, si tomamos en cuenta por ejemplo, su perspectiva de las mercancías ficticias (tierra, dinero y trabajo) en tanto que muestras del carácter inacabado e ideológico de la desincrustación capitalista. Cfr. Sabaté (2009).

Para una discusión de la postura dicotómica de Polanyi, desde la antropología neomarxista francesa, ver Godelier (1976). Godelier defiende por una parte una tesis cercana a la idea de incrustación de Polanyi cuando señala que en las sociedades (mal) llamadas *primitivas* las relaciones de parentesco son a la vez relaciones económicas. Aunque por otra parte, el autor critica el empiricismo sustantivista que retoma acríticamente las categorías de la economía política (precio, salario, etc.) en lo que respecta a las sociedades capitalistas (Godelier, *op.cit.*, en esp.: 282-290). Ver también Godelier (1974).

<sup>13</sup> Obsérvese los paralelismos entre la teoría de Gudeman sobre la tensión entre principios o lógicas y la argumentación clásica de los Bohannan (2005 [1962]) sobre las economías de esferas africanas.

<sup>14</sup> Con el término *lógica económica* no pretendo suponer la existencia de un sujeto abstracto, “una forma de hacer” o un “conjunto de reglas” que demarcan las prácticas económicas a modo de un *deus ex machina* fatal. Por el contrario, me refiero aquí a la inercia objetiva que las estructuras estructurantes (división internacional del trabajo y de capitales y luchas de poder entre bloques de capital o entre diferentes clases dominantes, dinámica de clases y sexo/género, modelos de estado, sistemas de propiedad-desposesión) concretizadas en políticas y ordenamientos materiales, en su entrecruce con los *habitus* y la agencia propia de las diferentes clases sociales, imprimen sobre las *actividades económicas* cotidianas (entendidas aquí como actividades ligadas a la reproducción de las condiciones materiales de existencia).



diferenciados (Booth, 1994; Narotzky, 2004). En este sentido, como plantea la hipótesis, no nos referiremos a una 'incrustación genérica', sino a la imbricación de los procesos de acumulación de capital en marcos morales y de sociabilidad, instituciones, prácticas y lógicas económicas que no le son propias, pero que de alguna manera *fagocita* o *subsume* a su propio movimiento de *acumulación ampliada*.

### **I.3.1 De la incrustación a la subsunción...**

El concepto de subsunción fue originariamente utilizado por Marx en *El Capital* (ver Marx, 2007 y 2009 [1867], en especial capítulo VI inédito y capítulo XVI) para referirse al proceso de sometimiento, es decir de integración forzada, del trabajo humano a los procesos de valorización de capital: "el proceso de trabajo se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de autovalorización del capital: de la creación de plusvalía. El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su *propio* proceso) y el capitalista se ubica en él como dirigente, conductor; para éste es al mismo tiempo, de manera directa, un proceso de explotación de trabajo ajeno. Es esto lo que denomino subsunción formal del trabajo en el capital. Es la forma general de todo proceso capitalista de producción pero es a la vez una forma *particular* respecto al modo de producción mismo" [Marx, 2009 [1867], Capítulo VI inédito: 54).

Para ello su argumentación sigue una cronología expositiva que va desde la *forma mercancía* y la plusvalía como realización del valor de cambio en términos capitalistas - tal como los define a partir del capítulo V<sup>15</sup>-, hasta la discusión sobre el *trabajo productivo* como medio directo de valorización del capital, ya en el capítulo XIV: "Más, por otra parte, se restringe el concepto de trabajo productivo. La producción capitalista no es sólo producción de mercancías, es en esencia producción de plusvalor. El obrero no produce para sí, sino para el capital. Por tanto, ya no basta con que produzca en términos generales. Tiene que producir plusvalía. Solo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que sirve para la autovalorización del

---

<sup>15</sup> "Y para nuestro capitalista se trata de dos cosas. Primero, quiere producir un valor de uso que tenga un valor de cambio, un artículo destinado a la venta, una mercancía. Y segundo, quiere producir una mercancía cuyo valor sea superior a la suma de valores de las mercancías invertidas en su producción, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo para los que adelantó su buen dinero en el mercado. No sólo quiere producir un valor de uso, sino una mercancía, no sólo valor de uso, sino valor, y no sólo valor, sino también plusvalía." (Marx, 2007 [1867], Libro I, Tomo I: 252-253).

capital. Si se nos permite un ejemplo fuera de la esfera de la producción material, un maestro de escuela será productivo no sólo cuando elabora las mentes de los niños, sino cuando elabora su propio trabajo para enriquecer al empresario. El que este último haya invertido su capital en una fábrica de enseñanza en vez de en una fábrica de salchichas no cambia en nada la relación. Por eso el concepto de trabajo productivo no incluye, de ningún modo, simplemente una relación entre la actividad y el efecto útil, entre obrero y producto del trabajo, sino también una relación de producción específicamente social, de origen histórico, que convierte al obrero en medio directo de valorización del capital". (Marx, 2007 [1867], Libro I, Tomo II: 256).

En otro lugar (Sarkis, 2008 b) ya argumenté una crítica a una definición del *trabajo productivo* que tome en cuenta únicamente el punto de vista del capital; abogando por la distinción en todo momento entre esta definición restrictiva y que puede ser en todo caso analíticamente válida para abordar el capitalismo, y otra definición más amplia y universalista que por poner en su centro la reproducción de la Vida Humana, y no un tipo histórico de explotación, me parece de mayor valor comparativo (ver también Delphy, 2001; Federici, 2013; Narotzky, 2004; Orozco, 2014).

Un segundo desplazamiento respecto a la teoría marxiana de la subsunción y del *trabajo productivo* ha resultado crucial para la construcción del armazón teórico de este estudio. Se trata del reconocimiento de la *forma mercancía* frente a la *forma salario* como estructura básica de extracción de valor y piedra angular de los procesos de acumulación de capital (Banají, 2010; Jappé, 2003). La mercancía capitalista constituye, en este sentido, una forma histórica específica de mercancía cuyo núcleo reside en ser medio de producción de plusvalía para el capital, y no *simplemente* un bien o servicio producido para ser intercambiado<sup>16</sup>. Tal como han mostrado los teóricos de la *subsunción indirecta* (Montoya, 2013), *formal* (Chevalier, 1983) o *pre-formal* (Banají, 2010) de la *pequeña producción de mercancías*<sup>17</sup>, que la extracción de

---

<sup>16</sup> Ver Polanyi (2003) para otra propuesta crítica sobre la existencia de diferentes *tipos* de mercancías; pero esta vez de mano de uno de los principales referentes de la antropología económica.

<sup>17</sup> La base sobre la que se elabora el concepto de producción simple de mercancías se fundamenta en la distinción que establece Marx entre circulación simple de mercancías (intercambio orientado en último término a la reproducción social) y circulación capitalista (orientada al beneficio o acumulación ampliada de capital) en los capítulos III y IV (Libro I) de *El Capital*; así como entre proceso de trabajo genérico (producción de valores uso y de cambio cuyo fin último es la satisfacción de necesidades sociales) y proceso de valorización (producción cuyo fin es la creación de plusvalía), ver especialmente Capítulo V

plusvalía se produzca bajo la forma del salario, de la usura prestamista o de la compra de mercancías a los pequeños productores, no transforma en absoluto los cimientos de la relación de apropiación de trabajo ajeno. Un ejemplo clásico al respecto lo ofrece la explotación del trabajo de los pequeños productores agrícolas por parte del capital comercial a través de los mecanismos de comercialización, del acaparamiento por el mecanismo del interés, o incluso de la apropiación diferida de trabajo cuando las personas pequeñas productoras compran sus medios de vida y producción (participando asimismo de la transformación del plusvalor en plusvalía, es decir de la *realización* de ésta).

La tercera relectura de la teoría marxiana de la subsunción de la que partimos se liga estrechamente con este último punto. En su definición clásica, el concepto se relaciona inextricablemente con la teoría de Marx sobre la formación de la plusvalía y su distinción entre la subsunción formal, ligada a fenómenos de extracción de plusvalía absoluta por extensión de la jornada laboral o intensificación del ritmo de trabajo, y la subsunción real, vinculada al aumento de la plusvalía relativa producida por unidad de tiempo *gracias* (básicamente) al aumento de la productividad inducida por la tecnologización<sup>18</sup>. Ambos subtipos vinculan así la extracción de plusvalía por un lado, exclusivamente con el trabajo asalariado (Chevalier, 1983: 95-96 y 98-100), y por el otro, con formas concretas de organización productiva (entendida principalmente

---

(Libro I), Capítulo XIV (Libro II) y Capítulo VI (inédito). Para una comparación con el uso en contextos industriales, ver Narotzky (1995).

Me parece analíticamente útil mantener la propuesta de Montoya (2013) quien diferencia entre subsunción indirecta y subsunción formal de la pequeña producción de mercancías. Ligando la primera con los procesos de captación mercantil y usuraria, y reservando la segunda para los casos en los efectivamente el capital penetra modelando la *forma* que adopta la pequeña producción de mercancías agrícolas o artesanales. En estos casos, se producen algunas de las características que Marx asocia con la subsunción formal (ampliación de la escala, dirección del proceso productivo por parte del capital, intensificación o extensión de la jornada de trabajo), en articulación con formas de producción no asalariadas.

Para ejemplos etnográficos que ilustran la utilidad de tal distinción, ver Capítulo III.

<sup>18</sup> Cfr Marx (2009 [1867]: 58): “Cuando el capital se apropia del proceso de trabajo, tal cual lo encuentra, no tiene más salida que alargar la jornada laboral o bien intensificar el ritmo del trabajo a fin incrementar la cuota de plusvalía por obrero, esto es, acudir al mecanismo de la plusvalía absoluta. En tal situación se dice que el trabajo está formalmente subsumido en el capital. En cambio cuando mediante un incremento en la capacidad productiva del trabajo se logra acortar parte de la jornada laboral que corresponde al tiempo de trabajo necesario y como resultado de ello, se prolonga el tiempo durante el cual se crea la plusvalía, nos encontramos ante la subsunción real del trabajo en el capital”. Además de este capítulo VI inédito de *El Capital*, Marx se ocupa de las diferencias entre subsunción formal y subsunción real en el capítulo XVI de *El Capital*. Marx (2007 [1867]).

Ver Narotzky y Smith (2010, en esp.: 38) para una interesante discusión teórico-etnográfica al respecto. Sobre las fronteras entre la subsunción formal y real, volveremos a lo largo de la etnografía.

como producción de bienes materiales), excluyendo así los fenómenos de *captación/concentración y conversión* de valor que Marx asocia con el ‘parasitismo mercantil improductivo’ (Marx, 2007 [1867]: 258) y la ‘acumulación originaria’ (Marx, 2007 [1867]: ) de capital donde el robo y el expolio ocupan el lugar de la reproducción ampliada *productiva* de valor<sup>19</sup>.

### **I.3.2 ...Pasando por las teorías feministas y la crítica marxista de las relaciones imperialistas**

No es de extrañar que dos de las líneas teóricas más fructíferas que han repensado esta visión evolucionista, eurocentrista y salario-androcéntrica de la acumulación de capital hayan venido en primer lugar, de las perspectivas feministas sobre la economía (Delphy, 2001; Federici, 2011; Narotzky, 2004; Mies, Orozco, 2014) y en segundo, del estudio de las relaciones coloniales (Amin, 1993; Chevalier, 1983; Harvey, 1998 y 2003; Kadry, 2012b y 2013; Luxemburgo, 2007 [1917]; Wallerstein, 1973 ).

Ambas sendas analíticas han mostrado que la integración de valor producido en esferas aparentemente no mercantilizadas es un rasgo consubstancial de la acumulación de capital. Al respecto resultan paradigmáticos los ejemplos del trabajo esclavo y la persistencia de la pequeña producción de mercancías, el expolio directo y el intercambio desigual especialmente en las periferias del sistema-mundo capitalista; así como del trabajo no remunerado (y usualmente femenino) ligado a la reproducción de las personas trabajadoras alrededor del globo (Dalla Costa y James, 2005 [1972]; Federici, 2011).

En relación a esta última cuestión, Dalla Costa y James señalan que incluso desde la propia definición marxiana de trabajo productivo en tanto que agente de la *autovalorización del capital*, los trabajos ligados al mantenimiento y socialización de los seres humanos y de sus condiciones de vida (por ejemplo, mantenimiento del hogar) se encuentran directamente relacionados con la producción de la única mercancía capaz de producir plusvalía, la mercancía fuerza de trabajo: “*One,*

---

<sup>19</sup> Sin ánimo de adentrarme en una discusión sobre la compleja posición del propio Marx al respecto, vale decir que asumo una controversia en su pensamiento entre un reconocimiento de la importancia del acaparamiento de valor circulante (por los mecanismos señalados más arriba) para la acumulación de capital y una posición más evolucionista que circumscribe estos a una fase primigenia en el desarrollo del capitalismo.

*housewives, are involved in the production and (what is the same thing) reproduction of workers, what Marx calls labour power. They service those who are daily destroyed by working for wages and who need to be daily renewed; and they care for and discipline those who are being prepared to work when they grow up*" (Dalla Costa y James, 2005). Asimismo, los bienes y servicios que se producen en los hogares en el seno de relaciones laborales no asalariadas, permiten precisamente mantener los salarios más bajos; mientras el cuidado de la mano de obra funciona como dispositivo que aporta un valor añadido a la fuerza de trabajo, mejorando por ejemplo su productividad.

En la misma línea, Burawoy (1976) y Meillassoux (1977) han mostrado desde la teoría del *desarrollo desigual* centro-periferia como se produce una transferencia de valor entre la esfera *reproductiva* en los países periféricos y la de la *producción* de plusvalía en los países centrales, en los que el capital puede contar con una mano de obra abaratada gracias a la externalización de parte de los gastos de (re)producción de la Fuerza de Trabajo<sup>20</sup>.

Estos enfoques visibilizan como el *salario* es sólo una de las formas que adopta la subsunción del trabajo al capital, que puede ocurrir también bajo la apariencia de relaciones no sólo no salariales, sino incluso aparentemente *exteriores* al mercado.

Del mismo modo vienen pronunciándose las perspectivas marxistas del imperialismo y la acumulación primitiva, cristalizadas recientemente en la *teoría de la acumulación por desposesión* (Harvey, 2003). A partir de una relectura de la obra de Luxemburgo (2007 [1971]) sobre la *acumulación de capital*, el autor subraya la persistencia en toda la geografía histórica y espacial del capitalismo, de procesos de concentración de la riqueza (tierra, trabajo, bienes comunes, etc.) que presuponen la captación de valor circulante previamente no integrado en los circuitos capitalistas, el cual se transforma en valor medible en los términos del capital (mercantilización). Esta apropiación ocurre además a bajo coste o incluso coste cero para el capital, dado que la violencia y la coerción directa son los modos básicos que aseguran su desarrollo (cfr. Arendt, 1968). En la otra cara de esta dinámica, se encuentran los vastos procesos de desposesión que van despojando al *trabajo* (como clase) de sus medios de reproducción vital,

---

<sup>20</sup> He discutido más extensamente la cuestión de la imbricación de la reproducción de la Fuerza de Trabajo en Sarkis (2008a). Para una aproximación etnográfico-teórica, ver capítulo VI.

devaluando a la par su valor en el propio mercado capitalista<sup>21</sup>.

En el cruce entre las teorías feministas del capitalismo y las de la acumulación primitiva o acumulación por desposesión, autoras como Federici (2011) y Hartsock (2011) han profundizado en una comprensión de la *subsunción* desde la reproducción social. Indagando por un lado, en las crisis y recomposiciones de la reproducción que para el polo Trabajo son inherentes a los procesos de acumulación por desposesión. Y mostrando, por el otro como los procesos de cercamiento/desposesión incluyen no sólo a los medios de producción y reproducción materiales, sino también a los saberes, relaciones, prácticas y costumbres institucionalizadas propias a las clases subalternas<sup>22</sup> (Federici, 2011; Kasmir y Carbonella, 2014 y Narotzky, 2010).

Es desde esta relectura más metafórica y dialéctica de la subsunción que toma sentido mi hipótesis inicial sobre la *integración* de vínculos, sentimientos morales, y sistemas de prácticas económicas institucionalizadas no mercantiles-contractuales en los procesos de aseguramiento y reproducción de la acumulación ampliada de capital que

---

<sup>21</sup> Sarkis (2011a) para una aproximación a la acumulación por desposesión a partir de un caso etnográfico extraído del contexto de estudio, pero que no aparece en la tesis. La centralidad que, a mi entender, ocupan los mecanismos de acumulación por desposesión, subsunción mercantil-usuraria, y otras formas de concentración de valor para la formación del capital y su acumulación expandida, me llevan a priorizar el concepto de acumulación ampliada frente al de reproducción ampliada, considerando la segunda un subtipo del primero.

<sup>22</sup> Sin posibilidad de profundizar en el complejo debate conceptual sobre la dinámica de clases, expondré sintéticamente la definición que barajo de la clase subalterna, anclada en la relectura gramsciana (Gramsci, 2010) de la categoría marxista de proletariado (ver Marx, 1999 especialmente capítulo IV donde aborda la relación entre desposesión de los medios de vida y trabajo explotado). La categoría de clase subalterna en Gramsci, retomada posteriormente por la corriente india de los Estudios Subalternos (en especial Guha, 2002), subraya el continuum entre campesinado, pequeños productores, obreros industriales e incluso pequeña burguesía en la estructura capitalista de clases, rompiendo con la imagen doblemente reduccionista del proletariado como sinónimo de obrero industrial, y de los procesos de acumulación capitalista como exclusivamente ligados a la explotación a través del salario (cfr. Federici, 2013).

Como mostrará la etnografía, la definición gramsciana de la clase subalterna se acerca mucho más al lenguaje de clase propio a los grupos sociales de estudio (trabajadores agrícolas y agricultores) que a una definición reduccionista del proletariado.

En este sentido nos parece muy clarificadora la afirmación de Narotzky (2004: 303), quien sin utilizar el concepto de clase subalterna, propone: “Al intentar comprender el impulso de reproducción de las personas, y al mismo tiempo el impulso de acumulación del capitalismo, podemos concluir que no es la separación de los medios de producción la que empuja a las personas a integrarse en relaciones explotadoras con el capital, sino la separación de los medios de reproducción de su medio de vida, sin importar la “propiedad” efectiva de algunos medios de producción que pudieran tener. La separación de los medios para reproducir la forma de vida implica que, sin establecer determinadas relaciones de producción, no es posible la vida. Esto se expresa con mucha claridad en las clásicas relaciones asalariadas proletarizadas de trabajo/capital, pero mi argumento es que no sólo se expresa en ellas. Las pequeñas empresas familiares, los trabajadores autónomos, los miembros de una cooperativa de trabajadores, todos ellos se ven obligados a entablar relaciones laborales explotadoras con el capital, ya sea a través del mercado laboral, del mercado financiero o del mercado de productos”.

acontecen en el universo agroeconómico de Beyt Jodra.

Una dimensión central de estos procesos de subsunción es la capacidad del capital para movilizar marcos morales y vínculos afectivos que no le son propios, pero que funcionan asegurando el compromiso del *Trabajo* con el desempeño de su labor, así con la reproducción de las relaciones económicas en las que las personas trabajadoras se encuentran inmersas.

Sobre esta vertiente moral y afectiva de las relaciones económicas y los procesos de subsunción nos detendremos en la siguiente y última parada de nuestra discusión del paisaje teórico de esta tesis doctoral.

### **I.3.3 Economía moral, economía afectiva**

Como comentaba unas páginas más arriba, esta tesis recoge la premisa de la inseparable articulación entre las dimensiones objetiva y subjetiva de los procesos económicos (capitalistas o no)<sup>23</sup>. Si en su dimensión individual, no podemos disgregar como las personas practican su trabajo (condiciones, remuneración, horarios, productividad, calidad) de su experiencia vivida de éste y del cauce de relaciones económicas en las que se haya inserto ese *laborar* concreto. Desde una perspectiva estructural, esas experiencias vividas, determinan las condiciones de reproducción (o su imposibilidad) de esas relaciones económicas. Pues la imposición de cierta manera de organizar las relaciones entre las personas y sus medios de vida, no puede desgajarse de las concepciones sociales sobre la naturaleza y la legitimidad de esas relaciones. Economía, moral y estructuras afectivas forman así un trinomio indisociable. Mientras que la perpetuación de las relaciones económicas se apoya a la vez sobre mecanismos coercitivos y sobre la aceptación social de su legitimidad, la legitimidad de las relaciones económicas es puesta a prueba continuamente por la praxis social tal como las personas la sienten, la valoran, la juzgan y la proyectan.

La perspectiva de la economía moral en antropología lleva décadas investigando, más allá de los límites entre la antropología económica y la antropología político-jurídica, la

---

<sup>23</sup> “La cuestión de cuándo y bajo qué condiciones la gente actúa en forma de clase depende no sólo de determinaciones ‘objetivas’ sino también de evaluaciones ‘subjetivas’. Y las evaluaciones ‘subjetivas’ dependen de la propia experiencia vivida, en donde las supuestas distinciones entre objetivo y subjetivo desaparecen” (1984: 34 Roseberry citado en Narotzky, 2004: 46).



intersección entre entornos morales y prácticas económicas. Mostrando como éstas se inscriben en marcos normativos y de valor, y configuraciones de responsabilidad, compromiso y obligación socio-históricas particulares (para discusiones teóricas recientes Booth, 1994; Hann y Hart, 2011; Fassin, 2009 y Narotzky, 2013). Siguiendo así los pasos abiertos por el historiador social por E.P Thompson (1971 y 1995 [1993]) y el politólogo cuasi antropólogo Scott (1976). Tal como argumentaba previamente respecto a la noción de *incrustación*, originariamente el concepto de *economía moral* sirvió para expresar, en la Inglaterra del siglo XVIII y el sud-este asiático de los años sesenta-setenta (y por extensión los campesinos del mundo)<sup>24</sup>, la vivencia conflictiva del proceso de *mercantilización* por parte de las clases subalternas. Apuntando a la tensión con la que el polo Trabajo experimenta el avance del dominio del capital sobre sus vidas (subsunción) y expresándola en los términos de un conflicto valorativo y normativo vivido respecto al *ser* y el *deber ser* de la *buena economía*. Un choque entre los nuevos ordenamientos concretos de las relaciones de (re)producción y los viejos universos morales desde los que las personas viven y juzgan sus relaciones dentro de varemos sociohistóricos concretos de justicia-injusticia. En este sentido, como plantea Narotzky (2013: 12): “Por tanto el concepto analítico de economía moral no puede separarse de su emergencia concreta como expresión de un choque entre fuerzas materiales y significados culturales que pugnan por la hegemonía en una coyuntura histórica particular de acumulación primitiva”.

En esta línea, me parece teóricamente relevante para esta tesis doctoral guardar esta *tensión* a la que se refieren los fundamentos del concepto, para abordar la experiencia que agricultores propietarios y arrendatarios y temporeros agrícolas han tenido del proceso de *Reforma Económica y Liberalización del mercado*. Y como este proceso de reordenamiento material ha redefinido, reproducido y resquebrajado los entramados morales y *costumbres económicas prácticas* (capítulo IV) desde los que ambos grupos

---

<sup>24</sup> El estudio clásico de Scott (1976) sobre las relaciones de *patronazgo* en el Sudeste asiático ofrece un detallado análisis del balance de reciprocidades entre patrones y clientes focalizado en aspectos económicos en el que el acceso a la tierra y el trabajo agrícola aparecen como cuestiones centrales. Si bien su enfoque de ‘la economía moral’ me parece absolutamente relevante para comprender la dinámica de clases agraria en sus dimensiones objetivas y subjetivas, su *exageración generalizadora* de los principios de ‘subsistencia’ y *balanced reciprocity* a estatuto de *economía moral de los campesinos* (con todo lo problemática que es en sí misma esta última categoría) me parece que reproduce precisamente el universalismo apriorista que tanto critica respecto a la perspectiva marxiana de la explotación.



experimentan y practican sus relaciones económicas.

Sin que esto excluya, sin embargo, que en un segundo nivel analítico, converja con la relectura del concepto propuesta por autoras como Booth (1994) quien aboga por superar la ficción impuesta por la propia teoría económica liberal sobre la *amoralidad* (que en este caso implica una idea positiva de cientificismo neutralista cuasi redentor) de la economía política capitalista. Invitándonos a escudriñar los valores, ideas, normas y marcos ético-políticos de relación a través de los que se vehicula y practica la imposición del proyecto económico capitalista: “*In this sense, and contrary to Polanyi-type arguments, all economies, including the near-to-pervasive-market economies, are moral economies, embedded in the (ethical) framework of their communities*” (Booth, 1994: 662)<sup>25</sup>.

Desde esta perspectiva, la tesis rehúye una visión evolucionista de la *transición* entre la economía moral y la economía política (Fassin, 2009: 1244). Y como muestra la pluralización de “economías morales” que incluye el título de la tesis, parte de la premisa de que en un mismo momento histórico encontramos una diversidad de *economías morales* (en su sentido analítico segundo) correspondientes a proyectos económico-políticos diversos y a veces, enfrentados y ligados a experiencias de clase y tradiciones político-culturales diferenciadas<sup>26</sup>. En este sentido, nuestro objeto de investigación lo conformarán tanto los horizontes morales que secundan el avance del proceso de liberalización económico, como los que se le oponen. Es más, y como abordaremos posteriormente *en contexto etnográfico*, nuestro análisis de las formas de conciencia moral económica, mostrarán como la experiencia social es siempre contradictoria y las lógicas económicas y los marcos ético-morales en los que nos movemos las personas ambivalentes (Brook, 2009; Narotzky, 2002). Como lo han mostrado también las teóricas feministas (Abu-Lughod, 1991; Guillaumin, 2007; Spivak, 1988), las críticas de las relaciones de clase (Gramsci, 1977 y 2010); E.P.Thompson, 1968, 1971 y 1995; Williams, 1977; Renault, 2008) y las de las relaciones imperialistas-racistas (Davis, 2004; Fanon, 2004; Hooks, 1990) esta rica y

---

<sup>25</sup> Cfr. Narotzky (2013: 12)

<sup>26</sup> En el capítulo VIII (Conclusiones) volveremos sobre la cuestión de la economía moral vista desde la perspectiva de la lucha de hegemonías.

compleja paleta de sentimientos, percepciones, conceptualizaciones y teorías prácticas desborda la dicotomía simplista consciencia/falsa consciencia.

En un intento de no perder de vista todas estas reflexiones, adoptaremos a lo largo de la etnografía una estrategia analítica de las economías morales que sin dejar de lado una semántica histórica de las configuraciones morales hegemónicas y contrahegemónicas que presiden la experiencia de los sujetos particulares y sus relaciones, priorizará un análisis contextual y pragmático (Sajoo, 2009) centrado en dilemas morales particulares más que en panorámicas cognitivistas propias a lo que Hann y Hart (2011: 88) llaman críticamente las perspectivas “culturales de la economía moral”. Como plantea Sajoo (2009: 7) retomando idea de B. Williams de *reflexive living*: “because ethical commitments only exist within the dispositions of actual individuals. That is individuals are not mere ciphers for theoretical assignment of value or motivation; they have to deal with as actors faced with contextual choices, defining the ‘good life in their particular experience”.

De esta manera adoptaremos una lectura de la economía moral centrada en su dimensión vivida, donde las concepciones, valores y normas abstractas aparecen como formas concretas de *sentir* –es decir de percibir, desear y proyectar- el mundo y las relaciones (Abu Lughod y Lutz, 1990; Narotzky y Smith, 2010; y Sajoo, 2009)<sup>27</sup>.

Esta inquietud respecto a la articulación entre valores, normas, juicios, deseos, sentimientos y afectos nos lleva hacia otra topografía epistemológica de la que se ha nutrido esta tesis y que nos hace volver la mirada hacia la teoría feminista y ampliarla hacia la antropología de las emociones y la perspectiva de las *economías afectivas*.

En su análisis crítico de los sistemas de sexo-género, clase y racialización las teóricas feministas han denunciado la ficción ideológica neoclásica consistente en separar los dominios de lo privado-emocional—íntimo y lo económico-racional-público (para un compendio crítico: Orozco, 2014). En primer lugar, mostrando como la producción de estructuras emocionales, de afecto y marcos morales sexuados nutre la división socio-sexual del trabajo (Delphy, 2001; Guillaumin, 2007; Rubin, 1975), así como su articulación con la acumulación de capital (Dalla Costa y James, 2005 [1972], Mies, 1986). Y en segundo, subrayando como la institución de la familia y las relaciones

---

<sup>27</sup> En el capítulo IV me detendré en una discusión más amplia de estas cuestiones situada en el devenir etnográfico.

íntimas (con sus amores, tensiones y compromisos) regulan la reproducción de esos sistemas de explotación (Dalla Costa y James, 2005 [1972]<sup>28</sup>; Narotzky, 2011).

Asimismo las perspectivas de la antropología de las emociones (Abu-Lughod y Lutz, 1987; Brook, 2009) y las de *economías afectivas* (Madra, 2006) o *economías del afecto* (Richard y Rudnyckij, 2009)<sup>29</sup> subrayan que las experiencias afectivas son el anclaje concreto donde se construyen los juicios y experiencias morales particulares. Instándonos a superar las aproximaciones normativas a la economía moral que se derivan de la perspectiva Maussiana de los sistemas morales como “sistemas de obligación”, desde la que se reduce la dimensión subjetiva de las prácticas socio-económicas a una cuestión de respeto *a* (cuando no de reproducción ciega *de*) sistemas morales abstractos. Las perspectivas anteriores subrayan cómo la articulación entre consciencia y deseo (con sus atributos inconscientes actuantes) recorre las experiencias morales de las personas, y convierte sus dilemas éticos en una cuestión también de amor, odio, dependencia, cariño, decepción respecto a personas concretas con las que les unen vínculos afectivos (o desafecciones) particulares. Especialmente en regímenes de producción muy personalizados donde los temas relacionados con la justicia o la injusticia, la cooperación o la explotación, la armonía o el conflicto económico, toman la forma de cuestiones muy íntimas<sup>30</sup>.

Como veremos a lo largo de la etnografía, y discutiremos teóricamente en el capítulo IV, La noción de *sentimiento moral* nos ayudará a captar esa intersección entre valores, normas, juicios, sentimientos y afectos<sup>31</sup>. Allí discutiremos también como una de las dimensiones de esas *costumbres económicas* (cooperación, solidaridad íntima) que

---

<sup>28</sup> “[...] and women are of service not only because they carry out domestic labour without a wage and without going to strike, but also because they always receive back into the home all those who are periodically expelled from their jobs by economic crisis. The family, this maternal cradle always ready to help and protect in time of need, has been in fact the best guarantee that the unemployed do not immediately become a horde of disruptive outsiders” (Dalla Costa y James, 2005 [1972]).

<sup>29</sup> “Economies of affection entail both a mode of producing new economic relations and a medium of subjectifying those who are enmeshed within these relations” (Richard y Rudnyckij, 2009: 68).

<sup>30</sup> Para un desarrollo teórico-etnográfico previo de esta cuestión, ver Sarkis (2012) y Sarkis y Morelló (2013).

<sup>31</sup> Utilizo el concepto de afecto frente al de emociones porque el primero me parece más omnicomprendivo que el segundo: primero porque subraya la naturaleza relacional que se haya en la génesis de las emociones humanas y segundo, porque remarca también el doble carácter de las relaciones entre agentes y afectos, mientras que las personas se ven afectadas/sujetadas por los segundos, las personas también usan los afectos para afectar a terceras.

señalábamos más arriba es precisamente el funcionar como sentimientos morales estructurados y estructurantes de las prácticas socioeconómicas.

La metáfora etnográfica que da nombre a esta tesis “Trabajar con el corazón” [iṣṭeghuel min qalbi/ak/etc.; lit. trabajar desde mi/tu/su (posesivo) corazón] alude precisamente al efecto regulador que estas estructuras de sentimiento (Williams, 1977) o *sentimientos morales estructurados* (capítulo IV) tienen sobre la propia praxis del trabajo. La expresión expresa la bidimensionalidad de la idea de trabajar *bien*: como un *hacer* propio al laborar con meticulosidad y sin escatimar tiempo ni esfuerzo de forma que se asegure un buen resultado; y como un *sentir*, una forma de implicación subjetiva que orienta la acción hacia ese buen desempeño. La metáfora irá apareciendo en la etnografía en varias ocasiones y volveremos a su discusión en las conclusiones (capítulo VIII).

Con esta última reflexión y con mi invitación a que me acompañéis cargadas con estas herramientas teóricas nos adentraremos en el apartado metodológico.

## **I.4 La etnografía: observaciones, método, técnicas y escritura**

### **I.4.1 Conocimiento situado. Reflexiones epistemológicas y compromiso político con la *realidad humana***

La etnografía que da sentido a esta tesis doctoral comenzó a gestarse mucho antes de mi primera estancia de campo en octubre del 2008 (*infra.*). No sólo porque nació nutrida por un trabajo etnográfico previo de cuatro meses que dio lugar a mi memoria de DEA; sino porque cristaliza una experiencia personal que se remonta a mi primera estancia en Beyt Jodra (localidad donde vive uno de mis tíos paternos y terreno principal de este estudio) en julio del 2000<sup>32</sup>. En realidad, las raíces que me unen con el lugar (la región costera), las personas (trabajadoras agrícolas), y la temática (dinámicas de clase en el mundo agrícola, experiencias del trabajo, economías morales de las clases trabajadoras<sup>33</sup>) se hunden en un pasado que va mucho más allá de mi primer viaje a Siria. Éstas se remontan a mis experiencias al otro lado del Mediterráneo, socializada por los discursos, *habitus* y estructura de sentimiento de un hijo de *fellah* (cultivadores, trabajadores agrícolas)<sup>34</sup> emigrado a Barcelona a la edad de diecisiete años, hoy médico cardiólogo a punto de jubilarse.

Mi padre, Manuel, me transmitió desde niña, junto a su amor por Siria y por el proyecto socialista panarabista, una cantidad ingente de conocimiento a la vez analítico (sobre las estructuras) y en 'primera persona' (anclado en los pormenores de nuestra historia familiar –según la costumbre reproducida en los contextos agrarios). Junto con sus discursos, la transmisión silenciosa de sus propios *habitus* y *formas de sentir*, así como las de amigos y familiares sirios, algunos residentes y otros que nos visitaron, fueron creando en mi un poso latente de conocimiento, imágenes, deseos y preguntas que esta tesis recoge en parte. En este sentido, entender la dinámica de clases agraria y comprender el devenir y las experiencias de las personas trabajadoras agrícolas

---

<sup>32</sup> Ver Sarkis (2008a) para una descripción reflexiva sobre mi primer contacto con Beyt Jodra y sus habitantes, así como sobre el desarrollo de mis primeros cuatro meses de trabajo de campo en la localidad.

<sup>33</sup> En esta tesis utilizo de forma intercambiable los conceptos de clase trabajadora y clase subalterna (*ver supra.*).

<sup>34</sup> Ver capítulo III para una discusión completa del significado cambiante del ser *fellah*.

(propietarias, aparceras o jornaleras) formaba parte de una agenda subconsciente que me llevó, a veces contra viento y marea, a buscar mi *propia* historia.

Este sentimiento concreto de *cercanía*, tan alejado del famoso *regard éloigné* que Lévi-Strauss popularizó como prerrequisito de la mirada antropológica, es producto de la línea genealógica precisa que me une a las clases de personas aparceras, jornaleras, trabajadoras industriales y pequeñas productoras agrícolas sirias, pero también de un sentimiento de clase universalista que me ha hecho reflejarme desde que tengo recuerdos en las personas de las clases trabajadoras mundiales. En ese universalismo consubstancial a mí mirada, y en el que se mezcla una tendencia a la comparación y a detenerme en las complejidades de las historias particulares, mucho ha tenido que ver, mi madre: Antonia. Y su lucha continua por transmitirnos a nosotros, sus hijos, que el ser humano es, con sus diferencias, *uno* (reproduciendo también la larga tradición popular humanista cristalizada en el comunismo libertario español). “No sólo vosotros, todas las personas del mundo son mestizas porque en la historia todos nos hemos mezclado” –la implacable fuerza de esta frase no sólo sirvió para defenderme de los ataques racistas de mis compañeros de colegio, sino para conformar la filosofía práctica universalista contrahegemónica que encuadra la perspectiva de esta tesis. Esta experiencia ‘mestiza’ de lo que significa pertenecer a las clases subalternas en diferentes puntos de la topografía capitalista, me llevó desde niña a *sentir* un impulso *cuasi-natural* por comparar y traducir que quien lea esta tesis no tardará en descubrir. Por otro lado, la experiencia laboral de mi madre como remalladora textil y cuidadora precaria, la transmisión de su experiencia migratoria desde una Murcia proletaria destrozada por la guerra hacia una Cataluña -donde el capital industrial restaba ávido de mano de obra barata industrial-, su ardua lucha porque vivieramos *mejor* y sobre todo sus profundas reflexiones en torno a todo esto en términos de clase y crítica *feminista* del capitalismo, se encuentran en la base de esa relectura de la teoría de la subsunción que *academizaba* unas líneas más arriba. Mi vivencia infantil de la tremenda tensión con la que vivió su trabajo *a destajo* [o *a pieza* –como lo llamaba ella] en casa remallando tras el desmantelamiento de la industria textil, es uno de los ejemplos de cómo esa historia viva, desmontó para mí algunas de las ilusiones de la teoría económica neoclásica mucho antes de que descubriera que algunas personas habían podido fijar en palabras lo que muchas otras *sabían* desde hace mucho tiempo:

mercado y hogar no son espacios dicotómicos, la historia del dominio del capital sobre la vida no es lineal y captable desde tipologías progresivas del tipo *putting-out system*-explotación salarial fabril, etc. La conciencia social y la profunda capacidad analítica de mi hermano, me guió desde que eramos niños y lo sigo haciendo hasta el día de hoy, a socializar nuestros problemas, sueños, esperanzas y frustraciones y pensarlos en términos de clase.

El dolor que me produce seguir destapando en este momento esta línea de recuerdos que van de mi infancia en Barcelona a mis múltiples estancias en Siria entre el 2000 y el 2011, y más *acá* a mi vivencia en *la distancia*, de la devastadora destrucción bélica que asola Siria, me impide continuar en estos momentos esta línea reflexiva de *objetivación participante* (Bourdieu, 2003). Sin embargo, espero que las líneas precedentes ayuden a *situar* mínimamente la voz que escribe esta etnografía y aporten algunos elementos para la evaluación de sus sesgos y *giros* particulares en la forma de aproximación a la *realidad humana* que da sentido a esta tesis. Pese a mi incapacidad actual para verbalizar ese camino reflexivo, este se ha ido entretejiendo con el desarrollo de la investigación, tanto en su ideación como en el transcurso del trabajo de campo, la sistematización de la información y la redacción de la tesis.

Una serie de clarificaciones respecto a mi posicionamiento epistemológico me parecen relevantes antes de cerrar (temporalmente) este viaje reflexivo. Primero, como he intentado reflejar en las líneas precedentes, entiendo esta labor '*de situación*' o de *encarnación* del conocimiento más allá del escudriñamiento de los avatares de la historia *personal* del antropólogo, como el análisis de su posición estructural y política y por tanto, de las condiciones de posibilidad materiales (condiciones socio-políticas globales y posición particular estructural y política de la investigadora) que han dado forma a su labor cognoscitiva-interpretativa (Abu Lughod, 1992; Haraway, 1998; Katz, 2001). Segundo, esta labor de objetivación propia, así como de las relaciones que se establecen en el encuentro etnográfico, me parece un paso indispensable para superar o al menos ir poniendo en entredicho los sentidos comunes y representaciones hegemónicas que inconscientemente traemos con nosotras a la praxis investigadora y que no solo distorsionan las posibilidades de comprensión *real* de las prácticas, discursos, formas de sentir, instituciones, relaciones e historias investigadas; sino que nos hacen participar *inconscientemente* de la reproducción de esos discursos de poder

con significados materiales muy concretos (sobre una reflexión sobre la escritura etnográfica en estos términos, ver *infra*). En este sentido, mi análisis en términos reflexivos ha sido una herramienta imprescindible para ir afinando (aunque fuera un poquito) mi aproximación a la *realidad humana* de la que intenta dar cuenta esta tesis. Tercero, si por todo lo dicho entiendo que no existe un conocimiento *neutro* (ni por sus condiciones de posibilidad, ni por sus efectos sobre la realidad que representa y construye) ni un *regard éloigné* redentor<sup>35</sup>, definiendo un tipo de conocimiento antropológico cuyo compromiso primordial sea con la realidad etnográfica. Es decir que más allá de asumir la parcialidad de su aproximación respecto a una realidad que lo supera (Terradas, 1993) mantiene un horizonte de verdad respecto a su aproximación a esa realidad socio-histórica específica.

Mi compromiso con describir etnográficamente lo mejor (*o menos mal*) posible una realidad humana (y por tanto universal) sociohistóricamente concreta me sitúa dentro de la tradición ligada al realismo etnográfico (Terradas, 1993), el realismo histórico (Narotzky, 2007; Narotzky y Smith, 2010), y el humanismo crítico postcolonial (Abu-Lughod, 1992 y 2001; Said, 2002). Estas tradiciones *eruditas* comparten con otras tradiciones humanistas populares como el comunismo libertario o el socialismo árabe, la convicción en un sustrato humano común a la vez ontológico e histórico que posibilita la comunicación y comprensión entre racionalidades, configuraciones materiales y experiencias humanas sociohistóricas particulares. Ese *universalismo de recorrido* [parcours] -por tomar la acertada expresión de Todorov (2004)- se opone al *universalismo abstracto* liberal que en tanto que hegemonía de clase, colonial y de género, universaliza la experiencia particular de determinados seres humanos situados en posiciones de poder particulares haciéndolas pasar por el *ser* humano ontológico. Este tipo de etnografía abiertamente universalista y a la vez comprometida con lo particular, me parece un medio precioso de comparación para entender mejor al ser humano, en toda su variedad, similitud, desigualdad e interconexión; lejos de los mundos reducidos y las miradas estereotipadas entre las que a veces nos movemos en

---

<sup>35</sup> El famoso *regard éloigné* me parece en todo caso un artificio academicista para legitimar las posiciones de clase y colonialistas que han acompañado al despliegue de la disciplina antropológica. La fuerza de esa hegemonía se hace especialmente evidente cuando las voces de los grupos subalternos toman la palestra académica y deben enfrentarse además de a la incompreensión (por presentar otra perspectiva de la Historia), a la sistemática deslegitimización de sus voces a través de subrayar su parcialidad y militancia. Como si todas las voces no fueran militantes explícita o implícitamente.



nuestras vidas cotidianas. Sin olvidar que muchos fenómenos aparentemente particulares nos hablan mucho de tendencias universales y de relaciones globales; *pero* también sin abandonar el compromiso *clásico* de la antropología, con la transmisión, mediación o traducción entre ‘culturas’, donde yo creo que deberíamos decir entre ‘historias’ o ‘configuraciones/devenires socio-históricos particulares’. En ese sentido, deben entenderse las detalladas descripciones que desbordan el hilo teórico de la tesis, y las digresiones históricas y lingüísticas que a veces dificultan una lectura fluida, pero que me parecen imprescindibles para transmitir ese contenido humano particular, como concreción específica de una historia universal. Esta etnografía *thick* discrepa entonces de su versión geertziana, además de por el método materialista histórico que la caracteriza (*ver infra.*), por un objetivo claro de decolonización del saber. Evitar a la vez la *ficción de identidad* típica del universalismo abstracto y la irreductibilidad culturalista –versiones ambas del discurso colonial- me parece más urgente cada día mientras ambas formas de saber/poder acompañan el movimiento del capital colonial en la destrucción simultánea de nuestro estar-en-el-mundo material y del conocimiento sobre nuestra historia real pasada y presente. Además de con este proyecto de decolonialidad del saber, mi compromiso con estas descripciones *thick*, me parece la única manera de elaborar una comprensión *real* de los fenómenos, experiencias, discursos, prácticas y relaciones etnográficas. Ya que estas ofrecen el contenido empírico que es condición *sine qua non* para la transmisión y comunicabilidad entre personas situadas en topografías espacio-temporales diferenciadas y que por lo tanto no comparten los conocimientos, el lenguaje y las experiencias encarnadas que *naturalizan* la comunicación entre los vecinos de una misma aldea. La necesidad de escudriñar lo que permanece implícito en situaciones *normales* de sociabilidad, es además una de las herramientas más sólidas de la mirada etnográfica y de sus posibilidades explicativas.

En este sentido, intentaré en las páginas que siguen no sólo describir una sumatoria de prácticas, discursos e instituciones sociales, sino trazar sus condiciones de posibilidad en términos de configuraciones de fuerzas materiales e ideacionales, que si bien son siempre dinámicas en tanto que productos de luchas y procesos, crean también sus estabilizaciones estructurantes.

Se trata por lo tanto de un método realista histórico, donde el presente etnográfico se entiende como el producto de un proceso histórico que en parte se jugó en el pasado y en parte se lucha en el presente. Y cuyas fuerzas actuantes se encuentran tan sólo parcialmente en el lugar etnográfico. De ahí la importancia del análisis escalar que defendía anteriormente. En otro lugar llamé a este método de la *deconstrucción materialista* (Sarkis, 2008a) en aras de subrayar que para éste la deconstrucción de verdades pretendidamente esenciales no lleva como correlato la negación de los horizontes de realidad y verdad, sino la explicación detallada de la génesis histórico-política que fija determinadas estabilizaciones. Desde esta perspectiva, la realidad es por lo tanto un proceso.

Por último, mi compromiso con la realidad etnográfica y con el método realista histórico contiene una voluntad política por contribuir al conocimiento y documentación de la historia universal de las clases subalternas. Una historia que además apunta su foco a los procesos de subsunción de nuestras vidas al movimiento de acumulación de capital. Sin perder, sin embargo, el interés por la fotografía en toda su extensión, la que muestra como las personas de las clases trabajadoras producen alimentos, se abastecen, cuidan de sus mayores y de sus niños, se relacionan, hablan, rezan, sienten y piensan el mundo; más *acá* de los planes trazados por el capital sobre sus vidas. Aunque desde hace muchos siglos todas estas expresiones del estar-en-el-mundo subalterno no sean disgregables del avance del dominio de capital sobre nuestras vidas.

#### **1.4.2 Desarrollo del trabajo de campo y reflexiones**

Entre octubre del 2008 y febrero del 2011, viví en Siria más de dieciocho meses, de los que dediqué dieciseis al desarrollo de mi trabajo de campo en las dos localidades de estudio, Beyt Jodra (Tartús) y Al-Ḥayat (Idlib). En el siguiente apartado avanzo una primera descripción de ambos *lugares*, ampliada en los capítulos II y III.

En el transcurso de la redacción de mi memoria de DEA, mi interés inicial por la dialéctica entre la transformación de las condiciones económico-políticas y la reconfiguración de las experiencias de las mujeres como trabajadoras en Beyt Jodra entre 1950 y 2008, fue mutando. El proceso de escritura me llevó a reflexionar sobre

cuestiones que habían aflorado durante el trabajo de campo, pero que no formaban parte del foco de aquella primera investigación. Entre éstas la cuestión de la *incrustación* de las relaciones de trabajo agrícola en una serie de instituciones no consideradas económicas desde la teoría neoclásica hegemónica, como el *parentesco*, el *vecindad* y o los vínculos de *amistad* que yo misma había observado unía a las personas pequeñas y medianas agricultoras de Beyt Jodra y las trabajadoras temporeras de las zonas continentales que les *ayudaban* –en sus palabras– con parte de las labores agrícolas.

Sin tiempo de avanzar teóricamente en mi proyecto y con el propósito de observar *in situ* las relaciones que se establecían entre las cuadrillas de aceituneras y las familias de pequeños-medianos productores agrícolas y compartir –en lo posible– sus experiencias del trabajo, volví a Beyt Jodra en octubre del 2008 para hacer trabajo de campo durante la campaña aceitunera. Mis contactos previos en la localidad, donde como ya he indicado vive uno de mis tíos paternos y tengo numerosas amigas y conocidas fruto de mis estancias de campo y viajes personales previos, me permitieron unirme a una cuadrilla concreta la mañana siguiente de mi llegada.

Las dos viñetas etnográficas que introducen los capítulos III y IV ofrecen algunos detalles de esas primeras experiencias con quienes serían mis compañeras principales de viaje etnográfico. Por orden explícito de ellas y por voluntad propia de proteger su anonimato, especialmente en la situación actual y por el riesgo que algunas de sus aseveraciones y prácticas pueden suponer, obviaré un acercamiento más completo que permitiría dibujar el mapa exacto de nuestras relaciones.

Tan sólo clarificar que dos mujeres facilitaron mi pronta inserción en la cuadrilla. Por un lado, Um Nassim (1935), vecina y amiga cercana de mis parientes, con quien había trabajado ya previamente en su historia de vida para mi memoria de DEA (ampliada posteriormente, ver *infra.*). Por el otro, Niḍal (1969, Al-Ḥayat, Idlib) a quien conocí a través de Um Nassim en 2006 y con quien me unía ya una amistad que nuestra convivencia posterior estrechó todavía más.

Cuan cruciales han resultado las experiencias, narraciones, reflexiones e historias de vida de ambas mujeres y sus *beyt* [aquí: hogares extensos, ver capítulo III]<sup>36</sup> para mi

---

<sup>36</sup> El concepto de *beyt* (tal como ocurre con la noción de *casa* en Cataluña, Narotzky [1991:214-ss] o *etxeoak* en Euskadi, Contreras [1991:353]) vincula los ejes de residencia, economía y parentesco en un

etnografía, queda reflejado en el protagonismo que les otorgo en los tres primeros capítulos de la tesis.

Durante esta estancia -que se prolongó entre el 20 de octubre y el 25 de noviembre del 2008- mi observación se centró en el trabajo en la recogida de la aceituna, sobre todo en los campos, pero también en el procesamiento (deshojado, garbillado, etc.). Visitando además cuatro molinos de aceite cercanos a Beyt Jodra y entrevistando a sus propietarios y algunos trabajadores. Asimismo tuve la oportunidad de ampliar mi observación hacia las condiciones de vida de las jornaleras gracias a mi convivencia (exceptuando la pernoctación que siempre fue en casa de mi tío paterno) con Niḍal y su cuadrilla después de la jornada de trabajo. A través de Niḍal y el resto de personas de la cuadrilla, conocí a otras temporeras amigas y vecinas suyas de Al-Ḥayat, a quien pude introducir mi trabajo y realizar unas primeras entrevistas informales.

Asimismo durante esta estancia tuve la oportunidad de conocer y trabajar en varias ocasiones con otra cuadrilla proveniente de Hama, gracias a la invitación de otra vecina de Beyt Jodra, quien trabajaba ella misma junto con su marido sus aceituneros. Tras una primera entrevista en casa de la pareja de agricultores, me uní a la cuadrilla durante una semana de trabajo, además de compartir algunas tardes de charla y acompañarles en el camino *de vuelta a casa*, gracias a que uno de mis primos aceptó llevarnos en su camioneta. Fue mi primer y último viaje al *rif* (zona rural) de Hama, y

---

mismo término. En el contexto sirio-libanés designa 1) la unidad básica de reproducción social y producción agrícola que incluye, paradigmáticamente, mientras los padres esten vivos, a éstos, sus hijos casados con sus respectivos cónyuges y descendencia y sus hijas solteras. Este significado convive de manera ambigua -como lo es la propia inercia social- con otro más restringido que incluye a una pareja casada y su descendencia. Este último se corresponde con la noción de *a'aila squire* (familia pequeña).

En el dialecto costero, el término *beyt* se refiere además a 2) la vivienda y 3) al grupo de parentesco patrilateral descendiente de un ancestro común (pese a que Dubai y Nasr (1971: 37) proponen su traducción como linaje agnaticio, mi experiencia etnográfica me informa de una patrilinealidad difusa, feminizada además por la recurrencia de los matrimonios entre primos y las rupturas en la genealogía paterna por las muertes tempranas y migraciones de los hombres, así como por el control de las mujeres sobre la transmisión de la memoria íntima a las nuevas generaciones. El patrón de asentamiento influye además en la configuración de aldeas donde reside un grupo de parentesco bilateral al que también se le llama *beyt*, en el sentido de clan [*qabila*], y que en numerosas ocasiones da nombre a la localidad bajo la forma Beyt y el nombre de linaje (hoy apellido familiar).

Para otra discusión de los conceptos de *beyt* y *'aila* (familia), ver Sarkis (2008a). Sobre el *beyt* como núcleo básico de producción agrícola o *extended landed family*, ver Hinnebusch (1989: 93).

A lo largo iré refiriéndome al *beyt* en algunas ocasiones con los conceptos analíticos de grupo reproductivo, grupo doméstico y hogar (discutidos más extensamente en capítulo IV); mientras que en otras mantendré la noción en árabe, sobre todo a medida que la lectora vaya sumergiéndose en el universo etnográfico. En todo caso, ruego a la lectora que mantenga fresca la polisemia y ambivalencia de la palabra, pues esta recorre cada uno de sus usos pragmáticos específicos.

aunque nunca más volvería a ver a Um Bader y su cuadrilla, sus experiencias me descubrieron el mundo de las *trabajadoras nuevas*. “Trabajadores nuevos”, “extraños” o simplemente “beduinos” es cómo las personas agricultoras y las cuadrillas antiguas, como la de Niḍal, designan a los grupos de trabajadores que llegan desde la década del 2.000 y quienes no forman parte de las redes de cercanía forjadas en los años 1990. Además de cuestiones relacionadas con la segmentación *etnificada* del mercado laboral (capítulo VI) sus testimonios constituyeron una primera voz de alerta sobre la importancia de un acercamiento histórico a las diferenciaciones político-económicas regionales (especialmente entre agricultores continentales beneficiarios de la Reforma Agraria y beduinos-pastores) para entender las múltiples caras de la *condición jornalera*.

La necesidad de ampliar mi foco del *trabajo* agrícola estrictamente entendido a la dinámica de clases agraria y las múltiples y conectadas experiencias de las clases trabajadoras, vino también marcado por un primer enigma que me plantearon Niḍal y sus compañeras sobre las diferencias existente entre ellos *fellaḥ* (agricultores beneficiarios de la Reforma Agraria) y los *muzari'* (agricultores de mercado administrado tartusís) con quienes trabajaban (capítulo III).

A mi vuelta dediqué siete meses a la sistematización de la información, lectura bibliográfica y concepción teórico-metodológica del proyecto de tesis que en aquellos momentos bauticé con el título de “Capitalismo mundial, producciones localizadas y políticas de la tradición en la Siria contemporánea”. Y que idee como un acercamiento comparativo a las relaciones de *producción* y a las experiencias del trabajo en los dos sectores agrícolas principales de Beyt Jodra la oleicultura (producción de aceitunas para aceite) y la plasticultura (invernaderos de producción de berenjenas). La comparación entre ambos sectores quedaba justificada por sus diferentes historias (aceitunas presentes desde el siglo XVIII, invernaderos: implantados en los ochenta), las diferentes lógicas productivas que representaban (producción de aceitunas-aceite muy ligada a un tipo de capitalismo mercantil muy controlado por el estado desde la Revolución Bathista de 1963; la introducción de los invernaderos mucho más ligada a una voluntad productivista entendida en términos de rentabilidad desde la producción) y las diferentes formas laborales. Trabajo familiar combinado con la contratación para la cosecha de cuadrillas de hermanas y vecinas (aceituneros).

Trabajo *hişsa* (lit. 'parte') en los invernaderos. Esta forma de trabajo *hişsa* retoma una forma de aparcería con una larga trayectoria histórica en los territorios levantinos (capítulo II)-, pero redefiniéndola en términos monetarizados y *ajustables* a las fluctuaciones mercantiles: las familias de trabajadores que se responsabilizan de los invernaderos (estableciendo su residencia como mínimo por un ciclo productivo, 10 meses) reciben una remuneración anual que equivale al 20% de los beneficios netos (recayendo los gastos de producción exclusivamente en el propietario/contratante) después de haber vendido el producto en el mercado.

Si bien como explicaré brevemente a continuación, mi trabajo de campo incluyó de principio a fin a ambos sectores productivos, la persona que lee no debe sorprenderse de que finalmente mi tesis doctoral no refleje mi trabajo de campo en el sector de los invernaderos, más que subliminalmente, pues los análisis, interpretaciones y reflexiones que presento son también producto de mi experiencia etnográfica en este sector, que ha actuado siempre como *caso de contraste*, además de aportarme mucha información básica para entender a nivel holista las cuestiones fundamentales de la tesis. Mi decisión final ha venido *forzada* principalmente por un tema tan prosaico como las dimensiones que alcanzó mi tesis una vez conseguí desenmadejar lo que consideraba su "primera parte". Sin embargo, creo que en el fondo refleja bastante fidedignamente el tiempo y la profundidad que dediqué a uno y otro sector durante el trabajo de campo, y hace justicia al hecho de que el propio desarrollo etnográfico me llevó por caminos muy diferentes al de esa aproximación bisectorial. De todas maneras, parte del material recogido ha sido presentado como comunicaciones en diferentes congresos y seminarios (ver CV) y tengo pendiente una publicación en forma de artículo científico. Después de esta digresión, volvamos al desarrollo de mi trabajo de campo.

A finales de junio del 2009 volví a Siria para realizar mi segunda estancia de campo de seis meses. No obstante durante el mes de julio mi actividad se centró principalmente en la realización del curso de árabe para la investigación (stage d'arabe en vue de la recherche: 100 horas lectivas) organizado por el Institut Français du Proche Orient de Damas. Utilizando esta estancia en la capital para comenzar mi búsqueda bibliográfica y asistir a seminarios.

Durante el mes de agosto realicé trabajo de campo en Tartús, centrándome básicamente en la observación del trabajo en los invernaderos y la realización de entrevistas a trabajadores y pequeños productores del sector, no sólo en Beyt Jodra, sino también en otros núcleos cercanos e incluso en el *nahye* (“comarca”) de Banias. Además comencé a trabajar con la Oficina de Planificación Rural de Beyt Jodra<sup>37</sup> sobre las propiedades agrícolas, estadísticas productivas y cuestiones relacionadas con el marco legal y las políticas de desarrollo estatales. Todo ello gracias a la ayuda de Abu Naim, vecino de Beyt Jodra, ingeniero agrícola empleado en la Oficina de Dirección y pequeño-mediano productor agrícola. Otro de los principales amigos-informantes de esta etnografía.

Desde el inicio de septiembre a finales de diciembre viví Al-Ḥayat (Idlib) con el propósito de aproximarme a las economías domésticas, las condiciones de vida y trabajo de las trabajadoras *antiguas* en sus lugares de origen, así como profundizar en sus universos morales y en la reproducción diferida de las relaciones con sus empleadores. Una vez allí otro quehacer ocupó buena parte de mi estancia. Se trataba de entender la historia que estaba detrás del escenario etnográfico, posibilitando el presente observable, encarnado en los discursos y prácticas de mis amigas-informantes. Por ello junto a la observación etnográfica focalizada en los hogares y los campos básicamente, me dediqué a trabajar en las historias familiares del hogar de Niḍal, así como de cuatro hogares más de la localidad (ver *infra*). Estas historias familiares fueron mi puerta de entrada a la historia local de Al-Ḥayat que desarrollé más sistemáticamente a mi vuelta a la localidad en febrero del 2010, mientras finalizaba algunas de estas historias familiares.

Desde este primer viaje y durante todas mis estancias en Al-Ḥayat residí en casa de Niḍal, junto a sus padres, Um Nasr y Abu Nasr Uardi y sus dos hermanas, Uardi y Helua. Siguiendo el patrón de residencia *acostumbrado* en Al-Ḥayat (capítulo III), ésto significó mi cohabitación también con sus dos hermanos casados y sus respectivas

---

<sup>37</sup> La Oficina de Planificación Rural de Beyt Jodra (nombre ficticio) agrupa la Dirección Agrícola de seis localidades (incluyendo Beyt Jodra) que sumaban en 2004 un total de 7.913 habitantes (datos de la Oficina Central de Estadística, Damasco).

Estas seis localidades no forman una entidad administrativa, pero para facilitar la lectura me referiré a los datos de correspondientes a esta Agrupación de pueblos, con el término Agrupación de Beyt Jodra.

familias nucleares, cuyas viviendas se encontraban dispuestas en torno a un patio común.

La hospitalidad, la generosidad y el respeto con la que Niḍal, Uardi y todos sus familiares me acogieron es una muestra más de la fuerza de esas *costumbres de la gente sencilla* que discuto en el capítulo IV. Las mismas que me abrieron las puertas de sus vecinas, y que antes habían abierto las de mis *amigos* de Beyt Jodra. Precisamente lo más difícil, al menos para mí, de nuestras relaciones fueron los momentos en los que debía *formalizar* mi presencia con preguntas, libretas y (en pocas ocasiones) grabadoras, así como establecer espacios de soledad para escribir el diario, y ordenar y repensar materiales y preguntas.

El hecho de que una parte importante de las personas que habitan Al-Ḥayat conocieran, al menos de oídas a mi familiares -en varios casos de manera bastante directa-, les ayudó a situarme dentro de un grupo familiar con una reputación [*sama'at*] concreta, una de las condiciones mínimas, para una cercanía y confianzas más allá de la hospitalidad un tanto formalizada con la que se acoge al extranjero. Mi propia historia familiar que muchos conocían, como nieta de aparceros y sobrina de un pequeño agricultor, *gente sencilla*, ayudó también a legitimar mi interés por sus vidas, por *nuestra historia* como le encantaba sentenciar a Niḍal, cuando me presentaba a otras personas. Por otro lado, el hecho de que yo proviniese de una familia cristiana costeña –además por supuesto de haber nacido y vivido en España toda mi vida!- y por tanto desconociese en parte el dialéctico, la historia, las costumbres y la religión de la zona, facilitó la disposición de las personas a *enseñarme* sobre estas cuestiones con todo detalle y paciencia. De hecho, me parece que un contexto donde prevalecía fuertemente una idea de la zona costera como quintaesencia del *desarrollo y la modernidad* frente al *atraso* de las zonas continentales<sup>38</sup> (hecho multiplicado

---

<sup>38</sup> La dicotomía tradición opresiva/modernidad liberadora es uno de los locus hegemónicos desde el que de manera transclasista, las personas del contexto etnográfico representan, valoran y proyectan su historia pasada, presente y futura en términos de progreso y mejora [*taṭawr*]. Si en otros lugares he defendido la fuerza de esta metáfora del cambio social para la reproducción de relaciones de explotación y dominio (Sarkis, 2008b ); especialmente por su poder para *distinguir* jerárquicamente grupos de sujetos y endosar toda resistencia al proyecto modernizador *baathista* -con sus propias problemáticas y lecturas plurales- al supuesto peso totalizador de prejuicios y falsas ideas tradicionales. Mi experiencia posterior me ha hecho sospechar que la fuerza de esta dicotomía radica también en que expresa la experiencia vivida y reflexiva de al menos una parte de las clases subalternas respecto a su proyecto de reproducción mejorada de la vida donde el concepto de *taṭawr* [progreso/desarrollo] ocupa un lugar central; y para el que la transformación modernista *baathista* significó, en mucho sentidos, un



exponencialmente por mi medio identidad *aynabíe* –extranjera occidental), el hecho de que me interesara por sus vidas y quisiera aprender de sus historias, costumbres y experiencias, fue interpretado positivamente por la mayoría de lugareñas. Sin embargo no debo negar que yo sufrí bastante esta diferenciación simbólica que además se hundía en algunos estereotipos sobre la *arabidad tradicional* que yo misma había sufrido al otro lado, en mi experiencia como árabe europea. Por otro lado, la profundización en las diferentes historias regionales productoras de esas diferenciaciones me ayudaron a objetivar mi incomodidad y a encontrar armas para discutir abiertamente con mis amigas-informantes mis desacuerdos con algunas de sus valoraciones. Poco a poco aprendería a vivir con esa tensión y objetivarla. Por otro lado, los grados de cercanía que establecí con las personas de Al-Ḥayat fueron muy variables, desde el profundo amor amistoso que me une a Niḍal, Uardi y sus familiares, o a Qariba y Sabaḥ y en menor medida a otras chicas del pueblo, para muchas otras personas simplemente fui una conocida o un personaje quizás un tanto extraño que llamaban la *aynabíe* (la extranjera).

En febrero de 2010, tras un descanso de un mes en Barcelona, dio comienzo mi última estancia etnográfica (no personal) en Siria, que finalizó a principios de febrero del 2011. Durante esos doce meses, volví en dos ocasiones a Barcelona por el espacio de aproximadamente un mes. Además en varias ocasiones me desplacé a Damasco y Alepo (en menor medida) por periodos cortos para dedicarme al trabajo bibliográfico y estadístico y asistir a algunos seminarios del Instituto Francés del Próximo Oriente. Estas salidas del campo me ayudaban también a ordenar materiales y repensar algunas cuestiones metodológico-teóricas, además de para evadirme y encontrarme con amigos y familiares en la capital.

Esta última fase del trabajo de campo se dividió en tres subperiodos:

El primer periodo, de inicios de febrero a finales de junio, se focalizó de nuevo en Al-Ḥayat, donde pude cerrar el ciclo agrícola de los cereales y leguminosas que había iniciado en mi estancia anterior. Asimismo profundicé en otros temas generales como la organización de la distribución estatal de los cultivos estratégicos y la organización

---

triunfo histórico (ver. *Infra* y capítulo IV). Para una discusión más detenida de los conceptos de tradición y costumbre desde una perspectiva *emic*, pero con voluntad *etic*, ver Capítulo IV.

de los mercados locales-regionales, o el trabajo asalariado de las personas *fellaḥ* (cultivadores) en su propia región. Las economías domésticas, las relaciones de sexo-género y el uso de los recursos (monetarios y no) en los hogares fueron otras de las cuestiones centrales en esta fase de la investigación. En la que continué también con la recopilación de historia oral y el trabajo en las historias de vida familiares. En este momento, los problemas económicos que comenzaron a sacudir al hogar de Abu Nasr y sobre todo a Firás y Nasr, sus hijos, y la dura vivencia que compartimos de la contracción de un préstamo con un pequeño prestamista-comerciante local, fueron *golpes de realidad* que superaron con mucho mis artificios para acercarme a las consecuencias del proceso de Reforma Económica las economías *fellaḥ* (capítulo III y V). Aunque paradójicamente creo que en ese momento no era consciente de la fuerza con la que estaba experimentando el cambio histórico, esa experiencia íntima de los vaivenes de la económico-política resultaría después central en mi etnografía. Estrechamente relacionada con estas transformaciones, las cuestiones relacionadas con la economía moral de las temporeras-*fellaḥ* fueron cobrando más y más importancia durante nuestra convivencia, así que me decidí a trabajarlas sistemáticamente además de observando atentamente cuando afloraban en nuestra convivencia, a través de entrevistas, grupos focales y preguntas *dirigidas* en nuestras conversaciones informales.

Durante este periodo, volví a Beyt Jodra más o menos cada mes durante cinco o seis días, continuando con mi exploración de las economías domésticas de los pequeños-medianos *muzari'* (agricultores) y sus economías morales además de comenzar a explorar la distribución y comercialización del aceite y establecer mis primeros contactos con comerciantes e intermediarios agrícolas.

En una segunda fase volví a establecerme en Beyt Jodra entre los meses de julio a diciembre. Además de profundizar en las cuestiones mencionadas más arriba y completar parte de las historias familiares, trabajé sistemáticamente los archivos y estadísticas de la Oficina de Desarrollo Rural de La Agrupación centrándome en la estructura de propiedad de la tierra y de las explotaciones agrícolas, los patrones de producción y productividad y las formas de regulación de las relaciones laborales sobre todo en relación a los cambios legales introducidos por la nueva Ley de Regulación de las relaciones agrícolas aprobada en 2004 (capítulo V). Por otro lado, volví a

focalizarme en las relaciones de producción, distribución y comercialización que se desarrollan en los invernaderos y en las experiencias *de* y *en* el trabajo de las propias familias trabajadoras y propietarios o arrendatarios, así como como en sus condiciones de vida (vivienda, alimentación, etc.).

De nuevo el peso del devenir histórico se presentó bajo la forma del proceso de mercantilización de la tierra y de desagrarización de las economías de Beyt Jodra, que yo viví además con especial fuerza por mi cercanía con el hogar de Um Nassim y especialmente de su hijo Abu Hady, uno de los *beyt* para los que este proceso comenzaba a hacerse especialmente patente. Mi mirada, también de una forma bastante poco consciente, comenzó a centrarse en los conflictos, tensiones y dilemas que el proceso de Reforma Económica estaba trayendo a la vida de los pequeño-medianos *muzari'* tartusís, así como en entender como estaba aconteciendo a nivel material ese proceso de liberalización de la tierra.

Cuando en septiembre me desplazé de nuevo a Al-Ḥayat para continuar con el trabajo de campo y observar la formación de las cuadrillas en origen, la inesperada ausencia de llamada por parte de Abu Hady y sus hermanas para contar con Niḍal, Firás y las demás integrantes de la cuadrilla irrumpió de nuevo descolocando mi agenda etnográfica. De nuevo la vivencia íntima de este proceso ligado a los procesos de mercantilización que ya había observado en Beyt Jodra, pasó a ocupar mi vida, como hacía con la de mis queridos anfitriones. Sin avanzar acontecimientos (ya que este proceso ha acabado siendo uno de los nudos de mi etnografía) este hecho marcaría además el desarrollo de mi trabajo de campo entre octubre y diciembre centrado de nuevo en la campaña aceitunera. Pero esta vez más preocupada por entender los cambios introducidos por la mercantilización de la tierra y la expansión de los arrendamientos, así como las experiencias de otras cuadrillas viejas y nuevas y su proceso de diferenciación.

Mi última vuelta a Siria entre los meses de enero y febrero del 2011 la dediqué intermitentemente a estancias entre Beyt Jodra y Al-Ḥayat presa por un lado de la necesidad de ir *cerrando* (como siempre ocurre con la etnografía, ficticiamente) historias e informaciones en uno y otro lugar y por el otro, del profundo desazón que me provocaba mi partida.

### I.4.3 Técnicas y recursos utilizados

Como ya he mencionado esta tesis doctoral se fundamenta en el método etnográfico cualitativo basado en la convivencia y la observación directa de las prácticas, discursos y relaciones en su devenir concreto.

En ambas localidades la cohabitación con tres hogares familiares concretos (en Beyt Jodra: el de mi tío paterno, y el de Um Nassim; en Al-Ḥayat: el de Niḍal) posibilitó que los espacios domésticos fueran espacios en sí mismos de observación. Los campos de trabajo constituyeron el otro espacio principal de observación en uno y otro municipio. Retrospectivamente me parece que el trabajo conjunto tanto en las labores domésticas como agrícolas me ayudaron por un lado a superar mi incomodidad ante la *observación distante*, por el otro crearon un marco mínimo de cooperación y mutualidad respetando *las costumbres de clase* (capítulo IV) en las que estaba interesada y finalmente, abrieron una ventana a la observación de discursos, conductas y prácticas en *contexto*. Esta observación en contexto, muchas veces silenciosa fue la metodología básica de acercamiento a los sentimientos morales y vivencias de la economía que conforman una parte importante de esta tesis. Evidentemente este tipo de acercamiento nunca hubiera sido posible si una parte de las personas sujetos de estudio no hubieran confiado en mí también en muchas ocasiones directamente sus sentimientos, dudas, sufrimientos y dilemas. De la misma forma, debo decir que yo también les confié los míos a ellas, llegando a un nivel de intimidad recíproca que en parte expresa esta tesis y que en parte llevamos guardada en nuestros corazones.

Entre las posibilidades que la técnica de la observación *etnográfica* (adjetivo que prefiero al de participante por los halos de grandeza que me parece arropa el segundo) abre para la investigación social me parece remarcable su fuerza para contrastar las *prácticas concretas* (que son producto de *habitus* estructurados a su vez por fuerzas estructurantes) con los discursos dominantes y disidentes barajados por las personas sujeto de estudio. A su vez el tratamiento de los discursos en contexto, abre la posibilidad de observar las incoherencias inmediatas discursos-práctica, así como las contradicciones propias al sistema normativo, y las manipulaciones estratégicas que se

utilizan a nivel discursivo en relación a los proyectos políticos concretos de las personas interlocutoras.

En este sentido, la observación directa de prácticas, discursos y silencios, así como las conversaciones y entrevistas *informales* han constituido las técnicas básicas de recogida de información, sin que esto equivalga en ningún caso a mi adhesión a una especie de espontaneismo metodológico. Me parece por el contrario que la fuerza del método etnográfico reside precisamente en su capacidad para articular por un lado, el aprendizaje continuo y la integración de las preguntas y caminos imprevistos que la realidad etnográfica abre para la observadora atenta y por el otro, las cuestiones que forman parte de la batería analítica que constituye la principal herramienta metodológica de la investigadora. Por ello, intenté desde el principio mantener conmigo un esquema de temáticas que me interesaba observar y discutir, esquema que redibujaba periódicamente y que intentaba mantener siempre fresco para poder indagar en determinadas direcciones a través de preguntas o de la observación focalizada cuando la vida me ofrecía la oportunidad. Intenté, aunque no siempre me resultó fácil encontrar el momento y el espacio de soledad necesario, para escribir cada día el grueso de esta información en mi diario de campo. A partir de agosto del 2009 decidí llevar siempre conmigo una libretita que podía sacar cuando lo necesitaba mientras paraba de trabajar en el campo, en un autobús después de una conversación interesante, etc. Y donde recogía mis observaciones. Además llevaba siempre otra conmigo donde apuntaba las entrevistas informales que surgían a veces sin preverlo o conversaciones, que en los casos en los que había mucha confianza, pedía si podía anotar *in situ*, porque me había parecido interesante. Por otro lado, en a partir de octubre del 2009 me decidí a tomar notas en un pequeño ordenador que me ayudaba con la sistematización de la información y las posibiildades de rescritura o ampliación de información, y que además me servía también para pasar notas que había tomado a mano, utilizando el momento de transcripción como espacio para la reflexión y a veces interpretación analítica.

Asimismo la metodología básica de recogida de información ha combinado las técnicas de la observación, las historias de vida, los grupos de discusión y los archivos históricos parroquiales. Observación etnográfica ha sido completado con la realización de entrevistas semi-estructuradas, grupos focales de discusión, historias de vida-historias

familiares, y recopilaciones de historia oral; así como con el análisis de materiales documentales y estadísticos. Y por supuesto con el estudio y discusión de materiales bibliográficos. Estos han sido imprescindibles para la perspectiva estructural-escalar que define mi proyecto de tesis, y desde la que las historias y experiencias *particulares* observadas durante el trabajo de campo etnográfico sólo pueden ser comprensibles relacionándolas con procesos regionales, estatales y mundiales, presentes y pasados, no inmediatamente observables.

Antes de adentrarnos en el apartado siguiente quisiera plantear sucintamente una serie de reflexiones sobre algunas de las técnicas de recogida de información utilizadas: la observación etnográfica, la entrevista, los grupos focales y las historias de vida-historias familiares en su relación con la compilación de historia oral.

Respecto a la observación etnográfica y su dimensión temporal: La convivencia extensiva durante un periodo de casi dos años (al que se unía en el caso de Beyt Jodra, mi experiencia previa) con las personas sujetas de estudio ha posibilitado que la dinámica *histórica* se impusiese por *su propio peso* sobre cualquier presentismo etnográfico. Ese dinamismo metodológico queda reflejado en el acercamiento cronológico que decidí darle a la etnografía y reflexiono sobre sus implicaciones teóricas en las conclusiones (capítulo VIII).

En lo que concierne a las entrevistas: Además de las entrevistas informales llevadas a cabo durante la observación etnográfica, realicé otras entrevistas más formales, algunas colectivas, a comerciantes (7), miembros de organismos estatales (5), *muzari'* (agricultores) tartusís (9) temporeras de la aceituna (10) y trabajadoras y propietarios o arrendatarios de invernaderos (18).

En el caso de los dos primeros grupos, este tipo de entrevistas proveyeron prácticamente el grueso de la información discursiva. Así ocurrió también con buena parte de las familias que trabajaban los invernaderos. En otros casos, como ocurrió también con las cuadrillas de aceituneras *nuevas* una primera entrevista ayudo a *formalizar* mi rol de investigadora frente a personas que a diferencia de otros grupos no me conocían ni directa ni indirectamente. En otros casos, las entrevistas sirvieron para sistematizar informaciones dispersas o aclarar cuestiones un tanto borrosas con personas con las que me unía una larga relación. Estas entrevistas se convirtieron en un documento de gran riqueza interpretativa por la posibilidad de comparar estos

discursos con otros menos formalizados e indagar sobre los modelos (ejemplares y criticados) que las personas hacían aflorar mucho más explícitamente en los momentos de entrevista.

Grabé las entrevistas en aproximadamente la mitad de las ocasiones, dada la preferencia de las personas interlocutoras porque tomara notas escritas en mi cuaderno. En este sentido, algunas de las citas que se presentan en el trabajo, no corresponden a transcripciones de grabaciones sino a mis notas *in situ* o a reelaboraciones de conversaciones que escribía en mi diario de campo (señaladas con estilo indirecto en la narración).

Otra pieza clave no sólo para la recogida de información, sino también para la discusión sobre algunas de mis interpretaciones y análisis con las propias personas sujetas de estudio han sido los grupos focales, en la mayoría de ocasiones formados aprovechando las propias reuniones entre vecinas y familiares. Tan sólo en tres ocasiones (todas en Beyt Jodra) la discusión fue grabada.

Junto a las fuentes bibliográficas (y en menor medida archivísticas), las historias de vida-historias de familia y la compilación de historia oral han sido también dos herramientas importantes en la compleja tarea de reconstruir el pasado, como devenir material y enclave político.

Entrevistas y conversaciones registradas (muchas veces por escrito y sin soporte de audio) han constituido la base para la compilación de historia oral, que además amplí entrecruzándolas con las ocho historias de familia que realicé entre Tartús (5) y Al-Ḥayat (3).

Las principales narradoras de estas historias de familia, han sido en todo los casos, excepto uno, mujeres nacidas antes de 1955. La excepción fue Abu Naim, ingeniero agrícola empleado de la Oficina de Planificación Rural de la Agrupación (ver *supra.*) y propietario de cinco invernaderos quien debía ser uno de los protagonistas de la parte de la tesis dedicada a los invernaderos. Respecto a las mujeres, cinco de ellas son protagonistas directas de esta etnografía, Um Nassim y Um Nasr (capítulos II, IV y V), Um Youssef y Um Amar (capítulo VII). El resto de testimonios han quedado recogidos indirectamente, además de servir para triangular informaciones y recomponer configuraciones históricas.

En la mayoría de casos, trabajamos las historias de familia a partir de conversaciones grabadas, que muchas veces incluían también a otros miembros de la familia.

Estas historias de familia han resultado una herramienta metodológicamente fundamental para observar la dinámica de clases y dotarla de profundidad histórica, secundando la reflexión de Wolf (1980) sobre la familia como epicentro del análisis de clase)<sup>39</sup>.

Sin ánimo de profundizar en el complejo debate sobre el valor documental, *veracidad* y jerarquía entre las fuentes orales y las escritas, primarias y secundarias, permítaseme una sucinta reflexión. Partiendo de mi argumentación previa sobre la naturaleza situada del conocimiento, me parece que sobra repetir que no imputo a las fuentes orales primarias (en este caso, memoria histórica oral o narraciones sobre la propia historia de vida y la historia familiar) tipo alguno de *transparencia inmediateista* para reflejar el movimiento histórico, y mucho menos para ofrecer *la* perspectiva holista de éste. Sin embargo, por las mismas razones, ese inmediateismo cognoscitivo no me parece aplicable a ninguna fuente primaria o secundaria. De hecho una de las mayores dificultades para mi labor histórica (tanto en lo referente al pasado como al presente etnográfico) ha sido el enfrentarme a los sesgos proyectados por estadísticas, documentos históricos y fuentes bibliográficas (cfr. Thompson, 2000: 123-140). Respecto a estas últimas, a la desconcertante divergencia de representaciones sobre una misma época entre autores, se ha unido la archirepetida reproducción de ciertos sesgos de clase, género y coloniales que contradecían absolutamente mis observaciones de campo concretas, las experiencias narradas de las personas *informantes* e incluso mi propia experiencia encarnada y la de mis antepasados. Desde el despotismo oriental, al aprisionamiento *tradicional* de las mujeres árabes en el espacio doméstico, pasando por la demonización -sin claro oscuro alguno- de la revolución bathista. Una larga lista de imágenes *falsas* (es decir, opuestas a la praxis concreta, a lo que efectivamente acontece y aconteció) colman el vacío documental

---

<sup>39</sup> En esta línea, se pronuncia Elyachar (2005: 55-56): "Family history is an important resource for understanding shifts in the nature of power, economy, and markets without making the assumptions that underline a structuralist orientation (Bertaux and Bertaux-Wiame 1981). At the same time, family history can give to ethnography a historical dimension, a window into broader transformation that a present-oriented ethnography can miss. In a context where the "family ethos" is central to the organisation of social and political life (Singerman 1995, 41-71; cf. Wikan 1996, Wikan 1995), moreover family history takes on additional importance".



abierto por una cultura popular iletrada hasta hace escasas décadas. A estas violaciones de la Historia respondo en parte a lo largo de mi etnografía con hechos, datos y testimonios vividos concretos, y en lo posible con el respaldo de otras fuentes bibliográficas.

Con todas sus limitaciones, la compilación de historia oral y las historias de familia me han permitido historizar (aunque sea precariamente) esas *costumbres económicas* a las que aludía en la hipótesis, así como en general profundizar en las experiencias acumuladas de las clases subalternas. La magnífica obra de algunas de las historiadoras agrarias que recojo en los capítulos II al IV, ha posibilitado mi labor de entrecruzar datos e interpretaciones analíticas con la memoria histórica y la experiencia vivida rememorada de personas concretas. Produciéndose momentos, en los que al contrario de lo que planteaba anteriormente, las fuentes bibliográficas recogían fielmente experiencias concretas semblantes a las narradas en primera o tercera persona por mis *informantes*, o dotaban de sentido con sus explicaciones y datos a estas últimas. Esos momentos *mágicos* me parecen una muestra de que sí existen discursos académicos más fidedignos que otros, es decir *más cercanos a esa realidad que les supera*, volviendo a las palabras con las que Terradas (1993) definía la labor del realismo etnográfico.

En este sentido, discutir informaciones e interpretaciones bibliográficas con las propias personas sujetos de estudio, se convirtió en una de las dimensiones de la metodología para la compilación de historia oral y la elaboración de las historias de familia. El capítulo III es quizás el fruto más directo de esta metodología. En él presento una panorámica etnográfico-histórica de las dinámicas de clase y reproducción social en las localidades situada en la experiencia *particular* de los hogares de Um Nassim y Niḍal. Esta apuesta por una historia *situada*, en primera persona (como lleva tiempo reivindicando la crítica epistemológica feminista) subraya que asumo la parcialidad de mi acercamiento en términos de las topografías experienciales particulares que incluso dentro de las clases subalternas existen y han existido simultáneamente en un mismo momento histórico. Por ello, el método seguido no es el de la generalización a partir de uno o varios casos particulares, sino el de la explicación de esas experiencias particulares a partir de retrazar sus condiciones de posibilidad materiales, en términos de configuraciones de poder estructural y organizativo (Wolf, 1989). Con este tipo de

acercamiento asumo que no estoy sino alumbrando una minúscula parte de una realidad poliédrica que no pretende ser representativa de la experiencia *total* de las personas *fellaḥ* o *muzari'* de Al-Ḥayat o Beyt Jodra respecto del periodo socialista, corporativista o neoliberalizante, mucho menos generalizar su experiencia vivida a la de *toda* la clase subalterna. Sin embargo, sí me parece posible situar las experiencias de ambos *beyt* dentro de un campo de fuerzas histórico de longue *durée*, ambivalente y contradictorio, y de un tipo de agencia subalterna en cierto sentido institucionalizada y ligada a determinado proyecto de *buen vivir en común*. Asimismo, la existencia del tipo de *costumbres económicas de la gente sencilla* que abordo en el capítulo IV y que hilvané a partir de este entrecruce de fuentes primarias y secundarias al que hacía referencia más arriba, no niega la simultaneidad de otras prácticas institucionalizadas y marcos político-morales contradictorios e incluso opuestos entre las propias clases subalternas. Finalmente quisiera subrayar la cuestión del carácter político de los testimonios que recojo y como hablar del pasado (elevandolo usualmente a modelo quintaesencialmente negativo o positivo) constituye una manera de juzgar el presente y afirmar determinada proyección sobre el *buen futuro* (cfr. Thompson, 2000).

#### **1.4.4 Una etnografía *multisituada***

Como explicitaba unas páginas más arriba, esta etnografía recoge mi trabajo de campo en dos localidades, Beyt Jodra (comarca [naḥye] de Tartús Central en la provincia de Tartús, 1464 habitantes) y Al-Ḥayat (comarca [naḥye] de Ma'rrat-el-No'uman en la provincia de Idlib, 1296 habitantes)<sup>40</sup>.

Esta multilocalización no fue, en principio, el producto de una estrategia metodológica reflexionada, en la línea por ejemplo del transnacionalismo de Marcus (2001) -cuyo objetivo explícito es el de descentrar el culturalismo reificador típico de las monografías sobre 'culturas'- o de la metodología comparativa propia a la etnografía reflexiva de Burawoy (2003)<sup>41</sup>. En realidad, *simplemente* me decidí a aprovechar la

---

<sup>40</sup> Datos de la Oficina Central de Estadística, Damasco, 2004.

Ver Anexo. Mapas.

<sup>41</sup> "A reflexive ethnography can also be developed through synchronic comparisons –comparing to factories, communities, schools, and so on –in different spatial contexts, as well as through the diachronic comparisons of the temporal revisit that form the basis of this paper" (Burawoy, 2003: 646).

La comparación entre casos no es para Burawoy una forma de buscar generalizaciones a partir de la recurrencia, sino precisamente de explicar la divergencia conectándola con las fuerzas y procesos

oportunidad de conocer mejor el contexto de origen de las personas temporeras, y acepté la invitación de Niḍal y Uardi.

Esta multilocalización ha resultado una herramienta muy útil para comprender mejor las configuraciones económicas y los universos reproductivos y morales que daban sentido al trabajo temporero. Pero además, retrospectivamente, me doy cuenta de hasta que punto la observación de campo en dos regiones tan diferenciadas desde el punto de vista de la historia político-económica (pasada y presente) me ha ayudado a comprender la articulación multifacética de la socio-economía siria, y ha guiado mi aprendizaje del *preguntar* en uno y otro lugar, a la luz de las diferencias mútuas que observaba. Asimismo la multilocalización del trabajo de campo ha alumbrado el peso de una historia conectada, pero diferente, subrayando como el poder de fuerzas estructurantes como el estado o el capital, adopta caras diferenciadas en contextos específicos, y pluralizando la historia de las clases sublaternas sirias.

La diferencia confesional entre ambas localidades (Beyt Jodra, maronita<sup>42</sup> –en un contexto muy mayoritariamente alawita; Al-Ḥayat, sunnita) ha proporcionado un marco comparativo más allá del *religiocentrismo* que domina buena parte de los estudios sobre la zona. Este acercamiento multisituado ha subrayado la existencia de toda una serie de costumbres y marcos morales compartidos (en esp. Capítulo IV), a la vez que abría una ventana a los procesos históricos que han producido las diferenciaciones observables en el presente (en esp. capítulo III). Finalmente me gustaría subrayar, que los lazos de cercanía, hospitalidad y amistad entre personas de diferentes confesiones que recoge esta etnografía (y de los que mi propia inmersión en Al-Ḥayat es un ejemplo) constituyen en sí mismos una voz de alerta contra cualquier lectura interesada (como las que dominan en la actualidad) sobre la supuesta naturaleza confesional de la guerra actual.

Dado que me ha sido imposible elaborar una aproximación igualmente detallada de ambas localidades de estudio y que Beyt Jodra es el espacio principal de esta investigación, en el capítulo II nos aproximaremos de manera central a la historia

---

macroestructurales (siempre con sus propias expresiones y constituciones locales) que atraviesan unos y otros lugares.

Sin proponérmelo, creo que mi perspectiva multilocalizada ha acabado subrayando las argumentaciones de Burawoy.

<sup>42</sup> La Iglesia maronita es una iglesia católico-apostólica-romana de rito oriental fundada por San Marón entre finales del siglo IV y principios del V.

económico-política de esta localidad, aunque deteniéndonos también en algunos de los puntos relevantes para la etnografía, del devenir de Al-Ḥayat.

### 1.5 Estructura de la tesis

Tras el planteamiento de las bases teóricas y metodológicas de este estudio (capítulo I) y la narración crítica de la historia económico-política de Beyt Jodra -y en menor medida de Al-Ḥayat-, en el capítulo III dibujaremos un primer cuadro de la dinámica de clases agraria a partir de las experiencias de los hogares [*beyt*] de Abu Nassim y Abu Naṣr. Si bien los puntos de referencia históricos centrales de esta primera etapa de nuestro viaje serán la Reforma Agraria y la Reforma Económica, las experiencias vividas de la segunda tomarán la escena principalmente a partir del capítulo V. La discusión crítica de las categorizaciones sociales con las que personas protagonistas expresan el devenir de la estructura de clases tomará el lugar del vocabulario académico, no por una especie de oda mía de lo *emic* frente a lo *etic*, sino porque me parece que interrogar el lenguaje suablterno sobre las dinámicas de poder y la desigualdad, puede ayudarnos, y mucho, no sólo a acercarnos a las experiencias vividas de las *personas sencillas*, sino a entender la Historia, como realidad material.

En el capítulo IV desplazaremos nuestra mirada de las estructuras económico-políticas concretizadas en la organización material de las economías domésticas, hacia las redes de significados, normas y valores desde las que cobran sentido las experiencias económicas de las personas. Será el momento de sistematizar (y como veremos *claseficar*) nuestro acercamiento a las *costumbres económicas* a las que se refiere la hipótesis, discutiendo además la propia noción de *costumbre* a la luz de su pragmática etnográfica. El vector de nuestro recorrido continuará siendo los vínculos amistosos de dependencias mutuas entre los hogares de Abu Nasim y Abu Nasr.

Pese a que heurísticamente me ha parecido más clarificador agrupar en dos capítulos diferenciados las cuestiones relativas a la economía política (capítulo III y V) y a la economía moral (capítulo IV y VII); he optado por dejar fluir en algunos momentos los discursos de las personas etnografiadas, más allá de mis cortes analíticos. Por un lado, por rigor *realista*, dado que en la vida cotidiana ambas dimensiones son caras de una misma experiencia y de un mismo devenir; y por el otro para ir familiarizando a la

lectora con los usos contextuales de metáforas que irán apareciendo en los diversos capítulos.

La Historia hará su aparición en el capítulo V para sacudir con fuerza las configuraciones político-económicas y morales propias al modelo nacionalista de economía mixta estabilizado entre mediados de los sesenta y finales de los noventa. La crisis de *amistad* entre las dos familias protagonistas, sus desengaños y dilemas morales nos llevarán a observar las consecuencias locales del proceso de Reforma Económica para la oleicultura de Beyt Jodra, y de manera amplia para la organización de la reproducción social.

El capítulo VI nos llevará a explorar las recomposiciones del trabajo jornalero en el contexto de *la liberalización de mercados*, partiendo de la experiencia de Nidal, pero desplazándonos hacia otras cuadrillas y empleadores. Observando las *nuevas-viejas* formas de particularización del trabajo y de regulación de las relaciones laborales; así como la emergencia de nuevas costumbres económicas. El capítulo VII matizará algunas de las conclusiones del capítulo VI, mostrando la persistencia, recomposición y reapropiación de las costumbres económicas de la gente sencilla como epicentro que sostiene la cada vez más marginalizada producción oleícola de la localidad.

En el capítulo VIII, presento las conclusiones del estudio respecto a las hipótesis y planteamientos iniciales (capítulo I).

Tras la bibliografía, un glosario sistematiza la traducción de los términos árabes presentes en la etnografía, traducidos también en el texto.

De los anexos, destaco las figuras “Círculos de empleo agrícola” que presentan a las personas principales protagonistas de esta tesis dentro de las redes de parentesco, trabajo y vecindazgo que aparecen en la narración. Me he decidido por incluir estas representaciones por dos razones: una, presentar de manera sistemática los nombres (ficticios) de las personas que aparecen sin redactar una lista de *Dramatis Personae*, que me parecía o redundante o comprometida (en términos de la preservación del anonimato) y dos, porque de esta manera podía sistematizar y representar visualmente (mejor o peor) una serie de información sobre la importancia de las redes de cercanía (parentesco, vecindazgo y amistad) que organizan el trabajo en la oleicultura.

Antes de pasar al capítulo II, quisiera aportar dos breves apuntes más:

El primero sobre la ausencia de un anexo fotográfico. Tras muchas dudas, he decido no incluir el material fotográfico que realicé yo misma y en gran parte, realizó Zaki (el sobrino de Niḍal) quien resultó ser un fotógrafo magnífico. Lamentablemente por la situación bélica hay muchas personas con las que no he podido hablar y con quienes lo he hecho han subrayado que protegiese su anonimato. Además, la gran mayoría de fotos que realizamos muestran muy claramente a personas concretas. Finalmente he incluido tan sólo las dos de la portada, dado que las personas que aparecen no se distinguen y de todas maneras sus testimonios no aparecen directamente en la etnografía.

El segundo apunte hace referencia al uso del género en la tesis. Siempre que he podido he utilizado el nombre *personas* para referirme a mujeres y a hombres, aunque para que no sobrecargar la redacción, en algunos casos he utilizado el femenino o el masculino cuando me refiero a un colectivo en el que abundan más las mujeres o los hombres.

## **Capítulo II. Beyt Jodra. Trabajo, acumulación local y acumulación global desde una perspectiva histórica**

“En la antropología económica, como “en general, al pensar la sociedad, comenzamos con estas personas en este lugar, pero resulta muy inusual conservar esta simplicidad” (R.Williams, 1984 [1961]:121) aunque sólo sea porque el *lugar* posee una dimensión local y global y está inscrito en la historia”

(Narotzky, 2004: 310)

### **II. 1 Introducción**

En este capítulo abordaremos la historia económico-política que se encuentra contenida y es condición de posibilidad del *presente etnográfico* en el que nos adentraremos a partir del capítulo III.

La perspectiva adoptada pretende principalmente subrayar las fuerzas estructurantes a escala nacional y transnacional que pese a estar *ahí*, demarcando el campo de lo posible, lo pensable y lo deseable, pueden hacerse por momentos invisibles en la narración etnográfica. El punto *glocal* concreto desde el que observaremos este proceso histórico será la localidad de Beyt Jodra, terreno principal de nuestro estudio. Sin embargo, dada la complejidad de las ramificaciones y cristalizaciones de la historia glocal y el peso de dinámicas locales específicas, iremos abriendo pequeñas ventanas a la dinámica histórica de Al-Ḥayat, con sus diferencias e interconexiones. Para los periodos más recientes (a partir de 1958), dejaremos esta perspectiva localizada para la propia etnografía y la reconstrucción etnohistórica del capítulo III, ofreciendo aquí una mirada más nacional-global.

El núcleo de nuestro viaje lo conformarán las relaciones de propiedad, en su etimología marxiana de relaciones de acceso a los medios de vida, y centraremos nuestro énfasis en las relaciones de las personas con tierra y sus frutos, así como en las relaciones de trabajo agrícolas. Observando ese doble proceso que señala McMichael (2009 y 2011) y que convierte a las relaciones de producción agrarias en el centro del sustento y la reproducción de las personas, y a la vez en un espacio, desde hace siglos, para la acumulación de capital y el desarrollo de otras relaciones de explotación y acaparamiento/desposesión.

## **II. 2 La época otomana (siglos XVI-XVIII). Raíces de las relaciones de producción y reproducción**

Según los documentos parroquiales la localidad de Beyt Jodra fue refundada entre 1500 y 1560 sobre un antiguo asentamiento por un grupo de cuatro familias extensas [*'ailat*] (incluyendo al grupo de hermanos y primos paternos)<sup>43</sup> quienes emigraron en

---

<sup>43</sup> Recordemos que pese a una extrema ambivalencia y superposición de significados, la noción de *'aila* (familia) enfatiza los campos semánticos de la alianza y la filiación frente a la de *beyt* (hogar) más centrada en la residencia y la economía.

La fuente consultada (Daniel, 1967: 28) usa la noción de *'aila* para englobar al grupo patrilateral formado por tres generaciones y dos grados de lateralidad [*'aila kbire*: familia grande].

Como veíamos en el capítulo anterior, el término *beyt* puede designar a este mismo colectivo de personas. Ver glosario.

colectivo desde la localidad de Shamut (Trípoli, Líbano actual) huyendo de los disturbios político-religiosos que sacudían la cordillera norte libanesa<sup>44</sup>.

En ese momento, las migraciones, poblaciones y repoblaciones formaban parte de los escenarios vitales de las personas cultivadoras, para quienes la seguridad (en su doble sentido de aseguramiento de la integridad física y del sustento) dependía de su capacidad para establecer una relación durable con la tierra y sus frutos, y para evitar ser objeto de la violencia directa ejercida por las élites militares, comunitarias y o/tribales, en aras de apropiarse del excedente y de utilizarlos como fuerzas de choque en sus luchas de poder internas. Al respecto, la historia oral subraya la presencia de fuentes acuíferas (base para la vida) y la difícil accesibilidad del territorio por parte de los ejércitos como las dos razones principales que llevaron a “los abuelos” a instalarse en esa franja; constituida históricamente como una zona de refugio. Este tipo de tensión entre una movilidad vivida principalmente como un hecho forzado y un deseo de enraizamiento acompaña la experiencia histórica de las personas cultivadoras, ocupando un lugar central en sus horizontes políticos.

El poblamiento por parte de estas familias *fundadoras*, cuyos descendientes viven todavía hoy en el municipio, corrió paralelo al avance del control otomano sobre los territorios del Bilad-es-Sham entre los siglos XVI y XVII. La colonización del espacio económico de las cultivadoras por parte de esta nueva estructura estatal persiguió el objetivo fundamental que unifica, pese a las diferencias en las configuraciones locales, la política agraria imperial: consolidar la extracción de excedente para el uso y disfrute de las clases dirigentes y para el mantenimiento del aparato estatal, mientras se aseguraba el cultivo de tierras y la subsistencia de las clases trabajadoras y se controlaba la conflictividad social latente producto de esas relaciones de explotación (Islamoglu, 2000; Mundy, 2004).

---

<sup>44</sup> En el origen de estos conflictos que acaban enfrentando a bloques confesionales se encuentra el choque entre la élite comercial-marónita emergente gracias a las redes tejidas con la burguesía colonial francesa y la vieja clase comerciante sunnita del *suq* de Damasco y Alepo protegida por la estructura otomana. Esta lucha por la acumulación de poder y la utilización retórica de la confesión como principio reclutador del apoyo transclasista a sus proyectos, unida a la forma como las potencias coloniales francesa y inglesa movilizaron esa mismo principio confesional para adentrar sus mercancías en el mercado de las provincias otomanas (sobre todo el que correspondería al Líbano y Siria actual) se encuentra en la base de la honda calada de la dicotomía mayoría/minoría utilizada por diversos actores sociales en un intento de afirmar sus proyectos políticos (élites religiosas, élites gobernantes en diversos momentos, capitalistas excluidos, metrópolis imperialistas,...). Cfr. Corm (2003).



Como en otras zonas periféricas del sultanato, la organización en *muqata'a* [concesiones territoriales tributarias] supuso una mayor autonomía para las personas cultivadoras respecto a los dominios militares (*timar* y *za'mat*) controlados directamente por la casta militar *sibahi*<sup>45</sup>. Como señala Hanna (1975 y 1985) este tipo de concesiones militares fueron mayoritarias únicamente en el vilayet de Aleppo. La historia de Al-Ḥayat responde a este último tipo de configuración.

Si bien como señala Chevalier (1971) nos encontramos lejos de la imagen romántica de un mundo campesino *independiente*, las personas agricultoras además de cultivar para su propio sustento (en el que se incluía por supuesto la producción para el intercambio –estuviera éste monetarizado o no-), debían trabajar para mantener las rentas de las diversas facciones de las clases dominantes que en unas y otras escalas, explotaban su trabajo.

La distinción propuesta por Mundy (2004) entre 'estado de administración' y 'estado de producción'<sup>46</sup> puede ayudarnos a comprender las dinámicas de producción, circulación y apropiación del plusvalor agrícola que acontecían en este contexto económico-político, donde las relaciones de *propiedad* agrarias, se constituían explícitamente como un terreno de encuentro y conflicto entre diferentes sujetos reivindicadores de derechos sobre ésta, sus usos, productos y titulaciones (Islamoglu, 2000: 17-18).

La organización en *muqata'a*, jurisdicciones territoriales administradas por cargos no vitalicios, formaba parte de un segundo nivel dentro del *estado de administración* otomano. En este sentido, la práctica totalidad de las tierras cultivables se encontraban, en primer lugar, bajo el control directo de la tesorería [tierras *miri*], que aseguraba el derecho de la administración imperial a determinados ingresos fiscales y

---

<sup>45</sup> Por razones de espacio y foco temático no me adentraré en la vasta discusión sobre la estructura agraria y administrativa otomana y su pluralidad, sino que he optado por una aproximación sintética en la que recojo directamente las aportaciones que me han parecido más acordes con mi propia investigación documental y de fuentes orales. Ver Gilseman (1984 y 1996); Hanna (1975 y 1985), Islamoglu (2000 y 2004); Joseph (2007); Mundy (1999, 2000, 2004) y Mundy y Saumarez-Smith (2007); Owen (2000); Sluglett y Farouk (1984).

<sup>46</sup> La autora retoma aquí la propuesta de Gluckman (1965) quien acuña esta distinción para aproximarse a la realidad jurídico-política africana, donde el propio marco hegemónico asume la existencia de diversos niveles de derecho en torno a unos mismos bienes, personas y relaciones; estableciéndose jerarquías y articulaciones que tienden a neutralizar, aunque nunca lo consigan totalmente, el potencial conflictivo de la asignación del acceso a recursos (tierra, fuerza de trabajo, productos, personas, etc.) entre grupos sociales diferenciados.

su poder sobre la asignación de derechos a sujetos terceros. El estatus *miri* recogía así la idea de la tierra como *amana* (bien divino confiado a los seres humanos) y reservaba para el Sultán (en tanto que administrador de la voluntad del Creador en el mundo) el derecho de *raqaba* (sobre la esencia), mientras que reconocían otros derechos de uso o utilidad (*manfa'a*) concebidos como accidentes propios a los estados de administración y producción sociales (Mundy y Saumarez-Smith, 2007: en especial 1-40). Islamoglu (2000: en esp. 17-19 y 53) nos advierte sobre los peligros de conceptualizar esta configuración agraria bajo la idea moderna de 'propiedad estatal de la tierra' ya que no representa un título de propiedad privada mercantilizada en su sentido capitalista moderno, ni siquiera un título de propiedad sino más bien una capacidad por parte del gobernante, o el gobierno central, de distribuir derechos sobre los ingresos fiscales de la tierra, y a través de esto, negociar con los diferentes grupos o individuos las condiciones de su lealtad. La '*propiedad*' estatal sirve además para definir los límites de los derechos de uso heredables de los cultivadores. Existiendo límites no sólo respecto a la divisibilidad y alienabilidad de los derechos de uso, sino también respecto a los cultivos (forzándose la cosecha de grano) e incluso a los periodos de tiempo en los que podía interrumpirse el cultivo o realizarse el barbecho. En estas condiciones, la tierra no es por tanto una *cosa* que pueda poseerse (tierra como un bien inmovil-inmueble), alienarse e intercambiarse. Por ello la percepción jurídica sobre la trasmisión de derechos de administración, tenencia o usufructo, es que aquello que se alienaba no era la tierra, sino derechos concretos sobre sus ingresos/impuestos y sus usos.

En ese segundo nivel del estado de administración al que hacía referencia más arriba, las tierras de la actual Comuna de Beyt Jodra formaban parte de la *muqata'a* de Tartús (*sandjak* de Tripoli, *vilayet* de Beyrouth) y por tanto restaban bajo la jurisdicción del emir de Trablus. Este, en tanto que *sahib el-arz* (capitán de la tierra), no sólo se encargaba de recaudar los impuestos imperiales e impartir justicia, sino que mantenía derechos fiscales propios, dependientes de su propio poder (coercitivo y consensual) en los territorios que formaban su concesión. La política de limitación temporal de los cargos -que además podían ser redistribuidos en cualquier momento- frenó la acumulación de poder por parte de emires y *muqatayis* (familias notables locales a las que el *emir* concedía la administración fiscal y militar de un territorio dado a cambio de

derechos sobre la recaudación fiscal y otros privilegios), aunque también potenció su afán de depredación sobre las agricultoras durante el corto e incierto tiempo en el que se prolongaba su dominio<sup>47</sup>.

En un tercer nivel, cada pueblo actuaba como sujeto unitario responsable del pago de ciertos tributos/renta a la tesorería y a los diferentes cargos administradores de la *muqata'a*, a cambio de los cuales se reconocía a los cultivadores derechos de posesión o usufructo (*tasarruf*) heredables e incluso transferibles en cumplimiento de ciertas condiciones.

La controversia entre la conceptualización de estas tasas [*iltizam*] (primero en especies y al menos desde el siglo XVII en moneda)<sup>48</sup> como renta (*iyara*) o como tributo (*kharay-'ushr*) nos muestra hasta qué punto en este nivel el estado de administración y el de producción se confundían. Mientras que el periodo *mameluko* había establecido la potestad de la administración central sobre las tierras bajo la idea de concesiones y arrendamientos (*badal-el-iyara*). La época otomana, sobre todo en los siglos XVII-XVIII, marcó un resurgir de los derechos de posesión y uso de los cultivadores reconociéndose el trabajo y la ocupación –junto al pago de tasas correspondientes– como fuente de derechos inalienables y transferibles sobre las tierras de cultivo [*haq el-qarar* en doctrina hanefita/*mashadd maska* en tradición jurídica provincial siria] (Joseph, 2007; Mundy y Saumarez-Smith, 2007).

---

<sup>47</sup> Dubar y Nasr (1976) señalan que si bien correspondía a los *muqatayis* en torno al 8% de las tasas recaudadas, estos solían acaparar más del 25%. Además a diferencia de los cargos como el de *emir*, las familias *muqatayis* pueden legar sus concesiones.

Asimismo, las familias *muqatayis* mantienen una categoría estatutaria separada del resto de familias que incluyen privilegios, encontrándose sujetos a condiciones especiales de justicia y reconociéndoles la capacidad para ejercer justicia (básicamente temas civiles) y ejecutar las decisiones de tribunales religiosos. Para ellos quedan reservados los puestos superiores dentro de la corte (*bilât*) y la armada del *emir*, ciertas armas y caballos.

Las familias *muqatayis* se encontraban atravesadas por rígidas jerarquías estatutarias -semblantes a los órdenes feudales europeos: en primer lugar los emir, como los Chéhab, Lama'a, o los Aslan; después los *šejis* de alto rango (como los Jumblatt, Hamadé, Nakad) y finalmente los *šejis* de pueblo, clan, tribu, etc.

En el caso libanés la acumulación de patrimonio, riqueza y poder por parte de las familias se ha reproducido de manera férrea incluso hasta la actualidad. La revolución bathista siria acabó en parte, y en unas zonas más que otras, con esta dinámica de clases de tan largas raíces.

<sup>48</sup> Según tuve la oportunidad de documentar en los registros parroquiales de Beyt Jodra, en el s.XVIII el pueblo de Beyt Jodra (como un todo) pagaba un impuesto (*malikane*) en moneda al emir de Trablus. Especialmente relevante para esta reconstrucción fue un documento que trabajé con Abu Naim y del que lamentablemente no hice fotocopias en su momento, pensando que ya tendría tiempo cuando volviera, pero la vida nos deparó otro destino. Por ello, he tenido que trabajar sobre mis notas escritas y sin contar con una transcripción detallada del documento, datado en 1054 (hiyri) = 1643.

Esta configuración supone la articulación de la escuela de jurisprudencia hanefita, la economía política imperial y las costumbres jurídico-económicas históricas que organizaban de facto la producción a escala local. La política de *dominio indirecto* seguida por el califato otomano en su dominio de la cordillera costera sirio-libanesa supuso la integración de las jerarquías religiosas y tribales *comunitarias* en tanto que *mediadoras* en la pacificación y en el aseguramiento de la extracción de excedente y del reclutamiento de contingentes militares de cultivadores. A cambio, el estado otomano respetó y promovió el mantenimiento de sus privilegios *consuetudinarios*, les reservó ciertos derechos sobre las retribuciones que gestionaban y les otorgó privilegios a nivel de su estatuto jurídico y otras cuestiones. En este sentido, el poder *consuetudinario* de las familias notables *muqata'ayi* fue de facto el producto entrelazado de la articulación entre la política de clases vehiculada por la formación social otomana y las estructuras de diferenciación y jerarquía estatutarias locales. En realidad el propio sistema de *millet*, por el que la confesión era tipificada como eje vector de la identidad jurídico-política de las personas, actuó como dispositivo generador de la propia *comunidad* y de sus figuras de poder *internas*. Esto resulta especialmente claro en el caso de las comunidades maronitas, como Beyt Jodra, donde la propia emergencia de familias de notables es directamente el producto de su integración en la estructura de cargos sultanal. A diferencia, por ejemplo, de las familias notables drusas de origen tribal medieval y función guerrera. Por otro lado, la estrecha relación entre el alto clero y las familias de *muqata'ayis* (6 sobre 8 patriarcas y 15 sobre 20 obispos maronitas) redundaba en la absoluta imbricación entre unas y otras estructuras. La concesión de tierras *waqaf* a las parroquias (en las que trabajan muchos de los cultivadores, en parte por obligación *moral* y en parte para completar sus recursos)<sup>49</sup> y el deber del pago del diezmo eclesiástico. En el caso de El Kherybat el poder de la iglesia resultó especialmente relevante hasta bien entrado el siglo XIX, dada la ausencia de grandes familias notables y el carácter más directo de la relación entre tesorería-emir-pueblo.

---

<sup>49</sup> Actualmente el *waqaf* de la Iglesia sigue siendo la mayor propiedad de la localidad.

A diferencia de otras regiones (Hauran, Monte Líbano) donde estas familias acumularon un poder ingente<sup>50</sup>, las colinas que rodean la ciudad de Tartús se fueron convirtiendo a lo largo de los siglos XVI al XIX, en un lugar de refugio para comunidades de cultivadoras en busca de autonomía respecto a la explotación de su trabajo por parte del estado central, los administradores intermedios y los grupos de poder político-estatutarios locales, así como de seguridad frente a los violentos conflictos a través de los que estas élites se jugaban su dominio. Como veíamos anteriormente, así se explica el origen de Beyt Jodra, desde su migración fundacional pasando por las múltiples migraciones –todas procedentes del Monte Líbano– que durante los siglos XVIII y XIX acabaron conformando el grueso de la población, que el primer registro conservado (1810-1820) cifra en 800 personas.

Los alrededores de la localidad, y en general lo que es hoy la provincia [*moḥafatha*] de Tartús, era en estos siglos un territorio eminentemente rural poblado mayoritariamente por cultivadores *alawitas*<sup>51</sup>, que como sus vecinos cristianos –Beyt Jodra suponía y supone a este respecto una excepción *confesional*– formaron aldeas roturando nuevos campos de cultivo y acondicionando los escarpados terrenos para la plantación de olivares cuyos esquejes y saberes especializados traían con ellos desde sus regiones de asentamiento precedentes.

En este nivel micro del *estado de producción*, el paisaje social restaba poblado por grupos domésticos familiares extensos<sup>52</sup> dedicados a la agricultura de secano

---

<sup>50</sup> Dubar y Nasr (1970: 26) señalan, para el Monte Líbano, que a principios del siglo XIX la extensión de las muqata'a era muy variable: los antecesores de apellidos tan *ilustres* en la actualidad como Joumblatt o Arslan, tenían la concesión de unos 200 pueblos y 70 pueblos (respectivamente), o lo que es lo mismo contaban con entre 30.000 y 4.000 habitantes bajo su cargo; en el otro extremo de la propia jerarquía interna a los *moqa'atayis* encontramos notables cuyas concesiones se limitaban a uno, dos o tres municipios.

Cfr. Schaebler (2000) para un estudio sobre las jerarquías estatutarias y los estados de producción en una comunidad drusa del Hauran en el periodo tardo otomano y posterior.

Ver Mundy y Saumárez (2007) para una comparación histórico-etnográfica de la vida en diversos municipios de un mismo *kaza* en el Hauran Sirio. Algunos de los casos estudiados por Mundy y Saumárez presentan características más parecidas a la del Beyt Jodra histórico: cierto igualitarismo entre los cultivadores y relación más directa entre emir (como representante del estado otomano) y comunidades campesinas.

<sup>51</sup> El alawismo es un credo heterodoxo considerado herético por el estado otomano. En la actualidad gran parte de los alawitas se consideran musulmanes, mientras que otros distinguen su credo como una fusión más universalista de la creencia islámica, cristiana y otras. Dado el carácter secreto del credo alawita y la actual situación política, dejaré aquí mi aproximación.

<sup>52</sup> Con la importancia crucial que a tenor de la historia oral recogida por Daniel (1967) tenía ya en ese momento, el colectivo formado por los hermanos y primos paternos. No entro en este momento porque será retomado en capítulo III

(cereales, legumbres, verduras y aceituneros) para el *sustento*. La definición de este último concepto no debe confundirse con la imagen de la economía campesina como una suerte de *economía natural* orientada hacia la *subsistencia* (Chayanov, 1985 y Sahlins, 1983). En todo caso, más allá del carácter político de las relaciones entre los miembros de los hogares y de la naturaleza histórica cambiante de sus necesidades, una serie de condicionantes determinaban la *dependencia* de los hogares de cultivadores respecto a configuraciones sociales de mayor escala: 1) la necesidad de producir excedente para satisfacer los diversos niveles de tributos que aseguraban sus derechos de posesión y cultivo. Esta producción de excedente fijaba el ciclo agrícola y era realmente la que sometía a los agricultores a un estado cercano a los límites de subsistencia. El hecho de que ya en el siglo XVII la producción de cereales (principal cultivo de subsistencia y a la vez de pago en especies de las obligaciones fiscales) otomana estuviera integrada en el mercado mundial de grano otorgaba una dimensión global a la cadena de presiones tributarias sobre los campesinos (Mundy, 2004: 222); 2) el control de la burguesía comercial interna sobre la plusvalía mercantil de los productos que circulaban dentro de los mercados locales y regionales (cereales, tabaco y aceite) y el creciente dominio de ésta sobre parte del excedente a través de los mecanismos de préstamo-usura que se generalizan a partir de la monetarización del pago de los tributos entre los siglos XVII y XVIII.

## **II.2. 1 Tributo colectivo, tierra común, trabajo asociado. Las bases de la *comunidad* agrícola o las bases de la reproducción social**

Además de estas dependencias forzadas de las cultivadoras respecto a otras clases explotadoras, sus ciclos reproductivos estaban indisolublemente vinculados por un lado, a los intercambios (monetarizados y no) con los pueblos pastores y otras comunidades agrícolas (Dubar y Nasr, 1976: 16); y por el otro, a las múltiples formas de cooperación y de intercambio recíproco que se daban en el seno de los propios pueblos entre vecinos. Como señala Mundy (2007) en su estudio sociohistórico de las relaciones de reproducción y las formas de *propiedad* agraria en varias localidades del kaza de Ajlun (Hauran, Siria) en el siglo XIX: "*Self-sufficiency of a community does not*

*rest on self-sufficient households but on forms of cooperation between households. These networks of mobilization operated at two levels, at the level of the individual households and at that of the constituent groups called hamula within the village (...) A second form of network linking households was that of marriage alliances. When conducting interviews in the village we were quickly made aware of the importance of affinal networks (shabaka). Cooperation in agriculture often reflects affinal links. In a close-knit community, new means of redistributing land within the community may have become important. It is difficult to document this precisely but there are indications that the endowment of brides with land or olive trees increased at the beginning of the twentieth century, and an increasing acceptance that daughters could inherit land served as a mechanism of redistribution within the community (...) The third form of relation linking households into wider formations was patrilineal descent. (...) In any case mobilization through descent has always to be qualified by the actual situation of family development on the ground. In a village where land was periodically reallocated on the basis of the number of active men, and where men formed their own household on marriage, the principle of common descent would only ever operate in conjunction with other principles of mobilization". (Mundy y Saumarez-Smith, 2007: 154-155).*

En el caso de Beyt Jodra, la memoria histórica, las fuentes escritas (recogidas por Daniel, 1957) y los *habitus* incorporados observables en el presente, secundan absolutamente esta visión. Si bien difiere en algunos aspectos como la virilocalidad de la residencia y la importancia del grupo de parentesco formado por los hermanos y primos paternos (ver *infra.*); así como el sistema de redistribución de tierras que veremos más adelante. Sin tratarse de un pueblo *clánico* como lo son otros, el carácter difuso de las fronteras entre vecindad y parentesco (las 800 personas registradas en 1810-1820 pertenecen a nueve grupos de filiación unidos entre ellos por lazos de alianza) refuerza todavía más la estrechez de los vínculos humanos que dan cuerpo a las vidas de las personas lugareñas<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Los estudios de Mundy (1999) y Mundy y Saumarez (2007) son un buen ejemplo de la diversidad de las estructuras de parentesco y formas de familia que acontecían dentro de una misma región incluso en el mismo momento histórico. Los autores retrazan de forma magistral las condiciones de posibilidad de esta diversidad a partir de su acercamiento a las historias económico-políticas locales.

El sistema de co-tenencia y usos de las tierras de cultivo ‘por participaciones’ [*sehem-asham*] que existía –y como veremos sigue presente de forma redefinida- a nivel del pueblo redonda en la importancia de los principios económicos de cooperación y ayuda mutua vecinal para la reproducción de los grupos domésticos familiares. Las ‘participaciones’ expresaban una proporción concreta de tierra en referencia a la totalidad de las tierras de cultivo co-poseídas y podían medirse en *sehem* (porciones ideales en base a 40, 60, 100) o *quirat* (subunidades siempre calculadas en base 1/24, siendo 24 el 100%)<sup>54</sup>.

De manera muy sintética podemos entender este sistema hasta finales del siglo XIX - cuando acaecen transformaciones fundamentales (ver *infra.*)- dentro de las formas *muša'* de tenencia colectiva documentadas para el próximo oriente otomano (con raíces históricas previas y ulteriores). Descrito de forma imprecisa como una forma de *propiedad comunal* en numerosas obras de referencia (Ababsa, 2004; Dubar y Nasr, 1976; Mernier, 1980), Mundy (1999, 2000 y 2004) propone entender el sistema *muša'* más bien como una institución ligada al *estado de producción* local en articulación con el *estado de administración* (recordemos que el pueblo es el sujeto unitario responsable del pago de tasas). Se trataba de un tipo de organización colectiva de la tenencia y producción de las tierras de cultivo de un municipio, basado en la asignación de derechos sobre lotes por hogar u otro colectivo de *asociados* y la redistribución periódica de lotes entre los poseedores de derechos<sup>55</sup>. La expresión de los lotes en *área* medida en términos de ‘capacidades de trabajo’ (*feddan, dunum*), ‘producto’ (*mudd*)<sup>56</sup> o ‘participaciones ideales’ (*sehem, quirat*) nos indica hasta qué

<sup>54</sup> En el capítulo IV volveremos sobre la redefinición histórica del sistema de participaciones que sigue vigente hasta hoy como forma de co-posesión familiar de la tierra.

<sup>55</sup> Ver Mundy (1999: 144): "*common land is in most respects an incorrect term, especially after land registration in 1884 when individual ownership of shares became not only law but practice. Even before this registration it is not clear that land was truly thought of as common. It appears more accurate to describe the form of holding as a collectivity of rights to land and of responsibility for payment of agricultural tax in which members of the village each held individuated parts, the whole being mobilized from the parts of all the individual holders*".

<sup>56</sup> Las principales unidades de medida de área agrícola usadas históricamente en el territorio sirio-libanés son: el *feddan* (lit. yugo; área labrada por una pareja de bueyes entre la siembra y la cosecha), el *mudd* (cantidad de semilla o producto), el *dunum* (área labrada en un día de trabajo por una *pareja* de labradores). Cfr. Marx (2007, Tomo I: 102) sobre la yugada.

De esta manera, las condiciones de la tierra, los grupos domésticos y sus medios de trabajo definían la variabilidad concreta de estas medidas desde el punto de vista métrico. En el caso del *dunum* debemos tener en cuenta que seguramente detrás de la idea de *pareja de labradores* se esconde el trabajo de



punto tierra, trabajo y producción agrícola conforman una triada inseparable en el universo de las personas cultivadoras, para quienes la abstracción de una tierra, un trabajo y unos frutos concretos en términos de extensión métrica *muerta* carecía de significado. Como señalan Owen (2000) y Schaebler (2000) la diversidad en las principios de medida y distribución (p.ej diferencias según jerarquías estatutarias) imposibilita cualquier mimetización entre el sistema *muša'* y un estricto igualitarismo comunitario.

Pese a que según la memoria histórica de sus gentes, este sistema en algunas de sus variantes, estuvo presente en la región al menos hasta el siglo XIX; este estudio sólo puede adentrarse someramente y a modo de hipótesis en el caso específico de la localidad de Beyt Jodra, con cuyas fuentes orales y escritas he podido trabajar directamente. En un primer momento, la distribución de las tierras de cultivo parece haberse realizado equitativamente entre los cuatro grupos de parentesco fundadores asignándose a cada *zalame* (hombre casado, compañero, camarada) –y por ende a su grupo doméstico- una cantidad de tierra, que tenía en cuenta la relación entre la capacidad de trabajo y las necesidades del *beyt* (hogar). Pudiendo a su vez los grupos de hermanos y sus hijos (primos paternos) cultivar bloques asociados. Las redistribuciones periódicas de lotes se llevaban entonces a cabo como respuesta al sistema de rotación de cultivos y al barbecho; pero también a la recomposición de las capacidades de labranza y de pago proporcional de las tasas colectivas (dependiente de la fuerza de trabajo humana y animal disponible), así como de las transformaciones de las necesidades de los hogares. Desconocemos sin embargo si aquí como ocurría en algunos lugares estas nuevas reparticiones reflejaban la voluntad de nivelamiento entre hogares y grupos de parentesco o más bien las desigualdades entre éstos (Shaebler, 2000).

---

todo un hogar (creemos que aquí en su afección de matrimonio y descendencia) y que por lo tanto, el área debía variar según el número de hijos y las edades de estos.

Según estimaciones actuales, el *dunum* oscilaba en el siglo XIX, entre 900 y 2.500 m<sup>2</sup>. El *feddan* entre 2 y 7 Ha, el *mudd* entre 8 y 30 Kg. La adopción del sistema métrico por el sultanato otomano en 1869 supuso la unificación del *dunum* en 919.3 metros<sup>2</sup>, como parte de sus políticas de racionalización de la producción, maximización fiscal y mercantilización de la tierra. Posteriormente los gobiernos coloniales británico y francés, unificaron el *dunum* en un valor métrico significativo dentro del sistema decimal (1/10 Hectáreas, 1.000m<sup>2</sup>).

El *dunum* es actualmente la medida agraria más utilizada en todo el país tanto a nivel cotidiano como institucional, por lo que aparecerá numerosas veces en la etnografía.

En un momento posterior, la llegada de nuevas familias de colonos debió suponer la redistribución de tierras, repetida con cada nueva migración. En este sentido, según Daniel (1967) durante el siglo XVII, cuatro nuevos grupo de parentesco se unieron a los ya establecidos; y otros lo hicieron durante el XIX.

Dada la ausencia de un estudio histórico contrastado, tan sólo podemos reflejar la distinción que la memoria oral hace entre un periodo primigenio (*'el-ahuel'* –el principio) en el que reinaba la *cooperación* [*el-ta'aun*] y no había diferencias en la posesión de tierras y un segundo periodo, en el que las primeras familias (sin existir acuerdo sobre cuáles se incluyen en este grupo) se reservaron parte de las tierras de cultivo, estabilizándose al menos parte de los lotes en tanto que participaciones (*quirat* o *sehem*) en bloques determinados. Esta hipótesis no carecería de correlatos si tenemos en cuenta los estudios de Mundy y Saumarez (2007) y Schaebler (2000) en el Hauran, en los que se documenta una correlación entre las familias que se establecieron primero en el territorio, la estabilización de sus lotes y las diferenciaciones en el acceso a la tierra respecto a otros grupos de parentesco.

En el caso de Beyt Jodra, esta estabilización diferenciadora del acceso a la tierra quedó registrada en los procesos de *sanad tapu* (registro de *tierras* agrícolas) del siglo XIX (*ver infra.*). Hasta ese momento parece que la tensión entre *comunidad*, grupos de parentesco y hogares resultaba especialmente ambigua, azuzada por las fuerzas centrípetas y superpuestas de instituciones estructurantes actuando en diferentes escalas. A nivel del estado de administración encontramos el pueblo como sujeto unitario responsable ante el fisco y *el-zalame*, como sujeto individual responsable de la parte correspondiente a cada hogar dentro de ese todo. A nivel del estado de producción, encontramos los hogares nucleares y los grupos de hermanos y su descendencia como núcleos de producción agrícola y reproducción social básicos y la *comunidad* de vecinos co-poseedores como ente que engloba y cohesiona las posibilidades productivas/reproductivas de cada uno de los núcleos.

En este universo económico, la *comunidad* de vecinos (el pueblo) –como los hogares y los núcleos de parentesco básico- no son entes abstractos sino funciones de la reproducción de la vida inmediata. Funciones, eso sí, políticas, pues expresan y performan en su acontecer, *una* manera de organizar las relaciones entre personas y medios de vida *sobre otras* posibles.

### II.2.2 Inercias de *privatización e individuación*: los campos de olivos

Junto a esta inercia hegemónica para la que la continuidad/reproducción social era un efecto de la unidad colectiva, convivía otra de diferenciación entre los *beyt* (en sus tres acepciones) basada en la relación específica que cada uno de ellos estaba consiguiendo tejer con otro de los medios de vida principales, los aceituneros.

Desde esa *primera* migración, la transformación del paisaje local en una inmensa *acumulación de olivos* (Daniel, 1967) ha sido el producto de una estrategia repetida por parte de las cultivadoras para asegurar su acceso a los recursos y conseguir darle continuidad. El marco jurídico otomano reconocía a quienes plantaran una tierra yerma, por un lado el derecho de *mugharassa* (plantación), es decir el *mulk* (en este caso tenencia en libre disposición) sobre entre un tercio y tres cuartos de lo plantado; y por el otro el derecho de *musaqat*, a irrigar y ocuparse del resto de la plantación (Rafeq, 2000: 176)<sup>57</sup>. Si bien como señala Islamoglu (2000: 18) el título de *mulk* no debe confundirse aquí con una suerte de propiedad privada burguesa *avant la lettre* éste otorgaba derechos de propiedad o libre posesión transferibles (herencia, venta, hipoteca) y regulados por la jurisdicción propia de los bienes privados (*šaria'* [ley religiosa]). Diferenciando así la tierra plantada de la tierra agrícola regulada por el *qanun* [ley secular], mucho más restrictiva hasta el siglo XIX con respecto a la circulación y la apropiación privativa de derechos sobre bienes. La naturaleza jurídica *especial* que reconocía la tradición otomana a los productos del trabajo: árboles, edificios, muros, etc., creó unas condiciones de mayor estabilidad y prosperidad para los cultivadores que consiguieron ligarse a este tipo de acuerdos de vivificación. Y que en muchas ocasiones acabaron proporcionándoles derechos sobre 999 partes sobre 1000 del producto (Rafeq, 2000: 177) y más de la mitad de las plantaciones; y estrechando sus ligámenes con la tierra plantada, fuera esta *miri* o *mulk*.

---

<sup>57</sup> Dubar y Nasr (1976: 29) describen como durante el siglo XVIII las migraciones fueron una constante especialmente entre las poblaciones maronitas, respondiendo a la demanda de los *muqatayis* para vivificar nuevas tierras a cambio de derechos de *mugharasa*.

Si por todo lo dicho, no me parece adecuado describir la *mugharasa* como el origen de la pequeña *propiedad privada* campesina (Dubar y Naser, 1976)<sup>58</sup>, en nuestra configuración glocal particular, el carácter periférico del dominio imperial y las resistencias de las propias cultivadoras (Hanna, 1975 y compilación propia de historia oral) fijaron las posibilidades de estabilidad abiertas por este tipo de acuerdos. Al menos esto fue cierto para algunos de los *beyt* más *antiguos* quienes pueden trazar los orígenes de parte de su patrimonio actual a los derechos de *mugharasa*. Los itinerarios de estas familias señalan no obstante a un factor de mayor escala como el responsable de la redimensionalización de los antiguos derechos de *mugharasa* desde finales del siglo XVIII: la especialización de la región en la producción de aceite para el mercado mundial. La necesidad de los comerciantes europeos de contar con intermediarios y comerciantes a escala regional y local para sus transacciones, supuso la emergencia de una nueva clase de cultivadores con funciones comerciales. Estos, como fue el caso de los ancestros de dos de los *beyt* con mayor riqueza y poder de Beyt Jodra hasta nuestros días, consiguieron no sólo estabilizar sus derechos de *mugharasa*, sino incluso comprar las tierras que habían plantado gracias al dinero proveniente de su inclusión en la red comercial mundial<sup>59</sup>.

De esta manera, se forjaba históricamente una creciente diferenciación interna en la *comunidad* de cultivadores ligada al comercio y la acumulación de *propiedad* arborícola, cuyas condiciones se verían profundizadas por las transformaciones político-económicas que despidieron el siglo XIX y alumbraron el nacimiento del XX.

### II. 3 La Siria dependiente (1840-1958)

---

<sup>58</sup> En primer lugar por el peligro de obviar bajo esta categoría, la especificidad de las formas de *propiedad libre* en este periodo histórico, y en segundo, por la existencia de diversos factores que acechaban la estabilidad de los derechos de los plantadores (la pequeña talla de las explotaciones, el nivel de endeudamiento a causa de las presiones fiscales que los grababan, etc.). Asimismo, el derecho de retracción y a veces incluso de recompra forzada que podían reservarse los administradores de la tesorería (*muqata'ayis*) revela hasta qué punto el significado concreto de la *mugharasa* dependía del balance de fuerzas económicas, políticas e incluso militares con el que contaran cada una de las partes. Por otro lado, la *mugharasa* es uno de los fenómenos de largo recorrido que afectan a la diferenciación entre las estructura agrarias de unas y otras regiones de la Siria actual, como por ejemplo Beyt Jodra y Al-Ḥayat donde no existieron este tipo de acuerdos de vivificación.

<sup>59</sup> Para una perspectiva más amplia de este proceso, ver Dubar y Nasr (1976: 30).

Un siglo antes del establecimiento del Mandato político francés, la colonización económica emprendida por el capital europeo estaba ya *de facto* convirtiendo a los territorios del califato en *periferias dependientes* dentro de la estructura de desposesión/explotación/acumulación a escala mundial (Amin, 1993: 28; Cervantes-Martínez et al., 2008; Harvey, 1998). Entre 1840 (imposición de los tratados *librecambistas* [léase europeo-monopolistas] al imperio otomano) y 1958 (unión sirio-egipcia prelude de la revolución *socialista* baathista e inicio de un proyecto de desarrollo aut centrado) el ingente trasvase de riqueza que se produjo del actual territorio sirio a las potencias europeas (especialmente Francia) transformó el paisaje social de manera convulsa y en todas sus escalas. Poco más de cien años en los que se fijaron las estructuras de intercambio *desigual* e *interacción vertical* que todavía hoy siguen, en parte, vigentes.

En primer lugar, se convirtió este espacio humano en un lugar de extracción de materias primas a bajo coste para el desarrollo del capital industrial y comercial europeo; y en segundo, en un mercado de salida de sus productos manufacturados, tecnologías y capitales de inversión. En 1924, al inicio del periodo mandatario, por 800 millones de francos de importaciones que entraban por el puerto de Beirut, 276 millones correspondían a productos textiles procesados (213 millones de algodones “cottonnades”, 33 millones de lanas, 30 millones de sedas), 65 millones a productos coloniales franceses (azúcar refinado, café, cacao,...), 33 millones a productos metálicos, etc. Por el contrario, sobre 340 millones de exportaciones, 126 correspondían a hilo de seda, 49 millones a algodón bruto, 19 millones de lana bruta, 12 millones de capullos de seda, etc. (Daher, 1974: 103)

Asimismo, se establecieron las bases para asegurar el drenaje del valor producido en ese territorio, por parte del capital financiero metropolitano a través de los mecanismos de crédito/endeudamiento cronificados por el déficit de la balanza comercial y la ausencia de desarrollo de las fuerzas productivas y de bases de crédito nacionales. Los mecanismos de intercambio desigual alcanzan su apogeo durante el periodo mandatario. Dubar y Nasr (1976: 54) señalan para el intervalo (1924-1935) un déficit comercial de 7.600 millones de francos.

### II. 3. 1 Las transformaciones de las relaciones de producción en la segunda mitad del siglo XIX

En el siglo XIX el peso del capital imperial europeo sobre las vidas de las campesinas de las periferias otomanas adquiere dimensiones renovadas, por un lado por el creciente endeudamiento del Imperio Otomano respecto al capital financiero y sus consecuencias para el incremento de la presión fiscal sobre las cultivadoras. Y por el otro, por la inserción de nuevas materias primas en las redes de circulación/explotación mundiales (Wallerstein, 2010: 195). Tras un crecimiento exponencial de las exportaciones de grano en la primera mitad del siglo, el trigo otomano se fue viendo paulatinamente desplazado en el mercado europeo por el estadounidense y el indio. Sin embargo nuevos productos agrícolas tomaron el relevo como principales mercancías de exportación y se inició un proceso de especialización regional que ligaba un nuevo tipo de monocultivo de exportación periférico con el desarrollo industrial europeo, y sobre todo francés. La sericultura se convirtió a partir de 1840 en el monocultivo principal de la cordillera sirio-libanesa<sup>60</sup>, mientras las planicies interiores (donde se encuentra Al-Ḥayat) se especializaban primero en el trigo y posteriormente en el algodón; y la región costera (Beyt Jodra) lo hacía en la producción de aceite y tabaco. El aceite exportado en bruto no sirvió únicamente para abastecer los mercados de consumo europeos y aumentar las plusvalías de las industrias transformadoras y distribuidoras de aceite, sino que nutrió también el despegue de la industria del jabón *marsellés*.

Por otro lado, como subrayan Dubar y Nasr (1976: 54) en este periodo las exportaciones masivas hacia el mercado sirio-libanés serán la forma principal de dominación capitalista-imperialista. La invasión de productos europeos se pagará no sólo con la ascendente recaudación fiscal, las exportaciones de seda, los ingresos de la migración (más de 30 millones de francos para el conjunto sirio-libanés a principios de siglo XX) y los del turismo estival a partir de los años 1920, sino sobre todo gracias al

---

<sup>60</sup> Para un ejemplo concreto de la experiencia encarnada del trabajo en esta red colonial de producción-procesamiento de la seda, ver capítulo III, historia de vida familiar de Um Nassim.

trasvase de la práctica totalidad del ahorro en oro acumulado entre 1860 y 1920 y estimado en 11 millones de libras-oro turcas (libra oro = 110 F).

Junto al déficit de la balanza comercial<sup>61</sup>, la dependencia en ascenso del estado otomano respecto al capital europeo para financiar su propia obra modernizadora (importaciones, infraestructuras, etc.) -esqueleto básico del poder en las nuevas condiciones de capitalismo competitivo- determinó un giro en su lógica político-económica. Institucionalizándose el paso de una racionalidad territorial expansiva (acumulación como suma de depredaciones de riqueza existente), a una donde la tierra comienza a entenderse en términos productivistas y la tasación en términos intensivos (Islamoglu, 2000: 21-25)<sup>62</sup>. A partir de este momento la confluencia entre renta, plusvalía absoluta y relativa determinará las relaciones de explotación del trabajo campesino. Mientras el capital europeo se centraba por un lado, en la depredación de lo existente y por el otro, en la implantación de una agricultura comercial que les aprovisionase de materias primas a bajo coste -en connivencia con el capital local emergente-, las antiguas clases rentistas ligadas a la *administración* de la tierra buscaban la extorsión máxima en la extracción de impuestos. Por su lado, el estado otomano se concentraba en maximizar la fiscalidad para suplir las pérdidas ocasionadas por su contracción territorial y el declive de su hegemonía internacional, y sobre todo hacer frente a la ingente deuda contraída con los bancos europeos para financiar su propia carrera modernizadora, a la vez que mantenía el suntuoso consumo de sus élites.

Para ello, como ocurría en el mismo momento en latitudes europeas, el sultanato emprendió un proceso de Reforma de las estructuras políticas y económicas (*Tanzimat*) con el objetivo de asegurar su capacidad de centralizar el máximo de ingresos fiscales; pero también de incentivar la producción de riqueza de manera que

---

<sup>61</sup> El déficit de la balanza comercial (excedente de las importaciones sobre las exportaciones) de Beirut (recordemos que en estos momentos, Beyt Jodra y sus alrededores formaban parte del *vilayet* de Beirut) pasó de 2 millones de francos en 1825 a 6 millones en 1845 y más de 15 millones en 1862.

<sup>62</sup> *“What de separation of property and taxation reveals, however, is a change in the conception of economic activity away from one primarily directed toward subsistence production and to the production of surpluses in the form of tax revenues and toward one that emphasized its productive character. It points to a recognition that agrarian surpluses were no longer expected to be exhausted by revenue claims but were expected to deliver an income to the owner (...) Given the understanding of economic activity as a productive income-generating venture, the central state sought not only to establish its claims to total revenue but also to establish its control over the totality of the wealth produced by individual owners in the countryside”* (Islamoglu, 2000: 25).

aumentaran las posibilidades de recaudación. Entre estas reformas, la promulgación de un nuevo Código de la tierra (1858) y la puesta en marcha de los procesos de *sanad tapu* (registro de tierras agrícolas) en el último tercio del siglo, tendrán consecuencias especialmente importantes para las vidas de las personas cultivadoras. Estas transformaciones legales pueden ser interpretadas como un intento por parte de la administración central imperial otomana por restaurar su control sobre la riqueza frente a la autonomía que en muchas zonas habían alcanzado las élites locales y la casta administrativo-militar (emires, etc.), y que en otras mantenían las personas cultivadoras (Mundy, 2000; Mundy y Saumarez, 2007; Schaebler, 2000; Sluglett y Farouk, 1986). En este sentido apunta a la individuación y estabilización de la responsabilidad respecto al pago de la tasa operada a través del registro de tierras agrícolas y la expedición de títulos de posesión estable *sanad tapu*. En este sentido, como señala Gilsean 81984: 414) “Of course, the fact that large tracts of land passed into what were top all intents and purposes ‘private hands’ does not mean that the state ceased to receive revenue from agricultural land, or that receipts declined. In fact during a period in which the Empire was contracting in size, tithe revenues rose, from 426 to 718 million piastres between 1887 and 1910”.

Asimismo estos procesos significaron un paso más en el largo camino (como veremos lleno de vaivenes) hacia la mercantilización de la tierra. Pese a sus limitaciones y especificidades que nos alertan sobre cualquier sobre-mimetización con las formas de propiedad privada dominantes en la actualidad (Islamoglu, 2000)<sup>63</sup>, el código de 1858 expresa e impone que los procedimientos de transferencia de las tierras *miri* se asemejen cada vez más a los de las propiedades plenas (*muluk*). Legalizándose (no sin disputas y vaivenes [Islamoglu, 2000: 31]) la hipoteca, compra y venta de tierras *miri*. Además, bajo la presión ejercida por las metrópolis y el pujante movimiento *proto-sionista* –relacionado, en parte, con algunos de los banqueros de las redes financieras de las que dependía el imperio otomano-, el decreto de 1868 reconoció la posibilidad de compra por parte de los extranjeros (Rafeq, 2000).

---

<sup>63</sup> Mundy y Saumarez (2007) muestran la fuerza de las prácticas consuetudinarias (*urf*) de cultivo por asociación y como éstas quedan reflejadas en los procesos de *Tapu* en algunas localidades del Hauran, donde la titulación toma la forma de *participaciones*.



Los caminos abiertos (o más bien fijados) por estas reconfiguraciones legales variaron mucho según las historias locales particulares y las correlaciones de fuerzas emergentes de los conflictos entre los diferentes grupos de sujetos implicados en cada uno de los espacios glociales. Mientras que en casos como los estudiados por Mundy (2000 y 2004) y Mundy y Saumarez (2007) y Shaebler (2000) en el Hauran sirio las personas cultivadoras consiguieron la titulación para ellas. En otros el cese del reconocimiento de las tierras comunales favoreció la inscripción individualizada por parte de los jefes de tribu y elites locales (más cercanos al lenguaje y praxis del registro) y susceptibles de tener el dinero suficiente para pagar el registro. En tercer lugar, en buena parte de los territorios -sobre todo en las planicies cerealeras y algodonerías continentales (Al-Ḥayat), pero también de gran parte de los alrededores de Beyt Jodra- se posibilitó la formación o consolidación de los grandes dominios latifundistas que dominaran estas regiones entre finales del siglo XIX y la Reforma Agraria de 1958 (o incluso después). El caso de Beyt Jodra, siguió, como veremos *otra vía sui generis*. Antes de adentrarnos en la historia de la localidad costera, permítaseme un pequeño *excursus* sobre el sistema latifundista *iqta'y* (*qata'a*: señorío) o *bekauat* (notables urbanos-señores latifundistas). Este nos dará algunas herramientas para entender la historia local de Al-Ḥayat y también de otra localidad, vecina a Beyt Jodra, Beyt Nur que aparecerá en el capítulo VII.

### **II.3.2 Excursus: El dominio *bekauat* de Al-Ḥayat a Beyt Nur. Un ejemplo de servidumbre capitalista**

Entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se produjo en vastas zonas del territorio otomano, un proceso de acaparamiento de tierras por parte de la clase emergente de notables urbanos, los llamados *bek* (título otomano, *plural bekauat*) a la vez ligados a la administración otomana y destacados prestamistas.

Diversos autores (Aytekin, 2009; Gilsenan, 2000; Hanna, 1975 y 1985; Sluglett y Farouk, 1984) interpretan el Código de la Tierra de 1858 no tanto como el origen sino como la culminación de un proceso de transformación de las relaciones de producción

(relaciones de *propiedad* en su sentido marxista), que comenzó tiempo atrás. La monetarización y estabilización de la tasación durante el siglo XVIII (fijándose el *malikane* -impuesto vitalicio que adjudica la tenencia de por vida a través de un único pago; permitiendo la transmisión entre generaciones de la tenencia) favoreció el fortalecimiento del capital usurario urbano de quien dependían no sólo las cultivadoras, sino incluso los propios notables *muqatayis*. En este sentido, las transformaciones legales afianzaron formas de propiedad (transferencia, dominio privatizado, hipotecas) que en algunos casos estaban ya presentes de *facto*<sup>64</sup>.

Seguramente las nuevas condiciones estructurantes locales de la segunda mitad del siglo XIX aceleraron y profundizaron estos procesos. El nuevo Código y los registros de tierra (*sanad tapu*) legalizaron, legitimaron y codificaron prácticas de transferencia y acaparamiento de tierras que ya acontecían de facto previamente; y al mismo tiempo posibilitaban otras nuevas.

Como señala Hanna (1975, vol. 4 y 1985) a propósito de las tierras y pueblos alrededor de la ciudad de Maarrat en-Nauman, área donde se sitúa Al-Ḥayat). El acaparamiento de tierras por parte de esta clase de notables prestamistas se produjo escalonadamente a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Y tomó tres formas principales en las que la cesión, venta o titularización a nombre de la clase *bekauat* respondía a: 1) la voluntad de evadir<sup>65</sup> o no poder afrontar los impuestos necesarios para hacer valer la titularización o mantenerla; 2) la legalización por la nueva ley del sistema de hipoteca (que no sólo se aplica al pago de impuestos), sino también al de préstamos. Cuando los campesinos endeudados (normalmente para sufragar grano y otros medios de vida y producción) no pueden hacer frente a sus deudas (con intereses del 130-150 % por un préstamo entre otoño y la cosecha mayo-junio) acaban

---

<sup>64</sup> "It is often claimed that the Code was instrumental in creating the large 'private' estates which came into existence in Syria and other parts of the Empire in the latter part of the 19th century. As we shall suggest, this development seems to have been taking place for some time, and was in any case much more closely related to the changing economic conditions and the wider extension of the public security which made continuous cultivation<sup>64</sup> more feasible than to the Code (...) However, what does emerge is that a considerable market in land at least as early as the mid-eighteenth century, and that consolidation of estates was well under way before 1858" (Sluglett y Farouk, 1984: 413-414).

<sup>65</sup> La historia oral de Al-Ḥayat y Beyt Jodra recoge el miedo de las generaciones antiguas a registrar sus nombres y tierras *en el estado* creyendo que de esta manera podrían evitar las recaudaciones agrarias u otros impuestos, como por ejemplo el que se imponía a todas las familias de un pueblo cuando ocurría una muerte en sus límites (Reportado también por Hanna, 1985).

debiendo transferir la tierra; 3) una forma de sortear el reclutamiento al ejército de los jóvenes del hogar.

Todas estas formas de desposesión/acaparamiento aparecerán explícitamente en la historia familiar de Um Y Abu Nasr (ver capítulo III).

Como señala Hanna (1975 y 1985; ver también Mundy, 2000 y 2004 y Shaebler, 2000), en muchas regiones las consecuencias o prolongaciones de estas transformaciones se revelaron con toda su fuerza ya en la época mandataria y en los albores de la Siria *post-colonial* dominada todavía por las mismas castas clientelistas. En este sentido, tanto la administración colonial como postcolonial mantuvieron una política de los notables todavía más abierta que sus precursores tardo-otomanos (ver también, Ababsa, 2004)<sup>66</sup>. Al respecto, obsérvese como describe Weulersse, en 1930, la situación de las personas cultivadoras *fellah* (campesinos pobres) en las zonas donde domina el sistema latifundista (*iqta'y* o *bekauat*): “However in times of falling agricultural prices, the ordinary cultivator, who could not increase his own productivity because of lack means, was forced to resort to the moneylender or notable to borrow in order to pay taxes. In time, because of the high rate of interest he was charged, the peasant accumulated debts which he could never hope to repay, and gradually became economically and politically dependent on his creditor. The creditor could then take advantage of this situation either to take over the peasant’s title (if the latter had ever had the means or the patience to establish it in the first place) or claim it on his own behalf” (Weulersse, 1940; citado en Sluglett y Farouk, 1984: 415).

Como muestra la descripción de Weulersse, los estudios históricos citados y la propia memoria reproducida por las personas descendientes de quienes vivieron el dominio *bekauat* (ver capítulo III), parece mucho más preciso describir este sistema de explotación/desposesión/acumulación como un tipo de *servidumbre capitalista* que bajo el concepto de *feudalismo* (como ocurre en buen parte de las fuentes). Para una discusión en la misma línea, ver Hanna (1975 y 1985), Gilsenan (1984, 1996), y Joseph (2007).

---

<sup>66</sup> Ver capítulo III para una ilustración de la forma específica que tomó este proceso en Al-Ḥayat a partir del testimonio de Um Nasr y su marido.

### II. 3. 3 De las revueltas populares a la capitulación, pasando por el sanad *tamlík* mandatario. Los *muzari'* agricultores de Beyt Jodra: ¿campesinos tributarios, arrendatarios, aparceros o propietarios?

La historia oral de Beyt Jodra mantiene vivo el recuerdo de las múltiples resistencias al sistema de recaudación otomano, o más exactamente al “robo” [*sar(q)a*] como prefieren llamarlo las vecinas de la localidad -quienes gustan detenerse en la violencia con la que el cuerpo militar-administrativo otomano realizaba la recaudación<sup>67</sup>. En otro lado de este polo dialéctico, las resistencias a estas prácticas de desposesión vividas como *injustas* parecen haber sido –según la historia oral- una constante, que alcanzó uno de sus puntos álgidos hacia mediados del siglo XIX. En el momento en el que diversas revueltas campesinas atravesaban el Imperio, la mayoría de ellas focalizadas más contra las familias de notables, las élites mediadoras locales y los abusos de la casta recaudadora que contra el poder sultanal (Hanna, 1975; Islamoglu, 2000, Schaebler, 2000)<sup>68</sup>.

En este contexto –que recordemos es también el de las reformas legales-, se produce un último, desesperado y efectivo intento del emir de Trablus por afirmar su poder sobre las tierras de Beyt Jodra, forzando *manu militari* –según la memoria oral- a los cultivadores de la localidad a renegar de sus derechos sobre *sus* tierras e incluso *sus* casas.

El documento que selló este proceso -conservado en los archivos parroquiales, transcrito y analizado junto con la ayuda de la profesora M.Mundy y Manuel Sarkis- refleja fielmente la naturaleza procesual y conflictiva de las relaciones de propiedad y como estas se *estabilizan* en determinado momento histórico. Con fecha de 1850 (1266 *hiyri*) y firmado por diez hombres vecinos de la localidad, y por un *apoderado-representante* [*uakil*] del resto, el documento establece que éstos “libremente reconocen que no tienen ninguna propiedad [*laissa bihum muluk aşlan*] y que “no son

<sup>67</sup> “(...) Hombres armados llegaban al pueblo y entraban a las casas, cogían lo que querían, no sólo lo que decía la ley, una parte era para la administración otomana, pero otra era directamente para ellos, eran unos ladrones. Todo el pueblo tenía que trabajar para ellos. Tanta injusticia [*zulüm*] nunca se ha visto” (Em Gyoryos, 1933).

<sup>68</sup> En 1858-1860 la *'amma*, revuelta popular de las personas cultivadoras maronitas, acabó con el sistema de privilegios estatutarios que fragmentaba a esta comunidad.

sino simples *muzari'un* que labran y cultivan las tierras" [*il.la muzari'un' aladina iaflahu u iazra'u el aradi*].

El hecho de que los *muzari'un* (etimológ. agricultor; históricamente terreno de lucha arrendatario/campesino usufructuario tributario/aparcerero) nieguen explícitamente sus derechos de propiedad [*mulk*] nos da una idea de hasta qué punto en ese momento la distinción entre *mulk* y *miri* era de facto muy ambigua. Si bien legalmente parece imposible que antes de esta fecha los cultivadores detentaran el *mulk* (como defiende la historia oral) dado que el 99 % de las tierras de cultivo eran *miri*, es muy posible que gozasen de un alto grado de seguridad y autonomía respecto a la tenencia y su transmisión entre generaciones. Recordemos que algunas familias llevaban ya trescientos años asentadas y por tanto ostentaban derechos de *ḥaq el qarar* (reconocidos a partir de diez años de cultivo y ocupación continuada). Los derechos de *ḥaq qarar* significaban el más alto grado dentro de los derechos de usufructo y definían al *muzari'* más como un campesino tributario que como un arrendatario (Joseph, 2007; Mundy Y Saumarez, 2007). Frente a esta categorización, el emir impone otra que recupera el marco jurídico mameluko<sup>69</sup> en la que los *muzari'un* aparecen como simples arrendatarios, a los que se les reconoce exclusivamente el derecho de *yad* (derecho de uso) dependiente del pago de las rentas correspondientes [*muratabat*]. Explicando que en el caso de impago de estas, las tierras volverán a libre disposición de la *administración*. En términos de la historia oral de Beyt Jodra, en este momento los *muzari'un* perdieron su propiedad [*mulk*] y tuvieron que alquilar sus *propias* tierras. Aunque por poco tiempo, poco más de sesenta años después (en torno al 1910), la memoria colectiva homenajea la quiebra definitiva del dominio del *emir*. Cuando el padre de una de las ancianas del pueblo, consiguió matar con su arma a uno de los

---

<sup>69</sup> Recordemos que como recogía en el primer apartado de este capítulo, la concepción de la *muzari'* (derechos de tenencia y uso reproducibles entre generaciones y transferibles) durante la época otomana, difería absolutamente de la del periodo *mameluko* que había establecido la potestad de la administración central sobre las tierras bajo la idea de la *muzari'* como un arrendamiento (*badal-el-iyara*).

Nuestro ejemplo etnohistórico demuestra que la *muzari'*, predominantemente mal-traducida por aparcería, es históricamente un terreno de lucha política que *significa* cosas diferentes en determinados momentos históricos e incluso para diferentes grupos sociales de manera simultánea. Ver Joseph (2007) quien propone una doble traducción para la época otomana que va de *aparcerco* con diferentes grados de derechos a *arrendatario/inquilino [tenant]* también con diferentes grados de derechos.

Sobre el tema de la *muzari'* volveremos más adelante en este mismo capítulo y posteriormente en el capítulo III.

recaudadores quienes se encontraban en pleno saqueo de los almacenes y granjas del pueblo. La historia oral cuenta que este enfrentamiento –ilustración de las dificultades de reproducción del sistema de explotación otomano en esta época- finalizó con este circuito de explotación otomano, a la par que la primera guerra mundial acababa definitivamente con la estructura imperial.

Mientras que los procesos de *sanad tapu* [registro de tierras de cultivo] nunca se hicieron efectivos en la localidad, ya en época mandataria (1918-1947), Beyt Jodra fue una de las pocas localidades de toda la *muhafatha* de Tartús en la que se codificó la propiedad privada [*mulk*] de las tierras de cultivo<sup>70</sup>. La emisión de los títulos de *sanad tamlik* supuso un nuevo paso en la individuación de la propiedad de las tierras de cultivo. Como en otras latitudes del *Mandato* (cfr. Mundy y Saumarez, 2007 para casos en el Hauran), en el proceso de registro se fijaron también en las tierras de cultivo (recordemos el longevo estatuto especial de las plantaciones) los lotes correspondientes por individuo que antaño restaban indiferenciados y expresados en participaciones sobre el conjunto de las tierras. A partir de este momento, cada individuo registró un número x de participaciones en parcelas de tierra concretas (sin redistribución); pudiendo existir (hasta la actualidad) lotes en los que mantienen participaciones más de una familia.

De esta manera, en la época del mandato se codificaron diferenciaciones en el acceso a la tierra en parte previas (*ver supra.*), como por ejemplo el derecho del *mukhtar* (alcalde) (que data de época otomana) a inscribir 200 *sehem* (participaciones) o 2 *quirat* (subunidades) heredables en todas las propiedades de la localidad<sup>71</sup>. Asimismo los procesos de *sanad tamlik* profundizaron, a través de una codificación de la

---

<sup>70</sup> El Consul francés en Damasco señalaba en 1873 que más de la mitad de los pueblos restaban sin títulos de posesión reglamentarios (citado en Sluglett y Farouk, 1984: 416). Según Sluglett y Farouk (1984) incluso en 1958 tan sólo el 2.39 % de la tierra cultivable del país tenía el estatuto de *mulk*.

<sup>71</sup> Las consecuencias de estos registros llegan hasta nuestros días ya que la reforma agraria si bien abolió la ley, no lo hizo con carácter retroactivo. Como explica un vecino del pueblo:

“(sus hermanos y él mismo) En el año 1967 cuando reunimos el dinero necesario compramos la parte de nuestra que tierra que nos faltaba a A.T.A, tenía participaciones en todas las tierras del pueblo. Venía de familia de alcaldes y los otomanos y los franceses les daban 200 participaciones de cada una de nuestras tierras, a cambio ellos les servían. Hasta hoy *Beyt A.* tienen participaciones en muchas tierras, y ya sabes que son quienes más tierras tienen de El Khereibet, son los más ricos de los ricos (*agna el agnie*)” (Abu Munir (1948, agricultor-camionero).

Sobre el creciente peso del sistema de cargos locales para la diferenciación comunitaria en el periodo tardo-otomano y mandatario, ver Mundy (2000 y 2004).

propiedad férreamente sexuada, en la que el *ras-el-beyt* [cabeza de hogar] aparece como sujeto de propiedad único.

### **II.3.4 Del mandato francés a la independencia tutelada. Nuevas inercias de diferenciación en la *comunidad de propietarios 'ailat qadime* (familias antiguas) y *'ailat basiṭa* (familias sencillas)**

Los periodos mandatario y postcolonial dependiente<sup>72</sup> se caracterizan así por una profundización de las políticas de mercantilización de la tierra y de implantación de un modelo agrícola productivista -en el que la productividad se mide cada vez más en los términos propios al capital mercantil e industrial metropolitano-dependiente (en busca de materias primas y mercancías a bajo coste), así como en relación al afán recaudatorio fiscal de los estados colonial y postcolonial-. La mimetización que la ideología colonial producía entre propiedad privada, maximización y eficiencia (Ababsa, 2004; Joseph, 2007) cristalizó en algunos lugares, como Beyt Jodra, en la titularización de los cultivadores. En otros, como señalaba previamente, se profundizó la desposesión de la clase *fellaḥ* [labradores, aradores, trabajadores agrícolas pobres]<sup>73</sup> constituyéndose o fortaleciéndose el dominio latifundista-usurero *bekawat* (ver Ababsa, 2007 para un análisis de las consecuencias del *code foncier* en la Yazira nordoriental). Este proceso se relacionó estrechamente con el avance de la especialización regional en la producción de materias primas de exportación para las industrias (principalmente) francesas. Como casos paradigmáticos encontramos el

---

<sup>72</sup> Aunque la Independencia de Siria del estado francés se proclamó en 1941, no fue hasta 1947, con la salida de las tropas francesas que ésta se hizo efectiva. Por otro lado, el periodo comprendido hasta la unión sirio-egipcia (1958) sigue marcado por el continuismo respecto a las estructuras de producción y poder tardo-otomanas y mandatarias.

<sup>73</sup> El término *fellaḥ* deriva de la raíz *flh*, que significa arar o labrar, por lo que en la mayoría de obras de referencia es traducido por campesino o cultivador.

Sin embargo me decanto por la traducción de Gilsenan (1996) como trabajador agrícola o labrador. Dado que pese a la polisemia espacial e histórica que se relaciona con los usos pragmáticos del término, el *fellaḥ* como categoría social se refiere a quien vive de trabajo agrícola para vivir. Incluyendo desde a las personas trabajadoras cuasi-siervas del sistema *bekawat*, a campesinas tributarias, arrendatarias, o incluso trabajadoras *a parte* o a jornal. En este sentido, el campo semántico del sustantivo *fellaḥ* es más amplio, que el del *muzari'*, asociado no sólo al cultivo sino a cierta relación de continuidad con la tierra y sus frutos.

Para una discusión más amplia de esta cuestión desde la perspectiva de las historias de vida de Um Nassim y Um Nasr, ver capítulo III.

Sobre la absoluta precariedad de la vida *fellaḥ* en el segundo cuarto del siglo XX, ver Balanche (2006), Gilsenan (1996) Hannover (1980) y Métral (1980).

avance de la *servidumbre bekawat* en el nordeste algodónero (Ababsa, 2007 y Hannover, 1980) y en la cordillera sirio-libanesa especializada en la sericultura (Dubar y Nasr, 1976). Como señala Joseph (2007: 41) en su comparación del sistema de *bekawat* con el feudalismo francés hasta el siglo XIII, este tipo de configuraciones explicitan de nuevo las relaciones entre servidumbre y expansión del *mercado capitalista mundial*, ocultas bajo la idea de *feudalismo iqtai*<sup>74</sup>.

La primera mitad del siglo XX solidifica también la integración económica de la agroproducción de Beyt Jodra en las redes mercantiles mundiales. Trigo, tabaco, cacahuetes y sobre todo aceite en bruto son en este sentido, las principales mercancías con *proyección* internacional. A escala local, esto supuso un acicate para la diferenciación en el interior de las familias de *muzari'*, y la emergencia de una capa de intermediarios locales que sin abandonar el trabajo familiar en sus parcelas, servirán de nexo entre los comerciantes urbanos y los productores, y que en la primera mitad del siglo incluso construirán sus propios molinos de aceite y trigo en la localidad (Daniel, 1967). La existencia de esta clase de intermediarios-comerciantes-prestamistas locales, diferenciaba ya entonces a Beyt Jodra de otros pueblos adyacentes dependientes de forma exclusiva del capital financiero y comercial urbano. De esta manera, la creciente bipolarización dentro de la *comunidad* de lugareños se estructuró principalmente en torno a la acumulación diferencial de tierras (ver *supra*.) y el comercio-prestamismo local.

Estas desigualdades han sido categorizadas en el lenguaje cotidiano con la dicotomía - en uso hasta la actualidad- entre *'ailat (q)adime* (familias antiguas) y *'ailat basaṭa* (familias sencillas)<sup>75</sup>. Hasta periodos recientes, esta distinción se ha relacionado básicamente con el control diferencial de la tierra –principal medio de vida-, los

---

<sup>74</sup> El estudio de Joseph (2007) es un ejemplo de método comparativo al servicio de una Historia Decolonial realmente universalista, pues recoge las experiencias humanas conectándolas e historizándolas, pero sin suponer equiparaciones abstractas que reproducen la idea de toda la historia humana como un apéndice (por no decir *copia barata*) de la historia metropolitana. Cfr Wallerstein (2010) y Wolf (2006).

<sup>75</sup> Sobre la noción de *basaṭa* (sencillez) nos detendremos en el capítulo IV.

En la actualidad, junto con esta dicotomía convive otra de uso más extendido entre las generaciones más jóvenes: *'ailat ganíe* (familias ricas)-*'ailat fa(q)uira* (familias pobres). Ambas conceptualizaciones vehiculan una ambivalencia semblante respecto a las causas históricas de las asimetrías sociales. Trabajo, esfuerzo y suerte por un lado, y robo, avaricia y aprovechamiento de los demás por el otro se dibujan como causas de la acumulación diferencial de poder y riqueza. El conocimiento minucioso de las historias familiares del vecindario provoca una consciencia del continuismo -que yo misma he observado- en la posición social de las familias a lo largo de siglos.



molinos de trigo –alimento básico- y aceite –mercancía principal producida por los hogares-<sup>76</sup> y el dinero/oro – medio de acceso a gran parte de los medios de vida y de apropiación del trabajo ajeno-.

Sin embargo la expresión *'ailat (q)adime* (familias antiguas) -como ocurre en otros contextos sirio-libaneses (observaciones propias; Dubar y Nasr, 1976)<sup>77</sup>- subraya la importancia de la *temporalidad* en el asentamiento como principio de estas desigualdades socioeconómicas, ligando en su campo semántico propiedad (principalmente de la tierra) y riqueza con antigüedad en el asentamiento. Al respecto la memoria histórica dominante relata que el adjetivo “antiguas” [*qadime*] remite al hecho que se trata de las primeras familias que se asentaron en la localidad, quienes acumulan más propiedades agrarias gracias a *su esfuerzo* por haber convertido el bosque y los campos de espinos en plantaciones de olivares y tierras de cultivo. Aunque por un lado, según los documentos conservados en la parroquia, existe en efecto un continuismo entre las primeras cuatro familias asentadas en el siglo XVI y las familias con mayores propiedades en la segunda mitad del siglo XX. Por el otro, ésta coincidencia no es absoluta ya que la que era la segunda familia gran propietaria hasta los años 1990 (cuando una serie de problemas familiares les arruinaron) ni siquiera aparece en los documentos sobre la historia del pueblo, como sí lo hacen algunos de las familias que actualmente se encuentran entre las *'ailat basita*. En este sentido, el concepto de *'ailat (q)adime* podríamos decir que expresa *en parte* una realidad histórica, mientras relata y fija una lectura políticamente situada sobre el proceso histórico de constitución de esas realidad pasada y sobretudo de la presente, expresando y participando activamente en la producción y reproducción de una política determinada de lo común. En cierto sentido, la narrativa sobre las *'ailat (q)adime* recoge el peso de la diferenciación en torno a los derechos de *mugharasa* en las plantaciones (ver supra.) así como posiblemente en el sistema de cultivo asociado [*muš'a*']. Sin embargo, aquello que oscurece son los procesos de acaparamiento/desposesión y explotación que se encuentran detrás de las disimetrías

---

<sup>76</sup> A finales de los años cincuenta, los propietarios de los molinos de aceite cobraban por su uso a los productores entre un 5% y un 6% del aceite producido más el *temez* (residuos de la fabricación que son utilizados para la producción de un aceite usado como combustible para calentar las viviendas).

<sup>77</sup> Dubar y Nasr (1976) documentan el uso del apelativo *'ailat qadime* (familias antiguas) ya en el siglo XIX.

entre familias vecinas: participaciones acumuladas por la familia de alcaldes, peajes de los molinos, préstamos-usura, extracción de plusvalía en el proceso de comercialización, explotación de jornaleras y aparceras.

Daniel (1967) señala que para 1950, los mayores propietarios de la localidad acumulaban 20 Ha y representaban el 15-20% del total, mientras que en torno al 25-30 % de los propietarios tenían entre 10 y 20 Ha, y un 50-55 % menos de 10Ha.

Como documenta el autor (1967) y corroboran las historia de vida familiares y la memoria oral, durante la primera mitad del siglo XX, para las familias de pequeños-medianos propietarios y las pocas familias sin tierra (como la de Abu Nassim), el trabajo en sus campos no aseguraba más que parcialmente su subsistencia, por lo que debían trabajar también en las tierras de latifundistas urbanos o temporalmente en las de alguna de las familias antiguas vecinas. Mientras que en este segundo caso, el tipo de trabajo más común era el jornalero para complementar el trabajo de la propia familia propietaria en los momentos de demanda intensiva de mano de obra, los acuerdos de aparcería eran la forma más común en las tierras de los latifundistas. Aunque tanto hombres como mujeres eran empleados tanto para la recogida de la oliva como para otras cosechas (estructurándose su participación de manera diferencial según la división socio-sexual del trabajo y la discriminación salarial vigente), la profesión de los aradores (reconocida de manera singular tanto ideológica como materialmente –remuneración más elevada-) era ocupada únicamente por hombres). Asimismo ciertos trabajadores agrícolas especializados en las diversas etapas de la plantación (ej. escoger tallos) y el cuidado de los árboles (podar y desbrozar, abonar) y de la transformación de las olivas en aceite (prensado) eran realizados exclusivamente hombres.

Respecto a la aparcería, las dos formas de trabajo a partes (*hişsa*) existentes, eran el *mutalata* o trabajo al tercio y el *muraba'a* o trabajo al cuarto, el primero más común en las plantaciones de olivares y el segundo en las tierras de cultivo (cereales, legumbres, verduras y hortalizas). En ambos casos, el propietario debía facilitar los medios de producción agrícola necesarios, o en caso contrario perdía el derecho a uno de sus tercios o cuartos, quedando la proporción en dos tercios para las personas aparceras y 1/3 para las propietarias o 1/2-1/2 en el caso de las tierras de cultivo. Como señala Daniel (1967) y rememoran algunas personas aparceras, los conflictos

entre aparceros y propietarios eran comunes, pudiendo afectar en algunos casos estas proporciones<sup>78</sup>.

### **II.3.5 Emigraciones transoceánicas**

Antes de abandonar este periodo histórico, me parece importante abordar muy brevemente una última cuestión cuyas ramificaciones atravesarán la etnografía. Se trata de la larga historia migratoria transoceánica que define la historia de la localidad desde principios del siglo XIX. El primer gran periodo migratorio aconteció hacia mediados del siglo XIX, cuando alrededor de un tercio de sus habitantes emigraron hacia América del Sur (cerca de 200 personas). Daniel (1967) señala como causa principal de esta primera ola migratoria, los enfrentamientos económico-confesionales que caracterizaron el último siglo del dominio otomano (ver Corm, 2003 y Houran, 1996).

Algunas décadas más tarde, la pobreza que caracterizó el periodo mandatario de entre guerras, abrió una nueva oleada de emigración hacia América del Sur, cuando entre una tercera parte y la mitad de los hombres mayores de 18 años emigraron (en la mayoría de casos de manera definitiva) a Argentina y Brasil. Según Daniel (1967) entre 1950 y 1960 unas treinta personas emigraron de nuevo hacia América del Sur, aunque los nuevos destinos fueron Venezuela y Colombia. El cierre de fronteras por parte del gobierno venezolano en 1959 acabó con este flujo hasta tiempos recientes, cuando en la década de los 1990, la crisis económica impele a una nueva migración especialmente hacia Venezuela y Barcelona.

## **II. 4 La revolución bathista de las relaciones de reproducción y su proyecto de economía *mixta* (1958, 1963-1970)**

Entre 1920 y 1963 se abrió un largo periodo de movilización popular (asambleas, manifestaciones, sindicatos) de tendencia anti-imperialista y socialista (principalmente

---

<sup>78</sup> Schabler (2000) en su estudio de la montaña drusa señala la *muraba'a* y la *mutalata* como las principales formas de aparcería, al menos desde el siglo XIX. Ver Hanna (1975 y 1986) para una panorámica detalla de las formas de aparcería en el territorio sirio-libanés.

maoista) que precedió al golpe militar del 8 de marzo de 1963 por el que el Consejo Nacional del Comando Revolucionario (CNCR) –formado básicamente por militares y civiles izquierdistas integrantes en gran proporción del partido Baath, activo desde los años 1940 en diversos estados árabes- tomó el control del estado. Tal como consta en la Constitución provisional de mayo de 1964 y posteriormente en la de 1978 (vigente hasta 2012)<sup>79</sup>, el estado sirio se ha definido desde entonces como una República Popular Árabe Socialista con una economía socialista planificada *encaminada a eliminar todas las formas de explotación*. Además de las contradicciones, límites y solapamientos entre estos principios ideales y las relaciones sociales concretas establecidas (ver etnografía), el contenido concreto del propio proyecto socialista árabe bathista constituye un enclave contestado desde la propia fundación del Partido Baath. Al respecto resulta paradigmática la oposición entre las posiciones más cercanas al socialismo revolucionario y al comunismo de Baitar y Al-Yundi frente a las posiciones más propias de la socialdemocracia de de M.Aflak y Trablusi (Ababsa, 2004; Kadry, 2012a). Y por supuesto las múltiples definiciones del socialismo árabe que las clases subalternas han mantenido y mantienen y que se diferencian y coinciden en parte, con los proyectos y concepciones propios a las élites gubernamentales y los cuadros que han definido las políticas del aparato estatal. En realidad, sobre todo en las primeras décadas posteriores al triunfo de la Revolución Socialista-Árabe, la integración masiva de las personas *fellaḥ*, en el aparato administrativo y militar dificulta una separación estricta entre el mundo de las personas cultivadoras y el del *estado*, como sí ocurría precedentemente (ver capítulos III y IV)<sup>80</sup>.

Dejando de lado el periodo de radicalización revolucionaria entre 1966 y 1970, el significado de este proyecto político *socialista* árabe, se ha caracterizado por un *modelo estatalista y nacionalista de economía mixta*. En este modelo político el estado se presenta como un ente *mediador* (yo diría más que supresor, en su *praxis*) de la desigualdad de clases a través principalmente de su labor redistributiva de la riqueza y

---

<sup>79</sup> La Constitución de la República Arabe Siria aprobada en 1973 (enmendada en varias ocasiones) y vigente hasta diciembre del 2012, puede consultarse en: [http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file\\_id=242863](http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file_id=242863) (versión árabe) y <http://www.ces.es/TRESMED/docum/sir-cttn-esp.pdf> (versión española).

En febrero de 2012 se aprobó una Nueva Constitución (consultable en: ver capítulo I).

<sup>80</sup> Para un ejemplo etnográfico de una discusión sobre el significado del socialismo, las consecuencias de la reforma agraria, y las desigualdades actuales en Siria entre Nidal y Um Nassim, ver Sarkis (2008a).

de su papel limitador de la acumulación individual y garantizador del sustento colectivo<sup>81</sup> (Ababsa, 2004, Carré, 1980, Kadry, 2012a). En este sentido, el modelo *mixto* de economía se ha diferenciado de otras variantes del socialismo y el comunismo desarrolladas contemporáneamente en otras latitudes del bloque soviético por una concepción proteccionista y administrada del mercado (desde la que se controla, al mismo tiempo que se les da continuidad, a los mecanismos de acumulación del capital comercial *nacional*) y por su defensa de la propiedad individual controlada, siempre que ésta no entrara en contradicción con otros principios colectivos inalienables, como el de sustento. En este sentido, la Constitución de 1973, estipula en su artículo 14, respecto a la propiedad privada que la “ley determina su función social al servicio de la economía nacional dentro del marco del plan de desarrollo. No está permitido que sea contradictoria, por su explotación, a los intereses del pueblo”<sup>82</sup>.

Desde una perspectiva sectorial este modelo económico combina las políticas de nacionalización del sector industrial y de parte del sector agrícola (algodón y cereales básicamente), con el control estatal de los mecanismos de acumulación mercantil a través de la creación de la *idarat-et-tamuin* (la administración del abastecimiento) encargada, entre otras cuestiones, de fijar los precios máximos de venta al por mayor y al detalle. En el caso de la agricultura -pieza clave del proyecto bathista de desarrollo no dependiente-, este modelo *mixto* se tradujo en la implantación de dos modelos diferenciados de desarrollo agrícola regionales: uno estatalizado, principalmente vigente en la región nord-occidental y las planicies centrales especializadas en cultivos estratégicos como el algodón y los cereales; y otro propiamente *mixto*, presente en el litoral y otras zonas especializadas en arboricultura, legumbres y verduras, donde la comercialización permaneció en el sector privado, si bien bajo control estatal de los

---

<sup>81</sup> Mi argumento es que este paradigma económico se opone a otros, y en concreto al de la economía (social) de mercado impulsado por el bloque neoliberal hegemónico y su adalid nacional A.Ed-Dardari, no porque el primero *exagere* el papel del estado en la economía y el segundo lo anule; sino por el diferente papel que el aparato estatal cumple en uno y otro modelo económico. En este sentido, como veremos, la *Reforma Económica* conlleva la acción legislativa, ejecutiva y punitiva de un estado muy presente regulando la desposesión y asegurando los mecanismos de acumulación de las facciones del capital internacional y nacional a las que sirve. Catusse (2009) y Sarkis (2011). Ver *infra*.

<sup>82</sup> Para otra visión dentro del Partido Baath sobre la iniciativa privada, ver Trablusi (1962, citado en Aita, 2007: 544): “L’agriculture ne peut se développer qu’à travers l’action privée: l’État ne saurait jamais être un bon industriel ou un bon commerçant; la gestion directe des projets par l’État renchereit leur coûts; l’état n’a que de ressources limitées; la Syrie n’est pas un pays industriel; mais l’homme syrien est productif et entrepreneur par sa nature (...)”.

precios y con la existencia de Sociedades Estatales que compraban una parte (pequeña) del producto. Dado que Al-Hayt y Beyt Jodra pertenecen a una y otro modelo agrario, en el capítulo III profundizaremos sobre esta cuestión a partir de la etnografía.

#### **II.4.1 De la Reforma Agraria a las cooperativas agrícolas. Las bases de la nueva agricultura siria no dependiente**

Junto a las nacionalizaciones del petróleo y el gas y las industrias<sup>83</sup>, la Reforma Agraria y en general la reconfiguración del sector agrícola constituyeron los núcleos centrales del proyecto de desarrollo aut centrado. El desarrollo de la agricultura debía servir en primer lugar, para asegurar la *soberanía alimentaria nacional*, pieza clave del modelo de independencia económica y política; y en segundo como base para la construcción de una industrial nacional (modelo de industrialización por sustitución de importaciones). Además para calibrar la importancia de estas transformaciones debemos recalcar que al principio de los años 1960, un 70 % de la población siria tenía en la agricultura su fuente principal de vida (autoabastecimiento e ingresos monetarios).

El proceso de Reforma Agraria [*el Işlah ez zira'ie*] –que se implementó básicamente entre 1958-1961 (paréntesis de la unión árabe-socialista sirio-egipicia) y 1963-1978- se estructuró en torno a tres pilares principales: la nacionalización y redistribución de los latifundios, las reformas en las leyes de regulación de las relaciones agrícolas y la implantación de dos mecanismos básicos para la ruptura de las relaciones de dependencia explotadora respecto a mercaderes y prestamistas a las que se encontraban sujetas las personas productoras: el Banco Agrícola y las cooperativas de producción y servicio.

Respecto a la Reforma de la Propiedad Agraria, debemos tener en cuenta que antes de ésta, la mitad de los hogares que vivían de la agricultura no eran propietarios, mientras que el 70 % de los hogares que vivían de la agricultura se repartían apenas el 30 % de

---

<sup>83</sup> El artículo 14 de la Constitución de 1973 establece que las *riquezas naturales son propiedad del pueblo sirio, y el Estado debe ser su legítimo gestor siempre en los intereses del primero.*

La temprana nacionalización de las industrias (1965) –exceptuando los pequeños talleres considerados artesanales-, sirvió de acicate para la inversión estatal para la industrialización llevada a cabo en los años 1970, dada la escasa existencia de tejido industrial.

los ingresos agrícolas (Balanche, 2006: 65). En 1970 (ocho años antes del final *oficial* – que no real del proceso de Reforma, ver capítulo III) las expropiaciones habían afectado a un 39 % de las tierras cultivadas (1 500 000 hectáreas sobre 5 864 000 Ha cultivadas). Habiéndose concentrado las nacionalizaciones en las planicies interiores donde se encontraba más extendido el sistema *iqta'y-bekawat*<sup>84</sup>. Y de las 1 500 000 Ha expropiadas, 800 000 Ha habían sido redistribuidas (de las que 254 000 pasaron a explotarse en cooperativas de estado o fueron confiadas a ministerios) (Aita, 2007). Asimismo para esta fecha, sobre 110 000 *'ailat* (familias) designadas como beneficiarias de las redistribuciones, aproximadamente la mitad habían recibido un lote de tierra. Por otro lado, y si pensamos en los lindares de expropiación (entre 300 Ha y 15 Ha) y el tamaño de los lotes de tierra redistribuidos (2 o 3 Ha en las zonas irrigadas, aunque la media nacional es de 8 Ha por *familia*), parece evidente el continuismo de la desigualdad en la tenencia de tierra entre *propietarios*, y el hecho de que los pequeños lotes, han mantenido a las personas micropropietarias muy cercanas a los límites de *subsistencia*. Finalmente, el hecho que las leyes de Reforma permitieran a los propietarios expropiados escoger las tierras *nacionalizadas*, provocó que en muchos casos éstos guardaran para ellos las mejores tierras, dejando para los nuevos micropropietarios aquellas menos productivas o de menor valor inmueble. En el capítulo III, la historia familiar de Um Nasr y Abu Nasr nos adentrará en las consecuencias encarnadas, que pese a todas sus limitaciones, tuvo para algunas personas *fellaḥ* esta Reforma Agraria.

En la zona costera, el dominio de la mediana y pequeña propiedad privada campesina tributaria, dejó a la gran mayoría de las propiedades por debajo de los umbrales mínimos de expropiación (fijados en 1963 -según zonas pluviométricas- en: 80-300 ha en tierras de secano y 15-55 Ha en tierras de regadío; en la región costera: 25 Ha regadío/plataciones y 50 Ha: secano)<sup>85</sup>. Según los datos proporcionados por Balanche (2006: 67), para la globalidad de la región costera, las expropiaciones concernieron el 6% de las tierras cultivables (cifra muy inferior al 39 % que señalábamos anteriormente para el total del territorio sirio). En lo que respecta, en concreto, a la *provincia* de

---

<sup>84</sup> En el extremo nordeste (región de *El-Hassake*), la Reforma nunca fue aplicada debido a un pacto entre el estado y los latifundistas.

<sup>85</sup> La ley 88 aprobada en 1963, substituía a la ley 134 de 1958 que estipulaba un umbral de expropiación insensible a las profundas diferencias pluviométricas (300 Ha en secano y 80 Ha en regadío).

Tartús (donde se sitúa Beyt Jodra), fueron confiscadas 9100 Ha de las que únicamente 7600 Ha fueron redistribuidas en lotes de entre media y tres Ha por hogar. El proceso de reforma agraria perpetuó y profundizó de nuevo la masculinización de la propiedad de la tierra, otorgando los nuevos títulos de propiedad a los esposos/padres.

Las expropiaciones no afectaron las tierras de Beyt Jodra dada la excepcionalidad de su estructura agraria, donde las personas cultivadoras tenían ya la propiedad [*mulk*] de los cultivos y plantaciones y no existían acumulaciones de propiedad por encima de los umbrales de expropiación. Sin embargo, cuatro familias fueron beneficiarias de lotes *intifa* [de provecho, utilidad] de medio dunum [0.5 Ha] por hogar [*beyt*] que se repartieron tras la nacionalización de tierras *iqtai'* cercanas.

En otras localidades limítrofes, como por ejemplo Beyt Nur (capítulo VII) donde dos familias de notables locales [*agha*] dominaban las 54 Ha de tierras cultivo, las redistribuciones *intifa* afectaron a la mitad de las tierras, mientras que la otra mitad fue repartida en partes iguales entre las dos familias y los hogares de aparceros que las trabajaban. Las familias de aparceros adquirieron por *Derecho* (decreto 1958 y 1963) la propiedad de un tercio de las parcelas que trabajaban, y además su mayor disponibilidad de recursos les permitió acceder a la compra de tierras subastadas a bajo precio (50.000 LS/dunum) por el estado tras las expropiaciones<sup>86</sup>.

El ejemplo de Beyt Nur, nos lleva a la importancia que los cambios legales en las leyes de regulación de las relaciones agrícolas tuvieron para la reconfiguración de las relaciones de propiedad agraria y los itinerarios reproductivos de las personas. Las leyes de la Reforma Agraria (ley número 134 para la regulación de las relaciones agrícolas 1958 y los decretos de 1957 y 1963) reformularon el marco político-jurídico de las relaciones de aparcería, definiendo el carácter vitalicio de los contratos y el derecho de transmisión de los derechos de aparcería entre generaciones. La estabilidad de los aparceros se vio además afianzada por la prohibición expresa de su expulsión, salvo en el caso de que el propietario pasase a cultivar él mismo la tierra; en cuyo caso la ley reconocía para al aparcero el derecho a un tercio de la tierra en propiedad, más diez años de indemnización por la finalización del contrato.

---

<sup>86</sup> Aita (2007) señala que de las 1 500 000 Ha expropiadas, una parte no cuantificada de tierras fue revendida a *compradores privados* a través de subastas públicas a bajo precio.



El nuevo orden instaurado por la revolución árabe-socialista consideraba la tierra como un bien común (al respecto las leyes de la época se refieren a la tierra siempre en términos de las “tierras de la patria” [*arađi el watan*]), y aunque reconocía la propiedad privada de las tierras cultivables, limitó su acaparamiento a través de las nacionalizaciones de tierra y su redistribución entre los campesinos no propietarios. En este sentido, la legitimidad de la propiedad privada se veía delimitada (al menos teóricamente) por otros principios esenciales como “el aseguramiento del abastecimiento del pueblo” [*tamuin es šab*] y el derecho adquirido a través del trabajo por los cultivadores a poseer al menos una parte de la tierra. En este sentido, el *decreto de no expulsión de los aparceros*, nos redirige hacia nuestra discusión previa sobre el *muzari'* (campesino tributario, arrendatario con o sin derechos, etc.) como enclave de una lucha histórica entre proyectos de economía en el mundo agrícola. La relación de *muzari'* –que aparece en el decreto como el término usado para referirse a la aparcería-, recupera una tradición que como veíamos anteriormente data de tiempos otomanos. Siguiendo este hilo, me parece que esta *novedad* legal puede ser leída más que como una ruptura absoluta con el régimen de propiedad agraria otomano, como un triunfo (parcial) de una economía moral (desde la que la tierra y el trabajo dan derechos sobre la tierra y sus frutos) que se remonta y recorre el periodo otomano, mandatario e independiente, y que discurre paralela, a veces confluye y a veces se enfrenta con las formas en las que el estado define, no sólo discursiva, sino *institucionalmente* las relaciones entre personas y medios de vida (es decir la economía según nuestra definición sustantiva de partida)<sup>87</sup>.

Como complemento a esta recomposición de las relaciones de aparcería en las tierras de cultivo, el epígrafe ‘Ley del arbolado’, que figura también en la *Ley número 134 para*

---

<sup>87</sup> Mi lectura de la *muzari'* como un terreno de lucha política, contrasta de otros análisis como el de Hakimi (2011) desde los que se reifica la *muzari'*, traducida de forma ahistórica y apolítica como *aparcería* (*sharecropping*), y se explica como una derivación de la *muđaraba* (versión agrícola de la *musharaka* comercial) que prescribe que trabajo y capital compartan las pérdidas del trabajo, conforme a la prohibición religiosa de la *riba* (usura).

Para una crítica más profunda a este tipo de reificaciones tan a la moda de la mal(lamada) *economía islámica*, ver capítulo IV.

Por otro lado, la historia de la *muzari'* me parece un claro ejemplo de la reflexión de Smith (1989) sobre que las relaciones de clase (en tanto que relaciones de las personas respecto a los medios de vida) son en sí mismas producto de luchas políticas históricas. Al respecto no nos puede parecer más acertada la analogía que establece Bartra (1979:26) –citado en Smith (1989:239)- entre la lucha de los campesinos por el acceso a la tierra y las demandas de trabajo por parte del proletariado. Para una discusión más amplia en el mismo sentido, ver Smith (*op.cit.*, en especial: 23-27).

*la regulación de las Relaciones Agrícolas* aprobada en 1958 (enmendada por el decreto 218 de 1963) estableció para quienes plantaban por primera vez una tierra yerma *el-musaÿiriin* [“los que plantan”] el derecho no sólo a un tercio de la producción arborícola y a la transmisión automática del usufructo entre generaciones, sino también a la propiedad de un tercio de la tierra. Como en el caso anterior, esta ley retoma y supera enclaves de derechos existentes ya en la época otomana. En este caso el de *mugharasa*, que recordemos solo otorgaba derechos de *mulk* sobre un tercio de los árboles, no sobre la tierra y que además podía ser revocado por los propietarios.

Junto a las redistribuciones y transformaciones legales, otros mecanismos de soporte a las personas agricultoras coadyuvaron en la puesta en cuestión de los antiguos mecanismos de acaparamiento/explotación por parte de la élite rentista y comercial: por un lado, la reforma del Banco Agrícola y la creación de cooperativas de producción y servicio; y por el otro, las políticas de reposición de las clases trabajadoras agrícolas respecto a los medios de vida (sanidad, educación masiva, abastecimiento alimentario y energético y de otros bienes básicos de sustento) (Perthes, 1999: 3). En el capítulo III abordaremos etnográficamente estas últimas desde el punto de vista de las historias familiares de los hogares de Um Nassim y de Um Nasr.

La fuerte inversión estatal en el Banco Agrícola (cuya existencia se remonta al periodo otomano de los *tanzimat* en la segunda mitad siglo XIX) lo instituyó como una alternativa a los préstamos privados, ofreciendo tasas de interés anuales de entre el 3 y el 5 % (frente al 100-150% cobradas por los prestamistas privados). La creación de *cooperativas agrícolas de servicio* estatales responde a un intento de paliar el freno al uso de los préstamos públicos impuesto por la burocratización (dificultades de las personas agricultoras, en su mayoría iletradas, para moverse por los cauces administrativos). Estas funcionaban principalmente como oficinas de gestión, formadas por técnicos agrícolas y representantes del sindicato (campesinado letrado) que actúan como intermediarios entre las y los agricultores y el Estado tanto en lo que se refiere al acceso a los préstamos e insumos, como a la orientación respecto a los cultivos y la comercialización del producto. Estas *cooperativas de servicio* (de carácter sólo obligatorio para las personas beneficiarias de tierras *intifa*) fueron implantadas

principalmente en la región costera<sup>88</sup> donde dominaba el modelo *mixto* de comercialización. Las *cooperativas de producción* agrícola y ganadera estatales tuvieron una escasa implantación, menos del 1 % de las tierras cultivadas (138 000 Ha reducidas a 67 666 Ha en 1977, de las que únicamente restaban ya 10 378 Ha cultivadas en 1980)<sup>89</sup>. Tampoco en este caso parece acertado hablar de cooperativas, al tratarse de explotaciones de monocultivos (cereales y caña de azúcar para el abastecimiento nacional- o algodón –principal cultivo de exportación) o de granjas directamente dependientes del Ministerio de Planificación, dirigidas por un “Consejo de producción” (formado por representantes del Partido y de la Unión de Agricultores) y trabajadas por personas empleadas que recibían un salario fijado del estado, más la repartición de los *beneficios* (si hubiera habido) de la explotación. En este sentido, el ejemplo estudiado por Abbasa (2007). En *Proyecto del Éufrates* (creado en 1970) que agrupaba a 15 “explotaciones modelo” donde trabajaban 1000 obreros (en cada una), muestra que justo antes de su desmantelamiento (2001), estas explotaciones eran marcadamente deficitarias, ya que no sólo no aportaban beneficios, sino que únicamente cubrían el 13 % de sus costos.

## II. 5 Del movimiento de Rectificación a la *Infitaḥ* (apertura) (1970-1990)

---

<sup>88</sup> En 1997 el sector cooperativo litoral reagrupaba 138 792 miembros y englobaba un 68 % de las tierras cultivadas. Representando un 15'7 % del total de las cooperativas de Siria y un 18'2 % del total de miembros a nivel nacional (Balanche, 2006). En Beyt Jodra, según los datos de la Oficina de Planificación (2010) dos tercios de las tierras cultivables se encuentran dentro del sector cooperativo (de servicios).

<sup>89</sup> Cfr. Abbasa (2007: 739-745). Las cooperativas de estado de producción han sido desmanteladas tras el decreto nº 83 emitido en el año 2000.

Tras el golpe de estado por el que Hafez el Asad tomó la presidencia de la República en 1970, el movimiento de *Rectificación* emprendido por su ejecutivo marcó el colapso de las políticas revolucionarias de *lucha de clases* y con ellas el inicio de fuertes tensiones sociales –con su correlato en el interior del Partido y del estado-, que se saldaron con más de una década especialmente dura de represión política, control social y *purgas internas*. De esta manera, acabó institucionalizándose un viraje hacia un modelo corporativista en el que las cuestiones relativas al abastecimiento y la mejora de las condiciones de vida de las clases subalternas fueron integradas por ciertas facciones, familias y personas dentro de un proyecto *particular* de acumulación de riqueza y poder. En este sentido, el continuismo respecto a las políticas redistributivas y de control de la acumulación capitalista privada, comenzó a entretenerse con una *privatización* del estado, en el sentido del uso privativo que las élites militaro-políticas han hecho de éste como instrumento para el acaparamiento de la riqueza *nacional*. Sin embargo, la naturaleza fundamentalmente rentista de la economía nacional (determinada por fuerzas locales históricas) -dependencia de los ingresos petroleros y del gas (Hourani, 1996; Kadry, 2012)-<sup>90</sup> junto con la reproducción de las políticas proteccionistas (modelo nacionalista) ha determinado que esos proyectos de poder pudieran converger con el mantenimiento e incluso la profundización de políticas redistributivas y como veremos, en algunas regiones con la puesta en marcha de algunas de las políticas adoptadas durante el periodo revolucionario (por ejemplo la aplicación de la Reforma Agraria en Al-Ḥayat, ver capítulo III)<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Entre 1960 y 1990, el petróleo pasó de suponer el 25 % del presupuesto estatal a alcanzar más del 50 % (un 70% en 2004). Esta renta petrolífera comprendía la explotación del petróleo existente en territorio sirio (explotación desde 1964 de depósitos de petróleo en la zona Nort-Este), al que se unía la proveniente de la circulación de petróleo iraquí a través de los oleoductos de la república (alrededor de 200.000 barriles diarios). Tras diversos lapsos provocados por las diferentes agresiones imperialistas a Iraq, el paso del petróleo iraquí se recuperó a finales de los noventa con el infame programa de la ONU “oil for food”.

<sup>91</sup> Yachir (1993: 07: 82-ss) desde la perspectiva centro/periferia conceptualiza este modelo económico bajo la idea de capitalismo de estado periférico *autónomo*, por el carácter autocentrado de la economía, los límites a la depredación por parte del capital corporativo transnacional y el mantenimiento de un elevado nivel en las condiciones materiales de existencia de las clases trabajadoras. Sobre todo si comparamos la situación del país con la de otros países circundantes donde dominan los modelos de *capitalismo de mercado dependiente* (Jordania o Egipto) o de *capitalismo colonialista transnacional* (Iraq).

Como iremos abordando a lo largo de la etnografía, con diferencias regionales, los cinco pilares principales de estas políticas sociales redistributivas han sido la creación de una sanidad pública gratuita y de calidad, el aseguramiento del abastecimiento alimentario (precios subvencionados y racionamiento) y de otros bienes de sustento básico como por ejemplo el gasoil y el gas (utilizados como combustible para estufas, cocinas, coches, tractores, maquinaria agrícola), las políticas de desarrollo infraestructural y los vastos programas de educación pública<sup>92</sup> y de empleo público (mejor remunerado, estable y protegido que el sector privado). Entre finales de los años 1960 y principios de los años 1990, el acceso al empleo público ha sido uno de los principales caminos de estabilización y mejora social para las clases subalternas a nivel nacional tanto en contexto urbano como rural, siendo esta dinámica específicamente importante en la región costera (Balanche, 2006; Hammam, 1986; Rabo, 2000 y Wattenbach, 1996). En Sarkis (2008a y b) señalé el peso específico que han tenido estas políticas sobre los itinerarios laborales femeninos a partir del ejemplo de Beyt Jodra. Entre 1950 y 1990 las mujeres de la localidad pasaron de ocuparse un 2% en trabajos no agrícolas a un 30% % (el 95% de éstas últimas dentro del sector público cualificado: maestras, ingenieras agrícolas y de caminos, funcionarias administrativa). Por su lado, el trabajo no agrícola de los varones pasó de representar un 28 % (1950) frente a un 56 % (tan sólo 26% del cual en el sector público).

En la otra cara de estas políticas sociales (con sus funciones reproductivas y *pacificadoras*) se encontraba el despliegue de un proyecto desarrollista autocentrado<sup>93</sup> que transformará en diversos sentidos las condiciones de vida de las clases trabajadoras agrarias en estas décadas (Capítulo III). En el sector industrial, tras los primeros y tímidos programas de industrialización llevados a cabo entre finales de los

---

<sup>92</sup> Los años setenta y ochenta se caracterizan por un acceso masivo a la educación formal, especialmente en la región costera, Damasco y en menor medida en otras capitales de provincia. Tras los programas de escolarización puestos en marcha a partir de los sesenta la tasa de escolarización primaria para ambos sexos (entre 5 y 24 años) ha pasado de un 30 % en 1960 a un 91.2% en el 2000 (existiendo una notable variabilidad regional entre provincias, en los extremos Tartús (Beyt Jodra) o Damasco con un 100% frente a Deir Ez-Zor (70%), Raqqa y El-Hassake (76%), y en el centro el resto de territorios tasas de entre el 95% (p.ej. Idlib donde se sitúa Al-Hayat) y el 99% (Courbage, 2006). Ver capítulo III.

<sup>93</sup> Con la excepción de los estados sirio e iraquí, la década de los setenta marcó el triunfo de un modelo político y económico típica imperialista en oriente próximo, coagulado en los pactos clientelistas entre las burguesías de la Península Arábiga y del Golfo y las burguesías metropolitanas tras la *crisis* del petróleo (1973) y en la instauración del rentismo petrolífero como base de las economías próximo orientales (Corm, 2003).

años 1960 y principios de los años 1970 (creación de quince nuevas industrias básicamente centradas en el sector agroalimentario y energético), las grandes inversiones estatales alcanzaron su punto álgido entre mediados de los años 1975 y finales de 1980. Entre 1974 y 1985, el número de empleados del sector industrial estatal se dobló, pasando de 55.000 a 103.000 personas empleadas. En lo que respecta a la región costera, estos datos son aún más relevantes, dada su posición privilegiada dentro de las políticas de industrialización estatales: en esta región, el efectivo de trabajadoras y trabajadores industriales se multiplicó por 3'5 (aproximadamente 4.500 en 1974-16.367 en 1985), creándose una docena de empresas (cuatro de ellas con más de 1000 trabajadores/as). En concreto, en la provincia de Tartús, se creó la fábrica de cemento (ciudad de Tartús) y la refinería de petróleo de Banias. Pese a que ambas industrias supusieron un importante polo de transformación de la economía de la zona (2.500 y 2.000 empleados/as respectivamente), sus repercusiones directas para la estructura de empleo en Beyt Jodra son muy limitadas ya que entre ambas empresas nunca han trabajado más de veinte personas originarias de la localidad.

Respecto a las políticas agrarias, la década de los setenta comenzó en una parte del territorio con la paralización de los procesos de expropiación y redistribución (p.ej. El-Hasake), mientras se continúan o ejecutan los procesos en otras (ver capítulo III para el caso de A-Hayat). Asimismo la voluntad estatal se centró en las políticas de modernización de la agricultura (revolución verde) y se profundizó la regionalización de las producciones a través del dualismo entre agricultura *mixta* y estatalizada, integrando los diversos territorios en el proyecto de construcción de la soberanía alimentaria nacional (por ejemplo: la autosuficiencia nacional respecto al trigo -cultivo básico de sustento- se alcanzó en 1991 (VVAA-NAPC, 2010)<sup>94</sup>. Junto a los programas de desarrollo de la Fuerzas productivas, entre los años 1970 y 1980 se pusieron en marcha diversas políticas dirigidas al aumento de la productividad y la producción absoluta agrícola: planes quinquenales destinados sobre todo a potenciar aquellos cultivos y plantaciones que todavía debían importarse (azúcar, trigo, manzanas, y a partir de los años 1980 cítricos); grandes proyectos hidráulicos de irrigación (durante la segunda mitad del siglo XX, la superficie irrigada del país se multiplica por cinco); implantación de centros técnicos de innovación agrícola, etc. Como veremos el rol de las *Iršadie* y

---

<sup>94</sup> Ver capítulo III para otros datos.

las Cooperativas agrícolas locales resultó central para la realización de estas políticas sobre el terreno.

Este proyecto desarrollista se mantuvo en su fase de expansión hasta mediados de los años ochenta, cuando diversos cambios en la configuración geopolítica regional, pusieron en crisis su modelo de *crecimiento* y redistribución, basado principalmente en un elevado gasto público financiado en parte con rentas propias, pero también con créditos. Por un lado, el desmantelamiento de la Unión Soviética provocó la pérdida del principal acreedor financiero del estado sirio, y el viraje de la política saudita hacia Israel y el bloque hegemónico de la OTAN, acabó con el trasvase de rentas indirectas del petróleo hacia Siria (según F.Balanche, 2006: 119, entre 1973 y 1977 estas ayudas sumaban 500 millones de dólares al año entre 1973 y 1977, alcanzando a partir de 1978 y hasta su interrupción en 1987 casi el billón de dólares anual de media). Junto a esta crisis *estructural* de orígenes *políticos* e históricos (peso de una estructura dependiente de hondas raíces, pese al proceso de ruptura de ésta desde hacía veinticinco años), la *Infitaḥ* (apertura) de la economía siria entre finales de los ochenta y principios de los noventa, respondió también a las presiones políticas directamente coercitivas (embargo, amenazas de guerra y ocupación) que el bloque hegemónico anglosaudí –vivificado por la caída del bloque soviético- impuso sobre el país.

En lo que concierne al sector agrícola, en un primer momento (1985-1995), la *Infitaḥ* (apertura) mantuvo un carácter esencialmente nacional, liberalizándose algunos sectores del comercio interior, ya anteriormente *mixto*, como por ejemplo el aceite y los cítricos, que a partir de ese momento pasaron a venderse en *libre concurrencia* entre los comerciantes privados y la Sociedad de Frutas y Legumbres; limitándose –sin desaparecer totalmente- las políticas de administración del mercado (compra de productos asegurada por el estado y precios estipulados muy por encima del *mercado mundial*, ver capítulo III). En otros casos, estas medidas liberalizadoras no comenzarán a aplicarse (muy parcialmente) hasta entrados los años 2000 (capítulo III, para el caso trigo y leguminosas en Al-Ḥayat). A mediados de los años noventa (a caballo entre la *Apertura* y la Reforma Económica), se aprobaron también algunos decretos liberalizando las exportaciones –anteriormente controladas por el estado- (por ejemplo: aceite a partir de 1996), mientras la prohibición de importaciones seguía

actuando como mecanismo proteccionista de la producción siria hasta la aplicación *completa* del mercado libre árabe (GAFTA, ver *infra.*) en 2007 (ver capítulos III y V).

Por otro lado, desde finales de los ochenta y siguiendo el modelo del turismo y transportes, comenzaron a potenciarse las *compañías mixtas* de inversión pública-privada (Fiorni, 2001: 15; Perthes, 1999: 55-en adelante), especialmente aquellas orientadas hacia la atracción de remesas extranjeras. Este fue el caso de la empresa agroturística *Sharikat-en-nama* en Tartús, ligada a la inversión hotelera y al potenciamiento del cultivo de invernadero para la exportación.

Por otro lado, la *Infitah*, supuso una primera recomposición de las relaciones con el capital metropolitano, comenzando un largo camino, lleno de vaivanes, de inserción (leáse subsunción) de la economía siria a los procesos de acumulación del capital de los bloques hegemónicos dominantes. Como ejemplo de este proceso, encontramos la promulgación de la Ley nº 10 de 1991, un nuevo código de inversiones, de aplicación exclusiva a aquellos proyectos de más de 10.000.000 de libras sirias, en el que: se premiaba a los inversores con beneficios fiscales (exención de impuestos), se anulaba el cargo de aduanas para las operaciones ligadas a la importación de medios de producción, y se atribuía a las sociedades inversoras una exención de impuestos durante los primeros cinco años de actividad. Aprobándose asimismo otras condiciones especiales para el capital extranjero: posibilidad de repatriar el capital una vez transcurridos los primeros cinco años o tras los primeros 6 meses en caso de pérdidas, posibilidad de transferir al extranjero el 100 % de los beneficios (Kadry, 2012b y Hemash, 2003). Supuestamente, esta ley debía ser la avanzadilla de la transformación de la economía siria hacia un modelo de capitalismo de mercado dependiente. Sin embargo, en la década del 2000 esta transformación era todavía muy incipiente, dadas las numerosas trabas legales, administrativas y oficiosas que seguían manteniendo el circuito de inversión muy cerrado en torno a redes personalizadas controladas desde el interior del país (Aita, 2007 y comunicación oral, Damasco, 2010). Además las leyes de propiedad del suelo (que no reconoce a los extranjeros la posibilidad de ser propietarios plenos de tierras ni inmuebles) siguieron (y siguen hasta hoy) frenando la transferencia de valor hacia las élites capitalista corporativistas transnacionales.



## II.6 De la Reforma Agraria a la Reforma Económica. La *globalización* de la economía Siria (1996-2010)

Como señalaba en el Capítulo I, esta parcialidad, ambivalencia y tensión del proceso de *Infitaḥ*, se mantiene también durante la década *dura* de aplicación de las políticas de Reforma Económica y Liberalización de Mercado [*Iṣlah el-Iqtisadi w taḥrir el-suq*] (2000-2010). Dado que esta complejidad irá apareciendo en la etnografía, en este apartado me limitaré a presentar algunas transformaciones en las políticas agrarias y sociales que serán importantes para entender la narración etnográfica.

Tras casi dos décadas de *Apertura* y pocos años después de los albores de la *Reforma Económica*, el Xº Plan Quinquenal (2006-2009) expresaba el compromiso del gobierno con una transición *real* de una economía socialista a una economía (social) de mercado. El significado concreto de esta *transición*, se refería por un lado, a la *integración* de la economía siria a las redes de acumulación globalizadas (capítulo I); y por el otro a un *ajuste estructural* de las relaciones capital/trabajo.

Junto con las privatizaciones (privatización inicial del sector bancario, privatización de las cooperativas estatales de producción<sup>95</sup>, primeras universidad privadas, etc.), se produjo una transformación de los marcos legales de regulación del trabajo (*ver infra*) en aras de abaratar los costes en capital variable. La devaluación de la fuerza de trabajo (vista desde el punto de vista del Capital) o simplemente de la Vida (vista desde el punto de vista del Trabajo) se vio profundizada por las *políticas de estabilización* dirigidas al descenso del gasto público y del salario real en relación a la inflación<sup>96</sup> y al estancamiento o la devaluación neta de los salarios<sup>97</sup>, así como al aumento del paro

---

<sup>95</sup> Ababsa (2007).

<sup>96</sup> La inflación para el periodo 2006-2010 se sitúa en una media del 10% (<http://cbssyr.org/index-EN.htm>).

Para datos sobre el periodo precedente, ver Hemash (2003).

<sup>97</sup> Kadri (2012b: 18) estima una caída del salario real a la mitad entre 2006 y 2011, teniendo en cuenta la inflación y los salarios medios. Pese a que esta estimación me parece un tanto exagerada (suponiendo por ejemplo un gasto mensual medio por hogar en comida (14.000 LS) que duplica el de mis observaciones en Al-Ḥayat, por ejemplo), creo que ofrece una buena orientación al cambio en las condiciones de sustento de las clases subalternas sirias en este periodo.

Sin embargo, recordemos también que todavía en 2008 los niveles de pobreza eran muy inferiores a los de los países circundantes, e incluso que los de muchos de los países (mal)denominados *desarrollados*,

estructural (Hemash, 2003; Kadry, 2012b, Seifan, 2010; y Zuraik y Gough, 2014). Según los datos oficiales entre 1993 y 2004 el paro a nivel estatal pasó del 7.4% al 12.5 % (Kadry, 2012 b cuestiona –con razón- las estadísticas oficiales sobre un descenso del paro al 7% en 2007), adquiriendo sus máximas dimensiones en el extremo nord-este y la región costera (Tartús: 20'9% en 2004) (Balanche, 2006: 251). Estos últimos datos, se explican por un lado, por la dependencia del litoral respecto al empleo estatal en un momento de retirada del estado como empleador. Y por el otro (según mis observaciones de campo), por el proceso de sustitución en la década (2000-2010) de la mano de obra *local* por trabajadores y trabajadoras provenientes de otras zonas más pauperizadas del país y por tanto forzadas a aceptar condiciones laborales más precarias. Esta afluencia ha ido limitando las posibilidades de empleo sobre todo agrícola (pero también en la construcción o la restauración) de las personas proletarizadas locales. La *crisis del empleo* significa así la recomposición de los itinerarios laborales que se encuentran cada vez más marcados por la movilidad geográfica (en Beyt Jodra principalmente hacia Barcelona y Venezuela), la temporalidad y el descenso de los salarios reales. En este sentido, la totalidad de los *sectores emergentes* se distinguen por su relegación al mercado de trabajo informal frente a la estabilidad propia al sector estatal que anteriormente empleaba a la mayoría de las asalariadas no-agrícolas y a parte de los asalariados según las muestras analizadas en el apartado anterior (ver capítulo V).

En el sector agrícola, la década del 2000 se caracteriza por el inicio del desplazamiento del modelo proteccionista por uno caracterizado por la plena inserción en los circuitos mercantiles mundiales, el desarrollo de los cultivos de exportación (berenjenas y tomates en invernadero en la región costera) y de los sectores de inversión adyacentes (semillas, tecnología, insumos). Relajándose las directivas de planificación de la producción de los planes quinquenales y produciéndose una transición (más formal que real –nunca sabremos si por falta de tiempo o voluntad real del ejecutivo-) entre las políticas previas de autosuficiencia nacional autárquica y un nuevo horizonte de *auto-dependencia (self-reliance)*, que pretendía combinar cierto continuismo de las políticas de autosuficiencia alimentaria nacional con la convergencia hacia el modelo

---

situándose en una media nacional (con diferencias provinciales) del 8% en las zonas urbanas y 15 % en las rurales (Kadry, 2012a y Zuraik y Gough, 2013).

de la FAO de seguridad alimentaria a través del *acceso al mercado mundializado* (Al Zoughbi, 2006).

Algunas de las transformaciones efectivas más importantes del universo agroalimentario sirio en este corto periodo colapsado por la guerra, hacen referencia a: 1) la entrada en vigencia del Greater Arab Free Trade Area (GAFTA)<sup>98</sup>, aplicado en Siria de forma completa a partir de 2007 cuando se liberalizan las importaciones/exportaciones con los países miembros, 2) el inicio a principios de la década del 2.000 de una política no sistemática de retiro de las subvenciones y de liberalización del mercado de semillas e insumos, que sin embargo nunca llegó a completarse debido a las tensiones señaladas anteriormente (ver también capítulos III y V); 3) la retirada gradual de los subsidios al diésel prevista por el Xº Plan Quinquenal y que debía finalizar en 2015. Si bien éstos no empezaron a retirarse parcialmente hasta 2008 (suponiendo todavía en 2009 el 5% del PIB y sumando para el total del quinquenio [2005-2010] 27.8 bn de dólares), la dualización de precios vigente desde 2009 (diésel subvencionado 9LS/litro y el resto a 25 LS/litro) complicó las economías domésticas de las personas cultivadoras (ver capítulos III y V); 4) la aprobación de un nuevo marco legal para la regulación de las relaciones agrícolas (Ley nº 56 de 2004) que significó un paso adelante no únicamente para la precarización del trabajo, sino para la mercantilización de la tierra (ver capítulo V), y 5) el parcial desmantelamiento de la *idarát et-tamuin* (*administración del abastecimiento*) en proceso desde el años 2.000, que ha significado como tendencia general un descenso de los precios pagados a los productores y una subida para los consumidores (aumento del margen de beneficio comercial), aunque la *administración* ha seguido, por otro lado, muy presente en determinados momentos y para determinados cultivos/productos<sup>99</sup>. Al respecto puede resultar ilustrativo que en 2010, después de la semi-liberalización del sector, el estado sirio siguiera pagando la tonelada de trigo duro a casi 400E y los comerciantes privados a 250E/tonelada (precios estables durante el año). En el mismo año, en Francia el trigo se pagaba a los productores a 110 E/tonelada en marzo,

---

<sup>98</sup> El acuerdo para una Greater Arab Free Trade Area fue firmado en 1997 por catorce países: Bahrain, Egipto, Iraq, Kuwait, Líbano, Marruecos, Oman, Qatar, Arabia Saudí, Sudán, Siria, Túnez y los Emiratos Arabes Unidos. Sin embargo su aplicación en Siria comenzó en 2005 para completarse en 2007.

<sup>99</sup> Ver capítulo III para un episodio etnográfico sobre el continuismo del control y castigo de *idarát et-tamuin* a los *excesos* cometidos por los comerciantes (p.ej. episodio del trigo en el Hayat narrado en capítulo III).

130E/tonelada en julio y 223.5 E/tonelada en agosto- cuando los mercaderes ya han sellado previamente sus 'contratos a término' a precios inferiores<sup>100</sup>. Otros datos subrayan esta *dualidad de las* políticas agrarias y el continuismo del modelo autocentrado y socializante que estaba llamado a desaparecer por las políticas de Reforma Económica: el PIB agrícola seguía suponiendo en 2007 un 30 % del PIB nacional (Ababsa, 2007), mientras las inversiones previstas para el sector agrícola en el 11º Plan quinquenal (2011-2015) seguían sin cumplir las directrices del Banco Mundial y sus acólitos (Landis, 2011)<sup>101</sup>.

En este escenario, lleno de cambios, contradicciones, tensiones y ambivalencias transcurrirá la mayor parte de la etnografía.

## II.7 Conclusiones

Las informaciones y reflexiones presentadas en este capítulo deben servir como una herramienta con la que la persona lectora, pueda ir leyendo la descripción de prácticas, discursos y relaciones *inmediatas* en su intersección con procesos políticos que simultáneamente se están *jugando* en otros espacios (por ejemplo, el Parlamento Sirio, las oficinas de la ONU o la bolsa de Nueva York) y que en parte *se jugaron* ya en otros tiempos.

Como veremos, la fuerza con que la historia se materializa en el presente, no cristaliza tan sólo en las estructuras políticas y económicas; sino en forma de *habitus* y marcos morales persistentes. En este sentido, nuestro acercamiento a las *costumbres de la gente sencilla* en el capítulo IV, nos mandará de vuelta a las formas de cultivo *muša'* (asociadas) o a la diferenciación entre *familias antiguas* y *familias sencillas*. De la misma manera, que el acercamiento micro-familiar a los significados históricos y la

---

<sup>100</sup> Ver <http://www.lefigaro.fr/conjoncture/2010/08/08/04016-20100808ARTFIG00169-les-cours-du-ble-proches-de-leur-record.php>

Al respecto Ababsa (2004) señala que todavía en 2003, la especificidad del régimen agrario sirio simbolizada por la exportación de toneladas de grano hacia el vecino Egipto en plena crisis de abastecimiento provocada por la absoluta dependencia del antiguo país símbolo del socialismo *nasserista* respecto a la hegemonía alimentaria global (McMichel, 2011).

<sup>101</sup> Para una crítica desde el punto de vista de la economía neoliberal a esta *disfuncionalidad liberalizadora* del ejecutivo sirio, ver Landis (2011) "The 11th FYP (2011-2015) does not propose to cut jobs in the public sector, which is a huge cost to the state (...) It should also be careful not to focus on unproductive and water-intensive areas such as agriculture and industry when the money could be better spent on retraining people to work in more productive areas". En la misma línea, ver Aita (2007).

vivencias encarnadas del ser *fellaḥ* y el ser *muzari'* tras la revolución bathista que veremos en el capítulo siguiente, resultaría incomprensible sin mantener en la retaguardia la lucha histórica de las personas cultivadoras por *institucionalizar* su acceso estable a la tierra y otros medios de vida.

Con el enigma de entender la diferencia entre el *fellaḥ* continental y el *muzari'* costero comenzaremos el siguiente capítulo. Adoptando un ángulo etnográfico, bien aferrado a personas, familias, discursos, prácticas y relaciones específicas, que nos llevará sin embargo, recurrentemente a referirnos (y a veces a discutir) las descripciones económica-política generales presentadas en este apartado.



## **Capítulo III. Trabajo y Capital en el campo sirio. Dos oekonomías domésticas regionales y un proyecto de economía nacional**

Art.5 (...) la planificación de la economía se orientará a hacer desaparecer la desigualdad de clase y la discriminación. La desigualdad de clase es el resultado de un estado social corrupto. Por esta razón el partido lucha en el rango de las clases trabajadoras oprimidas de la sociedad hasta que cesen esas desigualdad y discriminación, y que los ciudadanos recuperen todo su valor humano integral, y que les sea posible vivir en un régimen social igualitario, sin privilegio del uno sobre el otro, sino aquel de la capacidad de espíritu y de habilidad de la mano (Constitución del Partido Árabe Socialista Ba'ath, 1947)

“La regularización de las relaciones de trabajo agrícola (...) se efectuará de acuerdo con esta ley con el objetivo de asegurar que las tierras de la patria [*watan*] se exploten de manera *saliha* [buena, apropiada –con connotaciones de respeto a un orden pío que respeta un orden fundamental metafísico –humanista en este caso] contribuyendo al florecimiento de relaciones económicas y sociales justas [*'adila*]”

(Párrafo 1, Ley 134 para la Organización de las relaciones agrícolas, 1958).

### **III. I Introducción**

En este capítulo realizo una aproximación etnográfico-histórica a ambas localidades de estudio anclada en la experiencia *particular* de los dos hogares [*beyt*] *protagonistas* en buena parte de esta tesis. Además de conocer un poco más a estas personas y sus topografías familiares, sus experiencias intergeneracionales encarnadas de las Reformas Agraria y Económica, comenzarán a adentrarnos en las coordenadas materiales y los vocabularios -dinámicos y contestados- que definen el universo etnográfico.

### III. II *Nuestra vida es la vida de los seres humanos*<sup>102</sup>

Tras casi un mes del comienzo oficial de la campaña de aceitunera, prácticamente todas las plantaciones de la Agrupación de Beyt Jodra se encuentran ya en plena labor. En las laderas de los campos se instalan las tiendas de lona de las cuadrillas de *trabajadores nuevos* que llegan de manera creciente al litoral huyendo de la sequía y de la desestructuración de la economía agro-pastoril que azota las estepas (Ababsa, 2013).

Pese a que la mayoría de estas *pariahs* consiguen emplearse durante algunas semanas en la recolecta, el grueso de éste y otros trabajos agrícolas recae todavía sobre otra categoría de trabajadoras. Son “temporeras estables” que trabajan de manera periódica en la región costera desde hace más de dos décadas, gracias a sus vínculos de cercanía y dependencia con uno (especialmente) o más hogares de la zona. Durante el día, en los campos de trabajo, las chilabas coloreadas de las mujeres, las cufies que las protegen del sol y cierto deje beduino en su acento los confunde con los trabajadores recién llegados; sin embargo, en la tarde, sus lazos con las familias locales las entremezclan con la *comunidad de muzari’*. Se alojan en las viviendas de sus empleadores (en habitaciones en desuso, antiguos establos, graneros o estructuras en construcción), y tras la puesta de sol, es común que los jóvenes de las familias que los contratan jueguen a cartas y beban “matte”<sup>103</sup> junto con los jornaleros. Mientras, las mujeres se reúnen para tomar café, charlar sobre los acontecimientos pasados y vislumbrar los venideros a través de la lectura de los posos del café. La sabiduría adivinatoria de las jornaleras fascina especialmente a las jóvenes locales a quienes sus madres han preferido no transmitir esas “supersticiones” (pese a que ellas sí las utilizan) por miedo a empañar el avance del desarrollo [*et-tatwr*] que recientemente ha distanciado su mundo del de las jornaleras.

Niḍal (1969), originaria de la localidad de Al-Ḥayat en la planicie continental de Idlib, es una de esas temporeras *antiguas*. La conocí en el verano de 2006 y desde entonces nuestra amistad y la profundidad de sus narraciones y reflexiones me abrieron una

---

<sup>102</sup> Reconstrucción de mis notas de campo del día 21 de octubre del 2008.

<sup>103</sup> Bebida popularizada por los migrantes que desde el siglo XIX van y vienen a las Américas. Siria es el primer importador mundial de hierba de mate argentina, por encima de países como Brasil y Chile.



ventana al mundo de las jornaleras, sus experiencias laborales y sus economías morales incluso antes de que estos temas se dibujaran como objeto de mi investigación doctoral.

Este 21 de octubre del 2008, como tantos otros en en los últimos 16 años, Niḍal, su hermana Uardi (1981) y sus hermanos Nasr (1974) y Firás (1982) se encuentran en Tartús para colaborar [*yay'nu*]-en sus palabras- con el *beyt* [hogar] de Abu Nassim en la recolección de sus aceituneros. Además les acompaña Zaki (1995), el hijo mayor de Nasr, quien se estrena este año en la recogida. El resto de la cuadrilla la forman otro grupo de hermanos, quienes son además vecinos y amigos suyos. Sabaḥ (1978), Qariba (1985), Kabir (1981) y Maan (1988) es la tercera vez que trabajan para Abu Nassim; aunque -como puntualiza Qariba- siempre *de parte de* [*'an tariq*] Firás ya que en realidad ellos *venían* a casa de Um Hassan, pero desde que ésta murió sus hijos (emigrados a Australia), arrendaron los terrenos a unos familiares.

Son las seis y media de la tarde, y acabo de llegar al alojamiento de la cuadrilla. Se trata del antiguo establo de Abu Nassim, situado a cincuenta metros de su hogar y que ocupa la parte inferior de la vivienda de su hijo menor, Saguir[1969]. Me detengo unos segundos en el umbral del porche, donde los trabajadores han dispuesto dos grandes camas, a la derecha de éstas una tela floreada hace de puerta de entrada al habitáculo. Siguiendo la costumbre del lugar, retiro la tela y entro sin más en la vivienda llamando a Niḍal. Se trata de una sola estancia de unos 30 metros cuadrados, con una pequeña ventana protegida por barrotes, el suelo está cubierto completamente por una gran alfombra de colores rojizos y tres candiles de batería eléctrica sirven de iluminación.

Niḍal se acerca a mí riendo a carcajadas, me abraza, y de la mano me lleva a un pequeño rincón de la estancia que han preparado como cocina. Un camping-gas y dos repisas con utensilios, azúcar, sal, té y algunas latas de sardinas conforman todo el mobiliario.

Cuando volvemos a la estancia principal los hombres se han retirado a jugar a cartas al porche y Uardi, Sabaḥ y Qariba nos esperan sonrientes. Tras una breve presentación, nos sentamos en el suelo y nerviosa les muestro mi trabajo de DEA, mientras les comento que después de estudiar los cambios en la vida de las mujeres de Beyt jodra en los últimos cincuenta años, ahora quiero conocer su vida, la de las trabajadoras agrícolas como ellas; y entender mejor como se organiza el trabajo en la agricultura y

comparar la vida de las personas *fellaḥ* [campesino, cultivador, labrador]<sup>104</sup> en Tartús y en su región.

Después de unos minutos de silencio, Uardi afirma con tono seguro: “Nuestra vida es la vida de los seres humanos [*hayetna, hayet el insan*]. No hay tantas diferencias porque toda la vida es vida de los seres humanos y en el fondo todas las personas somos iguales y buscamos lo mismo- El objetivo es formar un *beyt* [hogar] y hacerse responsables de éste y conseguir vivir. Y tener hijos y hacerse responsable de ellos (...). Buscamos la estabilidad/durabilidad [*el-istiqrar*]<sup>105</sup>”.

Sus palabras me parecen tan sabias que rompiendo mi autoimpuesto protocolo para el día de nuestra primer encuentro, saco mi pequeña *libreta de notas in situ* y le pregunto a Uardi si puedo apuntarlas. La joven asiente. Mientras escribo, Sabaḥ añade con un hilo de voz : “Es verdad. Pero nosotros somos *fellaḥ* y aquí son *muzari’* “.

Qariba, percibiendo mi cara de incompreensión, puntualiza: Aquí la tierra es del *muzari’*, en nuestro pueblo es [tierra] de la Reforma Agraria. Cultivamos cereales, lentejas y garbanzos. Pero en invierno y en verano vamos de aquí para allá, como una rueda, donde hay trabajo. Aquí hay desarrollo/progreso [*taṭawr*].

Niḍal quien parece molesta con la aportación de sus vecinas interviene ofreciéndonos pipas de calabaza y mientras se dispone a repartirnos cartas para que juguemos la primera mano del *Arnab* (juego del conejo), sentencia mirando a Sabaḥ: “Eso no cambia nada”.

Mi lengua, atenazada por los nervios, se resiste a pronunciar la pregunta que desde ese día me acompañaría en mis soliloquos etnográficos: ¿a qué se referían Sabaḥ y Qariba, exactamente?. ¿Cuál era la diferencia, en sus términos, entre un *muzari’* y un *fellaḥ*? Y sin embargo, ¿Y por qué mi intuición me decía que pese al desagrado de

<sup>104</sup> Entre corchetes figura la traducción del término *fellaḥ* tal como aparece en diccionarios y otras obras referencia, que era la que barajaba yo en aquel momento. Sin embargo, como señalaba en el capítulo II, muestra la viñeta etnográfica posterior e iremos desvelando a lo largo de la tesis, la pragmática de la palabra incluye otros significados históricos y contextuales.

Si en el capítulo anterior descubríamos la noción de *muzari’* como un terreno de lucha política entre los cultivadores y las clases explotadoras, en este abordaremos la manera en la que la historia baathista ha reconfigurado estas dos categorías básicas de la historia de las clases agrarias subalternas (*fellaḥ* y *muzari’*). Por ello he preferido no traducirlas en el parágrafo anterior, recreando mi propio desconocimiento dentro de la temporalidad etnográfica.

<sup>105</sup> El término *istiqrar* [durabilidad/estabilidad] es el nombre de acción [*mašdar*] de la forma VIII *Istaqrra-yastaqirru* [estabilizarse] de la raíz *qrr* [decidir, establecer, decretar].

Niḍal, las aportaciones de Uardi y Sabaḥ, no eran contradictorias, sino que expresaban verdades de diferentes orden?

Tan sólo años después, tras observar el presente, sumergirme en el pasado y aprender a vincularlos, entendería que ambas reflexiones expresaban verdades de naturaleza diversa. La primera del orden de la ontología universal del ser humano y su concreción histórica glocal en mi terreno etnográfico; la segunda del de la historia económico-política. La dialéctica entre ambas escalas indisgregables a nivel de la experiencia, ocuparán nuestra mirada en este capítulo y el siguiente.

### III. 3 Abu Nassim. De *fellaḥ* a *muzari'*

Cuando Niḍal, su madre y dos de sus hermanas llegaron por primera vez a casa de Abu Nassim en 1992 éste poseía y trabajaba *familiarmente* una explotación de ciento sesenta *dunum* (16 Ha -7 Ha por hogar + 2 hija Tawila si tenemos en cuenta la composición en términos de hogares nucleares-), dedicados en un 69% a los olivos para la producción de aceite, en un 27% a los cítricos y en un 4% a un huerto de legumbres y verduras de subsistencia.

El tamaño de su propiedad, la proporción de cultivos, la combinatoria de trabajo familiar y remunerado y la articulación de lógicas económicas (abastecimiento/acumulación patrimonial) le convertían en un mediano *muzari'*, ejemplo casi paradigmático del modelo de desarrollo agrícola costero que caracterizábamos en nuestra panorámica histórica precedente<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> Siguiendo la propuesta de Wattenbach (1996) para este subsistema agrícola (pequeños agricultores - menos de 1.8 Ha, 70 % del total-; medianos -entre 1.8 y 3.5, 19% del total- y grandes -más de 3.5 Ha, 11% del total-, podríamos situar a Abu Nassim entre los “agricultores mejor-situados”. Sin embargo, la importancia del tipo de cultivo (dominancia de invernaderos en la clasificación de Wattenbach frente a olivos y cítricos en el caso de Abu Nassim) y de los recursos no agrícolas (que representan más del 30% de los ingresos de los hogares en todas las categorías); así como del variable tamaño de los hogares nucleares y extenso, nos parece que reducen la validez heurística de este tipo de clasificaciones.

Por ello, junto con los empleados de la Oficina de Planificación de la Agrupación, creamos una categoría que de manera amplia recoge a los *medianos explotadores* para la década de los noventa, en tanto que explotadores, en términos de hogares nucleares, de entre 3 y 10 Ha, 40 % de las explotación en aquella fecha. Estos datos coinciden con los recogidos por Balanche (2006) quien señala que en 1981 el 60% de las propiedades en la región costera son *pequeñas*, es decir, inferiores a 4 Ha.

Ver capítulo VII para un repaso de los umbrales actuales.

Ampliar nuestro foco comparativo, histórica y espacialmente, puede ayudarnos a calibrar el reducido tamaño general de las explotaciones de las que hablamos. En otros contextos económicos mediterráneos: Narotzky (1991) propone para Cervià de les Garrigues (Catalunya) la categorización

Además -a diferencia de otros vecinos tipologizables dentro de su misma categoría, pero quienes pertenecían ya a la capa de propietarios de Beyt Jodra formada antes de la Reforma Agraria- su trayectoria subraya las dinámicas de movilidad social y transformación de las relaciones de clase promovidas por la política económica baathista sobre todo en sus inicios; así como la persistencia de otras tendencias históricas estructurantes de largo recorrido (por ejemplo la migración transoceánica que veíamos en el capítulo anterior).

Abu Nassim (1923-2005) fue hasta entrada la cuarenta uno de los pocos trabajadores sin tierra de la localidad. La muerte temprana de su padre -originario de un pueblo a cincuenta kilómetros al Sur- le llevó a trasladarse junto con su madre y su hermano al hogar de su tío materno en Beyt Jodra. Pese a que éstos pertenecían a una 'familia antigua' (*'aila qadime*) las prácticas de herencia instituidas<sup>107</sup> dejaron a la madre de Abu Nassim y sus dos hijos un legado que se reducía a la mitad de las *participaciones* (12/24 *quirat*) de un huerto de subsistencia de 1 *dunum*. Sin embargo, como instituía también la *costumbre*, sus tíos maternos se hicieron cargo de su manutención, les dieron cobijo y ayuda monetaria en momentos puntuales, como por ejemplo cuando Abu Nassim lo necesitó para probar suerte en las Américas. Si bien tanto a principios del siglo XX como en la actualidad las leyes estatales reconocen a las hijas el derecho a heredar la misma proporción que los varones en las tierras no arboladas, y la mitad que éstos en las plantaciones -Código Agrario Otomano de 1858 [rubricado por el código civil de 1953] (Daniel, 1967 y Ghazzal, 2007) -, los padres suelen desposeerlas por *voluntad explícita* de la herencia de la tierra y otros bienes inmuebles (edificios, viviendas, etc.). Según los datos proporcionados por el párroco, en los últimos diez años -coincidentes con mis informaciones de campo- aproximadamente un 50 % de las personas lugareñas han excluido totalmente a sus hijas de la transmisión de las

---

siguiente: pequeños propietarios 5-20 Ha, medianos propietarios 20-50 Ha y grandes propietarios más de 50 Ha; mientras que Contreras (1991) estipula el umbral de las pequeñas propiedades en la Bética Andaluza en torno a las 3-10 Ha (aproximándose mucho a Daniel, 1967). En época más reciente Morelló señala que las pequeñas-medianas explotaciones alcanzan entre 5 a 20 Ha (Sarkis y Morelló, 2013: 269). Con este repaso, insto a la persona lectora a que no olvide la especificidad del universo económico en el que discurre esta etnografía, especificidad históricamente conformada por un proyecto económico-político nacional que controla la acumulación privativa de recursos, entre ellos: la tierra.

<sup>107</sup> Utilizo aquí el adjetivo instituidas para subrayar el carácter insitucionalizado de estas prácticas, distanciándome de una perspectiva exclusivamente performativa de estas. Cfr. Narotzky y Smith (2010: 20). Para una discusión más amplia de esta y otras categorías analíticas asociadas, ver capítulo IV.

posiciones agrícolas. La memoria oral y la monografía cuasi etnográfica de Daniel (1967) reflejan que esta tendencia, aunque existente, parece menos marcada al menos hasta los años 1980, cuando las mujeres nativas comienzan a retirarse del trabajo agrícola y la educación formal y el empleo público toman el relevo como horizontes de futuro. Desde entonces, la exclusión *postmortem* de las hijas de la transmisión de tierras y en menor medida del patrimonio dinerario, contrasta con el hecho que suelen recibir en vida dinero, joyas y al menos desde los años setenta un apoyo directo a su formación educativa mucho más marcado que en el caso de los varones, quienes deben colaborar desde la adolescencia en las labores agrícolas, negocios familiares o ingresos del hogar buscándose un trabajo asalariado.

En las generaciones precedentes, la práctica de la *noqta* [dote] –actualmente prácticamente desaparecida– rubricaba la transferencia padres-hija de un fondo de reserva propio y exclusivo de la nueva esposa, en forma de una pequeña parcela de tierra (como en el caso de la madre de Abu Nassim) y sobre todo de cierta cantidad de oro. Esta práctica nos informa sobre la centralidad del matrimonio como vector del acceso de las mujeres a los medios de vida. En este sentido, tanto en el presente – como de forma todavía más marcada en el pasado– las esposas aparecen como copropietarias o propietarias plenas de al menos alguna parcela, y suelen ser las receptoras principales del dinero líquido del hogar en caso de muerte del cónyuge. Al respecto la práctica instituida coincide con el marco legal estatal y el derecho maronita que estipula entre  $\frac{1}{8}$  (tierra arboladas) y  $\frac{1}{4}$  (tierras no arboladas) para las esposas con hijos y  $\frac{1}{4}$  y  $\frac{1}{2}$  (respectivamente) del patrimonio agrícola en el caso de las mujeres sin hijos<sup>108</sup>.

En palabras de su esposa y prima paralela patrilateral, 'Abqaríe (1935) –en adelante Um Nassim<sup>109</sup>:

---

<sup>108</sup> Para una panorámica más detallada de estas cuestiones, ver Sarkis (2008a y 2008b).

Ver Mundy (1999) y Mundy y Saumarez-Smith (2007) para una perspectiva histórica comparativa sobre herencia y matrimonio en diversas localidades del levante otomano y mandatario durante los siglos XIX y XX.

<sup>109</sup> Abu Nassim murió en 2005, un año antes de que diera comienzo mi trabajo de campo en Beyt Jodra para la realización de mi memoria de DEA. Sin embargo, tuve la oportunidad de conocerle en mis estancias previas como *vecina expatriada*. Su trayectoria vital familiar ha sido retrazada principalmente a partir de la historia de vida grabada que realicé a su esposa entre 2006 y 2009 (9 horas grabadas de forma fragmentaria), y la voz que narra su historia es la de su mujer. El hecho de que los esposos fueran primos paralelos patrilaterales y la repetición de esta práctica entre sus antecesores enfatiza la unidad de la historia familiar entre ambos. Ver Anexo: representaciones gráficas de parentesco-economía.

“(...) Nosotros somos un *‘aila baṣita* [familia sencilla]. Nuestra abuela trabajaba para un *emir* turco, ¡cuánto sufrió! cultivaba todo el día sus tierras y al final no podía casi ni comer. Así era la vida de los *fellah* [trabajadores agrícolas, campesinos pobres] (...) Nadie de nuestra parentela [*a(q)aribna*] sobrevivió a la primera guerra mundial. Los que pudieron se exiliaron antes huyendo de la pobreza. Tú no sabes lo que es morir de hambre, pero mi abuela sí lo vio<sup>110</sup>, ¡ay la pobre cuánto lloraba cuando nos lo contaba! (...) y los que no, se los llevaron los turcos para morir en la guerra (...) los hacían servir como burros de carga<sup>111</sup>. Mi madre se quedó huérfana y la recogió su tío paterno y la crió y luego se casó con su primo paterno. Mi padre murió cuando yo tenía un año y el de mi marido -mi tío paterno- antes de que yo naciera. El resto de nuestros tíos paternos huyeron a las Américas. (...) Mis dos hermanos, mi hermana y yo trabajábamos en una fábrica de seda francesa, yo cuando empecé aún no tenía siete años. Nuestro jornal era de ¼ de lira y trabajábamos de las siete de la mañana a las siete de la tarde. ¡Oj, los franceses, oj! (...). Además ayudábamos a mi madre en nuestra parcela, básicamente nos dedicábamos al cultivo de la morera y la cría de gusanos de seda. También teníamos trigo, maíz, cebada; pero todo se lo llevaban en barco para venderlo fuera. Vosotros los jóvenes no sabéis lo que es vivir para comer. (...) Trabajar y trabajar...para vivir. ¿No es eso *hormen?* [desposesión]. Los garbanzos, habas y guisantes y los altramuces que

---

Lo mismo ocurrirá con la historia del beyt de Abu Nsr que ocupará el siguiente epígrafe.

La historia de vida narrada por Um Nassim ha sido cruzada con las informaciones registradas en mis notas de campo y contrastada con la historia local codificada por Daniel (1967) y otras fuentes bibliográficas de alcance regional-nacional para los diversos periodos abordados.

<sup>110</sup> Como señala Métral (1980) y expresa la historia familiar de Um Nassim, para los grupos de parentesco *fellah*, de manera sostenida entre generaciones, la consecución del sustento y el aseguramiento de la reproducción doméstica han conformado un horizonte económico cuasi (o a veces efectivamente) inalcanzable. Métral (1980) indica la ingente inestabilidad reproductiva a la que se encontraban sujetos estos hogares especialmente en el periodo entre las dos guerras mundiales (incluidas), atrapados por las guerras y otros tipos de violencia directa (recaudación armada de impuestos, matanzas económico-confesionales, etc.) y sobre todo por unos niveles de explotación (directa e indirecta) de su trabajo que en muchas ocasiones ni siquiera aseguraba su subsistencia. Cfr. Gilsenan (1996) y Hannover (1980: esp.273).

<sup>111</sup> Para el caso de Beyt Jodra, Daniel (1967) documenta que la Primera Guerra Mundial forzó la emigración temporal de todo el pueblo en bloque (incluyendo animales y pertenencias) hacia las montañas del Kafrún donde se refugiaron de la leva forzada otomana que afectaba a mujeres y hombres adultos para utilizarlos como *animales de carga* hasta que morían. El final de la Guerra y el desmantelamiento del imperio supusieron la vuelta a la localidad de la gran mayoría de las personas desplazadas.

cultivábamos en nuestra tierra nos lo comíamos nosotros, gracias a Dios; pero todo lo demás lo teníamos que comprar y ¿cómo? Si no había dinero. Bueno, había quién sí tenía dinero y mucho, pero nosotros éramos *fellaḥ* [trabajadores agrícolas, trabajadores pobres].

Las estructuras de clase que contiaban reproduciéndose más allá de los cambios políticos (Imperio Otomano, Mandato, Independencia) siguieron dibujando el contorno de las vidas de estos primos tras su matrimonio en 1948. Dado que *no tenían nada* se vieron obligados a trabajar para la gente [*ʿand en nas*], como jornaleros y aparceros. En 1957, tras probar en un sinfín de tareas no agrícolas dentro (destripador, peón de obra, carnicero) y fuera de su región (betún aeropuerto de Damasco), Abu Nassim emigró temporalmente a Venezuela donde se integró en una red de migrantes originarios de Beyt Jodra especializada en la pequeña producción y comercio ambulante de zapatos cuya génesis se remontaba al siglo XVIII.

Mientras su esposa se quedó sola haciéndose cargo de sus tres hijos. La pequeña, Tawila [1956], tenía menos de un año. Continuó con los olivos al tercio [*at-telet*] que trabajaba previamente con su marido en los terrenos de *beyt* Kabir, donde además de llevarse dos tercios de la producción aceitunera, cultivaba un pequeño huerto con judías, garbanzos, habas y otros alimentos<sup>112</sup>. Cuando necesitaba unos ingresos extra trabajaba también días sueltos a jornal en la aceituna, la siega o la cosecha de tabaco, recibiendo una 1 LS/día<sup>113</sup>.

Estas ocupaciones remuneradas conformaban tan sólo una pequeña parte de su larga jornada laboral que comenzaba al alba preparando comida y alimentando a los niños antes de salir al campo, y se prolongaba en los límites del atardecer con diversas tareas de auto-aprovisionamiento. Las mujeres se reunían entonces para buscar leña, agua y hacer el pan al *tannur* [horno de leña tradicional]. La ayuda mútua [*menaʿyn baʿd*] y la

---

<sup>112</sup> Recordemos que la *mutalata* (el tercio) es junto al *murabaʿ* (el cuarto) una de las formas más comunes de aparcería en la región sirio-libanesa al menos desde el siglo XVIII. Ver capítulo II. El testimonio de Um Nassim secunda la precisión que introducíamos en el capítulo II sobre los acuerdos de aparcería como escenario de la lucha de poder entre personas trabajadoras y propietarias; así como sobre la importancia del control de otros medios de producción (a parte del trabajo) por parte de los aparceros como una de las fuentes de desviación de la norma del *tercio*; pudiendo como en este caso recibir dos tercios en lugar de uno al que alude la forma de aparcería a la que se refiere Um Nassim.

<sup>113</sup> Para el periodo inmediatamente posterior (1960-1965) Daniel (1967) recoge que la remuneración de las jornaleras en la cosecha de la oliva se situaba en torno a las 2 liras/día, mientras la de sus homólogos varones se movía en torno a las 4 liras/día.

solidaridad íntima [ulfe]<sup>114</sup> constituían sus herramientas principales para hacer frente a la dureza y extensión de la jornada laboral.

Tras cinco años de exilio laboral, Abu Nassim retornó con una suma de dinero suficiente para comprar un nuevo terreno a las afueras del pueblo. Pero eso no era lo único que había cambiado en su ausencia. El agua había llegado al pueblo en 1958, en tiempos de la unión sirio egipcia. Um Nassim recuerda aun vívidamente ese día: ¡la gente se volvió local! Bajaban gritando por las calles ¡ha llegado el agua! ¡Ha llegado el agua! Era sólo el prelude de un proyecto de estado que iba *a transformar el mundo entero en cincuenta años*. Abu Nassim no se lo podía creer: además de los dos *dunum* (2.000 metros<sup>2</sup>) que había comprado con las remesas que enviaba de Venezuela, ahora su esposa estaba haciendo los papeles para registrar un *dunum* más a su nombre. Era *su derecho* según –le explicó ésta entusiasmada– así lo estipulaba la nueva *Ley del Arbolado* de 1958.

Aprovechando el contexto de bajos precios, impulsado por el clima de conflicto abierto y reforma inminente, a finales de 1962, meses antes de que se proclamara la *revolución socialista*, Abu Nassim y su esposa compraron un terreno en desuso de aproximadamente 10 hectáreas. Eran 100 *dunum*, pero el *bek* se los vendió muy barato porque sólo quería deshacerse de ella ya que era una tierra yerma, donde solo había piedras, arbustos y espinos. Y además tenía miedo. Por todos los sitios la gente repetía el slogan político institucional y popular del momento ‘la tierra es para quien la trabaja’. Y el *bek* casi tenía la seguridad de que se la quitarían (Cfr. Hinnebush, 1989: 93 y Sarkis, 2011).

Durante quince años los recientes propietarios durmieron en una jaima, sin agua, ni electricidad en medio del terreno, mientras lo acondicionaban. Tan sólo en los fríos días de invierno volvían al pueblo para dormir. Los días, uno tras otro, los pasaban quitando yerbajos a ¡mano!, ya que no había ni tractores, ni coches, ni *nada*. Sus hijos todavía preadolescentes, les ayudaban en los periodos vacacionales; pero fundamentalmente dependían de la cooperación [*ta'aun*] del *pueblo* [eḡ-ḡea'a]<sup>115</sup>,

<sup>114</sup> Sobre los conceptos de *men'ayn b'aḡ-ta'un* [ayudarse mutuamente/cooperar] y *ulfe* [solidaridad íntima] nos detendremos más detalladamente en el capítulo IV.

<sup>115</sup> *El-ḡea'a* es la palabra local (existiendo otras variantes regionales) que designa tanto al pueblo como espacio físico, como a éste en tanto que comunidad humana. A diferencia del castellano, la idea de



quienes trabajaban con ellos, a veces a cambio de una comida colectiva, o de una parte de las cosechas de subsistencia que cultivaban en los flancos de los recién plantados olivos. Y otras a cambio de un jornal pagado con los ingresos de la venta de tabaco y cacahuetes (únicos cultivos de mercado de la finca) hasta que los olivos comenzaron a dar sus primeros frutos a mediados de los sesenta. A veces los *muzari'* les pagaban su jornal directamente en aceitunas<sup>116</sup>.

### III.3.1 Un ejemplo paradigmático del desarrollo *baathista* en la región costera

Con los aceituneros en pleno rendimiento y la casa medio construida, los finales de los setenta trajeron aires de modernización y *revolución verde* a la finca; y de matrimonios, estudios y empleo público a la familia:

En esa época se construyó el país. Nuestra vida mejoró muchísimo. Llegó el progreso [*taṭawr*], llegó la estabilidad [*istiqrar*], como ves ahora. En cincuenta años se ha transformado el mundo entero. Y es que el estado ha trabajado mucho: escuelas, bibliotecas, hospitales, carreteras, presas,... ¡Hay de todo lo que quieras! ¡Y todo gratis! (...) ¡Todo el mundo comenzó a estudiar! ¡Sobre todo las mujeres!<sup>117</sup>. Mi hija quiso estudiar administrativa para ser empleada del estado. Y así fue, hasta hoy. Nassim [1950] era muy inteligente y le dieron una beca para estudiar medicina en Rusia (...). Abu Hady [1953] enseguida se casó y se puso a trabajar como empleado de la cooperativa: primero repartía el

---

pueblo, en el sentido de “gente común y humilde de una población” (RAE) se expresa con el vocablo “*sha’b*”.

<sup>116</sup> Hasta la década de 1970 las aceitunas han funcionado como medio de pago, siendo posible adquirir ciertos bienes (sal, ropa, tomates) en comercios de Beyt Jodra y Tartús a cambio de éstas; por otro lado se documenta la llegada regular de vendedores ambulantes quienes accedían a los campos de olivos para vender comestibles preparados para su ingestión inmediata (tomates, pepinos, pan, maíz procesado) a cambio de aceitunas.

<sup>117</sup> El modelo de género —especialmente en la zona litoral por cuestiones históricas que no podemos abordar aquí— en su entrecruce con las políticas de género institucionales (donde la *liberación de las mujeres por medio de la educación y el empleo público ocupan un lugar central en el camino hacia el progreso humano y nacional*, ver Rabo [2000] han favorecido desde los años setenta la formación académica femenina, incluso por encima de la masculina. Sobre estas cuestiones, ver Sarkis (2008a y 2008b).

Tabutin y Shumaker (2005) señalan que en el año 2000, en universidades como la de Lataquia, las mujeres suponían el 50 % de los estudiantes.

pan y luego trabajó conduciendo un camión de import/export entre Siria e Iraq. Ya sabes que ahora es el presidente [de la cooperativa].

Imagínate ante íbamos en burro o andando...luego vino el progreso y ¡todo mejoró mucho! (...) Carreteras, tractores, insecticidas y semillas mejores, presas para aprovechar el agua y canalizaciones gratuitas. La cooperativa nos ayudó a conseguir dinero para poder poner adecuar el terreno para los cítricos, construir nuestro pozo y poner el regadío<sup>118</sup> (...).

En el 1979 la cooperativa y la Oficina de Planificación Rural les asistieron para acondicionar su nueva plantación de cítricos. Además de otorgarles un préstamo sin interés a diez años para poder hacer frente al pago de las semillas y otros insumos (abonos, pesticidas) que eran distribuidos (a precio subvencionado) exclusivamente a través de la cooperativa, también les formaron y asesoraron.

En el momento de máximo apogeo de las políticas de desarrollo aut centrado y autarquía económica la extensión planificada por el Ministerio de Agricultura y Reforma Agraria del cultivo de cítricos debía servir a la construcción de la autosuficiencia alimentaria nacional (Wattenbach, 1996)<sup>119</sup> y nutrir las nuevas industrias procesadoras estatales a bajo precio (zumos y bebidas azucaradas, especialmente). Además sus ocho meses de cosecha aseguraban una fuente de ingresos regular a las familias de *muzari'* litorales; y multiplicaban por seis la rentabilidad de sus parcelas respecto a la producción aceitunera (datos propios; cfr. Westlake, 2000). Esta seguridad se vio sellada por la política de altos precios estipulados y subvencionados por el estado que se mantenían siempre por encima del curso mundial; así como por la distribución subvencionada de insumos (especialmente

---

<sup>118</sup> Um Nassim se refiere aquí a los préstamos a largo plazo sin intereses que entre 1977 y 1993 facilitó el MAAR a través de las cooperativas locales y las Oficinas de Planificación para potenciar las plantaciones de cítricos (Westlake, 2000: 5).

<sup>119</sup> La superficie plantada de cítricos se multiplica casi por 10 en 28 años, pasando de 386 Ha en 1970 a 3.378 en 1998; mientras que la producción se multiplica por 100 en el mismo periodo, 7.760 toneladas en 1970 y 740.000 en 1998 (Westlake, 2000: 6).

El autosuficiencia nacional del abastecimiento de cítricos se alcanza en la década de los noventa; siendo de un 106.3% en 2006. Como señala Wattenbach (1996) la introducción y extensión planificada de este cultivo se proyectó dentro de un programa orientado al aprovisionamiento nacional, estipulándose que la exportación sólo podía producirse respecto del excedente una vez satisfecha la demanda interna (VVAA-NAPC, 2010).

los pesticidas cuyo precio de *mercado mundial* hubiera sido inasumible para los agricultores) [Wattenbach, 1996: y Westlake, 2000].

La combinación de cultivos de auto-aprovisionamiento y de *mercado administrado*, junto con la mejora de la productividad por la mecanización y el regadío estabilizaron la economía doméstica del hogar de Abu Nassim haciéndola girar en torno a la finca (*el-mazra'*) como espacio principal de producción de valores de uso y de cambio:

Teníamos de todo. Cultivábamos trigo, cebada, bamie [compos], tomates, pepinos, judías ¡De todo! Y críabamos conejos, vacas y pollos. Y hacíamos leche y queso *šankliš*. Todo esto no lo vendíamos, era para comerlo nosotros. Y si nos faltaba algo, pues lo comprábamos (...) Había cooperación [*ta'aun*] entre los vecinos: p.ej. con Um Amar, nosotros les dábamos leche y ellos berenjenas. Buscábamos la leña juntas y también hacíamos el pan en su *tannur* [horno de leña]. Ellos venían a buscar agua a nuestro pozo.

Esa era nuestra vida. La vida del *muzari'*. Con el aceite y los limones conseguíamos el dinero que necesitábamos. (...) En 1987 compramos los olivos de Abu Mudar [3 ha] (...)

El aceite siempre fue una ayuda, piensa que lo repartíamos entre nuestros tres hijos [Nassim vivía en Rusia]; pero sobre todo los cítricos nos bastaban para los ingresos del hogar [*beyt*]. ¿Qué necesitábamos? Si prácticamente teníamos de todo. ¿Qué más queríamos para mi marido, yo y mi hijo Saguir [1969]? Abu Hady además del *mazra'* iba trabajando con el camión y su mujer. Oj su mujer, ¡cuánto cosió! Pero es que alhamudilalh son ocho hijos (...). Para Tawila era más fácil, con dos hijos [1983 y 1987] y su marido trabajando en Canadá; los alimentaba con lo que teníamos en el terreno y para las otras cosas ya le llegaba con su sueldo y lo que le mandaba su marido, incluso se compraron su apartamento en Tartús.

Pese a la centralidad de la explotación agrícola para la economía del grupo doméstico extenso, ésta se muestra insuficiente para dar respuesta a su expansión en términos reproductivos. La procreación, unida a la emergencia de nuevos horizontes laborales y reproductivos (oportunidad y preferencia el empleo no agrícola, centralidad de la

educación formal para las nuevas generaciones), estabilizan la necesidad de mano de obra asalariada en el *mazra'* [finca]. Si en una primera fase la red de empleo se mantiene dentro de los límites del vecindario y la comunidad aldeana (empleándose sobre todo mujeres jóvenes del propio grupo de parentesco), a partir de la década de los noventa vira hacia el patrón general de contratación de trabajadores originarios de regiones continentales más empobrecidas (Perthes, 1994: 86 y Wattenbach, 1996):

“La finca necesitaba mucho trabajo, sobre todo en el tiempo de cosecha. El pueblo se portó muy bien con nosotros. Muy, muy bien. Eso no podemos olvidarlo. Nos ayudaron y trabajaron con nosotros. Aunque fuera por su dinero, por su jornal [*inschallah ikun bi masari bi iÿertun*]<sup>120</sup>. Tenían que vivir.

(...) Um Jadr nos había hablado de Niðal y sus hermanos. De que eran muy buena gente y de que *trabajaban con el corazón*<sup>121</sup>. Y en 1992 empezaron a trabajar con nosotros. Desde entonces *somos como familia* [*mtl ehel*]<sup>122</sup>. En el 1994 vino Firás, era un casi un niño, pero se acababa de casar. Lo quisimos mucho desde el principio. Y él también a nosotros. Y se quedó. Ya ves hasta hoy, pasa más tiempo aquí que en su propia casa. Me respeta y la respeto como mis hijos. Es uno de ellos. (...) La gente en el pueblo ya no quería trabajar en la agricultura...bueno, en sus terrenos sí, pero no a jornal. La gente ya estudiaba, cogía un empleo,...los chicos jóvenes preferían irse a Tartús, Trípoli o incluso a Beirut a trabajar en la construcción o aunque fuera en un restaurante; como mi nieto Hady! Se fue a Trípoli [Líbano] con 15 años en el 1996 y volvió a los tres días [ríe] porque no aguantaba lo odiosos que son con los trabajadores.

<sup>120</sup> Para una discusión más amplia del significado y etimología del jornal [*jÿra*], ver capítulo IV.

<sup>121</sup> Recordemos que como anunciaba en el capítulo I, la expresión ‘trabajar con el corazón’ expresa doblemente el trabajar *bien*: sin escatimar tiempo ni esfuerzo e implicándose subjetivamente en la tarea.

Por el momento dejaremos en suspenso el análisis de las otras dos metáforas económicas que aparecen en el discurso de Um Nassim (‘cooperación’ y ‘solidaridad íntima’), para ocuparnos de ellas y otras cuestiones del campo de la *economía moral* en el capítulo siguiente.

<sup>122</sup> La noción de *ehel* se encuentra dentro del mismo campo semántico que la de *‘aila* (que también traducíamos por ‘familia’). *Ehel*, que puede traducirse también por *allegados*, mantiene sin embargo, un significado más extenso que el de *‘aila* (ligado más estrechamente a las nociones de parentesco y alianza) y puede utilizarse para designar tanto las relaciones familiares más íntimas (padres-hijos), como las relaciones de extrema cercanía que se establecen entre dos familias, en el seno de un pueblo (*ehel el- ðea’a*) o de un barrio popular en la ciudad (*ehel el-ðara*). Para las personas nativas del contexto de estudio la respuesta automática sobre el significado de *ehel* es siempre su sinonimia con el término *‘aila*.

Los alawitas de alrededor son más fuertes que nosotros y continúan cultivando, hasta hoy; pero tenían su tierra, poca o mucha, y muchos son empleados del estado, aún más que nosotros (...) Es normal la gente prefiere un empleo o un jornal, porque la agricultura es dura y dinero da poco.

Mientras el trabajo temporal de sus hermanas (y a veces de su hermano y su madre) se incorporaba en el ciclo productivo de la finca de forma periódica (básicamente: campaña aceitunera y periodos de trabajo intensivo en la cosecha de limones), Firás se integró establemente a su estructura laboral. Organizar las cuadrillas, procesar los productos agropecuarios para su venta (p.ej. leche, queso, aceite, jabón, etc.), alimentar a los conejos y pollos o incluso echar una mano a Um Nassim en la cocina o la limpieza de la casa. Firás, no sólo se convirtió en un *hijo* en su sentido afectivo, sino también material. Sus actividades diarias poco se diferenciaban de las Saguir, para quien devino un *auténtico* hermano: “*Juntos en la tierra, juntos íbamos a la almazara, juntos al mercado de mayoristas, juntos a limpiar el pozo de agua. Él era mi verdadero hermano, ¡por Dios! [hue jeye el ḥaqiqi uallah]*” (Tartús, Diario de campo, diciembre del 2008).

La entrada de Firás en *la familia*, coincidió con la liberalización del comercio interior de cítricos y aceite, que acabó con la seguridad que el modelo inicial de *comercialización mixta* ofrecía a los agricultores. En el caso de los cítricos –principal fuente de ingresos agrícolas- la *libre* concurrencia entre los comerciantes privados y la *Sociedad de Frutas y Legumbres*, unida al impacto de la creciente sobreproducción (Balanche, 2006: 129 e informaciones propias), supuso la caída del precio de los cítricos para los productores<sup>123</sup>. Aunque hasta finales de los noventa las políticas estatales de

<sup>123</sup> Tabla. Índices de los precios en el mercado de mayoristas deflactados de los principales cítricos a nivel nacional

Año	Naranjas	Mandarinas	Limonos
1991	130	145	112
1992	140	131	138
1993	148	132	156
1994	146	143	107
1995	99	96	111
1996	128	111	150
1997	94	97	149
1998	100	100	100

(Elaboración propia a partir de la tabla recogida por Westlake, 2000: 26)

distribución subvencionada de semillas y sobre todo de (caros) pesticidas paliaron los efectos de este descenso, las economías domésticas de las personas *muzari'* acusaron la reducción de la rentabilidad de sus parcelas, en un contexto de creciente dependencia de los ingresos monetarios<sup>124</sup>.

Como sentencia Um Nassim: “Ya se sabe los comerciantes siempre van detrás del *muzari'* para *comerse su trabajo* [metáfora de la explotación]<sup>125</sup>. El estado se descuidó un poco y ya estaban otra vez intentando dominarlo todo”.

En este contexto, la labor de Firás se hizo todavía más imprescindible ya no sólo en el campo, el establo y la casa; sino también para la organización del autotransporte de cítricos a Hama donde la venta directa por parte de Saguir a los comerciantes regionales les permitía conseguir un mejor precio.

La reducción del, ya previamente limitado, poder adquisitivo de los agricultores, unida a las propias expectativas de un mayor consumo mercantilizado, y al desfase entre ingresos agrícolas (incluso derivados de la propia explotación) y otros, llevan a las nuevas generaciones, como Hady (1981) el nieto mayor de Um Nassim quien tras su experiencia en el Líbano trabajó desde los 12 años como peón de construcción, a buscar empleo en otros sectores. Paralelamente a la sujeción creciente de los nuevos hogares nucleares al trabajo asalariado para asegurar sus ciclos reproductivos, la importancia del *mazra'* como epicentro del grupo reproductivo extenso se mantiene e incluso se estrecha. La finca no sólo representa la fuente básica del aprovisionamiento alimentario de todas las *casas*, sino que aporta también la totalidad de los ingresos monetarios del hogar de Abu y Um Nassim; y una parte importante de la de los otros hogares. Todavía a principios del 2.000 la suma de los ingresos provenientes de la parte correspondiente al hogar extenso de Abu Nassim (6 personas: incluyendo a su hijo soltero y su hija casada y su descendencia, pero no a Abu Hady que funcionaba ya como una subunidad dentro del *beyt*) de la explotación de cítricos (aprox.3 Ha) y aceitunas para aceite (aprox.7Ha) le proporcionaba unos ingresos anuales netos de en

---

Según los datos cruzados de la Oficina de Planificación de la Agrupación y de la NAPC, los precios en los mercados de mayoristas de Damasco capital corresponden a un + 25% de los precios pagados a los productores. Cfr. Westlake (2000)

<sup>124</sup> Ver capítulo V para un análisis de la evolución de los precios del aceite tras la liberalización parcial de mitad de los noventa, profundizada en los 2000.

<sup>125</sup> Ver capítulo IV para una discusión más amplia sobre el lugar de la comensalidad en la economía moral de la *gente sencilla*. Este tipo de metáforas aparecerán recurrentemente en la narración etnográfica.

torno a las 200.000 + 450.000 (650.000LS); es decir 6 veces (mismo número que las personas integrantes del grupo reproductivo) el sueldo de Tawila como funcionaria de la Hacienda Pública<sup>126</sup>.

Además el *mazra'* [la finca] constituye un marco de seguridad, continuidad y mejora para la vida presente y también para la futura:

[Hablando de finales de los noventa] Éramos muy felices [*kunna mukaifiin*]. Trabajábamos con nuestras manos y no nos faltaba de nada. Dinero teníamos poco; pero no nos faltaba de nada *alhamdulillah*, y vivíamos felices. Y ya ves, hemos podido darle una casa a cada uno de mis hijos. Y nuestros hijos y nuestros nietos han podido estudiar y vivir mejor que nosotros. Hay *istiqrar* [estabilidad, continuidad, reproducción estable] (...) ¡La finca es nuestra riqueza! (2007)

La trayectoria de Um Nassim y sus reflexiones, alumbran el enigma con el Qariba inauguraba nuestro encuentro etnográfico. Más *acá* de su etimología (agricultor) y de su genealogía cambiante (terreno de disputa entre el campesino tributario, el arrendatario y el aparcerero con o sin derechos sobre la tierra), el *muzari'* como categoría histórica producto de la economía política del *socialismo baathista* designa a un agricultor *próspero*, para el que el *mazra'* (explotación agrícola) es la plataforma (si bien no la única sí la central) que le permite reproducir *mejoradamente* su vida. La riqueza a la que se refiere Um Nassim condensa en primer lugar, una relación estable con la tierra que deviene su medio principal de vida, gracias no sólo a la securización de su posesión sino al control de otros medios de producción (agua, tractor, insumos) y a la existencia de unas condiciones de producción (ayudas a la producción, mercados controlados) y de reproducción social (empleo, educación, abastecimiento) estabilizadas por el estado<sup>127</sup>. En segundo lugar el *mazra'* es una *riqueza* en el sentido

---

<sup>126</sup> Cálculos estimados elaborados a partir de datos de campo propios recogidos entre diversos *muzari'* y contrastados con los empleados de la Oficina de Planificación de la Agrupación.

<sup>127</sup> Pese a que en un primer momento me pareció interesante comparar al *muzari'* baathista con otras figuras agrarias típicas del desarrollismo postcolonial, como el *farmer* (Wolf, 1979), he concluido que existen diferencias fundamentales que imposibilitan esta mimetización. En este sentido, cabe destacar las particulares limitaciones que el modelo de economía mixta sirio impone, sobre todo hasta principios del siglo XXI, a los mecanismos de explotación/acumulación, propios al mercado capitalista, así como la

de un epicentro que asegura no sólo la reproducción del hogar en términos biológicos y de condiciones materiales de vida, sino lo que Um Nassim, Qariba y la mayoría absoluta de las personas protagonistas de esta tesis consideran el *progreso* [*taṭawr*], de sus condiciones de existencia y (sobre todo) de las de sus descendientes. Es decir la mejora de su alimentación y de las condiciones de abastecimiento de agua, combustible, luz y vivienda; las posibilidades de formación educativa o de acceso a un empleo estable por parte de algunos miembros del hogar; etc. En tercer lugar, el *mazra'* es un patrimonio, un valor acumulado que afirma la continuidad de la reproducción en el tiempo del hogar; una riqueza con la que cuentan las nuevas generaciones para su andadura en el mundo y donde cristaliza el trabajo de las precedentes.

La seguridad, la mejora y la autonomía (en el sentido de una independencia o dependencia muy restringida del trabajo explotado) que alcanzan Um Nassim y su esposo en su madurez contrastan con sus raíces genealógicas y sus experiencias de vida hasta su primera juventud, cuando *eran fellah*. Frente a la semántica del nombre *fellah* derivada de su raíz *flh*, como 'arador o labrador' o su extendido uso social como 'campesino pobre o cultivador' (con toda la heterogeneidad y ambigüedad que señalábamos en el capítulo II), Um Nassim apunta en su narración autobiográfica dos elementos definitorios de la *condición social* de esta *clase* de personas: su desposesión de los medios de vida [*ḥorman*] y su dependencia del trabajo *para otros* como medio de inserirse en el ciclo de reproducción social (aparcería, fábrica de seda, construcción); independientemente de la posesión de una pequeña parcela –la cual provee en el mejor de los casos parte del alimento. Ambas variables conforman el

---

centralidad de los principios de abastecimiento y progreso de las condiciones de vida, a nivel nacional e individual/familiar, dentro de su régimen de producción alimentaria frente (y muchas veces *a costa de*) al de rentabilidad propio del régimen agrícola capitalista. Al respecto me parece interesante contrastar la siguiente afirmación de Wolf sobre el granjero [*farmer*] en el sentido de 'explotador agrícola de mercado', con el panorama económico que aborda este capítulo: "(...) *el campesino opera en un mercado restringido de factores y productos. Los factores de la producción -tierra, mano de obra y equipo- se hallan relativamente inmovilizados por vínculos y expectativas previos; los productos se venden en el mercado para producir un margen extra de entradas con las cuales se compran bienes que no se producen domésticamente. En contraste, el granjero entra plenamente en el mercado, somete su tierra y mano de obra a la competencia abierta, experimenta usos alternos para los factores de producción en la búsqueda de máximas ganancias, y favorece al producto más lucrativo sobre el que implica un riesgo más pequeño*" (Wolf, 1979: 10-11, citado en Bretón, 1993: 134).

Dicho esto, la asociación del *muzari'* con el régimen de distribución mixto lo carga con el germen de la *maximización sin capitalización* (Chevalier, 1983) a medida que sus procesos productivos se re-someten parcialmente a los mecanismos de acumulación mercantiles.



nexo que une a las generaciones sucesivas en la historia familiar de nuestra protagonista. Desde su abuela infralimentada por su trabajo como aparcerera-cuasi sierva<sup>128</sup> en las tierras de un emir otomano, pasando por su madre forzada (por la *necesidad* de dinero para bienes de subsistencia, los cargos fiscales franceses y las deudas que contraía periódicamente con el capital usurario-comercial) a producir seda en bruto en su parcela para el textil Lyonés (Francia), y su propia experiencia como trabajadora industrial y posteriormente aparcerera y jornalera agrícola, o la de su marido como asalariado de la construcción y de servicios. Junto con estas formas de explotación directa de su fuerza de trabajo, debemos recordar que como señalábamos en el capítulo II el trabajo de las *familias sencillas* como la de Um Nassim y Abu Nassim restaba, en tanto que pequeños productores de aceite o tabaco, sujeto a a la extracción de plusvalía comercial y usuraria por parte de las *familias antiguas* de la localidad, quienes dominaban el crédito, los molinos y los flujos comerciales<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Las narraciones de Um Nassim y Um Nasr (*ver infra*) sobre las experiencias vividas y transmitidas entre generaciones de la aparcería, contrastan con la vivisión idealizada de Hakimi (2011) sobre la *muzari'* (aquí: aparcería) como una alternativa más legítima cultural-religiosamente, de relación laboral agrícola propia a lo que llama el *mundo islámico*. Mientras que el autor presenta la *muzari'* (como derivación de la *muḍaraba* –ver mi crítica previa en el capítulo II) como una especie de panacea a integrar en la máquina colonizadora de las instituciones internacionales del capital en sus programas de capitalismo *diverso* y *más* humano. Desde el punto de vista de las personas aparceras (musulmanas y cristianas), esta aparece como una forma política de regular las relaciones entre personas y medios de vida más o menos injusta (según los derechos que se les reconocen); y por lo tanto su *legitimidad* aparece en todo caso como un proyecto incumplido de autocomplacencia y hegemonía ideológica por parte de las clases dominantes. Por otro lado, me parece que debemos entender la *muzari'*, como una declinación histórico-espacial específica, dentro de las relaciones de aparcería como fenómeno humano universal.

<sup>129</sup> Así lo expresa Rami [1936] miembro de otra *familia sencilla* y protagonista de nuestro capítulo VII: “Hablando de los años cincuenta: “Tras la recogida, prensábamos el aceite y lo guardábamos en barriles. Nos quedábamos para nuestra casa (*beyt*) varios barriles, debía llegarnos para un año o dos, porque normalmente el segundo año los olivos no dan casi fruto y no se produce aceite ni para la propia casa. El resto lo vendíamos directamente en el molino. Primero un 6 % para el propietario del molino, y el resto se lo llevaban los comerciantes. Nosotros no podíamos almacenarlo, no teníamos medios, las aceitunas se ponen malas y tienes que llevarlas a la prensa. Además necesitábamos el dinero, había muchas deudas contraídas durante el año: las telas, los garbanzos, la sal...No podíamos esperar porque debíamos dinero. En el pueblo casi todo el mundo tenía como mínimo un poco de tierra, hasta los que trabajaban por un salario (*elli ištēguelu aḡar*) no compraban aceite. Y no había dinero, había que venderlo rápido a los comerciantes. La mayoría (de comerciantes) eran del pueblo. Estaban los A., por ejemplo B.A, era comerciante de aceite y además tenía un molino. Era muy rico, aunque no el más rico del pueblo. J.T era otro de los comerciantes. Ellos (los comerciantes) mezclaban un litro de aceite de oliva con 1 litro de aceite de semillas o de algodón, y así aún ganaban más dinero” (Diario de campo, Tartús, 2006).

En este sentido, podemos entender la noción de *fellaḥ* como *trabajador agrícola*<sup>130</sup>, y por extensión *trabajador pobre*. Su ambigüedad pragmática incluye también a personas en contextos rurales que dependen para su subsistencia de trabajos no agrícolas o incluso –como he observado en otros contextos– a trabajadores pobres urbanos pertenecientes a grupos de parentesco *fellaḥ*. Esta ambigüedad expresa por un lado, la historia de un mundo rural que desde hace siglos no ha sido sinónimo *tout court* de agrícola, y donde la pequeña producción de mercancías agropecuarias (p.ej.seda) se encontraba *subsumida* en las redes de acumulación comercial-financieras-industriales mundiales, que unían la producción de materias primas y su transformación industrial en las periferias (colonias directas e indirectas como el levante tardo-otomano) con la pirámide comercial multiescalar (presidida por el capital metropolitano) y la producción industrial europea<sup>131</sup>. La producción de seda en el hogar de infancia de Um Nassim parece un ejemplo claro de la *subsunción formal* de la pequeña producción de mercancías como la definíamos en el capítulo I (Banají, 2010, Chevalier, 1983; Narotzky y Smith, 2010; y Smith, 1989). En este sentido, la *escala* del circuito de producción-distribución, y la dirección del proceso productivo por parte del capital industrial-comercial (p.ej. adelanto del gusano y otros medios de producción y la consiguiente marginalización de la agricultura de sustento) asemejan esta experiencia productiva a fenómenos históricos típicos del *putting-out system* y la pro-toindustrialización (Narotzky, 1988). Estas características la diferencian asimismo de otras formas de *subsunción indirecta* (relectura partiendo de las propuestas de Chevalier, 1983 y Montoya, 2013), como por ejemplo la que sometía la producción de aceite o tabaco de Beyt Abu Nasr en los años 1950 a la captación usuraria y mercantil de su plustrabajo.

Finalmente parece que la ambivalencia del término *fellaḥ* cristaliza también la continuidad genealógica entre los grupos de parentesco *fellaḥ* (en su sentido de campesino pobre otomano en su extrema diversidad) y los ‘trabajadores (agrícolas) rurales pobres’ del periodo que sigue a las *Tanzimat*; así como entre éstos últimos y los

---

<sup>130</sup> En el mismo sentido se pronuncia Gilsenan (1996) en su etnografía sobre violencia y narrativas de poder en la región del Akkar libanés.

<sup>131</sup> Sobre ésta y otras cuestiones relacionadas con la *subsunción* volveré en las conclusiones de este capítulo y las retomaré en varias ocasiones en el desarrollo de la tesis.

trabajadores pobres de las épocas posteriores. Es decir, el sustantivo sintetiza, sin nombrarla directamente, la reproducción de la estructura de clases.

La rica radiografía de la dinámica social que nos ha ofrecido Um Nassim deja fuera, sin embargo, la categoría histórica de *fellaḥ* a la que se refería Qariba. Esta, como la versión del *muzari* ('agricultor próspero') ejemplificada por el hogar de Abu Nassim, se vincula orgánicamente a la recomposición del paisaje social realizada por el despliegue del proyecto social *socialista árabe* baathista. La historia familiar de Niḍal nos acercará a este devenir que ha transformado a los *fellaḥ* (trabajadores agrícolas muy pobres) de la región de Idlib en *fellaḥ*, agricultores de sustento beneficiarios de la Reforma Agraria, sin que por ello hayan dejado de depender del trabajo para otros para su reproducción.

### III. 4 *Nosotros somos fellah. Otra economía política histórica.*

En 2008 el grupo reproductivo<sup>132</sup> de Niḍal posee 150 *dunum* [15 Ha] de secano, explotados, *en parte conjuntamente (ver infra.)*, por tres hogares nucleares: el del padre de Niḍal -Abu Nasr (1947)-, su esposa (1955) y sus tres hijas solteras; el de su hijo mayor Nasr, su esposa y sus siete hijos; y el de su hijo menor Firás, su esposa y sus cinco hijos (ver Anexo).

Se trata de tierra *istimlakíe*, nacionalizada por el estado tras las expropiaciones de latifundistas realizadas en aplicación de la Reforma Agraria. Por ello, a diferencia del *dunum* en propiedad que recibió Um Nassim por sus derechos de *muzara'a* (en este caso: aparcería) o de los pequeños lotes *intifa* repartidos entre los cultivadores sin tierra de Beyt Jodra y las localidades adyacentes (ver *supra.* capítulo II), sus beneficiarios deben pagar al estado un alquiler compensatorio durante treinta años (1/4 del valor real de la tierra) que les dará acceso a la *propiedad* de la tierra. Derechos de *propiedad* delimitados en todo caso por la consideración de la tierra como un bien nacional, *propiedad* del estado en último término, de lo que derivan una serie de prerrogativas como la imposibilidad de cambiar los patrones de cultivo planificados por el Ministerio de Agricultura y Reforma Agraria y la Comisión Estatal para la Planificación. Por el momento su forma de tenencia les impide venderla legalmente; si bien el decreto de 1969 estipuló la posibilidad de transferencias entre parientes, y he documentado la existencia de un mercado paralegal de este tipo de tierras a través de acuerdos privados de transferencia de derechos de cultivo a cambio de dinero. Mientras que en la mayoría de zonas donde predomina la tierra *istimlakíe*, incluida la provincia de Idlib, los *fellah* han cumplido ya en 2008-2010 el periodo de pago compensatorio (1/4 del valor real de la tierra), en la localidad de Al-Ḥayat continúan pagando un alquiler de 100 LS/*dunum* (2008-2010)<sup>133</sup>, dada la aplicación tardía de la

---

<sup>132</sup> Recordemos que en el contexto etnográfico el grupo reproductivo básico lo forman los progenitores, sus hijas solteras y sus hijos varones casados con sus respectivas familias (3 generaciones y un grado de lateralidad).

<sup>133</sup> El alquiler compensatorio se mantiene en la localidad más bajo que en regiones como Raqqa, para donde Ababsa (2004) señala un montante de entre 150 y 200 LS/*dunum*; pero más alto que en otras, como por ejemplo Maskaneh (Alepo) donde 10 LS/*dunum* (Foi, comunicación oral Damasco 2010). Ver Fiorni (2001) y Wattenbach (2006).

Reforma Agraria que no comenzó hasta los años ochenta. Para el *beyt* de abu Nasr esto significa un alquiler anual de 15.000 LS.

La propiedad estatal última de la tierras de cultivo *istimalakíe* (frente a las formas de propiedad privada plena *muluk* dominantes en nuestro terreno costero) es uno de los rasgos definitorios del régimen agrícola regional del que forma parte Al-Ḥayat. Otras dos de sus características más relevantes para nuestra etnografía son: la planificación central de los cultivos frente a la autonomía del *muzari'* costero; y la gestión estatal de la comercialización (exclusiva hasta los años 2.000, y todavía muy importante en 2010) frente a la comercialización *mixta* que veíamos en el litoral<sup>134</sup>.

A nivel sociológico, y si tenemos en cuenta que cada grupo doméstico nuclear explota respectivamente 6 Ha (hogar de Abu Nasr) y 4.5 y 4.5 Ha (cada uno de sus hijos casados), se trata de un hogar en la frontera entre los *medianos* agricultores y los agricultores *pobres*, típico del sistema de secano de las planicies centrales (Wattenbach, 2006)<sup>135</sup>. Las escasas diferencias en la vida inmediata entre ambas categorías de cultivadores (señaladas también por Fiorni, 2001) difuminan todavía más la frontera vaporosa en la que se encuentra el *beyt*. En su misma tipología se hallan el 90 % de los hogares de su subsistema agrícola y el 95% de los de su región administrativa, Idlib, caracterizada por el predominio de la agricultura para las economías domésticas, la explotación directa de los terrenos por parte de los propietarios/usufructuarios (90 %) y la pequeña talla de las explotaciones: 95% menores a 10 Ha en secano (Wattenbach, 2006) y un plafón máximo para el hogar nuclear de 20 Ha, fijado a raíz de la segunda Redistribución Agraria de los noventa.

---

<sup>134</sup> Para profundizar sobre las transformaciones introducidas por la Reforma Agraria en las planicies continentales dominadas hasta entonces por grandes latifundistas, ver Ababsa (2004), Al-Yundi (1963), Métral (1980) y Perthes (1994).

<sup>135</sup> Wattenbach (2006: 63-65) apunta como media de posesión agrícola en este subsistema 8.5 Ha/hogar y propone la distinción entre tres tipos de hogares teniendo en cuenta como variable fundamental la extensión de tierra explotada (dado que este factor domina y se correlaciona con otros importantes como el acceso a recursos no agrícolas o el uso de irrigación en parte de los cultivos): *agricultores más favorecidos* (más de 10 Ha), *agricultores medianos* (entre 5 y 10 Ha) y *agricultores pobres* (menos de 3.5 Ha). Fiorni (2001) sitúa la media de tenencia agraria en la provincia de Idlib en 5.4 Ha. La diferencia entre ambos autores responde a que Wattenbach tiene en cuenta tan sólo el subsistema de secano, donde las parcelas son más grandes debido a la baja productividad. Tengamos en cuenta que mientras que en términos generales para la provincia el límite mínimo de cantidad de tierra para asegurar la subsistencia de un hogar nuclear medio (8-10 personas; informaciones propias cotejadas con Fiorni, ) es de 1 Ha, en el subsistema de secano donde se sitúa la localidad de Al-Ḥayat, es de 3 Ha. Por ello hemos optado por hacer equivalentes la categorías de agricultor *pobre* de Wattenbach (menos de 3.5 Ha) y la de Fiorni (1 Ha).

Para la zona pluviométrica donde se encuentra Al-Ḥayat (más de 500 mm), los plafones de propiedad máxima fueron establecidos, sucesivamente en: 1958 (300 Ha secano y 80 Ha regadío), 1963 (80 Ha secano y 50 regadío) y 1980 (55 Ha secano y 35 Ha en regadío).

En una región previamente dominada por el latifundismo absentista ciudadano (Al-Yundi, 1963 y Métral, 1980), la economía política baathista ha mostrado su cara más igualitaria y *estatalista*, con un elevado porcentaje de expropiaciones y redistribuciones (Ababsa, 2004 y Fiorni, 2001); e implantando un modelo de gestión estatal de la producción y la distribución (frente al modelo *mixto* costero). Nótese como la política agraria regional de Idlib contrasta por su continuismo respecto al primer modelo baathista, con la tendencia general *aperturista* impuesta tras el golpe de estado Hafeth el Asad que describíamos en el capítulo II. Distanciándose también de otras experiencias provinciales como la de Raqqa caracterizadas por el *pragmatismo* de una política a la vez redistributiva y mantenedora de ciertos privilegios intocables a la antigua clase dominante latifundista (Ababsa, 2004).

El pueblo de Niḍal, Al-Ḥayat (Ma'arrat el-Naouman, Idlib), es un prototipo al respecto. El 95 % de sus 1296 habitantes (censo 2004) forman parte de hogares poseedores de tierras *istimlakíe*, sin existir apenas diferencias entre los hogares nucleares en la cantidad y calidad de las explotaciones: 95% de éstas de entre 3 y 7 Ha, y el resto apenas superan las 10 Ha. Además existen 150 Ha propiedad legalmente separada de tres hermanos descendientes una *familia de confianza* cercana al *bek* [señor latifundista] quienes consiguieron salvar una pequeña parte de su patrimonio repartiéndolo entre sus hijos; y quienes además poseen en la actualidad unas 100 cabezas de ganado por hogar extenso (frente a la media de 20-30 cabezas); así como a parte de la familia residiendo en Alepo donde ejercen profesiones liberales (básicamente medicina y abogacía)<sup>136</sup>. En el otro extremo existen 2 *beyt* del mismo grupo de parentesco quienes no poseen tierra alquilada alguna, dado que se establecieron en la localidad a mitad de los años noventa provenientes de la estepa [*badye*].

---

<sup>136</sup> Datos propios elaborados a partir de las informaciones facilitadas por la Oficina del Grano [Maktab el-hubub] y los testimonios de las personas *fellaḥ*.

Dejando de lado estos casos excepcionales, la reducida diferenciación en el acceso a la tierra se da en realidad entre los grupos domésticos extensos y viene marcada por el número de *usra* (hombres casados y sus familias)<sup>137</sup> que los componen. Este patrón es el resultado de la política de redistribuciones, marcada por un primer reparto, a finales de los setenta, de lotes de entre 30 y 40 hectáreas (según características del suelo) por *usra* (familia nuclear) y una segunda división de tierras [*taqsim el-aradi*] en 1992 que reequilibró la relación entre cantidad de tierra y número de personas por hogar, bajando el umbral de posesión a 20 Ha por *usra* (Fiorni, 2001). Como señala Abu Nasr<sup>138</sup>:

“(...) Con el tiempo había muchos *batule* [parados], familias que no tenían posibilidades porque sus abuelos, sus padres habían tenido muchos hijos y ya no les quedaba nada. En el ochenta dieron un *feddan* [40 Ha]<sup>139</sup> a todos y había familias con un hijo y otras con diez. Con los años quienes no tenían le reclamaron al estado que pusiera tierra a su nombre y el estado volvió a repartir la tierra; quien tenía más de 20 Ha se la requisaban y se la daban a quienes no tenían. Hubo problemas, gente que murió de rabia y que mató de rabia; pero todo el mundo tiene que vivir. Ese es mi punto de vista.”

(Diario de campo, Idlib, 23.10.09)

Esta nueva redistribución se realizaba en el mismo momento en el que en la región costera la *libre* concurrencia entre el estado y los mercaderes privados dominaba ya el comercio de frutas, verduras y aceite. La *Infitaḥ* (apertura) parcial de los noventa acrecentaba así la diferenciación entre los modelos agrarios de ambas regiones que se encontraba ya sellada desde un principio por el contraste entre la comercialización mixta litoral y la estricta planificación de la producción y la distribución por parte del

---

<sup>137</sup> *Usra*= Término utilizado únicamente en árabe estándar para designar a la familia nuclear.

<sup>138</sup> Esta política de redistribuciones en plena década de la segunda apertura (*Infitaḥ* de los años 1990), contrasta con otras regiones como El-Hassake o incluso Raqqa donde la excepción del umbral de propiedad aplicada a las tierras irrigadas por primera vez, tuvo consecuencias para el florecimiento de nuevos procesos de concentración de tierras y donde la gran mayoría de las redistribuciones se produjeron antes de 1974 (Ababsa, 2004).

<sup>139</sup> Nótese que el *feddan* al que se refiere Abu Nasr es 100 veces mayor al que señalábamos en el capítulo precedente en relación al siglo XIX; hecho que no es de extrañar si tenemos en cuenta que 100 *feddan* de los antiguos es exactamente el área arable por un tractor en un día en la actualidad.

estado en las planicies continentales. El dualismo en las políticas agrarias tiene consecuencias contrapuestas para los agricultores de unas y otras regiones en un mismo momento histórico. De ahí que resulte difícil ofrecer panorámicas globales sobre la situación de los agricultores a nivel del país, sin caer en generalizaciones que sobredimensionan la tendencia de una u otra economía regional. Un ejemplo de este tipo de problemáticas es la oposición entre las visiones de Hinnebush (1989) y Perthes (1994) respecto a la economía política agraria entre los setentas y los ochentas. Mientras el primero generaliza la situación de la región costera (mantenimiento de un pequeño margen de beneficio para los productores); el segundo subraya las dificultades de los *campesinos* ante el desfase entre los bajos precios que el estado paga a los productores y los altos precios de los bienes de consumo; tendencia que paliaría el estado con políticas voluntarista de aumento de precios desde finales de los ochenta-noventa. Esta última descripción, válida para las zonas continentales, es opuesta a la realidad de la agricultura tartusí donde como veíamos los finales de los ochenta se corresponden con una bajada de los precios del segundo cultivo principal de mercado (los cítricos).

Volviendo al régimen agrario de Al-Ḥayat, entre las instituciones estatales, la cooperativa ha sido la herramienta principal para la distribución de insumos (semillas, desinfectantes, abonos, etc.) y la organización de los cultivos locales en relación a las necesidades del *abastecimiento popular* [*tamuin es-šab*]; reservándose para esta zona un patrón rotatorio centrado en los cultivos estratégicos para el aprovisionamiento alimentario de los propios *fellaḥ* y del país en su conjunto (trigo, cebada, lenteja y comino -como complemento a los anteriores-). Por otro lado, la Oficina del Grano [*Maktab-el-hubub*], abierta en los años ochenta se ha encargado de centralizar y almacenar el grano y las leguminosas para su posterior distribución a los molinos estatales, las panaderías públicas (que distribuyen el kilo de pan a ¼ de dólar en 2010) y los centros de abastecimiento nacionales desde donde se gestiona un fondo de seguridad y otro de distribución racionada. El monopolio estatal de la distribución ha cerrado el doble círculo de *seguridad* para los productores y consumidores de estos bienes fundamentales para el sustento:



“[Niḍal parece acalorada narrando las transformaciones en las políticas estatales] El estado nos lo daba todo: las semillas, el abono (...) y luego se llevaba parte de la cosecha, una parte variable según lo producido: la mitad o a veces menos. Si la cosecha era mala nos la dejaba casi toda. La situación no podía ser mejor: en producto y según lo producido [Niḍal se refiere a que pese a que el intercambio estaba monetarizado –en el sentido de uso del dinero como patrón de valor- la moneda no era un medio de pago] (...). A mitad de los noventa comenzaron a utilizar el dinero [como medio de pago]: ellos nos compraban el grano y las lentejas y así nosotros teníamos dinero para pagar el alquiler, los productos químicos, y cuando lo necesitábamos, las semillas.

Firás interviene: Pero cuando no había buena cosecha el estado hacía una amnistía, ¿no has visto que en Siria siempre hay amnistías?: amnistía del agua, de la luz, amnistía del alquiler (de las tierras). Pero es que si no ¿cómo puede el estado garantizar el abastecimiento [tamuin] y la seguridad [el aman]]?

(Diario de campo, Idlib, 22.10.09)

En 1998 la Oficina del Grano compraba el trigo a las familias de productores, como la de Niḍal, casi al doble de su precio mercantil mundializado (224 \$/tonelada frente a 126 \$/tonelada)<sup>140</sup>; y se hacía cargo también de las lentejas, la cebada y comino, asegurándoles una salida a su producción y unos ingresos mínimos. Sin embargo -

<sup>140</sup> Ver Ababsa (2004: 225) quien recoge el siguiente cuadro de precios elaborado por un estudio del Banco Mundial en el 2001:

Tableau 39 : Le cours mondial des céréales (cm) et le prix de soutien de l'Etat syrien (pss) (en \$/t)

Céréale	1996	1997	1998
Blé	21 cm / 224 pss	161 cm / 224 pss	126 cm / 224 pss
Maïs	163 cm / 195 pss	119 cm / 195 pss	102 cm / 195 pss

(Banque Mondiale, rapport 22602-SYR, 2001, Syrian Arab republic. Irrigation Sector Report, p. xi).

Para valorar la magnitud de estos datos debemos tener en cuenta por un lado que la paridad entre la LS y el dólar se situaba para ese periodo en: “; y por el otro, el peso relativo de estos precios en la vida de las personas y el presupuesto estatal, teniendo en cuenta las condiciones particulares de la economía nacional siria donde el salario medio y el costo de una cesta de productos básicos. PONER DATOS.

Para datos en este sentido respecto al 2010, ver *infra*.

Ver también, Fiorni (2001) y Wattenbach (1996: VII).

Perthes (1994: 57 y 84-85) documenta las políticas periódicas de subidas de precios llevadas a cabo en 1979, 1989 y en varias ocasiones a lo largo de los noventa, en aras de nivelar el poder adquisitivo de los agricultores y potenciar la continuidad de la actividad agrícola.

En la costa aunque se de manera más indirecta se mantienen también precios de los productos agrícolas por encima del curso mundial. cfr. Respeto al aceite Ali (1990) y los cítricos (Westlake, 2000).

como muestra la importancia de las *amnistías* para las economías cotidianas de las personas cultivadoras- la producción agrícola propia nunca cubrió sus necesidades dinerarias.

“Uardi: En los mejores años de cosecha nos quedaba algo de dinero para nosotros; pero se iba rápido: ropa para los niños, productos del mercado [se refiere a otros alimentos, utensilios domésticos]; y sobre todo medicinas y doctores privados para mi hermana [enferma desde los trece de años murió finalmente en 2010]. En el hospital público nunca nos han podido dar una solución; y nos hemos gastado mucho en consultas privadas que no han servido de nada. Si fuera ahora no lo haríamos, íbamos al hospital público, pero creíamos que así se curaría (...) En general hemos podido pagar el alquiler y los gastos y guardar un poco para el sustento [*mišen el-ma'iša*]. Claro que todos comíamos de nuestro grano y lentejas y comino y la cebada se la dábamos al ganado. Las semillas las guardamos para el año siguiente. El tractor, el pequeño local...¡Todo eso lo hemos comprado con el jornal!”

(Diario de campo, Idlib, 22.10.09)

El acceso a la tierra no significó una ruptura en la historia laboral familiar, atravesada por el ‘trabajo para otros’. A mediados de los años ochenta los *bekawat* (señores latifundistas) ya habían sido expulsados del pueblo y Abu Nasr abandonó sus migraciones circulares a Damasco y Beirut para trabajar en la construcción de inmuebles y carreteras; pero sus hijas mayores tomaron su relevo. Niḍal (1969) y Kabira (1972) tenían dieciséis y trece años respectivamente cuando viajaron por primera vez a Tartús, en compañía de su padre para emplearse durante cuatro meses en la recogida de la aceituna. Desde entonces Niḍal todos los años ha trabajado como mínimo tres o cuatro meses en la provincia costera. Temporera en la campaña aceitunera, jornalera en los cítricos y una explotación de invernaderos, asalariada mensual en un matadero avícola, productora de leche y derivados para Abu Nassim, etc. Su hermana Kabira abandonó el trabajo temporero un año más tarde tras su temprano matrimonio. Poco después Nasr (1974) y Sadiqa (1976) se incorporaban a la fuerza laboral del hogar; Uardi y Firás, lo hicieron a medida que cumplían los once o

doce años, mientras que su madre les acompañaba cuando el ciclo procreativo se lo permitía. Pese a su preferencia por los salarios tartusís (más altos), la ausencia de trabajo continuado en aquellas latitudes y la necesidad de aumentar los ingresos del *beyt* a medida que este se expandía, les ha obligado a emplearse también esporádicamente en su propia región (algodón, aceitunas) y en la vecina Efrín (Alepo). A principios de los noventa, en esta última localidad, el trabajo en la recolecta de aceitunas se remuneraba ‘a partes’ [*hişsa*] <sup>141</sup> y en especies (1 chual [100 Kg] de aceitunas cuadrilla / 7 chual de aceitunas propietario); es decir correspondía a un jornal medio de 80 LS, casi la mitad que en el litoral<sup>142</sup>.

A mediados de los noventa, Niđal y Uardi (dos únicas hermanas solteras) habían ya asentado unos circuitos más o menos fijos de trabajo agrícola jornalero; Firás comenzaba a estabilizar su empleo en casa de Abu Nassim y Nasr empezó a unirse a los autobuses de temporeros que periódicamente salían de Al-Ĥayat rumbo al Líbano para cubrir la necesidad de mano de obra en el campo y la construcción (Chalcraft, 2009). Aunque le disgusta el trato que dan allí a los sirios –excepto en el sur– y se siente mucho más cómodo en su país, la diferencia salarial (1.5/2 puntos) entre ambos territorios no le ha dejado casi elección; sobre todo a medida que nuevos nacimientos engrandecían la familia.

La vida laboral del *beyt* de Abu Nasr ilustra el fenómeno señalado por Abdelali-Martini et alii. (1998), Fiorni (2001), Perthes (1994, ver en especial.p.85) y Wattenbach (2006): la mayoría absoluta de los *fellaĥ* noroccidentales, beneficiarios principales de las redistribuciones de tierras de la Reforma Agraria, nunca han podido vivir *exclusivamente* de su propia explotación agrícola. Según los datos facilitados por la Oficina del Grano y mis informaciones de campo, entorno al 70 % de las personas adultas de Al-Ĥayat trabajan como temporeros en Alepo, la región costera y/o el

---

<sup>141</sup> Recordemos que esta forma de remuneración ‘a partes’ *hişsa* (lit. ‘parte’) retoma antiguas formas de aparcería, pero a diferencia de éstas no implica el control del ciclo productivo por parte de las personas cultivadoras, sino simplemente un cálculo ‘a partes’ de la remuneración para una actividad puntual, asemejándola al trabajo a detajo.

Este caso se distingue de las formas de *hişsa* que organizan el trabajo en los invernaderos (capítulo I) y otros casos (capítulo VII) porque el pago sigue siendo en especie y tras la cosecha y no en dinero ni tras la venta del producto en el mercado.

En el capítulo VII volveremos sobre el trabajo *hişsa*.

<sup>142</sup> Cálculos propios según informaciones de campo, contrastados con datos de Fiorni (2001).

El trabajo *a destajo* en la recogida de algodón se remuneraba en Idlib a principios del 2.000 en 250 LS/100 Kg (1 jornada de trabajo de 4 de la mañana a 4 de la tarde).

territorio libanés<sup>143</sup>. La concentración en unos pocos meses al año (marzo-mayo) de las labores intensivas para el cultivo de cereales y leguminosas y la complementariedad de los ciclos agrícolas entre unas y otras regiones han estabilizado una estructura laboral cíclica en la que se combinan trabajo familiar y remunerado:

### Ciclo de trabajo agrícola de las personas *fellah*/temporeras de Al-Hayat

	Oct. Nov.	Noviembre Diciembre	Enero Feb.	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio Agosto	Sept.
<b>Cultivo</b>	Olivas  Cítricos	Olivas  Cítricos	Cítricos	Cítricos  Algodón  Desbrozo campos pre- siega ( <i>a'yade</i> )	Algodón  Lentejas  Garbanzo	Algodón  Trigo Cebada	Albaricoque Melocotón  Algodón  Trigo Cebada	Albaricoque Melocotón	Almendra
<b>Región</b>	Tartús Líbano	Alep Idlib	Tartús Líbano	Alep Idlib	Idlib	Idlib Alepo	Idlib Gutta (Damasco)	Gutta (Damasco)	Homs

<sup>143</sup> Datos cruzados extraídos de una entrevista escrita a los empleados de la Oficina de Grano el 19.09.10 y 15 entrevistas realizadas a una muestra de 15 grupos reproductivos extensos (con una media de tres hogares nucleares –*usra*– por grupo extenso). Los datos demográficos oficiales recogen la residencia de 169 *usra* (hogar nuclear) en la localidad.



Algunas familias, como la de Niḍal, han conseguido establecer unos vínculos suficientemente profundos como para enraizarse (al menos parcialmente) en una de las paradas de esta *rueda* laboral a la que hacía referencia Qariba. Esta última y sus hermanos no tienen más remedio que amarrar su seguridad reproductiva en las aristas de este movimiento. Con cinco hermanos menores de doce años y uno estudiando en la universidad; y sin otros recursos que sus 150 dunum de secano, el sustento de su hogar depende muy directamente de sus salarios.

Frente a la autonomía que el *mazra'* [la finca] otorgaba al hogar de Abu Nassim, en el caso de los dos grupos domésticos extensos de Niḍal y Qariba encontramos la misma dependencia del *trabajo por cuenta ajena*; existiendo, en todo caso, una diferencia de magnitud en la importancia del trabajo remunerado para ambos grupos reproductivos<sup>144</sup>. Con todos sus matices, desde esta perspectiva, el *fellaḥ* post-revolucionario *baathista* aparece como una figura actualizada dentro de la saga histórica de los *trabajadores agrícolas*.

### III. 4. 1 *La gran transformación. Discontinuidades del fellaḥ desde la perspectiva de los medios de vida*

Sin embargo, si ampliamos un poco nuestro foco y nos concentramos en la otra característica que apuntaba Um Nassim en su definición de la clase *fellaḥ*: la desposesión de los medios de vida, otra imagen aparece en escena. Una con la que, por cierto, Um Nasr parece mucho más conforme.

“Me encuentro con Um Nasr trabajando en la reconstrucción de su historia de vida, cuando comparto con ella mis reflexiones sobre el significado del ser *fellaḥ*: entonces *fellaḥ* es el que trabaja (*iṣteguel*) en la tierra, es decir como en la época de los *bek* o ahora ellos que trabajan su tierra, pero también la de los demás. Son trabajadores agrícolas antes y ahora: son *fellaḥ*. Um Nasr exclama

---

<sup>144</sup> En este punto no pretendo estipular una equivalencia entre todas las formas de *trabajo para otros*, en las que se ven inmiscuidas las jornaleras; sino subrayar su dependencia del trabajo remunerado privado (no estatal). Para una discusión más profunda sobre la cuestión del *salario* como *locus* de diferentes formas de relaciones de explotación (o de su ausencia), ver capítulo IV.

riendo irónica: ¡Yabooo! ¡Pero qué dices criatura! El *fellaḥ* de ahora no tiene nada que ver con el de antes ¡Cuánta pobreza había entonces! ¡Cuánta pobreza y qué dura era la vida! -apunta, apunta-: mi padre nos decía que robáramos porque ni pan teníamos para comer. En cambio ahora mira, *mashallah*, tenemos de todo para comer: crema de garbanzos, ensalada, pan, pollo, patatas. Mira la tierra que preciosa: llena de cebollas, judías y a lo lejos el trigo y las aceitunas. En los tiempos de los *bekawat*, todo era *zulūm* [opresión, tiranía, injusticia], ¡no ha existido en el mundo más injusticia que entonces! Y uno debía aguantarlo todo porque no tenía nada: la casa era del bek, la tierra era del bek, las semillas eran del bek, hasta nuestra alma era del bek. Pero si después de trabajar todo el año se llevaba prácticamente todo el grano y hasta nos hacía a nosotros pagar los impuestos del algodón con el que él se hizo rico. ¿Qué te voy a contar? Estábamos muy deposedos [*Maḥrumiīn iktir*] (...) Luego llegó la luz donde sólo había *zulūm* [opresión, tiranía, injusticia, de la misma raíz que tinieblas]<sup>145</sup>. Y abrimos los ojos a la vida, antes vivíamos como los ciegos. ¿Oyes a Uardi como echa agua y agua para fregar el suelo?: antes teníamos que andar 4 y 5 Km para conseguir el agua y arábamos a mano. Ahora con el tractor y la lavadora todo es más fácil. ¿Has visto las carreteras, las escuelas, las universidades? Nada de eso había antes porque los *bek* querían mantener al pueblo pobre e ignorante (...) Llegó el padre [se refiere a Hafeth el-Asad, padre del Presidente actual] y echó a todos esos perros [*los bekawat*] y trajo la tierra para el *fellaḥ* y los derechos [*huquq*] para el pueblo, sobre todo para la mujer<sup>146</sup>. Antes morías trabajando sólo para comer, y a veces ni eso; ahora vivimos felices [*na'ish mukayfiin*]. Ahora hay estabilidad [*istiqrar*].

---

<sup>145</sup> El uso que hace Um Nasr del término *zulūm* subraya la proximidad etimológica y semántica entre el concepto árabe de opresión/injusticia/tiranía y el de *zulma/ zallam* [oscuridad, tinieblas] Cfr. Sarkis (2011).

<sup>146</sup> A diferencia de otros miembros de la familia quienes mantenían posiciones mucho más ambivalentes y abiertamente críticas, Um Nasr solía endosar todos los *triumfos* (desde su punto de vista) de la revolución bathista a la figura de Hafeth El-Asad. Sin ánimo de abordar un debate complejo que excede esta tesis sobre las formas de consciencia de la clase *fellaḥ* y sus relaciones con el estado, la revolución bathista y las figuras presidenciales me parece importante realizar una puntualización. Si bien esta personalización de un proceso social mucho más vasto —e incluso paralizado por las políticas de *islah* impuestas en los setenta por Hafeth el-Asad—, se relaciona con la interiorización de una hegemonía ideológica vehiculada a través de las instituciones estatales (propaganda, escuela, televisión, etc.); en el caso de las habitantes de Al-Ḥayat esta *reducción* adquiere una veracidad aparentemente autoprobadada a causa de la aplicación tardía del proceso de Reforma Agraria y de otras políticas redistributivas que

(Fragmento de la historia de vida grabada conjunta de Um Nasr y Abu Nasr)

Desde el punto de vista del acceso a los medios de vida una verdadera revolución ha transformado la existencia de Um Nasr y sus vecinos *fellaḥ* en los últimos cincuenta años. La magnitud de esta redefinición se multiplica a medida que ahondamos más en la historia familia de Um Nasr y en general en la de los cultivadores de la región, marcados por la experiencia histórica de la servidumbre capitalista, el hambre y la extrema explotación (Ababsa, 2004; Hanna, 1975, vol.4 ; Mundy, 2000) al menos desde finales del siglo XIX.

En esta latitud, la experiencia particularmente dura para la clase *fellaḥ* del dominio *bekawat* [latifundista] durante el siglo XIX y la primera mitad del XX tiene su origen primero, en el proceso de sedentarización forzada de las tribus semi-nómadas beduinas y *šawaya* (criadores de ovicápridos semi-nómadas, consideradas una *casta* inferior en el sistema jerarquizado beduino) que poblaban el nord-este sirio (entre ellas los Muali –tribu mayoritaria en Al-Ḥayat de la que forma parte la familia de Abu Nasr) en el contexto de las políticas de expansión de la producción de trigo impuestas por el Sultanato para hacer frente a las nuevas *necesidades fiscales* atenor de su creciente dependencia del capital europeo (ver Cap.II y Chatty (ed.), 2006).

En segundo lugar, la vida de los recién sedentarizados *fellaḥ* se vió golpeada por el proceso de desposesión sellado por el Nuevo Código Agrario 1858 y los subsiguientes procesos de Registro de la tierra en la época mandataria y postcolonial inicial; así como por la creciente presión tributaria y usuraria que llevó a la clase *fellaḥ* a principios del siglo XX a una condición de *servidumbre capitalista*, a medida que perdían todo derecho sobre la tierra y se veían obligados a trabajar ‘a partes’ para los nuevos señores latifundistas:

[La época de] los *bekawat* era la época del *ẓulum* [opresión, injusticia, tiranía]. Era el sistema *iqta’y* y un solo *bek* era el responsable de todas las tierras de pueblo, hasta de las casas. Tenía muchos pueblos no sólo el nuestro, sino varios entre Idlib y Alepo (...). Todo vino de la época de mi padre, de nuestros abuelos cuando los *bekawat* dominaron [*saitaru*] las tierras. Los turcos [se refiere a los

---

coincidió plenamente con la toma de poder de Hafeth Al-Asad, como presidente del Gobierno y figura dirigente del Partido.



otomanos] impusieron el registro de las tierras y como los *fellah* no sabían leer los *bek* se rieron de ellos. Como no podían pagar el impuesto para registrarlos, dejaron que lo hicieran los *bek* o tuvieron que hacerlo cuando con el tiempo no pudieron devolver los préstamos que estos les dejaban [pago impuestos, gastos de sustento y producción] (...) Nosotros, según me explicaba mi padre, fue por otro caso: como mucha gente, la mayoría, mi abuelo empeñó *su* tierra [léase: tenencia de] para que no se llevaran a sus hijos al ejército, es decir a la guerra y a la muerte<sup>147</sup>.

(Fragmento de la historia de vida grabada conjunta de Um Nasr y Abu Nasr)

El poder acumulado por la clase *bekawat* sobre los medios de vida (agua, vivienda, semillas, etc.) les permitió imponer relaciones de explotación típicas de la servidumbre, como las corveas de trabajo o los pagos por el acceso al molino o a las fuentes de agua y cronificar los abusos respecto a sus propios acuerdos de aparcería, rompiéndose incluso el respeto a la costumbre legal que estipulaba la continuidad de las generaciones de *fellah* en el cultivo de la tierra y que se remontaba en la zona al sistema de colonato que presidió la sedentarización. Mientras que por otro lado, los señores latifundistas controlaban cada vez más la extorsión *indirecta* del trabajo *fellah* a través de los mecanismos usurarios, cuya importancia se fortalecía a medida que aumentaban la presión fiscal y las necesidades monetarias para la producción y sustento de los *fellah* (Al-Yundi, 1963, Hanna, 1975, Slugglet, 1984).

El mandato francés y la independencia tutelada con su estrechamiento de la integración de las redes de aprovisionamiento mundial de materias primas para las industrias europeas no hicieron más que acrecentar el poder de los latifundistas convertidos en piezas claves de la capitalización agraria y del buen funcionamiento de las redes productivo-comerciales-industriales (Gilsenan, 1984). En este sentido, la extrema pauperación a la que se refería unas líneas más arriba Um Nasr, se liga al

---

<sup>147</sup> Para una panorámica histórica del proceso de acaparamiento de tierras por parte de la clase latifundista entre finales del siglo XIX y principios del XX en el municipio de Marrat-En-Nau'man al que pertenece Al-Hayat, muy cercana a la narración de Abu Nasr, véase Al-Yundi (1963) y Hanna (1975). La coacción militar parece haber jugado un papel especialmente importante en el acaparamiento de tierras por parte de latifundistas ciudadanos las comunidades de Idlib y Aleppo, sin excluir la centralidad de los mecanismos de préstamo-usura descritos en el capítulo II.

*boom del algodón* que en los años 1950 transformó el paisaje de la mitad norte del país. Como señala Hannover (1980: 293) a propósito del cultivo del trigo por el del algodón en los años cincuenta « la croissance agricole a consacré la rationalité du profit maximum immédiat aux dépens de la terre et aussi du fellah »<sup>148</sup>.

Es desde esta perspectiva histórica que debemos entender el discurso de Um Nasr sobre *la gran transformación* de la condición *fellah* que siguen a la puesta en marcha de las políticas socio-económicas baathistas. Se trata sobre todo de una mejora de sus condiciones materiales de existencia (alimento, infraestructuras, educación formal<sup>149</sup>, etc.), pero también de su dignidad social en términos de derechos (*huquq*) y valoraciones; condiciones ambas que les permiten llevar una vida más plena (*na'ish mukaifiin*)<sup>150</sup>.

La indisolubilidad entre ambas dimensiones de su *experiencia de la justicia* cobra vida en el fragmento vital que Um Nasr rememoró más repetida y apasionadamente durante nuestra convivencia. Era invierno y ella estaba cardando lana para tricotar una manta con la que tapar a su cuarta hija, cuando llegaron uno de los hijos del bek, su hermana y dos hombres armados. Estaban de visita por uno de sus *pueblos en propiedad*. La mujer fijando sus ojos en la manta ordenó a Um Nasr que cuando la acabara se la enviara de regalo, que la quería. Mientras ordenó a sus hombres que comprobaran con sus bastones donde estaba la cosecha que ese año habían robado esos *hambrientos*. Um Nasr cojió un cuchillo grande que tenía cerca, se encaró con la *bek* y escupió en su flanco. Estos huyeron amedentrados porque sabían que aunque

---

<sup>148</sup> Cfr. Ababsa (2004: en especial 98-105). La autora recoge también la historia de la gran hambruna que asoló Siria durante la segunda guerra mundial en relación a la multiplicación por diez del precio del trigo provocada por la exportación masiva para satisfacer las necesidades del ejército francés del Levante.

<sup>149</sup> Respecto a la educación formal debemos subrayar las profundas diferencias entre las provincias de Idlib y Tartús tanto a nivel de la disminución del analfabetismo, como del acceso de a la enseñanza en todos sus niveles: por ejemplo mientras que en 2007 la tasa de mujeres de entre que no han frecuentado la escuela entre 5 y 24 en Tartús era del 0% en Idlib alcanza el 5% (Courbage, 2007: 194). La tasa de participación en la educación secundaria se sitúa en torno al 23 % a nivel nacional, ver Balanche (2006) para el caso litoral.

Sin embargo, estas diferencias estructurales no anulan la importancia que para la experiencia concreta de Um Nasr y sus familiares tiene el hecho de que sus hijas (excepto Niḍal) e hijos hayan finalizado la educación primaria, o por ejemplo que la propia Um Nasr haya participado en programas de alfabetización.

<sup>150</sup> Las experiencias vividas de Um Nasr, Um Nassim y el resto de protagonistas de este capítulo secunda la tesis de Scott (1976) sobre la importancia de la perspectiva diacrónica para entender la vivencia de la justicia/injusticia. Al respecto me parece que el autor no se equivoca al subrayar que las personas juzgan la *justeza* de sus relaciones en relación a las experiencias pasadas acumuladas, y que por tanto la *experiencia de la justicia* mantiene siempre una dimensión relativa de comparación con otros momentos, y yo añadiría: espacios.

todavía no los habían echado de su pueblo todo había cambiado ya en el estado y ya no podían dominar al *fellaḥ* porque ahora era *libre*. Ahora el *fellaḥ* tenía palabra [*sar 'aindho kelme*]. Y si le hacían algo a Um Nasr serían apaleados por los vecinos o apresados por el estado.

La condición *sine qua non* de esa *libertad* que enciende los ojos a Um Nasr y cuyo recuerdo hace estallar en carcajadas a su marido había sido el trastrocamiento de su alienación *originaria* no sólo de parte de los medios de producción agrícola, sino más generalmente de los medios de vida y el cese del monopolio de los mecanismos de coerción institucionales por parte de la clase latifundista<sup>151</sup>. La *libertad* aparece aquí como un producto de la autonomización respecto a las *dependencias serviles* de otras clases explotadoras; y en este sentido, se entreteje -y no se opone- con otras dependencias positivas: como la del estado, la familia, la amistad (ver *infra*. Cap. IV y V). Esto no excluye que las personas sientan y juzguen también -y de manera ambigua- sus vínculos familiares o sus relaciones con el estado desde una perspectiva de la explotación y de la injusticia. Al respecto, y siguiendo con nuestra perspectiva micro-familiar, si por un lado todas las integrantes de *beyt* Abu Nasr reconocen en términos generales al estado baathista como un instrumento de freno a la tiranía de las clases dominantes (personificada para ellos en los comerciantes [*tuŷŷar*]) y un medio de redistribución y aseguramiento de sus medios de reproducción social. Por el otro, sobre todo las generaciones más jóvenes, y en especial los hombres, señalan la *disfunción* de este aparato debido a la apropiación privativa que ciertos sectores y personas hacen de él. Estas cuestiones suelen cristalizar en torno a la problemática de la corrupción [*fassad*] y la tiranía del complejo de los servicios secretos [*mujabarat*] quienes imponen su propia ley basada en la represión y la extorsión monetaria.

Esta compleja experiencia política contrasta con la visión de Seurat (1979) quien defiende una continuidad entre el *despotismo oriental* de los antiguos latifundistas y el del estado bathista y lo que llama sus instituciones de *encuadramiento* (sindicato, cooperativas, etc.). En la misma línea ironiza Hinnebush (1989) apuntando que los campesinos (categoría *aprobématica* para ambos *científicos*) post-revolucionarios

---

<sup>151</sup> Resulta relevante, como muestra en este fragmento Um Nasr y previamente Um Nassim, la importancia que mantiene, para las propias *fellaḥ* y *muzari'*, la desposesión como piedra angular de las dinámicas de poder.

pasaron del servilismo a los señores agrarios al de los *servicios secretos*. El sociocentrismo (clase y orientalismo imperialista) de ambos autores *de referencia* les lleva no sólo a desconocer o ningunear la experiencia de parte de las clases subalternas, sino a oscurecer la mejora de sus condiciones de vida en el periodo post-revolucionario, contradiciendo no sólo sus testimonios sino también los datos objetivos macros. Este paroxismo alcanza su climax si tenemos en cuenta que Seurat escribe desde Lyon, uno de los centros de poder de la estructura capitalista mundial que efectivamente subyugó despóticamente a los *campesinos* sirios.

Mucho más útil para la comprensión de esta vivencia de la prosperidad y la justicia que expresaban los hogares de Abu Nasr y Abu Nassim en el capítulo precedente, creo que pueden ser las apreciaciones de Scott (1976) sobre la *relatividad* de los sentimientos de justicia/injusticia, que siempre son históricamente situados y se vinculan principalmente con una percepción del cambio en términos de mejora/empeoramiento, y siempre dentro de los límites de lo moralmente (dimensión que incluye lo materialmente) aceptable. Desde este punto de vista, no sólo *compliance and legitimacy are not the same*, sino que tampoco la legitimidad es una cuestión absoluta, sino fuertemente ambivalente y relativa respecto a las experiencias pasadas y las alternativas presentes: “*Thus the crucial question in rural class relations is whether the relationship of dependence is seen by clients as primarily collaborative and legitimate or as primarily exploitative. Here the issues of compliance and legitimacy are analytically distinct. Given the principle of reciprocity, I believe that it is possible to make at least a rough distinction between equal and unequal exchange and to associate unequal exchange with sentiments of exploitation. One would expect, in this context, that any major shift in the balance of exchange between peasants and landlords or between peasants and the state –any major shift, that is, in the ratio of goods and services they receive in return –would be accompanied by a corresponding shift in the perceived legitimacy of the relationship. This criterion of judgment, it should be emphasized, it’s not merely an abstract standard by which peasants themselves actually judge their relationships with other.*” (Scott, 1976: 171)<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> Ver capítulo II para una crítica a la idea de feudalismo aplicada a la estructura de poder agraria tardotomana y mandataria y un análisis del sistema *bekawat* en términos de estructura de acumulación/desposesión/explotación mundial. Cfr. Gilson (1984).

De forma conmensurable, aunque diferenciada y desigual respecto al *muzari'* litoral, las primeras décadas del proyecto *socialista árabe* tiñeron el devenir del *fellaḥ* continental de un progreso en su estabilidad reproductiva (*istiqrar*). Asegurando su abastecimiento alimentario gracias tanto al acceso a la tierra, como a la priorización planificada de los cultivos de autoabastecimiento y a la ruptura de los antiguos mecanismos de endeudamiento/desposesión usurarios. En este sentido, el proceso de mejora de las condiciones de vida de los *fellaḥ* continentales desde un punto de vista diacrónico, no anula el continuismo de las inercias de desarrollo desigual entre regiones, ni la persistencia de desigualdades de clase en el interior de éstas. La articulación de este doble proceso de mejora histórica relativa y desigualdad contemporánea cristaliza en la ambigüedad de la noción de *fellaḥ* que barajan las sujetas de estudio como trabajador agrícola, menos pobre y desposeído que sus ancestros, pero también menos próspero que otros de sus grupos sociales coétnicos. La combinación del trabajo asalariado con la producción simple dentro de un modelo mixto redistributivo de *mercado administrado* ha asegurado la mejora de las condiciones materiales de existencia de los miembros del beyt de Abu Nasr, un hogar extenso que se ha multiplicado por 2.4 en los últimos veinte años.

En este sentido la mejora reproductiva [*taṭaww*] del beyt de Abu Nasr no ha florecido principalmente en torno a la explotación agrícola, sino que lo ha hecho también alrededor del trabajo asalariado. Los jornales les posibilitaron adquirir pollos y conejos a finales de los ochenta y hacerse con su primer tractor en 1992, ampliar la casa familiar y construir los habitáculos adosados de Nsr y Firás a mediados de los noventa y comprar un local de 200 m<sup>2</sup> junto a la escuela pública en el 2002. Desde sus inicios como temporeras Niḍal y Uardi han invertido parte de sus jornales en corderos y cabras. En 2010 entre las dos hermanas poseen 25 cabezas de ovicápridos (13 adultos y 12 crías) que además de abastecer al grupo doméstico extenso de leche (niños y enfermos) y queso (alimento diario) les reportan unos ingresos semanales gracias a la venta del queso en el mercado local de la capital del *mantīqa*, Maarrat en-Na'ouman. El género oscila entre 8 y 10 Kg de queso y 45 o 60 huevos; y les reporta unas 1.000 LS, es decir unas 4.000 LS/mes, o casi lo mismo que un mes de trabajo agrícola en Idlib y

---

Para dos críticas magistrales de la noción de despotismo oriental como definitoria de la formación social otomana, ver Islamoglu, (2000) y Mundy y Saumárez (2007).

poco menos de la mitad que en Tartús. Además a veces Niḍal, la responsable del suq [*masu'let es-suq*], *baja* consigo un par o tres conejos que suman unas 200 o 300 LS al monto anterior; a diferencia de los pollos y gallinas (30 en 2010). Los conejos (10 en 2010) son exclusivamente para la venta, ya que el grupo doméstico no los consume debido a que Abu Nasr le disgusta su parecido con los gatos.

Cada sábado Niḍal, como al menos una de las mujeres de cada casa vecina, recorre en *microbus* los treinta kilómetros que separan ambas poblaciones para vender las mercancías que producen entre ella y Uardi con la ayuda de los dos hijos mayores de Nasr (encargados del pasto del ganado). Niḍal vende ella misma los huevos en *el mercado de las fellah*: las mujeres (exclusivamente) *fellah* y beduínas se sientan alrededor de una gran plaza en el centro de la ciudad para vender sus productos a *ciudadanos (madaniin)* e intermediarios regionales (*samasira*). Estos últimos venidos de toda la provincia, e incluso de Hama y Alepo, se agolpan en los flancos de las calles adyacentes con sus pequeñas furgonetas y aprovechan los bajos precios de una de las ciudades más baratas de Siria (p.ej. huevos en el mercado de *fellah* del Ma'arra 4.5-6 LS/unidad frente a 10-15 LS/unidad en Alepo) para aprovisionarse de productos agropecuarios que venderán a través de sus redes de minoristas.

Por el contrario, el queso lo comercializa a través de un *simsar* (intermediario) local quien además posee una tienda de leche y derivados en una calle circundante al centro de la ciudad. Este vende ese mismo día el queso fresco y el suero y entrega a Niḍal al final de la jornada el 95 % de los ingresos de la venta, quedándose él con un 5% en concepto de pago por sus servicios, margen estrictamente estipulado y vigilado por la *administración del abastecimiento [idarat et-tamuin]*<sup>153</sup>.

Niḍal y sus acompañantes utilizan el dinero que les reporta la venta de sus productos para proveerse, a veces inmediatamente, de otros bienes y servicios de los que carecen: frutas, *maggi* para aderezar los guisos, chilabas y otras ropas, pescado en ocasiones excepcionales, *henna*, medicinas, recargas de móvil, lápices y libretas para los niños, una consulta médica. etc.

El ganado constituye además de una fuente de ingresos regular gracias a la venta de sus derivados, una especie de *reserva de dinero* que puede utilizarse en un momento

---

<sup>153</sup> Para una perspectiva más amplia de la organización de la distribución/comercialización, ver capítulos VII.

de *necesidad*. Como por ejemplo ocurrió en mayo del 2.010 cuando Niḍal vendió una de sus crías de cordero por 4.000 LS para prestárselas a su hermano Nsr. En estos casos las *fellaḥ* intentan reponer lo antes posible *la reserva*, tres meses tardó Niḍal en hacerlo en aquella ocasión. Sin embargo, su principal *depósito de seguridad* es el oro que compran inmediatamente después de cobrar sus jornales y que suele lucir en algunas ocasiones Niḍal, ya que a Uardi le parece un símbolo ostentatorio *odioso*, casi tanto como el dinero en el que está destinado, pronto o tarde, a convertirse<sup>154</sup>. Al fin y al cabo a ellas lo que les interesa es lo que pueden o más bien *tienen que* comprar con el dinero para poder vivir y no *los papeles (el-uaraq)* en sí mismos. En este sentido – como gusta sentenciar a Uardi- para ellas: el dinero es un medio (*el masari uasile*) y no un fin. En este sentido, mis observaciones contrastan con las de Abdelali-Martini et ali. (1998: 14) quienes retomando el testimonio de una temporera idiblense señalan que: “What can be said is that the women’s wages are vital for their families’ survival. As they put it, they work ‘not for gold or fine clothes, but so our families can eat’”.

En realidad la contradicción entre el fenómeno señalado por esta autora y el caso de Niḍal y Uardi, ejemplo representativo del uso de los jornales por parte de las temporeras de su localidad, es más bien aparente. Como señala la cita anterior, la compra de oro no implica para las temporeras de Al-Ḥayat complacer su capricho consumista; sino que se liga por el contrario –como afirma Uardi- con una forma de ahorro para la satisfacción diferida de necesidades de sustento. Esta función del oro como depósito de dinero – dispuesto a convertirse en cualquier momento en medio de compra; se contrapone con la función del dinero/oro como medio de atesoramiento, es decir de acumulación privativa de riqueza y poder –mucho más ingente a medida que avanza el proceso de mercantilización (Ver Marx, 2007, Libro I, capítulo III, en especial pp.176-181 y capítulo IV).

### **III. 4. 2 Entre el abastecimiento, la subsunción y la neutralización de conflictos: El modelo *fellaḥ* de pequeña producción de mercancías**

---

<sup>154</sup> Nótese también el paralelismo entre la crítica al poder corrosivo del dinero que retrata Marx (poner página) respecto a la antigüedad clásica y la visión de Uardi. Sobre esta cuestión volveremos en el capítulo IV.

Desde esta perspectiva de sus economías domésticas, las temporeras-*fellaḥ* aparecen como exponentes de lo que cierta antropología marxista ha llamado el campesinado (Shanin, 1988; Wolf, 1982; Friedman, 1980)<sup>155</sup> y la economía política define como productores simples (o pequeño productores) de mercancías (Banají, 2010; Chevalier, 1983; Marx, 2007 [1867]; Montoya, 2013; Smith, 1989) –categoría que discutíamos en el capítulo I.

En tanto que productores familiares de trigo, huevos o queso, el intercambio monetarizado es para ellos una forma de proveerse de valores de uso. Pero además, y a diferencia de otros *productores de pequeña escala* como lo era la madre de Um Nassim (seda en bruto), la propia Um Nassim (aceite y tabaco) o Um Nasr (algodón), su trabajo se ha encontrado en los últimos cuarenta años *escasamente* (aunque cada vez más) *subsumido* a los procesos de valorización del capital.

En primer lugar, el circuito de distribución de ciertos bienes estratégicos para el sustento (como el trigo, las lentejas, la cebada y el comino) ha restado hasta la década del 2.000 *tout court* dentro de *una* lógica económica del abastecimiento [*tamuin*] y la construcción de la autonomía económica nacional [*ver infra*, para la evolución más reciente]. El monopolio estatal sobre su comercialización, las políticas de precios subvencionados a los productores (muy por encima del curso mundial) y a los consumidores, así como las *amnistías* (préstamos, gastos agrícolas y domésticos) han

---

<sup>155</sup> Me refiero aquí exclusivamente a las contribuciones de antropólogos como Friedman (1980), Palerm (1980), Shanin (1988) o Wolf (1982) quienes definen el campesinado como un segmento social internamente heterogéneo y subordinado a otras clases explotadoras; y no a las perspectivas culturalistas de Bandfield (1958) o Redfield (1955) quienes lo dibujan como una comunidad cerrada y reproductora sempiterna de una cultura *tradicional* reificada y dominada por el parentesco y la costumbre –definida aquí como compendio esencializado de normas propio a la *comunidad*-. Para una discusión crítica sobre las diferentes teorías sobre el campesinado y su articulación con la hegemonía capitalista, ver Bretón (1993).

Friedman (1980) ha propuesto diferenciar a los *campesinos* de los *pequeños productores de mercancías* en base al peso mayor que en el caso de los primeros mantiene la producción para el autoconsumo del hogar, el intercambio no mercantil y los vínculos comunitarios. Si bien esta distinción analítica me parece que apunta correctamente al peso del grado de mercantilización sobre la diversidad de la experiencia económica de los pequeños productores, el dinamismo de la historia como un escenario de lucha de fuerzas centrífugas hace difícil trazar una frontera entre ambos *tipos* modélicos (Smith, 1989). Como abordábamos en la panorámica histórica precedente, por ejemplo en el caso Beyt Jodra, la tensión y la articulación entre los principios de unidad comunitaria (el pueblo) y de diferenciación entre hogares (*beyt*), se remontan varios siglos atrás (sistema *musha'* vs contratos de *mugharassa*). Tensión y articulación que como iremos viendo a lo largo de la tesis, se encuentran continuamente reactualizadas por la historia. En este sentido recordemos que el modelo social baathista se fundamenta precisamente en la integración de la familia (célula económica y política básica) y la comunidad (con sus instituciones mediadoras como la cooperativa o la estructura local del partido) en un proyecto de estado-nación organicista (ver capítulo IV).



debilitado los circuitos previos de explotación capitalista, a través del control de la distribución y los mecanismos de crédito-usura:

“Ingeniero Agrícola: La Oficina se abrió en los ochenta para centralizar el grano (el trigo y la cebada) y las lentejas. Son cultivos estratégicos. Es una política *para [mišen]* el pueblo (...) El trigo es el cultivo más estratégico para la nación [*el-watan*] porque es el alimento básico de la mayoría de las familias. De esta manera abastecemos a las panaderías públicas que venden el kg de pan a menos de ¼ de dólar. Así Siria se encuentra en primer lugar abastecida de trigo duro para su consumo y no tenemos que importar: el trigo es un elemento clave de nuestra soberanía alimentaria, aunque una pequeña parte del trigo blando sí debemos importarlo de Francia y Rumania principalmente.

(Entrevista escrita con los empleados de la Oficina del Grano, 19.09.10)

En según lugar, los circuitos de intermediación capitalista de las mercancías *libres*, como muestra el ejemplo del queso producido por Niḡal, se han visto restringidos por el estado. En este sentido, la *administración del abastecimiento [idarat et-tamuin]* -en desmantelamiento desde el año 2.006- sigue regulando los márgenes de beneficio de los intermediarios locales (5 %). La relevancia de esta medida debe entenderse dentro de un contexto donde las familias (sobre todo en el mundo rural y los pequeño núcleos urbanos) suelen abastecerse directamente en los mercados de productores, a través de las pequeñas tiendas locales de los intermediarios (ejemplo: queso), o en los mercados de mayoristas [*suq el-hef*] donde compran directamente a los intermediarios [*samasira*] con un incremento del 5 % sobre los precios pagados a los productores. La poca longitud de la cadena de distribución supone en sí misma un freno al encarecimiento de las mercancías agropecuarias (cfr. Mission Économique, 2008<sup>156</sup> y Oficina Comercial Española en Damasco, 2006).

De la misma manera, pese a las políticas de *liberalización del mercado* impulsadas en la última década y la desaparición de los decretos estatales de regulación de los precios

---

<sup>156</sup> “En l’absence de grands acheteurs privés (supermarchés, grands exportateurs, grandes sociétés de distribution), les récoltes sont ensuite directement acheminées aux points de ventes [des Souks des Halles], de l’épicerie au marché” (Mission Économique, 2008: 2).

al consumo y al por mayor, el estado sigue controlando *indirectamente* los mecanismos *mecartiles* que intervienen en la formación de precios. Para ello cuenta con la presencia de Sociedades Estatales en los mercados de productores y mayoristas (*suq el-hel*), así como de *inspectores del abastecimiento* y miembros de los *servicios secretos* (en algunos casos ellos mismos comerciantes y/o intermediarios) quienes se aseguran de evitar las prácticas monopolísticas típicas de *la mano invisible* y devolver los precios a *la lógica* –en palabras de los *fellaḥ*:

Aprovecho la reunión informal en casa de Nasr para comentarle mis últimas observaciones sobre el avance del *suq horr* [mercado libre] en Tartús, con el abandono del control de precios por parte de *idarāt et-tamuin* [administración del abastecimiento]. Nasr protesta y me pregunta irónico si me he creído esa tontería de que en Siria ahora hay ‘mercado libre’. Mira –dice enérgico- eso es una leyenda, en Siria el estado controlaba y controla el comercio, la distribución: por ejemplo aunque el trigo ahora también lo compran los comerciantes, el estado tiene su fondo y cuando hay mala cosecha y ve que los comerciantes quieren explotar la situación coje y lo reparte entre el pueblo. Y continúa: Eso pasó el año pasado y varios comerciantes de Alepo acabaron en la cárcel. Hace unos días en Homs un comerciante muy fuerte se había hecho con el control del *suq el jodra* [mercado agrícola de mayoristas, también llamado *suq el hel*], estaba comprando grandes cantidades y guardando el producto para que subieran los precios. El estado le requisó las verduras y el grano y lo repartió entre el pueblo a un precio muy barato. Riendo a carcajadas dice: él está en la cárcel y seguro que se comió más de uno [golpe]. ‘Mercado libre’ –sigue riendo-, en Siria ni hay ni va a haber mercado libre porque aquí el estado controla todo: a los comerciantes, al pueblo. Dicen que nos tiene cogidos, pero así tiene que ser porque es la única manera de protegernos. Si no los comerciantes volverán a comerse al pueblo.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> Yo misma observé un proceso semblante de castigo a un comerciante especializado en frutas y verduras de la provincia de Baniyas en verano del 2010. [Diario de campo, 13.03.10]. La ambigüedad de las políticas estatales respecto al control de los procesos mercantiles responde a una lucha entre proyectos económico-políticos interna al Partido y al estado (capítulo II), pero también a los diferentes contextos económicos y políticos regionales.

Firás asiente, pero puntualiza que nunca se ha acabado totalmente con el dominio de los comerciantes y que ahora, cada vez más estos están volviendo a controlar al pueblo, al estado, y a todo. Si no, esperemos un tiempo, y veremos como *poco a poco, vamos volviendo para atrás* [*shuai shuai, nerya' la uara*].

(Diario de campo, Idlib, 07.10.09)

Especialmente hasta la última década, esta configuración de la distribución ha limitado el sometimiento de la producción y el consumo (Narotzky, 2004, Montoya, 2013 y Chevalier, 1983) a los procesos de acumulación capital, circumscribiendo éstos a ciertas esferas y manteniéndolos dentro de un marco que no comprometiese el *aprovisionamiento del pueblo* ni la construcción de una *autonomía económica nacional*; y que sobre todo no supusiese una amenaza para el mantenimiento del orden social. Como insinuaba Firás en su propuesta sobre la *funcionalidad* de las amnistías estatales, las cuestiones relativas al aprovisionamiento [*tamuin*] de las clases populares han ocupado un lugar central dentro de las políticas de seguridad pública [*aman*]<sup>158</sup>, especialmente tras el colapso del modelo socializante y del freno a la lucha de clases que sigue al golpe de estado de Hafeth el Asad y su imposición de un modelo nacionalista corporativista (Ababsa, 2004). En este sentido, el modelo *fellaḥ* de pequeña producción de mercancías (securizada, subvencionada y dirigida) a la vez que ha autonomizado a los cultivadores respecto a la dominación del capital; ha subsumido sus proyectos de *vida mejorada* en la reproducción del círculo de acaparamiento de riqueza y poder de las élites estatales (un proyecto de explotación recordemos: básicamente rentista y vehiculado a través del control del aparato estatal como eje centralizador y redistribuidor de la *riqueza nacional*).

Por otra parte, el modelo de *economía mixta* ha propiciado la persistencia de muchos de los circuitos capitalistas tradicionales de extracción de plusvalía comercial han persistido (aceite, cítricos, verduras –menos limitados tras la *apertura* de los años 1990) y proto-industrial<sup>159</sup> (talleres textiles y otras pequeñas empresas productivas, como las fábricas de pollos) e incluso otros nuevos han sido promovidos (construcción,

---

<sup>158</sup> Obsérvese la proximidad etimológica de los términos abastecimiento [*tamuin*] y seguridad [*aman*], ambas formas derivada de la raíz. Sobre este tema volveremos en el capítulo IV.

<sup>159</sup> Recordemos la temprana nacionalización de las industrias (1965).

telefonía móvil, turismo, etc.). En este sentido, este tipo de pequeña producción de mercancías agrícolas securizada por el estado ha cumplido también una función subsidiaria *indirecta* para los sectores donde se ha concentrado la valorización del capital: reduciendo y estabilizando los gastos de reproducción de la fuerza de trabajo (gracias al bajo precio de los alimentos y a la existencia una reserva de mano de obra que en parte autosatisface su sustento); así como favoreciendo el consumo de bienes y servicios más allá de la estricta subsistencia entre las capas medias e incluso la gran masa de trabajadores rurales y urbanos. La creación de este mercado interior ocupa un lugar preponderante dada la naturaleza inminentemente nacional de los circuitos del por los que se mueve el capital sirio (división internacional de los capitales). El *intercambio desigual* entre unos y otros sectores (Vergopoulos, 1993, Chevalier, 1983: 108) ha encajado así en una especie de puzzle multívoco las aspiraciones de mejora reproductiva [*taṭawr*] de los *fellaḥ*, con los proyectos de acumulación de la clase capitalista nacional emergente.

En definitiva, la existencia de estas diferentes esferas, lógicas y actores económicos en continua tensión (y articulación)<sup>160</sup> ha abonado el camino, para que como sugiere Firás en determinado momento las fuerzas mercantiles estrechen su poder y *volvamos, poco a poco, para atrás*.

### **III.4.3 Volviendo para atrás. Las consecuencias de la liberalización para las economías *fellaḥ***

En el último quinquenio las consecuencias glocalizadas de la Reforma Económica han acabado con la política de gestión estatal del ciclo de producción/distribución de los cereales y leguminosas, erosionando ese marco de *seguridad y mejora* que había

---

<sup>160</sup> Obsérvense las diferencias entre nuestro contexto etnográfico-histórico y la imagen que presenta Amin respecto a las formaciones sociales periféricas: “Unlike Vergopoulos, however, Amin goes on to apply the unequal exchange model to the analysis of relations between the economies of central and peripheral social formations, and to the corresponding variations (capitalist/precapitalist) in forces and relations of production. The evolution of agriculture in peripheral economies follows a path characterized not by the rise of a self-employed proletariat, but rather by the highly constraining reproduction of precapitalist forms of exploitation. Rural economies of underdeveloped countries are dominated by the wider forces of colonial (or neo-colonial) administration and capital accumulation. Their role is by and large restricted to the provisioning of cheap food stuffs and overexploited labour for owners of plantations and primary industries. The formal ownership of land may still reside in the hands of self-employed peasants, yet the latter have no control over market mechanism and are not in position to retain any profit or rent form such formal possessions, let alone the full value of their own labour-power” (amin, le capitalisme: 57-58 citado en chevalier, 1983: 105).

definido la condición social de las personas *fellah* de Al-Ḥayat en los últimos cuarenta años:

Desde hace cinco años la Oficina ya no compra las lentejas ni la cebada porque el estado ya no puede comprarlo, es un gasto que no podemos afrontar. El trigo es el único producto que sigue controlado por el estado aunque ya no exclusivamente. Hace poco menos de diez años que se abrió el sector para que los comerciantes privados también puedan entrar en el comercio de trigo. Se trata de un caso típico de sector mixto/compartido [*quita' mushtarak*]. Se abrió el sector porque el estado ya no puede comprarlo todo, aunque sigue considerándose un bien de abastecimiento [*tamuin*]. Por eso el estado paga el trigo a 25 LS; mientras que los comerciantes lo hacen a 15 LS. El estado pierde dinero, pero lo hace por un lado, para ayudar a los *fellah*, y por el otro para que los precios [*en este caso: al consumo*] no suban demasiado, para asegurar el abastecimiento del pueblo, a partir del control del precio del producto en bruto y de su precio de venta.

(Entrevista escrita con los empleados de la Oficina del Grano, 19.09.10)

Tras convertirse el trigo en un sector mixto [*quita' mushtarak*] en el 2002, se produjo la *apertura* de la distribución de lentejas y cebada al comercio privado en el 2005. Aunque el estado sigue supervisando en último término la evolución de los precios y compra parte del grano un 75 % más caro que los comerciantes privados (25 LS/kg frente a 16 LS/kg), la semi-mercantilización del trigo (considerado ahora tan sólo parcialmente como un bien de aprovisionamiento)<sup>161</sup> ha provocado un descenso

---

<sup>161</sup> La evolución del trigo en Siria me parece un ejemplo excelente de la naturaleza política de la conversión de los bienes en mercancías. Mercancía transnacionalizada durante el periodo tardo-otomano, mandatario y dependiente, fue convertido por las políticas baathistas de la década de los sesenta en un bien *nacional* de abastecimiento, para devenir un bien-mercancía tras la última liberalización *globalizadora* de la década del 2000.

Para una visión crítica sobre la última deriva del trigo en relación a la guerra mundial-civil, ver Souleiman Al-Khalidi, *Daily Star*, 29.04.2014.

El autor narra como en las zonas rebeldes ha despegado un lucrativo mercado *negro* del trigo, consistente en la exportación a bajo precio de trigo sirio que se vende en Turquía a través de una mafia sirio-turca de intermediarios. Posteriormente el peor trigo turco es revendido a precios astronómicos en las mismas regiones sirias de donde, en muchos casos, proviene. (ver email Mundy y art. Sobre Syrian Wheat mayo 2014).

general del precio pagado a los productores. Si bien este se mantiene muy por encima del curso mundial, su descenso *real* en relación al aumento de los costes de producción (retiro parcial de las subvenciones al fuel y de la distribución gratuita de semillas y abonos que en ocasiones fuerzan a los *fellaḥ* a comprar parte en el sector privado) y de reproducción familiar, han asestado un duro revés a las economías cotidianas de las familias *fellaḥ* de Al-Ḥayat. Por otro lado, la demora estatal en los pagos del grano, así como el estrechamiento del control sobre los préstamos no pagados de los *fellaḥ* por parte de la cooperativa y la disminución paulatina de las amnistías por impago están provocando la reaparición de las antiguas relaciones de sometimiento al capital mercantil-usurario (Ababsa, 2013; Hemash, 2003 y 2013; Kadry, 2012 y Zuraik, 2013). En 2010 la tasa de interés de los préstamos privados en Al-Ḥayat se sitúa en torno al 25-30 % anual. La cooperativa agrícola facilita también préstamos a un año sin intereses, pero si un mes después de la nueva cosecha no se ha pagado el monto, se carga un 25% a pagar en tres años. Pese a las mejores condiciones del circuito estatal, muchos *fellaḥ* no pueden beneficiarse de sus condiciones debido a las nuevas políticas de intransigencia respecto al pago de deudas atrasadas como condición para poder solicitar nuevos préstamos o registrar coches o negocios. Este fue el caso de Nasr. Por ello, pese a la firme oposición de sus padres, hermano y hermanas, y el disgusto de su mujer, en 2009 Nasr pidió un préstamo de 100.000 LS a un prestamista local para poder hacer frente a diversos pagos domésticos y cumplir con los gastos de producción (alquiler, agua, etc.) en el peor año de cosecha que *habían visto sus ojos*.

Um Khaled estuvo más de dos meses sin hablarle cuando supo que había contraído tal deuda: “¿Por qué no esperó a que ellos vendieran el tractor o a juntar jornales -su hijo y sus hermanas le hubieran ayudado?. ¡Pero no! Él debía pagar sus gastos al estado para *estar limpio* y que le dieran el famoso permiso para su taller mecánico cuanto antes” –con palabras como estas verbalizaba Um Khaled el dolor que *le martilleaba el corazón* desde que su hijo había traído la *desgracia* (tropo metonímico que utilizaba invariablemente para nombrar lo innombrable, el *préstamo*) al *beyt*<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> En el horizonte económico-moral de *fellaḥ* y *muzari'*, el préstamo (*deyn*) ocupa un lugar dentro de las relaciones de dependencia juzgadas como degeneradas y reprobables y se asocia con la desgracia [*mnsibe*] y la vergüenza [*ʿayb*]. Una de las creencias religiosas más populares en el Hayat dice que a

Poco más de un año después del fatídico día, un año en el que por cierto todavía no había conseguido la autorización para su taller, Nasr debió gastarse las 30.000 LS que le reportaron sus 30 dunum de lentejas (excepto la parte que guardó para el consumo del hogar extenso) en reponer tan sólo el interés anual de su préstamo (30.000 LS/año). Por lo que sus padres decidieron disponer las 15.000 LS que les restaban (después de vender el trigo de su sub-explotación, guardar para el consumo y cumplir con los gastos de alquiler, agua e insumos) para pagar al menos parte del monto inicial. Junto a la extorsión usuraria, el renovado poder del capital comercial sobre el trabajo productivo, está debilitando todavía más las economías domésticas de esta familia *fellaḥ*. Mientras que Firás y sus padres se han visto forzados a vender el grano al bajo precio pactado por los comerciantes locales, ya que si se dirigían a la Oficina de Grano se hubieran visto obligados a gastarse todo el beneficio de la tierra en pagar los atrasos de alquiler de los dos últimos años que la cooperativa no les *ha perdonado* esta vez. Peor aún ha sido la suerte de Nasr quien ha debido sucumbir al peor precio (1LS/Kg, menos) en la zona debido a los lazos de obligación usurarios que le unen con al comerciante en cuestión<sup>163</sup>.

Cuando casi habíamos conseguido desentrañar la redefinición del ser *fellaḥ* imprimida por la economía política baathista, la historia ha vuelto a irrumpir desestabilizándolo lo que parecía seguro y trayendo con ella los vientos de un cambio que suena más bien a vuelta al pasado que a nuevo sendero. Como temía Firás y se lamenta Abu Khaled los comerciantes parecen estar volviendo *a dominar al fellaḥ* y ‘comerse su trabajo’, y estar tiñendo su vida, poco a poco, con el conocido color de la desposesión y la inseguridad reproductiva, que antaño sintetizaban su condición de clase. Explotación (directa e indirecta) y desposesión se revelan una vez más como dos caras del violento movimiento de sometimiento de la Vida a los procesos de acumulación expandida de Capital.

### III. 5 Conclusiones

---

quien muere *mártir* [*shahid*] en la lucha material o figurada por el *bien* se le perdonan todos los pecados, excepto el no haber acabado con sus deudas antes de morir.

<sup>163</sup> Cfr. Este proceso con la descripción de los mecanismos de explotación indirecta mercantil-usuraria de la pequeña producción de mercancías, expuesta por Marx en el capítulo IV de El Capital. Ver también Montoya (2013).

“En el fondo, la famosa cuestión de la “transición” no es otra que la de la lucha para atribuir el sentido a las cosas que existen, más o menos, desde siempre. Es solamente sobre esta base que podremos ver en el socialismo no un “producto” del desarrollo capitalista, sino un contemporáneo del capital desde el inicio de la época moderna (...). En realidad, el capital se hace con el poder en la sociedad a partir del siglo XVI, no como una excrecencia de la sociedad feudal, sino como una fuerza que se opone a la alternativa liberadora socializante de las masas populares”.

(Vergopoulos, 1993: 54)

Desde la perspectiva micro-familiar, histórica y multiregional que hemos adoptado en este capítulo el sometimiento del Trabajo a los procesos de acumulación ampliada de capital aparece como un camino en forma de espiral, repleto de vaivanes, callejones sin salida, puntos de ruptura y senderos que, con sus tensiones, conducen también hacia proyectos *otros* sobre lo que es y debe ser la *Economía* -definida aquí sustantivamente como el ámbito de las relaciones entre las personas y sus medios de vida.

En el contexto etnográfico, estos proyectos diversos han incluido históricamente desde las demandas de *muzari'* y *fellaḥ* por el acceso a la tierra y la estabilidad reproductiva, hasta la voluntad de capas medias intelectuales y pequeño-burguesas por crear una economía nacional autónoma respecto a la estructura capitalista-colonial (que tan *socializante* o *capitalista-proteccionista* fuera ésta, resultó a veces una pregunta incómoda). Tras converger en la revolución socialista árabe de finales de los cincuenta y principios de los sesenta, la toma del poder por el Partido Baath en 1963 emprendió la institucionalización de *otro* modelo socio-económico y abrió un periodo de transformación de las relaciones de reproducción social que con el tiempo, y el pronto golpe militar de Hafeth el Asad en 1970, fue derivando hacia un tipo particular de capitalismo rentista de estado autónomo redistributivo (Yachir, 1993). Las ubicuas fuerzas capitalizadoras y sus grupos sociales beneficiarios (a nivel nacional e internacional) fueron afianzándose a partir de la década de los noventa, para casi volver a tomar las riendas de la economía nacional a principios del siglo XXI.

Como muy clarividentemente expresa Firás en su metáfora sobre la *vuelta atrás* que está suponiendo el avance de la Reforma Económica, el carácter político e históricamente específico de este proceso vivo de lucha entre proyectos de *Economía*,



invalida cualquier intento de encorsetarlo dentro de tipologías teleológicamente ordenadas entorno a un eje progresivo con sus fases y sus finales premonitorios. Nuestra panorámica nos ha llevado de la *subsunción formal* (con escala internacional) de la pequeña producción de seda, trigo o algodón durante toda la primera mitad del siglo XX, a la creciente *autonomía* respecto del capital que ha caracterizado hasta tiempos muy recientes la pequeña producción agrícola de *muzari'* costeros y *fellaḥ* continentales; una autonomía que en último término no excluyó su articulación con flujos *difformes* de acumulación de capital<sup>164</sup> a escala nacional e internacional; así como con otras dinámicas de diferenciación social y acumulación de poder y riqueza, propias del modelo nacionalista de *economía mixta* que se estabilizó a partir de 1970. La diferenciación regional entre *muzari'* y *fellaḥ* es un buen ejemplo de estas dinámicas desde la base de la estructura de clases agraria.

Beyt Nassim y beyt Nasr, son dos hogares de medianos agricultores para quienes las transformaciones sociales del periodo bathista significaron movilidad social y una mejora de sus condiciones de vida. Vale la pena subrayar que nuestros *beyt* protagonistas alcanzaron esa *autonomía parcial* que los caracteriza como una experiencia *sui generis* dentro de un universo agroalimentario global cada vez más dominado por el capital corporativo y sus imperios alimentarios (McMichael, 2008 y 2009), gracias a su dependencia respecto a los circuitos estatales de distribución productos, medios de producción y vida. Tratándose por lo tanto de una conquista histórica vehiculada por un proyecto particular de estado y no de un proceso de desarrollo evolutivo *lógico-formal*. El estado, lejos de sus imágenes reificadas como un ente mediador representante de la (mal)llamada sociedad civil o un instrumento invariablemente al servicio del dominio del capital, aparece aquí como un aparato que vehicula proyectos concretos de hegemonía (Gramsci, 1977: 397)

Sin embargo, sus trayectorias diferenciales y desiguales indican también la persistencia de un proceso de diferenciación regional de hondas raíces históricas, pero a la vez reactualizado por las políticas de desarrollo nacionalistas. Si como señalan Narotzky y Smith (2010: 214) “ (...) se tiene que reconocer que las distinciones entre, así llamadas, regiones desarrolladas y más empobrecidas se originan por las características de un desarrollo desigual que hace crecer los beneficios del capitalista (Smith, 1984;

---

<sup>164</sup> Vergopoulos y *capitalismo diforme* (1993: 93).

Hadjimichalis, 1986; Harvey, 1982, 1985)”, la articulación entre *muzari’* y *fellah* muestra el peso de los procesos de diferenciación regional también para el caso de los modelos socio-económicos de raíz socialista *realmente* existentes (Mies, 1986) .

Finalmente, la última parada de nuestro viaje, nos ha llevado a observar la reaparición de los mecanismos de subsunción indirecta mercantil-usuraria que la Historia estaba, pretendidamente, llamada a dejar atrás. Esta mirada a las consecuencias de las políticas de Liberalización del Mercado [*taḥrir el-suq*] para las relaciones agrarias ha sido sólo el preludeo de un acercamiento sistemático del que nos ocuparemos a partir del capítulo V.

En otro orden de cosas – pero estrechamente ligado a las reflexiones precedentes- nuestra panorámica de estas dos economías domésticas históricas con nombres y apellidos ha dibujado un universo económico mucho más *acá* de la visión neoclásica de la economía como una esfera autónoma donde individuos *libres* maximizan *flujos* de trabajo y capital.

Primero, porque los enclaves centrales de nuestro viaje han sido la búsqueda del sustento [*ma’iṣa* y *tamuin*] y la estabilidad reproductiva [*istiqrar*], así como la *mejora* o *progreso* [*tatwur*]<sup>165</sup> de las condiciones de reproducción social. Procrear, estudiar, tener agua potable, acceder a un tractor y a las semillas para cultivar la tierra, construir y ampliar la vivienda. La reproducción mejorada, estable y ampliada de la Vida ha aparecido como el objetivo compartido por los proyectos económicos particulares de ambos grupos familiares. La noción de *taṭawr* tan presente en los discursos económicos de nuestras protagonistas- añade a la dimensión de sostenibilidad diacrónica de la vida introducida por el término *istiqrar*, un matiz de *mejora*. Respecto al adjetivo *ampliada*, basta con volver a subrayar como los itinerarios reproductivos analizados han revelado una expansión en términos procreativos, de saberes y

---

<sup>165</sup> El concepto de *taṭawr* [progreso, desarrollo, avance en el sentido de mejora] se liga a la noción moderna de desarrollo como progreso, en el sentido hegeliano teleológico de *despliegue* de las capacidades humanas (en sus dimensiones cultural, moral, económica,...) que hace avanzar en un camino prefijado hacia la culminación de la historia. El término ocupó, y reocupa en la actualidad como oposición al repunte de las ideologías confesionalistas, un lugar central en los modelos panarabistas *socialistas-árabes* en todo el Próximo Oriente; y en especial en sus epicentros Egipto, Siria e Iraq. A nivel coloquial, el concepto de *tatwr* (y sus formas verbales y nominales asociadas) se utiliza constantemente para referirse tanto al ‘desarrollo personal y biológico’, como al ‘desarrollo de una región, país o familia’ (en el sentido castellano de desarrollo como transformación y mejoramiento de las condiciones de vida o ‘avance cultural’ –horizonte modernista-desarrollista muy expandido a nivel popular).

educación formal, de condiciones infraestructurales de vida e incluso de patrimonio (en el caso del hogar de Abu Nassim). Es en estos términos que la economía moral de los grupos sociales protagonistas (*muzari'* y *fellah*) concibe la reproducción social, y la persigue. Podríamos decir que este es su proyecto sobre la economía<sup>166</sup>. Sin que esto excluya que en este acometer las personas se vean forzadas a interrelacionarse con los proyectos de extracción de trabajo ajeno y acumulación ampliada de riqueza de otras clases de personas, como los comerciantes agrícolas o la élite estatal.

Segundo, porque además de las instituciones relacionadas con el aparato estatal (Cooperativa, Oficina del Grano, etc.), los principales actores económicos que han poblado el escenario han sido los hogares [*beyt*], las familias [*'ailat*], los vecinos y los *amigos*.

Y tercero por la centralidad –subrayada reiteradamente por nuestras protagonistas en sus discursos- de los juicios, valoraciones, sentimientos y afectos como elementos constitutivos de sus experiencias *económicas* del mundo.

Sobre estas dimensiones de la institucionalización de los procesos económicos profundizaremos en el capítulo siguiente.

---

<sup>166</sup> Autoras como Coraggio (2004), Federici (2013) y Pérez-Orozco (2014), en un intento explícito de desreificar la dicotomía reproducción simple/ampliada y de negar la fagocitación capitalista de la idea de reproducción extendida, han defendido el uso de la noción de *Reproducción ampliada de la Vida* para captar la lógica económica propia del Trabajo o las clases subalternas. Ver Sarkis et ali. (2014). Cfr. Marx (2007 [1867], Libro I, capítulo IV) y Narotzky (2004). La recurrencia de esta definición de la economía como reproducción de la vida dentro de las clases subalternas subrayada por estos autores, ha llevado a lo que señalaba en el capítulo I como la *exageración* de Scott (1976) en su aislamiento de una teoría pretendidamente universal de la *explotación* (deslegitimación de las relaciones económicas) cuyo pilares son los principios de 'subsistencia' y 'precio justo' y que aplica universalíticamente a los grupos sociales que (difusamente) el autor llama campesinos.



## **Capítulo IV. “Yo no trabajo para extraños”. Una economía moral histórica**

“Art. 4 El socialismo árabe es el régimen ideal que permitirá, de la manera más perfecta posible, al pueblo árabe realizar sus posibilidades y expresar su genio (*a’bqariatih*). Este asegura a la nación un crecimiento constante de su producción figurada (*ma’naui*) y material, y la fraternidad estrecha entre sus miembros”.

(Constitución del Partido Árabe Socialista Baath, 1947)

Es bonito en la vida cuando una de las partes se sacrifica para ayudar a la otra, y sin embargo es más bonita cuando las dos partes van a ver quién ayuda más a la otra.

El generoso tiene abiertas las puertas del Paraíso

(Proverbios recogidos en la etnografía)

### **IV. I Introducción**

En este capítulo seguiremos desentrañando el devenir de las relaciones de producción agrícola y reproducción social vinculadas al modelo nacionalista de *economía mixta* que se estabiliza entre los años 1970 y la década del 2000, y cuyas inercias incorporadas en las configuraciones materiales y en los *habitus*, deseos y sentimientos morales de las personas, constituyen el telón de fondo de nuestro presente etnográfico narrado sistemáticamente a partir del capítulo V.

Previamente hemos dirigido nuestra mirada a las maneras como las personas consiguen los recursos que aseguran, estabilizan y a veces mejoran sus vidas, explorando como este impulso de vida se entreteje con las políticas del estado y el devenir de las relaciones de fuerza entre clases. En las páginas que siguen nos sumergiremos en los términos en los que estas personas conciben la economía y viven sus relaciones de trabajo y de intercambio de bienes y servicios. Desplazando nuestro foco de las estructuras económico-políticas concretizadas en la organización material de las economías domésticas hacia las redes de significados, normas y valores desde

las que cobran sentido sus experiencias económicas. Adoptaremos para ello una perspectiva historicista, dinámica y conflictiva de la economía moral, entendida más que como un compendio jurídico-normativo, como una *estructura de sentimiento* (Williams, 1977). En nuestro vaivén iremos descifrando la economía moral vivida propia del modelo articulado *muzari’/fellaḥ* de desarrollo agrario establecido a partir de la década del 1990, y que preside el entramado de dependencias mutuas que unen a los hogares [*beyt*] de Abu Nassim y Abu Nasr. El hilo conductor de nuestro viaje serán los vínculos de cooperación [*ta’aun*] y solidaridad íntima [*ulfe*] entre la *gente sencilla*.

#### IV. II Yo no trabajo para extraños<sup>167</sup>

Es el tercer día que acompaño a la cuadrilla en la recogida de los aceituneros que Abu Nassim tenía en la entrada sur de Beyt Jodra, a veinte kilómetros del *mazra’* [finca agrícola] y que pese a haber sido heredados por su hijo mediano, Abu Hady, de momento siguen perteneciendo al grupo de hermanos, quienes todavía no han dividido legalmente la tierra.

A las siete y diez nos recoge, como cada día, Riadi [1992] –hijo menor de Abu Hady- en el *pik up* familiar. Es el único integrante del *beyt* de los propietarios que trabaja este año con la cuadrilla. Sin embargo, en esta ocasión su padre le ha ordenado que a las ocho esté en la plantación de limones porque hay mucho trabajo y sus dos hermanos y Firás no dan abasto con todo. Riadi se despide cabizbajo al pie de los campos, mientras Niḍal bromea sobre que hoy no podrá tomarse el té con nosotros ni trabajar a sus anchas [*iṣteguel ‘a kaifo*]. Riadi, antes de alejarse, nos insta a que le esperemos esta tarde para jugar a cartas y comer falafel del sitio ese tan bueno, él traerá para todos, nosotros ‘sólo debemos ir enciendo el fuego’ [se refiere al fuego para el té].

Mientras las mujeres y Zaki [hijo de Nasr] preparamos las telas alrededor de un gran árbol, Niḍal me comenta que Riadi ‘no puede ser mejor’, ‘es el que más se parece a su abuelo’. ‘No puede ser más generoso [*karim*] y trabajador y ella lo quiere mucho. Bueno, ella los quiere mucho a todos’. ‘No hay nada mejor que trabajar con ellos [se

---

<sup>167</sup> Reconstrucción de mis notas de campo del día 24 de octubre del 2008.

refiere al *beyt* de Abu Nassim]. Nosotros no trabajamos para extraños, sino porque hay confianza [*tiqqa*], hay amistad [*ṣadaqa*].

Uardi añade que ella se siente feliz ayudándoles [*mukaiḥe bas asa'adhun*] y que con solo oler el olor de la tierra, y sobre todo de esta, su corazón se relaja y disfruta [*yrtah*]. Todas las personas tienen dos madres la suya y la tierra, pero ella tiene tres: Um Nassim, la suya y la tierra.

De repente Niḍal rompe nuestras cavilaciones con un grito seco a los hombres '¿qué estáis haciendo? *Ulak* –interjección de reprobación y mandato- ¡queréis poneros a trabajar de una vez!

Es que no lo ves –añade con sorna su hermana Uardi- están observando como trabajamos nosotras y disfrutando del paisaje. No ves que Nasr se ha puesto pantalones blancos para no mancharse, se ve que se pensaba que iba a pasear al *cornish*...

Sabaḥ y Qariba permanecen en segundo plano sonriendo tímidamente. En cuestión de segundos sus hermanos se suben prestos al árbol en cuestión y empiezan a zarandearlo.

Poco a poco el ritmo de trabajo va subiendo en intensidad, aunque siempre acompañado por conversaciones y risas de fondo. Los hombres, como *de costumbre*, se dedican principalmente al vareo y se suben a los árboles para zarandearlos, mientras nosotras y el adolescente preparamos las telas y a ratos nos dividimos en parejas o tríos para peinar el suelo recolectando las aceitunas caídas fuera de los tejidos o desprendidas a causa de la lluvia y del viento. En ocasiones esta división del trabajo se rompe y los hombres participan también de la recolección o las mujeres vorean y Sabaḥ y Uardi se suben a los árboles. Zaki además de seguir las órdenes de féminas y varones, es el encargado de preparar el té y los platillos en las paradas del almuerzo (15 minutos) y la comida (una hora).

En ausencia de Firás, Niḍal y Nasr se disputan la dirección de la cuadrilla. Cuando este acude al campo sobre la una y media, Nasr le cede el mando sin problemas, mientras que Niḍal parece incómoda con la nueva situación, sobre todo cuando Firás la contradice respecto a la estrategia a seguir durante la última hora. Ésta se retira a una sombra y se sienta, encarándose con su hermano y aguantándose las lágrimas: 'si has venido a mandar con el cigarro en la boca, yo prefiero seguir trabajando cuando tú

acabes'. Firás sonrío y se acerca a ella mientras intenta acariciarle la cara y añade: tú no sabes el día que llevo con los limones, hermana. Ella le gira la espalda y me comenta: Es lo que te decía ayer ¿por qué ellos cobran quinientas liras y nosotras 350, si una mujer trabaja como cuatro hombres? Nasr la desmiente y argumenta que él le cede los sacos para que los cargue ella hasta el coche. Qariba resuelve pacificadora, ¿pero que os pasa hoy?, no veis que todos trabajamos mucho, y cada uno hace lo que puede hacer mejor. Además qué más da, si al final todo va al mismo sitio, no es para el *garib* [extraño], es para el *beyt* [hogar, grupo reproductivo]. Estaros tranquilos [*taulu balku*, lit. alargad vuestro espíritu]. No hay nada más bonito que el *ulfe* [solidaridad íntima].

Finalmente Niḍal vuelve a unirse a las recolectoras hasta el final de la jornada, sobre las cuatro menos cuarto. Mientras los hombres cargan los sacos, las chicas recogemos *humblas*, las flores preferidas de Um Nassim. Uardi y Niḍal me narran entusiastas lo maravillosa que era trabajar cuando Abu Nassim estaba vivo y cooperaban [*kunna nta'aun*] todos juntos en la tierra. Se ayudaban mutuamente [Kunna na'yn ba'd]. Um Nassim les preparaba cada día la comida más buena del mundo, se levantaba antes que nadie para dejársela hecha y poder acompañarles al campo. En el campo todos éramos uno, en los árboles y en el suelo. Y a la hora de la comida Abu Nassim no les dejaba levantarse hasta que habían comido tanto que casi ni podíamos volver a trabajar. Las tardes las pasaban muy felices contando historias -Um Nassim es muy sabia y una gran cuentera-, y jugando a cartas. Por la noche Saguir –que trabajaba con ellos como un hermano, se refugiaba en su habitación a jugar a cartas, oír música y contarles sus desventuras con aquella chica de la que estaba enamorado y que no le gustaba nada a su padre. Era el único momento en que Abu Nassim no le estaba mandando algo. Y de repente a las 3 de la mañana oían a Abu Nassim 'ya Saguir, ya Saguir. ¡¿Dónde estás?! Ven aquí, maldita sea...'. En este punto de la narración, las chicas estallan en carcajadas. Y Uardi comenta: 'No había dinero, pero éramos muy felices porque había mucha *maḥabbe* [amor, cariño, afecto]. Vivíamos sencillamente [*Kenna na'ish al basaṭa*] y había *ulfe* [solidaridad íntima, armonía amistosa]. Antes de volver al pueblo Abu Nassim llenaba el microbús [transporte de vuelta] de latas de sardinas, verduras y frutas y tres grandes bidones de aceite para su *muna* [fondo de aprovisionamiento del hogar]. Um Nassim les preparaba ella misma tres grandes tarros



de conservas de aceitunas y *makdus*<sup>168</sup>. Niḍal se une a la exaltación: No había dinero, pero al generoso Dios le otorga. ¡Cuán generoso era! -y repite- ¡generoso, generoso, generoso! ¡Mis ojos no han visto hombre más generoso!

El generoso tiene abierta las puertas del Paraíso –apostilla Qariba con tono solemne.

Los hombres nos aprestan, son ya casi las cuatro y cuarto y tienen hambre y ganas de lavarse. Además Riadi vendrá sobre las seis.

Venga, vamos –dice Uardi- así después de comer falafel iremos a casa de Um Nassim.

Como la echo de menos –exclama- y hoy me ha dicho Riadi que viene a la finca [mazra'] para quedarse unos días.

### **IV. 3 'Nosotros somos uno' [nahna uaḥed]: el beyt como núcleo económico básico**

Hagamos un poco de memoria. En nuestro primer encuentro, Uardi proponía que el *beyt* es el núcleo básico de los proyectos de reproducción estable y mejorada de la vida, que ella misma señalaba como el epicentro de la existencia social. Nuestra travesía por las economías cotidianas de Uardi, Niḍal, Firás, Um Nassim, Abu Nassim, y sus allegados no ha hecho sino corroborar la reflexión de esta sabia *fellaḥ* idlibense. Recordemos que entre otras afecciones (vivienda, grupo de parentesco patrilateral clánico -únicamente en el dialecto costero), el *beyt*, designa a las personas que forman el grupo reproductivo primario ligado a la organización de los recursos (monetarios o no) de sustento y del cuidado de las personas dependientes, y que este suele coincidir

---

<sup>168</sup> De hondas raíces históricas y origen agrario, la *muna* [fondo de aprovisionamiento doméstico] es hoy día una importante práctica económica para la reproducción de los hogares populares tanto rurales como urbanos. Las mujeres, aplicando técnicas de procesado y conservación de los alimentos, son las encargadas de producir un fondo de almacenamiento de una parte importante de los productos básicos de la dieta (aceitunas, aceite, pimientos, berenjenas secas, tomate en conserva, *makdus* –berenjenas, pimiento y nueces-, etc.). En contextos agrícolas, se elabora con productos del huerto propio y en base a intercambios no mercantiles con vecinos, etc.; mientras que en contextos urbanos se minimizan los costes de mercado, comprando los productos de temporada, cuando se encuentran a precio mínimo. Para una perspectiva etnográfico-histórica más detallada, ver Kanafani-Zahar (1994).

La proximidad de los lazos entre de ambos hogares se ejemplifica aquí por la aportación de Abu Nassim al fondo de abastecimiento doméstico de *beyt* Abu Nasr. Esta práctica parece una extensión de la cooperación vecinal que se da entre las personas vecinas de una localidad.

en los contextos agrarios con el grupo de producción agrícola<sup>169</sup>. Paradigmáticamente este lo forman mientras los progenitores están vivos: éstos, sus hijos casados con sus respectivos cónyuges y descendencia y sus hijas solteras.

Esta configuración de la reproducción social es el producto de una historia imposible de abordar en esta tesis; pero la cual no podemos dejar de tener presente so pena de reificar las estructuras reproductivas. Una pista para recentrar esta génesis nos la ofrece el ligamen entre los sistemas previos de co-tenencia de tierra y asociación para el cultivo y el sistema de *herencia por participaciones* presente en la actualidad en Beyt Jodra que mantiene la propiedad indivisa entre el grupo de hermanos al heredar cada uno de ellos un número igual de participaciones [*sehem-asḥam*] en toda la tierra y no un lote delimitado. Frente a los sistemas históricos de gestión agrícola comunal por participaciones (capítulo II), en este sistema agrario familiar por participaciones cada parcela propiedad de un *beyt* se divide administrativamente en 24 *quiratiin* o 2400 *sehem* (participaciones). Tras la muerte del padre (transmisión de la tierra básicamente *post mortem*), cada uno de los hermanos hereda un número igual de participaciones en toda la tierra, sin hallarse delimitada la parcela de terreno que le corresponde a cada uno. Las hermanas en el caso de que no se las excluya de esta parte de la herencia -cosa bastante común-, reciben por *ley* 1/2 de las participaciones estipuladas para los varones. Este sistema ha impedido la tendencia a una mayor fragmentación y ha frenado hasta tiempos recientes –actualmente son frecuentes los procesos judiciales para la división legal de las parcelas (ver capítulo V)- la circulación de tierra en el mercado e incentivado así el continuismo de la explotación agrícola como centro de la vida económica y del *beyt* la unidad básica de producción agrícola y reproducción social. Como veremos el *grupo de hermanos* es el núcleo económico de muchos otros acometeres productivos más allá del cultivo agrícola, como puede ser la gestión de una carpintería, una tienda o una cafetería.

Por otro lado, la historicidad y el carácter político de la noción de *beyt* se revela en la ambigüedad actual entre este uso *extenso* y el que restringe el grupo económico o reproductivo básico a los cónyuges y sus descendientes, sobre todo en Beyt Jodra

---

<sup>169</sup> Sobre el *beyt* como núcleo básico de producción agrícola o *extended landed family*, ver Hinnebusch (1989: 93).

Ver capítulo III, para referencias bibliográficas comparativas.

donde las estructuras económicas locales han convulsionado esa estructura de parentesco-producción agrícola-reproducción social (ver cap.V). De todas maneras, el *beyt* en su sentido extenso sigue siendo el epicentro de la reproducción social en ambas localidades; sin que esto excluya la importancia afectiva, económica y humana del parentesco materno<sup>170</sup>.

Mientras que en Al-Ḥayat esto continua reflejándose en un patrón de asentamiento circular donde las viviendas de los hijos casados se construyen alrededor de los progenitores, en torno a un patio donde se encuentra el huerto de subsistencia. En Beyt Jodra los varones casados pueden vivir con sus familias en zonas alejadas del pueblo (dominando la patri-virilocalidad tras el matrimonio). En ninguno de los municipios existe un único hogar habitado por una persona sola soltera, viuda o separada; o en la que compartan residencia habitual personas emparentadas más allá del tercer grado. Las hijas casadas siguen formando parte del *beyt* e incluso cuando viven lejos geográficamente existen relaciones periódicas de transferencia de recursos (pej. *muna* –fondo de aprovisionamiento que la madre manda a su hija cada año con una visita o con la visita de ésta-, y ayudas reproductivas (por ejemplo desplazamiento de la madre al lugar de residencia de su hija en el primer año de un recién nacido), cuando las hijas permanecen en su localidad de origen (siendo este el matrimonio normativo y más practicado en los dos espacio etnográficos) estas siguen formando parte del *beyt* en su cotidianeidad reproductiva. En los campos y en las casas y fuera de estos, en los taxis, panaderías o pequeñas tiendas de abarrotes, las personas compañeras de trabajo suelen ser hermanos y hermanas, los propios progenitores, primos, primas o tíos y tías –tanto paternos como maternos aunque con cierta especial disposición a que sean los primeros, siempre teniendo en cuenta que las prácticas recurrentes de matrimonios entre primos y otros parientes cercanos difuminan los

---

<sup>170</sup> Si bien esta tesis no es el lugar para profundizar en esta cuestión, la crucialidad del parentesco materno no es solo un hecho material observable, sino que es reivindicada por las propias personas que han hecho posible este estudio. Especialmente fuerte y próxima es la relación entre los varones y sus tíos maternos (*ajual*), así como entre las mujeres y sus tías maternas. Estas relaciones además de expresar una cercanía menos jerárquica y muy afectiva que en sus correlatos paternos, son un recurso que suelen utilizar las personas jóvenes para afianzar decisiones que contravienen las disposiciones paternas, siendo un típico ejemplo al respecto la *fuga* a la localidad de origen materno de uno de los cónyuges como forma de forzar la aceptación de un matrimonio rechazado por los progenitores. Por estas mismas razones, tías y tíos maternos tienen una importancia crucial en la configuración de las alianzas matrimoniales, siendo el matrimonio con la prima o el primo materno, una práctica no sólo frecuente, sino normativa.

límites entre el parentesco paterno y materno-. Relaciones llenas de afecto concreto, forjado en la continua vivencia conjunta y donde –como mostraron repetitivamente las conversaciones con las personas etnografiadas- intentar establecer una frontera entre el ámbito de los parientes [el *aqarib*] y el de la economía (en el sentido de lo que hace la gente para conseguir el *ma'īša* –sustento) sólo puede llevar a la risa nerviosa tras los primeros minutos de incompreensión.

En ambas localidades *el impulso de vida de las personas* [parafraseando ahora a Narotzky, 2004) se organiza en torno a unidades residenciales, grupos reproductivos y productivos de parientes vinculados por lazos de filiación y alianza, que *son* ligámenes de un proyecto de vida común. Utilizo la cursiva en el *son* para subrayar que esa dimensión económica (entendida como reproducción de la vida) más que entrelazarse con *otro* orden de relaciones, que analíticamente llamamos parentesco, ambos son dimensiones de una misma esfera de la realidad. Indisgregables uno de otro como nos recuerda Godelier (1976) y pretendía Polany (2005 [1957]) a través de su concepto de incrustación (ver *supra*. Capítulo I).

La polisemia del término *beyt* -que mezcla aspectos relativos a la residencia, el parentesco y la organización de la reproducción y producción (agrícola)- apunta que en esta topografía humana la vivencia de *lo económico* empieza en la casa, atañe a los seres queridos más cercanos, y al situar en el centro la reproducción de la vida, no distingue *ideológicamente* entre producción y reproducción. Se mantiene, en este sentido, más cercana al sentido etimológico griego del término *oekonomía* como administración de la casa para el sustento (Both, 1994; Hann y Hart, 2011), que a su deriva liberal-capitalista como una *esfera* autónoma de intercambio de bienes y servicios (cfr. Narotzky, 2004). Definición esta última, no por casualidad tan próxima a la descripción de lo que es un *mercado* desde el punto de vista del capital. En realidad como subraya el universalismo del enunciado de Uardi, quizás esta comprensión de la vida económica sea mucho más universalizable en su fondo que su contraparte formalista, y se mantenga mucho más cercana a la experiencia de la economía que seguramente tienen las personas que están leyendo estas páginas y yo misma. En este sentido, no pretendo oponer el universo económico etnografiado a otras sociedades *realmente desincrustadas*, ya que me parece que los hogares y el parentesco –aunque definidos de manera extremadamente variable- conforman bastante recurrentemente

el centro de la reproducción social, y en muchas ocasiones también de la producción, incluso en las sociedades dominadas principalmente por la fuerza del capital. Por el contrario, pretendo diferenciarla de aquellas sociedades donde la cosmología económica hegemónica ha conseguido fijar (al menos parcialmente y no de igual forma para todas las clases) una dicotomía ideológica entre casa/mercado; producción/reproducción, parentesco/economía, tal es el caso de las sociedades capitalistas *occidentales* (Dalla Costa y James, 2005; Delphy, 2001; Federici, 2013; Harris, 1981; Narotzky, 1991 y 2004a y Shakry, 1991).

Sin embargo, este escenario económico poco tiene que ver con el *modo de producción campesino* que imaginaba Sahlins (1983), orientado a la producción exclusiva de valores de uso para la subsistencia, basándose en la idea de la familia como *unidad* de producción/reproducción de Chayanov (1985 [1925]), y en la línea de una enraizada tradición intelectual sobre la economía doméstica como *economía natural*. En los capítulos precedentes ya hemos discutido la noción de lógica de subsistencia, a la que hemos opuesto la constatación etnográfica de una economía doméstica orientada a la reproducción ampliada, estable y mejorada de la vida. Asimismo hemos mostrado la larga imbricación entre la producción agrícola campesina y los procesos de acumulación de capital comercial e industrial, así como otros sistemas de extracción de trabajo/valor (para una crítica teórica más amplia, ver Sarkis, 2008 b).

Respecto a la simbiosis entre las personas integrantes de la *unidad* o grupo doméstico nuestra etnografía plantea una configuración compleja y contradictoria.

Por un lado, como refleja la viñeta descriptiva con la que abrimos el capítulo y apareció recurrentemente durante nuestra convivencia, los *beyt* [hogares, grupos reproductivos] no son unidades aproblemáticas respecto a las relaciones de poder y a la confrontación de posiciones e intereses entre sus miembros. El control diferenciado de los medios de vida entre hombres y mujeres regulado por instituciones como el matrimonio y la herencia (instituciones producto de relaciones de fuerza de sexo-género, pero también atravesadas por fuerzas político-económicas de mayor escala), la división sexual del trabajo no remunerado, o la segmentación salarial por razón de sexo/género y edad en las cuadrillas familiares (producto también de la dialéctica entre los sistemas de poder de género y de clase), son algunos ejemplos de estos antagonismos. Estos se expresan en actitudes, sentimientos silenciosos y a veces

verbalizados, y situaciones de conflicto más o menos abierto, como el de Niḍal respecto a su hermano Firás o en la mofa de Uardi sobre los pantalones blancos de su hermano Nasr (para una discusión etnográfica extensa centrada en Beyt Jodra, ver Sarkis, 2008a. Cfr. Delphy, 2001; Harris, 1981 Narotzky, 1995 y Stolcke, 1984 y 1986). Estos ejemplos muestran como los enclaves conflictivos entre los miembros de un mismo *beyt*, no aparecen ligados tan solo a las relaciones entre cónyuges e hijos/padre edad, sino que se dan por ejemplo también entre los hermanos<sup>171</sup> o entre tíos y sobrinos.

Estas relaciones conflictivas quedan expresadas en algunos de los proverbios que las mujeres mantienen vivos en la *cultura de oposición propia* (Cole, 1991) que comparten entre ellas y transmiten a su descendencia en forma de proverbios<sup>172</sup>, historias y conceptualizaciones contrahegemónicas, por ejemplo de la filiación. Esta se considera desde la teoría femenina, en una y otra localidad y más allá de las diferencias confesionales, como un ámbito propio de las mujeres: ya que el vínculo materno es el primordial y el único seguro, tal como lo expresa el hecho (en sus creencias) de que Dios en el momento del juicio *postmortem* se dirija a las personas como hijas de “nombre de la madre, seguido del nombre de la abuela materna”; justo lo opuesto de la nomenclatura social terrenal –reflejada también en los registros estatales- en la que una persona se conoce por su nombre, seguido del padre, seguido del abuelo paterno; tipo de apelación que queda recogida también en la forma hegemónica de englobar al *beyt*, bajo el nombre del hombre adulto responsable (padre-esposo), tal como utilizamos en nuestra narración etnográfica. La continua contestación y ambivalencia de los modelos de sexo-género hace difícil ofrecer una visión totalizadora. Sin embargo, me parece importante introducir una pequeña clarificación respecto a uno

---

<sup>171</sup> Ver capítulo V para un ejemplo en el caso de los hijos de Abu Nassim).

<sup>172</sup> Entre los dichos recogidos en Al-Ḥayat: “*mañuqi* [insulto] la que se case” o “quien tiene piedad de su marido, Dios no le tiene piedad”. Estas conceptualizaciones conflictivistas conviven (y son verbalizadas por las mismas mujeres) con otras como la expresada en el aforismo: “la esposa y el esposo deben ser como el *ʿasfurein* (pajaritos) juntos y cantando al unísono. Trabajando juntos y pasando la vida juntos”.

En Beyt Jodra, los conflictos conyugales parecen más latentes, en un contexto de mayor mescolanza de sexos y libertad femenina en términos *modernos*, pero a la vez se observan menos resquicios de esa *cultura de oposición* femenina, sobre todo entre las generaciones más jóvenes.

También diferencias producto de las diversas configuraciones históricas locales. Para un acercamiento ejemplar a esta diversidad formas de familia en su relación con las dinámicas económico-políticas de larga duración, en otra zona del contexto sirio-otomano, ver Mundy (1999) y Mundy y Saumárez (2007)

de los sesgos orientalistas/sociocentristas (de clase) que pueden empañar la comprensión de esta etnografía. Tal como secundan las historias de vida de Um Nasr y Um Nassim, y todas mis informaciones de campo, existe una continuidad entre generaciones respecto a la importancia del trabajo asalariado y los trabajos agrícolas no remunerados de las mujeres para los hogares de las *familias sencillas*<sup>173</sup>. En este sentido, debemos abandonar de una vez por todas la visión que proyectan una gran parte de las científicas sociales especializadas en próximo oriente (Moghadam, 1993; Shaaban, 1988 y 2006; Toth, 2005) sobre la existencia de *un* patriarcado (Abdelali et ali., 1998) o *una* jerarquización sexual del trabajo (Toth, 2005) *tradicional árabe* que establece la domesticidad de las mujeres, excluyéndolas del ámbito laboral y público (*como si* esta dicotomía no fuera en sí misma un sesgo ideológico incorporado en la mirada de las investigadoras)<sup>174</sup>. En 2007, la introducción de la última obra francesa recopilatoria sobre la Siria actual retomaba este extendido estereotipo: “C’est toutefois un autre monde qui se mit progressivement en place, avec la création d’une nouvelle nation syrienne [...] L’instruction, l’activité professionnelle spécialisée, *la sortie des femmes de la sphère domestique* constituèrent autant d’acquis qui

---

<sup>173</sup> Para una visión contrastada, ver Abdelali-Martini (1998, 2003 y 2011,) y Rassam y Tully (1988) quienes presentan como una novedad la feminización del trabajo (tanto en los lotes familiares, como en las cuadrillas asalariadas) a partir de los años 1980, ligándola con la intensificación, especialización y mercantilización de la producción agrícola. En todo caso, más que de una feminización del trabajo novedosa, me parece que el fenómeno que analizan las autoras revela un tipo histórico específico de feminización del trabajo.

<sup>174</sup> Toth (2005) en su estudio sobre la dialéctica entre la división de género del trabajo agrario y la acumulación global de capital en Egipto señala que: “*the focus on the family household as the hub of labor distribution critically overlooks the much larger and more important regional labor market to well-landed (but still patriarchal) employers through the wage nexus. Thus, as we shall see, the gender division of labor is explained not so much by biology, despite this popular interpretation, but instead by capital accumulation in the village and control over wages and productivity that expands well beyond the household units of labor reproduction*”.

Sin embargo continua partiendo de la idea de la existencia de *una* división tradicional de género del trabajo en el Mundo Árabe (mayúsculas mediante) que es puesta en entredicho por la tendencia del capital a homogeneizar/abstraer la fuerza de trabajo, mientras fragmenta por otro las identidades de la clase trabajadora.

Para una perspectiva crítica de esta figura central del orientalismo ver Abu-Lughod (1991 y 2001), Kandiŷoti (1991), Said (2002) y Shakry (1991).

Narotzky (1988a) nos ofrece una discusión sobre los ligámenes entre el proceso de proto-industrialización e industrialización europeo y la institucionalización de las dicotomías producción/reproducción, trabajo/actividad; hogar/taller, desde una perspectiva des-reificadora que subraya no sólo el carácter histórico de estos significados, sino también la lucha política que subyace a la imposición de cierta ontología sobre otras posibles. Esta obra es un ejemplo de que este tipo de representaciones sobre la domesticidad de las mujeres, no son una exclusiva del orientalismo como variante del pensamiento colonial, sino que tienen un carácter más global ligado a la extrapolación de la experiencia histórica de las mujeres de las clases dominantes a la de todas las mujeres. A esto me refería más arriba con el adjetivo sociocéntrico.

touchèrent d’abord cette classe moyenne, avant de s’étendre à toute la société” (Ghazzal, Dupret y Courbage, 2007: 23). Creo que en lugar de dar por hecho esta visión de la *tradición* y las relaciones de sexo-género homogeneizadora y reificada deberíamos investigar las genealogías concretas de este tipo de configuraciones de género en contextos sociohistóricos específicos y evitando dar por sentado que la realidad que nos vamos a encontrar responde a este modelo apriorístico; modelo por otra parte que es en sí mismo una imagen folk, *emic* proyectada por el orientalismo de las élites coloniales y después por los propios grupos de poder nacionales quienes en parte, comparten con las primeras una visión dicotómica que opone tradición opresiva y modernidad liberadora<sup>175</sup>.

Volviendo a nuestra discusión sobre las relaciones entre las personas que forman un *beyt*, en el otro lado de esta realidad poliédrica, los conflictos y luchas dejan paso a la experiencia del *beyt* como una comunidad vivida de afectos, compromisos e intereses compartidos. En el mismo sentido que Qariba en su intento de pacificar la tensión entre Niḍal, Uardi y sus hermanos mientras trabajan<sup>176</sup>, se expresaban Niḍal y Uardi:

Mientras preparamos la cena, Niḍal y Uardi me comentan apesadumbradas que ven a Firás muy cansado y no es tanto físicamente, sino que es su estado psicológico. Está preocupado porque no tienen dinero y ayer tuvo que coger prestado de Uardi. Igual está Nasr quien cogió de Niḍal. Alhamdulillah hay *ulfe* [solidaridad íntima, armonía]. ‘Nosotros somos uno’ [*nahna uahed*] –exclama Niḍal-. Sí –secunda Uardi- así funcionamos a veces ellos nos dan a nosotras y a veces nosotras a ellos. Mira -dice Niḍal riendo a carcajadas- todas estas pulseras me las dado Uardi, *ya jorobbeita* [interjección –¡por la ruina de su

<sup>175</sup> Para una discusión crítica más amplia de estas cuestiones a partir de un estudio etnográfico-histórico sobre la recomposición de la imbricación del género y la clase en la localidad de Beyt Jodra entre 1950-2008, ver Sarkis Fernández (2008). Rabo (2000) nos ofrece un repaso por las relaciones entre esta visión de la opresión de sexo-género como un *survival* de instituciones feudales, patriarcales y tribales y el proyecto socialista modernizador baathista. Para una discusión comparativa basada en diversos estudios etnográfico-históricos en Próximo Oriente, ver Abu-Lughod (ed., 1998). La misma autora presenta una propuesta teórica muy cercana a la que planteo, en Abu-Lughod (1989).

<sup>176</sup> “¿pero que os pasa hoy?, no veis que todos trabajamos mucho, y cada uno hace lo que puede hacer mejor. Además qué más da, si al final todo va al mismo sitio, no es para el *garib* [extraño], es para el *beyt* [hogar, grupo reproductivo]. Estaros tranquilos [*taulu balku*, lit. alargad vuestro espíritu]. No hay nada más bonito que el *ulfe* [solidaridad íntima, armonía]” (ver *supra*. viñeta etnográfica introductoria).



*beyt!*], no para de comprarse oro con cada piastra que pilla para luego dármelo a mí porque a ella no le gusta.

¿Y qué? ¿Hay alguien más caro [*gali*, en el doble sentido castellano antiguo] que mi hermana? Nosotros somos uno –repite Uardi-, ya lo ves, Diana. Asiento y le recuerdo cuando trabajamos rotativamente en el momento de la cosecha de lentejas en el terreno de Nasr, luego en el de Firás y luego en el suyo (el de su padre). Uardi –adopta la actitud filosófica que la caracteriza-: claro, ¿qué es el ser humano sin sus hermanos?, ¿sin su familia [*ehe!*]?, nada. El que dice que no necesita a nadie, ¡miente! Cooperar [*et-ta'aun*] es la fuerza del *beyt* y el *beyt* es la fuerza de las personas.

(Diario de campo, Idlib, 17.09.10)

En la misma línea reflexionaba Um Nassim sobre su propia experiencia:

*Yd uaḥed* (una sóla mano), yo y mi marido siempre hemos sido *yd uaḥed*. Me casé con 13 años, él tenía 25. Imagínate hemos aprendido todo juntos. La tierra, los niños, ya sabes que nos construimos nosotros la casa, con nuestras manos. En el campo uno éramos los ojos y las manos del otro. Oj! Cuántos días y madrugadas de trabajo los dos para sacar adelante todo esto (...) Siempre ha habido mucha comprensión/ entendimiento [*tafahum*] entre nosotros. Él me ha escuchado y yo le he escuchado, y siempre hemos decidido todo juntos. Cuando se fue a Venezuela él me enviaba el dinero a mí y cuando compré tierras lo hice a mi nombre. Su hermano quería llevarlo todo él, pero mi marido no quería. Por qué decía? Si yo llevaba sola *el beyt* en su ausencia, por qué no iba yo a encargarme de todo. Oj y oj! ¡Cuánto nos hemos respetado!.

(Extracto de la historia de vida de Um Nassim)<sup>177</sup>.

Este *sentimiento moral* de unidad y compromiso mutuo, no se ancla tan sólo en el vínculo amoroso construido por la convivencia y por una economía moral vivida donde se forja el amor familiar y se subliman los conflictos entre las partes; sino también en

---

<sup>177</sup> Para más ejemplos etnográficos en la misma línea, ver capítulo VII.

la profunda indisolubilidad entre los proyectos individuales y familiares de reproducción.

El concepto de *ulfe* (solidaridad, intimidad, armonía, unión, afecto, amor, familiaridad) omnipresente en los discursos nativos sobre el *beyt* (ver capítulo III, IV y todos los que siguen) recoge precisamente esta multidimensionalidad que envuelve el compromiso y el amor familiar. Esta noción, cuyas raíces etimológicas remiten a la primera letra del alfabeto (*alif*) y a la idea de ‘rudimentos’, vincula el ámbito de lo familiar, lo íntimo, lo doméstico (también utilizado para animales domesticados, por oposición a los salvajes), con los sentimientos morales de solidaridad, reconciliación, unión, armonía, amor (cfr. Corriente y Ould Mohammed Baba, 2010; Cortés, 1996). Sin excluir las contradicciones y usos ideológico-políticos que señalábamos previamente este ligamen conceptual adquiere su sentido también en una organización concreta de la reproducción social en la que efectivamente la cooperación [*et ta'aun*] entre los miembros del *beyt* (y como veremos más allá de este) cristaliza en el bienestar del *todo* y, *por tanto*, de cada una de las *partes* entrelazadas por dependencias y soportes mutuos. Por ello a diferencia de Mernissi (2008) -y siguiendo los diccionarios de referencia y mi propia experiencia pragmática- he preferido no traducir el término *ulfe*, por ‘amor desprendido, altruista’, ya que me parece que impone unas fronteras entre los intereses individuales y los comunes que responde en todo caso a otro orden económico de las cosas (ver *infra*. para una discusión más profunda).

Quizás la única manera de captar esta ambigüedad (armonía/conflicto, unidad/diversidad) constitutiva del *beyt* como núcleo de lo económico, y por extensión de la vida, sea con las ideas de ambivalencia-tensión (Narotzky, 2002) y de “doble naturaleza” (Hooks, 1990; Hartman, 1981; Humphries, 1977 citada en Martínez-Veiga, 2005b; Federici, 2013) propuesta desde la perspectiva de la imbricación (sexo-clase-raza) aborda la experiencia del hogar para las clases subalternas como *locus* de poder, y a la vez como espacio de resistencia y lucha de clases.

#### **IV. 4 Del *continuum* de las economías domésticas al trabajo jornalero**

Junto a los vínculos *familiares* otros lazos íntimos han resultado cruciales para sostener las explotaciones agropecuarias de uno y otro *beyt*, así como sus proyectos de reproducción mejorada, estable y ampliada de la vida.

En otoño de 1992 Niḍal, Uardi y su madre llegaron a casa de Um Nassim para *ayudarle* en la recolecta aceitunera. Venían recomendadas por una de sus queridas vecinas a la que habían *ayudado*<sup>178</sup> previamente. Se dirigieron directamente a la puerta (abierta) de la casa mientras llamaban a Um Nassim y Abu Nassim por sus nombres de respeto de casados. La pareja de *muzari'* respondió, como debe ser, acogéndolas como huéspedes [*ḍuyuf*], ofreciéndoles comida, bebida y aseo y una habitación donde poder dormir. Al día siguiente comenzaron el trabajo conjunto en los campos. En palabras de Um Nasr, antes las cosas no eran como ahora, había confianza [*tiqqa*] y moral-ética [*ijlaq*]. Antes la gente se ayuda mutuamente [*kanu ya'yunu ba'ḍ*]<sup>179</sup>.

Desde entonces las vidas de ambos grupos reproductivos han permanecido unidas por una densa trama de relaciones laborales, afectivas y de confianza y por experiencias personales llenas de amor, amistad, respeto, tensiones y conflictos. Los integrantes de *beyt* Abu Nasr se han encargado de recolectar y procesar aceitunas y limones hasta su distribución en los mercados de intermediarios locales. Y han realizado otros trabajos cuando ha sido necesario: huerto de subsistencia, elaboración de queso y jabón, etc. Además Niḍal ha vivido durante tres años en casa de sus empleadores, cuidando de la viuda de Abu Nassim cuando este murió en 2005 y de algunos de sus nietos. En este tiempo Firás se ha convertido en el *hombre de confianza* (cfr. Narotzky y Smith, 2010) de *beyt* Abu Nassim, y suele vivir más de la mitad del año en su casa realizando trabajos diversos (organización de cuadrillas, construcción, vigilancia y limpieza de sus negocios, etc.). Fue Firás quien veló a Abu Nassim, junto con sus hijos y nietos, en sus últimos días. Además este año (2008) el sobrino de Firás, Zaki de 13 años, se ha incorporado a esta estructura laboral trabajando como temporero y de forma

---

<sup>178</sup> El uso de la noción de ayuda frente a la de trabajo [*ḡueḡ*] subraya la proximidad entre los universos económicos que envuelven el trabajo para el *beyt* propio y el trabajo para el *beyt* de estos *amigos*, cuasi *familiares*.

<sup>179</sup> Recreación narrativa de un fragmento de la entrevista grabada para la historia de vida de Um Nasr (26.10.09). Algunas partes de la historia han sido reconstruidas en base a otras conversaciones con Niḍal y Uardi, recogidas en el diario de campo.

Desde una perspectiva analítica, observamos de nuevo el recurso a la dicotomía presente degenerado/pasado ensalzado como forma narrativa de la crítica social. Como seguiremos descubriendo a lo largo de la etnografía algunas de las características que Um Nasr atribuye a un pasado distinto (y *mejor*) siguen presentes en la actualidad.

esporádica, pero estable, en los nuevos negocios familiares, como vigilante, limpiador, peón de obra, etc.

En el otro lado de este tejido de dependencias mutuas, los vínculos entre ambos *beyt* han asegurado a Niḍal y sus familiares una fuente estable de empleo temporal para varios de sus miembros, proveyéndoles de gran parte de los recursos monetarios que – como veíamos en el capítulo anterior- han constituido su principal fondo de *mejora* reproductiva. Hasta tiempos muy recientes (2005) la complementariedad entre los ciclos agrícolas y la continuidad periódica de la demanda de mano de obra en la finca [*mazra'*] de Abu Nassim les ha permitido abandonar los círculos de empleo temporal a las que restaban sujetos previamente y de las que dependen parte de sus vecinos (trabajo temporero en Líbano, mayoritariamente hombres y red de trabajo provincial-nacional: mujeres). Además de asegurarles un buen entorno laboral y de vida donde se sienten cómodas y felices porque se las respeta y quiere<sup>180</sup>:

Hay gente que va de un lado para otro; pero nosotros no trabajamos para extraños. Solo en la nuestra [se sobrentiende: casa] y la de Abu Nassim. ¿Hay algo mejor que trabajar juntos, pasar el día juntos, comer juntos, reír juntos? Como familia [mtl ehel]. Yo podría trabajar en el Líbano por 30.000 liras [460 euros]<sup>181</sup> al mes, pero prefiero ganar aquí 500 LS [7.7 euros, se sobreentiende: al día]. Y vivir *mertah* [feliz, con bienestar, tranquilo].

(Firá, Diario de Campo, Tartús, 30.10.08)

---

<sup>180</sup> Cfr. Frigolé (2005) para una aproximación etnográfica comparativa a la importancia del respeto para las experiencias laborales de las personas trabajadoras agrícolas en la región de Murcia.

<sup>181</sup> La equivalencia LS-Euro corresponde a la media del 2008-2010: 65 LS= 1 euro.

Me he decantado por mantener la equivalencia en el momento etnográfico, dado que con la guerra la moneda se ha devaluado mucho. A medida que avancemos en la etnografía iré abandonando las equivalencias, porque me parece que estas proveen una imagen falsa de cercanía y comprensión del significado relativo de estos precios y salarios en el contexto sirio, que sólo tiene sentido para quienes conocen (conocían) este contexto socio-económico (y por tanto pueden entender las magnitudes expresadas en Liras Sirias). Esto se debe a que la relación entre salarios y costo de vida difiere de la del contexto español, dada los distintos universos económico locales y nacionales; y la persistencia de formas de aprovisionamiento no mercantiles mucho más extensas en el caso sirio. El mantener los precios y salarios en LS, me parece una forma de alertar repetitivamente sobre la diferencia de contextos económicos, forzando a quien esté interesado a buscar equivalencias y repensar que estas no son fijas, sino políticamente impuestas, como lo muestra la guerra actual. De esta manera, pretendo contrarrestar el peso de la ficción del capital corporativo transnacional que pretende borrar la historia y las barreras nacionales o de otro tipo y crear la ficción de que 'el mercado' (es decir su dominio sobre la vida y una economía a su imagen y semejanza) es *la* realidad ahistórica y global del mundo. Oscureciendo así la violencia, exterminio y devastación que acompaña los procesos de globalización mercantil.

Por esos lazos de amistad [*ṣadaqa*] y confianza [*ṭiqqa*] han circulado también otras ayudas por parte de Um Nassim y sus allegados: bienes (alimentos para la *muna*, vestidos regalados sobre todo en ocasiones festivas), servicios (transporte entre ambas regiones en la camioneta de Saguir), y *ayudas monetarias* para hacer frente a necesidades imprevistas (p.ej. gastos médicos a raíz de la enfermedad de Abu Nasr).

La fuerza de los compromisos mutuos entre los beyt de Abu Nassim y Abu Nasr, radica en que se han forjado lentamente, al calor de una experiencia compartida cargada de afecto concreto. La continuidad entre los hogares y los espacios de trabajo (tierra, establo, concesionario), la cohabitación y el trabajo conjunto han convertido cada una de esas experiencias laborales en momentos de una relación personal y afectiva mucho más amplia. Cafés, comidas, tardes jugando a las cartas después de la recolecta, risas compartidas que ayudan a soportar el duro trabajo en los campos; confesiones, esperanzas y frustraciones que llenan las tardes de soledad de Niḍal y Um Nassim. Llantos, abrazos, besos y emociones contenidas en las llegadas, despedidas y visitas fuera de temporada; emociones que se desbordan en situaciones especiales, como muertes, nacimientos y matrimonios. Regalos hechos con amor, que como el *humblas* (tipo de flor) recogido por Uardi y Niḍal para Um Nassim al final de una dura jornada de trabajo, expresan y afianzan el afecto que une a las dos familias.

Este tipo de escenarios experienciales emiten una primera voz de alerta sobre la necesidad de superar las aproximaciones normativas de la moral, y en concreto de la *economía moral* que se derivan de la propuesta maussiana sobre la reciprocidad como marco de obligación. Como nos recuerda Sajoo (2009: 21) “[...] *Matters of affection and personal commitment are not marginal but key facets of the context –the telos or whole life- in which moral choices find meaning*” (ver también: Madra, 2006; Narotzky, 2001 y Richard y Rudnyckij, 2009).

La forma en la que se selló el primer *acuerdo* de trabajo nos da ya algunas pistas de que pese a haber trascendido los límites del *beyt*, seguimos en un universo económico enraizado en los *continuum* trabajo/vida y relaciones económicas/sociabilidad humana. La entrada *por la casa* de las mujeres en el mundo del jornal subraya la cualidad del *beyt* [vivienda] como espacio central para las relaciones laborales, sean estas familiares o no; así como la inexistencia de la

dicotomía ideológica trabajo-público-mercado/consumo-íntimo-hogar, que diversas autoras han señalado como una consecuencia de los procesos de hegemonía del capital sobre la economía/vida (Federici, 2013; Orozco, 2014; cfr. Narotzky, 1995). La incrustación de las relaciones económicas en vínculos de *cercanía* [*qorob*]<sup>182</sup> –en este caso conceptualizados en términos de *amistad* [*šadaqa*] cuasi familiar [*mtl ehef*]- aparece, como previamente en las relaciones entre los miembros del *beyt*, como una realidad vivida e ideológicamente reivindicada. La imbricación entre las *cercanías* de parentesco y amistad y el establecimiento de dependencias económicas cristaliza bajo la forma de compromisos entre familias y no de acuerdos *libres* entre individuos autónomos. Las cuadrillas de temporeros comprenden siempre grupos familiares, normalmente hermanos y hermanas solteras (aunque pueden darse otras combinaciones relacionadas con los ciclos vitales del *beyt* como ocurrió en un primer momento para el caso de Um Nasr y sus hijas) y de vecinos. La indivisibilidad de estos grupos familiares para la contratación es una de las reglas no escritas selladas por esos vínculos morales y afectivos. De la misma manera que lo es el principio de responsabilización colectiva mutua que actúa, por ejemplo, cuando todos los miembros de la cuadrilla trabajan más, para tapar el cansancio o la falta de motivación de uno de sus miembros, o cuando Saguir asumió en 2007 la diferencia en el pago del jornal de Niḡal por sus servicios de producción de leche y queso, que su hermano, Abu Hady, aplazó *sine die* por problemas de dinero<sup>183</sup>.

#### IV. 5 ¿Patronazgo o cooperación amistosa? En busca de un marco antropológico comparativo

<sup>182</sup> *Qorob*: cercanía. Campo semántico del parentesco, pero puede usarse para relaciones fuera de los círculos de filiación y alianza. De la misma raíz, *aqarib*: parientes, sin distinción entre consanguinidad y colateralidad.

<sup>183</sup> Cfr. Mauss (2005 [1925]) quien subraya como una de las características de la *moral del don* el hecho que las obligaciones de reciprocidad se establecen en el vínculo entre grupos y no entre individuos. Si bien discrepo de varios de los axiomas de la propuesta maussiana (dicotomía sociedades de don/sociedades de contrato, amalgama en un mismo modelo de relaciones igualitarias y explotadoras, visión normativa de la moral de reciprocidad y esencialismo del *alturismo*, etc.), creo que en este punto el autor señala con acierto y dotando su argumentación de material empírico, la *ficción* típica de la ideología contractualista de que los sujetos económicos son *esencialmente* sujetos individuales y autónomos. (ver *infra*.)

La legitimidad de los cauces íntimos y personalizados para la provisión de trabajo jornalero contrasta con la descrita en otras regiones mediterráneas donde “(...) *ir a la casa del amo o patrón, supone una transgresión de estos límites, supone romper con la solidaridad de grupo y poner de manifiesto abiertamente delante del patrón que existe una mayor oferta de mano de obra del patrón que demanda de la misma, lo que indica una claudicación frente a sus exigencias*” (Frigolé, 2005: 361). En la misma línea que Frigolé en su etnografía en la Vega Media del Segura, se pronuncian Narotzky y Smith, (2010) quienes señalan para Vega Baja la misma preminencia de la Plaza Pública como espacio legítimo, desde el punto de vista de los trabajadores, de reclutamiento de la mano de obra temporal.

Creo que estas diferencias responden a distintas configuraciones de las relaciones de poder agrarias. En los ejemplos levantinos, las profundas desigualdades que separan a propietarios y jornaleros convierten los cauces personales en una extensión más del poder de las clases dominantes para permear todas las esferas de la vida de las clases subalternas y romper con las formas de identificación y solidaridad en el interior de éstas. En este sentido, el *arrastrarse* o *arrimarse* a los patronos es por un lado, el reverso degenerado de las solidaridades y cooperaciones legítimas entre iguales, es decir entre trabajadores (ver también Martínez-Alier, 1968). Y por el otro, la expresión del rechazo de otro modelo político-económico, también presente, de colaboración (o más bien sumisión) entre clases y de representación de las relaciones de explotación entre propietarios y trabajadores bajo la apariencia de lazos verticales personalizados de confianza, cercanía y obligación. Nos encontramos aquí en el ámbito de la economía moral y política que aborda el modelo antropológico del *patronazgo* (Contreras, 1991; Frigolé, 2005 [], Gellner, 1977; Khalaf, 1977, Mauss, 2005 [1925]; Scott, 1972, 1977 1976; Wolf, 1980). Contreras (1991: 508-509) sintetiza así los denominadores comunes principales de las relaciones de patronazgo: 1) desigualdad de estatus y poder entre las personas vinculadas; 2) existencia de un sistema de obligaciones recíprocas diferenciales y complementarias (el patrón: ayuda económica y protección; los clientes: estima, apoyo político, votos, trabajo fiel y eficiente) 3) el patrón juega un papel a la vez de aliado y sostenedor del pobre y de *mediador* con el

Estado; 4) existe un compromiso tácito basado en un código moral de la amistad y en un universo valorativo compartido (honor, honradez, lealtad, etc.)<sup>184</sup>.

En nuestro contexto etnográfico, este tipo de lazos de *servidumbre caciquil* se encuentran muy presentes en la memoria histórica de las personas cultivadoras y se asocian con un pasado reciente dominado por una enorme asimetría social, un brutal acaparamiento de los recursos por parte de las clases dominantes, y la existencia de ligámenes clientelares fuertemente jerarquizados. La etnografía de Gilsenan (1996) en la región del Akkar libanés ofrece una imagen reveladora del régimen de poder oligárquico característico del levante tardo-otomano, mandatario y postcolonial caracterizado por una gran concentración de poder en manos de los notables latifundistas (*agha, bek*) y por una expresión de las relaciones de clase muy poco ligada a la solidaridad vertical, y mucho más al poder coercitivo, la tiranía [*el-zulum*], la dominación [*musaiṭara*] y el conflicto abierto (ver también Gilsenan, 1977: 171)<sup>185</sup>.

Al respecto el *imaginarium* de Um Nassim y sus descendientes lo pueblan las familias notables locales *muqata'ayi* y posteriormente las asociadas al cargo del *mukhtar* (alcalde). Mientras que en el de Um Nasr y sus cercanas toman la forma primero, de las jerarquías de castas tribales, y después del *šawiš* [administrador, capataz, apoderado] quien vigilaba su trabajo y hacía de *espía* o guarda [*ḥorras*] del señor en los asuntos locales<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> La propuesta de Contreras resulta especialmente relevante como marco teórico comparativo para esta tesis por tres razones: primero, porque incluye el *trabajo comprometido y bien desempeñado* dentro de las prestaciones de los clientes (frente a gran parte de modelos muy centrados en el apoyo político y las prestaciones intangibles); segundo, porque relaciona los lazos de patronazgo con las dinámicas de poder estatales y macro formales, alejándose autores como Gellner (1977) o Scott (1974) - quienes ligan el patronazgo como 'sistema' o 'estilo de ejercer el poder' a contextos de ausencia o debilidad del estado (para perspectivas divergentes, ver Wolf 1980); y tercero, porque señala la incrustación de estas relaciones en un marco moral que las supera e integra y en el cual toma sentido su especificidad histórica, es decir su contenido concreto.

<sup>185</sup> Khalaf (1977) ofrece una visión contrastada respecto a la de Gilsenan, mostrando la importancia de los lazos de cercanía y las solidaridades verticales entre las elites *zu'ama* (que el autor traduce por *feudales*) y las clases populares del Monte Líbano desde el periodo tardo-otomano hasta los años 1970. Ver Dubai y Nsr (1970) para un análisis magistral de las relaciones de clase y las dinámicas caciquistas en el Líbano de los años 1970. Los autores, desde la sociología y la economía política presentan una visión muy matizada de la tensión entre consciencia de clase conflictiva y solidaridades verticales en diversos contextos específicos.

Las experiencias vividas en ambas localidades etnográficas se asemejan a la realidad narrada por Gilsenan.

<sup>186</sup> El término turco *šawiš* (*çavuş* –turco antiguo) procede de la raíz *çab* "disparar" y se asocia al campo semántico de 'administrar' 'ser responsable de, poner las cosas en orden'. En tiempos otomanos designaba 1) el rango militar de sargento (Martha Mundy Y Yavuz Aykan: comunicación oral) y 2) en las



El entrecruce entre el *peso* de esta historia encarnada y la reconfiguración de las relaciones de reproducción social y de su universo económico-moral tras la revolución de 1963, y posteriormente en las distintas fases del modelo bathista (socialismo mixto, corporativismo), presidieron el encuentro entre los *beyt* de Abu Nasr y Abu Nassim.

Sin darse una simetría estricta en la posición socioeconómica de ambos *beyt* (ver *infra.*), la nueva configuración de la estructura de clases posibilitó que la relación jornalera se estableciera entre miembros de las clases laboriosas. Con sus pasados vividos diversos, pero cercanos, de padecimiento de relaciones extremadamente jerárquicas de *zulum* [tiranía, injusticia] y *ħorman* [desposesión] y su presente como pequeños productores agrícolas, aunque en uno y otro caso, algunos miembros del hogar trabajen también como asalariados. Nos encontramos lejos del monopolio de tierras y otros medios de vida y producción típicas del *caciquismo* o *patronazgo*; su relación aparece más bien como el fruto de un pasado inmediato marcado por la reposición de sus medios de vida y la mejora en términos reproductivos, así como la dignificación simbólica de su condición de agricultores (*fellaħ*)<sup>187</sup>.

Por todo ello y volviendo a nuestra perspectiva comparativa, creo que para comprender los vínculos de dependencia entre los *beyt* de Abu Nassim y Abu Nasr debemos inscribirlos en el seno de la *experiencia histórica* de la cooperación [*ta'aun*]<sup>188</sup>

---

provincias levantinas, a los oficiales armados responsables de la recaudación de impuestos, como es el caso de Beyt Jodra.

Allí donde se impuso el sistema latifundista *bekawat*, como Al-Ĥayat, el *šawiš* designa a una figura dentro de los *fellaħ* quien además de trabajar las tierras de los latifundistas, controlaba el trabajo de sus congéneres y se aseguraba de su *fidelidad*.

Me he decantado por la traducción 'apoderado' dada la similitud con esta figura tal como es descrita por Narotzky y Smith (2010, en especial, p. 94-100) en su estudio etnográfico-histórico en la Vega Baja del Segura.

<sup>187</sup> Si en el capítulo descubríamos a *fellaħ* y *muzari'* como dos figuras complementarias de las políticas de economía mixta y desarrollo aut centrado, en otro nivel de esta misma semántica histórica, el término *fellaħ* engloba a la clase de los agricultores o cultivadores en su conjunto, tal como aparece recogido en el nombre del Sindicato agrícola ligado al Partido, y único representante legítimo de todas las categorías de trabajadores agrícola: La *Ittiħad* [Unión] de *Fellaħ*.

<sup>188</sup> Para ejemplos comparativos de *prácticas de cooperación* y *ayuda mutua* entre las clases laboriosas agrarias en la Península ibérica, ver Contreras y Narotzky (1997) y Montesinos (2013). Para una discusión reciente sobre la doble naturaleza (lucha por la Vida/objeto de integración capitalista) de ciertas prácticas cooperativas subalternas en el estado español y su relación con la reestructuración capitalista llamada 'crisis', ver (Alquézar, Homs, Morelló y Sarkis, 2014).

Desde el entrecruce entre el feminismo anticolonialista y el marxismo, Federici (2013) nos ofrece una reflexión teórica fundamentada históricamente sobre las prácticas de cooperación y solidaridad entre las clases subalternas de diferentes partes del globo; ligándolas con la resistencia a la subsunción capitalista de la Vida. Ver también Orozco (2014).

y la amistad [*šadaqa*] entre la *gente sencilla* [*en nas el basita*], y entenderlos dentro de la reactualización histórica que la economía política y moral baathista ha hecho de sus significados (materiales e ideacionales) en las últimas décadas<sup>189</sup>.

Para este propósito resultará imprescindible adentrarnos en el universo de sentido y valor que envuelve y atraviesa estas relaciones humanas. Y sumergirnos en la cosmología, la moral y la ética desde donde las personas que protagonizan esta etnografía viven, valoran, proyectan y desean sus relaciones socio-económicas, como una dimensión indisgregable de sus lazos humanos. Como propone Terradas (2002) - cuyo artículo no solo inspira mis reflexiones sino que me ha ayudado a dar sentido a todo un material etnográfico que no paraba de revelarse contra mis intentos de cuadrarlo en los modelos de patronazgo o de reciprocidad maussinana: *“No proponemos una versión puramente pragmática de la reciprocidad. Pero entre su percepción abstracta (buscando una semántica lógica) y su práctica (a lo Bourdieu), está la historia. Es decir, el encuentro entre formas de pensar y vivir, idear y hacer, con intereses y reacciones humanas diversas y contradictorias. De esta diversidad y contradicción surgen contextos históricos específicos de justicia, equidad, arraigo, apego, amistad, igualdad, alianza política, paz, vindicación, jerarquización, patronazgo...Esos ámbitos históricos, que afortunadamente Mauss recrea hasta cierto punto, nos indican el alcance teórico real del concepto de reciprocidad, y a la vez, nos sitúan en contextos de valor y sentido, vividos. Entonces la reciprocidad es siempre para algo, que la inspira y la supera a la vez (...)(...) Y en otro orden, lo que Mauss presenta como moral de la reciprocidad, nos parece que es la moral de la hospitalidad, de la paz, de la amistad, de la familia....De los ámbitos que superan con hechos singulares y por derechos singulares y generales a la misma reciprocidad. Porque para cada uno de estos ámbitos lo que impulsa a la obligación de dar, aceptar y retornar es distinto y distintos son los valores que crean o no crean estas obligaciones. Entonces, la lógica de la reciprocidad, en vez de ser un principio general con gran poder ético y que explica el porqué de todas esas acciones sociales, deviene una idea abstracta que no atiende a la fuerte conexión entre la ética y los derechos, las interacciones tácitas y las costumbres rituales, que son específicas de cada ámbito y que por ello, no lo olvidemos*

---

<sup>189</sup> En el capítulo VII, presento otro ejemplo etnográfico donde las relaciones de dependencia mutua entre jornaleros y *muzari'*, sí me parece que puede leerse en términos de *patronazgo*.

*generan conflictos entre lealtades y pertinencias a cada uno de los mismos”* (Terradas, 2002: 227-228)<sup>190</sup>.

#### **IV. 6 Cooperación [*ta’oun*] y ayuda mutua entre la gente sencilla. Una costumbre económica**

La cooperación más allá de los hogares extensos ha sido y es uno de los pilares de sustento de las economías cotidianas de las clases trabajadoras agrarias en las dos regiones de estudio (ver capítulo II y III). Trabajo rotatorio de los vecinos para la siega o la cosecha; ayuda mutua entre las mujeres para el aprovisionamiento de leña y agua, la realización de las labores de mantenimiento de la unidad doméstica, el cuidado de las personas dependientes, el amamantamiento de niños, o el procesado de alimentos; intercambios recíprocos de alimentos y otros bienes y servicios entre cercanos [*aaqarib*]. Fondos comunes de dinero para ayudar a amigos y parientes a hacer frente a un gasto inesperado o financiar, hoy como ayer, las aventuras migratorias.

La conceptualización del *trabajo jornalero* como una extensión de estas ayudas mutuas, no es tampoco una novedad histórica:

“[Um Nassim hablando del trabajo vecinal en la finca] El pueblo se portó muy bien con nosotros. Muy, muy bien. Eso no podemos olvidarlo. Nos ayudaron y trabajaron con nosotros. Beyt Abu Saliim nos ayudó mucho, gran parte de nuestras tierras están una al lado de la otra (...) en la época de la siega del trigo, o la cosecha del tabaco o las aceitunas nos juntábamos para trabajar primero en su terreno y luego en el nuestro. (...) [otros vecinos] Venían del pueblo a

---

<sup>190</sup> Establecer relaciones entre los fenómenos etnográficos que estudiamos, siempre históricamente particulares, y una serie de modelos generalistas comparativos (patronazgo, teoría de la reciprocidad, etc.) puede ser una valiosa herramienta tanto para la comprensión de las realidades específicas etnografiadas, como para la construcción de la teoría antropológica de horizonte universalista que defiende. Sin embargo, estos modelos nunca deben convertirse en compartimentos estancos que a modo de palabras clave nos eviten describir y analizar la realidad concreta a la que nos referimos, en su propia dinámica. Es decir en la dialéctica histórica entre las configuraciones económico-políticas (relaciones de acceso a los medios de vida) y las cosmologías morales desde las que actúan las personas. La Historia, en mayúsculas, nos da la clave para entender estas articulaciones como campos estabilizados y estabilizadores de la vida social y a la vez como terrenos dinámicos y conflictivos. Si no abordamos estos contextos específicos, parafraseando a Terradas (*op.cit*), me parece que estaremos cometiendo una *ofensa* no sólo contra la vivencia de estas personas y contra la verdad de las relaciones que estamos *traduciendo*, sino contra la propia capacidad de la antropología para generar conocimiento sobre las posibilidades históricas del acontecer humano, en su diversidad.

ayudarnos en los momentos de más trabajo. Con los niños todavía pequeños, mi marido y yo no podíamos con todo. A veces cogían parte de la cosecha, judías, berenjenas, aceitunas. A veces pedíamos prestado para poder pagarles su jornal. ¿Conoces a Um Bassam? Es la hermana de la peluquera. Son una *familia sencilla*. Trabajó mucho con nosotros de soltera. Nos ayudó mucho. Aunque fuera por su dinero, por su jornal [*inshallah ikun bi masari bi iyertun*]. Igual que hacía yo cuando ayudaba a su abuelo, mientras mi marido estaba en Venezuela. Todos tenemos que vivir. Trabajábamos juntos y juntos sacamos adelante todo esto. ¡Por eso les queremos y nos quieren mucho! Había cooperación entre la gente [*ken fi ta'aun bein en-nas*]. Los vecinos nos mandaban de todo y nosotros también a ellos. Queso, leche, berenjenas. Yo te daba algo de lo que tenía y tú me dabas algo de lo que tenías. Antes vivíamos a lo natural [*at-tabia'a*], con sencillez [*al basaṭa*]. Los días han cambiado mucho. Antes la gente se ayudaba una a otra (*bia'yunana baad*). Había *ulfe* [solidaridad íntima, armonía amistosa, amistad íntima]<sup>191</sup>. No como ahora que cada uno mira solo por su interés [*maslahto*]. “Tú por tu interés y yo por el mío”. ¡Cuánto *takabbur* [soberbia]! La vida se ha convertido en un teatrillo/una representación [*Al-Ḥayat tamṭil*]. ¡Por Dios! Todo es una mentira [*Uallah! Kel.lo kezeb*].

(Extracto historia de vida Um Nassim)

Um Nassim establece un ligamen explícito entre los intercambios de trabajo con *beyt* Abu Sallam (trabajo cooperativo rotatorio), y el trabajo jornalero pagado en especias o dinero que ella misma realizó en los terrenos de otras *familias sencillas* o que miembros de estas realizaron en su finca.

En este caso, ¿conlleva el uso del jornal que nos encontremos *automáticamente* delante de un ejemplo de esa *alquimia simbólica* que tan acertadamente señala Bourdieu (2002: 168-175) para *determinados usos* del lenguaje de la reciprocidad (o en términos *emic* de la cooperación) como herramienta de ocultamiento de relaciones de explotación y dominación? Creo que fundamentalmente: no. En primer lugar, porque

<sup>191</sup> Obsérvese la polisemia contextual del término *ulfe* que traducimos ahora por amistad íntima, sin excluir los significados antes expuestos.

la posición de clase compartida por trabajadores familiares y jornaleros estructura la orientación objetiva de su trabajo hacia la reproducción social frente a la acumulación rentista o capitalista. Y sobre todo, porque el *jornal* no aparece aquí como la cristalización de una extracción de plusvalor en términos de renta o capital para los propietarios-agricultores; sino en todo caso como una forma de pago de un trabajo que se integra en los procesos de acumulación de plusvalía comercial<sup>192</sup>.

En Al-Ḥayat aparece el mismo tipo de trabajo jornalero entre pequeños productores. Y este es entendido de nuevo bajo el mismo prisma de la *ayuda mutua entre la gente sencilla*:

[Entrevista informal escrita con Uardi sobre el trabajo agrícola en Al-Ḥayat] A nosotros nos ha dejado la máquina de siega Abu Hisham [habitante de un pueblo cercano y uno de los pretendientes de Uardi], yo estuve ayudándole en el *ayde* [desyerbado antes de la cosecha de leguminosas y cereales], y él mismo se ofreció a dejarnos la máquina. Un grupo de vecinos se asociaron [*šarako*] para alquilar la segadora. Hasta hace dos o tres años la alquilábamos todo el pueblo junto; pero hubo problemas entre alguna gente. Con las segadoras se ahorra mucho trabajo; para los trabajos más duros como el *ayde* [desbroce para preparar los campos para la cosecha] o la cosecha de lentejas [que se sigue haciendo a mano] seguimos ayudándonos los unos a los otros. Trabajamos *širake* [en este caso trabajo *asociado* entre vecinos de manera rotatoria en la tierra de cada uno de los *beyt*]. Y también trabajamos a jornal

---

<sup>192</sup> El lenguaje no nos ayuda demasiado a superar la ambigüedad de los significados históricos asociados a formas de trabajo nombradas en su praxis con el mismo término genérico: *šeguel bi-l-iḥra* [o su plural – *aḥar*], donde *Aḥr* reenvía a *iḥra* que designa “un contrato por el cual una persona cede a otro disfrute de una cosa o de una actividad” (Longuenesse et alii, 2005). En la actualidad *iḥra* y *aḥar* se refieren al jornal, y el segundo término también al alquiler.

Sin embargo, creo que debemos ser capaces de superar este nominalismo y situar los intercambios dinero/salario particulares dentro de las estructuras de producción y reproducción que les otorga su sentido particular. Como señala Montoya (2013: 60): “O sea que no cualquier relación salarial conduce a una subsunción del trabajo en el capital, aunque sea un presupuesto para la misma, es preciso que el empleador obtenga ingresos que posibiliten su consumo privado y constituir un fondo de acumulación, así como quedar libre del trabajo directo, actuando solo como supervisor y director del proceso de producción, esto es, como capitalista, a fin de valorizar el valor primitivamente desembolsado”. Cfr. Marx (2009 [1867]: capítulo VI inédito: 6)

Para una discusión comparativa, ver Banají (2011); Gibson-Graham (2014) y Narotzky y Smith (2010: en especial 98-105).

[*a'yar*]. Hay gente que no puede ayudar en los terrenos de los demás, porque los niños son pequeños, tienen que trabajar fuera, entonces pagan un jornal. Lo que pueden, 150 LS por todo el día. Pero eso no es lo importante. Trabajamos juntos, reímos, comemos y charlamos toda la tarde después del trabajo. Lo importante es que *na'yn ba'd* (nos ayudamos mutuamente). Así estamos *acostumbrados* (*heik ma'udiin*). No hay nada mejor que el *basata* [la sencillez].

(Diario de campo, Idlib, 20.05.10)

El 'ayudarse mutuamente' o más precisamente el 'ayudarse *los unos a los otros* [*na'yn ba'd*], utilizado siempre en forma de verbo conjugado, aparece de forma intercambiable junto o *en lugar de* la noción de *ta'aun* (cooperación) una vez se trascienden los lindes del *beyt*, núcleo básico de reproducción social.

De la misma raíz que el nombre de acción, *ta'aun*, la aposición del vocablo *ba'd* [los unos a los otros] parece subrayar un segundo nivel de proximidad, que aplicado al *beyt* sembraría quizás una distinción *indeseable* entre las partes. En la misma línea apunta la diferencia en la manera de expresar la *mutualidad*: mientras que la forma verbal VI del término *ta'aun*, implica ya en sí misma reciprocidad, en la expresión 'ayudarse mutuamente' encontramos la utilización de la forma II que es transitiva; es decir reconoce un sujeto y un objeto diferenciado que después se vuelven recíprocos con la adición de la partícula *ba'd*.

Como plantea Uardi cooperar o ayudarse mutuamente no es un hecho aislado, o un acto de voluntad (egoísta o altruista) individual, sino un comportamiento socio-económico institucionalizado (Polanyi, 2005 [1957]) entre *las personas sencillas*. Una costumbre [*a'adat*]. Lejos de sus usos académicos y políticos como un compendio reificado de normativas y prácticas, el concepto árabe de *a'adat* [raíz 'a-d] en sus usos populares, denota a la vez un sistema de prácticas y el entramado de ideas, valores y sentimientos que da sentido a las *disposiciones vividas* (un *habitus* a lo Bourdieu) que aseguran (no siempre con éxito) la reproducción esos *haceres, pensares y sentires*. Por otro lado, y exactamente como en el campo semántico-pragmático de su homólogo castellano *costumbre*, las personas *se acostumbran* [*bita'uadu*] a las cosas, por lo que la noción implica a la vez permanencia y movimiento, es decir se sitúan de lleno en la historia.

Aunque diccionarios y otras fuentes (ej. Shaaban, 2006) se decantan por la traducción del término *a'adat* como 'tradición', su traducción por la noción de costumbre o *habitus* (en el sentido propuesto por Bourdieu, 1972) me parece mucho más pertinente. En este sentido *a'adat* de la raíz verbal *'adt* se relaciona con las acciones de acostumbrarse o habituarse a algo; presentando una semántica que no excluye el dinamismo y el peso de la acción social, frente al idealismo fatalista que se asocia con los usos más vulgarizados de la noción de 'tradición'. En la misma línea se pronuncian autoras como Abu Lughod (1991) o Shakry (1991).

Retomando esta visión *emic* para nuestra propia perspectiva analítica, las costumbres (y para lo que nos interesa, las costumbres económicas) en la *naturalidad vivida*<sup>193</sup> que impregna su *praxis*, no suponen un ejercicio de reproducción cuasi-automática de una *doxa*; sino la recreación activa de una manera determinada de ver, valorar, sentir, desear y proyectar las relaciones (en este caso socioeconómicas). Se trata por tanto del vehículo agente de una *estructura de sentimiento* (capítulo I) –ligada a una política-puesta en juego y fijada a través de la materialización de estas costumbres prácticas.

Sin embargo, a diferencia de Williams (1977) quien utilizaba el concepto para referirse a un tipo de sensibilidad histórica colectiva, donde -lo colectivo me parece un tanto indefinido y con ecos de una concepción homogénea y aproblemática del *duo cultura/sociedad*<sup>194</sup>-, en mi caso parto del presupuesto de que la existencia de una pluralidad de sensibilidades históricas en un misma época cuyas relaciones de hegemonía deberemos analizar. Como defenderé más adelante la estructura de sentimiento que asocio con la costumbre de la cooperación entre la gente sencilla, me parece ligada no a una cultura histórica general, sino a una cultura económica de clase o una cultura de oposición (ver *infra*).

Por otro lado, me parece importante subrayar que estas estructuras de sentimiento a la vez que estructuran la agencia de las personas, se encuentran estructuradas por

---

<sup>193</sup> Respecto a la naturalidad que envuelve a la costumbre, obsérvese la contigüidad lingüística entre *a'adat* (costumbre) y *a'adi* (normal, naturalizado).

<sup>194</sup> Ver Stuart Hall (1994: 6): "*la manera en que había sido conceptualizada la cultura como "una forma total de vida"; su tendencia a absorber los conflictos entre las culturas de clase a los términos de una "conversación" ampliada; su tono impersonal, como si dijéramos, por encima de las clases en pugna; y el vuelo imperial de su concepto de "cultura" (que, heteróclitamente, lo barría todo hacia su órbita en virtud de ser un estudio de las interrelaciones entre las formas de la energía y la organización subyacente a todas las prácticas. ¿Pero no es ése el momento -preguntaba Thompson- donde hace su ingreso la Historia?)*".

condiciones históricas de escala glocal (estructuras estructurantes). Por ello me parece útil referirme a ellas como *sentimientos estructurados*. Asimismo, el carácter performativo de la praxis, implica que esa *economía moral vivida* o *estructura de sentimiento económica* interaccione con las experiencias de las personas, experiencias que conforman también ese universo desde el que los seres humanos viven y actúan. En un intento de mantener bien agarradas con nosotras esta caja de herramientas teóricas, a partir de ahora nos referiremos a la dimensión práctica de las *costumbres* indistintamente con los conceptos analíticos de *prácticas instituidas*<sup>195</sup> y *praxis metafóricas*.

Si, como comentábamos unas líneas más arriba, la dimensión moral de la *costumbre* genera compromisos que no son la respuesta ciega a un compendio de normas e imperativos, sino la vivencia de una *disposición* y un *deseo* de agencia conforme a una cosmología y una moral, que siempre mantienen una dimensión política<sup>196</sup>:

¿Qué comprensión de la economía expresa y performa esta costumbre del *cooperar*?  
 ¿Qué tipo de relaciones entre las personas y los medios de vida y entre éstas abandera? ¿Qué sentido (material e ideacional imprime a la acción económica)?  
 ¿Cuáles son las líneas maestras de su genealogía?

#### **IV. 7 ‘El generoso tiene abiertas las puertas del Paraíso’: Bases cosmológicas de la economía moral**

Tras acabar la segunda tetera Sabaḥ y Qariba nos invitan a mí y a Uardi a pasear por sus tierras. Qariba exclama: vamos a respirar el olor de la tierra. ¿Cuál es el sentido de la vida, Diana? Eso es lo que tú quieres saber, verdad, cariño. La

<sup>195</sup> Cfr. Narotzky y Smith (2010: 20-21): “Lo llamaremos enfoque de las ‘prácticas sociales instituidas’. Añadimos el término *instituidas* al concepto habitual *prácticas sociales* para aludir al modo en que las prácticas pasan a formar parte del marco que, aun siendo maleable, organiza la toma de decisiones. Este concepto se aproxima al de *habitus* de Bourdieu (1977). No obstante, mientras que el concepto de Bourdieu opera especialmente sobre la constitución dialéctica de las prácticas y las afinidades electivas emergentes que las estructuran después, nosotros remarcamos el efecto estructurador adicional de las abstracciones concretas”.

Para una discusión teórica más amplia, ver Sarkis y Lapi (2009).

<sup>196</sup> Esta visión conecta la noción de economía moral con la idea original de E.P Thompson (1971) quien liga la experiencia histórica de las clases populares de la Inglaterra siglo XVIII con una crítica moral a la organización política capitalista de la economía planteada desde otro modelo cosmológico-político de la economía.



tierra, la naturaleza tiene la respuesta. Sí -secunda Uardi- la tierra es la madre del ser humano y tiene todas las respuestas. Cuando tengas dudas, pregúntaselo a ella, a mí siempre me responde. Asiento sonriendo, y mientras medito mi respuesta, Qariba vuelve a tomar la palabra: en occidente y en oriente el ser humano necesita lo mismo, quiere lo mismo. Necesita estar en compañía. Trabajar la tierra en compañía, ir al molino en compañía, trabajar en casa en compañía. Compartir [*yšarik*] el trabajo, las penas, los problemas. Ayudarse mutuamente, ese es el sentido de la vida. La comprensión mutua entre la gente [*et tafahum bein en-nas*], la cooperación [*et-ta'aun*], el afecto [*el maḥabbe*]. Eso es lo importante. El ser humano necesita relacionarse con los demás y con la naturaleza, que no se te olvide la naturaleza. Eso es lo que debes estudiar si realmente quieres comprender al ser humano. Así de sencillo [*heik, šī basit*]. Antes había mucho más de todo eso, vivíamos con sencillez [*al basaṭa*], y éramos más felices, muy felices [*mabsuṭin*].

Uardi añade: sí eso es porque la gente quiere ser como los ricos. Y ha cogido la moda, su moda de vivir en la mentira [*kezeb*] y el interés individual [*mašlaḥa*]. Sí es verdad dice Qariba. Y parece dispuesta a añadir algo, cuando su hermana apunta que de todas maneras, ellos, la gente sencilla, están más felices y tranquilos [*mertaḥin*] que los ricos [*ez-zanaguil*], quienes miran por encima a todo el mundo [*sheifiin ḥalun*]. Ella no quiere ser como ellos porque de qué sirve el dinero, si el dinero no viene de su cansancio [*ta'b* -metáfora del trabajo], sino del de los demás. ¿Para qué tanto *takabbur* [soberbia, endiosamiento]?

Les comento que para mí eso también es lo peor, que la gente solo ve la superficie, el dinero y no se pregunta de dónde. Uardi secunda mi observación y añade que el problema es el *ananie* [egoísmo] porque al *anani* [el egoísta] no le importa más que su interés [*ma bihemmo gueir maslaḥtho*]. Y sentencia – como en múltiples ocasiones–: el *dunia marsum bas el insan magrur* [el mundo está dibujado, pero el ser humano se ha vuelto presuntuoso-iluso].

(Diario de Campo, Idlib, 24.10.09)

En un primer nivel, las similitudes entre los discursos de estas mujeres jóvenes *fellah* jornaleras musulmanas sunnitas y el de Um Nassim, una bisabuela *muzari'a* cristiana, subraya la existencia de una economía moral interreligiosa -y más que religiosa-compartida. Al respecto antes de proseguir, me gustaría realizar tres puntualizaciones que ponen en cuestión la primacía que se atribuye al islam como piedra filosofal para entender la cosmovisión de las sociedades próximo orientales (cfr. Abu Lughod, 1989): 1) en el contexto de estudio la estrecha vinculación histórica entre cristianismo e islam responde no solo a la larga *convivencia* de ambas religiones mayoritarias, sino al hecho de que como contempla la teología islámica, la segunda cosmo-moral es un desarrollo de la primera, y por tanto no la niega; sino que en todo caso la amplía y profundiza; 2) en esta topografía particular este tronco común no se refleja tan sólo en la cercanía de ambos corpus dogmáticos, sino que se encuentra encarnado en personas con continuidades genealógicas interconfesionales y experiencias de vida compartidas, y 3) existe una fuerte tradición filosófica racionalista de raíz aristotélica que ha impregnado tanto el desarrollo teológico *savant* islámico (mutazalíes, Abu Bakr al-Razi, Al-Farabi, etc.)<sup>197</sup>, como la religiosidad popular musulmana y cristiana, y que además estructura en gran parte otros credos filosófico-religiosos *minoritarios*, como alawitas y drusos (Hourani, 1996; Sajoo, 2009).

A nivel popular, la importancia que esta tradición otorga a la razón [*'aql*] como facultad humana para juzgar el *bien*, más allá de la fe y la obediencia al dogma se expresa en el dicho archirrepetido en una y otra región de estudio y entre los diversos grupos religiosos: “la razón es primero/tiene prioridad sobre la religión” [*el 'aql qabel ad-din*]; así como en la creencia expresada por las mismas personas en la unidad de las religiones y la caracterización del creyente [*muumin*] en base a su agencia ético-

---

<sup>197</sup> Hourani (1996, en esp. 95-120) señala entre la rica pluralidad de desarrollos teológico-filosóficos islámicos, la existencia de una oposición histórica entre una lectura dogmática y exclusivista (p.ej. Ash'ari o el wahabismo contemporáneo) y una tendencia universalista y espiritualista que va desde el movimiento mutazalí (s.VIII) a figuras como Abu Bkr al-Razi (865-925) y Al-Farabi (950), pasando por Averroes, Ibn Arabi y el sufismo intelectual y popular. Ver también Gilsenan (2008).

Al-Farabi (2002 [950]) en su libro *Kitab al-tanbih 'ala sabil el-sa'ada* (el camino de la Felicidad) retoma la ética aristotélica en su reflexión sobre la Felicidad individual-colectiva como *Fin* último de la existencia humana, y culminación del mandato divino. Donde defiende además que los diversos sistemas de símbolos que constituyen las diferentes religiones tratan de expresar en el fondo la misma verdad; si bien algunas lo hacen de una forma más exacta que otras.

Sajoo (2009: 35) señala la centralidad que tienen en la propia Filosofía Islámica el *ijlaq* (rasgos morales) y el *adab* (habitos) en el camino para acercarse a la Felicidad individual-colectiva.

política por encima de su devoción privada. Al respecto Uardi me pidió explícitamente que hiciera constar este aforismo—que encontramos un día entre las hojas del almanaque doméstico—:

#### El verdadero creyente

De corazón fino, cercano a las lágrimas, de inmaculada intención [pensamiento íntimo], de alma pura y bella convivencia, conforme con la Creación, brillante orador, sencillo y modesto, reservado y tierno, lejano a la pretensión (...) sus ojos se humedecen con sólo oír o ver una situación humana difícil (...) no envidia ni guarda rencor, odia la injusticia (*ẓulum*) y la dominación (*el-tassaluṭ*)

Volviendo a la dimensión económica de esta cosmovisión política compartida transconfesionalmente y reproducida entre generaciones, encontramos una conceptualización vivida de la economía, como una faceta indisgregable del continuum de las relaciones humanas, y orientada hacia la reproducción estable, ampliada y mejorada de la vida, tal como la describíamos en el capítulo anterior a través de la experiencia histórica de las economías cotidianas de nuestros *beyt* protagonistas. La legitimidad de las relaciones económicas se juzga a través del prisma de este fin último, que excluye por tanto, aquellas prácticas que persiguen el interés individual [*maṣlaḥa*], poniéndolo por encima del bienestar [*irtiaḥ*] de las otras personas. Al respecto, resulta paradigmática la fuerte carga peyorativa (asociada a la mentira, la representación falsa, la suciedad) que se vincula con la propia noción de *maṣlaḥa* [lit. interés, beneficio, pero pragmáticamente: interés individual) cuando este actúa como guía de las acciones humanas<sup>198</sup>. Esta moral *anti-utilitarista* (Sarkis, T., 2009) no es sin

---

<sup>198</sup> Obsérvese que el concepto de *maṣlaḥa* [interés, beneficio] es utilizado por la jurisdicción islámica y el discurso intelectual sobre la economía moral con el sentido de Bien Común, interés público o beneficio colectivo (Cortés, 1996: 635, Tripp, 2006). Sin embargo, éste mantiene en la lengua popular [*‘amma*] el significado inequívoco de ‘interés individual egoísta’, sin necesidad de los cualificativos diferenciadores (*fardie* –individual o *‘amma* –pública, etc.) que aparecen en las disgresiones *savantes*.

Ver capítulo V, para otro desarrollo de esta reflexión.

Para una lectura opuesta a la que pronpongo, que defiende los fundamentos islámicos de la defensa de la propiedad privada y el interés individual, ver Rice (1999). Ver también, Kuran (1989 y 2004).

Estas divergencias en las lecturas académicas sobre la *economía moral islámica*, redundan sobre la inexistencia de una tradición islámica o una economía moral islámica, como tales. En su lugar observamos diversas lecturas y vivencias estructuradas por posiciones sociales desiguales y

embargo, *altruista* en su sentido del desinterés o sacrificio por los demás maussiano (Mauss, 2005 [1925]), sino más bien antividualista porque lo que censura realmente es el aprovechamiento privativo de las personas y recursos: la idea de aprovecharse de la gente [*istafid min en nas*]; no de provecho o utilidad [*faida*]. En este sentido, encumbra la acción útil, que sirve a la reproducción (mejorada) de la vida cuando afecta a uno mismo, sin perjuicio de los demás, o todavía mejor –como glosa el aforismo que abre este capítulo- cuando esta tiene consecuencias positivas colectivas. Por ello dos de los atributos esenciales de una *buena* persona, de una persona decente [*adami*]<sup>199</sup> son el ser trabajador [*sheguil*] y servicial [*jadumi*], características ambas que redundan en la acción útil y en una utilidad que supere la mismedad del individuo.

Desde este prisma del bien individual como una parte indisolublemente ligada al bien común, la explotación [*istiglal* o *istifad* pero también expresada bajo las metáforas de ‘aprovecharse del cansancio’-trabajo ajeno o de ‘comerse el trabajo de otros’] aparece como el reverso negativo de las prácticas legítimas de cooperación y ayuda mutua. Como aparecía en el capítulo anterior y recojo en la viñeta etnográfica (ej. comer juntos falafel), la comensalidad, sea en términos positivos (comer juntos, dar de comer, etc.) o negativa (ejemplo precedente del ‘comerse el trabajo de otros’) ocupa un lugar central dentro del entramado metafórico que expresa las relaciones económicas en términos morales<sup>200</sup>.

De la misma manera que el egoísmo [*ananie*], la presunción [*gurur*] y la soberbia [*takabbur*] se oponen al principio ético de *generosidad* [*karam*]. El generoso como quinta esencia del sujeto económico normativo y del *buen* hombre (-el generoso tiene

---

posicionamientos políticos diferentes, y a veces opuestos; así como configuraciones históricas que son dinámicas y que se imbrican con otras cosmologías-proyectos políticos, como en el contexto de estudio ocurre con el modelo social socialista-árabe y su celebración de la cooperación como principio socioeconómico frente a la explotación definida como producto de un estado social corrupto (ver *infra*.) Balanche (2006) subraya la austeridad, la cooperación y la generosidad como elementos claves de la ética *alawita*, muy ligada a la posición subalterna y especialmente marginal de los *fellah* alawies dentro de la estructura otomana.

<sup>199</sup> *Adami* (sing.), *auadem* (plural), literalmente relativo a ‘Adán’. Adjetivo con el que se designa en los contextos rurales y entre las clases populares urbanas a las ‘buenas personas’ o ‘personas decentes’. La noción comprende las dos dimensiones entrelazadas de la *decencia* que aparecen repetitivamente en las expresiones de la economía moral cotidiana de estas clases: una económica (ligada a la semántica: generoso, modesto –por oposición al *takabbur* -vanidad-, trabajador) y otra sexual (decoroso, modesto –en el sentido de preservador de su honor, pudoroso). Cfr. Gilson (1996).

Para una perspectiva comparativa, ver también Frigolé (2009: 357) y Narotzky y Smith (2010: sobre el honrado –versus complejo culturalista honor-vergüenza).

<sup>200</sup> Para una perspectiva comparativa sustentada en una etnografía en Salvador de Bahía (Brasil), ver Viegas (2010).

abiertas las puertas del Paraíso-) es aquella persona que no acapara los Bienes [jeyr]<sup>201</sup>, sino que los hace circular y los redistribuye, consciente de que en último término estos son dones, gracias divinas [*el jeyr min allah, er razq min allah*]. *Karim* (generoso) es precisamente una de las formas de interpelar a Dios [*Allah*] tanto para musulmanes como para cristianos por considerarse uno de sus atributos definitorios, como señor de los mundos [*rabb*], de la tierra y de los cielos [*malikatuhu*, su señorío, sus posesiones] y fuente de toda gracia, don, o bien [*jair*]. La *generosidad* en tanto que sentimiento moral con una gran fuerza para estructurar la práctica social expresa (y fija) esa ética del *dar*, o más concretamente del no acaparar, sino redistribuir y colectivizar el Bien como *consecución* de la misión humana de *realizar* la armonía cósmica. Como señala Sajoo en su lectura de la ética islámica: “*The values of integrity, generosity, solidarity and forbearance (hilm) defined the ideal umma as both religious and civic association impelled by human reason*” (Sajoo, 2009: 35)<sup>202</sup>.

Como sintetiza Uardi en su sentencia preferida, ese *buen* ordenamiento de lo económico hunde sus raíces en el orden divino dibujado [*marsum*] por Dios. En la misma línea se pronunciaba Um Nasr con su uso de la noción de *ijlaq* (moral, ética, relacionada con la Creación [*Al-jilaq*])<sup>203</sup> como una de las características del universo

---

<sup>201</sup> El sustantivo *jeyr*, ‘bien’, mantiene como en castellano, el doble sentido de ‘cosas, riqueza, haberes’ y ‘dones, gracias, beneficios, regalos divinos’. La cercanía pragmática de ambos sustantivos (*jeyr* y *Allah*) en el lenguaje cotidiano [expresada en la interlocución *jeyr-allah*, como sinónimo de abundancia de algo y reconocimiento de que todo el *jeyr* proviene de Dios], nos remite de nuevo a la idea del señorío divino del Mundo, presente tanto en la cosmogonía cristiana como musulmana, y de la vicegerencia o custodianship [*jalafa*], (Sajoo, 2009: 59) del ser humano sobre ese don que son la Vida y el Mundo. En ambos casos Dios (Allah) es comúnmente nombrado ‘Señor’ (*rabb*), y apelado en los rezos principales (Padre Nuestro y Sura el Fatiha) como *Malik* (Señor, Rey, Propietario), mientras que la tierra y los cielos son *malikatuhu* (su señorío, sus posesiones).

<sup>202</sup> A propósito de la indisolubilidad en el mensaje coránico entre el bien individual y el colectivo y la exhortación al Bien como principio ético de relación con el mundo y las personas, Sajoo propone que: “The overlap of individual and public interests – indeed, of the individual as an extension not only of the umma but also a cosmic telos – is part of the principle of *ulm al-nafs*, of wrong to the others as injury of the self (...) derived from the scriptural norm that transgressin ‘the bounds’ ultimately amounts to a working against oneself (Qu’ran 65: 1 y 16:33)” (Sajoo, 2009: 24).

En el caso etnográfico que nos ocupa, esta tradición crítica islámica, convive históricamente con otras economías morales islámicas acordes al capitalismo en sus múltiples declinaciones; como ocurre con las múltiples éticas que reivindican el cristianismo como base.

erradas (2002: 228) vincula el principio ético-moral de generosidad y la institución de la hospitalidad [*dayafe*] con aquellas configuraciones socio-históricas donde domina una *moral del don puro*.

<sup>203</sup> Debemos señalar que la noción de *ijlaq*, traducida en este texto y de forma generalizada como ‘moral’, liga semánticamente la idea de un ser y un deber ser del mundo (en el sentido de cosmología, política y ética que mantiene la noción de moral también en lengua castellana) con una explicación metafísica sobre el origen de ese orden moral. La etimología de la palabra *ijlaq* ligada a la raíz *jlq* “crear”

socio-económico que presidió su encuentro con el beyt de Abu Nassim. De esta manera quienes actúan *fuera de o en contra de éste*, son calificados por el *gurur* [presunción, hecho de vanagloriarse] y el *takabbur* [soberbia], pecado capital tanto para el cristianismo como para el islam. Semánticamente ambos conceptos se ligan a la negación del poderío divino, el *takabbur* por su estrecha conexión con la usurpación de *la característica divina de la Grandeza* (Dios es *El akbar* –el más grande, en este sentido la soberbia aparece aquí como *endiosamiento*) y el *gurur* en su estrecha conexión etimológica con la ilusión, el (auto)engaño –siendo El Engañador [*El Garur*] uno de los nombres de Satanás. La trivialidad asociada también al *gurur* nos remite en último término a la división entre el (degenerado) acontecer mundano, la superficie/lo fenoménico [*zahir*] y el orden fundamental escondido [el *batin*] (Gilsenan, 2008: 79 y Tripp, 2006: 85) comandado por Dios.

Hasta este punto, nuestro acercamiento semántico cuasi interpretativista nos ha descubierto los trazos fundamentales del horizonte económico-moral etnográfico, que por motivos de claridad argumental hemos descrito prácticamente en los términos de una cosmovisión *cultural* –en su sentido antropológico clásico–: estable, transclasista, unívoca, sin sujeto (para una crítica a este tipo de aproximaciones, ver Stuart Hall, 1994). De ahora en adelante desestabilizaremos ese ente *cultural* reificado por la aproximación semiótica, volviendo a los avatares contradictorios, cambiantes y multívocos de la experiencia histórica.

#### IV. 8 Cultura (económica), clase, y sentimiento estructurado

A juzgar por la fuerza con la que nuestras protagonistas reivindican su perspectiva como la *propia de la gente sencilla*, y sin negar totalmente el carácter transclasista de parte de las ideas, normas y valores antes descritos, no parece que podamos tomar *per se* esta economía moral como la propia de *la cultura musulmana-cristiana, siria o*

---

nos remite al carácter esencial y trascendente de ese orden, dado que en último término el creador de la tierra y de los cielos (*al-ladi jalaq al-'ard w al-samawat*) es Dios, El Creador.

Sin embargo, un acercamiento etnográfico e histórico a los usos contextuales prácticos de la noción de *ijlaq* nos descubre un universo semántico mucho más complejo en el que esa concepción metafísica se entrecruza con otra de raíz humanista (en la que actuar o pensar de acuerdo al *ijlaq*, significa respetar un orden humano [shī insāni] valorables por el ejercicio de el-'aql [la razón] y la facultad de la conciencia [el ḍamir]).

árabe ni siquiera en una de sus formas históricas; sino en todo caso de *una* cultura económica ligada a la experiencia social de una clase, segmento (o como se le quiera llamar) de personas.

Cooperar y ayudarse mutuamente es precisamente una de las características definitorias de la *sencillez* [el *basaṭa*], es decir de la *forma de ser* propia a las clases laboriosas. Ésta implica un modo de sociabilidad que subraya la *igualdad* entre las personas y su pertinencia a una comunidad de vida e intereses (la gente sencilla –en un primer nivel–, el ser humano –en último término), huyendo de la distancia y el formalismo que caracterizan las relaciones entre las personas *que tienen* [se sobre entiende dinero] y las situaciones de disimetría social. En este sentido, la *basaṭa* se opone al *takabbur* (soberbia, endiosamiento) propio a las clases pudientes y quienes se identifican con ellas, los cuales diferencian a las personas [*tamiz*], las instrumentalizan y ponen el interés privado individual (*maṣlaḥa*) como única guía de sus acciones. Los dos atributos principales de la *basaṭa* son la honestidad [*es ṣadaq*] y la veracidad [*es ṣaraḥa*], modos de relacionarse que aseguran un marco de confianza [*tiqqa*] y bienestar [*irtiaḥ*, con connotaciones de bienestar material y tranquilidad de conciencia]. *Bosoṭ*, nombre derivado de la misma raíz que *basaṭa*, es una de las palabras que expresa la ‘felicidad, el estar contento y pasárselo bien’. En definitiva otra forma de hablar del bienestar. En el reverso de esta forma de vivir *con sencillez*, a *lo natural* (con todas sus connotaciones de ‘vivir de manera acorde con los principios cósmico-morales Creados), emerge el mundo del *tamṭil* (representación) y el *kezeb* (la mentira), de quienes tienen que esconder sus verdaderas intenciones con artificios y complicaciones: “el pobre es generoso de corazón, y cuando te da algo te lo da de corazón, te da lo que tiene, sin pensar, aunque se quede sin nada...porque sabe que Dios no se olvida de nadie. El rico, *el que tiene*, aunque sea generoso, hace cien cálculos antes de dar [*biḥsub mit ḥisab Abel ma bi’ati*] porque teme por sí mismo [*bijaf ‘ala jalho*]. Nosotros sólo tememos a Dios (...). No todos, yo he conocido ricos muy generosos, pero aunque así sea, en general tienen ese carácter/naturaleza [*‘aindhun hei et-taba’a*]. Para ellos, lo primero es su *maṣlaḥa* (interés privado)” (Um Youssef, pequeña *muzari’*-arrendataria, protagonista capítulo VII).

Con reflexiones como éstas las *personas sencillas* explicitan una dicotomía que en otros momentos permanece latente entre su *forma de estar* en el mundo y la de las



clases económicamente dominantes y quienes se miran en su *espejo* -o en palabras de Uardi quieren *ser como ellos y copian su moda*-. De esta manera reproducen (en el doble sentido que liga el acto de producir en el presente con el pasado y el futuro) una *cultura de oposición* (Hooks, 1990; Cole, 1991, Smith, 1989)<sup>204</sup> que de alguna manera retoma y proyecta hacia el futuro un tipo de conciencia sobre las relaciones de poder *existentes* a la vez que mantiene vivo otro modelo socio-económico deseado y proyectado. Otra política. Sin ánimo de adentrarme en una discusión sobre si esta cultura de oposición prefigura o no una *conciencia de clase*<sup>205</sup>, lo que sí afirmo es que es una muestra de la existencia de una conciencia crítica sobre el mundo en el seno de las clases subalternas, que señala por tanto, las interrupciones, rendijas y agujeros de los procesos de hegemonía ideológica (Williams, 1977). Dicho esto, debo subrayar que cuando hablo de *cultura de oposición* no me refiero a un sistema cerrado y autorreferencial, sino a una concepción y una política-moral del mundo, ligada indisolublemente a una práctica, que se ha ido conformando históricamente en intersección, articulación y conflicto con otros horizontes hegemónicos. Un ejemplo de este proceso lo ofrece el discurso de Um Yousef sobre la *generosidad*. Este principio ético normativo, que por un lado en la estructura de sentimiento dominante vehicula una imagen organicista de la sociedad y legitima relaciones de dominación; por el otro, ocupa un lugar central en la economía moral de las clases subalternas quienes lo definen como un valor y una costumbre propios, distinguibles de la doble moral de la generosidad calculística de los *ricos*. Como en el caso de la diglosia respecto al

---

<sup>204</sup> Gilsean (2008) ofrece un planteamiento semblante de las formas de religiosidad popular en términos de cultura de resistencia a partir de los ejemplos de las cofradías sufíes de los barrios populares caiotas y en las comunidades chiíes de la Bekaa libanesa.

<sup>205</sup> El concepto de cultura aparece aquí próximo a las reflexiones de E.P. Thompson (1968) sobre la formación de la clase obrera, como proceso dialéctico donde el desarrollo de la conciencia sobre la dinámica de clases aparece como una parte *infraestructural* de esta dinámica. Ver también Gramsci (1997: en esp. 15-18)

Coincido con Sapkus, 2001, cuando señala que: "(...) Thompson hable de "lucha de clases sin clases". Y en este paso de lo objetivo a lo subjetivo, o de una situación de explotación a una conciencia de intereses comunes y de una acción organizada en pos de esos intereses comunes de clase, actúa y adquiere importancia la resistencia cotidiana. Una resistencia que puede ser pensada en términos de "fricciones transitorias" para dar cuenta de la ambigüedad de estas prácticas, en el sentido de que no necesariamente conducen a una transformación general del orden social existente, pero que sin embargo "pueden proporcionar la base para lucha políticas más amplias y más grandes, aunque los fetichismos que las rodean impiden cualquier traslado automático de lo que se experimentó en ellas a estados más generales de conciencia política" (Harvey, 1990: 124). Sólo en este contexto de luchas que no tiene cerradas sus posibilidades revolucionarias a priori, y en el que está implicados complejos problemas materiales y simbólicos de la constitución efectiva de una clase en tanto tal, del desarrollo de sus capacidades de clase, es que es útil pensar en la categoría de resistencia".



concepto de *maşlahə* (interés, beneficio) nos encontramos ante lo que Voloshinov (1992) llama la lucha (de clases) por *el signo*, en la que los distintos grupos sociales tienden a acentuar diferentes aspectos de la experiencia social (más que a desarrollar significados totalmente distintos) conformando sub-semánticas propias de una misma lengua. Por supuesto, esto no implica que la experiencia vivida de las *personas sencillas*, se conforme exclusivamente desde esa cultura de oposición; sino que como subrayaba más arriba esta es una de sus caras, que convive -incluso en la experiencia particular de una persona-, con la interiorización del *sentido común* hegemónico (Gramsci), y con el deseo de *ser como o formar parte de* los grupos dominantes. Nos hallamos delante de un tipo de conciencia contradictoria (Gramsci, 1997) o fragmentaria (Cole, 1991) desde la que todas las personas, vivimos, sentimos y actuamos.

Sin detrimento de esta ambivalencia, la transmisión intergeneracional (entre parientes familia, vecinos, amigos, etc. –entorno de socialización primario) de costumbres económicas que como la cooperación y la ayuda mutua *practican* esa cultura de oposición, (re)afirman las bases de una *estructura de sentimiento* que no es la sensibilidad colectiva de una época, sino una manera de sentir y vivir en (en) ese mundo común, estructurada por la posición de los sujetos en la dinámica de clases. Y aquí es importante subrayar que como señala Sapkus (2001: 16): “Este tipo de re-significación o de producción de discursos alternativos surge de experiencias sociales reales, y especialmente de aquellas ligadas con las producción. Esto es importante subrayarlo, porque si bien el “signo” es una arena de lucha (y de lucha de clases), esto no significa que los significados van a ser totalmente autónomos de las prácticas y de la realidad material”.

En este sentido, como señalaba más arriba respecto al compromiso entre los miembros de un mismo *beyt*, me parece imposible desligar esa estructura de sentimiento y valor del lugar material que han ocupado las prácticas instituidas de cooperación amistosa en la historia encarnada de la lucha de las clases subalternas por el sustento, o más concretamente por la reproducción ampliada/mejorada de la vida (ver Smith, 1989). Por ello, la triple naturaleza moral-afectiva-económica (en el sentido de provisión de necesidades) de las prácticas instituidas de cooperación amistosa no me parece que responda tanto a una moral altruista de la reciprocidad (Mauss, 2005

[1925]; Mernissi, 2008), como a una configuración material de la reproducción social donde los proyectos vitales particulares de cada una de las partes forman un tronco común. Y por tanto, actuar *para los otros*, no excluye sino que reafirma el hacerlo para *uno mismo y los suyos* (cfr. Contreras y Narotzky, 1997; Godelier, 1976; y Hyden, 2006)<sup>206</sup>.

Así parecen indicarlo también los dos sentimientos morales que, como en el caso de los hogares, afloran en este tipo de relaciones cooperativas interdomésticas: el *ulfe* [solidaridad íntima, amistad, armonía] y el *maḥabbe* [afecto, amor] –expresado en lenguaje masculino como respeto [*iḥtiram*]. Sentimientos estructurados además por la convivencia y el trabajo conjunto, donde como veíamos en nuestra descripción de los lazos entre los beyt de Abu Nassim y Abu Nasr, se forja el apego concreto que expresa y estrecha la indisolubilidad de los proyectos de reproducción materiales. Y que como en el caso de la solidaridad íntima y la cooperación familiar reproducen la ambivalencia, en términos de poder, de las relaciones sociales que reproducen. Sobre esto nos ocuparemos a continuación, y para ello deberemos volver nuestra mirada a la historia.

---

<sup>206</sup> Hyden (2006) en su reflexión sobre las *economías afectivas africanas* (categoría que en sí misma me parece muy vaga dada la diversidad de las historias sociales contenidas en el contenido africano) conceptualiza la imbricación de los proyectos particulares de reproducción en términos de una *seguridad social* basada en el apoyo mutuo. Si bien esta idea me parece sugerente, discrepo de la apolitización de esas formas de cooperación que se desprende de la teoría general del autor, quien mete en un mismo saco prácticas de sustento y ayuda mutua con la utilización de las redes de cercanía en el desarrollo de negocios y otras formas de *desarrollo local capitalista*. En este sentido, me parece que no podemos perder de vista el ligar las prácticas y lenguajes particulares de la cooperación, con las *políticas* que les dan sentido y a la que dotan de contenido.

Para una crítica magistral a este tipo de violencia epistémica, ver Terradas (2009) quien exige diferenciar al respecto entre *reciprocidad de don* y *reciprocidad de contrato*.

Bourdieu (2002) desde otra perspectiva me parece que cae en el mismo error metodológico al comparar en su *Intercambio de los bienes simbólicos* (que por otro lado, me parece que es una dimensión de todo *bien* y no sólo de unos cuantos) formas de reciprocidad que pueden responder a modelos políticos de lo económico no equiparables. Y digo *pueden* porque la vaguedad del autor al hablar de las relaciones entre los hogares (sin lugar, historia, ni clase) o la economía kabyle (ídem y por eso la puede tildar de *pre-capitalista*), no nos dejan lugar para la discusión informada con contenido empírico.

Como en el caso de su teoría sobre el *matrimonio árabe*, en *Esquisse d'un théorie de la pratique* (1972) su riquísimo y complejo modelo de los *habitus* y disposiciones, y su descripción de las estructuras de sentimiento económicas, no se conjugan con un acercamiento sistemático a las estructuras estructurantes (en sus términos) que las posibilitan. O cuando aparecen lo hacen invariablemente en los términos de la reproducción de la *dominación*, sin que exista ningún resquicio para pensar que quizás algunas de las prácticas de reciprocidad de las que habla pueden vehicular una política de lo económico donde *el interés del desinterés* resida en un interés compartido y un proyecto económico (en el sentido de reproducción social y no de maximización calculística, como en el fondo utiliza siempre Bourdieu) común. Ver Bourdieu, 2002: en esp.163).

## **IV. 9 Reactualizaciones bathistas de las costumbres económicas de *la gente sencilla***

Históricamente las estructuras agrarias, así como la articulación fiscal y gubernativa entre estado-pueblo-comunidad, y la importancia de la coresidencia para la organización de la reproducción social han inducido que los lazos de solidaridad amistosa [*ulfe* y *şadaqa*] florecieran sobre todo entre miembros de una misma comunidad vecinal. Sin que esto excluya que como abordábamos en nuestra panorámica histórica de Beyt Jodra en el capítulo II, la tensión y la articulación entre los principios de unidad comunitaria (el pueblo) y de diferenciación entre hogares (*beyt*), se remonten a varios siglos atrás (sistema *muşá'* vs contratos de *mugharasa*). Tensión y articulación que se encuentran además continuamente reactualizadas por la historia<sup>207</sup>.

Las transformaciones materiales y político-morales introducidas por el proyecto de sociedad bathista establecieron las condiciones de posibilidad para que nuevos vínculos amistoso-laborales nacieran fuera de los límites del pueblo, la región y la comunidad religiosa. En primer lugar, por la reconfiguración de las condiciones materiales agrarias y en segundo por la apropiación y resignificación ideológica de esa cultura económica de oposición.

Respecto al primero de estos procesos, la reposición de los medios de vida por parte de los cultivadores en una y otra región de estudio construyó una plataforma mínimamente (si bien no totalmente) igualitaria donde anclar un tipo de relación jornalera cercana a las tradicionales formas de trabajo remunerado entre pequeños agricultores vecinos. En este sentido, su *encuentro* es por un lado, el producto de las primeras políticas redistributivas post revolucionarias y del grado de autonomía y seguridad que la planificación estatal de la economía y su control de los procesos mercantiles ofreció a los pequeños productores. De manera que el trabajo asalariado

---

<sup>207</sup> Al intentar trazar la génesis histórica de estas costumbres económicas de *la gente sencilla* he tenido que basarme casi exclusivamente en mi propio trabajo etnohistórico a partir de la memoria vivida de las personas con las que he podido hablar. Memoria histórica que difícilmente encuentran su eco en los estudios académicos, centrados normalmente en las fuentes escritas y por ende en las controversias morales, materiales y políticas de las propias élites dominantes letradas. Una excepción a esta tendencia es la obra del historiador marxista sirio Abdallah Hanna (1975).

de algunos de los miembros del hogar se convirtió en un recurso más para la mejora reproductiva mutua y no en una condición *sine qua non* para la supervivencia a cualquier precio y/o la explotación descarnada del trabajo ajeno. Esa primera marcha atrás en el proceso de proletarización de unos y otros, *muzari'* y *fellaḥ*, reguló el devenir de la condición jornalera mucho antes de que Um Nasr y sus hijas salieran rumbo a Beyt Jodra y conocieran a sus nuevos *amigos-empleadores*, demarcando los límites del salario y de las condiciones de trabajo-relación humana *moralmente* aceptables y deseables.

Sin embargo, los lazos de dependencia entre ambos *beyt* son también el correlato de los límites de ese modelo redistributivo, tras el colapso que siguió al movimiento de Rectificación, y sobre todo de la primera *apertura (Infitaḥ)* de la década de los 1990. No por casualidad el trabajo jornalero de los *fellaḥ* continentales en las medianas explotaciones de los *muzari'* costeros se forjó justo cuando la semi-liberalización del modelo *mixto* litoral llevó a la mano de obra familiar y local a buscar otras salidas laborales más seguras y prometedoras. Mientras que las protagonistas del modelo agrícola estatista *fellaḥ* encontraban una salida para su impulso de progreso/mejora [*taṭawr*], en el trabajo temporero costero gracias (o por culpa de) la segmentación salarial entre regiones -producto de un desarrollo desigual de honda raíces históricas, pero también con sus ramificaciones contemporáneas. La metáfora de la amistad sencilla entre iguales oscurece estas desigualdades regionales, que junto con la complementariedad de los ciclos agrícolas entre la costa y el interior, determinan la migración continua de algunos de los miembros de los hogares *fellaḥ* para trabajar en la agricultura costera. Teniendo en cuenta que en 2008, los jornales femeninos en la costa rondan las 350-500 LS (4,5-6,5 euros) frente a las 200 (3 euros) en el interior (en las regiones continentales no se contratan hombres). En este sentido, un mes de trabajo jornalero por parte de 3 o 4 integrantes del hogar equivale a los beneficios de todo un año de trabajo en sus parcelas (Abdelali Martini, 2003).

Por otro lado, la articulación entre el trabajo de unos y otros pequeños productores ha cristalizado en las renovadas posibilidades del capital comercial de acaparar parte del plusvalor agrícola generado. Los finales de los noventa nunca hubieran sido conocidos como los *años de oro* para los comerciantes sin la solidaridad íntima [*ulfe*] familiar y amistosa dentro de la clase de productores agrícolas (ver *infra*. y capítulo VII). Pese a

las contradicciones latentes, este momento también fue vivido así por *fellaḥ* idlibenses y *muzari'* tartusíes, para quienes la mejora de sus condiciones de existencia alcanzó su punto álgido en este periodo, seguramente como culminación de un proceso de transformación anterior (recordemos sus testimonios y experiencias vitales en el capítulo III).

En parte aquí radica la fuerza de los procesos ideológicos de gubernamentalidad estatal, desde los que las explotaciones *familiares* costeras y sus relaciones de *cooperación* y *amistad* intra e interdomésticas, se presentaron como el más exitoso correlato del triunfo del modelo corporativista de *cooperación nacional de todos los estratos*, que fue sustituyendo al modelo revolucionario de lucha de clases tras el movimiento de Rectificación (Kadry, 2012a y 2012b). La viabilidad de estas explotaciones *mixtas* (abastecimiento, mercado administrado) suponía la prueba de fuego de ese nuevo modelo social que seguía proclamándose socialista, alababa las bondades de cierta iniciativa privada nacional y controlada, y denostaba los excesos colectivistas del comunismo y del socialismo revolucionario (Ver Ababsa, 2004; Sarkis et ali., 2011 y Seifán, 2011). En el plano material, la interrelación entre esta agricultura mixta y la de sustento *fellaḥ* aseguró el abastecimiento en términos familiares y nacionales, a la vez que permitió cierto *crecimiento* socio-económico en ambas escalas. Entendido aquí *crecimiento* como en una mezcla *sui generis* de referentes socialistas y capitalistas: primero como una mejora y expansión de las condiciones materiales de existencia (riqueza y progreso a escala nacional y familiar) y a la vez, como la ampliación de los circuitos de acumulación mercantil puestos en entredicho por las políticas precedentes y que siempre siguieron sujetos a cierto control por parte del estado para frenar las tendencias acaparadoras *propias* de la clase mercantil (cfr. Perthes, 1999).

En el plano *cultural*, la legitimación de estas transformaciones económico-políticas conllevó una rearticulación del entramado de la *cultura de oposición de la gente sencilla* que describíamos como un producto histórico de la dinámica conflictiva de clases. Y que conformó en gran parte la propia doctrina bathista desde su génesis, profundamente enraizada en la ideología propia de la clase *fellaḥ*, y en especial de la lectura elaborada por las capas de cultivadores (y en mucha menor medida artesanos)

menos empobrecidos quienes conformaron sus primeros cuadros (Ababsa, 2004; Aita, 2007; Perthes, 1999).

A medida que se transformaron las relaciones de clase y nuevas estructuras de poder se fueron institucionalizando, esa *cultura de oposición* (al menos en parte) se integró en una nueva hegemonía ideológica acorde con el proyecto de poder de las elites gubernamentales y los nuevos grupos de poder económico ligados a (o en muchos casos sinónimo de) estos, cuyos circuitos de acaparamiento de la riqueza nacional – recordemos- eran rentistas (Kadry, 2012 a y b)<sup>208</sup>.

Si el modelo social baathista defendió, desde sus inicios, la solidaridad familiar y la *cooperación y fraternidad* interdoméstica como dos de sus principios fundamentales (Carré, 1980). El movimiento de Rectificación ligó ésto, con los procesos de acumulación rentista posibilitados por el control del estado y por ende de la riqueza nacional (ver cap.III). Y la deriva semi-liberalizadora lo entroncó con una controlada acumulación agrícola mercantil; mientras establecía las condiciones para un proceso de diferenciación mayor entre *fellaḥ* y *muzari'*, basado en las posibilidades de acumulación patrimonial de los segundos, cuyas consecuencias insospechadas estallarían unas décadas más tarde en relación al segundo proceso de liberalización (ver *infra* capítulo V)<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Como he comentado anteriormente, el tipo de experiencias de mejora reproductiva que veíamos en el capítulo III respecto a los beyt de Abu Nassim y Abu Khaled, dan forma a las relaciones (ambivalentes) de legitimidad, adhesión, cuestionamiento y rechazo que las clases trabajadoras agrarias han entretijido con las políticas estatales en sus diversos momentos.

En este sentido, mi etnografía cuestiona las perspectivas de autores como Balanche (2006); Hinnebusch (1989C) y Seurat (1979) que reducen esta complejísima y plural dinámica a una cuestión de *conformidad* [en el sentido de Scott (1976) por oposición a *legitimidad*] fundamentada por un lado en el miedo-represión, y por el otro en las relaciones *clientelares* que el estado *asistencialista* baathista ha entretijido con gran parte de las clases populares.

Autoras como Ababsa (2004) o incluso Perthes (1999) ofrecen una visión mucho más matizada de la tensión real en las políticas estatales entre asistencialismo clientelista y estado redistributivo; así como entre conformidad y legitimidad (apoyada en convicciones políticas, mejora de las condiciones de vida, etc.) que caracteriza la relación de las clases populares con el estado.

<sup>209</sup> En este sentido y volviendo a nuestra discusión sobre la *alquimia simbólica* que siguiendo a Bourdieu podríamos aplicar a este tipo de relación laboral-amistosa, me parece que en todo caso esta haría referencia a la sostenibilidad que estos lazos aseguran respecto a la viabilidad de un patrimonio/finca en tanto que riqueza acumulada.

Como señala el propio autor: “el ejemplo más interesante de esta especie de alquimia simbólica sería la transfiguración de las relaciones de dominación y explotación. El intercambio de obsequios puede establecerse entre iguales, y contribuir a fortalecer la “comunidad”, la solidaridad, mediante la comunicación, que crea el vínculo social. Pero asimismo puede establecerse entre agentes actual o potencialmente desiguales como en el *potlach* que, fiándonos de quienes lo han descrito, instituye unas relaciones duraderas de dominación simbólica” (Bourdieu, 2002:160). Creo que la relación entre los *beyt*

La reproducción del afecto amistoso entre ambos *beyt* entronca ambivalentemente tanto con estas dinámicas de poder, como con los proyectos familiares entrelazados de continuidad y prosperidad reproductiva. Esta *doble verdad* asemeja estos vínculos a la doble naturaleza que atribuíamos a los lazos entre los miembros del *beyt* (Hooks, 1990; Hartmann, 1981; Federici, 2013).

#### **IV. 10 Conclusiones. Economía afectiva, economía moral, economía política: una mirada crítica**

Nuestro ejemplo etnográfico nos advierte sobre tres dimensiones oscurecidas por gran parte de literatura en torno a las economías *morales* y *afectivas* (Hyden, 2006; Scott, 1976; Tokuori, 2006).

Primero, el hecho que en muchas ocasiones, estas *otras economías morales* no son *otras*, sino que se enraízan en la experiencia de resistencia y conformidad forzada de las clases subalternas en el contexto de la hegemonía capitalista y de otras configuraciones de dominación y explotación de mayor escala, con las que se entrelazan. En nuestro contexto etnográfico, esta configuración histórica (con su celebración de los hogares como núcleos de lo económico, del aprovisionamiento como *limes* de la acumulación y de la *solidaridad* intrasocietal como forma integradora) se encuentra íntimamente imbricada con las políticas nacionalistas y desarrollistas de construcción del *socialismo árabe baathista*, y de su deriva *aperturista* hacia un *capitalismo redistributivo de estado autónomo*. Aunque también recoge una historia material y cultural (como dos dimensiones de una misma realidad) propia a la lucha de la gente sencilla por mantener y mejorar su vida (Sarkis Fernández, 2012).

Segundo, el carácter conflictivo de estas *otras* formas de pensar lo económico que vehiculan sus propias inercias de poder (por ejemplo relaciones intrahogar) y pueden

---

de Abu Nassim y Abu Nasr, como tipo ejemplar de un vínculo laboral entre medianos *muzari'* y *fellaḥ*-jornaleros antiguos estabilizado entre los años noventa y la década del 2000, tiene mucho de el primer caso y tan sólo un germen del segundo; un germen que solo podrá desarrollarse cuando las estructuras estructurantes a nivel de la economía política global se transformen y creen las *condiciones* de posibilidad para la diferenciación material entre hogares y para la emergencia nuevas disposiciones "razonables" y nuevas "razones prácticas". Ver capítulo V.

articularse con la reproducción de otras relaciones de fuerza y proyectos políticos de acumulación de poder y riqueza.

Tercero, la naturaleza dinámica de los entramados morales y afectivos, que tienden a tratarse como compartimentos estancos y autoreferenciales, como si lo local concreto se opusiera a lo global abstracto e histórico. En este sentido esos universos ideacionales y esas experiencias prácticas particulares se encuentran conformados por estructuras materiales que son cristalizaciones de fuerzas y procesos sociales que en parten se juegan más allá de esos terrenos particulares de experiencia y de las relaciones inmediatas. Y por ello las disposiciones *dispuestas* por los marcos morales-relacionales-afectivos se encuentran en continua redefinición en relación al devenir de las estructuras estructurantes que pueden resquebrajarlas, redefinirlas o incluso romperlas. Cuando esto ocurre los dilemas íntimos sacuden la coherencia de la conciencia moral [*damir*] incapaz de dar una respuesta acorde con los valores, normas y deseos subjetivos y a la vez con los proyectos de continuidad y mejora reproductiva. Esta dislocación será el objeto del capítulo siguiente.



## **Capítulo V. “Nos han vendido...a la tierra y a nosotros, juntos”.**

### **Mercantilización, desvinculación y revinculación**

Las llamadas posesiones ‘eternas, inalienables’, (...) se desmoronan ante el dinero. (...) Puesto que como todo es enajenable por dinero, todo es también adquirible por dinero. Todo se ha de tener por “dinero contante”. (...) De modo que todos pueden apropiarse de todo, y el hecho de que el individuo pueda o no apropiarse de algo depende de la casualidad, ya que depende del dinero que posea. Con lo cual el individuo está puesto en sí mismo como amo y señor de todo lo que existe. (...) Nada hay que sea supremo, sagrado, etc., puesto que todo es apropiable por dinero.» (Marx, 2005 [1858])

Precio [sa’ar] y valor [qima]:

La diferencia entre ellos es que: El valor es aquello que se corresponde con algo haciéndole justicia. Al respecto dice Ali Ibn Talib (...): “el valor de cada ser humano

es el de su bondad –*ihsan*-. El precio es lo que se conviene para algo y puede disminuir o aumentar. Y lo señala así Dios (*subḥānahu u ta’la*) en la Sura de Yousef: Y lo compraron por un precio *nays* [sucio, de desecho, excremento]”. Aunque esta barbaridad no se correspondía con el valor de Yousef, lo que pasó fue que así se convino y se llevó a cabo la venta.

(Compendio de ḥadiz que aparece en el almanaque de uso diario del hogar de Abu Nasr)

### **V. I Introducción**

La primera década del siglo XXI sella la marginalización de la producción oleícola en Beyt Jodra asedidada por un lado, por su falta de *competitividad* en la nueva configuración del mercado nacional/global y por el otro, por un proceso creciente de mercantilización de la tierra y de abandono de las actividades agrícolas. En este contexto, ¿Qué ocurre con las relaciones entre *muzari’* y jornaleras *antiguas*?, ¿Cómo viven y conceptualizan cada uno de estos grupos las transformaciones a las que se enfrentan? ¿Cuál es la nueva economía moral que refleja y proyecta este reordenamiento de las condiciones materiales agrarias? ¿Cómo se imbrica y entra en conflicto con otros entornos morales que presiden las experiencias y formas de agencia de las personas?

Este capítulo mostrará un sendero posible de respuestas, anclado en la historia particular de Firás y su *beyt* y de sus relaciones con el *beyt* de Abu Nassim. Sus

experiencias son una ventana al mundo cambiante y plural de los medianos *muzari'* y de los trabajadores *antiguos*.

## V. II Nos han vendido, a la tierra y a nosotros juntos

Llegando a casa de Um Nassim se apodera de mí una fuerte zozobra acuciada por la consciencia de la implacabilidad del tiempo. Ese *beyt* [aquí: casa, vivienda], antaño espacio de vida y trabajo de varios hogares, se encuentra ahora rodeado de una sombra de abandono. A su derecha, el huerto de subsistencia se ha convertido en un estercolero y la mitad de la plantación de cítricos es ahora un campo yermo ya que Abu Hady decidió hace unos meses talar los árboles para vender la madera. En el flanco izquierdo, a 200 metros de la entrada principal, destaca el edificio de uralita que construyó Abu Hady hace un año y que hace de despacho y sala de reuniones para sus múltiples negocios incipientes. Este y tres de sus hijos nos saludan desde la lejanía, están sentados junto con cinco hombres más comiendo cordero asado, y seguramente ultimando una nueva compra-venta de reses. Zaki y Riadi (hijo pequeño de Abu Hady) van y vienen, encargándose del fuego y quitando y poniendo platos.

Mientras franqueamos la puerta, Uardi me comenta que unos días antes, ella 'de pena' limpió las lámparas. Su prima apunta que Um Nassim está en el pueblo, en casa de su hijo, ya que su salud no deja de empeorar. 'Ya no queda nadie en la casa' –espeta-. Firás, como si se tratara del 'responsable de la casa' [*masu'ul el beyt*] nos da la bienvenida ofreciéndonos dulces. Rápidamente nos instalamos en la cocina. Uardi suspira: 'Ya lo ves, Diana, aquí ya nadie se ocupa de nada. Nadie siente [*ma hada ihess*]''. Me explica que llevan una semana trabajando en Tartús, primero para Tawila y ahora para la suegra de Saguir. Ambas, para ahorrar, trabajaron ellas mismas antes de contratarles y sólo han pedido un vareador y dos recolectoras respectivamente. Tawila cada día les preparaba desayuno, comida y cena y ni ella ni su hijo han dejado de trabajar ni un solo día; la mujer del cuñado de Saguir también es muy buena [*mo aquasa*] trabajadora [*sheguile*], nada soberbia [*ma ila takabbur*] y muy generosa [*karime*], trabaja como una más y les trae cada día una comida buenísima. Uardi, con una mueca de desprecio continúa: "En cambio, la mujer y la suegra de Saguir, ¿qué se creen que son mejores que los demás?; desde que llegaron no han aparecido y

ninguna de las dos les ha preguntado si habían desayunado, comido o cenado". Menos mal que ya han acabado y mañana comienzan a trabajar con Saiq.

Firás me parece cada día más delgado y cetrino, consumido por las dificultades económicas y por el último mes de espera baldía en el que cada día aguardó, sin fruto, la llamada de Saguir o Abu Hady para proponerle trabajo en la campaña aceitunera. Finalmente, Saguir le llamó, pero para pedirle tan sólo que ayudara unos días a su suegra y a su hermana, y para ofrecerle empleo con otros de sus conocidos. Al cansancio emocional debido a su propia espera, decepción e impotencia, se une la tensión acumulada por la ida y venida de sus vecinas quienes llegaban buscando que les proporcionara un empleo en Tartús, como había hecho en otras ocasiones.

Éste mira a su hermana entre desafiante e irónico y reniega: 'Yo no pienso trabajar con Saiq'. Ante la mueca de incompreensión que se dibuja en mi cara, aclara que no tiene ningún problema con él, pero que él no está en Tartús 'para trabajar en las aceitunas'. A Saguir no le podía decir que no cuando le pidió que trabajara para su hermana y para su suegra; pero Saiq es otra cosa. Tras un silencio, Firás, clavando sus ojos cansados en mis pupilas repite: 'Nos han vendido...a la tierra y a nosotros con ella'. Y continúa relatando: Saguir, ya no tiene tierras, las ha vendido todas a extraños o arrendado a su hermano. Abu Hady prefiere a los beduinos para trabajar la tierra. Le gusta que la destrocen con su ganado. Ríe amargamente y sentencia que 'de todas maneras él [Firás] no está libre para las aceitunas'. En unos días comienza a trabajar en el concesionario de Saguir. Bueno, 'si quiere, porque él no necesita nada. Él viene y se va a su antojo'<sup>210</sup>.

En el último mes, en el contexto de las largas discusiones familiares que precedieron al desplazamiento de la cuadrilla a Tartús, Firás había verbalizado en varias ocasiones esta misma metáfora 'nos han vendido (o arrendado) junto con la tierra'<sup>211</sup>. De esta manera sintetizaba los cambios materiales que han sacudido su vida en el último año. Unos cambios que, como de forma constante en su trayectoria, se hallan estrechamente ligados a los avatares de la economía doméstica del *beyt* de Abu Nassim. Mientras el devenir de las 'abstracciones concretas' regionales, nacionales y

---

<sup>210</sup> Reelaboración de mis notas de campo del 20.10.2010.

<sup>211</sup> Una segunda versión de la fórmula expuesta anteriormente glosaba 'Me han arrendado junto con la tierra'. [Diario de campo septiembre-diciembre 2010].

mundiales atraviesa las vidas de ambos hogares, el avance del proceso de subsunción de los medios de vida (en concreto, la tierra) al capital dibuja nuevas intersecciones para sus destinos entrelazados.

### **V. 3 La crisis del aceite. Desagrarización y recomposición del paisaje agrario**

En 2010, cinco años después de la muerte de Abu Nassim, más del 30 % de su patrimonio agrario<sup>212</sup> se ha desintegrado. Sus hijos -como gran parte de los propietarios de Beyt Jodra en los últimos años- han optado por la venta como forma de conseguir dinero rápido, por un lado, para reinvertir en sectores más rentables y por el otro, para mantener sus nuevos patrones de consumo. Tan sólo Tawila conserva casi íntegramente sus propiedades, Saguir, el hijo menor, abandonó definitivamente la actividad agrícola en 2009 para concentrarse en su nuevo negocio de alquiler y venta de coches y despegar como prestamista local aprovechando su extensa red de conocidos y familiares. Abu Hady, en cambio, se ha decantado por una mayor diversificación de su economía, ampliando sus actividades no agrícolas, pero sin abandonar totalmente la producción de cítricos y aceitunas. Vendió por 30.000.000 de L.S [461.500 euros] una hectárea a un pariente cercano suyo, uno de los numerosos migrantes retornados enriquecidos de Venezuela quienes vuelven en los últimos años a sus orígenes, ‘huyendo –en sus palabras- de las políticas *locas* de Chávez’. En realidad nuestro protagonista de momento sólo ha cobrado una parte de la transacción, y no toda en dinero; entre los múltiples medios de pago figuran un coche, una pequeña parcela, una operación pagada directamente por el comprador, invitaciones varias, etc. Parte del montante líquido recaudado lo ha invertido en varios negocios (cría y comercio de ganado, acondicionamiento de pozos acuíferos; compra-venta de tierras, inmobiliaria, etc.). La venta de una quinta parte de su patrimonio le ha reportado doscientas veces más dinero, aunque no todo contante y sonante, que la explotación

---

<sup>212</sup> Todos los datos sobre propiedades presentados a continuación son el resultado de cotejar mis datos de campo cruzados, con los registros presentes en la Oficina de Planificación Rural de la Agrupación.

anual de la totalidad de sus olivares (3.6 Ha)<sup>213</sup>. Y lo más importante, le ha proporcionado un capital inicial con el que inaugurar su posible entrada en la rueda de la reproducción ampliada –o al menos eso parecía en 2010.

Pese a la naturalidad que envuelve su autosatisfacción y la admiración (un tanto envidiosa) de sus vecinas y familiares, la trayectoria de Abu Hady expresa (y asienta) una vertiginosa transformación de las relaciones económicas, en sus dimensiones material e ideológica.

En la última década, la cristalización glocal del proceso de *Reforma Económica* ha traído con ella la confluencia de diversos factores que han impulsado la desagrarización de gran parte de las economías domésticas de Beyt Jodra: creación de un mercado de tierras (ver infra.), descenso incesante de la rentabilidad de las plantaciones de olivos y cítricos, así como encarecimiento de la vida y transformación de los patrones de consumo. En 2010 ningún hogar vive ya principalmente de la producción agrícola y tan sólo el 40% de los hombres y el 25% de las mujeres realizan parcialmente algún trabajo agrícola, frente al 90% de hombres y mujeres que lo hacían en los años ochenta<sup>214</sup>.

Junto con la marginalización del trabajo agrícola se ha producido una redefinición del paisaje agrario construido en torno al principio de rentabilidad y que se ha condensado en la sustitución de olivos y cítricos por cultivos de invernaderos.

Si bien la producción de cítricos se había visto ya afectada por las crisis de sobreproducción y la caída de los precios a los productores tras la liberalización del sector en los noventa, la situación ha empeorado en los últimos años por el descenso de las subvenciones estatales a las semillas e insumos (según mis informaciones de

---

<sup>213</sup> Según los cálculos propios que he realizado a partir de las informaciones de campo cruzadas de varios propietarios y de las estimaciones de la Oficina de Planificación, en 2010 la explotación de una parcela de aceitunas para la producción de aceite reporta a los explotadores unas ganancias netas anuales de entre 3.000 y 5.000 LS/dunum [46-76 euros/dunum]. Dada la bianualidad de la cosecha de aceitunas esta cantidad debe ser dividida por la mitad para los años impares (años de baja producción) [ver Figura 2, Anexo].

<sup>214</sup> El reciente descenso de las ocupaciones agrícolas en Beyt Jodra es especialmente elevado incluso dentro de la región costera, y contrasta con los escenarios rurales continentales, como el Hayat, donde más del 90 % de las habitantes de zonas rurales siguen dedicándose principalmente a la agricultura. A nivel nacional, Zuraik y Gough (2014) señalan que el sector agropecuario sigue siendo la principal actividad de las zonas rurales, empleando un 55% de la población. Esta diversidad de itinerarios regionales y locales subraya de nuevo la importancia de los procesos históricos de diferenciación regional y la persistencia de factores glocales de largo recorrido (como las redes migratorias transnacionales costeras). Por otro lado, estas diferencias son el producto del dualismo y la tensión que envuelven el proceso de Reforma Económica, tal como señalábamos en el capítulo II.

campo pesticidas, abonos químicos, y otros, doblaron su precio en este periodo)<sup>215</sup> y sobre todo por la retirada parcial de las subvenciones al diesel (ver capítulo II). De todas formas, debemos recordar que los cítricos representan en 2010 tan sólo el 7.2% de la superficie cultivable a nivel de la localidad (si bien ocupaban el 27% de las tierras de Abu Nassim antes de su muerte), frente al 65% ocupado todavía por los olivos. Por ello, para la mayoría de los hogares, la crisis del aceite ha tenido consecuencias más importantes. En pocos años, el que fue antaño principal (y por periodos exclusivo) cultivo de mercado a escala global, se ha ido convirtiendo en un cultivo periférico, explotado a través de arrendamientos o destinado al auto-consumo de los hogares (ver capítulos VI y VII):

“La gran mayoría [de habitantes de Beyt Jodra] ya no cultiva los aceituneros, algunos hasta los abandonan y la gran mayoría los arriendan. Los propietarios se quejan mucho porque ha bajado la productividad –los árboles son viejos y la gente no los cuida bien, por ejemplo la costumbre de varear hace que rompan muchas ramas...además muchas olivas están secas por la falta de lluvias y porque la gente las recoge antes de tiempo. Antes de cada *chual* [tipo de saco] de aceitunas salía un tanque y medio (16 +8 Kg) de aceite y ahora apenas llega a un bidón (20 Kg). Idlib se ha convertido en la principal productora de aceite, sus 12.000.000 de árboles producen más que los 20.000.000 de Alepo y por supuesto que los 10.000.000 de Tartús. Son olivos nuevos, pequeños, cultivados en renglón sobre terrenos llanos –no como aquí que la mayoría de olivos están pegados a la montaña. Por eso el trabajo es más efectivo y además se puede utilizar rastrillo o incluso máquinas de succión (...) El centro de exportación está en Idlib; allí se centraliza el aceite de exportación de toda Siria, pero prácticamente no llega aceite de Tartús. Aunque dicen los expertos que es de los más buenos del mundo en cuanto a sabor, su acidez es muy alta<sup>216</sup> y por eso casi no es apto para la exportación. Es gracioso, porque en las

---

<sup>215</sup> En Al-Ḥayat, por primera vez en su historia, la cooperativa agrícola cobró el agua de riego a las personas *fellah*, a razón de 400 LS/dunum.

<sup>216</sup> La alta acidez del aceite costero responde a la conjunción de varios factores: por un lado, un tipo de suelo con una alta concentración de peróxido, la antigüedad de los cepos y sobre todo a la recolección de aceitunas caídas desde hace días, que en no pocas ocasiones se mezclan con las recolectadas

regiones interiores no les gusta su aceite y prefieren el de la costa porque es más *pesado*, tiene más sabor (...). Además la propiedad está muy desperdigada y cada parcela la poseen entre varios parientes (normalmente hermanos). El sistema de herencia por participaciones ha dificultado muchísimo la continuidad de la agricultura en el pueblo. Y además, sintiéndolo mucho, otra causa importante de los arrendamientos es una enfermedad que se extiende por el pueblo...esta enfermedad es '*el-takabbur*' [soberbia, endiosamiento]. La gente prefiere vender la tierra y conseguir dinero para gastárselo lo antes posible [suspira]. No pienses que la mayoría hacen como mi mujer y yo que recogemos nosotros mismos las aceitunas. No, la gente trae a otros aunque sea para recoger dos o tres olivas para su propia *muna* [fondo de aprovisionamiento].

[Entrevista grabada. Abu Naim, ingeniero agrícola empleado de la Oficina de Dirección Agrícola y *muzari'*, Tartús, 13.11.2010]

Como señala Naim, uno de los factores que ha desencadenado la crisis de viabilidad (medida según las nuevas condiciones estructurantes, en términos de rentabilidad) de las explotaciones oleícolas ha sido el descenso de la productividad de las parcelas causada por la longevidad de los cepos, el agotamiento de la red acuífera subterránea y la sequía endémica de 2008<sup>217</sup> y los estragos que el vareo manual ha causado en las ramas. Si bien los datos globales a nivel nacional señalan un estancamiento de la productividad desde mitad de los noventa seguida de un ligero descenso de 2 puntos a partir del 2001 (Ali, 2006), en la Agrupación se estima que la productividad de los árboles se ha reducido un tercio respecto a finales de los ochenta (datos de campo, cotejados con la Oficina de planificación). A este descenso se añade la merma de la productividad oleícola de los frutos que ha pasado de una media de 1 tanque (16 Kg) y medio de aceite por *chual* de aceitunas (90/100 Kg) a 1 tanque y cuarto.

---

directamente del árbol. Y por el otro, la tardanza en el prensado, resultante de la estrategia muy extendida entre los (pequeños) propietarios de llevar las olivas a la almazara aproximadamente una vez a la semana (informaciones de campo, entrevista empleados Oficina de Planificación y Ali, 2009: 8). Para una discusión sobre las causas de la acidez del aceite en el caso catalán, ver Narotzky (1988c).

<sup>217</sup> Seyfan (2010) señala una pluviosidad en 2008 de apenas el 25% de la media anual.

Sin negar la importancia de estos problemas de productividad, la crisis del aceite tartusí es sobre todo una crisis de competitividad, producto de la reconfiguración de los circuitos de distribución primero tras la liberalización del mercado exterior en 1996 (recordemos que el comercio interior de aceite a diferencia de los cítricos restó siempre en manos privadas) y sobre todo, con la entrada en vigor paulatina del Great Arab Free Trade Area (GAFTA) a partir de 2005. 1996 ha quedado grabado en la memoria colectiva de Beyt Jodra como ‘el año de oro del aceite’, cuando el tanque llegó a venderse a 3.500 LS por su exportación en masa hacia España. Pero eso fue justo antes de que ‘las leyes de la competencia’, es decir el afán del capital mercantil y del que domina las industrias transformadoras por comprar lo más barato posible y vender lo más caro, expulsaran al aceite costero de los circuitos glociales de acumulación:

“[Ante mi pregunta a propósito del control del estado sobre el comercio y sobre la liberalización de las exportaciones a partir de 1996]. Afirma que recuerda que el comercio de aceite siempre (y se detiene como subrayando) ha sido un sector privado. Cada uno, mientras tenga permiso, puede comprar y vender como quiera. Y alhamdulillah, el trabajo va muy bien, Siria cada vez exporta más aceite e incluso ahora se está construyendo un gran complejo procesador en Idlib desde donde se centralizará la transformación del aceite para la exportación. Esto es muy importante porque el problema de Siria es que la mayoría del aceite se exporta en bruto y entonces se aprovechan afuera. Por ejemplo en 2003 hubo un escándalo que muy poca gente sabe, aunque claro como es España quien se lo hizo a Siria pues no pasa nada. España compró mucho aceite sirio que luego embotellaba y etiquetada en español como si fuese aceite español<sup>218</sup>. El nuevo acuerdo con Venezuela será muy positivo, porque se espera exportar en grandes cantidades y esto moverá el mercado.

---

<sup>218</sup> En 2005 se comercializaba en Alemania un aceite de *origen italiano* llamado “Aurum di Siria”, cuyo precio se situaba en 2005 en 16’4 E/0’5 litro. Informaciones de campo y <http://www.xn--vinosdespaabeb.com/icex/cma/contentTypes/common/records/viewDocument/0,,00.bin?doc=579422>. Este tipo de fenómenos propios del intercambio desigual agroalimentario y del dominio de ciertos capitales industriales-mercantiles nacionales sobre otros y (sobre todo) sobre la producción de las regiones periféricas, asoló en otros momentos al aceite español comercializado bajo etiquetaje italiano, ver Narotzky (1991).



Vuelvo a inquirir sobre la organización del comercio exterior antes de 1996. Abu Elí parece incómodo y mantiene el tono formal y tenso que caracteriza nuestra entrevista. Bueno antes del 1996, claro el estado y el comercio exterior...bueno, ese es otro tema y no queremos hablar de política ¿verdad? – añade tajante. Prosigue: La exportación es libre, sólo se debe tener un permiso de importación/exportación, y cumplir con la norma de que debes traer al país el mismo dinero que estás sacando. Bueno él no sabe mucho, porque es un mediano comerciante y en Tartús quien controla el comercio exterior es Al-Jaruf (...). De Tartús va muy poco hacia afuera por la acidez, peróxido (...) el año pasado quizás dos camiones, como máximo. De todas maneras los mejores aceites para la exportación son los de Dara', Idlib y Alepo. Cuando dentro de unos años estos olivos que se plantaron en los noventa estén en pleno rendimiento, Siria seguro que superará a Túnez como productor de aceite a nivel mundial.

(...) El aceite tiene en todas las regiones el mismo precio, hoy está sobre 2400 liras/tanque para el extra, 2300 liras/tanque para el de 1ª calidad. A partir de estos precios, el precio del tanque va descendiendo hasta 1200 liras que vale el tanque de aceite industrial que se utiliza para hacer jabón, por ejemplo. Los precios han ido subiendo *alhamdulillah* en las dos últimas décadas, moviéndose el mercado principalmente en relación a la exportación.

Desde 2007 se puede importar aceite de los países árabes con los que hay mercado libre [se refiere al GAFTA]. Casi todo se compra de Túnez porque sale más barato. Ya se sabe ese es el “libre mercado”, cada uno busca lo que le sale mejor, es decir con lo que gana más.

(Entrevista escrita a Abu Elí, Tartús, 27.11.10)

La buena micro perspectiva de Abu Elí coincide con las estadísticas oficiales sobre la multiplicación exponencial de las exportaciones nacionales de aceite tanto en volumen (de 1912 toneladas para el periodo 1997–1999 a 33847 toneladas para 2004-2006), como en dinero (de 5.4 millones de dólares en el primer periodo a 49.7 millones de dólares en el segundo), así como sobre la *ventaja comparativa* del aceite sirio en el

mercado global<sup>219</sup> (Ali, 2006 y 2009; Malevotti, 1999 y Fiorni, 2001). Sin embargo, para los *muzari'* locales estos datos abstractos, tienen un significado muy concreto: la pérdida del mercado para el que se producía su aceite. Si hasta finales de los noventa la producción de aceite litoral abastecía los mercados interiores y exteriores, con el cambio de siglo la producción de las regiones continentales ha pasado a controlar un mercado estructurado en torno a la preferencia de los países compradores (Italia, España, Arabia Saudí, Irán, Líbano, Kuwait, UAE) por una baja acidez y a los intereses del capital comercial por rebajar los precios de compra del aceite en bruto. Ante la retirada del control de la administración del abastecimiento sobre los precios de esta mercancía (recordemos que no de otras, capítulo III), los comerciantes han asentado su hegemonía sobre los mecanismos de *libre* formación de precios, estableciendo *de facto* un precio único a nivel nacional para el tanque pagado por ellos a los productores. Este no tiene en cuenta las diferencias entre los costes reales de producción en las diversas regiones, mientras que aprovecha la diversidad de precios al detalle entre éstas para ampliar su margen de beneficio. La *desregulación* estatal y la *liberalización* de los mercados aparecen desde esta perspectiva como dos antífrasis que ocultan los mecanismos políticos (retiro de la administración del abastecimiento, fomento de la producción en regiones continentales, pactos de precios mínimos entre comerciantes determinados a su vez por las demandas de capital comercial e industrial internacional, etc.) que establecen el dominio del valor de cambio mercantil (cuyo nudo es el margen de beneficio) y su abstracción de los procesos de trabajo concretos y las condiciones de reproducción social que se encuentran detrás de los productos finales intercambiados. En este sentido, el 'desajuste' del aceite litoral al nuevo mercado nacional-mundial no se debe únicamente a los bajos estándares de productividad y a las cualidades propias del producto, sino también al mayor coste de los salarios en ésta:

---

<sup>219</sup> Ali (2009) recoge que el índice relativo de ventaja comparativa del aceite sirio pasó de 10.6 en 2005 a 14 en 2006.

Este índice es una de las herramientas matemáticas utilizadas para evaluar la competitividad de las mercancías en los mercados exteriores. Su fórmula es la siguiente: (valor de las exportaciones de x producto de un país determinado / valor de las exportaciones mundiales del mismo producto) / (valor del total de las exportaciones agrícolas de un país determinado/valor del total de las explotaciones agrícolas a nivel mundial).

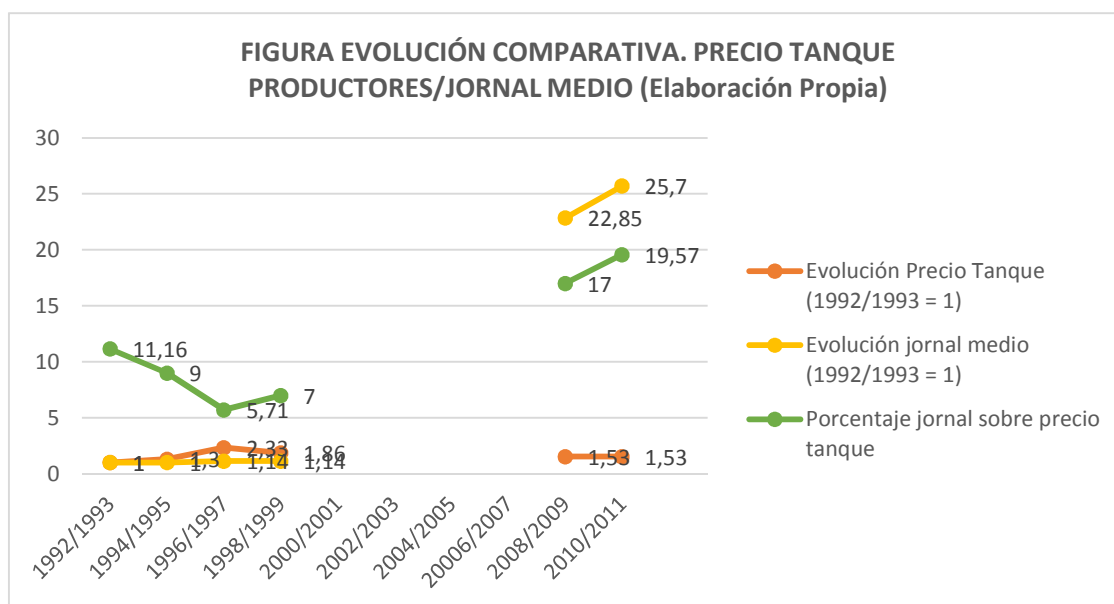
TABLA COMPARATIVA JORNALES COSECHA ACEITUNAS [2010. Datos en LS, 1 euro = 65 LS]					
	TARTÚS (Trabajadores Locales)	TARTÚS (Trabajadores Viejos)	TARTÚS (Trabajadores Nuevos)	IDLIB	ALEPO
Hombres	800	500-600	450-500	-----	-----
Mujeres/Adolescentes	-----	400	300-350	200-250	200-250

A la diferencia absoluta entre salarios debemos sumarle el encarecimiento producido por la presencia de hombres en las cuadrillas costeras, hecho que contrasta con su composición exclusivamente femenina y juvenil en las regiones de Idlib o Alepo. Mientras que en estas últimas, mujeres y adolescentes pueden volver a sus hogares tras la jornada de trabajo, su empleo en Tartús significa un cambio temporal de residencia, que tradicionalmente se ha organizado *decorosamente* a través de la contratación de grupos de hermanos y hermanas y vecinos. Una vez más los condicionantes morales muestran su peso implacable sobre la crematística de los mercados agrícolas.

Si los problemas de productividad y competitividad han puesto en entredicho la rentabilidad de las explotaciones, esta se ha visto todavía más amenazada por el abrupto foso entre el decreciente precio del tanque pagado a los productores y la subida de los jornales. Entre 1992 y 2010 el porcentaje relativo de los salarios sobre el precio del tanque pasa del 11.6% al 19.57%<sup>220</sup>, en un momento que como veíamos en el capítulo III, los hogares costeros dependen cada vez más del trabajo asalariado para cubrir las necesidades de mano de obra en la recolecta.

---

<sup>220</sup> Ver Figura 3 (Anexo) para el detalle de los datos absolutos (precio tanque/jornales) en los que se basa la figura.



Las liberalización de las importaciones entre los países del GAFTA en 2007<sup>221</sup> no ha hecho sino depreciar el aceite sirio, que hasta 2005 mantenía el precio pagado a los productores más alto del arco mediterráneo (Ali, 2009, OFCOMES, 2005). Malevotti (1998:28) señala que en 1998 los productores sirios vendían el kg de aceite al detalle a 2.84 \$/kg y a los comerciantes a 2.64 \$/kg frente a los 1.71 \$/kg que se pagaba el aceite de los países del sur del mediterráneo que *competían* en el mercado mundial.

En 2010 las leyes del nuevo mercado libre árabe han sujetado a la producción oleícola a la abstracción (maximizadora de los beneficios de quienes controlan los mercados) que iguala el precio de partida de todos los tanques con la oferta más barata presente en el mercado, es decir, en este caso con la del aceite tunecino. Acrecentado la distancia entre el valor/tiempo de trabajo real del aceite producido en Beyt Jodra y el valor/tiempo abstracto con el que éste debe medirse y competir; así como entre los costes de producción reales particulares de la localidad y los precios finales que reciben los productores por el aceite.

A esta tendencia debemos añadirle el aumento del coste de vida que devalúa todavía más la *rentabilidad real* de la producción oleícola, que además como señala Abu Naim,

<sup>221</sup> La liberalización de la exportación de aceite en 1996, vino precedida por un decreto proteccionista que prohibía las importaciones. En 2006 un nuevo decreto permitió temporalmente las importaciones tan sólo durante el periodo inmediatamente previo a la cosecha y como forma de paliar la subida de precios al consumo.

se mide ahora en términos relativos. Desde el punto de vista del uso agrícola, la producción de cítricos resulta diez veces más rentable que la oleícola y la de berenjenas en invernaderos es treinta veces superior (Figura 2, Anexo). Sin embargo muchos propietarios carecen del capital suficiente y de las condiciones orográficas necesarias en sus parcelas para realizar esta reconversión. Así quienes, como Abu Hady, poseen tierras cercanas a la carretera o al núcleo urbano, la maximización del valor de sus explotaciones pasa por la mercantilización de la tierra, cuyos beneficios como veíamos superan con creces cualquier uso agrícola.

De esta manera, la hegemonía de las políticas de *ventaja comparativa* mercantil (eufemismo con el nombrar el triunfo del capital para extraer el máximo beneficio posible de su control sobre la producción) ha acabado con la seguridad que las políticas de planificación para el abastecimiento y la autosuficiencia nacional (propias a los modelos socialista y corporativo) ofrecían a los *muzari'* locales. Mostrándose como una pieza clave de la transformación no sólo de la lógica productiva agrícola, sino también de las estrategias de reproducción a nivel de los hogares *muzari'*.

#### V. 4 Mercantilizando la tierra

En la otra cara de los constreñimientos que la *Reforma Económica* impone sobre el desarrollo agrícola de Beyt Jodra, emerge el escenario de nuevas oportunidades que abre para la compra/venta de tierras, incentivada por las políticas de favorecimiento de las inversiones y el incremento desorbitado del precio del suelo, que según mis informaciones de campo se sitúa en un valor modal de en torno a los 2.000.000 LS/dunum, aunque con grandes oscilaciones de entre 50.000 LS y 5.000.000 LS /dunum, en relación a la proximidad de la carretera, la ciudad y el mar<sup>222</sup>. Este boom

---

<sup>222</sup> En la cornisa marítima de las ciudades de Tartús y Baniyas el precio del *dunum* ronda en 2010 los 30.000.000 o 40.000.000 de LS/dunum (cfr. Diario Tishrin, 28.09.2009). Para hacernos una idea del significado concreto de estos montos recordemos que en la región de Idlib el precio de la 'buena tierra' no llega a 40.000 LS/dunum, es decir es 50 veces inferior; mientras que los salarios agrícolas suman más de la mitad que sus correspondientes costeños (informaciones de campo cotejadas con Fiorni, 2001). Cfr. Sarkis (2011).

Para una comparativa con el caso de Egipto donde las políticas estatales de liberalización y reconversión de tierras agrícolas han adquirido dimensiones mucho más colosales, ver Zuraik y Gough (2013) quienes apuntan que: "To paraphrase Saskia Sassen, land in Egypt became more valuable than the lives of its producers (Zuraik y Gough, 2013: 3).

del precio de la tierra se liga a la confluencia de capitales orientados a la inversión inmobiliaria y turística impulsados por la liberalización (controlada) de las inversiones extranjeras, que sobre todo han favorecido el retorno del capital de los *muqtaribin* [emigrados]. Estos, como es el caso del primo lejano de Abu Hady, además de la nacionalidad siria necesaria para acceder a la plena propiedad de la tierra, cuenta con los contactos suficientes para aprovechar una *Apertura* [*Infitah*] plenamente dirigida por las redes personalizadas de cercanía respecto al círculo de poder militarogubernamental. En el caso concreto de Beyt Jodra la recomposición político-económica de la Venezuela *socialista del siglo XXI*, donde existe una comunidad emigrada que como mínimo triplica las habitantes del pueblo, ha potenciado una fuga de medianos capitalistas hacia una tierra de origen llena de nuevas oportunidades.

Pero sólo con demanda no se hace un mercado. Por ello el proceso de mercantilización nunca hubiera sido posible sin la recomposición de los marcos jurídicos que regulaban las relaciones agrarias desde hacía décadas. Los antecedentes de esta transformación se encuentran en la puesta en marcha en las tierras de la Agrupación del proceso de registro de las parcelas [*tasÿil em-masaha* de 1996) por el que las tierras *intifa* [‘de provecho o utilidad’ redistribuidas durante la reforma agraria y que por tanto no podían venderse] se convierten en propiedades plenas (*mulkye*). Por otro lado, desde el año 2000 el estado viene potenciando los procesos de recalificación del suelo que (aunque en la práctica totalidad de los casos son solo promesas y planes urbanísticos inacabados) modelan la agencia de las personas, jugando un papel esencial en la creación de un mercado de tierras antaño declaradas exclusivamente ‘aptas para el uso agrícola’. En la misma dirección actúa la nueva conceptualización de las tierras agrícolas en régimen de propiedad [*mulkye*] como un bien individual. Así lo estipula la nueva *Ley para la regulación de las relaciones agrícolas de número 56* (2004) que sustituye a la antigua *Ley número 134* (1958) donde se las calificaba como bienes nacionales (*araÿi watanie* –tierras de la patria), sujetando su *libre disposición* a otros principios económicos esenciales, como el de abastecimiento del pueblo (base de legitimidad de las expropiaciones para uso público y las redistribuciones y los plafones máximos de propiedad) o el de derecho de tenencia legitimado por el trabajo y la antigüedad de uso. Respecto a este último punto, la *Ley número 56* (2004) introduce cambios fundamentales que no sólo anulan la posibilidad de nuevos fenómenos de

acceso estable a la tierra a través de la aparcería, sino que, con su carácter retroactivo [163], legitiman jurídicamente la desposesión de la tierra sin indemnización alguna también de los aparceros cuyo contrato verbal se estableció en vigencia de la ley precedente.

Desde una concepción *mixta* de la economía que combinaba los principios de aseguramiento de las necesidades humanas y de *respeto* a ciertas formas de propiedad y acumulación privada, la ley número 138 (1958) situaba los principios reguladores de la relación de aparcería dentro de un orden público [*nizam 'am*] más amplio. Considerando que las relaciones de propiedad y las relaciones laborales -entre ellas la aparcería, pero también las relaciones salariales- quedaban sujetas a la regulación del Estado como garante de ese *nizam 'am* (orden público), definido como la intersección entre el cuerpo legal del Estado [*qanun*], la *šaria'*<sup>223</sup>, las leyes costumarias [*'urf*] y los principios morales [*ijlaq*] compartidos. Precisamente era el respeto a ese “orden público” el que estipulaba la indisolubilidad de las relaciones de aparcería y otorgaba derechos de propiedad a los aparceros en caso justificado de ruptura de sus acuerdos.

En el año 2004, en plena época de aplicación de las políticas de “reforma económica y liberalización del mercado” [*Išlah el-Iqtisadi w taħrir el-suq*], la nueva ley número 54, 1) anula el carácter vitalicio y la heredabilidad de los contratos estableciendo un periodo máximo de 5 años con posibilidad de renovación (párrafo 9); 2) legaliza la expulsión de los aparceros una vez finalizados los contratos, estipulando una indemnización para éstos del 2% de la tierra o de su valor monetario por año trabajado hasta un máximo del 40 %; 3) afirma que “el contrato es la ley entre las partes del contrato” [*El a'qad šaria' el muta'aqidin*]] e impone como condición indispensable para la verificación de los contratos de aparcería la posesión de un contrato escrito [*a'qad jati*] (párrafos 96 y 97). Esta prerrogativa en un contexto como el agrícola, en el que el 88% de las relaciones laborales agrícolas se gestionan dentro del sector informal (Balanche, 2006) -el 100 % según mis informaciones de campo, equivale como glosan algunos de los diarios nacionales críticos con la ley a una “desposesión (*tout court*) de los aparceros”

---

<sup>223</sup> En este caso el término *šaria'* hace referencia a la ley en su doble dimensión de marco jurídico global y de praxis reguladora. Un uso más restringido mantiene el otro término utilizado en lengua árabe para referirse a la ley: *qanun*, cuyo significado engloba el corpus legal concreto fijado por el Estado. En este sentido, la *šaria'* designa el orden moral -cuya legitimidad es a su vez racional y teológica- que se encuentra detrás de los marcos jurídicos, leyes y praxis legales concretas.

[*ħorman el muza'riin*]<sup>224</sup>. Es decir, posibilita que la acumulación de originaria de tierras se haga con un coste cero para los propietarios, disminuyendo indirectamente los costes de transacción del capital inversor.

La imposición de esta conceptualización contractual-mercantil de las relaciones económicas, privatiza la regulación de las relaciones entre propietarios y aparceros, imaginados desde la nueva economía moral hegemónica como individuos “libres” que se encuentran en el mercado para negociar las condiciones de un intercambio *en pie de igualdad*. Uno trayendo consigo *su* tierra como capital -no ya la tierra como medio de vida o como riqueza familiar o colectiva- y el otro *su* trabajo, no su trabajo concreto con una historia y unas particularidades determinadas que le otorgan derechos sobre los medios vida, sino un trabajo abstracto que debe servir para revalorizar el valor del capital invertido.

En la misma línea, la nueva ley agraria, sin necesidad de introducir cambios formales en la definición de las formas de propiedad, las redefine en esencia. Liberando la tierra de sus antiguas vinculaciones, tanto con las personas, como con los principios de una economía moral que concebía la tierra como un medio de vida, protegiendo su explotación agrícola efectiva y frenando su mercantilización<sup>225</sup>.

Tal como muestra el lenguaje utilizado en la redacción de la ley, ‘la tierra’ [*el ard*], se ha convertido en 2004, en una mercancía más, libre de comprarse y de venderse al mejor postor (siempre que tenga la nacionalidad siria) y de utilizarse para cualquier tipo de inversión. En este sentido, este proceso de liberalización codificado en la ley número 56 recupera el proceso de conversión de la tierra en mercancía iniciado un siglo y medio antes con El Código Agrario Otomano de 1858 y los procesos de titulación (*sanad tapu*)

---

<sup>224</sup> Ver Diario *Tishriin*, 28.09.09 y Diario *Al-Baath*, 28.09.09.

Ambos diarios recogen las controversias desencadenadas por las primeras sentencias que apoyándose en el nuevo ordenamiento jurídico dictaminaron la expulsión de quince aparceros en la provincia de Baniyas en 2009. Estas llegaron como colofón de un largo proceso de impugnaciones y contraimpugnaciones legales y de movilización política de las familias de aparceros a través de los canales institucionales (sindicato de agricultores, Oficina de Planificación Rural, etc.) y los medios de comunicación (haciendo varios llamamientos a la prensa para dar a conocer su situación).

Ver Sarkis (2011) y Márquez, Montesinos y Sarkis (2011)

<sup>225</sup> Para una discusión comparativa más extensa sobre los contenidos de ambas leyes y los modelos económico-morales y políticos que representan, ver Sarkis (2011) y Márquez, Montesinos y Sarkis (2011). Ver también Ababsa (2007).

Para una versión comentada de la Ley 56 (2004) para la Regulación de las relaciones agrícolas, ver Adib (2007).



y frenado por las leyes de Reforma Agraria y el modelo socio-económico bathista<sup>226</sup>. Pero además introduce una novedad radical respecto a los dos códigos legales precedentes, al eliminar cualquier referencia al uso agrícola de la tierra, que se consideraba en el Código Otomano de 1858 condición indispensable para la circulación y en la ley de 1958 prerrogativa obligatoria, junto con la responsabilización por parte del propietario de su cultivo, para la expulsión excepcional (y previo acceso a un tercio de la propiedad de la tierra) de los aparceros. La tierra ha dejado así de considerarse un medio de vida y un bien, en parte, común (tal como recogía el término “tierras de la patria” utilizado en la ley de 1958) para convertirse en una mercancía capitalista, es decir un medio de valorización del capital, sea cual sea su uso concreto.

El principal destino de las tierras capitalizadas es la construcción y la especulación. La enorme diferencia en el precio del suelo lleva a los grandes propietarios a reinvertir en la adquisición de parcelas baratas que son revalorizadas inmediatamente construyendo inmuebles o ‘dormidas’ (como se dice en la zona) a la espera de que sus precios aumenten al compás de la expansión del proceso de urbanización y comience a moverse la rueda de la reproducción ampliada. Esta última opción es la que tomó el primo lejano de Abu Hady. Por su parte, los pequeños y micro-propietarios, cada vez más proletarizados, se ven forzados a vender parte de sus escasas posesiones para hacer frente al aumento desorbitado del coste de vida; profundizándose el proceso de bipolarización entre *muzari'*, o lo que queda de ellos. En 2009, Abu Hady compró una parcela en una zona montañosa a las afueras del pueblo a una ‘familia sencilla’, por la que pagó 40.000 LS/dunum frente a los 4.000.000 LS/dunum que *recibió* por las suyas; además esperaba rentabilizar la inversión con la construcción de un bloque de apartamentos para la venta. Aunque finalmente triunfaría la idea de su mujer de

---

<sup>226</sup> Con esta incursión histórica pretendo remarcar que el proceso de mercantilización de la tierra que analizo en la tesis no es fenómeno nuevo en la historia de Siria, ni tampoco la culminación de un proceso de cambio lineal y *progresivo*, sino más bien un momento concreto de un devenir histórico conflictivo lleno de inercias mercantilizadoras y desmercantilizadoras. Sobre el proceso de mercantilización tardo-otomano, ver Aytakin, (2009), Hanna (1975 y 1985), Islamoglu (2000 y 2004); Mundy y Saumárez-Smith, 2007; Sluglett y Farouk, (1984).

Ya en tiempos muy recientes, en el actual contexto de guerra mundial-civil, la ley ha sido enmendada en 2011 (entre otros en lo referente a la posibilidad de expulsión de los aparceros) dentro de las políticas de freno a la liberalización globalizada emprendidas por el ejecutivo y de vuelta a un modelo económico nacionalista y socializante. Y esto en el contexto de *exilio* del ahora exministro de Reforma Agraria y Asuntos Agrícolas quien fue substituido por un miembro del Partido Comunista y forma parte ahora de la Oposición financiada por el bloque anglo-saudí.

repartir el pequeño bloque de cuatro viviendas, entre cuatro de sus siete hijos, para que residieran después de casarse. El mayor, varón, se quedaría en la casa familiar y las dos más pequeñas, al ser niñas, vivirían en el hogar que su marido les proporcionara.

Como veremos más adelante, aunque la tierra de Abu Hady no estaba ligada por relación de aparcería alguna, el proceso de venta ha irrumpido con los mismos vientos de Reforma Moral, trayendo con él su propio tipo de desvinculaciones Y con ellas, de dilemas morales, elecciones controvertidas y conflictos afectivos.

## V. 5 Estructuras de sentimiento I: tensiones vividas de la nueva economía moral hegemónica

Si como veíamos anteriormente la economía política de los años cincuenta y sesenta se vehiculaba a través del lenguaje de la necesidad de un acceso *justo* a los medios de vida en sí mismos, la economía moral que viene de la mano de la “Reforma Económica” se fundamenta en una idea de justicia que sitúa el crecimiento-desarrollo de la riqueza nacional [*tanmiat ez zarua el qaumia*] como su meta. Así lo subraya la introducción de este concepto (*tanmiat ez-zarua el qaumia*) en la nueva ley que por otro lado, es el único desplazamiento que observamos entre los párrafos introductorios de ambos cuerpos jurídicos, donde se explicita con mayor claridad la economía moral, la definición de la *buen* economía, de la que participan. De esta manera, la nueva semántica del neoliberalismo en su concreción en la Siria actual sitúa en el corazón mismo de la “justicia” el crecimiento económico, la acumulación y la reproducción ampliada de capitales. Y haciendo abstracción de los orígenes concretos del capital (*como sí* acumulación, explotación y desposesión no formaran una tríada indisoluble) predica que una mayor acumulación individual revertirá en un mayor bienestar colectivo. Frente a la concepción redistributiva anterior, la responsabilidad de un *buen* estado es ahora velar en primer lugar, para que se cumplan las condiciones de una buena acumulación, y en segundo, porque esta revierta de la forma más justa posible en todos las y los ciudadanos: “It is clear that the man of the street has not yet seen the benefit of the market economy, but this is going to happen later on and we should actually accelerate the reform process in order to reap the benefits to offset short-term social cost [...] The main source of the social justice is growth because when you have growth you create employment opportunities” (Nabil Sukkar, Economista del Banco Mundial y Director del Syrian Consulting Bureau, *Syria Today*, Diciembre, 2009: 18).

Desde este paradigma una “buena” explotación de la tierra es aquella que da más beneficios, sin importar la actividad concreta, agrícola o no, que se desarrolle.

Estas transformaciones materiales macroescalares, se conjugan con una recomposición de los universos morales y las estructuras de sentimiento desde las que

las personas sienten, juzgan y proyectan sus relaciones económicas. Así como de los *campos de oportunidad* (de L'Estoile, 2014)<sup>227</sup> concretos que dan sentido a su agencia. Volviendo a nuestro caso etnográfico. Mientras que la vida de Abu Nassim estuvo marcada por su transformación de *fellaḥ* [trabajador agrícola pobre] a *muzari'* [agricultor próspero de mercado mixto administrado], Abu Hady –como suelen ironizar sus hijos- parece haberse convertido en un '*bussiness man*'. Para su padre la maximización de los términos de su explotación era una condición para la reproducción de su hogar y de su explotación agrícola [*mazra'*]; así como para la acumulación patrimonial (fundamentalmente en tierra y oro). La tierra era su principal medio de vida (en términos alimentarios y de producción de otros bienes de consumo, como el jabón, y dinerarios) y su más valiosa riqueza acumulada. Por ello medía su riqueza en términos absolutos: en cantidad de tierra, de árboles y de toneladas producidas y, en tanto que tal, su valor era inconmensurable. Venderla era, moral y materialmente, un imposible:

“Por los años ochenta, un saudita le ofreció a mi marido millones, mucho más de lo que valía la tierra. Pero Abu Nassim se negó. Le echamos rápido. Ya sabes cómo son los sauditas. No hay gente más odiosa. Se creen que pueden comprarlo todo con su dinero. Dios sabe lo que pretenderían hacer con la tierra; a lo mejor un burdel de esos que tanto les gustan. ¡Cómo pueden ser tan hipócritas! Ni muertos les dejaríamos que tomaran nuestra tierra. Mi marido le espantó antes de que pudiera reaccionar”<sup>228</sup>.

(Um Nassim, Diario de Campo, Tartús, 15.08.2007)

Para Abu Hady y sus hermanos, la tierra se ha convertido en una mercancía *libre* de cambiarse por dinero; y la producción agrícola ha devenido una opción más de

---

<sup>227</sup> “I use the notion of field of opportunities to refer in the widest sense to the set of possibilities and constraints that define at a given moment the “conditions for life”, both material and symbolic, for a group of individuals, what Weber (1968 [1922]: 927) called “life opportunities” (Lebenschancen)” (De L'Estoile, 2014: S64).

<sup>228</sup> Como veíamos en el Capítulo III, esta estructura de sentimiento en la que ‘la ni muertos dejarían que les tomaran su tierra y ‘la riqueza de una casa se medía en cantidad de olivos’ es producto de la articulación de antiguas inercias históricas locales y el modelo económico de los periodos socialista y corporativista baathista.

inversión que ahora debe competir con otros usos mensurables, en parte, según criterios de rentabilidad:

“(...) El precio del tanque de aceite no para de bajar<sup>229</sup>. El aceite que se paga bien es el que va para la exportación (...). En Venezuela llega a pagarse 6 dólares por medio de litro. Pero el aceite de la costa no lo quieren en el exterior porque es demasiado ácido. Casi no vale la pena recoger las aceitunas, si tienes que pagar a los trabajadores, el transporte, la prensa,... ¿Y todo para qué? ¿Para no sacar ningún provecho? Por eso todo el que puede está vendiendo. La tierra se paga muy bien ahora y cualquier cosa es mejor que ser *muzari*’. Pero uno tampoco puede venderlo todo: aquí las familias son grandes *alhamdulillah* y el dinero igual que viene, se va; por eso hay que saber guardar la tierra (...) La mayoría de la gente del pueblo está arrendando a los *alawíes* de los alrededores. Trabajan ellos mismos los olivos con sus familias, es la única manera de que la cosa funcione: trabajar tú mismo. Pero claro en Beyt Jodra ya nadie quiere cansarse en la tierra. Hay mucho ‘*takabbur*’ [soberbia] y el que más y el que menos se cree un *Señor*<sup>230</sup>. Este año he arrendado mis olivos y los de mis hermanos. Sólo he dejado unos cuantos *dunum* para nosotros. Ya sabes: somos 10 en casa y aquí nadie come ni cocina sin aceite de oliva.”

(Abu Hady, Diario de campo, Tartús, 06.11.2010)

Sin embargo, la manera en que Abu Hady argumenta su decisión de vender y arrendar sus aceituneros y los de sus hermanos (previamente arrendados por él) expresa bien la ambigüedad que permea su praxis económica. Determinada por un lado por el peso creciente del cálculo de la rentabilidad sobre sus decisiones; pero también por otras

---

<sup>229</sup> Tal como analizábamos anteriormente, posiblemente aquí Abu Hady se refiere no al descenso absoluto del precio del tanque, sino a la bajada de su precio relativo en relación al aumento de salarios y del coste de vida (una especie de ‘precio real’ en la línea del ‘salario real’).

<sup>230</sup> Abu Hady, como la mayoría de habitantes de Beyt Jodra, conoce algunas palabras en castellano gracias a la influencia de los numerosos migrantes (y sus descendientes) que vuelven periódicamente a la localidad, procedentes de América Latina y en concreto de Venezuela. Las lugareñas utilizan el apelativo *Señor* para referirse irónicamente a las personas integrantes de ‘familias sencillas’ enriquecidos en los últimos años o a quienes sin haberse enriquecido efectivamente adoptan actitudes de ‘rechazo del trabajo en el campo’ típicas de los *bekawat* (señores latifundistas) o de los latifundistas del campo venezolano, que tal como transmiten las migrantes a las lugareñas son ‘primos paternos’.

consideraciones morales, como la legitimización de la venta de tierras a ‘cercanos’ [*aqarib*] frente a la amoralidad de quienes la venden a quien sea; o el rechazo [que censuraba anteriormente también Nassim] de las labores agrícolas, valoradas negativamente no sólo por su dureza, sino por toda una historia encarnada en los cuerpos sensibles de varias generaciones para las que:

“Decir *fellah*, era como decir atrasado, pobre, analfabeto. Recuerdo un día que fui a comprar harina a la tienda de la familia A., me dijo que no levantara la cabeza, que no entrara. Que no vendían nada a los *fellah*. Escupí en su puerta “puh” y le dije que ‘nadie es mejor que nadie’ y que ‘todos volveremos al barro (tierra)’”.

(Um Nassim, Diario de campo, Tartús, 20.03.2008)

Nos encontramos con un ejemplo más de la contradictoria experiencia de las clases trabajadoras alrededor del globo respecto al dominio capitalista sobre sus vidas (Narotzky, 2013 Comunicación Personal). Atrapadas en el *impasse* entre el deseo de mejorar su vida y la de sus allegados en los únicos términos en los que la nueva hegemonía material impone como posibles (movilidad a través del consumo y espejo de la clase media) y la negación de este sistema de poder y explotación/desposesión. En este sentido, y pese a la movilidad social que en su caso ha posibilitado el proceso de liberalización, Abu Hady se muestra en múltiples ocasiones crítico con unas políticas a las que culpa de tornar insostenible la agricultura en Beyt Jodra y de romper con los principios de la revolución baathista, en la que él mismo participó.

No sólo Abu Hady, sino todavía de forma más vehemente su esposa, e incluso sus hijos más jóvenes, expresaban su malestar ante las transformaciones impuestas por el creciente dominio de *la lógica del dinero* sobre sus vidas. Una lógica que lleva siglos chocando con las costumbres económicas de *su* gente, la gente sencilla, y con su modelo socio-económico y su proyecto político de vivir en común:

¿Qué te voy a contar que no hayas visto tú misma? Sí ahora tenemos dinero. ¿Y qué? Ahora puedo ir a mi padre y pedirle nuestro nuevo coche y dar vueltas

con él por el pueblo. ¿Pero de qué me sirve? Si mi tío paterno pasa por mi puerta y no me habla.

La vida no tiene valor [*qima*] cuando no hay amor [*maḥabbe*] ni solidaridad íntima [*ulfe*]. ¡Oj cuanto echo de menos aquellos días, cuando vivíamos con sencillez [al *basata*]! Dios sabe cuánto le he pedido que volvamos a ser pobres, pero que nos queramos como antes.

(Hanun [1986], Diario de Campo, Tartús, 19.12.10)

El discurso de Hanun refleja la fuerte tensión con la que se ha vivido el proceso de división y delimitación de tierras entre los hijos de Abu Nassim, quienes han sido uno de los primeros *beyt* (en este caso en su acepción extensa como núcleo reproductivo-grupo de hermanos) de la localidad que han formalizado la ruptura de la costumbre de la herencia por participaciones, separando legalmente las parcelas. El día en que su hermano pequeño, Saguir, comenzó a bastir la primera vaya separatoria, me encontraba junto a Abu Hady observando una transacción de venta de corderos como la narrada en la viñeta etnográfica. Recuerdo vívidamente su semblante serio y triste y la mueca de dolor contenido con el que le comentó a su mejor amigo, y fiel acompañante: “Oj, padre, oj padre, si vieras lo que ha sido de nosotros. El hermano ya no conoce a su hermano. No hay conciencia [*ḡamir*]<sup>231</sup>. Que Dios maldiga el dinero, perro” (Diario de campo, Tartús, 05.08.10).

Las nuevas oportunidades de enriquecimiento a través de la venta de tierras convierten el antaño epicentro de la unidad de los proyectos vitales del grupo de hermanos [*beyt* extenso] en un objeto de pugna y conflicto entre los hogares nucleares. Poniendo en entredicho el entramado moral de la solidaridad íntima, el amor y la cooperación entre hermanos. Según Abu Hady es como si las personas hubiesen perdido la capacidad de juzgar ese buen orden moral [*el ḡamir*] y proyectar sus acciones partiendo de estos (buenos) juicios. Su propia experiencia y agencia -que seguiremos desarrollando en este capítulo- nos indican que más que una pérdida absoluta, nos encontramos delante de un momento crítico donde se exagera la

---

<sup>231</sup> Recordemos que el término *ḡamir* se refiere a la conciencia, en el sentido de facultad de juzgar el buen orden moral y obrar conforme a él.

tensión entre marcos morales y dilemas entre tipos de solidaridades, así como entre los propios modelo y deseados y las estrategias posibilitadas por la dinámica propia de las estructuras estructurantes.

En la misma línea de estas tensiones entre hermanos, pero a escala del hogar nuclear, fuertes tensiones familiares han surgido en torno a la organización del trabajo en los olivos. Imponiéndose finalmente su arrendamiento como resolución final, frente a la preferencia de Abu Hady por la explotación directa acostumbrada [*mtl' adi*] por parte del propio hogar y con la ayuda de jornaleros. Durante meses sus hijos mayores se le enfrentaron negándose a participar en la cosecha y proponiendo que su padre podía vender la tierra y concentrarse en expandir sus otros negocios y que además debía respetarles porque 'llevaban desde niños cansándose como nadie en la tierra'. Abu Hady solía reaccionar, entre irónico y furibundo, echándoles en cara su 'takabbur' [soberbia, endiosamiento], llamándoles 'Basha' y recordándoles que sus abuelos, él mismo y sus tíos habían trabajado como jornaleros y aparceros, además de levantar su propia tierra con 'su cansancio' [*ta'b* –recordemos: sinónimos de trabajo]. Finalmente, Um Hady, su esposa, intercedió a favor de sus hijos y éste se decantó, como la gran mayoría de lugareños, por el arriendo.

Los planes de maximización rentista de Abu Hady a través del trabajo del propio hogar chocaron con las expectativas de sus hijos y su esposa portadores de sus propias concepciones sobre las necesidades (colectivas e individuales) de la economía familiar, quienes preferían venderlos o arrendarlos. Recordemos que la explotación conjunta (familiar/asalariada) de la tierra reporta a los propietarios ingresos netos de en torno 3.500 LS/dunum frente a las 1.500 aprox. LS/dunum que reciben como pago del arriendo.

La elección negociada del arriendo no puede explicarse tampoco en los términos abstractos de la 'maximización de beneficios' (desde la que resultaría más *lógico* vender la tierra y capitalizarla reinvirtiéndola en otras actividades); sino más bien dentro de la lógica de la 'seguridad' y la 'expansión controlada' propia a la 'reproducción doméstica ampliada' (tal como la caracterizábamos en el capítulo III). Abu Hady, solía compartir conmigo sus miedos a que su acelerado enriquecimiento se esfumara pronto ante el gasto desorbitado de sus hijos y el encarecimiento acelerado de la vida que estaba trayendo consigo el proceso de *Reforma Económica*.



La multiplicidad de las prácticas económicas de este hogar y de las lógicas que las sustentan subraya la imposibilidad de entender la praxis social a partir de modelos estancos y evolucionistas. Por el contrario, su devenir nos recuerda que la propia constitución de una nueva facción pequeño-burguesa en Beyt Jodra entre los medianos *muzari'* convertidos en emprendedores inmobiliarios o comerciales, no es más que un proceso inacabado y lleno de tensiones individuales y familiares<sup>232</sup> (además de, como nos detendremos más adelante, conflictos relacionados con la dinámica de clase).

Por otro lado, más allá de sus contradicciones y ambigüedades, el itinerario de Abu Hady apunta a la importancia que poseen las fuerzas hegemónicas sobre su propia vivencia de lo económico y sobre su campo de acción. La *apertura* de Siria a los procesos de acumulación mundiales emprendida por las élites estatales, movidas ellas mismas por sus propios proyectos político-económicos y por las presiones de las élites capitalistas-corporativas mundiales, ha supuesto un nuevo giro de tuerca en el dominio de la lógica de la maximización y la rentabilidad sobre el universo económico global. Como veíamos anteriormente, el peso creciente de los mecanismos de competición y el descenso de la rentabilidad absoluta y relativa ha convertido la cuestión de la *racionalización* de las explotaciones en una condición *sine qua non* para su viabilidad. Mientras que por otro lado, las nuevas leyes incentivando la inversión y otros 'abstractos concretos' de escala transnacional (como el proyecto *socialista* impulsado en Venezuela) han posibilitado la llegada de capitales foráneos; principalmente de expatriados locales interesados en valorizar sus capitales a través de la reconversión del paisaje agrario de Beyt Jodra. Estas condiciones han estructurado la agencia y posibilitado el viraje de la voluntad de Abu Hady, de un modo tan invisible para el individualismo metodológico, como implacable para él y sus *cercanos*, incluido el abatido Firás.

---

<sup>232</sup> Para una comparativa en otros contextos etnográficos de la vivencia conflictiva de los procesos de capitalización desde la perspectiva feminista de las relaciones de poder entre las personas miembros de un mismo hogar, ver Narotzky (1988a y 2001), Stolcke (1984 y 1986), White (1995). Para una panorámica global y teórica desde la perspectiva de la imbricación entre clase, género y división internacional del trabajo y firmemente arraigada en ejemplos concretos, ver Mies (1986).

## V. 6 Estructuras de sentimiento II. *Qaḥer* [tristeza, dolor, abatimiento] y mercantilización del trabajo<sup>233</sup>

La descomposición de la economía agrícola del hogar de Abu Nassim no sólo se ha abierto paso entre compra-ventas, arriendos, discusiones familiares, los sollozos callados de Um Nassim (quien siempre se opuso a la venta)<sup>234</sup> y las disputas entre hermanos, hijos, esposos y primos; sino que ha arrastrado con ella la liberalización (parcial) de los vínculos sociales que ligaban a Firás y los suyos con ese *beyt*, es decir con las personas y con la tierra. Tras la venta del 50 % del patrimonio agrario familiar y el arrendamiento del 80 % de los olivares, el *beyt* ha dejado de depender del trabajo agrícola de Niḍal, Firás, Uardi y sus cercanas.

Tan sólo Tawila y la suegra de Saguir han empleado unos días a Firás, Uardi y su prima paterna. En aras de economizar y saltándose las reglas de la cooperación y la solidaridad íntima entre *beyt*, ambas viudas y sus hijos trabajaron primero ellos mismos sus terrenos, para contar después con una parte muy reducida de la cuadrilla para finalizar la recolecta. Si bien el propio Saguir se ha encargado de pagarles sus jornales, 600 LS a Firás y 500 a las mujeres, es decir 100 LS más que la media para las jornaleras antiguas.

Por su parte, Abu Hady, no sólo ha optado por el arriendo de sus olivares y de los de sus hermanos (previamente arrendados por él) sino que, pese a la firme oposición de su mujer quien ve vergonzoso [*a'yb*] 'olvidarse de una familia tan buena y que conocen desde hace tanto tiempo', ni siquiera les ha llamado para que se ocupen de la pequeña parcela que ha reservado para el consumo del hogar.

Esto es precisamente lo que más duele a las temporeras:

---

<sup>233</sup> He abordado las cuestiones tratadas en este epígrafe previamente en la comunicación "I don't work for foreigners: an inquiry about the affective economy that regulates capital/labor relations in Syrian agriculture", presentada en el 12º congreso bienal de la EASA, Paris, 10-13 Julio del 2012.

<sup>234</sup> La oposición de Um Nassim se inscribe dentro del rechazo generalizado de las personas mayores de la localidad a la mercantilización de sus tierras. Éstas suelen relacionar la venta de tierras por parte de sus hijos con una pérdida de respeto y una degeneración humana, muy semblantes a las imágenes presentes en la economía moral de las jornaleras –quienes ironizan sobre el hecho que "la tierra, en Tartús, pasa de mano en mano, como las mujeres". Como veíamos previamente los propios *muzari'*, más acá de sus difíciles dilemas prácticos, siguen manteniendo, al menos en parte, los mismos horizontes morales.

Niḍal tira un pañuelo en una papelera (...) y dice entre sollozos: Todo lo que has hecho resulta que al final no es nada (...). Se comen tu trabajo y cuando ya no quieren nada de ti te tiran a la basura<sup>235</sup> (...). Repite que se siente *maqḥura* (triste, dolida, abatida/tratada injustamente-coaccionada) [...] Aunque ellos olviden, ella no lo hace. Sobre todo por respeto [*iḥtiram*] y amor/afecto [*maḥabbe*] por Abu Nassim y Um Nassim y por todo lo que han vivido juntos [...] Pero ahora nadie lo recuerda, nadie siente [*ma ḥada iḥess*] –repite-.

(Niḍal, diario de campo, Tartús 20.10.2010)

Niḍal y Uardi suelen compartir conmigo su pesadumbre ante la traición cometida por sus *tan queridos amigos*, situando este conflicto particular dentro de una *degeneración* global del mundo marcada por el triunfo del interés individual y el dinero sobre la conciencia moral y los vínculos afectivos. Casi en los mismos términos que –como recogíamos un poco más arriba- empleaban Abu Hady y su hijo Hanun para expresar su rechazo y dolor ante la conflictividad que asola al *beyt* extenso tras la muerte de Abu Nassim:

“(...) *ẓulum* (opresión, tiranía, injusticia)... eso es lo que pasa. ¿Qué le vamos a hacer? Ahora el mundo se mueve sólo por el dinero, y cuando el dinero se pone entre las personas, ya no existe nada: ni conciencia moral [*ḍamir*] ni amor, ni familia, ni nada...cada uno mira sólo por su interés [*kl waḥed italla’ bas ‘ala maslaḥto*]”<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> Obsérvese como aparece aquí de nuevo la metáfora de la alimentación en la expresión moral de las relaciones económicas: de la misma forma que, como señalaba en otras ocasiones, el cuidado se expresa por la comida compartida, el abandono lo hace a través de la metáfora del trato como desecho tras ser consumido como comida.

<sup>236</sup> Recordemos la discusión previa (capítulo IV) sobre la fuerte carga peyorativa de la *maṣlaḥa* (interés individual) dentro de la economía moral transconfesional de la *gente sencilla*. Me parece especialmente interesante comparar el discurso de Niḍal aquí recogido con las concepciones críticas sobre la *maṣlaḥa* – casi calcadas- que recogía en los fragmentos de la historia de vida de Um Nassim citados en el capítulo anterior.

Tripp (2006) señala la entronización del dinero como ‘medida de todas las cosas’-propia a la economía moral capitalista-, como uno de los principales enclaves conflictivos entre ésta y algunas corrientes islámicas. Recurrentemente los movimientos islámicos críticos con el capitalismo han apoyado sus reprobaciones en la idea de ‘*Jalafa*’ (el Señor último del mundo es Dios y las personas somos sus invitadas - *ḍuyuf*) y en los numerosos *ḥadiz* del Profeta en los que advierte de que la naturaleza instrumental del ‘dinero’ (como medio de intercambio) no debería confundirse con su entronización como *fin*: “todas las comunidades tienen una prueba de la discordia y la de mi comunidad es el dinero”

(Niḍal, diario de campo, Tartús, 20.10.2010 –continuación de la cita anterior-)

El adjetivo con el que califican repetidamente su vivencia de la nueva situación ‘*maqḥura*’ nos advierte de su conciencia sobre la dimensión social de su sufrimiento. Este participio pasivo (usado aquí en su forma femenina) -que deriva de la raíz *qhr* (coerción, violencia, subyugación)- verbaliza simultáneamente un estado de ánimo (dolida, triste, abatida) y sus causas (ser violentada, coercionada, tiranizada, sometida). En este sentido, el *qaḥer* aparece como un sentimiento moral que evidencia la indisolubilidad de las emociones y los afectos respecto a los juicios y valoraciones morales. Emergiendo como una variante socio-histórica de lo que Renault (2008) llama *sentimiento de injusticia*: “*L’expérience de l’injustice comporte plusieurs formes qui associent un vécu d’injustice et un sentiment d’injustice. Le vécu d’injustice correspond aux formes de souffrance provoquées par des situations injustes, que l’individu ne se représente pas nécessairement comme injustes. Le sentiment d’injustice, indissociable d’un mouvement de retour de l’individu sur lui-même, possède un contenu cognitif spécifique, qui « porte à la fois sur la situation vécue comme injuste et sur les principes qui permettent de qualifier cette situation comme injuste*” (Renault, 2008: 36)<sup>237</sup>.

Mientras que sus hermanas expresan el dolor íntimo que les provocan los nuevos marcos morales y las prácticas económicas que están hegemonizando sus vidas, Firás se muestra más irónico y amargo, reprochando a Abu Hady que haya preferido

---

[*li kul umma fitna u fitnat ummati el mal*]. Ver Tripp (2006, en especial, 64 en adelante). Cfr. Gilson (2008).

Recordemos que como señalábamos en el capítulo anterior, en el caso etnográfico que nos ocupa, esta tradición crítica islámica (que convive históricamente con otras economías morales islámicas acordes al capitalismo en sus múltiples declinaciones) se entrecruza con otras tradiciones críticas cristianas; así como con el fuerte peso del racionalismo entre las clases populares que subrayaba también anteriormente.

El propio Tripp relaciona la crítica a la mercantilización de la fuerza de trabajo elaborada desde las corrientes socialistas islámicas con las proyectadas desde las corrientes socialistas cristianas y la crítica fabiana. Asimismo no olvidemos el peso de la historia reciente y de la institucionalización bathista de un modelo socialista árabe, en el que incluso en su deriva corporativista, el estado se presenta precisamente como el garante del control de las tendencias acaparadoras y perversas de la clase mercantil, es decir de quienes han hecho del dinero su fin.

<sup>237</sup> Cfr. Ahmed (2010).

Este tipo de vivencias concretas de la injusticia vuelven a secundar la propuesta de Scott (1976) sobre la naturaleza relativa (normalmente en relación a un pasado vivido o imaginado como más justo –y yo añadiría: respecto a un futuro proyectado mejor) de los juicios morales sobre las relaciones económicas. Asimismo nuestro caso etnográfico visibiliza la importancia de las cuestiones afectivas en la percepción de ruptura de la *balanced reciprocity* que Scott asocia con la aparición de un sentimiento de injusticia y explotación.

contratar a *beduinos* para trabajar la tierra. De esta manera subraya, a través de su mofa, lo absurdo de la situación que está viviendo, la cual le parece una concatenación de hechos irrisorios: la contratación de beduinos (especializados en el pastoreo y contruidos por la economía moral emergente como peores trabajadores y personas)<sup>238</sup> para el trabajo agrícola, la venta y arrendamiento de tierras, el prescindir de su trabajo, etc.<sup>239</sup>. Prácticas, todas ellas, que sacuden la economía moral que hasta hace poco atravesaba sin contradicciones mayores su experiencia. Junto a la mofa, la metáfora con la que expresa esos cambios ‘me han vendido (o arrendado) junto con la tierra’ pone (un) orden a esa sucesión de despropósitos, un orden en el que su destino sigue marcado por el de la tierra y las personas a las que se encuentra ligado.

Para Firás su trabajo es una extensión del *continuum* trabajo/vida que caracterizaba la economía agrícola del *beyt* de Abu Nassim, de la misma forma que define hasta hoy la vida (economía) de su propio grupo familiar en Al-Ḥayat. Como veíamos en el capítulo precedente, en ese *continuum*, la tierra y las personas no son disgregables, como no lo es tampoco el intercambio laboral y el humano. Su trabajo es un trabajo concreto en una tierra concreta y con una gente concreta a la que le unen lazos humanos específicos, y por tanto no es equivalente ni intercambiable. De ahí también su afirmación de que ‘no viene a trabajar en las aceitunas’, como expresión genérica de un trabajo *libre* con el que no se identifica y con el que tampoco quiere hacerlo. Por ello y pese a la ruptura de la solidaridad íntima y la cooperación por parte de los descendientes de Abu Nassim, tanto él como Uardi subrayan siempre que su trabajo en los campos de la suegra de Saguir y de su vecino Saiq es una respuesta a la demanda de Saguir ‘a quien no pueden decir no’. Reiterando, en un momento en el

---

<sup>238</sup> Recordemos que “beduinos” es uno de los epítetos con los que propietarios y *trabajadores antiguos* designan a las temporeras que llegan desde la década del 2.000 y quienes no forman parte de las redes de cercanía forjadas en los años 1990. Tanto Abu Hady como Firás muestran en sus discursos la naturaleza política de la categoría de ‘beduino’, literalmente quien vive en el *badye* (estepa semi-semidesértica), pero que hoy se utiliza como sinónimo de *pobre, atrasado, no-civilizado* y puede designar a poblaciones que desde hace cientos de años no viven en el *badye*, ni son pastores, ni nómadas. En realidad los hijos de Abu Hady se refieren a Niḍal y sus hermanas en algunas ocasiones como *badu* (beduinos) aunque ellas se consideran *fellaḥ*. Ver Chatty (2006 y 3007). Sobre este proceso de etnificación y como se liga con la segmentación del mercado laboral, nos detendremos en el capítulo siguiente.

<sup>239</sup> Gilseman (1996) señala la ironía y la mofa como una de las principales formas narrativas que adquieren la crítica social/individual (especialmente entre los jóvenes) en la región de la Beka’ libanesa donde realizó su trabajo de campo. Esta forma narrativa se encuentra muy extendida también en las zonas rurales donde he realizado mi etnografía; donde además también es común el uso del ‘discurso invertido’ como forma de expresar la reprobación, al que también se refiere el autor en su etnografía.

que precisamente necesitan más que nunca esos ingresos monetarios, una imagen del mundo económico movido por la obligación y el afecto frente a la necesidad [*ḥayā*] o el interés [*maṣlaḥa*]. De hecho, Saguir no sólo hizo de intermediario para sellar el acuerdo de empleo, sino que es quien les ha pagado sus jornales una vez acabado el trabajo. De alguna forma, la expresión de Firás (como la reivindicación de Niḍal del recuerdo afectivo) parece sujetar discursivamente el vínculo que le une (a él y a su trabajo -como una parte de su existencia-) a la tierra, en un momento en el que sus empleadores están desvinculándose de las personas, y convirtiendo el trabajo en una actividad disociable del *todo* de las relaciones humanas, ahora medible en los términos abstractos del dinero como medida de todas las cosas<sup>240</sup>.

El razonamiento de Abu Hady respecto a su decisión de no emplear a la cuadrilla de Firás y sus hermanas ahonda en esta diferencia de lenguajes económicos:

“No podemos pagar unos jornales tan altos cuando el precio del tanque no para de bajar. El aceite que se paga bien es el de exportación (...). Contratamos a una familia de beduinos, de Salamye, que vinieron buscando trabajo. Traen su tienda y unas cuantas cabezas de ganado. Ellos mismos acamparon al lado de su terreno y se presentaron demandando trabajo. Son beduinos nómadas, no civilizados. Van de aquí para allá, donde hay trabajo (...). Vienen con su tienda y acampan donde sea...No cómo Niḍal y los otros... (...) Les pago, como estipula la cooperativa, 350 LS a las recolectoras y 450 LS al vareador<sup>241</sup>. Y además les traigo té, pan, aceite, tomates y otras cosas para que coman, aunque la comida se la preparan ellos. Sólo contraté a un vareador y 4 recolectoras. Mi hijo, Nashit, va a varear con ellos, así al menos no rompen tantas ramas. Hay que tener en cuenta que son beduinos, no saben nada de la tierra y menos de la aceituna”.

(Abu Hady, Diario de campo, Tartús, 06.11.2010)

---

<sup>240</sup> Cfr. Chevalier (1983: 97): “The development of capital requires that exchange values be ideally transformed into money by means of prices, or that commodities be ideally measurable in terms of accounting money (or ‘money in the mind’).”

<sup>241</sup> La mujer de Abu Hady era en esos momentos la presidenta de la cooperativa agrícola. En realidad esta estipulaba en octubre del 2010 jornales de 500 LS (vareador) y 300-350 LS (recolectoras).

Pese a que el aceite producido en esa parcela no vaya a trascender los límites del consumo doméstico, Abu Hady explica la contratación de *beduinos* en términos mercantiles costo/beneficio, poniendo espontáneamente en relación el coste de los salarios con el precio mercantil del aceite. En efecto, la contratación de *trabajadores extraños* supone un ahorro en salarios para propietarios y arrendatarios (ver infra. Capítulo VI). Asimismo la ausencia de vínculos morales y afectivos entre temporeras y empleadores despoja a las relaciones laborales de su estabilidad precedente, adaptándolas a las nuevas condiciones de flexibilidad que exige la explotación de la tierra:

[En el contexto de una conversación familiar en casa de Abu Nasr a la vuelta de la campaña aceitunera] Niḍal comenta que Abu Hady sólo contrata a niños y mujeres para reírse de ellos. ‘No tiene facultad de razonar (*‘aql*). No tiene conciencia (*ḍamir*). Es de una manera...vergonzoso...explota a la gente’ (*Hue mtl shlon...aaib...iesteguil el aalam*).

Las mujeres presentes [Niḍal, Uardi y su madre] repiten que es ‘vergonzoso, por Dios que es vergonzoso’.

Firás añade que les paga 5 o 10 LS la hora<sup>242</sup>. Va y coge a uno de aquí y uno de allá. No pregunta de dónde viene la gente: ‘*arab, qurbat, nawar*<sup>243</sup>. Sólo le importa poder explotarlos y que le salgan más baratos.

(Diario de Campo, Al-Ḥayat, 19.11.10)

Como en otras ocasiones, la crítica de las temporeras al nuevo devenir económico se dirige directamente al proceso de mercantilización del trabajo, centrándose en este caso en la individualización. Para éstas, la contratación de mujeres y niños de forma autónoma, infringe uno de los principios clave de la economía moral previa dominante,

---

<sup>242</sup> El precio real que les pagó Abu Hady por sus jornales fue de entre 40 y 50 LS/hora.

<sup>243</sup> El término ‘*arab*’ se utiliza de manera intercambiable con el de *badu* (beduinos). Y se refiere a los descendientes de las tribus pastoras que llegaron a la Siria actual provenientes de la Península arábiga. *Qurbat* designa a otro grupo de tribus consideradas por las propias tribus beduinas como de menor rango y a las que hoy se conoce (o se construye) por su dedicación a la economía informal de la mendicidad, la droga y la prostitución. Lo mismo que las tribus *nawar* (gitanas). Aunque mientras existen leyendas que emparentan a Beduinos y *Qurbat* (que serían una ramificación no legítima de los primeros), los *Nawar* son tribus de origen no árabe.

el hecho que las relaciones laborales –en tanto que una faceta del todo de las relaciones humanas- sean relaciones entre familias, respetando (y promoviendo) las jerarquías de género y edad, así como la inseparabilidad de las partes. Asimismo la liberalización del reclutamiento despoja a *las jornaleras antiguas* del valor de su patrimonio simbólico familiar (buena reputación) que se han ganado durante años (y generaciones) con su comportamiento como trabajadoras y como personas. Dejando al desnudo un mundo económico en el que las relaciones adquieren un carácter puramente utilitarista (necesidad de mano de obra/necesidad de trabajar) y donde el valor del trabajador no es sólo desligable de su valía como persona, sino que puede reducirse a una cuestión de ahorro econométrico donde sus atributos cualitativos han dejado de tener valor.

Este proceso de mercantilización, es vivido con extrema violencia por Niḍal, Uardi, Firás y el resto de la familia quienes lo perciben como una reducción *tout court* de las personas a su valor monetario. Reducción que juzgan como un pecado mayor, pues atenta contra los principios fundamentales de la Creación, es decir del buen orden del mundo:

[Continuando con la conversación anterior en casa de Abu Nasr]

Uardi se levanta y me trae el almanaque que guardan en un rincón de la estancia y se sienta a mi lado mostrándome una de sus hojas que leemos juntas. Se trata de un *ḥadiz* que dice así:

“Precio [*sa’ar*] y valor [*qima*]

La diferencia entre ellos es que: El valor es aquello que se corresponde con algo haciéndole justicia. Al respecto dice Ali Ibn Talib (...): “el valor de cada ser humano es el de su bondad [*iḥsan*]”.

El precio es lo que se conviene para algo y puede disminuir o aumentar. Y lo señala así Dios (subhanahu u ta’la) en la Sura de Yusef: “Y lo compraron por un precio *nays* [sucio, de excremento]”. Aunque esta barbaridad no se correspondía con el valor de Yousef, lo que pasó fue que así se convino y se llevó a cabo la venta”<sup>244</sup>.

<sup>244</sup> Compendio de *ḥadiz* que aparece en el almanaque de uso diario del hogar de Abu Nasr. Hoja correspondiente al 04.12.2010.



Cuando acabamos de leer, Uardi me comenta que ‘esa es la diferencia: las personas no tenemos precio. Tenemos valor y nuestro valor está en nuestra humanidad y en nuestros buenos actos. Por eso es *ḥaram* [en este caso: ilícito, prohibido, pecado] pensar que se puede comprar a una persona por dinero y hacerle trabajar como un esclavo, como hicieron con el Profeta Yousef’. Eso es lo que hace Abu Hady con la gente.

La esposa de Nasr, quien se ha unido a la lectura, toma la palabra para añadir que el valor de una persona está en su humanidad y en la pureza de su corazón. Y esto nada tiene que ver con el dinero, no puede comprarse ni venderse. Nadie es mejor que nadie y quien piensa lo contrario se equivoca. Nosotros vivimos una vida sencilla, pero lo importante es que la vivimos con amor [*maḥabbe*], comprensión [*tafahum*], amistad [*ṣadaqa*] y franqueza [*ṣaraḥa*]. Y estamos tranquilos con nosotros mismos. Nuestra conciencia está tranquila [*ḍamirna mertah*] y eso es lo más importante.

Uardi interviene: Por eso *el takabbur* [soberbia, endiosamiento] es uno de los mayores pecados. No hay nadie que sea grande ante Dios [*ma fi hada ikbir qaddam allah*]. Él nos creó a todos iguales, venimos del fango y volveremos al fango. ¿Entonces por qué algunos se creen más que otros? El valor de las personas tiene que ver su personalidad, su humanidad. Nosotros no queremos dinero, el dinero destruye el mundo. Hay gente con dinero que no vale nada porque están vacíos. El *takabbur* es uno de los mayores pecados [*min akbar el ajta*]. Finalmente me da un beso y sentencia: Diana, cariño, ‘*ed-dunia marsum, bas el insan magrur*’ (el mundo está dibujado, pero el ser humano se ha vuelto presuntuoso-iluso)<sup>245</sup>.

(Diario de Campo, Al-Ḥayat, 19.11.10)

La Sura de Yusef a la que se refiere el *hadiz* que utiliza parabólicamente Uardi, es la preferida entre las mujeres del grupo familiar de Abu Nasr, así como entre la mayoría de mujeres de Al-Ḥayat. Las noches de primavera y verano solíamos tumbarnos a mirar las estrellas, conversar sobre la vida y escuchar una versión de esta Sura que Uardi

---

<sup>245</sup> Para una reflexión sobre esta sentencia, ver capítulo IV.

tenía en su teléfono móvil. La popularización de esta Sura entre las *fellaḥ* sirias (y de otros países árabes) vino de la mano de la telenovela iraní *Yusef* que Uardi y otras amigas nunca dejaron de recomendarme. La telenovela, que he tenido la oportunidad de visualizar tras mi vuelta de Siria es un documento audiovisual inapreciable para comprender la economía moral de las *fellaḥ*/temporeras sirias<sup>246</sup>.

Las cuestiones que aborda la Sura (distinción valor-precio, mercantilización del trabajo, *takabbur*, estado redistributivo, justicia divina vs injusticia mundana) la convierten en una especie de compendio de lo que para las *fellaḥ*/temporeras y otras clases populares sirias, conforman las temáticas centrales de *la economía moral islámica*. Estas contrastan con la mayoría de textos académicos sobre ‘economía moral islámica’ los cuales se centran exclusivamente en los aspectos ligados al comercio y las finanzas (Kuran, 1989 y 2004; Rice, 1999; incluso Tripp, 2006), obviando cualquier discusión de lo que para las clases populares, por ejemplo en Siria, son las principales áreas conflictivas entre los marcos morales islámico y capitalista<sup>247</sup>.

La exageración de Firás sobre la bajeza de los salarios pagados por Abu Hady subraya aún más lo vergonzoso (*‘aib*) de un contexto laboral construido fuera (o más bien contra) del marco moral que para ellos define las relaciones económicas y que hasta tiempos muy recientes (y en parte hasta la actualidad) constituía el marco hegemónico. Actuar fuera de éste, significa no sólo no tener conciencia [*ḡamir*] en el sentido de facultad de juzgar y obrar de acuerdo al buen orden moral, sino ser incapaz de sentir ese buen orden encarnadamente [*ma ḡada iḡess* –como decía Niḡal].

En efecto, Abu Hady, de alguna manera, *no siente sus reproches*, porque para ello debería compartir su estructura de sentimiento. Cosa que tan sólo hace parcialmente. Ahora su comportamiento económico se construye, juzga y vive simultánea y contradictoriamente desde otro horizonte moral, el que acompaña la *Reforma Económica*, que le imprime su propia lógica y legitimidad, y marca nuevos límites para

---

<sup>246</sup> Visualizable en *youtube*.

<sup>247</sup> Al respecto, suponen una loable excepción Gilsean (1996 y 2008) y Tripp (2006) [Ver libreta Oxford amarilla]. Como vengo repitiendo hasta la saciedad no podemos olvidar que la economía moral expresada por Niḡal y sus allegadas no puede ser mimetizada con una ‘economía moral islámica’ homogénea y aproblemática, sino que se encuentra profundamente imbricada con la imposición histórica del modelo social baathista; así como con el peso de la concepción aristotélica sobre la amoralidad de la crematística que se mantiene dentro de la corriente racionalista intelectual y popular. Sobre esta cuestión dentro de la filosofía aristotélica, ver Hann y Hart (2011). Ver también (Elyachar, 2005).

su conciencia [*ḍamir*]. Desde esa nueva economía moral, cuyos pilares son la maximización y la rentabilidad, la sustitución de Firás y su cuadrilla por otra mano de obra más barata aparece como la solución más lógica. Incluso cuando ésta no se justifica por las presiones del mercado de productos y su ley implacable de la competencia, ya que el aceite producido se quedará en los lindes del consumo doméstico<sup>248</sup>. Esta aparente paradoja, una ley del salario abstracta que opera en el contexto de una producción no mercantil, nos advierte de la importancia de las fuerzas económicas hegemónicas estructurales (abstracciones concretas) sobre las prácticas económicas de las personas, incluso cuando aparentemente éstas se encuentran fuera de su dominio. En este sentido Abu Hady actúa *como si* los jornales de la cuadrilla de aceituneros fuera capital variable en el que debe ahorrar. Este pensamiento econométrico presupone la constitución de un mercado de trabajo que no existía en época de sus progenitores cuando la cooperativa agrícola no sólo estipulaba los salarios de forma orientativa sino determinante y cuando la contratación dependía de otras concepciones y canales fijados por la moral colectiva y el estado.

A través de la contratación de *trabajadores nuevos*, Abu Hady, no maximiza beneficios, pero sí minimiza los gastos de reproducción de su hogar, en un contexto en el que economizar se está volviendo imprescindible, ya sea para asegurar la continuidad del sustento o la reproducción mejorada y ampliada del hogar, o para afirmar las posibilidades de inversión en aras de una acumulación ampliada.

En realidad, como señala previamente, la decisión de Abu Hady, se capta mejor bajo la idea de un dilema moral y afectivo, que bajo la imagen absolutamente despiadada que proyectan sobre sus antiguos amigos. Las nuevas abstracciones concretas determinan en este sentido su disposición<sup>249</sup>, haciendo emerger una contradicción explícita entre las solidaridades íntimas a nivel del hogar y de las amistades<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> En el capítulo VII abordamos etnográficamente el continuismo y redefinición de los circuitos mercantiles como forma dominante de distribución de la pequeña producción oleícola. Sin embargo, como analizaremos entonces el caso de Abu Hady subraya una tendencia creciente hacia la contracción de la escala de circulación del aceite local, e incluso a su salida de las redes mercantiles, en relación al proceso de liberalización de los mercados.

<sup>249</sup> Me decanto por el concepto de disposición frente al de obligación porque, como he defendido precedentemente, me parece que esas prácticas relacionales se asientan en un habitus de lo obligado, pero también de lo deseado que es fruto de la articulación entre afectos, valores y normativas.

<sup>250</sup> Al respecto me parece relevante la aguda reflexión de Terradas (2002: 228): "(...) es así como la pertinencia a una familia entra en conflicto con la pertinencia a relación mercantil o de amistad. Y este conflicto no se puede superar o aunar en un solo principio de reciprocidad. Al contrario, es un conflicto

## V. 7 Revinculando el trabajo

A diferencia de sus hermanas, cuyos itinerarios abordaremos en el capítulo siguiente, para Firás desvincularse del trabajo en las tierras de Abu Nassim no ha supuesto hacerlo también del *beyt* en su conjunto. Su itinerario laboral parece más bien la extensión orgánica de su transformación económica. Vigilante nocturno del concesionario de Saguir, peón de albañil en los negocios inmobiliarios de Abu Hady, jornalero para la hermana y la suegra de Saguir. Son algunas de sus ocupaciones en el último año, o como dice él de ‘sus ayudas’ a sus amigos-cuasi familiares. Finalmente, en octubre, con el dolor todavía fresco por la traición de Abu Hady, decide aceptar la oferta de Saguir para volver a trabajar en su concesionario. 6.000 LS por trabajar de ocho de la mañana a nueve de la noche (con dos horas para comer). Es decir, menos de la mitad de lo que cobra como jornalero. Aunque no fue esto lo que alimentó, durante meses, sus reticencias. Así lo narraba él mismo tres meses antes de decidir reincorporarse:

“Me ha pedido que sustituya al marido de su cuñada en el concesionario. Pero no pienso hacerlo. Una cosa es el trabajo, pero primero es el respeto [*iḥtiram*]. Primero está el respeto y después uno piensa en el dinero. Si lo hago es por Saguir, por el cariño [*maḥabbe*], por la confianza [*tiqqa*], por la relación. Por no dejarle tirado, pero no por el dinero. Ya sabes que yo trabajo mucho y que no tengo problema en hacer el trabajo más duro y la jornada más larga; pero yo soy un laborador (*‘amil*) no un sirviente (*jaddam*). Por eso no aguanto que me griten ni que me digan lo que tengo que hacer. Yo mismo no me permito descansar y no huyo del trabajo; pero esto es muy diferente de que me traten como un sirviente y me manden a hacer el café, como hace el cuñado de Saguir. Yo no hago el café ni a mi padre; bueno lo hago sólo si yo quiero, si soy

---

entre las conductas de reciprocidad si se quiere, pero que son distintas, peculiares, de cada uno de los ámbitos. Por esa razón, lo que se escoge, no es una trascendencia del conflicto por reciprocidad (como principio jurídico, ético y político), sino la trascendencia de un ámbito por encima de los demás, se escoge una pertenencia (familia, amigos, socios,...) en menoscabo de las demás, adquiriendo con ello la reciprocidad peculiar del ámbito escogido”.

yo quien quiere ofrecérselo a alguien. Yo trabajo en el campo no en una cafetería...Fregar el suelo, limpiar, no es lo mío, pero lo hago. Pero, ¿hacer el café? Por ahí sí que no paso...Por eso lo dejé. [Su cuñado] se ha hecho el amo del concesionario y Saguir no es consciente de que lo ha convertido en un café para jugar a las cartas, y en una casa de citas. Yo no puedo hacer algo que sé que es amoral. No puedo trabajar en ese ambiente. Saguir me lo ha rogado varias veces, hasta reprendió fuertemente a su cuñado delante de mí. Pero él tampoco se acuerda de mí, de si he comido o de si he bebido, o de si puedo dormir en medio de los bidones de aceite. Eso es lo más importante.

(Firás, Diario de campo, Tartús, 30.07.2010)

Durante meses Firás, y con él todo su grupo familiar, se debatieron en torno a la idoneidad o no de aceptar su nuevo puesto. La recurrencia e intensidad de sus discusiones y soliloquios subrayan de nuevo el peso de las cuestiones morales y afectivas en sus vivencias y decisiones económicas. La nueva hegemonía económica las ha situado en la difícil disyuntiva de adaptarse a unas nuevas condiciones laborales (objetivas y subjetivas) que les violentan e indignan o resignarse a quedar fuera de un mercado de trabajo asalariado del que depende cada día más la sostenibilidad de sus vidas (ver Cap.III).

Pese al discurso agonístico de Firás, repetido hasta la saciedad, en el que por un lado exalta la deuda moral que le impele a no 'dejar tirado a Saguir' y por el otro su posibilidad de elección respecto a la aceptación o rechazo de su empleo<sup>251</sup>, parece que su decisión final ha sido más bien el producto de una serie de constreñimientos. Días antes de la partida de Firás, Uardi y Niḡal compartieron conmigo su desasosiego por la mala situación económica en la que se encontraba éste, a quien Uardi tuvo que dejar

---

<sup>251</sup> Ver Gilsean (1996) quien inscribe este tipo de discursos voluntaristas sobre el trabajo, muy extendido entre los hombres proletarizados de la Beka' libanesa, dentro de una tradición donde el 'tabú de la necesidad' se opone a la narrativa agonística del honor.

Este tipo de proclamas en las que las personas proletarizadas niegan las condiciones que les fuerzan a trabajar para otros es muy común también entre algunos sectores de los hombres (y en menor medida de las mujeres) trabajadores tanto en como en Beyt Jodra. Estas narrativas contrastan con las de los *trabajadores nuevos* quienes, como veremos, manejan un discurso de cariz mucho más fatalista, en el que la necesidad (debido a su pobreza) se presenta como el principio esencial que determina su condición asalariada.

Ver Capítulos VI y VII.

dinero para poder afrontar el pago de la circuncisión de su hijo. Yo misma observé durante ese periodo un empeoramiento de la alimentación del hogar extenso (rutinizándose el *futtur* a base de tomate, pepino, té, pan, queso y huevos) -que sin embargo nunca supuso hambre ni carencias nutricionales básicas-. Las primeras vacaciones de Firás tras su vuelta al concesionario fueron celebradas con la elaboración de un plato a base de trigo burgul y carne de cordero (*kebbe*) para todo el grupo familiar.

La continuidad de sus lazos laborales con los descendientes de Abu Nassim, redefinidos ahora en términos de precarización e individualización, es para Firás uno de los asideros clave para el sustento de su hogar. Para Saguir, por su lado, supone la posibilidad de contar con una mano de obra flexible, entregada y confiable; a un precio tan bajo o más que el de cualquier otro empleado:

“¿Alguien trabaja como Firás? Hace de todo: limones, aceitunas, acondicionamiento del campo, el concesionario. Lo mismo limpia que vigila. ¿Quién es capaz de hacer todo eso? Sameh, el que trabajaba antes cobraba también 6.000 LS, pero tenía su horario. Y a las nueve o antes se iba a su casa, que está a más de 30 minutos. Pero ya sabes, Firás duerme en la habitación [contigua a la casa de Saguir]...y hasta de noche se le puede llamar para que limpie un coche o lleve no se qué a no sé dónde. Y lo más importante: Saguir puede tenerle la confianza necesaria para dejarle sólo con el dinero en el concesionario. ¿Quién paga la confianza [*tiqqa*]? Nadie. ¿En quién se puede confiar así? Les sale muy barato. ¿Pero quién siente eso? No. Nadie lo siente”

(Niḍal, Diario de Campo, Tartús, 04.11.10)

El itinerario de su sobrino Zaki, empleado desde tiempos recientes por Abu Hady en varios de sus negocios, reitera la ambivalencia que el contexto de la *reforma económica* imprime sobre los lazos de entre muzari' y temporeras.

“Trabaja de aquí para allá, en mil cosas. De seis de la mañana a diez de la noche. Y todo por 250 LS ¿Dónde van a encontrar eso? ¿Quién puede trabajar así? De la *jaima* [local-despacho de Abu Hady], al elevador de tubos, de los

limones a hacer el té y...a limpiar los lavabos. ¡Y todo por 7.500 LS por un mes de trabajo! (...) Y además con su tío siempre encima de su cabeza [controlándolo]. Por no decir de Niḍal, que cuando está es peor que Abu Hady y sus hijos. Ya la conozco, porque conmigo hacía lo mismo. Siempre tiene que controlarlo todo”.

(Nasr, padre de Zaki, Diario de campo, 19.11.10)

Pese que el reclutamiento de Zaki se llevó a cabo, desde el principio, saltándose los principios básicos del (viejo) sistema de dependencias mutuas un hijo de Abu Hady le contactó directamente sin respetar las jerarquías de edad que sitúan a Firás o Niḍal como los únicos interlocutores legítimos) y a que Abu Hady y sus hijos se desresponsabilizaron de algunas de las reciprocidades no-salariales básicas (descuidando a veces sus comidas y sus modales, mostrándose distantes, etc.), el adolescente sigue estando sujeto a la vigilancia no sólo de sus empleadores, sino también de sus mayores, quienes no dejan de exigirle la entrega propia de una relación de confianza y cercanía. De esta manera, la ambigüedad entre “reciprocidad vinculante” y “relación contractual libre” redundaba en la maximización de la explotación. Esta tensión se hace especialmente evidente en los momentos de conflicto, como el que ocurrió en octubre entre Zaki y el hijo mayor de Abu Nassim (Hady), que supuso la substitución temporal de Zaki por un ‘trabajador nuevo’. La versión de Hady del conflicto resulta bastante reveladora de cómo opera en su praxis esta articulación entre vínculos personalizados y lazos contractuales abstractos:

“Claro vosotras os pensáis que yo no tengo sentimientos –nos espeta a mí y a Niḍal-. Pero vosotras no le queréis más que yo. Es verdad que Zaki era muy buen trabajador, pero desde que está en Tartús se ha pervertido. El teléfono, la televisión, la música, el tabaco. Ahora se piensa que la vida es un juego. Pues sí, me enfado con él. Y si me enfado es porque le quiero. ¿O acaso os pensáis que el amor es decir a todo que sí? Hay que ponerle límites, aún es un niño y puede aprender. (...) ¿Para qué está aquí?, ¿para qué le pago? ¿Para pasearse por los limones y montar a el caballo? (...) Pues sí, se lo he dicho así mismo y ¿por eso

se ha enfadado tanto? Que si no trabaja, hoy mismo lo cambio por otro. Hay mil chicos como él, ¿acaso yo le necesito a él específicamente?”

(Hadi, Diario de Campo, Tartús, 27.10.10)

En su argumentación se mezclan el paternalismo y la exaltación de los vínculos afectivos, con la afirmación de la dimensión puramente contractual de la relación (¿para qué le pago?) y la reducción de Zaki a un portador, entre tantos, de fuerza de trabajo, que como comentaba Niḍal puede, llegado el momento, ‘tirarse a la basura’. El compromiso que unía a Niḍal y los suyos con Abu y Um Nassim, forjado en la experiencia compartida del trabajo conjunto y la cercanía afectiva, ha perdido ahora el carácter recíproco (material, moral y afectivo) que le daba sentido. Y adquiere para éstas la forma de la pura retórica, en un mundo en el que la economía moral de ‘no trabajar para extraños’ está siendo puesta en entredicho.

“Zaki: Con el extraño es mejor, pero cuando te conocen, ¡ya está!, quieren comerse tu trabajo [explotarte] gratis, quieren que trabajes no en una cosa, sino en cien a la vez, y por el mismo precio”.

Niḍal asiente y añade: y hagas lo que hagas, aunque te degolles por ellos, al final no significa nada....cuando ya no quieren nada de ti te tiran a la basura. Cuando no te conocen, al principio, todos son buenos y te tratan bien, pero cuando ya hay confianza [*tiqqa*], piensan que pueden tratarte como sea y sacar lo que quieran de ti.

(Conversación con Niḍal y Zaki, Al-Ḥayat, Diario de Campo, 18.11.10)

En un paisaje económico cada vez más dominado por el interés individual [*maṣlaḥa*] y por una visión del valor (de las personas y las cosas) medida en términos utilitaristas, la confianza parece haber quedado reducida a un valor añadido que permite maximizar la explotación de las trabajadoras.

En estas condiciones no parece sorprendente que la vivencia que estas personas trabajadoras tienen del proceso de liberalización se parezca más bien a una vuelta a la servidumbre que a la imagen neoclásica del individuo libre y autónomo que maximiza



la venta de su fuerza de trabajo en el seno de una relación contractual abstracta entre iguales<sup>252</sup>. De ahí la reivindicación de Firás sobre sí mismo en tanto que laborador [*amil*] frente a un contexto económico donde cada vez se le trata más como un sirviente [*jaddam*] que para él poco se diferencia de un *šeguil* (trabajador)<sup>253</sup>. Su visión de la proletarización como una dependencia forzada y negativa (frente a la dependencia positiva de las relaciones de *cooperación* entre hogares) se ancla en una experiencia histórica de la servidumbre muy reciente, en la que trabajar para extraños era sinónimo de sumisión y desposesión absoluta.

A la pérdida de libertad (entendida aquí no como una posibilidad abstracta 'de hacer lo que uno quiera', sino como capacidad efectiva de realizar su voluntad de poder) impuesta por la pauperización de sus condiciones de vida se une la desintegración del marco moral y los lazos afectivos que regulaban sus relaciones laborales. Dejándoles en una situación de desprotección y precarización en las que se forja tanto su sentimiento de abatimiento e injusticia [*qaḥer*] presente como su apego por la vieja situación.

## V. 8 Conclusiones

Más de una década de aplicación de las políticas de Reforma Económica y Liberalización del Mercado (*Išlah el-Iqtisadi w taḥrir el-suq*) han reconfigurado el paisaje agrario de Beyt Jodra. El progreso de la hegemonía del capital (cada vez más globalizado) sobre la vida (económica) ha traído con él una nueva fase de mercantilización de la tierra y del trabajo.

La desagrarización y la formación de un mercado de tierras -recalificadas ahora como aptas para usos no agrícolas- son a la vez los productos y los agentes que producen la transición hacia un modelo de mercado dependiente en el que el trinomio tierra-trabajo-abastecimiento-reproducción doméstica ampliada, ha dejado paso al de tierra-

---

<sup>252</sup> Cfr. Marx (2007) [1867], volumen 1, capítulo IV: 100- en adelante.

<sup>253</sup> No puede pasar desapercibido el uso que Firás hace del nombre '*amil* [laborador] frente al de *šeguil* [trabajador] en este discurso, con el que remarca (consciente o inconscientemente) una experiencia del trabajo como 'labor' (actividad de (re)producción en el *continuum* de la vida), en la línea del mundo económico descrito en el Capítulo III. Para una discusión de las diferencias semánticas entre las raíces *šeguel* y '*amel* y su traducción razonada al castellano *por labor* y *trabajo* respectivamente (siguiendo la distinción propuesta por Arendt entre *work* y *labour*), ver Sarkis Fernández (2008a y 2008b).

capital-crecimiento (o acumulación ampliada). La tierra no sólo ha dejado de ser para quien la trabaja (como glosaba el slogan político institucional y popular más famoso de la Siria socialista de los sesenta) sino que, cada vez más, parece que será para quien pueda comprarla. Posibilitándose así la reconcentración de la riqueza/propiedad territorial en manos de la clase detentora del capital, por ahora básicamente la vieja burguesía comercial, la nueva capa de *muzari'* enriquecidos y sobre todo el grupo de emigrantes acaudalados retornados de las Américas. Éstos últimos son además una pieza clave para la entrada, aún controlada, del capital transnacional para quien sigue vedada la inversión directa en el mercado de tierras.

Como veíamos en el capítulo III, la conversión del trabajo en mercancía no es, por supuesto, un fenómeno novedoso. El modelo *muzari'* de explotación familiar suponía la apropiación indirecta por parte de la clase de comerciantes e intermediarios del trabajo generado en los hogares agrícolas, ya fuera a través de la venta de sus productos o de la compra para su consumo, a los *señores del mercado*. Desde esta perspectiva, el trabajo de las familias de *muzari'in*, sin estar mercantilizado *stricto sensu*, estaba ya subsumido al movimiento de acumulación de capital mercantil (e industrial). El trabajo remunerado de las temporeras integradas en este tipo de agricultura familiar se incrustaba en esta red de acumulación multiescalar local-nacional-global; pero además ha posibilitado la reproducción del patrimonio agrario de los medianos *muzari'*, como Abu Nassim, y por lo tanto se encuentra en los cimientos de la acumulación *originaria* que los descendientes de éstos están realizando a través de la capitalización de sus tierras. Y si seguimos el hilo, del proyecto de reproducción ampliada de capitales de las empresas inmobiliarias y/o turísticas que invierten en esos (recién convertidos) trozos de suelo. El peso implacable de la historia, con sus transformaciones estructurantes nos recuerda la necesidad de pensar en las dinámicas de clase desde una perspectiva en continua mutación, pero a la vez con raíces profundas y multiescalares.

No obstante, y sin ánimo de trazar fronteras absolutas e inmóviles, me parece analíticamente relevante detenernos en las diferencias entre las viejas y las nuevas formas de mercantilización del trabajo jornalero, primero porque forman parte de tejidos de reproducción y explotación distintos, y segundo porque aluden a experiencias y relaciones vividas, que no son mimetizables.

En la relación holística de dependencia y cercanía que unía a Firás y su grupo familiar con el de Abu Nassim, el uso del *jornal* actuaba como una forma de pago de parte de sus servicios, dentro de un marco de derechos y obligaciones económicas y políticas y de compromisos afectivos que desbordaban el intercambio salario/trabajo. Sin duda, una realidad bastante diferente de la relación asalariada puntual y *puramente económica* (en el sentido estanco y autónomo que le imprime la nueva hegemonía global) que establece Abu Hady con las nuevas jornaleras. Por otro lado, debemos situar estas disimilitudes dentro de la metamorfosis de la *lógica económica* global en la que se integran. Así por ejemplo, el cálculo del precio del jornal aparece ahora sujeto a las dinámicas de la oferta-demanda y la competencia (siempre sobre la base de un precio mínimo marcado por las condiciones de sustento y formalizada por la cooperativa estatal); mientras que en el contexto precedente de *dirigismo estatal* los salarios restaban fijados por éste y la *costumbre instituida* demarcaba la exigencia de otros intercambios, en su mayoría no monetarios. En un nivel micro Abu Nassim estresaba al máximo la explotación endofamiliar o incluso pedía prestado para poder pagar a los jornaleros; mientras que su hijo prescinde de Firás en aras de *maximizar* su explotación aceitunera y legitima su acción haciendo referencia a la relación entre el mercado de productos y el de fuerza de trabajo, incluso cuando, como sabemos, el aceite producido se quedará en los lindes del consumo familiar. La manera en la que una versión retórica de la ley de valorización del capital<sup>254</sup>, se cuele en la relación amistosa entre los beyt de Abu Nasr y Abu Nassim –de la misma manera que la competencia por el acceso a la tierra revuelve las relaciones entre el grupo de hermanos- apunta a la fuerza de la nueva hegemonía estructural sobre las lógicas y relaciones económicas más íntimas.

---

<sup>254</sup> Como señala Smith (2011: en esp. 15) retomando la teoría marxista sobre *la valorización del capital y la superpoblación relativa*, una de las leyes históricas que impone el capitalismo sobre la organización humana del sustento, consiste en reducir la función productiva del trabajo a su engarzamiento en la reproducción ampliada de capital, por lo que cuando no lo hace aparece como *sobrante*, superflua: “‘Marx notes how capitalist’ pursuit of profit through ever increasing productivity generates problems beyond the narrow confines of the labour process. On one side, there is perpetual emergence of a relative surplus of population – what Marx referred to as “a law of population peculiar to the capitalist mode of production” (1973: 630); on the other side, there is a relative scarcity of resources. As for the first of these, Marx based this argument on three propositions (...) In a capitalist society labour capacity can attain its value only when its surplus labour adds value to capital, when it is not adding value to capital it appears as a surplus (...)”.

Finalmente las condiciones económico-políticas mutantes están asociando esta vuelta de tuerca de la mercantilización del trabajo con el proceso de proletarización de la clase de *fellaḥ*. Como veíamos en los capítulos precedentes, aunque la *necesidad* nunca ha dejado de ser un elemento clave en el desarrollo del trabajo para *otras* –se definan éstas como cercanas o extrañas– las nuevas condiciones de desposesión, precarización, desprotección y desapego subrayan más enfáticamente la dimensión de *coerción económica* incluida en las relacionales a *jornal*.

Desde la perspectiva desde la que hemos mirado la realidad en este capítulo, la creciente capitalización de la economía a diferentes escalas parece *liberar* a su paso a las relaciones económicas de esas *otras* moralidades y praxis relacionales. Como veremos en las próximas páginas, nos encontramos ante un proceso bastante más complejo y ambivalente en el que aparecen nuevas formas de particularización de las relaciones capital/trabajo (capítulo VI).

La revinculación de Firás y su sobrino a las nuevas economías cotidianas de Abu Hady y sus hermanos nos ofrece algunas pistas para entender la ambigüedad de este proceso de desincrustación y reincrustación en el que por un lado, el proceso objetivo de explotación reduce a las trabajadoras a su dimensión de fuerza de trabajo, valorable en términos de rentabilidad, desvinculada e intercambiable. Y por el otro, se subraya subjetivamente su dimensión humana en tanto que sujetos morales y se exaltan los vínculos que los unen con sus empleadores, más allá de los *contratos* laborales y del intercambio salarial<sup>255</sup>.

La tensión política inherente a este doble movimiento de incrustación de lo económico en lo social y de subsunción de lo social a lo económico se hace evidente en la violencia psicológica y emocional con la que Uardi, Niḍal, Firás y sus familiares viven el resquebrajamiento y reaprovechamiento actual de las relaciones de cercanía con el *beyt* de Abu Nassim. Pese a su malestar, oposición y resistencia, simbolizado en su

---

<sup>255</sup> Se produce así un uso más bien retórico del lenguaje de la cooperación, la solidaridad íntima y la amistad, en la línea del uso contractualista de la reciprocidad que Terradas (2005: 228-229) –en su acertada crítica a lectura de Weiner de la teoría maussiana del don– opone a la reciprocidad como sistema de don entre vinculaciones personales: “Por un lado Weiner no distingue algo más antiguo que el capitalismo moderno, “*Remunere solvere est, non donare*”, confunde pagar con dar. Por otro lado, no discute su hallazgo frente a Mauss, pesto que dicha “norma de reciprocidad” ajustada al mercado capitalista es del todo antitética con el sistema de don y la “moral de reciprocidad” de Mauss. Objetamos a Weiner que en el capitalismo el mercado no se regula de acuerdo con el principio de saber, dar, recibir y retornar, sino con el de oferta y demanda, y qué incluye la tierra, el dinero y el trabajo (Cf. Karl Polany (1944) *The Great Transformation*).

intento metafórico de mantener con vida el *beyt* de sus patronos con el que abríamos este apartado, su existencia se ha visto arrastrada por la inercia estructurante de esa violencia.

Su lectura crítica de este devenir y del sufrimiento que les genera en términos de un sentimiento de *abatimiento* e *injusticia* [*ẓulum*], de la misma manera que los dilemas, malestares y conflictos que asolan a los descendientes de Abu Nassim, nos recuerdan que el despliegue de la *nueva economía de mercado globalizado* lejos de ser ese proceso aproblemático y teleológico representado desde el discurso neoclásico (mantenido, entre otros, por el entonces ministro de economía sirio y sus asesores del Banco Mundial), es un proceso político, lleno de conflictos, compromisos forzados y resistencias más o menos visibles. Y que por lo tanto no se trata como pretende su discurso tecnocrático de un *ajuste* de las relaciones entre economía y sociedad; sino de una lucha material e ideacional entre hegemonías, en la que una forma muy particular de pensar y practicar la economía acaba imponiéndose, por la fuerza, sobre otras posibles y simultáneamente existentes.

## **Capítulo VI. Trabajar como extrañas. Recomposiciones del trabajo jornalero en el contexto de la Liberalización del mercado**

Tan sólo después (el mercado) asume las cualidades metafóricas y desterritorializadas que se le atribuyen de forma creciente. La prestidigitación que acompaña este cambio discursivo supone hacer invisibles las instituciones que *de facto* dan forma a los mercados, así como crear la apariencia de una esfera económica separada y autónoma desincrustada de la sociedad.

(Edelman, 2005: 332) [Traducción propia del inglés]

El rasgo decisivo de la sociedad de clases a este respecto es la tendencia general a naturalizar la desigualdad social (Stolcke, 2000: 42)

### **VI. I Introducción**

A diferencia de sus hermanos, para Niḍal y Uardi la nueva configuración agraria local ha supuesto una expansión de sus oportunidades de empleo como aceituneras, incitada por las estrategias de propietarios y arrendatarios quienes encuentran en la *feminización* de las cuadrillas una forma fácil de *viabilizar* sus explotaciones. Es decir de hacerlas competitivas o maximizar sus rentas (de consumo y/o beneficio) dentro de los fuertes constreñimientos impuestos por la crisis regional del sector.

El *impasse* en el que se encuentra el modelo *muzari'* de mediana explotación familiar (incluyendo vínculos amistoso-salariales con otros hogares) deja paso a una creciente escisión entre propiedad de la tierra y trabajo, generalizándose por un lado, el uso exclusivo de mano de obra remunerada, y por el otro, la explotación a través de arrendamientos.

Asimismo se produce una redefinición de las formas de contratación y de la composición de las cuadrillas. Las redes de grupos de hermanos y vecinos se ven sustituidas por formas más individualizadas donde las mujeres y los jóvenes juegan un papel preponderante.

La *distancia* y la *tensión* entre empleadores y temporeras que preside, al menos en parte, estas nuevas relaciones parece moverse en el sentido opuesto al que lo hacía el entorno moral y afectivo que daba sentido y continuidad a la configuración anterior donde el trabajo asalariado se presentaba bajo la forma de la *cooperación amistosa* y la *solidaridad íntima* interdoméstica.

En este capítulo abordaremos esta metamorfosis de las relaciones de producción, preguntándonos por su praxis y por sus condiciones de posibilidad; pero también acercándonos, a través de la experiencia vivida de Niđal, a los significados multívocos que adquiere *trabajar con el corazón* cuando se *trabaja para extrañas*.

## VI. II Trabajar como extrañas

Son las ocho en punto cuando Fauaz (el hijo mayor del primo segundo de Niđal) se reúne conmigo en la esquina frente a la villa de Mazem. Como cada mañana desde hace una semana, caminamos juntos los cinco minutos por el boscoso sendero que separa la finca del campo de olivares. Niđal y su cuadrilla se encuentran recolectando aceitunas del suelo: Jaÿul (hermano menor de Fauaz) y Lami (su tío paterno) recogen de rodillas los frutos caídos a la vera de un enorme aceitunero, desplazándose circularmente en su entorno; mientras Ibtisam (su hermana menor) y Niđal se arrastran en cuclillas con ágiles movimientos peinando el pedregoso y desnivelado terreno entre árboles. Fauaz se une rápidamente a su tío y yo me dispongo a ayudar a las mujeres.

Niđal, como de costumbre, organiza y dirige el trabajo colectivo sin perder el hilo de su actividad concreta. Emite órdenes y consejos sobre la división y praxis de las tareas desde una perspectiva de conjunto (p.ej.: ‘ahora x e y centraros en esta parte’, ‘nosotras seguiremos por aquí’, ‘debemos limpiar esta zona antes de varezar la otra porque las olivas son más viejas, etc.’). Y vigila y azuza la cadencia del trabajo con sus juegos competitivos. Poco después de mi llegada nos anima a subir la productividad: “Venga despertad, vamos a ver quién puede más, los hombres o las mujeres. Nosotras tres o vosotros tres...*Allah yjallikum* [Que Dios os conserve] ¡hoy que tenemos que cumplir el tanque prometido! Mira Diana, mira cómo trabajan Ibtisam y Jayul, su trabajo no puede ser mejor (*mo akauaso*)”.

Lami y Fauaz sonrientes aceleran su laborar; mientras el segundo ironiza: “claro, debemos trabajar para que el *maestro*<sup>256</sup> esté contento. ¡Venga Lami, Venga Niḍal! Parece que el maestro no está contento con vosotros. ¡Trabajemos todos juntos para que se alegre!”.

Pese a la arenga de Niḍal, el ritmo de trabajo, aunque continuo, me parece especialmente relajado y falto del esmero observado en otros contextos laborales, ya fuera con Abu Nassim (2008) o con otros empleadores (ver *infra.* y cap.VII). Dos días antes, Uardi y Fattuma (su amiga-vecina de Al-Ḥayat quien se encuentra trabajando en un terreno contiguo), apuntaron esta misma percepción en una de sus visitas a la hora del almuerzo:

A medida que se acercan, Uardi estalla en carcajadas. Y mientras repasa con su viva mirada ‘la escena de trabajo’ (Niḍal sentada descansando, Lami y Ahmed fumando un cigarro, Fauaz afilando una lanza improvisada y Jayul e Ibtisam preparando el té y disponiendo los víveres), comenta con tono irónico: ¿Esta es vuestra forma de trabajar?

Todos ríen, y Niḍal bromea sobre que ‘ya se han cansado demasiado por Mazem...y por la vaca [su mujer]’. Ayer llenaron dos bolsas y hoy van por el mismo camino...

Las risas suben de tono.

Fadia añade que ella y la chica *nueva* de 18 años, solas, hacen más de 4 sacos al día.

Niḍal protesta “nosotros también hacemos eso, y más; pero en el otro lado de la ladera, en esta no hay aceituna”<sup>257</sup>.

Después de la pausa de la comida, y siguiendo las directrices de Niḍal, los hombres (a quienes se une Hamid –un trabajador libre local) se dedican al vareo; mientras las

<sup>256</sup> El término utilizado en el campo sureño español ‘maestro’ me parece la traducción más adecuada de *moa’l.lim*. En ambos casos, el sustantivo nombra al patrón, denotando al mismo tiempo jerarquía y cercanía, a diferencia de otras palabras como señorito (en España) o *ṣahib el-araḍi* (el propietario de la tierra) o *sayd* (señor) en Siria. Asimismo se usa en otros contextos laborales como la construcción o la escuela, y también puede servir para dirigirse a cualquier persona como término de cortesía informal o incluso entre amigos y conocidos.

Parece relevante el contraste entre el uso por parte de patronos y *jornaleros antiguos* de los nombres propios para referirse en un discurso indirecto a las personas del otro grupo; mientras en las relaciones nuevas se utilizan los apelativos impersonales *moa’l.lim* y *ṣeguil-a* (trabajador-a).

<sup>257</sup> Reelaboración de mis notas de campo [27.10.2010].



mujeres seguimos peinando el suelo de las aceitunas caídas. Pese al esmero de Jayul en disponer las telas, la pasividad de su hermano y la prisa de Hamid y Lami por varear antes de que la tierra quede cubierta, dejan fuera la mayoría de frutos.

Niḍal, siempre vigilante del buen laborar, les increpa: “¿Qué hacéis? ¡*Ya jorobeitun!* [intersección, lit. ‘que se arruine su *beyt*’], ni una aceituna cae dentro de las telas. Por favor, tened más cuidado”. Los hombres le responden con sorna que es ella quien no para de meterles prisa y que deben acabar de una vez con los árboles de esa zona.

Unos instantes después, sobre la una y media del mediodía, aparece Mazem, el propietario. Nos saluda sonriente mientras se acerca observando con detenimiento nuestro laborar. Cuando está al lado de Lami se para y le comenta que 'este año van muy lentos. No han recogido más que dos chual en lo que llevan de día'. Lami, calla y sigue trabajando; mientras Niḍal se acerca a Mazem y mirándole fijamente le dice que 'ya ve cómo está la tierra: seca y yerma. Y todas las aceitunas están caídas.'

Mazem asiente y responde con tono conciliador que lo entiende, pero que tienen que ir más rápido: *Allah yjal.liku* [que Dios os conserve], por supuesto que tienen que descansar y tomar el té las veces que quieran -me mira complaciente-, pero cuando trabajan tienen que concentrarse y darse prisa porque 'él prácticamente está perdiendo dinero con ellos. Ayer mismo hizo cálculos y todo lo que ganó con las aceitunas se lo gastó en sus jornales'.

Niḍal reniega en silencio, apretando los labios y lanzándome una mirada cómplice.

Tras deambular durante unos diez minutos inspeccionando el estado del terreno y los árboles y supervisar desde la lejanía nuestro trabajo, Mazem desaparece a través del sendero boscoso.

Continuamos trabajando hasta minutos antes de las cinco de la tarde, cuando Niḍal nos dice que podemos comenzar a recoger porque Mazem está a punto de llegar. Mientras nosotras acabamos de llenar la última bolsa de aceitunas depositando cuidadosamente los cubos individuales; los hombres se encargan de cerrar los sacos de estera e Ibtisam recoge los utensilios y sobras de comida y las carga encima de su cabeza utilizando una bandeja de hojalata como plataforma.

Mazem espera en su *pick-up* a que los jóvenes carguen, mientras las demás comenzamos a caminar hacia la villa. En el camino Niḍal recuerda con pena y alivio como su hermano Nasr solía acarrear en su espalda la producción al final de la jornada,

como si fuera un mulo, y recalca que Gracias a Dios ahora está empleado por el estado, y vive mucho más seguro y contento”<sup>258</sup>.

### VI. 3 Trabajar para Mazem

Días antes del inicio oficial de la cosecha, tras comunicarle que había arrendado sus aceituneros a Abu Hady y que por tanto *sintiéndolo mucho* no podía contratarle, Saguir ofreció a Firás la posibilidad de trabajar para Mazem, un conocido de la familia.

Mazem (1961) es el sexto hijo varón de Abu Ibrahim, uno de los más importantes *muzari'* de la Agrupación, cuya explotación agrícola sumaba más de 40 Hectáreas<sup>259</sup>. Originario de la localidad de El-Yebel (a quince kilómetros al nord-este de Beyt Jodra) y pariente cercano del *mujtar* (alcalde), parece –según las informaciones contradictorias de sus vecinas- que jugó un rol importante en la vida política local en la época de la colonización francesa. Lo cierto es que de alguna manera, su papel de *mediador* entre las clases dominantes y las subalternas, le proporcionó un lugar entre los sujetos que aparecen en el registro de tierras realizado durante el Mandato; aún cuando en su localidad la codificación de la propiedad agraria no se realizó, parcialmente, hasta entrados los años mil novecientos sesenta, con la aplicación de las leyes de la Reforma Agraria. Él en cambio formaba parte - desde mucho antes- de esa reducida clase de propietarios [*mul.lak*] con derechos plenos sobre sus parcelas. En los sesenta usó uno de los subterfugios típicos de la época –repartir la tierra entre sus descendientes- para eludir con éxito el umbral de expropiación (25 Ha para el regadío y las plantaciones arborícolas). Pese a la amplitud (relativa a su contexto) de su patrimonio, las lugareñas y temporeras que les conocieron, subrayan que tanto él como su esposa eran '*audem*'

---

<sup>258</sup> Narración adaptada de mis notas de campo correspondientes al día 3.11.10

<sup>259</sup> Siguiendo a Daniel (1967) he situado el umbral de la gran propiedad para el periodo en el que nació Mazem en 20 Ha. En Beyt Jodra un solo *beyt* acumulaba esta cantidad de propiedad y en toda la Agrupación lo hacían 5 hogares.

(personas decentes)<sup>260</sup>, personas *sencillas (basiṭiin)* que trabajaban incansables junto con sus descendientes y jornaleras para sacar adelante su finca.

Mazem, casado y padre de tres niñas, no siguió los pasos de su padre. Con 5 Hectáreas, en su mayoría de olivares no convertibles en cítricos ni cultivos de invernadero dada su localización montañosa, su futuro como *muzari'* no parecía tampoco demasiado prometedor. Su historia de vida subraya nuevamente la centralidad del proceso de fragmentación de la propiedad en la puesta en entredicho de lo que hemos llamado *el modelo muzari'* que marca el desarrollo rural costero entre 1960 y 1990. Pese a lo reducido de sus posesiones agrarias desde cualquier perspectiva comparativa, 5 Ha le sitúa en 2010 dentro del grupo de los mediano-grandes propietarios. Sin embargo, en tan sólo una generación, la propiedad familiar se ha dividido entre 9 y Mazem y sus 6 hermanos han devenido pequeños propietarios para los varemos de los años setenta y ochenta; sus 3 hermanas, por su parte, siguiendo la *costumbre* instituida no recibieron más que pequeños lotes de unos cuantos *dunum* (1000 metros cuadrados) en el momento de su matrimonio; siendo por el contrario las únicas del grupo de hermanos que han estudiado en la universidad y han recibido en vida de sus progenitores –según sus hermanos- más transferencias dinerarias y otras, como por ejemplo ayudas para adquirir una vivienda en la ciudad. Su caso no difiere de los patrones de género instituidos que tratábamos para Beyt Jodra, en el capítulo III.

Mazem emigró a Venezuela con veinte años y se dedicó con éxito al comercio en el sector textil y a otros negocios. Aunque solía pasar temporadas en Siria anualmente, no fue hasta el año 2000 ‘asustado (según él) por Chávez’, cuando se restableció en su país natal. Su itinerario es un ejemplo más del impacto de la recomposición socio-económica venezolana que despegó en 1999 para la economía siria, en especial en lo que respecta a la región costera con una larga tradición migratoria a las Américas que –recordemos- se remonta al siglo XVIII. Como en el caso de Abu Nassim estas redes han sido uno de los elementos claves del trazo que ha ido tomando su historia de vida.

---

<sup>260</sup> En este ejemplo aparece la asociación (muy recurrente) entre los adjetivos *adami* (decente) y *basiṭ* (sencillo), que recordemos además de calificar comportamientos y cualidades individuales, designa a la propia clase subalterna tal como muestra la oposición tratada anteriormente entre familias antiguas [*ailat qadime*] / familias sencillas [*ailat basiṭa*]. Ver capítulo IV para una discusión amplia de ambos términos.

De la misma manera que para Abu Hady, la producción oleícola es para él un recurso complementario dentro de la pléyade de procesos económicos que sostienen la *reproducción ampliada y mejorada* de su *beyt* (en tanto que colectivo de personas y *patrimonio*): rentas de alquileres y ventas inmobiliarias, ahorros, réditos de préstamos, beneficios de la producción agrícola, y otras labores y transacciones que circulan por esferas no mercantiles, como la propia producción de aceite y olivas para el autoconsumo del hogar o los intercambios diferidos de bienes (productos agrícolas, alimentos procesados, trabajos de mantenimiento y cuidados a personas) entre familiares y otras cercanas.

Con una producción media anual de 100 tanques (1.600 litros), Mazem se encuentra entre los medianos productores oleícolas, quienes, además de cubrir las necesidades de consumo de su *hogar* (aproximadamente 50-80 litros año), obtienen unos ingresos *extra* con la venta del producto sobrante a alguno de los comerciantes locales. En 2010 sus beneficios netos sumaron en torno a 150.000 LS (euros)<sup>261</sup>. Es decir un poco más de lo que le reportan anualmente sus dos pisos en alquiler; que es exactamente lo que ganaría Niḍal en todo un año de trabajo continuo como jornalera (12.000 \* 12 = 144.000 LS), y un poco menos que el sueldo anual de Tawila tras veinticinco años trabajando como empleada pública en la Hacienda Estatal (15.000 \* 12 = 180.000 LS). Para calibrar estos datos puede resultar clarificadora esta tabla comparativa de sueldos:

---

<sup>261</sup> El cálculo de las ganancias netas que Mazem extrae de su terreno ha sido realizado a partir de mi propia base de datos elaborada con la ayuda de los empleados de la Oficina de la Dirección Agrícola. Y es el resultante de restar a 207.000 LS (beneficio bruto proveniente de la venta de 95 tanques \* 2.300 LS) los gastos en salarios (15 días de trabajo \* 2.300 LS/día de salarios de la cuadrilla) y otros (comida, gasolina, pago de la almazara). La media de ganancia neta por dunum: 3.000 LS –resultado de estas operaciones- coincide con los datos estadísticos que compartió conmigo la Oficina de Dirección Rural. Cfr. Capítulo V.

El umbral actual de la producción de aceite se mueve entre los cinco o seis tanques de muchos pequeños *muzari'*, cuyo aceite nunca llega a convertirse en mercancía hasta los excepcionales 3000 tanques del gran arrendatario Abu Amar. Ver capítulo VII.

**Tabla comparativa salarios según tipo de empleo [2010]**  
**[datos en LS, 1 euro = 65 LS]**  
**(elaboración propia)**

Tipo de Empleo	Salario
Profesora Universitaria Titular	30.000
Empleada Pública Administrativa media (según antigüedad y otros)	10.000-17.0000
Jubilación empleado no calificado aduanas	12.000 LS
Policía Raso	10.000
Ayudante Café-Internet (sector privado)	6.000
Jornalera antigua /Jornalero antiguo (30 días trabajo consecutivo)	12.000 LS/ 16.500
Jornalera Nueva / Jornalero nuevo (30 días trabajo consecutivo)	9.750 LS/ 13.500

Sin embargo, él siente que ‘está perdiendo dinero con las aceitunas’. Y pese al enfado de Niđal ante ‘tanta mentira’, no podemos negar que sus palabras tienen su (propia) lógica.

Mazem, como el resto de explotadores de las plantaciones aceituneras, acusa un descenso de sus ganancias en la última década, acuciado como veíamos en el capítulo precedente, por la crisis de productividad –especialmente cruda en 2010 tras cinco años continuados de sequía- y competitividad, la bajada del precio del tanque pagado a los productores y la subida relativa de los salarios y del coste de vida.

A esta ‘pérdida’ se une su percepción de que la capitalización de su parcela (venta o inversión inmobiliaria) le reportaría unos beneficios incomparables:

“Estoy esperando el momento para descansar de los olivos: vender o construir también en esta parte. Pero ahora no hay movimiento en el mercado. ¿Has visto el bloque de apartamentos que he construido al lado de la autovía de Safita? (...) Eso me va a dar más que toda la tierra junta. Esto no vale para nada. Allí [al lado de la autovía] la tierra se paga a 3.000 LS/dunum. Aquí el mercado está parado”.

(Mazem, Diario de campo, Tartús, 08.10.2009)

Como buen negociante acostumbrado a pensar en su riqueza como “riqueza usada para generar más riqueza” -tomando prestada la acertada definición de capital propuesta por Hart y Hann (2011: 143)<sup>262</sup> ganar menos de lo que ganaba o de lo que podría ganar equivale a malgastar. Pero ¿cómo maximizar el beneficio de su plantación en un contexto en el que el valor producido por unidad y tiempo no deja de decrecer, y la relación entre el precio de la mercancía y los costes de producción (especialmente los salarios) no deja de deteriorarse?

Su respuesta, que es práctica instituida en la Agrupación, se orienta a minimizar los costes de producción concentrándose sobre el único factor de producción que controla: el trabajo:

“[Son las 17.30 y estamos recogiendo las cosas para marcharnos a casa]. Ya lo ves Diana [Mazem] quiere que un cuarto de la cuadrilla trabaje lo mismo que una entera. ¿Te acuerdas cuántos éramos el año pasado [se refiere a la campaña anterior, en 2008 la primera vez que trabajaron para Mazem]? Pues este año sólo quería a un vareador y una recolectora. ¿Tú crees que se puede trabajar así? (...) Y ya ves a qué hora salimos. ¿Te acuerdas cuando comíamos en casa: tranquilos y felices? Pues ahora hay que quedarse hasta el atardecer...Apunta, Diana, apunta en la Historia (señalando mi cuaderno) que nuestro maestro es un tacaño que ni siquiera se preocupa de si hemos comido, ¿pero qué te voy a decir? Si no nos trae ni cinta para cerrar los sacos y nos las tenemos que ingeniar para sellarlos con el bambú que encontramos en el suelo. ¿Así se puede trabajar? (...) ¿Qué te voy a decir? Si no sabe ni decirnos *ya'tikum el 'afie* (Que Dios os tenga en su Gloria). ¿Acaso eso también le cuesta dinero? Su cuñado es lo contrario: siempre que viene a visitarnos, lo primero que dice es *ya'tikum el a'fie*. El otro día él mismo nos comentaba que el rico que no ve al trabajador delante de él no vale nada<sup>263</sup>”.

<sup>262</sup> Marx (2009 [1867], Capítulo VI inédito) y (2007 [1867], Libro I, Tomo I, Capítulo V).

<sup>263</sup> En el discurso de Niđal aparecen nuevamente algunos de los nudos centrales de la economía moral de la gente sencilla que analizábamos en los capítulos anteriores: valor de las personas ligado a su humanidad, metáfora alimentaria para referirse al cuidado, etc.

(Niđal, Diario de Campo, Tartús, 25.10.10)

#### VI. 4 Los caminos contestados de la rentabilización del trabajo

Las estrategias de ahorro en *costes de producción* que ponen en práctica propietarios y arrendatarios afectan, en primer lugar, al tamaño y la composición de las cuadrillas. Dos de los *ajustes* más comunes en 2010 son la reducción del número de personas trabajadoras por grupo, y del porcentaje relativo de hombres sobre éstas (ver infra.). En el caso que nos ocupa, Mazem ha contratado tan sólo a seis temporeras (un hombre, una mujer y cuatro adolescentes) para cosechar la misma superficie donde trabajaron nueve personas (cuatro mujeres, cuatro hombres y un adolescente) en 2008. Pese a la variabilidad de las situaciones, mi estudio entre veinte cuadrillas ha dado como resultado una disminución media del 25 % de la mano obra contratada entre ambas fechas.

Estas medidas pretenden forzar el ritmo de trabajo ante la percepción de los empleadores de que ‘si no pones presión, los trabajadores se duermen’ o en la misma línea ‘cuando son muchos, se relajan y no *trabajan desde el corazón*’.

Sin embargo, mis observaciones *in situ* han subrayado más bien el mantenimiento o incluso la ralentización de los ritmos laborales. De manera que la estrategia de las personas temporeras de ‘ganar lo mismo’ alargando el tiempo necesario de trabajo, prima sobre la voluntad de las personas propietarias y arrendatarias de acortar los días necesarios de trabajo y por tanto, ahorrarse en jornales. Al respecto, *sorprende* que en una campaña marcada por la extrema baja productividad de los árboles (agudizada por la severa sequía anual y el azote de un plaga de parásitos unos meses antes de la recolecta) y por tanto por el descenso de la cantidad necesaria de días de trabajo, las temporeras hayan conseguido dilatar las jornadas de empleo a través de su política de ralentización silenciosa, regulando la relación salario/trabajo en los términos habituales<sup>264</sup>.

---

<sup>264</sup> Como señala Narotzky (1988b: 190) esta estrategia para el control del jornal (encarecimiento de la FT) ampliando el tiempo de trabajo necesario típico del trabajo a destajo (p.ej. cosedoras en Cervià, Lérida). En este caso aparece la misma estrategia en el contexto del trabajo jornalero. Ver también Burawoy (2003).

En la misma línea, los intentos de *los maestros* por dilatar la jornada laboral una o dos horas más después de la comida son impugnadas por las trabajadoras y acaban en la mayoría de los casos con una vuelta al horario acostumbrado (7-15/15.30):

Son las tres de la tarde, cuando la cuadrilla contigua comienza a recoger. Se trata de los trabajadores de Abu Hanna, uno de los hermanos de Mazem -quien a diferencia de éste suele acompañar al grupo en su trabajo, colaborando a ratos y fumando arguile la mayor parte del tiempo- (...)

Cuando a las tres y media llega Mazem, [el grupo de Abu Hanna] está abandonando el terreno. Niḍal, aprieta los dientes y con un suspiro me dice que 'ya no aguanta más'. Plantada de frente y mirándole a los ojos le dice que 'ella se va'. Me parece tensa, aunque muy segura. Éste, sin demasiada fe en sus propias palabras, le dice que no son ni las tres y media. '¿Y por qué los otros se han ido ya? -responde Niḍal furibunda- y continúa: 'Cada día ellos se van pronto y nosotros nos quedamos hasta el *magreb* [la puesta de sol]'. Mazem apunta que 'es porque ellos están utilizando el garbillo'. Niḍal -a la vez enfadada y satisfecha ya que ha conseguido destapar una cuestión que la asalta desde hace tiempo- sentencia: 'Pues por eso, cada día los demás se van y cogen el garbillo (cedazo) antes que nosotros, y nosotros a garbillar al *magreb*. Para ellos el día y para nosotros la noche, ¿por qué? -pregunta retóricamente-. Mazem calla, lanza una mirada sonriente a Lami y se va. Niḍal le da la espalda, me coge de la mano y nos alejamos andando hacia la villa. Ibtisam, dejando todo como está, viene corriendo detrás de nosotras. Mientras Lami y los chicos recogen los sacos y materiales. Niḍal está acalorada y nerviosa, pero a la vez triunfante y exclama renegando con la cabeza: '¿acaso a nosotros nos pagan más que a ellos? ¿Por qué vamos a quedarnos más? ¿Por qué tenemos que trabajar cada día más que ellos? Y repite: ¡Pues ni que nos pagaran más!

(...) Esa misma tarde, después de comer y descansar Niḍal consigue el garbillo de la vecina y limpiamos las aceitunas de manera simultánea a la cuadrilla de Abu Hanna.

[Tras ese día nunca más volveremos a demorarnos hasta más tarde de las 15.30]



(Diario de campo, Tartús, 04.11.10)

La transformación de la dinámica de clases agraria tras la *Reforma Económica* que abordábamos en el capítulo anterior está acabando con el modelo *muzari'* de mediano explotador *familiar*, incluyendo sus lazos orgánicos de cooperación [*ta'aun*] y solidaridad amistosa [*ulfe*] con otros hogares *fellaḥ*. El distanciamiento entre ambos grupos suele relacionarse con la movilidad social de los primeros y/o con la marginalización de la producción oleícola para las economías de sus hogares. La ausencia de experiencias de trabajo y vida conjunta y la creciente disparidad entre el mundo material y el universo moral de las personas temporeras y empleadoras ha abierto una brecha en sus vivencias, obstaculizando que se cree una cercanía entre ellas. La frialdad con la que Mazem y sobre todo su esposa (quien nunca compartió con nosotras ni una palabra de saludo durante los quince días que vivimos en su casa) interaccionan con las aceituneras es representativa de las formas de relación emergentes entre *maestros* y temporeras. En los casos como el de Abu Hady en el que existían lazos previos el cambio generacional está acelerando este proceso. Asimismo las nuevas condiciones económico-políticas glocales han fracturado los lazos de dependencia concreta que sostenían y avivaban el afecto entre ambos colectivos. Para los *maestros* convertidos en comerciantes, inversores o prestamistas el hecho de que 'se trabaje desde el corazón' en sus plantaciones ha dejado de ser un elemento imprescindible de su propio proyecto de reproducción económica. Las trabajadoras, en busca de lazos de dependencia sólidos a los que asir sus vidas en un entorno de proletarización creciente, no encuentran en estos nuevos emprendedores *rurales* más que una posibilidad de empleo precaria y muy poco segura, al encontrarse sujeta a los imperativos de la *flexibilidad* que demanda ese nuevo mundo presidido por un *mercado* (es decir un dominio del capital) cada día más globalizado, inestable y caprichoso<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> Nuestro caso etnográfico secunda en este sentido las afirmaciones de Lehmann (1986) -citado en Bretón (1993: 145)- sobre los efectos –que son a la vez prerrequisitos-, de la capitalización de las unidades de producción agrícolas familiares y de su pervivencia en un contexto de creciente capitalización generalizada: “En relación a la emergencia y mantenimiento de una estructura agraria caracterizada por empresas familiares capitalizadas, Lehmann destaca dos rasgos relevantes: (...) el segundo de estos elementos se refiere al reclutamiento de la mano de obra por parte de las *empresas familiares capitalizadas*. En la transición a un estructura dominada por este tipo de unidades, el

El resultado es un resquebrajamiento de los vínculos afectivos y del entorno moral que daban sentido a los compromisos entre *muzari'* y jornaleros y que regulaban el buen desempeño de su laborar. Por ello los intentos de sus empleadores por implicarlas organicistamente en un (supuesto) proyecto económico conjunto no les 'entra en el corazón' [*ma iadjol el qalb*]. La contrapartida de este proceso de desvinculación y desafección es la vivencia desnuda, por parte de las trabajadoras, de la naturaleza *explotadora* de sus relaciones laborales (expresada nuevamente con la metáfora de la del 'comerse el trabajo'):

[Nos encontramos garbillando las aceitunas delante de la casa de Mazem]. Cuando Niḍal tras observarme unos minutos me increpa: "Diana, deja de quitar las hojas que caen". Cambia de tono y añade: hay que ver cómo trabaja Diana, ¡ya *jorobbeytha* no deja ni una hoja! Ríe sonoramente. Déjalo, cariño, ¿acaso nosotros nos vamos a comer las olivas? Total para que se las coma *esa* [se refiere a la mujer de Mazem]... ¡Ya come demasiado! ¡Ya se come demasiado nuestro trabajo!

(Diario de Campo, Tartús, 29.10.10)

La mofa de Fauaz tras la arenga de Mazem, el bajo ritmo de trabajo o su cariñosa reprimenda por mi ahínco en el garbillado, son signos precisamente de que en casos como éste, el discurso de cooperación y solidaridad entre *muzari'* y trabajadores se encuentra dislocado, y carece de esas cualidades de maximización económica y reproducción política que le atribuía en mi hipótesis de trabajo (para una lectura divergente ver capítulo VII).

En este contexto, una vieja/nueva figura *mediadora*, el *šawiš* (administrador) está (re)apareciendo en escena, convirtiéndose en una pieza clave para la *racionalización* de la producción.

---

reclutamiento de fuerza de trabajo exterior se volverá gradualmente más anónimo y menos permeado por relaciones personales" (Bretón, 1993: 145).

Como veremos en el capítulo siguiente, esta deriva, es sólo una de las posibles y convive en un mismo momento histórico, con un sendero marcado por la continuidad e incluso el estrechamiento de los vínculos personales como soporte y condición de posibilidad de la capitalización exitosa de las explotaciones agrícolas familiares.

## VI. 5 Los *šawiš*: Re-administrando las cuadrillas

En el último quinquenio se observa la aparición incipiente de *šawiš* (administradores o *mayorales*) quienes organizan las cuadrillas y hacen de *intermediarios* entre *muzari* y temporeras. Recordemos que en el capítulo IV descubríamos al *šawiš* o *ħorras* (literalmente guarda, vigilante) como el capataz que vigilaba el buen desempeño y la fidelidad de los *fellaħ*, en los latifundios típicos de la época previa a la Reforma Agraria. Resulta significativa la vigencia actual (aunque recompuesta) del sustantivo dentro de la terminología de las relaciones de poder propias al ámbito agrícola. De algún modo el significante ha viajado a través del tiempo (socialización entre generaciones) en el lenguaje cotidiano reacomodándose a los cambios históricos, pero guardando a su vez un aspecto fundamental de su significado: figura mediadora entre las clases dominantes y las subalternas que controla y asegura la apropiación de valor/trabajo. Por otro lado, la palabra ha navegado hasta contextos tan lejanos como las cárceles urbanas donde designa al jefe o guardián de la habitación quién vigila y hace de soplón ante las autoridades carcelarias. Si previamente asociaba la figura histórica del *šawiš* en el sistema de explotación *bekawat* del trabajo *fellaħ* con el ‘apoderado’ de la Vega Baja (Narotzky y Smith, 2010, en especial, p. 94-100). Asimismo la figura analizada por las autoras del *mayoral* guarda muchas semejanzas con el uso actual del término *šawiš* para designar al ‘administrador-mediador de las cuadrillas’ (op.cit, en especial: 117-122)<sup>266</sup>. Sin embargo, a diferencia del caso alicantino donde la Plaza parece ser el espacio central de reclutamiento para el *mayoral*, el quehacer del *šawiš* se halla incrustado en las redes de cercanía (parentesco-y vecindazgo) y se despliega principalmente en los espacios domésticos, que como caracterizábamos anteriormente son en esta topografía sociohistórica espacios legítimos y reconocidos de ordenamiento de las *cosas públicas*<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> Las autoras señalan también la existencia de cierta ambivalencia en el uso de ambos términos que remite a una contigüidad y solapamiento de sus significados. Este hecho, mucho más marcado en la propia polisemia del vocablo turco-árabe tal como es usado en nuestro caso etnográfico, parece subrayar de nuevo el poder de las palabras en la reproducción (siempre renovada) de los modelos *emic* (en este caso de las clases subalternas) sobre las relaciones de poder y sus jerarquías.

<sup>267</sup> Numerosas autoras, especialmente desde la perspectiva feminista, han subrayado el carácter ideológico de la dicotomía doméstico/público, incluso en el caso de las sociedades donde el capital domina la modelación de la economía (Dalla Costa y James, 2005 [1972]; Federici, 2013, Narotzky, 1995 y 2004a). Para una perspectiva general, ver Moore (1991).

La Plaza (uno de los lugares principales de reclutamiento a lo largo del mediterráneo<sup>268</sup>) es un espacio minoritario de contratación en Beyt Jodra al menos desde los años sesenta (Daniel, 1967, Sarkis, 2008). En nuestro contexto etnográfico, el *šawiš* suele ser un trabajador *antiguo*, quien recluta a las personas temporeras entre sus familiares, vecinas o conocidas visitándolas en sus casas en su propia región de origen o aprovechando los habituales encuentros en los campos de trabajo o los mercados locales. Este es el caso de Abu Maher (1955), originario de Salamye (Homs), quien en 2010 ‘administraba’ una cuadrilla de catorce chicas y ocho chicos, todos ellos parientes y vecinos suyos:

Llevo más de quince años trabajando en Tartús. Diez con Abu Nadir. Abu Nadir trabaja unos 90 dunum (9Ha), 20 son suyos y 70 los arrienda a los hermanos Sayd [*familia antigua* más importante de Beyt Jodra]<sup>269</sup>. De toda la familia solo trabajamos en la cuadrilla mi hijo Fares, dos de mis hijas y yo; los demás son parientes o vecinos míos, de Salamye, en Homs. Hay *qorb* (cercanía), *ma’rifa* (familiaridad, lazos de cercanía entre familias)<sup>270</sup> entre nosotros (...) Claro que yo también trabajo y ¡más que ellos! Yo no solo vareo –mi hijo y yo vareamos con Abu Nadir y sus hijos porque este no quiere que los demás [trabajadores] vareen, hay que saber hacerlo muy bien para no romper las ramas y estropear los árboles ¡como hace la mayoría de la gente! Bueno, yo además de varear, tengo que organizar y vigilar el trabajo. Yo soy el *masul* (responsable) de todo, para Abu Nadir y para los demás [trabajadores]. Yo les proporciono [a los trabajadores] donde dormir. Abu Nadir nos deja la parte de debajo de su casa, y

---

Para una crítica etnográfico-histórica de esta dicotomía, especialmente preñante en la versión orientalista de la mujer árabe encerrada en el espacio doméstico del *harem*, ver Abu-Lughod (ed.) (1991).

Recordemos que el capítulo IV remarcaba el carácter de clase propia a las experiencias que en cierto sentido dan contenido a estas imágenes y las contrastaba con las experiencias de las mujeres de las clases cultivadoras. Por otro lado, subrayaba que a diferencia de otros universos socio-históricos, en el que aborda esta tesis, la propia economía moral dominante asume que lo íntimo es legítimamente económico y viceversa.

<sup>268</sup> Martínez-Alier (1968), Martínez-Veiga (2005a), Narotzky y Smith (2010).

<sup>269</sup> Beyt Said, linaje de alcaldes desde la época otomana hasta la actualidad, es hoy el grupo de hermanos, que acumula la mayor cantidad de tierras de la localidad.

<sup>270</sup> El término *ma’rifa* (de la raíz *a’rf* conocer/se) se utiliza en singular para designar lazos de cercanía que unen a grupos familiares (y nunca únicamente individuos) y que mantienen una profundidad temporal. Sin embargo, en su forma plural (*ma’arif*), “los conocidos de una persona” (Cortés, 1996), se refiere al hecho de tener *conexiones* (*ma’arif*). Ver capítulo VII para una discusión más extensa.

además nos da aceite para cocinar. Para ellos es mucho mejor porque así tienen menos dolor de cabeza [problemas].

(Entrevista escrita a Abu Maher en el descanso para la comida, Diario de campo, Tartús, 26.11.10)

En contraposición con los *šawiš* de las regiones de Idlib, Aleppo, Hama y Homs y con los que controlan los flujos migratorios circulares de temporeros entre Siria y el Líbano<sup>271</sup>, los *šawiš* que operan en la Agrupación trabajan junto al resto de jornaleros, aunque como señala Abu Maher desempeñen tareas concretas y mantengan también otras funciones paralelas como el reclutamiento y la organización de las cuadrillas, la supervisión del trabajo, la negociación de las condiciones laborales, la mediación en caso de conflicto, etc. Recibiendo por estos servicios una cantidad fija de dinero (25 LS/día en la campaña de 2010) por cada miembro de la cuadrilla, que se descuenta del sueldo de cada trabajador individual. En una cuadrilla como ésta, esto significa un sobresueldo para Abu Maher de 475 LS por jornada.

En grandes explotaciones como la de nuestro ejemplo, donde existe una fuerte demanda de fuerza de trabajo, los empleadores dejan en su mano todo trato con las temporeras y les consideran los responsables [*masuliin*] del buen cumplimiento de los acuerdos laborales verbales. De la misma forma que sus compañeros de cuadrilla depositan en ellos la responsabilidad de garantizar sus condiciones laborales y de vivienda.

---

271 Abdelali-Martini (1998) apunta que en la zona noroccidental los *šawiš* reciben el nombre de *rais el warša* (jefe de cuadrilla) o *dalal*, que la autora traduce *literalmente* como *bróker* (corredor, negociante) y que según mi experiencia de campo se relaciona etimológicamente con la figura de los guías del desierto quienes, entre otros, solían actuar como intermediarios entre los grupos beduinos y el poder comercial o administrativo ciudadanos.

Personalmente no he registrado el uso de estos términos en la localidad de Al-Ḥayat (provincia de Idlib), sino del de *šawiš*, tal como ocurre en Tartús. Tampoco he observado, más que de manera muy minoritaria, la existencia de mujeres *šawišat* que la autora señala como un fenómeno creciente.

Según mis informaciones de campo, en el *naḥye* del Maarra los *šawiš* controlan mayoritariamente la formación de las cuadrillas (reclutamiento y organización del desplazamiento) de temporeras y adolescentes, recibiendo por sus servicios un jornal completo (200 LS). Además dirigen y controlan el trabajo en el campo, sin participar en las labores de vareo, y o recolección.

El caso más extremo lo encontramos en las redes de temporeras sirias que trabajan en Líbano, controladas por *šawiš* que son verdaderos corredores de mano de obra, ver el documental *Warsheh* de Rami Zurayk y Lucile Garçon.

En explotaciones más reducidas, donde la mano de obra familiar de los propios *muzari'* sigue cubriendo el grueso del trabajo necesario, se observa una horizontalidad mayor en las relaciones entre temporeros y *šawiš*, acompañada de la difuminación de las funciones supervisoras y mediadoras de este. Un ejemplo de este acontecer cristaliza en la experiencia de la cuadrilla de Yuma' (1972), con la que conviví y trabajé en octubre-noviembre 2008. Originario de Afamia (Hama), Yuma' trabaja como jornalero en Tartús desde hace casi quince años. En los últimos cinco ha aprovechado sus conexiones [*ma'arif*] en Tartús para erigirse como pequeño *šawiš*. En esta ocasión, ha traído con él a cuatro hombres y cuatro mujeres solteras, una viuda y una pareja de recién casados. Todos emparentados entre sí.

[Son las nueve de la noche cuando llego al habitáculo de la cuadrilla, en la parte de arriba de la casa de Abu Mikhail. Yuma, me viene a recibir a la puerta y me hace pasar a una gran habitación que utilizan como salón-comedor y dormitorio masculino]. Yo soy el *masul* de la cuadrilla. Yo traigo a los trabajadores y los llevo. Soy el *uasile* [medio/mediador]. Todos somos *aqarib* (parientes), del mismo pueblo. Fi *siaq juali* (parentesco por alianza por la línea materna) entre nosotros.

(...)Para mí también es la primera vez que trabajo con Abu Mikhail. Conozco muy bien a un amigo suyo y fue él quien me ofreció el trabajo. Sabía que Um Badr necesitaba trabajo. Es una mujer muy fuerte y trabajadora y todo el mundo la conoce en el pueblo. Así que se lo comenté.

Esta toma la palabra: sí y yo hablé con esta pobre, que se acaba de casar. Pero que va a hacer tiene que comer. Y se ha venido con su marido. Mira se casaron hace dos semanas y están aquí trabajando para construir su casa. La chica puntualiza que ahora solo tienen una habitación. Um Badr prosigue: presentándome a la cuadrilla. Mira además de la pareja de recién casados que son parientes nuestros (*aqarib*), están mi hijo y tres hijos de mis hermanas con sus hermanas [cuatro chicas]. A estas dos las voy a enseñar a ser recolectoras y a aquellas dos a preparar las telas. Ya lo ves, nosotras vamos con el *šawiš*, con el *uasile*, al campo y los chicos se van a trabajar en la construcción en Tartús, están empleados en la obra de un bloque de nuevos apartamentos.

(Entrevista, Tartús, 27.10.08)

En el campo, mientras Abu Mikhail y su esposa enseñan cariñosamente a dos de las chicas a colocar las telas, Um Bader vigila el trabajo de las dos aprendices de recolectoras. Yuma' trabaja como un jornalero más con los tres hijos de Abu Mikhail, con los que en pocos días entabla una relación de camaradería. Si por un lado, la presencia de la familia de *muzari'* desdibuja el rol de *šawiš* (administrador) de Yuma en las tierras, por el otro, la fuerte personalidad de Um Badr y la sencillez [*baṣaṭa*] del trato con los empleadores, colapsa sus funciones de interlocutor y mediador (ver cita etnográfica *supra*.).

Como se refleja explícitamente en el discurso de Um Bader (1959) este tipo de experiencias, poco distinguen al *šawiš* de la figura del *wasile* [literalmente, 'medio' y por extensión 'mediador']<sup>272</sup> como Firás, quien cumple las mismas funciones, y carga con el '*el-ḥaq*' (literalmente *derecho*, asociado a 'realidad, verdad, merecer'; en este contexto, *responsabilidad*) de ambas partes. Sintiéndose todavía más presionado por sus compañeros, con quienes no mantiene lazos de parentesco lejano, sino de amor fraternal y amistad [*šadaqa*]. De todas maneras, la distancia principal entre este y Yuma', estriba en que el segundo recibe una remuneración concreta por su labor (25 LS/día/trabajador) exactamente la misma que Abu Maher, mientras que la labor de Firás no se mide en términos dinerarios:

[Niḍal, Uardi y yo nos reunimos al atardecer en la estancia de Firás donde pasamos más de dos horas charlando]. (...) Bromean sobre que Al-Ḥayat ha ocupado Tartús: Beyt Jodra, Beyt Nur, Beyt Yebbel. ¡Y la mitad están aquí gracias a Firás: el uašile! –exclama Niḍal. Los *muzari'* le contactan a él y como él no puede trabajar en todos los lugares, les pasa el trabajo a otra gente del pueblo –puntualiza Uardi. Y continúa: La mayoría están en Al-Yebel. Y en Al-Ḥayat no queda nadie: solo los viejos y los niños. (...) Uardi: Firás no recibe nada a cambio, nadie le da nada, ni él tampoco lo aceptaría si lo intentaran, claro. Él no es un *šawiš* que se come el trabajo de los demás. Aunque por el contrario, si

---

<sup>272</sup> Siguiendo con nuestra perspectiva comparativa, el *wasile* se asemeja a la figura del hombre de confianza en Catral (Vega Alta, Alicante). Ver Narotzky y Smith (2007).

hay algún problema es Firás quien debe dar la cara, quien se carga con la responsabilidad tanto por parte de los *muzari'* como de los trabajadores. ¡La cuestión es que él siempre se la carga! –exclama Niḍal resoplando.

(Diario de Campo, Tartús, 20.10.10)

Como corroboran los empleados de la Oficina de Planificación Rural, mis observaciones *in situ* y los testimonios recogidos, la presencia de *šawiš* en La Agrupación es minoritaria y la contratación sigue realizándose a través de viejos vínculos, redes de conocidas (como Firás cuando actúa como *uasile* para sus vecinas) o incluso acuerdos directos entre *trabajadores nuevos* y *muzari'* (p.ej. Abu Hady Y Abu Mtonius *infra.*). Sin embargo, su embrionaria aparición es el producto y el agente estabilizador de una nueva tendencia en el re-creado mercado de trabajo. Por un lado, la familiaridad y cercanía que les une a las familias de temporeros legitima y *a-decenta* el reclutamiento preferente de mujeres y adolescentes que como señalábamos en el capítulo anterior rompe con el modelo de contratación previo de grupos familiares (preferentemente grupos de hermanos y hermanas). No olvidemos que esta individualización infringe uno de los axiomas de la economía moral (anteriormente dominante y todavía hoy parcialmente vigente) que construye las relaciones salariales como una extensión de los lazos de amistad [*šadaqa*], cariño [*maḥabbe*] y confianza [*tiqqa*] entre familias. Los *šawiš* priorizan el empleo de ambas categorías de trabajo *feminizado* en todas las regiones donde operan porque de esta manera pueden ofrecer una oferta más barata a los *muzari'*, sin necesidad de disminuir drásticamente el tamaño de los grupos, cosa que pretenden evitar a toda costa dado que el montante de su sobresueldo depende directamente del número de personas trabajadoras por cuadrilla. Por otro lado, la confianza que los *muzari'* tienen en los *šawiš* (personas directamente o indirectamente *conocidas* y reputadas como *buenos* trabajadores y hombres) ha coadyuvado en la introducción en el mercado de trabajo de una nueva *oferta* de mano de obra *abaratada*. Se trata de mujeres como Um Badr, las vecinas y parientes lejanas de Abu Maher o las chicas y adolescentes que ha contratado Abu Hady en 2010. Todas ellas forman parte de esa nueva categoría de trabajadores que desde hace unos años compite con las cuadrillas de *temporeros antiguos*, y que tanto estos como los *muzari'*



designan como ‘los extraños’ [*gurba*] o más comúnmente como ‘los beduinos’ (*el badu*).

## VI. 6 Trabajadores *antiguos* y *beduinos*. Una primera forma de segmentación de la fuerza de trabajo<sup>273</sup>

La primera vez que vine a Tartús tenía 8 años, ahora tengo 18. Desde entonces hasta hoy vengo cada dos años con mi padre, un hermano y una hermana a trabajar con Abu Nadir (...). El resto de la cuadrilla con los que hemos trabajado hoy, y otro grupo al que no hemos visto porque estaban en otro campo, son vecinos y parientes [*aqarib*], hay *ma'arifa* [familiaridad, lazos de cercanía entre familias], *qaraba* [parentesco] entre nosotros. Mi padre es el *šawiš* del grupo [ríe]. Nosotros somos 7 hermanas y 2 hermanos, 3 trabajamos en las aceitunas y los demás están con mi madre en casa y van a la escuela. Nosotros únicamente trabajamos fuera de Homs los dos meses de la cosecha de aceitunas, cada 2 años, y solo con Abu Nadir. Hay *tiqqa* (confianza), hay *maḥabbe* (afecto) [entre nosotros]. Nosotros no trabajamos para extraños. No hay nadie mejor que él, lo conocemos hace mucho tiempo y es muy bueno [*ḥabbab*] (...). En Homs trabajamos a jornal en la agricultura: patatas, pimientos, albaricoques...Pero los jornales en Tartús son mejores: 350 liras/día las mujeres y 450 LS/día, los hombres. Pero nosotras cobramos 400 LS y mi padre 500 LS, porque conocemos a Abu Nadir desde hace mucho tiempo. Además mi padre es el *šawiš* por lo que cada persona del resto de la cuadrilla le da 25LS al día. (...) En Homs en cambio pagan unas 200 liras/día a las chicas. Bueno en realidad solo hay chicas trabajando en la agricultura, los chicos trabajan en la construcción o en fábricas. El jornal es más bajo, pero también son menos horas de trabajo, solo unas 4 o 5 horas, mientras que en Tartús son siete, más una de descanso para la comida. También he trabajado en una fábrica de pañuelos de Homs. En la fábrica también cobramos 200 LS/día, pero

---

<sup>273</sup> Algunas de las reflexiones y datos presentados en este capítulo fueron presentados anteriormente en Morelló y Sarkis (2013).

el trabajo es mejor, son 7 horas con una de comida, de 6.30 a 15.30, [en realidad en este caso son 8 h de trabajo más una de comida] (...).

El resto de la cuadrilla son *beduinos*, y no saben varear. Tienen ganado, y van con su *jaima* de aquí para allá, de una zona de Siria a otra, al Líbano, donde pueden...

(Entrevista a Alia, después de la jornada laboral, Diario de campo, Tartús,  
27.11.10)

Salvando las nada desdeñables diferencias entre los itinerarios laborales de Uardi y Niḍal (*fellaḥ*-temporeras) y Alia (proletaria citadina de origen agropastor-temporera), las tres comparten la misma posición dentro de la estructura jerarquizada del trabajo jornalero, asentada sobre una relación afectiva sostenida en el tiempo con sus empleadores. Así lo subraya también el discurso de la hija de Abu Maher, a través del uso de la metáfora del ‘no trabajar para extraños’ y de su hincapié en la estabilidad, y la profundidad temporal y afectiva de los lazos entre jornaleros y *muzari*’, así como en la excepcionalidad de su trabajo fuera de su región de origen (*‘únicamente trabajamos fuera de Homs para Abu Nadir’*).

La particularidad de esta *condición jornalera* se construye principalmente en el proceso de diferenciación respecto a otra categoría de personas trabajadoras, etiquetadas con los epítetos “nuevos [*yudad*]”, “extraños [*gurba*] o, más comúnmente, beduinos [*badu*]”. Nos encontramos ante un caso típico de segmentación del mercado laboral (Burawoy, 1976; Martínez-Veiga, 1990; Piore, 1979)<sup>274</sup>. En primer lugar, la contratación de esta nueva categoría de trabajadores *abarata* los salarios. Estos cobran entre 450 LS (hombres), 300-350 LS (mujeres y adolescentes) frente a las 500-600 LS (hombres) y 400 LS (mujeres) y 350 LS (adolescentes) que reciben como jornal las personas

<sup>274</sup> Sobre la naturaleza estructural de la segmentación étnica y sexual de los mercados de trabajo agrícola globalizados, ver Martínez-Veiga (2001); Pedreño (2007); Reigada (2009), Morelló y Sarkis (2013). La etnografía de Narotzky (1991) en Cervià de les Garrigues (Lleida) muestra el hondo calado de los procesos de diferenciación del trabajo como núcleo orgánico de la maximización de plusvalía en la historia de la acumulación de capital. Ver Narotzky (1988b) para una exposición sucinta de esta lectura teórica de su material de campo.

Para el caso de Siria, Abdelali-Martini (1998, 2003 y 2011,) y Rassam y Tully (1988) son las únicas fuentes consultadas que analizan la segmentación socio-sexual del mercado laboral agrícola (ver infra.).

Sobre la *alterización* de la mano de obra siria en Líbano desde una perspectiva de la segmentación del mercado laboral, ver Chalcraft, J. (2009).

temporeras que forman parte de las redes de amistad y confianza previas. Esta nueva segmentación de la mano de obra se suma a la precedente entre trabajadores locales y migrantes (ver capítulo V).

Junto con esta precarización directa de la mano de obra, la desvinculación de las *cuadrillas nuevas* respecto al entramado moral y afectivo propio de las relaciones de *amistad* [*ṣadaqa*] y *confianza* [*tiqqa*] permite a sus empleadores imponer condiciones que reducen indirectamente el gasto en remuneraciones: aumentar la proporción de mujeres y adolescentes en las cuadrillas, ampliar el horario de trabajo, evitar hacerse cargo de su manutención:

[Al atardecer me reúno con Abu Mikhail y la cuadrilla para charlar y tomar café. Las chicas y yo estamos expectantes porque Abu Mikhail nos ha prometido que nos leerá el poso del café. Diversas conversaciones salen a colación en la velada].

(...) Les pregunto por los acuerdos con los empleadores respecto a la vivienda. Um Badr como de costumbre toma la palabra. Normalmente conseguimos que el propietario nos de un lugar donde dormir allá donde vamos: Nosotros no vamos con la *jaima* a cuestras. Por eso también es mejor *entrar* a través de un *ṣawiš* que ya conoce a los *muzari'* [aunque este no sea el caso, recordemos que Yuma' sí conoce indirectamente a Abu Mikhail a través de otros conocidos]. Como con Abu Mikhail, mira que habitación más bonita que nos ha dejado. Bueno ya lo ves: ¡es un piso, mejor que el suyo! [planta superior de su casa, todavía sin habitar totalmente por dentro].

Um Badr calla y se queja de que se encuentra muy cansada porque –como yo misma he comprobado- después de trabajar todo el día [jornada de 7 a 15], por la tarde han estado recolectando las aceitunas caídas sobrantes tras varear y peinar el terreno. Cuando llueve y Abu Mikhail y su familia no quieren trabajar o cuando han acabado de trabajar en una zona, ellas vuelven al campo por la tarde para recolectar los frutos caídos. “Tenemos que comer”. Repite. “Tenemos que vivir”. Um Mikhail dice que es una costumbre muy antigua y que así los trabajadores se ganan algo más...

Um Badr continúa y me explica que Um Mikhail les da té, azúcar y pan; pero el resto de la comida se la tienen que conseguir ellos. Así que trabajan el doble para pagarse la comida porque no les pagarán hasta que acabe la cosecha. Lo entiende porque Um Mikhail y su esposo son *gente sencilla* ¡que Dios acreciente sus bienes [*allah yketter jeyro*]!. Pero por eso mismo, sabe que son generosos –añade en tono solemne- y les pagarán su derecho [*haqqna*], es decir 350 LS [recolectoras] y 450LS [vareadores].

Abu Mikhail añade que ‘ya se verá, tienen que entender que él tampoco ha cobrado nada todavía y tiene que ver qué es lo que le queda para los salarios, porque a este paso no le quedará ni para él’. Pero que les da su palabra de que les pagará eso si puede.

Maisa’ [1992] me dice risueña: apunta Diana, apunta lo que ha dicho el maestro. Um Badr ataja las risas y seriamente sentencia: sí, Diana, apunta bien que queremos nuestro derecho.

Abu Mikhail da una palmada a Um Badr en la espalda y le dice que él pensaba que le querían mucho y que habían dicho que hasta trabajarían gratis para él, por cariño [*maḥabbe*].

Todos asienten y afirman que le quieren mucho y que no hay mejor persona que él.

‘Pero eso no tiene nada que ver. Todos tenemos que vivir’ –sentencia Um Badr- acabando su frase con una sonrisa conciliadora.

(Diario de Campo, Tartús, 29.10.08)

En los casos en los que el acuerdo se establece directamente entre jornaleros y *muzari*’, sin mediación del *šawiš*, los últimos se desresponsabilizan también de proporcionar una vivienda. Como Abu Hady en 2010, este es el caso de Abu Mntonius (1960), quien explota 4 Hectáreas, una de su propiedad y 3 arrendadas:

Ahora la cuadrilla ha vuelto unos días a casa por el ‘*ayd* [se refiere al ‘*ayd el Ftr*’ fiesta de final del mes de Ramaḍan]. Yo sólo he contratado a recolectoras

porque prefiero varear yo mismo con mi hermano pequeño y mi hijo, para que no se rompan tantas ramas. Las trabajadoras son *beduínas* y no saben mucho de la agricultura, la verdad. Ellas son *badu riḥḥal* [beduínas nómadas], de Salame [Hama] y han venido a Tartús con su ganado. Incluso utilizan las hojas que se quedan después de garbillar para que se las coman sus corderos, porque dicen que es un alimento muy bueno para ellos. Según me han explicado las chicas, van todo el año de un lado a otro con su *jaima* y su ganado y como mucho pasan un mes al año en su casa. Trabajan donde pueden, de aquí para allá. Por las tardes recogen madera de olivos o repasan los terrenos para recolectar las olivas caídas del suelo...No solo en mi terreno, en cualquiera, solo hay que pedir permiso a los propietarios, pero es una costumbre muy antigua y nadie tiene problemas: 'Mejor eso que que se pierdan'.

(...) Les pago 350 LS de jornal y les traigo algunos productos básicos para cocinar. Ellas son las responsables de su comida y de su jaima. Y la verdad yo estoy mucho más tranquilo, por eso no me lo pensé para contratarlas.

(...)Ellas mismas se presentaron en mi terreno demandando trabajo y les dejé que acamparan su tienda en mi tierra. Es mejor así, sin *šawiš*, para ellas porque así se ahorran las 25 liras que éste gana con cada trabajador, y para mí porque así no me piden casa ni nada. No como tus amigas, Niḍal, Uardi y las demás, llevan mucho tiempo viniendo aquí y ya son *mtl ehel* [como de la familia, en este caso en el sentido del pueblo como comunidad] y ¡claro! exigen casa, más dinero, comida cocinada y hasta ser el *maestro* del *maestro*. Estas [se refiere a su cuadrilla] no tienen tierra ni nada y lo único que quieren es trabajar como sea. Las chicas me han pedido que les busque trabajo en los invernaderos.

(Diario de Campo, Tartús, 25.11.10)

Asimismo los trabajadores agrícolas llegados en esta segunda etapa constituyen una mano de obra no solo más *barata*, sino más *flexible*, que se adapta mejor a la estructura productiva que se impone al compás de la *apertura* globalizadora<sup>275</sup>. A

---

<sup>275</sup> Para un ejemplo etnográfico comparativo sobre la segmentación *étnica* (especialmente migrantes egipcios, aunque también pakistanís) de la mano de obra agrícola en el valle del río Jordán (Jordania), ver Van Aken (2005).

diferencia de los temporeros *antiguos* –sujetos en su mayoría al ciclo agrícola en sus localidades de origen o en menor medida quienes como Alia pueden *permitirse* el trabajo esporádico en su zona de origen-, la desestructuración de la economía agropastoril y la sequía<sup>276</sup> ha dejado a estas familias *beduínas*, *libres* de toda relación directa con sus medios de vida. De manera que se muestran *dispuestos* a cubrir tanto la necesidad de mano de obra intensiva y cíclica que demandan los aceituneros, como la continua y intensiva-extensiva que exigen los cultivos de invernaderos. Finalmente la ausencia de vínculos morales y afectivos entre personas temporeras y *muzari'* despoja a las relaciones laborales de la disposición afectiva y la obligatoriedad moral de estabilidad precedente, adaptando la estructura laboral a la creciente volatilidad de los proyectos de explotación agrícola de los *muzari'*, atrapados ellos mismos por la inseguridad que la globalización mercantil les impone.

Lejos de la prestidigitación discursiva con la que la metáfora del *laissez-fairismo* reifica el mercado (Edelman, 2005), la emergencia de este nuevo grupo de asalariados - quienes van ganando peso entre la mano de obra oleícola y que dominan en el sector de los invernaderos- se encuentra profundamente regulada por dos procesos socio-políticos. Primero, por la desposesión diferencial que rebaja sus demandas laborales y por el desarrollo desigual que abarata sus costes de reproducción y por ende de los salarios que *están dispuestos* (u obligados?) a aceptar. Y segundo por una economía moral de la *etnificación* (Ahmed, 2010) que les construye como diferentes y en cierto sentido, *inferiores*. Legitimando su sobreexplotación en nombre de su menor valía como trabajadores, y no raramente como personas.

Nos centraremos primero en el segundo aspecto. Numerosas autoras han señalado desde una perspectiva teórica-etnográfica (Martínez-Veiga; 2001; Morelló y Sarkis, 2013; Pedreño, 2007; Reigada, 2009, Sarkis y Sarkis, 2007; Stolcke, 2000; Van Aken,

---

<sup>276</sup> La desestructuración de la economía agro-pastoril responde a una serie de causas articuladas con la sequía endémica que afecta al país desde el año 2005 y previamente en 1.999. Entre éstas se encuentran: la sobreexplotación de la estepa para la producción de oviscapridos, la ruptura de los ciclos de explotación ganaderos de la estepa que ponían en práctica todo un saber histórico sobre la sostenibilidad de los recursos y de las economías domésticas y colectivas, la sobreexplotación de la capa de aguas freáticas por parte de las pastoras neo-sedentarizadas, la retirada paulatina de las subvenciones al alimento animal entre finales de la década de los ochenta y 2.001, y posteriormente entre 2.006 y 2.011. Como señalan Geyer y Aldbiyat (2007), sin pretensión crítica, estas políticas nacionales deben ser entendidas sobre todo a partir de los años noventa en relación a las presiones que las metrópolis imperialistas y sus instituciones internacionales han ejercido sobre la política Siria, así como con el sometimiento errático del propio gobierno a éstas.

2005; Wolf, 2006 [1982]) la utilización de la diferenciación étnica como una forma de fragmentación dentro de la clase trabajadora, ligada a la maximización de la explotación y al desvío de los conflictos de clase hacia tensiones dentro del propio colectivo de trabajadores divididos en torno a la cosificación de sus *diferencias*. En nuestra topografía socio-histórica, este proceso de *alterización* se ha construido en torno a la *extrañidad* [son 'gurba'] y beduinidad [son *badu*] de las nuevas personas temporeras. El uso del epíteto *gurba*, plural de *garib* de la raíz "poniente, marcharse, retirarse", mantiene como en la lengua castellana el sustantivo 'extraño' el doble sentido de "raro/singular y forastero"; pudiendo albergar tanto una connotación positiva "inusitado en el sentido de extraordinario", o negativo "inusitado, singular en el sentido de grotesco, abstruso". En este sentido, se diferencia del término *aynabi*, de la raíz 'alejado, distante', y traducido comúnmente por 'extranjero'. Mientras que la segunda palabra se utiliza para marcar la frontera con otras nacionalidades y en general, para distinguirse de las personas no-árabes; *garib* aparece como una categoría política más centrada en las distinciones *internas*, entre personas que de alguna manera forman parte del *nosotros*: por ejemplo, habitantes de otro pueblo que a la vez son de la misma provincia, sirios y árabes; personas libanesas, que son forasteros, pero también árabes orientales; marroquíes quienes pese a ser considerados en un nivel mayor de diferencia respecto a los anteriores, forman parte de la comunidad árabe. Debemos situar además este proceso de diferenciación dentro de la cosmopolítica etnográfica que venimos describiendo donde la dicotomía entre lo familiar y lo extraño, constituye uno de los nudos mayores de la experiencia vivida que las personas tienen del mundo.

Como ha ido apareciendo en mis narraciones y sobre todo en las citas etnográficas y los fragmentos de entrevistas, el núcleo de la distinción entre trabajadores extraños y antiguos, y en un nivel anterior entre *ehel el ɢea'a* (la comunidad aldeana) y este nuevo grupo de trabajadores [šeguile] es su *beduinidad*. El término designa *literalmente* a quien habita el *badie* (estepa semi-semidesértica), es decir en el caso sirio a los grupos humanos que históricamente han poblado el oriente del país y que se han caracterizado por un modo de vida basado en el pastoreo y el nomadismo o semi-nomadismo (obsérvese la importancia de la *jaima* en los discursos *de* y *sobre* ellos), y por una organización sociopolítica tribal (Ababsa, 2004; Al-Yundi, 1963; Chatty, 2006 y

2007; Bocco y Chatelard, 2001; Hourani, 1996)<sup>277</sup>. Si en cierto sentido, la existencia de alianzas matrimoniales con otros grupos humanos, de movimientos poblaciones y de diversos procesos históricos de sedentarización nos alerta sobre cualquier esencialismo étnico sobre el ser *beduino*; para el estudio que nos ocupa resultan especialmente relevantes las connotaciones políticas que adquiriere la categoría en la actualidad usada para designar en múltiples ocasiones a poblaciones que no son ya (muchas veces desde hace cientos de años) pastores, ni viven tampoco fundamentalmente en el *badie*, y para quien el nomadismo o semi-nomadismo es en todo caso una consecuencia forzada de su desposesión y no de una adaptación al ciclo (agro)pastoril:

El resto de la cuadrilla son *beduinos*, y no tienen ni idea de vrear. Tienen ganado, y van con su *jaima* de aquí para allá, de una zona de Siria a otra, al Líbano, donde pueden...

Yo vengo de la ciudad de Homs, no del campo...Bueno nosotros también somos badu. Pero yo ya nací en Homs. Nosotros vivimos en pisos, no en *jaimas* [ríe]. Y no tenemos ganado. Pero somos Hadidíe, de la *'ashira* (tribu) de los Hadidíe. Bueno, en origen, aunque ahora no nos metemos en los problemas de las tribus. El tema de los beduinos es muy complicado, tienen muchos problemas, los unos con los otros y con el estado...Bueno, no sé, ahora tengo un pretendiente de la ciudad de Homs, un *homosna*, los *homosna* son como nosotros, pero mejores, son más civilizados [*methaḍarin*]. Pero él en realidad, es como yo, aunque nació en la ciudad, es de origen badu, y por eso mismo no sé si *cogerle* [casarse con él].

(Continuación de la Entrevista a Alia, después de la jornada laboral, Diario de campo, Tartús, 27.11.10)

La hija de Abu Maher, como Abu Toni y Abu Hady y Firás en capítulo anterior, muestra en su discurso la naturaleza performativa, difusa y fluida del término *badu*; la cual

---

<sup>277</sup> Si bien como señala Chatty (2006) en lengua árabe existe la distinción entre beduinos estructuralmente nómadas (*badu riḥḥal*) y beduinos, a secas (*badu*), los usos del término en el contexto de estudio muestran una elisión de cualquier adjetivo calificativo que revierte en la homogeneización y *estereotipación* del ser beduino como una ente unitario.



apareció consecutivamente en mi acercamiento etnográfico, y de la que encontramos otro ejemplo en la categorización impuesta y vivida de Niḍal, Firás y su familia. Aunque ellos siempre se autodefinieron como *fellaḥ* (y nuestro acercamiento a la economía política de sus vidas en el capítulo III ha mostrado las raíces *reales* de esta auto-cualificación) algunas de las personas de Beyt Jodra que no conocían demasiado al *beyt* de Abu Nasr en el pueblo solían referirse a ellos como *badu*. Forzando con ello un tipo de adscripción *étnica* ahistórica y apolítica y donde prima un reduccionismo de los detalles ‘dejes del acento, rasgos escogidos de vestuario como las chilabas’ frente a un acercamiento holista. E ignorando, por otro lado, la propia distinción que las tribus beduinas realizan entre *badu* y *fellaḥ* (en relación a los múltiples procesos de sedentarización), así como las jerarquías entre *badu* (tribus o segmentos dominantes camelleros) y *šawaya* (segmentos subalternos criadores de ovicápridos) (capítulo IV). La existencia de niveles múltiples y simultáneos de *mismedad/otredad*, conlleva que las fronteras entre categorías deban ser *actuadas* y *performadas* con más fuerza cuanto más frágil sea la frontera de diferenciación. Como cuando Firás prohibió a su hermano ir vestido con chilaba a Tartús para que no lo *avergonzara*.

Este tipo de actitudes y conflictos demuestran la importancia de una perspectiva situacional (Barth, 1969) de la identidad beduina, del tipo propuesto por Chatty (2006) “perhaps the question –as Eickelman suggest- should not be “who are the Bedouin?”, but rather “who says of which groups that they are Bedouins and why do they say so?” (1989: 74). Subrayando a la vez que la dimensión política e instrumental de la etnicidad como proceso, sus ligámenes con determinados regímenes de desigualdad y relaciones de poder (Stolcke, 2000). La pragmática de estos campos de fuerza se concreta en una hegemonía ideológica que en el presente construye al ser beduino como un sinónimo de pobre, atrasado, *no-civilizado*; en la que la noción de civilización (*ḥaḍara*) mantiene un sentido ambivalente entre la *descripción* no peyorativa de una forma de vida sedentaria, ligada a tanto a la agricultura como a la vida citadina, y su sentido moderno-desarrollista de estadio más avanzado en el que culmina la historia humana:

Um Badr me comenta mientras trabajamos: Nosotros venimos de Afamia, en Hama. No sé cómo podría explicártelo, la diferencia entre nuestro lugar de origen y Tartús es enorme, como entre Francia y África, como entre los años

cincuenta aquí y ahora...Nosotros somos *mutajal.lifiin* [atrasados]. En Tartús, hasta en el campo es como en la ciudad, hay *ḥaḍara* [civilización].

(Diario de Campo, Tartús, 30.10.08)

Más allá de sus estricto análisis situacional, me parece necesario situar esta dicotomía civilización-progreso/beduinidad-atraso en el seno de un proceso político de diferenciación de *longue durée* que atraviesa sus usos contextuales-instrumentales actuales. Y que hunde sus raíces en las alianzas, colaboraciones, pero también conflictos que en esta parte del mundo han formado parte de la historia relacional entre cultivadores *fellaḥ* y pastores *badu*, y que entre otros reflejó el *antropólogo* árabe *avant la lettre* Ibn Khaldún (Ibn Khaldún, 1969 [1377], ver también Hanna, 1975). Esta historia -imposible de trazar en estas tesis- fue reactualizada por el modelo social baathista, influenciado además de por las imágenes sobre el atraso beduino propias al pensamiento moderno en sus declinaciones, por el peso de la cosmovisión *fellaḥ* entre los pensadores y sobre todo las bases de este movimiento socialista árabe<sup>278</sup> (Aita, 2007; Perthes, 1999). En la misma línea, debo subrayar desde mi propia experiencia etnográfica y personal, la existencia de estereotipos diferenciadores y estigmatizadores por parte de las poblaciones que se reconocen como beduínas respecto a las personas *fellaḥ* y *šawaya* (capítulo III).

De todas manera, lo especialmente significativo para nuestro análisis etnográfico es la conexión existente entre este proceso de *extrañamiento* (en el sentido de diferenciación y alterización) y la *particularización* de las relaciones capital/trabajo y trabajo/trabajo. Es decir, como parafraseando a Stockle (2000) la *diferencia* aparece como una metáfora social por la que se eufemiza y legitima la desigualdad. Y forma parte de los dispositivos discursivos por los que se estratifica, abarata y divide a la fuerza de trabajo.

Sin embargo - como planteaba unas páginas más arriba- este proceso político-discursivo de diferenciación *étnica* no es el único elemento explicativo de la segmentación de la fuerza de trabajo. Sus condiciones de posibilidad materiales se

---

<sup>278</sup> Ver Carré (1980) para un análisis del modelo social bathista y su visión del *modo de vida beduino*. Para ejemplos de este tipo de discursos en otros estados próximo orientales, ver Chatty (2006).

asientan sobre otro proceso político puesto en marcha mucho antes del encuentro laboral e incluso de que las futuras temporeras comenzaran su travesía migratoria.

En este sentido, la *proletarización* de sus vidas es la condición *sine qua non* del buen funcionamiento de los mercados de trabajo y productos agrícolas, de los proyectos de explotación agrícola y reproducción mejorada de las familias de *muzari'*, y de los procesos de acumulación ampliada del capital comercial e industrial-transformador:

(...) Mira. Ya no sé qué decirte. Mi vida, no me la recuerdes ya tengo bastante con vivirla. Mi vida es una mierda y ¿tú quieres que la recuerde y que te hable sobre ella? Miras si quieres puedes escribirlo así en tu cuaderno: la vida de Um Badr es una mierda, una mierda. Si hubieras venido antes los hubieras entendido todo mucho más claramente. Hubieras visto como trabajábamos bajo la lluvia para coger olivas caídas. Cuando conseguimos un tanque lo vendemos en el molino rápido para tener dinero para comer. Lo que te ha explicado Yuma. Trabajamos para comer, ¿esto es vida? –repite. [Trabajamos] en la parata, el algodón, la berenjena, el azúcar, con las ovejas y las vacas. Acabamos de un trabajo y cogemos otros. En Líbano, en Alepo, en Sueida, en Tartús. [Nosotros] Tenemos casa en Afamia, y mi marido vive allí con mi hijo pequeño que tiene ya 17 años. Trabajan en las ruinas, vendiendo collares postales. Yo voy para las fiestas y poco más. (...) Mira estos dos: se acaban de casar y están aquí porque tienen que comer. Trabajan los dos para irse construyendo su casa. Así está el mundo. Nosotros no tenemos tierras, ni ganado, ni nada, somos pobres y tenemos que trabajar para comer.

(Diario de Campo, Tartús, 27.10.08 –continuación extracto anterior)

La distancia entre producción y reproducción (Burawoy, 1976; Meillassoux, 1977; Mies, 1986), medida en términos de desigualdades regionales, permite mantener las remuneraciones de las y temporeros *beduínos* en niveles más bajos que la de sus homólogos *antiguos*. Descendiente de un grupo de parentesco de pastoras seminómadas de ovejas, es decir de un linaje estrictamente *šawaya*, su historia de vida ha venido marcada por la descomposición de la economía pastoril (Ababsa, 2004; Chatty, 2006 y 2007; Geyer y Dbyat, 2007). Las causas y consecuencias de esta descomposición

superan el objeto de estudio de esta tesis, por lo que las tomaremos por el momento como realidades *dadas*, aunque evidentemente se trate de un producto de fuerzas históricas<sup>279</sup>. Como revela el testimonio de Um Badr (para otros ejemplos, ver capítulo VII) los trazos de esas fuerzas se dibujan en la confluencia entre el propio despliegue del modelo social bathista y las contradicciones que generó para el modo de vida agropastoril, y las duras consecuencias de la *Reforma globalizadora* sobre las vidas de estas poblaciones ya especialmente vulnerables. Si bien su dependencia del trabajo asalariado es desde años absoluta, en el último decenio han experimentado con fuerza una crisis reproductiva relacionada con la discontinuidad estructural de su acceso al trabajo y con la precariedad de éste (Kadry, 2012b; Zuraik y Gough, 2014). En este sentido, Um Badr y sus compañeras de cuadrilla, así como las parientes de Alia, o las mujeres y adolescentes que han contratado Abu Hady y Abu Mntonius, se encuentran próximas a una versión rural-agrícola de la situación descrita por Nun (1969) para las *masas marginales* de los países periféricos (ver también Smith, 2011). Estructuralmente afuncionales respecto a los sectores económicos hegemónicos, pero cuyo trabajo sustenta otros sectores subsumidos en mayor o menor medida a los procesos de acumulación de capital, y quienes transitan en el filo entre el empleo precario e informal y el desempleo<sup>280</sup>. Sus vidas, prescindibles desde el punto de vista del nuevo proyecto político-económico hegemónico (aunque en cierto sentido ya lo eran para el desarrollismo socialista y el capitalismo social corporativo), siguen encontrando asideros para su reproducción en su utilidad para empresas económicas ahora ya marginales respecto a la nueva tendencia capitalista globalizadora (fábrica

---

<sup>279</sup> Lamentablemente me ha resultado imposible realizar una aproximación a la economía política histórica y a las condiciones socioeconómicas presentes del mundo agropastoril en su concreción en las provincias de Homs y Hama que preside la experiencia de Um Badr, sus familiares y compañeros de cuadrilla; así como el de la mayoría de trabajadores tipificados como '*extraños*' o '*beduinos*'. Esto se ha debido a una cuestión de espacio y sobre todo de rigurosidad metodológica y necesidad de delimitación del objeto de estudio, considerando no conveniente ampliar el trabajo de campo a un tercer terreno de estudio. Por ello mi aproximación a este mundo se ha realizado básicamente a partir de las experiencias en primera persona narradas por las sujetas de estudio, así como a la lectura de las obras de referencia citadas.

Sobre esta cuestión volveremos en el capítulo VII.

<sup>280</sup> Con el concepto de masa marginal, Nun (1969) retoma y supera una definición excesivamente funcionalista del *ejército de reserva* que lo reduce a un producto funcional para el abaratamiento de la mano de obra. Sin excluir esta función *ad hoc* de las masas marginales el autor explica su existencia como un producto de la coexistencia e imbricación de diversas formas de producción, dentro de la hegemonía capitalista a escala mundial imperante, y que como categoría específica de desposeídos/potenciales trabajadores puede resultar afuncional, disfuncional, funcional, simultánea o diacrónicamente, según el sector productivo particular en el que nos centremos.

estatal de pañuelos deficitaria, producción oleícola tartusí, etc.). Sin que esto excluya que en ocasiones se integren en redes de producción plenamente punteras, como lo es la agroindustria de los vegetales de invernadero de la costa libanesa. Sus condiciones de desposesión no únicamente de los medios de producción, sino más generalmente de los medios de vida sufren, les convierten, en todos estos casos en una mano de obra no sólo abaratada, sino también menos demandante.

La presencia de esta categoría *diferenciada* de trabajadoras fuerza a las temporeras en general a adaptarse a los patrones institucionalizados por estas nuevas formas de trabajo *más rentables* para los empleadores y los intermediarios, y por supuesto para el capital comercial e industrial. En estos casos, se muestra aún más abiertamente la naturaleza política y dinámica de estas categorizaciones. La fragilidad de estas fronteras debe ser instituida y reactualizada por la repetición cotidiana de esos actos performativos de ninguneamiento, estigmatización y distanciamiento, que tanto molestan a Niḍal. En parte porque chocan con su propio horizonte moral (que fue y aún es, en cierto sentido, dominante) sobre el *deber ser* de las relaciones de producción y con una praxis incorporada en parte acorde con éste, pero también porque le recuerdan a una experiencia económica previa (la servidumbre capitalista *bekawat*) colapsada por las rigidez de las jerarquías de clase y la violencia de una explotación que mantenía a las *fellaḥ* en los límites de la supervivencia. De todas formas, y pese al empeoramiento de las condiciones laborales y de sociabilidad y trato moral que experimentan las jornaleras antiguas cuando se las convierte en *extrañas* (caso trabajo para Mazem), sus lazos con el lugar y algunas personas, su reputación y experiencia les siguen valiendo ciertas condiciones diferenciales a nivel de vivienda, comida y horarios de trabajo, cuando no de salario.

De la misma forma que la economía política de la desigualdad y los proceso ideológicos de *alterización regulan a la baja* el precio (salario) de la mano de obra de los *jornaleros extraños*, las ideologías y estructuras de poder de sexo-género y edad que abarcan las diversas regiones conforman el nudo gordiano de la otra forma principal de segmentación, o abaratamiento de la fuerza de trabajo agrícola. Se trata de la feminización de las cuadrillas.

## VI. 7 La feminización de las cuadrillas. Una segunda clase de segmentación

Las sutilezas de la dialéctica entre las dinámicas de clase y las de género han hecho coincidir el proceso de retirada de las mujeres *locales* de las labores agrícolas y la implantación entre las generaciones más jóvenes de la Agrupación del modelo de *set-el-beyt* [ama de casa] como horizonte hegemónico transclasista (ver Sarkis Fernández, 2008a y 2008b)<sup>281</sup>, con la substitución del modelo de contratación familiar por otro más individualizado y feminizado.

Hasta bien entrada la década de los 2.000 la proporción de mujeres y adolescentes (considerados ambos 'responsables de trabajos femeninos') respecto a los hombres adultos sigue el patrón 1:1, establecido por el modelo de contratación por grupos familiares (principalmente colectivos de hermanos y hermanas<sup>282</sup>) que florece en los años noventa (Cap. III). Por el contrario, en 2010 esta proporción alcanza un valor

---

<sup>281</sup> Como he defendido en otros ensayos (Sarkis, 2008 y 2010) en los últimos años, la confluencia de las medidas liberalizadoras, las dinámicas de clase y las de género han llevado a un proceso de *domesticización* de las mujeres costeras. Este mantiene una doble dimensión a la vez *objetiva* y *ficticio-hegemónica*. Respecto a la primera, la *domesticización* se refiere al retiro de las nuevas generaciones de mujeres de los hogares mediano-grande propietarios del trabajo agrícola y a su autodefinición, más allá del desempeño en algunos casos de actividades profesionales remuneradas, como *set-el-beyt* (amas de casa). En lo que llamado su dimensión hegemónica de clase, la *domesticización* actúa como horizonte de lo deseado y lo deseable para las clases subalternas de pequeñas *muzari'* proletarizadas, invisibilizando la continuidad de la participación de las mujeres en trabajos agrícolas y otros.

Para una magistral discusión teórica, a partir de la discusión de diversos ejemplos etnográficos, de las relaciones estructurales entre los procesos de domesticización de las mujeres y feminización de la mano de obra y el desarrollo de la acumulación de capital a escala mundial, ver Mies (1986). Las conclusiones de la autora respecto a la feminización del trabajo en las periferias como condición de posibilidad de la expansión del modelo de ama de casa consumista, resulta aplicable, como ella misma señala, al análisis de las dinámicas regionales dentro de los propios estados periféricos (con sus *colonias* internas). En el caso de Siria el modelo de desarrollo autocentrado ha favorecido sus propios procesos de diferenciación regional a los que aludíamos en los capítulos precedentes. Para un análisis comparativo del proceso de domesticización en otros estados del Próximo Oriente, desde una perspectiva etnográfico-histórica, ver Abu-Lughod (1991).

<sup>282</sup> Ver Abdelali-Martini et *ali.* (2011) para una panorámica sobre la participación de las mujeres en el mercado de trabajo agrícola en Oriente próximo y el Norte de África. En todos los países estudiados las mujeres solteras conforman el grueso de las trabajadoras. La única excepción a esta tendencia la ofrece Marruecos donde (aunque las autoras no lo aborden) la proporción significativa de mujeres casadas dentro de las trabajadoras asalariadas agrícolas se explica por una tecnología de control y maximización laboral propia al *sistema de cupos* que regula el flujo de mano de obra migrante entre Marruecos y España (Reigada, 2009).

Van Aken (2005) señala para el caso de la plasticultura de exportación en El Valle del Río Jordán un porcentaje del 62.5 % de soltería entre las trabajadoras.

medio de 2:1, pudiendo ser incluso mayor –como en nuestro ejemplo etnográfico donde alcanza 5:1.

Abdelali-Martini (1998, 2003 y 2011,) y Rassam y Tully (1988) han ligado este tipo de procesos de feminización de la fuerza de trabajo agrícola en la región nord-occidental del país con la persistencia de un sistema de sexo-género dominante que reserva para los hombres los empleos mejor remunerados en otros sectores; así como con la conciliación de las necesidades de los hogares respecto a que las mujeres aporten recursos monetarios para el aprovisionamiento, y las ideologías de género que estipulan que éstas deben trabajar en entornos familiares, cerca de sus propias casas (en especial, Abdelali et ali., 1998).

En el caso de Agrupación Beyt Jodra, donde la contratación de jornaleras implica desde hace décadas un cambio temporal de residencia y la reconfiguración de los límites entre los espacios familiares y *los extraños*, parece difícil aceptar una explicación en estos términos. En este caso la feminización de la mano de la obra parece más bien responder al entrecruce entre las dinámicas de poder propias a las relaciones de sexo-género y las estrategias de los empleadores por *conseguir que los trabajadores les salgan más baratos* –como señalaban Niđal y Firás en su crítica a Abu Hady<sup>283</sup>.

Son numerosas las etnografías que desde una perspectiva feminista han analizado la feminización del trabajo agrícola como una estrategia de devaluación política de la fuerza de trabajo asentada sobre los sistemas de poder y las ideologías género, y la han asociado con viejos y nuevos contextos de capitalización productiva, internacionalización de los mercados y presión sobre la rentabilización de las explotaciones (Arizpe y Aranda, 1981 para la agroindustria mexicana; Narotzky, 1991 sobre la producción oleícola en Lérica; Reigada, 2009 sobre el trabajo en los campos freseros onubenses; Stolcke, 1986 en su estudio de las plantaciones cafeteras brasileñas)<sup>284</sup>. En la misma línea, se pronuncia Toth para el caso de la agricultura

---

<sup>283</sup> En realidad los argumentos de Abdelali-Martini y Rassam y Tully no me parecen explicar *tout court*, la feminización del trabajo tampoco en las provincias estudiadas por las autoras. Dado que como ellas mismas señalan este proceso coincide con la especialización, intensificación y mercantilización de la producción agrícola, y por tanto parece muy probable que se vincule con el tipo de estrategias de ahorro en capital variable que analizo.

<sup>284</sup> Desde los estudios clásicos de Boserup (1970), Young, K.; Wolkowitz, C. y McCullah, R. (1981), Mies (1986) y Fernández-Kelly (1984) hasta las obras contemporáneas de Elson (1999), Falquet (2003) y Falquet et al. (2007), Federici, (2013), Talpade-Mohanty (2011) las científicas sociales feministas han mostrado la centralidad del trabajo asalariado femenino en el desarrollo de la acumulación capitalista a

egipcia (2005) y la reciente etnografía de Van Aken (2005) sobre los cultivos de invernadero en el Valle del Jordán. En este último caso, el despegue del *agribusiness* de la plasticultura (hortalizas y flores) para la exportación se ha sustentado básicamente sobre la explotación de trabajadores varones egipcios y temporeras locales; mientras que en la última década el decrecimiento de la rentabilidad de las explotaciones para los *muzari'*, está siendo paliado con la contratación de jornaleras sirias que están cubriendo la falta de mano de obra abierta por la expulsión de los trabajadores egipcios *irregulares* y por las nuevas leyes que dificultan nuevas migraciones: *“while on one hand the profitability of agricultura has decreased in the last decades along with its attractiveness, the new segmentation of work in agribusiness has also led to a decrease in the social value of some agricultural activities. Tasks that only few decades ago were performed by men are now performed by women”* (Van Aken, 2005: 13).

En nuestro contexto etnográfico, a diferencia del ejemplo comparativo anterior y de la mayoría de la literatura citada más arriba, la contratación preferente de mujeres y jóvenes no aparece en un contexto de intensificación y capitalización productiva, ni de expansión de la escala de circulación; sino más bien de todo lo contrario.

Sin embargo, ésta cumple funciones parecidas, funciones que convertían ya previamente a la mano de obra familiar en el pilar del modelo *muzari'* de desarrollo: el ahorro directo en remuneraciones y el aseguramiento de que gran parte de los trabajos necesarios para la reproducción cotidiana de la fuerza de trabajo se mantienen dentro de la esfera no mercantil.

En primer lugar, la desigualdad salarial vigente por razón de sexo-género y edad posibilita un ahorro directo en remuneraciones. En 2010 los jornales femeninos para ocho horas de trabajo se sitúan entre las 350-400 LS, los de los adolescentes entre las 300-350 LS y los masculinos alcanzan las 450-500LS. Estas diferencias remarcables

---

escala nacional y mundial. Las historias de vida recogidas en nuestra etnografía subrayan la profundidad histórica del uso de la mano de obra femenina en las redes de producción mundial; recordemos al respecto el caso del trabajo de Um Nassim en el cultivo y manufactura de seda francesa. En este sentido, me parece muy acertada la reflexión de Scott (1993) recordándonos la naturaleza discursiva del “problema de la mujer trabajadora” en el siglo XIX (y yo añadiría en los siglos XX y XXI) que no debe oscurecer la participación concreta de las mujeres en el empleo asalariado y otras formas de *trabajo por cuenta ajena* ya en la edad media (cosedoras, parteras, sirvientas, campesinas -son algunos de los ejemplos que señala la autora) y por supuesto mucho antes.

Para el próximo oriente Abdelali Martini et al (2003) y Moghadam (1994) ofrecen una panorámica del peso de las mujeres en el mercado de trabajo agrícola.



(22.5% jornal femenino/masculino; y 34% jornal adolescentes/masculino), se mantienen sin embargo, bastante por debajo de los valores relativos que alcanza la discriminación salarial en otras regiones del país. Por ejemplo en las *comunidades (mohafatha)* de Idlib, Hama, Homs y Aleppo, éste se encuentra en el orden del 50% (informaciones de campo, cotejadas con Abdelali-Martini, 2011); mientras que una perspectiva comparativa con otros escenarios agrícolas próximo orientales reitera esta tendencia (Hammam, 1986; Moghadam, 1994). Asimismo, Toth (2005: 5) en su estudio de las jerarquías de género que sostienen la agricultura globalizada egipcia, apunta desigualdades de más del 30 % a favor de los jornaleros respecto a las fémininas, y del 50% entre hombres y jóvenes de ambos sexos<sup>285</sup>. Por otro lado, resulta remarcable que en la zona costera la desigualdad salarial entre hombres y mujeres haya seguido una tendencia decreciente desde los años sesenta, cuando el jornal de una 'recolectora' era la mitad del de un 'vareador' (Daniel, 1967), o incluso los años noventa cuando correspondía a un 25% menor. Si bien no dispongo de elementos suficientes para proponer una interpretación argumentada esta tendencia, la práctica social se ha visto muy influida -e incluso ha superado- la tendencia impuesta por el estado -a través de instituciones como la cooperativa de servicio- para atenuar las diferencias de salarios entre sexos (Rabo, 2000). Asimismo el papel que ocupan las mujeres en las propias instituciones estatales (portadoras de sus propios valores y proyectos políticos) en la zona costera ha debido afectar a esta diferenciación regional. Al respecto resulta ilustrativo el caso de la directora de la Oficina de Dirección Agrícola de la Agrupación quien mantiene entre sus frentes principales de lucha *acabar con la discriminación salarial de las mujeres*. Por supuesto también son variables importantes las propias concepciones de algunos propietarios como Saguir quien en 2008 pagó igual a mujeres y a hombres (excepto a su *hombre de confianza*, Firás, a quien pagó 100 LS más), así como las resistencias de las trabajadoras como Niđal quien se opuso al intento e Mazem de darles 300 LS y consiguió que al final una remuneración de 400 LS. En este sentido, no debemos olvidar la discusión que elaboraba en el capítulo IV, sobre la lucha de hegemonías cotidiana respecto a las relaciones de sexo-género, ni el peso de un contramodelo del mundo *mujerista* transmitido por las mujeres a hombres y

---

<sup>285</sup> Ver Narotzky (1991) para una comparativa de la desigualdad salarial entre 'recolectoras' y 'vareadores' en Cervià de les Garrigues (España).

mujeres de ambos sexos. Los sofismas de los modelos de sexo-género vividos cristalizan en episodios como la ambivalencia que muestran las mujeres (hermanas y esposas de jornaleros) respecto a cierta justificación de la desigualdad salarial (no en términos de valor y *costosidad* del trabajo, pero sí de responsabilidad de los hombres casados como principales proveedores de recursos monetarios para el *beyt*) y su crítica abierta y a veces virulenta de una desigualdad que juzgan símbolo la desposesión [*ħorman*] a la que éstas se encuentran sujetas:

La tensión acumulada durante todo el día entre Niḍal y su hermano Firás por la dirección de la cuadrilla estalla casi al final de la jornada, cuando Niḍal estalla a punto de llorar, mientras reprocha a los hombres que se han sentado a fumarse un cigarro, mirando al mar, mientras observan como trabajan las vecinas ¿Esto son hombres? *Yla'an rabbuhum ma fi dam* [¡Qué Dios los maldiga, no tienen sangre!] -exclama. Una mujer trabaja cuatro veces más que ellos. Los hombres rezan mucho, pero para lo único que sirven es para querer creerse o creerse más que las mujeres.

Por eso las tratan con *ħorman* [miseria, privación, desposesión]. Ellos deben estar por encima, y me pregunta si en Europa también son así.

Todos se levantan rápidamente y se ponen a trabajar, menos Firás que ríe y bromea con su hermana antes de ponerse a trabajar.

Las demás mujeres asienten y sonríen mientras continúan trabajando.

(Diario de campo, Tartús, 02.11.08)

De todas maneras, la segmentación objetivamente existente entre remuneraciones se apoya en una hegemonía de sexo-género de largo recorrido desde la que se representa a las mujeres como recolectoras y a la 'recolección' como un trabajo menos costoso y valioso (en el sentido de 'productor menos valor'):

“Los jornales mínimos los fija la cooperativa agrícola y son de 500 LS para el vareador y 300/350 para la recolectora (...) No se trata de que sean hombres o mujeres sino de los trabajos que desempeñan. Varear y cargar los sacos son trabajos muy duros, además los hombres son quienes se suben a los árboles y

los zarandean, se necesita mucha fuerza. Las mujeres recolectan, claro que también se cansan, pero no es lo mismo. Recolectar lo puede hacer cualquiera porque se aprende pronto. Los jóvenes cuando vienen por primera vez se ponen a recolectar porque es más fácil y porque lo que se necesita es agilidad (...). Además debemos tener en cuenta otra razón [para la diferencia de salarios] ligada a la producción: los sacos que se reúnen con una hora de vareo son el doble que los que produce una recolectora en una hora de arrastrarse entre los árboles”.

(Entrevista grabada, Empleado de la Oficina de Dirección de la Agrupación de Beyt Jodra, mediano propietario agrícola, 21.08.10)

Esta ideología de género dicotómica y jerarquizadora<sup>286</sup> ensombrece una praxis cotidiana en la que ambos sexos participan de actividades consideradas *per se* estrictamente femeninas o masculinas (ver *supra*. viñeta etnográfica capítulo IV). Por otro lado, el argumento sobre la mayor productividad del vareo frente a la recolección elude además el hecho que otras labores realizadas principalmente por mujeres y jóvenes (como la preparación de las telas o estriar las olivas y llenar los sacos) son operaciones tan constituyentes del ‘proceso de vareo’ como el golpeo de los árboles y que por lo tanto conforman también momentos imprescindibles de la producción del valor ligada a éste.

En la misma línea actúa la ficción de que ‘los hombres son quienes organizan y dirigen el trabajo’ quienes ‘están con un ojo en el árbol y otro en los demás’ (algunos de los argumentos preferidos por empleadores y temporeros para justificar la discriminación salarial) que contrasta con las múltiples ordenaciones de las tareas y de la supervisión que se observan entre las cuadrillas. La organización concreta de la dirección en la praxis tienen que ver con la especificidad de las relaciones de poder entre las integrantes del grupo (que recordemos son normalmente familiares de primer grado y en todo caso personas cercanas), y que además no son estructuras reificadas sino configuraciones de poder contestadas y dinámicas. En el ejemplo etnográfico que nos

---

<sup>286</sup> A diferencia de Toth (2005) y Van Aken (2005) en esta topografía, esta dicotomía y jerarquización no implica que el trabajo agrícola representado por mujeres se considere menos digno o incluso vergonzoso como llega a sugerir Van Aken, como tampoco lo es la mezcla de sexos en los campos. Ver Narotzky (1991) para una perspectiva comparativa focalizada en la oleicultura leridana (España).

ocupa, la tensión (cargada de amor, cooperación y compromiso por otro lado) entre Niḍal y Firás por su posición de poder en el hogar y en el campo (propio y ajeno) adquiere una nueva forma en 2010 cuando ésta, en sus palabras, ‘se *independiza* de su hermano’ y se erige como coordinadora de ritmos y tareas e interlocutora de la cuadrilla con Mazem -pese a que éste tienda a dirigirse a Lami como hombre-adulto *responsable*. Sin embargo, este trabajo de dirección, con el consecuente desgaste físico, emocional y psicológico, no se refleja en su salario, 100 LS inferior al de Lami, en nombre de su rol de ‘recolectora’.

En el caso de las jóvenes de ambos sexos a esta devaluación material y moral de su trabajo, construido como ‘femenino’, se une su categorización como ‘aprendices’, cuya menor destreza y ritmo laboral legitiman jornales aún más bajos.

[Nos encontramos recolectando cuando Mazem nos visita. Todas siguen trabajando y yo me acerco a él para saludarle]. Mientras observa la escena de trabajo, me comenta en castellano: ¿Qué les voy a pedir, si de toda la cuadrilla los únicos que saben trabajar son Niḍal y Lami? Ibtisam es una niña y aunque tiene muy buena voluntad no puede hacer más...y los otros dos... ¿Qué te voy a decir? Están comenzando y para ellos es un entrenamiento.

Tras un silencio se dirige a Fauaz y le increpa irónico: ¡por favor coge las olivas con las dos manos, al menos, hijo, ya sé que estás aprendiendo, pero eso no se llama trabajar!

(Diario de Campo, Tartús, 28.10.10)

¿Cómo casar las quejas y la condescendencia de Mazem ante las temporeras jóvenes con su preferencia por esta categoría de laborantes? ¿Especialmente cuando lejos de tratarse de un caso aislado se trata de un patrón creciente de *la demanda* de fuerza de trabajo en la región?

Por un lado, la contratación de *jóvenes en formación* consigue paliar la subida de los jornales femeninos y del estrechamiento de la discriminación salarial entre sexos a las que hacíamos referencia más arriba. Por ejemplo entre 2.008 y 2.010, mientras que el jornal masculino se ha mantenido, el de las mujeres se ha incrementado una media de 50 LS, justo la diferencia respecto al de las adolescentes. Nuestro caso etnográfico es

un buen ejemplo de esta tendencia: mientras que en 2008 Mazem pagó 500 LS a los vareadores y 350 a las recolectoras y al adolescente, en este año las remuneraciones han sido de 500, 400 y 350/300 respectivamente.

De todas maneras, el empleo de adolescentes no sólo no prioriza un ahorro absoluto en salarios a costa de una menor calidad y productividad, sino que además consigue niveles parecidos, y a veces mayores de éstas, a un precio menor. Como veíamos anteriormente, los procesos de trabajo ligados a la recolecta aceitunera se caracterizan en la zona costera por unas escasas especialización y mecanización -relacionadas sin duda con su carácter económico periférico para los hogares-; por ello resulta relativamente sencillo alcanzar niveles de trabajo operativo incluso sin una gran experiencia previa en el sector. Por lo demás en un contexto de creciente desapego de las temporeras por su laborar ligado al proceso general de liberalización de las relaciones económicas, las adolescentes parecen, en muchas ocasiones, las únicas que siguen *trabajando con el corazón*:

[Escribo en mi diario mientras descanso un poco a la vera de un gran aceitunero] Me sorprende como día tras día, Hamida y su hermano, trabajan incansables, manteniendo un ritmo que contrasta absolutamente con la relajación de sus tíos y hermano mayor. Nunca descansan individualmente y se encargan además de traer el agua, preparar el té y el almuerzo y de recoger los materiales al final de la jornada. Y todo sin jamás emitir una queja ni un resoplido. Se trata del mismo patrón que he observado trabajando con la cuadrilla de Fattume, la de Sultana y la de Somar (...).

Nidal, quien se da cuenta de mis observaciones mientras escribo, se acerca y me comenta: 'fíjate en Ibtisam, es buenísima, no descansa y es muy cuidadosa: 'trabaja desde el corazón', como su hermano. Aunque ella aún es mejor. Ya la has visto, en casa no para tampoco. ¿No sé qué haría sin ella? Me trae los cubos de agua, me ayuda con la ropa y la comida. ¡Allah ya'tiha el 'afie! Porque ya ves que la vaca (mujer de Mazem) ni siquiera nos saluda y nos deja hasta sus platos sin fregar.

(Diario de campo, Tartús, 6.11.10)

El trabajo de las jóvenes parece regularse por la fuerza ambivalente entre el *deseo* de laborar y aprender y de ser valorado y el *respeto* por las jerarquías de edad. De esta manera, el trabajo asalariado aparece para ellas como una extensión del trabajo en familia, vivido a través de patrones institucionalizados e incorporados en las propias disposiciones de los sujetos. El mismo principio de obediencia a sus mayores les convierte en una mano de obra muy poco conflictiva para los patronos. En este sentido mi propuesta interpretativa respecto a la feminización del trabajo agrícola discrepa de la de autores como Toth (2005) quien en su estudio sobre las relaciones de sexo-género en el trabajo agrícola en Egipto explica la preferencia por la contratación de mujeres, en parte, como una respuesta a las concepciones dominantes sobre su mayor *docilidad*<sup>287</sup>; pese a que su menor independencia y emprendeduría las convertiría en una mano de obra menos rentable y productiva.

Mis observaciones de campo apuntan a la ausencia de este tipo de estereotipos de género, cosa que además se correlaciona en la práctica con la actitud más abiertamente demandante y conflictiva de las jornaleras frente a sus homólogos varones.

Precisamente la *fuerza* de las trabajadoras agrícolas que son representadas y se autorepresentan como mujeres *fuertes* [*qawyat*], hermanas de los hombres [*ejet er-riyal*] y que no tienen miedo de nadie, más que de Dios [*ma bijafu min hada*, o *ana ma bijaf min gueir allah*] es uno de los factores por los que los empleadores valoran su mano de obra femenina, a la vez que quizás se sienten impelidos a aumentar la proporción de adolescentes en busca de una fuerza de trabajo más obediente y menos problemática.

Por ello la preferencia por la mano de obra femenina me parece más bien ligada, además de a la pura minimización de costes, con la consecución de otras formas de *subsidiarización* del trabajo (Carrasco, 1997; Dalla Costa y James, 2005 [1972]; Deere y León, 1982; Federici, 2013; Mies, 1986; Narotzky, 2004; Reigada, 2009). Los trabajos *reproductivos* no pagados de las mujeres (cuidados, mantenimiento, producción de comida, etc.) disminuyen el gasto en remuneraciones a la vez que sustentan el *buen orden laboral* de una fuerza de trabajo cuidada y mantenida.

---

<sup>287</sup> En la misma línea se pronuncia Reigada (2009).

Al atardecer, después de garbillar y asearse, comienza una nueva jornada de trabajo para Niđal e Ibtisam. Jayul, como le tiene acostumbrado su madre en Al-Ḥayat, las acompaña, atento a prestar *ayuda* cuando su tía lo demanda. El ciclo diario comienza lavando a mano y tendiendo la ropa -que no puede esperar para que de tiempo a que se seque; después preparar la cena, fregar los platos y el suelo de la habitación de 20 metros cuadrados que Mazem les ha habilitado como dormitorio-sala de estar en el segundo piso de su villa. Por la mañana, antes de partir, plegar los colchones y las cubiertas, hacer el desayuno, fregar los platos y preparar el agua y los víveres y utensilios para el almuerzo. En el campo son principalmente Ibtisam y su hermano las responsables del agua, el té y el almuerzo. Niđal se olvida así, por unas horas, de ocuparse de organizar los trabajos de cuidado, mantenimiento y procesado para concentrarse en sus propias tareas y en la dirección de la cuadrilla.

En realidad, este ciclo de trabajos no mercantiles que sostienen las nuevas formas de maximización de la estructura de acumulación/explotación jornalera (que van más allá de las relaciones entre temporeras y *muzari'* y toman todo su sentido en sus vínculos con la acumulación del capital mercantil e industrial-procesador) comenzaron ya antes de que Niđal y sus familiares se desplazaran a Tartús, cuando las mujeres de sus respectivos hogares prepararon el arroz, el trigo *burgol*, el queso y las conservas de tomate y sardinas que compondrían su dieta básica durante la campaña. Sus lazos con Saguir -quien actuó como intermediario del empleo- les aseguraron al menos que Mazem les abasteciera de azúcar, sal, té, pan, aceite y patatas, además de proporcionarles un cobijo con agua corriente y electricidad.

En el caso de los grupos de *trabajadores nuevos* a esta carga laboral *extra-contractual* hay que añadir otras como preparar las hogazas de pan para el auto-consumo y abastecerse de agua (realizadas exclusivamente por mujeres) o recolectar para el autoconsumo las aceitunas *sobrantes* tras la jornada (que implica a todo el grupo, ver infra. extracto diario de campo).

La creciente desresponsabilización de los empleadores -que afecta, aunque de diferente forma, tanto al colectivo de *trabajadores antiguos* como al de *los nuevos*- respecto a sus condiciones de alojamiento y manutención es absorbida principalmente

por las mujeres (adultas y jóvenes) y en menor medida por los varones jóvenes, quienes deben ocuparse ahora de procurar, con su dinero, tiempo y esfuerzo, la mayoría de bienes y servicios que formaban parte de las obligaciones de cooperación [ta'aun] y generosidad [karam] y de las disposiciones forjadas por el afecto mutuo [maḥabbe].

Pese a que los hombres adultos también se ven afectados por algunas de estas *nuevas* necesidades de autoaprovisionamiento (p.ej. al tener que gastar parte de su jornal en comida), la articulación entre el sistema de sexo-género y el de clase determina que el grueso de este trasvase de trabajos no pagados se realice entre las mujeres de los hogares de los empleadores y las de los temporeros.

Desde el punto de vista de las jornaleras la vivencia de esta doble explotación (Carrasco, 1997) cristaliza en la especial importancia que adquieren para ellas los asuntos relacionados con la manutención o la vivienda.

La importancia de las cuestiones de género en la conformación de la experiencia de clase se revela también en el hecho de que sus alabanzas y críticas suelen centrarse en las esposas de sus *maestros*. Aunque a nadie le parecía bien acabar de garbillar a las 19 de la tarde, fue Niḍal quien se enfrentó abiertamente a Mazem por el tema, tras más de una semana de quejas ahogadas y confidencias entre la cocina y el improvisado lavadero sobre 'que ya no puedo soportar más la situación', 'estoy exhausta. De las tierras, a la casa y cuando ya no puedo más: el garbillo. Y mientras la mujer de Mazem durmiendo hasta la una del mediodía'.

## **VI. 8 Trabajar para extraños. ¿Trabajar desde el corazón?**

La forma que toma esta conflictividad entre mujeres se diferencia de la que veíamos en el capítulo anterior más focalizado en el mundo de los hombres. Esto se debe, en parte a una forma socio-históricamente femenina de *sentir* las cosas. Las jornaleras, al menos en mi presencia, se han mostrado siempre más claramente definidas como



*trabajadoras* que los hombres, quienes suelen mantener una actitud y discurso más organicista, como mínimo conmigo delante.

El tipo de conflictividad entre temporeras y propietarias que emerge entre Niḍal y la esposa de Abu Mazem, aparece como el opuesto de los sentimientos morales de *ulfe* [solidaridad intimidad], *iḥtiram* [respeto] y *maḥabbe* [afecto] que afloran cuando existe convivencia y trabajo conjunto y se dan expresiones del principio ético-político de generosidad [*karam*].

La oposición entre ambos tipos de experiencias humanas de la condición jornalera (que como vemos son contemporáneas) conforman una de las temáticas principales tanto en las conversaciones cotidianas como en las reuniones de temporeras que llenan casi diariamente los anocheceres de El-Yebel o Al-Ḥayat durante los meses de cosecha:

“Hoy las mujeres nos hemos reunido en *casa* de Fattuma (...) Fattuma comenta que está encantada con Um Hassan y su marido y que sus hijos ‘no pueden ser mejores’: son muy respetables y nadie les gana a generosos [*karimiin*]. Hay *ulfe*. Um Hasan, a sus setenta años aún garbilla ella misma y les ayuda a recolectar. Para comer no les falta de nada y su hijo el pequeño -les trae dulces cuando baja a Tartús (...)

Uardi y su prima apuntan que a ellas la esposa de Saiq hasta les lava la ropa y por las noches comparten té, mate y frutos secos con ella y su hija que es muy *adamie* [decente]. *Fi maḥabbe* [hay afecto] (...)

¡Desde luego, reniega Niḍal, que vaya suerte que tengo! A mí siempre me toca lo peor. ¡Qué os lo cuente Diana! ¡Pero cómo nos va a traer comida si ni siquiera nos saluda y hasta nos deja sus platos sin fregar en la cocina! ¡Hay que ver que sucia! (...)

(Diario de Campo, Tartús, 05.11.10)

Detrás de las divergencias de *opiniones* entre Niḍal y las otras chicas, incluida su propia hermana, se esconden no sólo las particularidades de las relaciones con sus respectivos patronos y de sus vivencias previas, así como las contingencias de su humor en ese día concreto<sup>288</sup>; sino también el peso de dos factores *estructurantes*: uno es la distancia de clase que separa a Niḍal de Mazem y su esposa frente a la proximidad patronas/temporeras que define los casos de las demás presentes; la otra variable es la diferencia entre ser tratada (es decir, construida) como ‘familia’ (*mtl ehl*) o como ‘una *extraña*’ [*gariba*].

Respecto a los ligámenes entre la composición de clase de los patronos y el tipo de relaciones que establecen con sus empleadas, el resquebrajamiento de sus vínculos afectivos y del entorno moral que les daba sentido se correlaciona con la transformación de la dinámica de clases agraria; y en concreto con el proceso de bipolarización que afecta a la *comunidad* de propietarios y que acaba definitivamente con el modelo *muzari*’ de mediano explotador *familiar* (incluyendo sus lazos de cooperación [*ta’aun*] con otros hogares).

El distanciamiento entre ambos grupos suele relacionarse con esta movilidad social y/o con la marginalización de la producción oleícola para las economías de sus hogares. La ausencia de experiencias de trabajo y vida conjunta y la creciente disparidad entre el mundo material y el universo moral de las personas temporeras y empleadoras ha abierto una brecha en sus vivencias y en la posibilidad de que se cree una cercanía entre ellas. En los casos como el de Abu Hady en el que existían lazos previos el cambio generacional ha sellado este proceso. Asimismo las nuevas condiciones económico-políticas locales han fracturado los lazos de dependencia concreta que sostenían y avivaban el afecto entre ambos colectivos. Para los *maestros* convertidos en comerciantes, inversores o prestamistas el hecho de que ‘se trabaje desde el corazón’ en sus plantaciones ha dejado de ser un elemento imprescindible de su propio proyecto de reproducción económica. Las trabajadoras, en busca de lazos de dependencia sólidos a los que asir sus vidas en un entorno de proletarización

---

<sup>288</sup> Recuérdese que como he repetido hasta la saciedad una de las conclusiones innegables de la convivencia etnográfica continuada y duradera es la convicción de que nuestra experiencia del mundo es en sí misma contradictoria y ambivalente. Todas las mujeres reunidas esa noche han expresado juicios opuestos a los presentados en esta viñeta etnográfica en algún otro momento. He priorizado un ejemplo de conversación que recoge las tendencias fundamentales que mi convivencia prolongada me ha hecho sistematizar en cada caso.

creciente, no encuentran en estos nuevos emprendedores *rurales* más que una posibilidad de empleo precaria y muy poco segura, al encontrarse sujeta a los imperativos de la *flexibilidad* que demanda ese nuevo mundo presidido por un mercado (capital) cada día más globalizado. En este sentido, se parece más a la experiencia de las jornaleras *nuevas*, quienes como explicitaba Um Badr “trabajan para comer”. En este sentido, estas últimas, a diferencia de las *antiguas*, mantienen una vivencia verbalizada de la relación laboral que asume la necesidad y la escasez, como la base que las *fuerza* a trabajar.

Sin embargo, el afloramiento del sentimiento de injusticia (*qaher*) –en el que nos detuvimos en el capítulo precedente- y la multiplicación de estas formas de *resistencia silenciosa* (Gledhill, 2000; Sapkus, 2001; Scott, ) que acompañan el *laborar para extraños* se correlaciona raramente con la aparición de situaciones de conflicto abierto. Lo más común es que los malestares se desvíen y sublimen en el terreno de las relaciones personales entre las propias trabajadoras. Incluso cuando la conflictividad alcanza las relaciones entre maestros y trabajadores, como por ejemplo la oposición directa de Niḍal a quedarse trabajando más horas o el abandono de Zaki de su puesto de trabajo, esta suele mantenerse dentro de los límites de la acción individual, coyuntural y no camina hacia la emergencia de cualquier tipo de movimiento de oposición colectiva que aúne a las trabajadoras en tanto que *clase* de personas con intereses comunes. En la ausencia de una respuesta política organizada tienen mucho que ver la historia de control y represión estatal sobre todo del periodo en los albores del movimiento de Rectificación, así como con la propia dependencia material de esas relaciones para ganarse el sustento. Por otro lado, ésta no puede explicarse sin hacer referencia a la persistencia de una forma institucionalizada de pensar, vivir y practicar la economía, y de sentir la política, como un *hecho social total* inseparable del *continuum* de las relaciones humanas, en tanto que relaciones personales y concretas.

## VI. 9 Conclusiones

Las conclusiones de este capítulo empiezan exactamente donde acabaron las del anterior. La forma que adopta la experiencia laboral de Niḍal parece una extensión del proceso de abstracción y desvinculación a través del que se *liberaba* la tierra de Abu Hady y se hacía posible desgajar la fuerza de trabajo de Firás y Zaki de su *ser* como personas (trabajadoras).

*Trabajar como extraña* significa para nuestra protagonista aceptar, o cuando menos *conformarse con*, unas condiciones laborales cada vez más precarias y unas formas de relación (económica) más despersonalizadas. En este sentido, su destino va pareciéndose al de los *trabajadores nuevos* a quienes miran con recelo ella y los suyos. El proceso de abstracción que torna conmensurable su “fuerza de trabajo” (recordemos las digresiones previas sobre el salario) con la de las *temporeras extrañas* –e incluso la acaba convirtiendo en una de ellas- aparece inmediatamente atravesado por viejas formas renovadas de diferenciación. Nuevos y viejos, jóvenes y adultos, mujeres y hombres (o su eufemismo ‘recolectoras/vareadores’). Un sistema complejo de categorizaciones sociales distingue y jerarquiza a la mano de obra y particulariza los términos concretos de la relación *diferida* capital-trabajo<sup>289</sup>.

Este proceso simultáneo de homogeneización del *valor* y de las *condiciones* de trabajo y de *diferenciación* de la fuerza de trabajo es el correlato del abandono de las políticas autocentradas y proteccionistas (producción, mercados, abastecimiento), y del avance de la subsunción de la economía siria a los circuitos de acumulación globales. Cosa, que en el caso la producción oleícola de La Agrupación no equivale a una industrialización y expansión de los mercados, sino a una *relocalización* de la producción, cada vez más orientada al autoabastecimiento y a los circuitos de comercialización locales y nacionales. Este punto me parece especialmente importante ante la confusión que reina en parte de la bibliografía sobre la globalización económica

---

<sup>289</sup> Utilizo aquí el adjetivo ‘*diferida*’ para referirme a las relaciones capital-trabajo para subrayar que el polo *capital* en las relaciones de producción de la mercancía aceite (cuando este llega a serlo –que como hemos visto no es en todos los casos-) no está representado inmediatamente por los medianos propietarios agrícolas como Mazem o Abu Hady, quienes desde el momento que dejan de trabajar sus tierras se convierten en mediadores rentistas de esa estructura de acumulación; sino por las personas que detentan el capital mercantil e industrial que concentran la mayor parte del valor producido. Sobre este tema volveremos en el capítulo siguiente.

que tiende a mimetizar tout court la expansión capitalista mundializada con la dilatación de las escalas de producción y la modernización de las formas productivas.

Las leyes históricas, pero implacables una vez establecidas, de la competencia y la rentabilidad transforman las lógicas económicas vividas en sus diferentes escalas, incluso en estos casos.

El fuerte control del capital mercantil sobre el mercado de productos determina que los *muzari'* concentren sus estrategias de *racionalización* (en los términos definidos por la lógica económica que se está haciendo hegemónica) sobre el único factor de producción que controlan: el trabajo.

El proceso de feminización y segmentación étnica de las cuadrillas muestran bien la ambigüedad que atraviesa la mercantilización del trabajo en un contexto de capitalización general de la economía. La rentabilización o simplemente la viabilidad de la producción –cuyas condiciones vienen determinadas por las nuevas estructuras económico-políticas- se sustenta en un abaratamiento del valor de cambio del trabajo cuyas condiciones de posibilidad son un sistema de valores sociales y una praxis social institucionalizada con sus propias funciones, inercias y tensiones<sup>290</sup>; así como un proceso de desposesión material (en términos de sexo-género y de desarrollo regional desigual) que impele a determinados grupos de personas trabajadoras a *acceptar* –sin usualmente *consentir*- salarios más bajos.

Pese a que para la gran mayoría de *muzari'* la producción oleícola no es un negocio rentable -y para muchos ni siquiera es un negocio- en su relación con los trabajadores, éstos reproducen los comportamientos típicos del capital en su búsqueda constante de ahorro en capital variable; apareciendo la devaluación del trabajo como el elemento central de una expansión de la plusvalía relativa que se basa en la contracción de la porción de valor que corresponde a los trabajadores (Narotzky, 1988).

Más allá de toda suerte de narrativas evolucionistas, una forma productiva típica de la subsunción indirecta mercantil se combina con fenómenos típicos de lo que algunos autores han conceptualizado como un tipo de *subsunción real sui generis* donde la

---

<sup>290</sup> Las reflexiones más fructíferas sobre la imbricación entre género y etnificación en la construcción de formas específicas de explotación y por tanto de experiencias de clase particulares han venido de la mano de los feminismos negros y postcoloniales quienes han pensado teóricamente la imbricación entre género y racialización Combahee-River Collective (1983); Davis (2004); Hooks (1990). Ver también Moreno (1991)

plusvalía relativa se incrementa al bajar la porción de plusvalor dedicada a los gastos en capital variable, y no porque se produzca un aumento de la productividad por efecto de la tecnologización (Chevalier, 1983 y Narotzky, 1988b). Y todo ello en un contexto, en el que las personas trabajadoras contestan y cortocircuitan los intentos de los *muzari'* por incrementar la cuota de plusvalía por obrero (plusvalía absoluta) a través de extender la jornada o intensificar el ritmo laboral. Mostrando las complejidades políticas de la materialización de la *subsunción formal*.

En este capítulo y el anterior, hemos profundizado en el modo como la creciente competitividad exige una recomposición de las relaciones entre *muzari'* y trabajadores en términos de precariedad y flexibilidad, difícilmente compatible con la economía moral de la *amistad* y la *cercanía* tal como fue definida hasta mediados de los años 2000. Como veremos en el próximo, *ese mundo* donde "lo personal –con sus connotaciones de *sujetado* por entramados *morales* y *compromisos afectivos*- es económico" es sólo parcialmente cuestionado y 'puesto al revés' (por utilizar una metáfora muy extendida entre las temporeras) por la Nueva *Economía social de mercado* y su Moral abstracta del *laissez-faire*, la libertad individual y el crecimiento de capitales. En realidad entre las controvertidas dinámicas que definen su avance se encuentran también la celebración de la *reciprocidad* y la *cooperación* entre clases y grupos sociales y la *capitalización* de los vínculos y los afectos. Por otro lado, para la mayoría de personas éstos siguen siendo recursos imprescindibles para subsistir, y para muchos menos acumular, en una realidad económica cada vez más *sujetada* al capital y a sus dinámicas.



## **Capítulo VII. Producir aceite (no competitivo) en la Siria en vías de globalización. Nuevos senderos para viejas metáforas económicas**

Al que trabaja, y siempre que haya afecto Dios le acrecienta sus *gracias-bienes*  
(Elli istheguel u bass ykun fi maḥabbe, Allah y yketter jeyrho)

Todo viene de nuestro cansancio. Esa es la diferencia entre Siria y el exterior (*el-jariy*), allí todo lo dominan las empresas; aquí el *muzari'* y su familia trabajan la tierra. Y uno cuando 'trabaja desde el corazón' (*išteguel min qalbhu*) se asegura el éxito, porque Dios acrecienta sus bienes [*Allah yketter jeyrhu*]. Hay cooperación [*fi ta'aun*]. Ese es el secreto de Siria. El mejor país del mundo

Allá donde vayas edifica una casa  
[*when ma ruhet 'ammar dar*]  
(Proverbio beduino)

### **VII. I Introducción**

A finales de la década del 2.000, las medianas explotaciones agrícolas (5-15 Ha), en las que se aunaban abastecimiento y (pequeña) acumulación, han dejado de formar parte del paisaje de Beyt Jodra. La economía política del estado sirio (como concreción de dinámicas de poder globales) en su entrecruce con otros factores como la alta natalidad (2.45%) y las prácticas de herencia (estrictamente divisa al resquebrajarse el sistema de participaciones) han llevado a una extrema fragmentación de la propiedad. En 2010 el 60% de las propiedades (el 67 % de las de la Agrupación) son inferiores a 1.5 Ha, y las mayores explotaciones no llegan a 6.5 Ha (10.1 Ha en la Agrupación)<sup>291</sup>. Las *familias sencillas* continúan explotando familiarmente (sin excluir la contratación de un grupo reducido de jornaleras) sus plantaciones de olivares como un recurso más para completar su sustento (autoconsumo y venta a comerciantes), cada vez más dependiente del empleo o auto-empleo remunerado en otros sectores, en relación al

---

<sup>291</sup> La mediana de las explotaciones en Beyt Jodra (2010) es 1.2 Ha y la media: 15.6 Ha.



proceso de mercantilización y al encarecimiento de la vida (Aita, 2006 ; Boissière, 2005; Kadry, 2012b; Hemash, 2003; Seifan, 2010 y Zuraik y Gough, 2014; ver capítulo II para una discusión más amplia).

Mientras, las familias *antiguas* y los nuevos *muzari'* enriquecidos por la venta de tierras se concentran en actividades más beneficiosas y mantienen sus plantaciones como un medio más de extracción de rentas, explotándolas indirectamente a través de mano de obra asalariada o, más comúnmente, de arrendamientos [*dommen*], que abarcan ya el 60% de los olivares (ver Figura 1, Anexo).

En la mayoría de ocasiones, los arrendatarios no son más que pequeños *muzari'* quienes incluso se endeudan para poder trabajar una o dos hectáreas; aunque un grupo muy reducido ha conseguido, a través de la concentración de explotaciones, reconvertir la producción oleícola en un negocio rentable. La irrupción de esta figura productiva, cercana y a la vez distinta del *farmer* (agricultor familiar capitalizado) -cuya aplicabilidad a la estructura agraria tartusí discutíamos en el capítulo III-, nos llevará a discutir los entresijos de *la subsunción del trabajo* desde un prisma diferente al de los capítulos anteriores. En ambos casos, aunque de muy diferente manera, el trabajo familiar es *completado* con la contratación de jornaleras. El afecto, la solidaridad íntima, la amistad, la cooperación –y como veremos un constructo social que no había aparecido hasta ahora: *la reciprocidad*- son las *praxis metafóricas institucionalizadas* que siguen presidiendo las relaciones laborales (asalariadas y no) en estos casos. Posibilitando por un lado, los flujos de acumulación (rentista, productiva, y sobre todo mercantil) que florecen en los límites de este sector marginalizado; y por el otro, la reproducción de las personas que encuentran en él un medio (más) de vida.

## **VII. 2 Arrendar para vivir: Um Yousef y sus cuñados, figuras marginales de la liberalización económica**

Um Youssef (1955), la vecina de enfrente de Abu Hady, es una de las pocas lugareñas que además de trabajar ella misma sus olivares, arrienda unas siete hectáreas y media junto con sus cuatro cuñados. Pese a que a nivel monetario, 'prefiere no hacer cuentas' dada la escasa ganancia que le reporta, para ella lo importante es que de esta manera asegura el abastecimiento de aceite y olivas para la *muna* (fondo de

aprovisionamiento doméstico) de su grupo doméstico, formado por ella, su hijo soltero (1979), su hijo casado (1974) y la mujer de éste y sus descendientes.

Las escasas 75.000 LS que -según mis cálculos- consiguen los años de cosecha (ciclo bianual) sirven además para complementar los ingresos irregulares del hogar: su hijo mayor, taxista, aporta unas 50.000-15.000 LS mensuales y el menor, trabajador de la restauración, 10.000/18.000 LS; su nuera, maestra de inglés en una escuela estatal gana 15.000 LS fijas al mes. Además ella cose eventualmente vestidos de fiesta por encargo en el pequeño taller de la mujer de Abu Nassim quien le cede el espacio y la máquina por la *amistad* que les une.

Como dice ella 'aunque no tiene mucho dinero le basta y le sobra', puesto que en primer lugar, gran parte de su reproducción cotidiana se realiza fuera de los flujos monetarios (vivienda en propiedad, escuela y sanidad gratuitas, huerto de subsistencia, autoprocesado de los alimentos de la *muna* y de la comida diaria, autoconfección de ropa, limpieza y mantenimiento del hogar, etc.) y en segundo, el mercado de aprovisionamiento de los bienes y servicios fundamentales se encuentra todavía (aunque cada vez menos) protegido por el estado (alimentos básicos subvencionados, gasolina y diesel, transporte, etc.). Recordemos que pese a las iniciativas liberalizadoras emprendidas a partir del 1990, y sobre todo en la década 2000-2010, la economía siria sigue caracterizada en este periodo por la existencia de políticas de abastecimiento (educación, sanidad, alimentación) y de control estatal de los mecanismos de desposesión/acumulación mercantiles (control no estricto de precios, subvención y comercialización estatal de alimentos y carburantes, etc.). Además los fuertes límites a la depredación por parte del capital corporativo transnacional y el carácter todavía parcialmente autocentrado de la economía supone un freno a la pauperización de las subalternas (proletariado, simil-proletariado, capas medias) sobre todo si lo comparamos con otros países circundantes donde dominan modelos de *capitalismo de mercado dependiente* (Jordania o Egipto) o de *capitalismo colonialista transnacional* (Iraq). Para 2008, Kadry (2012a) recoge un porcentaje de pobreza rural del 15 %, el más bajo de toda la región próximo-oriental, y en claro

contraste con casos como el de Egipto donde alcanza al 43.7 % de la población (ver también Zuraik y Gough, 2013)<sup>292</sup>.

Desde la muerte de su marido hace ocho años, ella y sus hijos se hacen cargo de la parcela de 0.92 Ha que corresponde a su *beyt* dentro del terreno familiar compartido con sus cuñados. A diferencia, de las *familias antiguas* y los *bussinessman* emergentes, éstos continúan cultivando de manera conjunta las 4.6 hectáreas de olivos que les legó su padre y cuya propiedad indivisa comparten según el *sistema de participaciones*:

“Abu Gyoryos [1929]: Mi padre plantó toda esta tierra allá por los años 1950. Aquí antes no había nada. Aún recuerdo cuando veníamos juntos -tendría yo unos 10 años y los franceses habían ocupado Siria- a limpiar y acondicionar el terreno. Así estuvimos muchos años hasta que en el 1958, gracias a la ‘la ley del arbolado’ [*qanun el-mushayara*] adquirimos el derecho a la mitad de la propiedad (...) Luego conseguimos comprar la otra mitad en pocos años<sup>293</sup>. Mi padre trabajaba en el betún en Damasco. Él y Abu Nassim estuvieron asfaltando la carretera que ahora va al aeropuerto (...)

Desde entonces aprendimos a trabajar juntos. ¿Hay algo mejor que *el-ulfe* [solidaridad íntima/familiar], que *el-mahabbe* [afecto]? El más pequeño [marido de Um Youssef] murió y yo, el mayor, ya tengo más de 80 años; pero aquí estamos, todos juntos, trabajando la tierra que nos dejó mi padre. Hay *ta'aun* [cooperación] y *mahabbe* [afecto]. Nosotros no tenemos mucho

---

<sup>292</sup> La pobreza rural se mantiene hasta antes de la guerra, incluso por debajo de otros países semi-periféricos como España (22%) o de potencias imperialistas como EUA (17.26%).

La población rural de la República Árabe Siria suponía en 2010 el 46 del total (Zuraik y Gough, 2013).

<sup>293</sup> Abu Gyoryos se refiere al epígrafe ‘Ley del arbolado’, que figura en la *Ley número 134 para la regulación de las Relaciones Agrícolas* aprobada en 1958, ver cap.II.

La afirmación de Abu Gyoryos sobre la adquisición de la mitad de la propiedad (frente al tercio que estipula la Ley) puede deberse a un error o a una desviación práctica de la normativa legal; como ocurrió en otros casos. Como muestra Daniel (1967) y rememoran las personas lugareñas, los conflictos entre propietarios y aparceros no dejaron nunca de sucederse tanto en lo que respecta a los límites de las propiedades como a las proporciones respectivas de la cosecha.

Recordemos además que durante el periodo mandatario, al que se refiere también Abu Gyory, seguía vigente el derecho de *mugharasa* que otorgaba derechos de tenencia (*propiedad* en su sentido otomano) sobre parte de los árboles y de usufructo respecto a la tierra a los cultivadores. Ver Cap.II. Entre 1960 y 1980 numerosos aparceros consiguieron comprar finalmente la parcela que cultivaban, por un lado gracias al dinero acumulado en las migraciones nacionales e internacionales del periodo 1950-1960, y por el otro dado que al tratarse de pequeñas parcelas en numerosos casos propiedad de varios hermanos, éstos preferían su venta y el reparto del dinero, frente al mantenimiento de tierras con bajo rendimiento y profundas problemáticas entre el grupo de propietarios y entre éstos y el de aparceros.

[posesiones], pero estamos *mertaḥin* (tranquilos, felices) y eso es lo más bonito del mundo: cuando uno está *mertaḥ* consigo mismo -su conciencia moral (*ḍamirhu*) está tranquila- y con los demás (...). Al que trabaja, y siempre que haya afecto, Dios le acrecienta sus gracias/bienes [*'Elli ištēguel, u bas ykun fi maḥabbe, Allah yketter jeyrhu'*] (...).

[Su hermano Rami (1936) toma la palabra] Nosotros vivimos como antiguamente, sin dividir la tierra, la trabajamos toda *el-a'aila* [familia] junta, los hermanos y Um Youssef.

(Extracto de entrevista informal grabada, mientras tomamos té en el campo después de la jornada de trabajo, 06.11.10).

La indivisión de la propiedad agrícola se explica a la vez como una estrategia *querida* en concordancia con una economía moral que marca los lindes de lo deseable y lo legítimo, y como una decisión determinada por unos condicionamientos materiales que dibujan los límites de lo posible. El escaso valor de la plantación en el mercado (150.000 LS/dunum frente a los 4.000.000 LS/dunum de la de Abu Hady), su pequeño tamaño y la falta de recursos para derivar su explotación a terceros convierten el trabajo en familia en la mejor, sino la única, opción.

Para esta *familia sencilla*, *el-ta'aun* [cooperación], *el-maḥabbe* [afecto] y *el-ulfe* [solidaridad íntima] dentro del grupo de parientes extenso, siguen siendo el motor de las economías domésticas particulares, que forman al mismo tiempo *unidades* discretas de producción y consumo y partes dependientes de un conjunto económico mayor<sup>294</sup>. Como ocurría en el caso del *beyt* de Abu Nassim (hasta su muerte) y de Abu Nasr (hasta la actualidad) el continuismo de la explotación agrícola conjunta, aunque sea como un recurso adicional, marca la vigencia de unos lazos de parentesco que son a la vez económicos, morales y afectivos. Y la *cooperación* y la *solidaridad íntima* son

---

<sup>294</sup> Recordemos que pese a una extrema ambivalencia y superposición de significados, la noción de *'aila* (familia) enfatiza los lazos de parentesco y la de *beyt* (hogar) los de residencia y economía (producción/consumo). En este caso, el uso de la noción de *'aila* engloba al grupo patrilateral formado por tres generaciones y dos grados de lateralidad; y por lo tanto se liga al grupo económico de explotación agrícola, y corresponsable también de otras actividades económicas como el cuidado de las dependientes.

Como veíamos en el capítulo III, el término *beyt* puede designar a este mismo colectivo de personas o restringirse a ego, cónyuge y descendientes.

Ver Glosario.

las praxis metafóricas organizadoras de importantes dimensiones de las relaciones de reproducción social (producción agrícola, cuidados, etc.).

El trabajo asalariado no agrícola de cada uno de los miembros de los hogares constituye la forma de aprovisionamiento fundamental de los recursos monetarios. Sin embargo, el trabajo agrícola familiar cooperativo es también una forma de acceso a éstos, integrada dentro de los flujos mercantiles de extracción de valor en los que se intercambia aceite (trabajo) por dinero. Esta cadena de producción-distribución de aceite, en la que parte del valor producido por los pequeños productores es acaparado por intermediarios y comerciantes en forma de plusvalía mercantil, empieza en la esfera productiva no bajo la forma exclusiva del trabajo *independiente* en el lote familiar propio, sino que se combina con el arrendamiento de tierras ajenas. Participando, por tanto, también de los circuitos de explotación rentistas de otros propietarios mayores. Este es el caso de Um Youssef y sus cuatro cuñados quienes arriendan siete hectáreas y media a la familia *antigua* más importante del pueblo.

## VII. 2. 1 Un *détour* por los acuerdos de arrendamiento

Los acuerdos de arrendamiento (*ḍommen*, de la raíz *ḍmn*: responsabilizarse de, asegurar) son pactos orales formalizados por una costumbre jurídica de larga trayectoria histórica en la zona (Daniel, 1967, Hanna, 1975 y 1985). En la actualidad, a diferencia de momentos históricos pasados, los acuerdos se sellan pocos meses antes de la cosecha, extendiéndose su duración exclusivamente por el periodo de recolección<sup>295</sup>. El arrendatario y el arrendador en presencia de al menos una tercera persona –conocido por sus atributos de tasador- realizan una valoración de la producción (*biqaddru*), medida en tanques de aceite (en el pasado podía valorarse la

---

<sup>295</sup> Sin duda, la delimitación de los acuerdos dentro del periodo exclusivo de cosecha, frente a la prolongación del arrendamiento durante todo el ciclo bianual (incluyendo preparación del terreno, desbroce, cuidados, etc.) en tiempos precedentes, se relaciona con la voluntad de los propietarios por controlar la adquisición de derechos sobre la tierra por parte de los arrendatarios, tras las Reformas Legales del 1958 y 1963. Resulta sintomático que pese a las numerosas trabas y a la pérdida de derechos consumados sobre la tierra que impone a arrendatarios y aparceros la Nueva *Ley número 56 para la organización de las relaciones agrarias* en 2004, las personas propietarias sigan prefiriendo no arriesgarse a ‘tener a *muzari’in* en sus tierras y que luego se queden con estas’ –en sus palabras. (ver. *supra*. cap.II). Vistas desde el presente de la escritura de la tesis (2014) sus miedos no parecen infundados, si tenemos en cuenta que la Ley 56 2004 nunca llegó a aplicarse totalmente y ha sido finalmente derogada en 2013 en el contexto de la actual guerra mundial-civil.

producción y pagarse el arriendo en aceitunas). A continuación se calcula el valor monetario de los tanques y se estipula el precio del arriendo, que normalmente corresponde al precio monetario de la mitad de los tanques que se espera producir. La fórmula jurídica establece así un reparto entre el arrendatario y el arrendador del 50% de la ganancia bruta prevista, cargando el arrendatario con todos los gastos vinculados a la recolección (el más importante de los cuales: los salarios -en su caso). Sin embargo, la práctica institucionalizada induce tasaciones por debajo de la producción y del precio del tanque *reales*, de manera que el arrendatario suele acabar pagando un arriendo equivalente al 35 % de la ganancia bruta prevista<sup>296</sup>. Dentro de este marco jurídico-económico amplio, las sumas concretas pagadas se encuentran sujetas a procesos de negociación dependientes de condiciones particulares (grado de *proximidad* de las partes –familiar, vecinal, amistosa-, solvencia y plazo del pago del arriendo, etc.). En 2010 el precio medio de los arriendos es de 1500 LS/dunum, existiendo una oscilación que va de las 1.000 LS/dunum (pagos con meses de antelación) y las 2.000 LS/dunum, de quienes en ausencia de medios consiguen que los propietarios pospongan el cobro hasta el final de la cosecha, a cambio de aumentar el precio del arriendo, que puede llegar a tasarse tomando como referencia la fórmula de 1/3 del aceite/dinero para el arrendatario y 2/3 para el arrendador. En estos últimos casos, no es raro que el pago se realice de forma combinada en moneda y especies.

Un ejemplo al respecto lo ofrece el propio Abu Hady quien en 2010 arrienda la mayor parte de sus aceituneros y los de sus hermanos (ver *supra*. Cap. V) a una familia de la localidad cercana de Beyt Nur quien los explota con ayuda de mano de obra temporera. En el acuerdo se ha fijado que la mitad del arriendo *debe pagarse* previamente a la cosecha y en moneda (1500 LS/dunum) y Abu Hady *cobrar*á el resto - en sus palabras- después de la recolecta, a razón de la mitad de la producción *pagada* en tanques de aceite y la otra mitad en tanques de aceitunas). La ambigüedad entre arriendo y aparcería recorre la práctica y el discurso de Abu Hady y otros *muzari'*, quienes con total naturalidad *cobran* su arriendo en partes de cosecha. Como indica el proceso de tasación, el *precio* de los arrendamientos no adquiere aquí las cualidades

---

<sup>296</sup> He calculado yo misma estas proporciones teniendo en cuenta una ganancia media por *dunum* (una vez restados los gastos en salarios, molino, etc.) de 3.500 LS y suponiendo un pago medio de arriendo de 1.500 LS/dunum [informaciones de campo, cotejadas con la Oficina de Planificación].

abstractas y cosificadas características del mercado capitalista (Lukács, 1975 [1923], Marx, 2007, Polanyi, 2003), sino que es para las personas el reflejo fiel de cierto reparto de la producción (en este caso prevista y no *real*), entre arrendatario y arrendador. Por ello no parece de extrañar que las vecinas de la zona -y entre ellas Um Youssef, Abu Hady y en general las protagonistas de esta etnografía- suelen referirse a este tipo de arrendamientos, con la misma expresión con la que aluden a una de las formas de aparcería que históricamente han sido objeto de reivindicación por las cultivadoras, ‘trabajar a la mitad’ [*išteguel an-nşf*]<sup>297</sup>. La ambivalencia *vivida* entre arrendamientos y aparcería es una expresión más de una configuración económica donde (como señalábamos ya en capítulos precedentes) la forma-mercancía todavía no es totalmente hegemónica, ni material ni simbólicamente. Y al menos parcialmente, las “*relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y sus productos del trabajo siguen siendo sencillas y transparentes tanto en la producción como en la distribución*” (Marx, 2007: 111)<sup>298</sup>; prevaleciendo una conceptualización explícita de la conexión entre producción-distribución y de la tríada producción-valor-precio; y donde las clases productoras mantienen un alto grado de conocimiento de los mecanismos de

---

<sup>297</sup> Mi compilación de historia oral coincide en este sentido con las afirmaciones de Daniel (1967) y Hanna (1975 y 1985) quienes señalan ‘la proporción del producto’ apropiada por trabajadores y *propietarios* [poseedores] como uno de los enclaves principales (junto con el acceso continuado a la tierra) de conflicto entre ambas clases agrarias. En este sentido, el repartimiento a partes iguales (50%) entre ‘quien pone el trabajo’ y quien ‘pone la tierra’ ha ocupado y ocupa un lugar central en la economía moral de las personas trabajadoras agrícolas.

<sup>298</sup> Dada su pertinencia para la descripción del contexto etnográfico, me he permitido citar aquí las palabras de Marx en su caracterización de una sociedad imaginada que utiliza como contrapunto de aquella en la que domina el *fetichismo de la mercancía*, es decir en la que la mercancía es *vivida* como un ente con vida propia, existente más allá de las relaciones humanas que están en su origen dándole vida y olvidándose su pasado como trabajo vivo y su presente como trabajo muerto, Y por tanto las relaciones económicas se representan como relaciones entre *cosas* autoreferenciales, en lugar de entre personas: “*Lo misterioso de la forma mercancía consiste, pues, sencillamente en el hecho de que les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales sociales de las cosas, y, por tanto, también refleja la relación social de los productores con el trabajo total como una relación social de objetos, existente fuera de ella. (...) La relación social determinada de los mismos hombres, la cual adopta aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas*”. (Marx, 2007, Libro I, Tomo I: 103). Ver Marx (2007: 101-121).

Como señala Lukács (1975), y ha tendido a olvidarse en la vulgarización del término, el concepto marxiano de fetichismo liga indisgregablemente las dimensiones materiales e ideacionales de la alienación, relacionando esa conciencia fantasmagórica con una organización de la producción parcializada y donde los productores no controlan ni los medios ni las condiciones de producción, ni tampoco los productos de su trabajo. Alienación de la producción y alienación del conocimiento del proceso productivo y del funcionamiento de las fuerzas económicas, serían así caras de una misma moneda. Cfr. Godelier (2000).

extracción de valor rentistas y mercantiles. Debemos enmarcar estas formas de experiencia económica *vivida* en el seno de una historia económica donde han prevalecido la aparcería, la explotación rentista, la pequeña producción de mercancías –no en pocas ocasiones subsumida formal o indirectamente- y el capitalismo mercantil. En los últimos cincuenta años, esta experiencia histórica, se ha visto remodelada por un proyecto político-económico nacional que ha seguido limitando (sin eliminar) la hegemonía del capital y de su lógica económica sobre la Vida. En este sentido, la mística del *mercado libre* autoregulado y regulador, propia al giro liberalizador de la última década parece tener todavía poco peso en la reconfiguración de las categorías y marcos cosmológico-morales de las personas, especialmente de las clases subalternas y ciertos sectores de los cuadros del aparato estatal. Sin embargo, como veíamos en los dos capítulos precedentes, la fuerza de esa nueva/vieja hegemonía que trae con ella sus propias definiciones sobre el *ser* y el *deber ser* de la práctica económica, radica en el peso de las estructuras estructurantes que impone sobre el campo de las economías cotidianas. Y que llevan a las personas, como mostraba el caso de Abu Hady, a asumir lógicas que en términos generales incluso pueden parecerles ilegítimas y reprochables.

## **VII. 2. 2 Arrendando en familia. Entre la acumulación mercantil y el abastecimiento alimentario**

La *cooperación* entre Um Youssef y sus cuñados les permite pagar el arriendo de 7.5 Hectáreas. Un hijo de Rami quien trabaja en un restaurante en Barcelona aporta las 112.500 LS del alquiler por adelantado y recupera la suma tras la venta del aceite (excepto la quinta parte correspondiente a su padre). De esta manera, consiguen un acuerdo más favorable para sus intereses: 1.500 LS/dunum frente a las 1.800/2.000 LS/dunum de quienes deben esperar al final de la cosecha para liquidar sus deudas. Su solvencia les evita caer en la red de prestamistas, quienes imponen tasas de interés que rondan el 10% cada tres meses, así como disponer de mayor *libertad* en sus relaciones con molineros y comerciantes:



“Gran parte del aceite lo guardamos para la *muna* [fondo de aprovisionamiento doméstico] del *beyt*, siempre le damos algún tanque a las hermanas de mi mujer, una vive en Damasco y la otra en Trípoli. Y a veces le vendemos a algunos de sus conocidos que prefieren nuestro aceite que las mezclas que les venden en las tiendas (...) El resto lo almacenamos en casa y esperamos a que alcance un buen precio para venderlo a alguno de los comerciantes que hay por aquí (...) Acostumbramos a vendérselo a Zayd, Abu Elí, porque hay *tîqqa* [confianza], hay *rafq* [compañerismo-camaradería]. Mi padre ya trabajaba con su padre y hay *qorob* [cercanía de parentesco] *lejano* entre nosotros (...) pero no estoy obligado [*maÿbur*], si viene uno que paga más puedo vendérselo, como dicen ahora es el *mercado libre* y hay *competencia* [*tanafus*] (...). Hay *muzari'in* que tienen que venderlo en el molino –lo peor pagado- porque les corre mucha prisa. Hay otros que tienen que vender obligatoriamente [*iÿbari*] al comerciante fulano porque éste les dejó el dinero para el arriendo. Y les paga lo que quiere por el aceite o les cobra *faida* [interés, aprovechamiento] por el tiempo transcurrido. Gracias a Dios nosotros pagamos el arriendo entre todos y estamos tranquilos.

(Rami, Tartús, Extracto de entrevista informal grabada, mientras tomamos té en el campo después de la jornada de trabajo, 06.11.10)

Las palabras de Rami son una buena síntesis del funcionamiento del circuito de distribución del aceite y de las formas como los comerciantes consiguen acaparar parte del valor (trabajo) generado en la producción de este alimento/mercancía. La cadena comienza con la prensa de las aceitunas y su transformación en aceite, de la cual se encargan los propios *muzari'* o alguno de sus trabajadores de *confianza*, quienes transportan las olivas a alguno de los molinos privados de las localidades circundantes. Pese a que los cambios introducidos por la revolución bathista y el posterior modelo nacionalista corporativo, acabaron prácticamente con el poder de los molineros y comerciantes para comprar a bajo precio el aceite en la propia almazara (capítulo III), la propiedad de ese medio de producción, sigue asegurando en 2010 a sus propietarios la apropiación de un 10 % del aceite prensado, más el *temez* (residuos de la fabricación

que son utilizados para la producción de un aceite usado como combustible para calentar las viviendas).

Por otro lado, y pese a su debilitamiento, persisten los circuitos de préstamo/usura, por el que los comerciantes consiguen no sólo acaparar parte del trabajo de producción en forma de interés; sino también devaluar el precio de la mercancía-aceite<sup>299</sup>:

Yo vendo [el aceite] justo después de prensarlo porque no podemos esperar. (...) a un comerciante de aquí, de Tartús [prefiere no decir el nombre]. Le vendo a 2.100 o 2.000 LS el tanque de primera calidad (...). Cuando le pregunto por qué lo vende a un precio más barato de lo común responde: Él me ha dejado dinero para arrendar y ahora me siento obligado [*maÿbur*] a vendérselo a él y además lo antes posible para acabar con la deuda. (...) A ver, no es que sea obligatorio [*iÿbari*] en el sentido literal, pero yo no puedo hacer como uno que conozco que cogió dinero prestado de un comerciante y luego le vendió el aceite a otro.

*Ríe irónico, como reprobando en el fondo esa venta "ilícita"* —en cursiva mi observación tal como la registré en el diario de entrevistas.

(Entrevista escrita a Abu Qamar, a la salida del molino de aceite, 10.11.10)

En el caso de Rami y sus parientes, la *solidaridad* y cooperación *familiares* les permiten escapar de los mecanismos de explotación usuraria-comercial, ya que no deben recurrir al crédito para pagar su arrendamiento.

Sin embargo, ello no les evita nutrir las rentas de los propietarios arrendatarios, así como la acumulación de capital de la red de intermediarios-comerciantes y de (la más invisible etnográficamente) clase capitalista nacional-transnacional que controla las industrias procesadoras y los circuitos de distribución (ver capítulo V). El resurgimiento de la comercialización de aceite en las ciudades a través de los establecimientos de distribución estatales en los últimos dos años, ha afectado poco al aceite de la

---

299 Cfr. Marx (2007 [1868]), Capítulos 3 y 4.

Agrupación que sigue circulando principalmente ya sea a través de las redes de conocidos y familiares o de los circuitos comerciales multiescalares.

Um Youssef y sus cuñados venden parte de su producción a Abu Elí [1970], cuyo testimonio recogía parcialmente en el capítulo V:

Yo empecé a comerciar en los años ochenta, así me enseñó mi padre que ya era comerciante. Uno aprende de su padre, ¿de quién va a aprender sino?. Y tiene que vivir de algo, escoge un camino y yo escogí el comercio de aceite. Quizás con otra cosa ganaría más, pero yo trabajo en esto, y *alhamdulillah* me va bien,...". ¿Que mejor puede hacer un hijo que seguir la herencia de su padre?  
(...)

Básicamente compro a *muzari'* de aquí: del pueblo, de Tartús. Son gente que conozco, algunos trabajaban ya con mi padre. También compro de Alepo donde tengo *ma'arif* (conocidos, conexiones).

Los comerciantes de diversas regiones prefieren trabajar entre ellos. Yo no compro directamente a los productores de Idlib o de Alepo, ni los comerciantes de Alepo a los *muzari'in* de Tartús. Es importante conocer a los productores, la confianza [*tiqqa*], porque ya se sabe, si no te engañan [*bigasho*]. Pueden por ejemplo mezclar aceites de diversas calidades, etc. Por eso es importante conocerse, para que no puedan engañarte. En el comercio interregional siempre trabajamos entre comerciantes. Yo por ejemplo, tengo un laboratorio, y analizo el aceite para saber cuáles son sus características, lo más importante es la acidez y el peróxido. Así los comerciantes de Alepo que compran en Tartús saben que compran aceite de x características, a x precio. Y lo mismo ocurre en lo que me respecta a mí, cuando compro aceite de zonas como la de Alepo, donde no conozco a nadie [de los agricultores].

(Entrevista escrita a Abu Elí, Tartús, 27.11.10)

Abu Elí, como los otros tres comerciantes de aceite de Beyt Jodra, heredó de su padre no solo los conocimientos y el *savoir-faire* de su profesión<sup>300</sup>, sino también gran parte

---

<sup>300</sup> Pese a las transformaciones de la estructura de clases que hemos señalado en los capítulos III y IV, la reproducción de esta dinámica de poder entre generaciones a través entre otros de los mecanismos de herencia, cristaliza en recurrencia con la que los cuatro comerciantes de aceite actuales heredaron la profesión de sus padres.

de sus *ma'arif* (conocidos, conexiones) a nivel regional e interregional. Como señalábamos en el capítulo anterior, el vocablo *ma'arif*, plural de *ma'arifa* (lazos de cercanía entre personas y familias), se refiere al hecho de tener *conexiones* (*ma'rif*); es decir lazos humanos susceptibles de proporcionar *servicios* o más concretamente *favores* (*ma'ruf* –participio pasivo del mismo campo semántico: servicio, favor; también persona *conocida, reputada*)<sup>301</sup>.

El comerciante, como el *šawiš*, cimienta el edificio de su principal actividad económica (principal a nivel de recursos monetarios), sobre una red de relaciones de confianza que transfigura en asideros de su proyecto de reproducción mejorada. En cierto sentido, esto lo hacen todos los protagonistas de esta tesis. Sin embargo, a diferencia de las relaciones de amistad [*šadaqa*], afecto [*maḥabbe*], solidaridad [*ulfe*] y cooperación [*ta'aun*] que se han dado y se dan entre *muzari'* y fellah/temporeros y entre ambos grupos, las relaciones entre comerciantes de diferentes regiones carecen de esa profundidad humana (forjada recordemos por las experiencias de labor y sociabilidad compartidas) y se limitan a contactos puntuales, desprovistos de compromiso afectivo y *explícitamente* ligados a un fin instrumental: asegurar el buen funcionamiento de los cauces comerciales.

El mismo desapego y formalidad (frente a la sencillez [*basaṭa*]) define las relaciones entre *muzari'* y comerciantes. Como aparece en el fragmento del testimonio de Rami citado más arriba, ambos grupos suelen cualificar sus lazos con el sustantivo *rafq* (compañerismo, de la raíz *rfq*: acompañar)<sup>302</sup> frente a la de *šadaqa* (amistad, con sus connotaciones de sinceridad, veracidad discutidas anteriormente) y que se asocia a las relaciones de cercanía [*qorob*] entre las personas *muzari'* o entre éstas y las trabajadoras agrícolas *antiguas*.

---

<sup>301</sup> Cortés (1996) traduce el *ma'arif* como 'los conocidos de una persona' Ver *infra*. para una discusión más profunda del término.

<sup>302</sup> Si bien en un primer momento pensé que el uso del concepto de *rafq* en este y otros casos, respondía a cuestión de variabilidad dialectal, siendo común en el dialecto costero el uso del término *rafq* para referirse coloquialmente al amigo, la sistematización de los datos me ha mostrado la diferenciación entre la *šadaqa* y el *rafq* en los términos recurridos en el grueso del texto. Al respecto, puede resultar interesante, comparar mi interpretación con la de Gilsenan (1996) en su etnografía sobre las relaciones de poder en la Bekaa Libanesa, un concepto próximo (derivado) al de *rfq*: *muraḥaqa* (guardaespalda, vigilante) ha sido utilizado históricamente para designar a los hombres de armas que acompañaban a los notables locales, y que les servían como vigilantes, guardaespaldas, y figuras de control frente a las clases subalternas. Esta pista semántica remarca la distinción entre el acompañante (*rafq*) y el amigo (*šadiq*).

Asimismo, las relaciones entre productores agrícolas y comerciantes están cargadas de una desconfianza que podríamos llamar de clase, dado que no afecta a individuos concretos sino a la imagen moral que uno y otro grupo mantiene recíprocamente y que apunta a las relaciones de explotación que les vinculan. De la misma forma que Abu Elí habla con total naturalidad de la tendencia *cuasi natural* de los *muzari'* a engañar a los comerciantes, Samer (botones en un hotel y explotador de cinco invernaderos) apuntaba:

El intermediario [*simsar*] y el comerciante [*taÿir*] son quienes se aprovechan [*istafidu*] de los productores [término con el que engloba a *muzari'* y trabajadores remunerados]. Sobre todo el intermediario [*simsar*] se aprovecha más que nadie. El comerciante al menos exporta la producción, pero el intermediario no hace nada, simplemente es un medio [*uasil*] entre uno y otro, y sin embargo gana más que el *muzari'* y el trabajador juntos.

Por Dios [*uallah*] que el comerciante, o sea el intermediario y el comerciante, es el más grande de los ladrones. Vive de nuestro cansancio –exclama Abdo, trabajador de los invernaderos.

(Extracto entrevista grabada, Tartús, 23.08.09)

En la misma línea se pronunciaban Nasr y Firás:

Tras la comida, me siento a fumar *arguile* con Nasr y Firás en casa del primero, mientras los niños revolotean por la estancia, Niđal duerme la siesta y Uardi prepara el té ya que la esposa de Nasr lleva unos días en casa de su hermana.

Les hablo de nuestra experiencia en el mercado, y del episodio del comerciante que comentó a Niđal que si no estaba dispuesta a vender los huevos a 4.5 LS, se fuera a venderlos ella directamente a Alepo. Allí podría sacar 10 o 15 LS por huevo. Por Dios *ħaram* [en este caso: ilícito, prohibido, pecado] –exclama Firás. Como explotan a la gente [*isteguella en-nas*]. Quieren, sin hacer nada, comprar por 4 y vender por 20. Que Dios maldiga a los comerciantes.

Nasr toma la palabra: Ahora los ulema se están inventando varias maneras de convertir las cosas *ħaram* en *ħalal* [acto lícito, legítimo]: el *faida* [en este caso:

interés] está prohibido en el islam, pero algunos dicen que si la otra persona está de acuerdo [*biuafeq*] es un acuerdo [*ittifaq*], y por tanto es un acuerdo entre dos.

Otra manera de convertir el *haram* en *halal* es moverse unos metros del lugar donde has comprado una cosa por x precio y luego venderla por más. Así convierten en '*hala*' el trabajo de los comerciantes: los demás trabajan para ellos y ellos se aprovechan del pueblo (*bistafidu min el šab*). Ganan el dinero sin hacer nada (*al-fađi*) [lit. 'al vacío': sin que se produzca ninguna acción]. ¿No es este el más grande de los pecados? [*akbar haram*]. Lo que compran por 50 lo venden por 100...

(...) Y el problema es que hoy, cada vez más, lo que domina es el sistema de los comerciantes [*nizam et-tuŷŷar*]...aunque, gracias a Dios, en Siria el estado todavía protege al pueblo de los comerciantes...

[Firáas discrepa diciendo que: "cada vez menos"]

Es verdad, que cada vez los comerciantes dominan más, pero todavía el estado controla los precios, compra el trigo,...[Nasr vuelve a repetir la historia del comerciante de Homs encarcelado que he recogido en el capítulo III]

(Diario de Campo, Idlib, 13.03.10)

De esta forma reconocen y reprueban los productores agrícolas<sup>303</sup>, la explotación de su trabajo como el origen de la riqueza de comerciantes [*tuŷŷar*] e intermediarios [*samasira*]. Y subrayan la persistencia de las formas de explotación/acumulación mercantiles que dominan este sector productivo y que analizábamos en el capítulo III<sup>304</sup>. Al respecto resulta revelador el uso del término *faida* por parte de Nasr y su

<sup>303</sup> Estos extractos de mi diario de campo son una muestra muy breve de las imágenes sobre las personas comerciantes que pueblan la economía moral de *fellaḥ* y *muzari*, en ambas localidades e estudio.

Sobre esta cuestión volveremos en el capítulo siguiente.

<sup>304</sup> Cfr. Chevalier (1983), Marx (2007, capítulo IV), Montoya (2013).

Desde esta perspectiva, la intersección entre las largas jornadas de trabajo y unas prácticas de consumo muy constreñidas que caracteriza a hogares como el de Um Youssef se relaciona principalmente con la explotación diferida de parte de su trabajo por parte de comerciantes-intermediarios, y en su caso prestamistas; así como de otros empresarios y comerciantes (locales, estatales y mundiales) a quienes se ven forzados a adquirir productos participando con su propio trabajo de la acumulación de éstos. Contrapóngase este análisis a la formulación de Chayanov (1974) sobre la auto-explotación campesina como explotación impuesta por las condiciones ecológicas al grupo doméstico en *su conjunto*, la cual adolece de una falta de perspectiva de *la totalidad* que le impide considerar, por un lado el sobre-

reprobación de éste como *haram*. Este ejemplo es representativo de la cosmovisión económica de las clases cultivadoras que no distingue entre *faida* [ventaja, utilidad, ganancia, interés; de la raíz: *fyd* -ser útil] y *riba* [interés usurario en la jurisdicción islámica; de la raíz: *raba-rbu*: crecer aumentar, exceder, en su forma III *raba*: prestar con usura!!]. Este hecho contrasta con la economía moral musulmana dominante (codificada en textos legales y religiosos y reverberada por *ulemas*, comerciantes y otras facciones de las clases dominantes, así como por la mayoría de textos académicos) la cual diferencia estrictamente el *faida*, ganancia legítima propia a comerciantes e intermediarios ya sea por su trabajo de intermediación o incluso en el caso de los préstamos por la valorización de del dinero prestado en el tiempo, que debe compartirse, y el *riba*, interés usurario ilegítimo (cfr. Tripp, 2006)<sup>305</sup>.

La confianza [*tiqqa*] que se genera gracias a la profundidad temporal y a la cercanía espacial de los lazos entre ambos grupos aparece en estos casos, como un factor de control de la incertidumbre y del conflicto estructural, que posibilita las relaciones económicas entre grupos situados desigualmente. En este sentido, toma materialmente un sentido muy cercano al de ese *valor añadido*, al que como se quejaba Niḍal había quedado reducida su *amistad* [*ṣadaqa*] con Abu Hady (capítulo V).

---

trabajo campesino en relación con la alienación de sus medios de vida y con los procesos de acumulación de capital comercial e industrial, y por el otro, las relaciones de explotación que se dan dentro del grupo doméstico campesino al que imagina como una unidad a su vez asilada y a-problemática en su interior. Cfr. Chevalier (1983: 68 citado en Narotzky, 1988): “la particularidad de la producción simple de mercancías en los países subdesarrollados es que está guiada no por una lógica relativamente simple de subsistencia sino por una forma de maximización económica altamente constreñida. (...) es una estrategia de maximización ‘en-lo-concreto’, en el sentido de que el propietario trabajador está guiado no por la pretensión de un mayor beneficio sino más bien por la búsqueda de un óptimo factible de consumo (que puede o no ser superior –o incluso igual- a niveles anteriores de consumo”.

Para una discusión más reciente de estas cuestiones en las sociedades capitalistas avanzadas, Ver Narotzky (2004).

<sup>305</sup> Cfr. Tripp (2006).

Frente a los textos académicos sobre *economía moral islámica* fuertemente constreñidos por el estudio exclusivo de fuentes escritas, de nuevo la diglosia entre la lengua oral-popular [*ammye*] y la lengua culta-escrita [*fusha*] nos acerca a la fractura y pluralidad de economías morales en el contexto etnográfico vivo y vivido.

Tripp (2006, en esp.: ) y como ya en filosofía aristotèlica prohibido!!

### VII. 2. 3 Trabajar para *semejantes*

Amira (1994), su hermana y su hermano, y cuatro de sus primas paternas (dos varones y dos mujeres hermanos entre sí) trabajan por segunda vez para el grupo agrícola de Um Youssef. Se conocieron en 2.008 y sellaron su primer acuerdo laboral en el espacio de reclutamiento minoritario de la localidad, la plaza mayor de Beyt Jodra<sup>306</sup>. Los lazos forjados durante ese mes de trabajo compartido han posibilitado que en esta ocasión las contactaran directamente para pedirles *ayuda* con la cosecha.

Amira y sus parientes no dudaron en repetir la experiencia:

“Me puse muy contenta cuando vi la llamada de Um Youssef. ¡Cuánto lloramos cuando nos despedimos el año pasado [se refiere a la campaña anterior, hace dos años]!. (...) Sabía que no se olvidaría de nosotras. Nos quiere mucho y nosotras también a ella. Nos enseña muchas cosas en el campo, y cada tarde tomamos el café en su casa. Jugamos a cartas, y cuando podemos la ayudamos a partir las olivas. No quiere, pero es mucho trabajo para ella sola. (...) He trabajado un mes en las aceitunas en Alepo y cinco en las verduras en la Bekaa [Líbano], ¡pero no tiene comparación! En el Líbano te tratan como una mierda. El trabajo en Tartús es mucho mejor, más cómodo (*aryah*). Y lo más importante es la relación [*el-‘alaqa*] con Um Youssef, yo me siento como en casa, con mi madre. Hay *ulfe* [sentimiento de solidaridad amistosa, íntima]. Mi hermano está ahora con Youssef en la despedida de soltero de un amigo (...) Nos gustaría quedarnos a trabajar en Tartús. Aquí todo es mucho mejor que en la nuestra [región]: la naturaleza, la gente, la educación. Aquí está la civilización y en la nuestra [región] el atraso. Um Youssef nos está buscando algo y ojalá lo consiga”.

(Entrevista informal en casa de Um Youssef aprovechando la visita del café,

Tartús, 23.10.10)

<sup>306</sup> Como veíamos en los capítulos IV y VI, según mis observaciones etnográficas la contratación a través de la Plaza es una práctica muy minoritaria, ya que incluso las temporeras *nuevas*, suelen establecer sus relaciones a partir de un *šawiš* (administrador, mayoral) o *uasile* (mediador, hombre de confianza).



En el mismo momento en el que las fuerzas económicas hegemónicas parecen estar *liberando* a las relaciones entre jornaleras y *muzari'* de cualquier entramado moral que entre en contradicción con los principios del nuevo orden económico (maximización, rentabilidad, primacía del interés individual, reducción de todo valor al valor de cambio-mercancía) y haciéndolas emerger como relaciones puramente utilitaristas, Amira y sus primas, unas recién llegadas, están tejiendo una nueva relación laboral basada precisamente en la *cercanía afectiva* y la *sociabilidad* multidimensional. Si bien ésta carece aún de la profundidad moral y el compromiso afectivo que más de dos décadas de dependencias mutuas habían construido en el caso de los grupos familiares de Abu Nassim y Abu Nsr, participa del mismo tipo de vivencia omnicomprendiva de lo económico, construida en torno a sentimientos morales institucionalizados como la generosidad [*karam*]-, la hospitalidad [*dayafa*], la proximidad [*qorob*] y sencillez [*basata*] en el trato entre iguales.

Mientras las temporeras enfatizan en varias ocasiones durante nuestro encuentro etnográfico que 'trabajaban por afecto, no por dinero'; las *muzari'* se esfuerzan en explicitar con palabras, lo que sus actos revelan, que las jornaleras, además de laborar en sus campos, son también unas huéspedes [*duyuf*] y unas semejantes con las que se está forjando una intimidad amistosa [*ulfe*]<sup>307</sup> incipiente:

Cada día pasamos la tarde juntas, tomamos café y charlamos. Son mis huéspedes. Ya sabes que aquí no es como en occidente: aquí uno se preocupa por su huésped, lo recibe, le da de comer y lo cuida. Estas son nuestras costumbres y tradiciones [*heidi a'adatna u taqalidna*]. ¿Conoces la costumbre de las tribus árabes [utilizado aquí como sinónimo de beduinas]?: Cuando un extraño llega a un campamento en el desierto hay que alimentarlo y acomodarlo y no se le puede preguntar a dónde va, ni de dónde viene en tres días.

---

<sup>307</sup> La polisemia del término *ulfe* queda de nuevo explicitada en este ejemplo etnográfico. Nótese que unas páginas más atrás el sustantivo ha sido traducido por solidaridad familiar y en este caso por intimidad amistosa –recordemos que ambas definiciones están presentes en los diccionarios de referencia-. Esta pluralidad de significados responde a matices situacionales, pero expresa a la vez una continuidad dentro del campo semántico, tal como discutíamos en los capítulos anteriores.

(...) Ahora les estoy enseñando a coser. Ya les dije este año que se quedaran a dormir en la parte de debajo de la casa, pero Yamil no aceptó. Yo creo que prefiere acampar la tienda, y estar más libre, ¡ya se sabe cómo son los jóvenes!

(Entrevista informal en casa de Um Youssef aprovechando la visita del café,  
Tartús, 23.10.10)

Sus discursos *expresan* la vigencia de una *cercanía humana* que no es sólo el producto de la obediencia a entramados valorativos e imperativos normativos y de la repetición de formas de sociabilidad institucionalizadas; sino que, como en el caso de las relaciones entre los hogares de Abu Nassim y Abu Nsr, se asienta en las experiencias de trabajo y vida compartidas, y se nutre con la existencia de una economía moral común. En todo caso, son esas relaciones concretas presentes las que reactualizan y cargan de sentido esos entramados morales y sistemas de prácticas institucionalizados:

Rami: Ella es muy fuerte [refiriéndose a Um Youssef], como las mujeres de antes. Antes todos éramos muy fuertes y mujeres y hombres trabajábamos a la par, no había ninguna diferencia, todos trabajábamos mucho, juntos ei guals.

Um Youssef: Sí desde luego, ¡hay que ver cómo ha cambiado el pueblo! ¡Demasiado! Coches, móviles, casas remodeladas y nuevas construcciones...Dinero, dinero, el dinero lo es todo; pero yo me pregunto ¿eso de qué sirve? Hay mucha arrogancia [*fi shufet-ḥal*, lit. 'verse a sí mismo' –ser arrogante, vanidoso], *guira* [celos] y *ḥasad* [envidia]. Et-*takabbur* [soberbia, endiosamiento] es la enfermedad del pueblo. Cada uno va a los suyos, ya no hay *ulfe* [solidaridad íntima]. La gente ya no quiere trabajar en los olivos, prefieren arrendarlos para no moverse. ¿Hay algo mejor que trabajar en el campo, al aire libre y sentir la tierra, aunque sea una vez al año?

Como sigamos así, no sé qué va a ser del ser humano, cada día más sólo y alejado de los otros. Las personas ya no valen nada, sólo importa el dinero (...).

(Diario de campo, Tartús, 23.10.10)

El discurso moral de esta *familia sencilla* cristiana, subraya la actualidad de esa cultura de oposición propia a la *gente sencilla* que analizaba sistemáticamente en el capítulo IV, y que como hemos ido viendo desde entonces se trata de un marco moral compartido, en parte propio a la historia de las clases subalternas trans-confesionalmente y convertido en marco hegemónico durante el periodo *baathista*.

Volviendo a nuestro caso etnográfico, la cercanía entre el grupo de parientes de Um Youssef y el de Amira se enraíza en la contigüidad de ambos colectivos en la estructura de relaciones de poder. Pese a las diferencias en su grado de desposesión, en sus trayectorias generacionales y en la materialidad presente de sus vidas, ambas familias dependen de su propio trabajo para vivir, sin poder prácticamente expandir sus límites reproductivos excepto lo necesario para cubrir la alta natalidad, ni por supuesto enriquecerse. Sin embargo, mientras que la posición de Um Youssef y sus parientes puede considerarse como una variante histórica de la categoría de simil-proletariado, Amira y sus familiares, se encuentran más cerca de la situación que describíamos en el capítulo VI como propia a las masas marginales de los países periféricos. Descendientes de un grupo de parentesco de pastoras semi-nomádas de ovejas (productoras de leche y queso) su dependencia del trabajo asalariado es, como en el caso del resto de trabajadoras beduínas que aparecían en el capítulo anterior, absoluta.

En un contexto de gran precariedad laboral y -lo que es peor- de inseguridad respecto al hecho efectivo de conseguir un empleo con el que costearse su vida, su apego a la relación floreciente con el grupo familiar de Um Youssef responde también a este tipo de *razones económicas*.

Su relación les asegura un jornal con el que acceder, al menos coyunturalmente, a los medios de vida, mientras que la inscripción de su empleo dentro del flujo de las relaciones de cercanía les procura que su acceso se haga en condiciones similares a las de las *trabajadoras antiguas*. Tras un proceso de negociación dominado por la *sencillez* en el trato y la complejidad de los argumentos morales (frente a la unitariedad y mero cálculo propios de otras praxis económico-morales emergentes –que señalábamos en los capítulos previos) acordaron una jornada de siete horas por el mismo salario equivalente a ocho o nueve horas de trabajo para otras *trabajadoras nuevas*. Al grupo de arrendatarios les pareció *natural* [*tabia'y*] que las trabajadoras prefirieran no hacer

la parada del almuerzo y salir dos horas antes para poder comer en casa; cosa que en realidad resultó más cómoda también para los *muzari'* - que comparten con ellas la jornada. Por otro lado, la proporción de feminización de la cuadrilla (4:3), frente al patrón medio 2:1 o al 5:1 del caso de Niḍal, subraya de nuevo el escaso peso de los criterios estrictos de rentabilidad en las prácticas de contratación de estos pequeños *muzari'*. El ambiente relajado, el ritmo sostenido pero pausado, las bromas y conversaciones paralelas, en definitiva la experiencia práctica del trabajo, se asemeja a las descripciones de la cosecha en el terreno familiar de Niḍal y sus hermanas, y a la rememoración de sus primeros encuentros con Um Nassim y sus allegadas.

Por otro lado, este vínculo *más que* laboral con una de las familias sencillas de Beyt Jodra les abre una puerta, aún incierta, a la posibilidad de conseguir otros empleos y quizás cumplir su sueño de establecerse en la región costera, con todas sus implicaciones de aspiración a la movilidad espacial, de clase y simbólica. Por el momento, Um Youssef no puede ofrecerles más que la parte inferior de su casa (el antiguo establo) como vivienda y esforzarse en su rol de mediadora con *la comunidad de propietarios* para encontrarles un empleo agrícola estable; que ella misma, por supuesto no es susceptible de procurar.

La posición de clase, a la vez que acerca a nivel humano las relaciones entre jornaleras y *muzari'*, aleja sus itinerarios vitales al imposibilitar que sus sentimientos morales (*ulfe, maḥabbe*, etc.) se entretengan con una dinámica de interdependencia material viable para ambos grupos. Precisamente esa es la distancia que separa la historia de los grupos familiares de Abu Nassim y Abu Nasr de la los de Um Youssef y Amira. Una distancia en la que median no sólo los lugares ocupados por unos y otros colectivos familiares en la dinámica de clases; sino también veinte años de historia económico política en la que los medianos productores agrícolas familiares han dejado de ser el prototipo del desarrollo social y nacional costero y los lazos de cooperación entre parientes, familias y ciudadanos se han convertido para una parte de las clases subalternas más en un recurso para lidiar con la *inseguridad*, que en instituciones ligadas a la reproducción mejorada de sus condiciones de vida.

Y pese a *todo* hay *algo* de toda esta realidad social y sus complejidades morales, económicas y humanas que marca una continuidad entre esos cortes analíticos de la economía política. Ese *algo* tiene que ver con la reproducción entre ciertos colectivos

## Capítulo VII. Nuevos senderos para viejas metáforas económicas

sociales de una forma compartida (sin excluir su carácter conflictivo) de entender, sentir, proyectar y practicar la economía como un campo relacional orientado a la reproducción de las personas y de sus medios de vida.

### **VII. 3 Arrendar para crecer...y trabajar para vivir: Abu Amar, un ejemplo de agribusiness à la Siria**

Tan sólo una minoría de las personas arrendatarias que se hacen cargo de los olivos de Beyt Jodra, son originarias de la localidad. En este sentido, el caso de Um Youssef y sus cuñados es en cierto sentido excepcional.

Varias dinámicas de largo recorrido propias a la historia glocal del municipio (redes migratorias transnacionales, alto nivel de instrucción y de empleo público cualificado) han frenado que los jóvenes locales de los hogares (simil)proletarizados se hagan cargo de los arrendamientos de olivares. Mientras que gran parte de los varones de estas familias optan por la emigración laboral (principalmente a Venezuela, Canadá, EUA y recientemente, Barcelona); una amplia facción de las mujeres realiza estudios superiores en otras provincias (Latakia y Damasco) o trabaja a tiempo completo en puestos públicos cualificados (maestras, doctoras, enfermeras, funcionarias de la administración pública). En todo caso, quienes se decantan por dedicarse aunque sea parcialmente a la agricultura, se focalizan en el sector que parece ofrecer una promesa de rentabilidad más amplia, los invernaderos.

En 2010 en torno al 70% de los arrendamientos se concentran en manos de los vecinos de un pueblo cercano, Beyt Nur. El escaso nivel de formación superior y de profesionalización de las lugareñas, la ausencia de redes migratorias internacionales y una estructura agraria dominada por propiedades que a duras penas alcanzan la media hectárea, han convertido el 'hacerse responsables de las tierras de otros' en la salida *natural* de las economías de la gran mayoría de los hogares. La estructura agraria de este municipio contrasta con la de nuestro terreno privilegiado de estudio, dentro de los patrones comunes antes esbozados para la región tartusí. Pese a que la media del tamaño de las propiedades en ambas localidades es de 1.5 Ha; ese valor común esconde una bipolarización mucho mayor en el caso de Beyt Nur, donde más del 50 % de los lotes son iguales o inferiores a 0.5 Ha (frente a 1 Ha en Beyt Jodra), y sin embargo existen propiedades que alcanzan las 10 Ha (frente a 6.5 en Beyt Jodra). La clave para entender estas diferencias de *estructuras presentes*, generadoras de campos de prácticas posibles distintos, radica en la diversidad de las historias

económico-políticas particulares (capítulo II). Recordemos al respecto el peso que en Beyt Nur tuvo el sistema latifundista *iqta'y* y la bipolarización que éste fomentaba dentro de las clases laboriosas entre *cultivadores cuasi-siervos de las tierras iqta'y* y quienes además poseían un lote a partes con derechos de usufructo y permanencia (*muzari'*). A lo que debemos sumar la forma como esta inercia diacrónica de diferenciación fue reactualizada por las leyes de la Reforma Agraria, al otorgar a los *muzari'* el derecho a adquirir un tercio de las tierras trabajadas frente a los lotes *intifa* (de provecho, utilidad) de entre una y media Ha repartidos entre los hogares de cultivadores cuasi-siervos *fellah*. Una de las prolongaciones presentes de estos procesos es que la gran mayoría de los *arrendatarios marginales* que se encargan hoy de los olivares de Beyt Jodra -siguiendo patrones parecidos a los descritos para el grupo familia de Um Youssef- sean los herederos directos de la antigua clase de *fellah*. Sin embargo, una familia de *emprendedores* –descendientes del grupo de *muzari'*- ha conseguido transformar los arrendamientos en algo más que una manera de conseguir lo necesario para vivir, y los ha convirtiendo en un negocio rentable. Se trata del *beyt* de Abu Amar.

En 2010 Abu Amar y sus hijos concentran la mitad de los arrendamientos de aceituneros de Beyt Jodra (correspondiente a la explotación de un tercio de la superficie total)<sup>308</sup>. Con una producción media de 3.000 tanques por campaña se trata, sin duda, del principal productor de aceite de toda la región. En un siguiente nivel, pero a mucha distancia, aparecen medianos *muzari'*/arrendatarios con una producción media de 300 tanques. Según mis estimaciones, esto le reporta una ganancia neta de entorno a los 2.000.000/LS bianuales (cfr. Cap. VI para una comparativa).

Abu Amar nació en Beyt Nur en 1940, hijo de un aparcerero y *šawiš* (apoderado, ver Caps. IV y VI) de uno de los dos *agha* latifundistas que dominaban la localidad. En su juventud participó del movimiento popular baathista, siendo muy activo en los comités revolucionarios de base y tras el golpe militar de 1963, en la estructuración local del partido-aparato estatal. En los años setenta, su posicionamiento abiertamente izquierdista y su oposición al *movimiento de Rectificación* de Hafeth El Asad le conllevaron diversos problemas con los *servicios de información*; aunque su gran

---

<sup>308</sup> Para esta fecha el *beyt* de Abu Amar arrienda 120 Ha de las 407 Ha destinadas a este cultivo (de las que 244 Ha se explotan a través de arrendamientos).

carisma y el afecto popular a su persona acabaron devolviéndolo a la vida política y posibilitaron que llegara a ocupar diversos cargos locales durante la década de los noventa. “*Maḥbub ktir*” (muy querido), es el adjetivo inexcusable con el que suelen calificarlo sus conciudadanas, incluso aquellas quienes jamás se han cruzado con él, pero que le conocen de oídas como el *muzari'*-productor de aceite más rico de la zona; además de cómo un hombre muy generoso [*karim*] y respetable [*muḥtaram*] que ha ayudado a mucha gente. Facilitar trabajos en la administración o ayudas a la producción agrícola; mediar en conflictos legales o perdonar algún que otro préstamo personal, se encuentran entre sus *favores* más aclamados. Bien que, como señalan algunas personas, su papel preponderante en la (micro)política local le haya proporcionado también a él beneficios importantes, como por ejemplo una cantidad mayor de tierra redistribuida, unas condiciones especiales para la adquisición de lotes subastados o de préstamos agrícolas.

Lo cierto es que Abu Amar, entre su herencia, la compra de tierras subastadas y su reciente adquisición de olivos en Beyt Jodra, ha conseguido aglutinar un patrimonio agrícola de más de 10 hectáreas; en una localidad en la que la media para las descendientes de las antiguas *aparceras muzari'* es de 2 Ha y para las de las antiguas *labradoras fellah* de menos de 0.5 hectáreas.

Horas después de mi primera visita a su casa en septiembre del 2009 escribía en mi diario: “Una estampa tan nítida de la incrustación de la economía en la vida que me parece casi irreal”.

En un terreno de unos 2000m<sup>2</sup>, se emplazan tres villas de unos 200 m<sup>2</sup>. La más grande alberga en el piso inferior la vivienda de Abu Amar, su esposa y su única hija soltera, y en el superior la de su hijo mayor y su familia. Sus otros dos descendientes varones viven junto a sus familias en dos villas construidas en frente y al lado de la de sus padres.

Las viviendas se encuentran circundadas por un pequeño huerto, invernaderos, pilas de licor *araq* en maceración, sacos, guantes, bidones y otros objetos relacionados con la producción y comercio agrícola. La entrada del *beyt* (casa) la preside el colmado familiar regentado por su hija. En el porche contiguo a las villas, plantada en medio de herramientas agrícolas y cajas de poliespán para la distribución, sobresale una *jaima*, vivienda de una la familia de *temporeros antiguos* venidos para la cosecha bianual.



La manera en la que Abu Amar me presentaba su *beyt* y su trayectoria vital en la entrevista grabada que siguió a nuestro encuentro inicial hace hincapié precisamente en esa miscelánea de relaciones institucionalizadas (familia, estado, *patronazgo*<sup>309</sup>), estrategias económicas (diversificación de las actividades y de las formas laborales) y estructuras de sentimiento que dan vida a su *economía cotidiana* (Narotzky, 2013):

“(…) Todo lo que ves aquí es fruto de nuestro cansancio (*min ta'bna*). Yo ya tengo más de 70 años y no puedo trabajar, pero mis hijos se encargan ellos mismos de los invernaderos; sólo en los momentos de cosecha fuerte viene Ziad a ayudarnos. Lo mismo con los cítricos.

Tenemos más de 50 *dunum* (5 Ha) de olivares y además arrendamos casi 1.500 *dunum* más. ¿Te imaginas? Es mucho trabajo, pero mis hijos trabajan junto con la cuadrilla, son 45 trabajadores. Cada día durante casi 3 meses. Mis hijos varean, y organizan el trabajo. Trabajan con el corazón [*išteguelo min qalbhun*]. Hay que tener mucho cuidado porque muchos de los trabajadores no saben varear y rompen muchísimas ramas. Son *'arab* [utilizado como sinónimo de beduino] y no saben trabajar la tierra. Ziad también ayuda a controlar y sus hermanas son las mejores recolectoras, llevan 20 años trabajando con nosotros. Ziad conoce la tierra mejor que yo y *'trabaja con el corazón'*<sup>310</sup>, como nosotros. Lleva con nosotros desde que era un niño. Cuando quieras saber dónde está, pregunta por Mohammed, mi hijo pequeño. No van a ningún sitio el uno sin el otro (...).

En el 1979, siguiendo las indicaciones de la oficina de Dirección Agrícola y gracias a las *ayudas* del estado<sup>311</sup> comenzamos el cultivo de cítricos (...). En los

---

<sup>309</sup> Como argumenté en el capítulo IV he evitado hasta este momento conceptualizar bajo la categoría antropológica de *'patronazgo'* las relaciones de amistad, cercanía, trabajo, poder, afecto y responsabilidades mutuas que se dan entre temporeras y *muzari'*. Sin embargo, el concepto me parece relevante para situar dentro de una teoría comparativa el tipo de relaciones laborales y personales tratadas en este epígrafe. Desarrollo esta propuesta en las líneas que siguen.

<sup>310</sup> Recordemos que la expresión *'trabajar con el corazón'* expresa metafóricamente el hecho de trabajar *bien*, en el triple sentido de concienzuda, productiva y meticulosamente.

<sup>311</sup> Como en otras ocasiones el interlocutor se refiere aquí tanto a las ayudas propiamente dichas como a los préstamos estatales. Recordemos que como trataba en el capítulo II esta *confusión* es sólo aparente y expresa que de *facto* una parte de los préstamos vehiculados por el Banco Agrícola nunca han sido devueltos; en parte por una política deliberada de laxitud y amnistías periódicas por parte del estado; y en parte por la resistencia de las propias *muzari'* que han impuesto su propia forma de conceptualizarlos como una vía legítima de redistribución de los recursos *nacionales*, es decir -tal como los entienden

ochenta además ya criaba corderos en Homs. Tenía un acuerdo con el padre de Ziad trabajábamos ‘a medias’ [an-nşf]. Yo compraba las ovejas para cría y ellos las cuidaban hasta que las podíamos vender y entonces nos repartíamos los beneficios a la medias [an-nşf], una vez yo había recuperado el capital invertido. Tenemos una relación estable y fuerte (*a’alaqa mustamirra u qawie*) desde hace mucho tiempo. Hay reciprocidad [fi tabadul]. Yo me he pasado media vida en Homs y les conozco muy bien, conozco bien su vida. Hay amistad [şadaqa]. He ido muchas veces a visitarles. Hay reciprocidad [tabadul].

[Extracto de una entrevista grabada realizada el 20 de noviembre del 2009]

### VII.3.1 Los caminos equívocos de la subsunción

En un contexto de crisis del sector, este *muzari* logra rentabilizar su empresa productiva agrupando la explotación de varias parcelas bajo su mando. La concentración de la plusvalía absoluta producida en las diversas unidades productivas le permite ampliar los términos de su acumulación, pese a que en cada unidad (parcela arrendada) no aumenta (o incluso disminuye) la producción de plusvalía relativa por razón del descenso tanto de la productividad (menor plusvalor producido en términos de aceite por árbol), como del rendimiento monetario del aceite (capítulos V y VI).

Nos aproximamos a la imagen típica de los procesos de *subsunción formal* dibujada por Marx en los capítulos VI y XVI de *El Capital* (Marx, 2009 y 2007) y que distinguíamos en el capítulo anterior de los procesos de *subsunción de real*, donde –según el modelo marxista ortodoxo- el aumento de la plusvalía acumulada emana de un incremento en el plusvalor relativo generado por tiempo/unidad de producción gracias especialmente a la innovación tecnológica (ver Cap. VI).

La expansión de la escala y la dirección del proceso productivo por parte de Abu Amar y sus hijos son el producto y los agentes productores de una transformación de la

---

ellos- comunes. En la misma línea, la gran mayoría de los *préstamos* han sido utilizados para acceder a bienes de consumo y servicios relacionados con la reproducción de los grupos domésticos y para la mejora de la productividad u otros asuntos estrictamente agrícolas. Cfr. Balanche (1994: 161) y Westlake (2000).

*lógica económica* de la producción de aceitunas/aceite que pasa a medirse para ellos en términos de los beneficios que les genera.

Abu Amar, sigue siendo un *muzari'*, en el sentido de agricultor próspero, pero no ya a la manera de Abu Nassim y de su lógica de la reproducción mejorada y ampliada de la vida y del patrimonio; sino además como productor capitalizado e inversor agrícola, quien persigue valorizar un capital inicial, en este caso a través de la explotación de plantaciones aceituneras. Para lo que integra el trabajo familiar y diversas formas de trabajo asalariado (ver *infra*.)<sup>312</sup>: *“Lo que distingue desde un principio al proceso de trabajo subsumido aunque sólo sea formalmente en el capital –y por lo que va distinguiéndose cada vez más, incluso sobre la base de la vieja modalidad tradicional-, es la escala en que se efectúa; vale decir por un lado la amplitud de los medios de producción adelantados y por el otro la cantidad de obreros dirigidos por el mismo patrón”* (Marx, 2009: 59-60).

Junto a su capacidad para movilizar el trabajo necesario para poner en movimiento las plantaciones, el procesamiento, el transporte, y la comercialización del aceite, una serie de elementos confluyen dotando de éxito a su empresa económica. En primer lugar, la disponibilidad de las aproximadamente 1.500.000 LS necesarias para arrendar las 135 Ha cuya explotación suma a sus 5 Ha en propiedad. Esta suma es poco más que un sueño para sus vecinos quienes suelen endeudarse para pagar las 100.000 o 200.000 LS que cuesta un arriendo de 5 o 10 Ha. En segundo, el hecho de que la magnitud de su producción y su solvencia económica lo dejen fuera de las redes de captación de valor controladas por intermediarios y comerciantes locales a las que como veíamos anteriormente se encuentran sujetos los pequeños e incluso medianos explotadores. En tercer lugar, su posibilidad de comercializar él mismo parte de su producción en el colmado regentado por su hija y vender directamente la parte restante al principal comerciante de aceite para la exportación (Abu Luai). La alta calidad de su producto (ya que puede permitirse la prensa diaria y en frío) y sus conexiones con Abu Luai (se conocen a través del partido y de lazos amistoso diferidos) le han asegurado una cuota importante del escaso aceite tartusí destinado a la

---

<sup>312</sup> Aquello que distingue este tipo de estructura laboral de los ejemplos de subsunción formal de la pequeña producción de mercancías que analizábamos en el capítulo III, es precisamente el hecho de que la relación de explotación cristalice en la forma salario.

exportación<sup>313</sup>, por el que recibe 2.800 LS/tanque frente a las 2.300 LS/tanque pagados por los comerciantes locales<sup>314</sup>.

Por otro lado, para Abu Amar la diversificación de sus actividades agropecuarias es -a diferencia de las arrendatarias *marginales*- una manera de *crecer* -multiplicando y sumando fuentes de extracción de valor en un universo económico que pone límites al acaparamiento- y de maximizar la reinversión<sup>315</sup>:

(...) Ahora tengo a otros *a'rab* que se ocupan de la cría de ganado y quienes además trabajan un terreno de 70 *dunum* de regadío propiedad de un rico emir saudí (...) Cultivan patata, comino, calabacín,...y trabajan *hişsa* [a partes]<sup>316</sup>. De las ganancias de la explotación yo recupero primero el arriendo, mi capital, y después nos repartimos los beneficios a la mitad.

De Salamye también importo cebollas para venderlas en Tartús. Las cebollas de Salamye no sólo son más buenas si no que salen mucho más baratas, así que gano bastante más que con el comercio de cebollas de aquí (Tartús) (...). Yo vendo a mayoristas y minoristas en Tartús y además, todo lo vendemos en nuestra tienda. Y claro, como muchos de los productos los producimos o traemos nosotros ganamos más porque nos ahorramos los márgenes de los intermediarios y además podemos venderlo más barato y vendemos más (...)

---

<sup>313</sup> Según mis informaciones de campo, en 2010 tan sólo 2 camiones de aceite salieron de Tartús en dirección al establecimiento donde se centraliza y procesa el aceite para la exportación a gran escala, situado en la provincia de Idlib.

<sup>314</sup> El caso de Abu Amar es un ejemplo de la relevancia del control del capital y de los recursos para valorizar las parcelas, frente a la propiedad nominal de la tierra, como marcador de la bipolarización de la clase de *muzari'* tras la Reforma Agraria.

En otras regiones, donde los cultivos necesitan una mayor inversión de capital, como es el caso del algodón en la provincia de Raqqa estos procesos de concentración a través de los arrendamientos alcanzan dimensiones mucho mayores que llevan a algunos *muzari'* a hablar de la transición entre el periodo *bekawat* y la época actual como el paso del dominio de los señores de la tierra al de los señores de las motobombas acuíferas (Ababsa, 2004).

Para una reflexión generalista sobre la crucialidad de los arrendamientos en los procesos de capitalización agraria, ver Vergopoulos (1993).

<sup>315</sup> Para una perspectiva comparativa de los procesos de concentración agrícola, ver Bretón (1993).

<sup>316</sup> Recordemos que en los capítulos II y III introducíamos el trabajo *hişsa* (a partes) como una forma laboral con una larga trayectoria histórica en la zona, asociada en el pasado con la aparcería; y que en las últimas décadas ha adquirido el significado más bien de una forma de remuneración a *pieza* o *destajo*. La trabajadora o el grupo familiar (dado que como muestra el discurso de Abu Amar el trabajo suele organizarse de esta forma) reciben una remuneración anual calculada según un porcentaje de la ganancia bruta una vez el producto ha sido vendido en el mercado, y el *inversor* ha recuperado su capital inicial. Este porcentaje varía desde un 50%, en los casos citados por más arriba (y de ahí la expresión 'trabajar a medias'), hasta un 20% en el caso de los cultivos de invernadero costeros.

En 1993 entre mis hijos y yo construimos los 9 invernaderos de tomates que ves aquí; Nassim [ingeniero agrícola de la oficina de Dirección Agrícola y uno de mis principales ‘acompañantes’] nos asesoró y estuvo detrás de nosotros hasta que los acondicionamos. No me arrepiento, van muy bien. Él nos aconsejó también que abriéramos el taller de producción de *araq* que llevan mis hijos. Mi hija, Lubna, les ayuda con la administración, pero ella principalmente se ocupa de la tienda (...).

[Extracto de una entrevista grabada realizada el 20 de noviembre del 2009]

La capitalización de los términos productivos aparece de una forma especialmente clara en la anterior descripción de Abu Amar de su negocio de cría de corderos ‘a medias’ con el *beyt* de Ziad o del cultivo *hişsa* [a partes] del lote que arrienda a un emir saudí. Y que el muzari’ concibe en términos de una *inversión* de capital y unos *beneficios compartidos*<sup>317</sup>.

Las transformaciones antes escritas de forma y escala productiva, así como la integración (o sometimiento) de actividades de (re)producción social múltiples (cultivo de patatas o cebollas; producción de aceite; crianza de ganado) al itinerario de acumulación de este *beyt* de *muzari’* costeños no han tenido como correlato “la eliminación de todas las excrecencias patriarcales y políticas o incluso religiosas”<sup>318</sup>. Sino que por el contrario, éstas han sido posibilitadas precisamente por la comprensión de los vínculos familiares y la continuidad del trabajo del *beyt* en su conjunto, tanto de

---

<sup>317</sup> Este tipo de conceptualización del trabajo a partes lo acerca a la *muđaraba* a la que se refiere Hakimi (2011) y de quien yo criticaba su defensa de esta como *una forma islámica más legítima de aparcería* (capítulos II y III). Si bien ni Abu Amar, ni las personas trabajadoras se refirieron a este concepto y mucho menos lo utilizaron para legitimar esta forma de trabajo como más *moral*. Por otro lado, debemos decir que el mismo tipo de concepción del trabajo *hişsa* –sin el uso del término *muđaraba*– ha aparecido en mi investigación en los invernaderos de Beyt Jodra. En este caso, del que dispongo de un volumen mucho mayor de información, las personas trabajadoras conciben el *hişsa* como una forma de ‘comerse su trabajo’ y las empleadoras de asegurar el ‘trabajo a conciencia’ de las primeras.

<sup>318</sup> Cfr. Marx (2009: notas complementarias) “(...) *En la subsunción formal del trabajo en el capital, la coerción que apunta a la producción de plus-trabajo -y de este modo por un lado a la formación de necesidades y de medios para satisfacer las necesidades, y [por el otro] a la producción en masa por encima del nivel de las necesidades tradicionales de los obreros- y a la obtención del tiempo libre para el desenvolvimiento con independencia de la producción material, esa coerción, decíamos, recibe únicamente una forma distinta de la que tenía en los modos de producción anteriores, pero una forma que acrecienta la continuidad e intensidad del trabajo, aumenta la producción, es más propicia al desarrollo de las variaciones en la capacidad de trabajo y con ello a la diferenciación de los modos de trabajo y de adquisición, y finalmente reduce la relación entre el poseedor de las condiciones de trabajo y el obrero mismo a una simple relación de compraventa o relación monetaria, eliminando de la relación de explotación todas las excrecencias patriarcales y políticas o incluso religiosas.*”

la parte masculina como –pese a que Abu Amar lo oscurezca en su discurso- de la femenina.

Lejos del ambiente formal que presidía mis conversaciones con su marido, Um Amar amaba tomar la palabra cuando nos encontrábamos a solas compartiendo una taza de café con cardamomo. En esos momentos, lejos de grabadoras y de un androcentrismo narrativo propio a la *nueva* historia formalizada<sup>319</sup>, Um Amar se detenía a explicar con todo lujo de detalles la manera como ella y su hija soltera, Lubna, trabajaban en la recogida de la aceituna junto con las temporeras, hasta que hacía cinco o seis años comenzaron sus graves problemas de huesos. Asimismo hasta los años 90, madre e hija se ocuparon del huerto de subsistencia hoy dedicado al cultivo de invernaderos. Aunque sus dos hijas casadas abandonaron los trabajos agrícolas ‘para la casa’ (*mišen el beyt*) al contraer matrimonio y mudarse de municipio, Lubna sigue *ayudando* (por retomar el verbo que ella misma utiliza) en la recolecta de la aceituna de los 50 dunum de la casa, además de revisar la maceración del *araq* (junto con sus tres cuñadas) y ocuparse casi exclusivamente del colmado. Como he defendido anteriormente, a estas tareas agrícolas debemos agregar los diversos trabajos de producción y mantenimiento domésticos y de cuidados que realizan las mujeres y sobre los que se sostienen las economías familiares.

Abu Amar expresa la naturaleza y la cualidad tan *especial* del trabajo sobre el que se asienta su éxito reproductivo (que incluso le permite acumular y expandirse) con una de las metáforas que utilizaba Um Nassim para sintetizar *la* experiencia de lo económico (o al menos, podemos decir ya ahora, *una* de sus dimensiones hegemónicas) en el mundo de las *muzari’* costeras, las *fellaḥ*/jornaleras continentales y sus relaciones (capítulo III). La metáfora ‘trabajar desde el corazón’, como en el caso etnográfico anterior el hincapié en el concepto de *ulfe* [solidaridad íntima] subraya la

---

<sup>319</sup> El caso del *beyt* de Abu Amar muestra el carácter complejo y parcial del proceso de domesticización de las mujeres costeras que trataba en el capítulo VI, en un contexto en el que incluso las *nuevas grandes familias* (*akabir*, como ironizan los pequeños *muzari’*) practicaban la agricultura familiar para el sustento en la generación anterior, y compartían con el grupo de *muzari’* una definición de las mujeres como trabajadoras por oposición al mundo ocioso, déspota y vacío de las *bekawat*.

La ambivalencia entre el discurso de la domesticización y el elogio de las mujeres como trabajadoras, revela, sobre todo para las personas de los hogares enriquecidos, la tensión interna entre las viejas y nuevas posiciones de clase y de género. Esta tensión disminuye a medida que avanzamos en las generaciones y nos alejamos de una experiencia vivida muy contradictoria con la realidad presente.

El propio Abu Amar ha subrayado y elogiado el trabajo de las mujeres de su grupo doméstico, y sobre todo de su mujer, en otras ocasiones menos formales.

centralidad de los lazos afectivo-morales en la configuración de la reproducción social en un contexto donde el *beyt* es todavía un espacio/sujeto no sólo de consumo, sino también de producción y los vínculos familiares vehiculan buena parte de las relaciones de (re)producción. La asociación entre ‘trabajo y corazón’ recalca que en universos sociales como éste, cuando la labor no se vive como una actividad *alienada* (o al menos no totalmente como muestra la experiencia ambivalente de las mujeres), el compromiso subjetivo la regula, y se convierte en una de las claves de su *buen* desempeño:

(...) Todo viene de nuestro cansancio. Esa es la diferencia entre Siria y el exterior (*el-jariy*), allí todo lo dominan las empresas; aquí el *muzari'* y su familia trabajan la tierra. Y uno cuando ‘trabaja desde el corazón’ (*ištewel min qalbhu*) se asegura el éxito, porque Dios acrecienta sus bienes [*Allah yketter jeyrhu*]. Hay cooperación [*fi ta'aun*] entre las familias, entre la gente, con el Estado. El estado garantiza el *tamuin* (el abastecimiento) del pueblo, le protege, por eso aquí no hay pobreza –hay diferencias, pero no hay la pobreza absoluta que vemos en los países de alrededor-. Hay que controlar la codicia de los mercaderes, nosotros lo sabemos muy bien, para ellos no hay límite. Por eso el estado tiene que controlar el mercado. Por eso el estado protege al pueblo y le da seguridad (*aman*). Ese es el secreto de Siria, el mejor país del mundo.

(Continuación del extracto anterior de entrevista grabada realizada el 20 de noviembre del 2009)

Si bien el mundo económico del que habla Abu Amar se encuentra incipientemente resquebrajado por las nuevas políticas de economía (social) de mercado; el presente etnográfico que esta tesis describe y analiza se encuentra todavía muy ligado al tipo de *estabilizaciones* de las que habla este mediano *muzari'*, emprendedor agropecuario y convencido bathista<sup>320</sup>.

---

<sup>320</sup> El discurso político de Abu Amar es un buen ejemplo de las fuertes contradicciones existentes dentro del partido Baath y del aparato estatal respecto a las *buenas* políticas económicas; y en especial del continuismo dentro de amplios sectores del *bathismo* (especialmente a nivel de las bases, pero también entre sus cuadros) de la *ideología socialista árabe* y corporativista y de rechazo de las políticas neoliberales y de su credo (la *economía social de mercado*) que defiende el ala aperturista o

### VII. 3. 2 Trabajar *como familia*. De la *cooperación amistosa* a la *reciprocidad*.

Junto al trabajo familiar, la reproducción expandida de la economía del *beyt* de Abu Amar ha sido producto y condición de la integración de las economías de otros grupos domésticos en una red de dependencias mutuas, donde el intercambio directo de dinero por trabajo aparece sólo como una de sus dimensiones. En el centro de esta red se sitúa la relación con el grupo familiar de Ziad (1978) y Samar (hermanos) y Maha (1980) (su prima paterna). Samar (1976) lo narraba así en una entrevista conjunta fruto de uno de nuestros encuentros en casa de sus empleadores.

“Toda (la cuadrilla) venimos de Salamyé. Somos 25, 10 chicos y 15 chicas, todos parientes [*aqarib*]. Nos une una relación muy larga con Abu Amar, no se trata sólo de trabajo [*šeguel*], sino de *mauadde* [cariño amistoso], *ħob* [amor], *maħabbe* [afecto]. Una relación continuada [*‘alaqa mustamirra*] que se remonta a los tiempos de mi abuelo quien criaba corderos ‘a la mitad’ [*an-nšf*] para él. La vida es muy dura en Salamyé, sobre todo en los últimos años por culpa de la sequía. Por eso trabajamos a jornal [*aýar*] –cada vez más- en Hama, en el Houran, en el Gotha, en el Líbano. A Tartús, sólo venimos por Abu Amar, desde pequeñas, porque hay *tabadul* [reciprocidad]. Nosotras, a trabajar, venimos sólo en la temporada de aceitunas; pero durante el año visitamos a Um Amar y la familia, porque hay mucho afecto entre nosotros. Somos como familia [*mtl ehel*]. Hay *tabadul* [reciprocidad]. Abu Amar también nos ha visitado muchas veces. Antes criábamos corderos ‘a la mitad’ para él. Hay reciprocidad. Ziad [su hermano] se pasa la vida en casa de Abu Amar, trabaja en

---

globalizadora. Nos encontramos ante formas opuestas de conceptualizar las relaciones económicas a nivel nacional e internacional; y sobre todo con una controversia en torno al lugar del *mercado* y el estado como entes de apropiación, gestión, acumulación y redistribución de recursos.

Al respecto obsérvense las profundas diferencias entre el discurso de Abu Amar y el economista del Banco Mundial y Director del Syrian Consulting Bureau, Nabil Sukkar. Por otro lado, resulta interesante comparar la visión de Abu Amar sobre el estado protector ante un mercado (capital) en sí mismo depredador, y las afirmaciones de Nasr (*supra.*) sobre el capitalismo como ‘el dominio absoluto de los comerciantes’.

El economista comunista M. Hemash (2013) describe estas fuertes tensiones en el interior de la sociedad y el poder sirio como una de las causas de la actual guerra mundial-civil.



los plásticos y los cítricos y *ayuda*<sup>321</sup> un poco en todo. Sólo vuelve a Salamey para traer a la cuadrillas cuando llega la cosecha (...)! ¡Lo mejor [hablando de las relaciones con los maestros] es cuando hay *şadaqa* [amistad], *ma'rifa* [hecho de conocerse familiarmente desde hace tiempo] como con Arus!. Estamos muy felices (*murtaḥin*)!”

(Extracto de una entrevista grabada realizada el 10 de diciembre del 2010)

Con una perspectiva muy cercana a la que veíamos en el caso de los lazos entre los *beyt* de Abu Nassim y Abu Nasr, las relaciones de *tabadul* [reciprocidad]<sup>322</sup> de las que habla Somar (y previamente Abu Amar) sitúan el intercambio puntual de trabajo / dinero dentro de un flujo continuo de transferencia de prestaciones y afectos entre dos grupos familiares cuyas economías son mutuamente dependientes.

Desde aquel primer negocio conjunto de cría de corderos en Homs, Abu Amar ha contado con el trabajo del grupo familiar de Abu Faiez (abuelo de Somar), ya sea como trabajadores ‘a partes’ en el sector ganadero o como temporeros en el oleícola; además Ziad se ha integrado en su economía familiar como ‘si fuera uno más de sus hijos”, trabajando de manera estable, flexible, dedicada y confiable; aunque sin los derechos de propiedad y gestión que la filiación otorga a los hijos varones (y en menor medida a las mujeres). Ziad está siempre disponible cuando se le necesita (sea para controlar una estufa de los invernaderos toda una noche ante el riesgo de heladas o llevar las aceitunas a la almazara tras una larga jornada de trabajo) y pasa de una actividad a otra o las combina con la *naturalidad* propia del que trabaja para su propia *casa*.

Él es además el encargado de formar las cuadrillas de temporeras y gestionar su trabajo. De los 45 temporeras contratadas en 2010 por Abu Amar, 25 eran hermanas y primas en primer grado de Ziad; el resto eran vecinas y/o parientes por alianza del primer grupo. Como yo misma tuve la oportunidad de comprobar durante la campaña,

---

<sup>321</sup> Obsérvese de nuevo el uso repetido de la noción de *ayuda* frente a la de trabajo (*şeguel*) para nombrar las laborales realizadas para el hogar de Abu Amar, dentro del modelo del trabajo para el propio *beyt*.

<sup>322</sup> La palabra *tabadul* es el nombre de acción de la forma IV [implica en la estructura gramatical bidireccionalidad] de la raíz *bdl* (cambiar, remplazar). Los diccionarios de referencia traducen el término por ‘intercambio recíproco, permuta, equivalencia o reciprocidad’. Como definiendo a continuación el uso del término *tabadul* frente al de *ta'aun* esconde una serie de diferencias en la naturaleza de estas relaciones.

Ziad ‘trabaja desde el corazón’ controlando en cada momento la calidad y productividad no sólo de su trabajo, sino también del resto de trabajadores ‘a su cargo’, quienes responden movidos en parte por sus propios vínculos con los empleadores, como por ejemplo Somar y Maha, y en parte por la fidelidad y respeto hacia sus cercanos (como es el caso de las y los adolescentes recientemente incorporados a las cuadrillas).

El mismo sistema de ‘bola de nieve’ que organiza las cuadrillas opera en el resto de negocios: Ziad consigue la *ayuda* de alguno de sus sobrinos cuando los cítricos, los invernaderos o el *araq* lo necesitan. Asimismo fue el padre de Ziad quien asistió a Abu Amar para la puesta en marcha el comercio de cebollas entre Homs y Tartús, mediando por él en sus relaciones con los productores y dando fe de su confiabilidad en un contexto donde el *muzari’* costeño carecía de las *ma’arif* [conocidos, conexiones] necesarias para entablar relaciones económicas.

Pese a las similitudes entre este caso y los anteriores (especialmente el de *beyt* Abu Nassim/*beyt* Abu Nasr), sorprende que ni Samar ni Abu Amar utilicen el concepto de *ta’aun* (cooperación) en sus discursos y que ella hable explícitamente de *tabadul* (intercambio recíproco) para sintetizar el sistema de prestaciones que integra las vidas económicas de ambos grupos familiares. Frente a la noción de *ta’aun* (cooperación, ayuda mutua) que analizábamos en el capítulo IV, la de *tabadul* designa el intercambio recíproco y guarda un matiz de equivalencia entre las prestaciones. El término *badl(a)* derivado directamente de la forma primera de la raíz *bdl* nombra precisamente el intercambio matrimonial simétrico (un hombre se casa con la hermana de otro y viceversa) entre dos grupos de parentesco (o en muchas ocasiones dos *beyt* dentro del mismo grupo)<sup>323</sup>.

Si como veíamos previamente la noción de *ta’aun* (cooperación) se aproxima a la categoría propuesta por Sahlins de *reciprocidad generalizada*, el concepto *emic* de *tabadul* parece más cerca de lo que Sahlins (1983) llamó *reciprocidad equilibrada*, con sus connotaciones de conmensurabilidad y estricta bidireccionalidad de las

---

<sup>323</sup> La discusión sobre cómo conceptualizar la práctica matrimonial del *badl* escapa absolutamente a este tesis; únicamente deseo subrayar que he preferido evitar el uso de la noción de *intercambio de hermanas*, pese a su tradición antropológica, puesto que me parece que reproduce un viricentrismo que no hace justicia a la compleja y activa manera en la que las mujeres participan del mundo del parentesco y la alianza.

prestaciones<sup>324</sup>. Su uso -mucho más restringido que el de *ta'aun*- suele vincularse a la caracterización de intercambios materiales específicos; por lo que resulta paradójico que en este caso aparezca para calificar las relaciones económicas que se dan entre grupos domésticos que, al mismo tiempo se reconocen unidos por vínculos de amistad [*sadaqa*] y de afecto [*maḥabbe, ḥob, mauadde*] cuasi familiares [*mtl ehel*].

Mi propuesta analítica a modo de hipótesis, es que esta diferencia terminológica pone de manifiesto la desigualdad entre los grupos domésticos vinculados. Mientras que como veíamos anteriormente el *ta'aun* describe y performa lazos (al menos parcialmente) horizontales (parentesco, vecindazgo, amistad); la noción de *tabadul* se asocia aquí con unos vínculos de *amistad* marcadamente verticales; cosa que convierte precisamente la equivalencia de prestaciones entre las partes en un imposible. En este sentido, parece -como propone Bourdieu (2002) en su reflexión sobre el Intercambio de los Bienes simbólicos- como si el lenguaje jugara en esta ocasión a negar esta dimensión desigual (por otro lado reconocida) de los lazos, con un término que expresa precisamente la simetría.

El hecho que Samar recurra al concepto de *ma'rifa* para calificar sus lazos amistosos (“¡Lo mejor [hablando de las relaciones con los maestros] es cuando hay *sadaqa, maarifa* como con Arus!”), secunda esta argumentación. El término (de la raíz *a'rf* conocer/se) se utiliza en singular para designar lazos de cercanía que implican grupos familiares (y nunca únicamente individuos) y que mantienen una profundidad temporal. Sin embargo, en su forma plural (*ma'arif*) se refiere al hecho de tener *conexiones* (*ma'rif*); es decir lazos humanos susceptibles de proporcionar *servicios* o

---

<sup>324</sup> Ver Sahlins (1983: 212-213): “La expresión *reciprocidad equilibrada* se refiere al intercambio directo. En un equilibrio preciso la reciprocidad consiste en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras (...) Es así que la prueba pragmática de la reciprocidad equilibrada es la incapacidad para tolerar la corriente en un solo sentido; las relaciones entre las personas se ven alteradas por una falta de reciprocidad dentro de un tiempo limitado y con sentido de equivalencia. Es importante tener en cuenta que en la forma principal de las reciprocidades generalizadas, la corriente material se ve sustentada por las relaciones sociales prevaletentes, mientras que en el caso del intercambio equilibrado, las relaciones sociales se apoyan sobre el flujo de objetos materiales”.

Si bien la tipología del autor de las formas de reciprocidad me parece que ayuda a sistematizar fenómenos semejantes, y a la vez diversos y resulta útil para establecer un marco comparativo, discrepo en su asociación dicotómica entre ‘corriente material’ y ‘reciprocidad equilibrada’ y ‘relaciones prevaletentes’ y ‘reciprocidad generalizada’. Al menos en nuestro caso etnográfico y como ya discutí anteriormente, la dialéctica entre vínculos humanos y dependencias materiales me parece presente en ambas dimensiones de las prestaciones recíprocas. La visión de Sahlins me parece que esconde un naturalismo que reifica los lazos familiares que asocia con la *reciprocidad generalizada*.

más concretamente *favores* (*ma'ruf* –participio pasivo del mismo campo semántico: servicio, favor; también persona *conocida, reputada*). La contigüidad para cualquier persona *nativa* entre las nociones de *ma'rifa*, *ma'arif* y *uasta* (enchufe)<sup>325</sup> subraya el aspecto instrumental de los ligámenes entre personas, vistas desde este prisma como mediadoras para el acceso a recursos.

Meses después de la entrevista que reproduzco más arriba, cuando interrogaba a Samar sobre el significado del término *ma'rifa*, nuestra conversación acabó derivando en una digresión sobre la importancia de tener conocidos (*ma'arif*) para poder prosperar en el mundo. Discurso que Samar sentenció con el proverbio beduino con el abría este capítulo: “Allá donde vayas edifica una casa [*when ma ruhet 'ammar dar*]”. La consiguiente exégesis de Samar subraya las reflexiones precedentes: “La *maarifa* es algo bueno y muy importante. Allá donde vayas debes conocer a gente y criar un amigo” (*el-ma'rifa helua u muhimme iktir, when ma raHet ta'rraf 'ala nas u rabbi šadiq*”).

Si bien tanto para el *beyt* de Abu Amar como para el de Samar sus lazos funcionan como canales a través de los que se movilizan recursos (trabajo, dinero, corderos, etc.), tan sólo la chica habla de *ma'rifa*. Primero, por la incomparable capacidad de Abu Amar no sólo de movilizar recursos, sino también de mediar en las relaciones de poder institucionales. Y segundo, porque los entramados lingüístico-morales hegemónicos inhiben que las personas situadas en una posición jerárquica dominante reconozcan la dimensión *instrumental* de las relaciones; ya sea como emisores o receptores. De ahí que Abu Amar prefiera la expresión *a'laqa qawie u mustamirra* (una relación fuerte y estable), ligada al universo semántico de la sociabilidad y la cooperación, y hulla de la ambigüedad entre *amistad* y *ma'rifa* que se desliza en el discurso de Samar.

---

<sup>325</sup> Diccionarios y obras de referencia traducen el término *uasta* por *enchufe, piston, go-between*. Dada la similitud entre la semántica y pragmática de la palabra y su homólogo castellano *enchufe*, no me parece necesario detenerme en una explicación más detallada. Sin embargo, quiero subrayar que una persona deviene una *uasta* por su proximidad, en la mayoría de ocasiones muy diferida, con las redes de poder (económico, administrativo, judicial) y sobre todo por su capacidad para movilizar estos lazos personalizados como medio para el acceso de terceros a recursos; en este sentido, la persona *uasta* no tiene porque ella misma detentar una posición de poder (como glosa el dicho popular: “si necesitas un *uasta* no busques en el abogado o en el juez lo, que puedes encontrar en el que les lleva los papeles”). Ver Farrag (1977).

La distancia social entre ambas familias distingue estos vínculos *amistosos* entre *muzari'* y trabajadores, de los anteriores casos etnográficos y lo aproxima al constructo antropológico del *patronazgo* que discutíamos en el capítulo IV.

Sin ánimo de adentrarme en las largas controversias entre autoras respecto a la naturaleza y las funciones (organicismo vs explotación) de este tipo de vínculos desde un punto de vista generalista, me centraré en algunas consideraciones relevantes para nuestro caso etnográfico.

En el caso que nos ocupa, y de ahí mis reticencias a utilizar *tout court* el concepto de patronazgo, una serie de dinámicas particulares matizan los presupuestos incluidos en los modelos elaborados para los contextos agrarios: 1) una bipolarización social menos pronunciada que en los modelos clásicos, muy ligados al latifundismo/aparcería-servidumbre; 2) el carácter fundamental de las prestaciones económicas para ambas partes, y en concreto del intercambio trabajo-salario y de la movilización conjunta de recursos reproductivos<sup>326</sup>; 3) la escasa importancia del apoyo político de sus clientes-temporeros para el *patrono* para cuya ascensión política es mucho más relevante el sostén de sus conciudadanos locales dada la fuerte integración de la política en las relaciones personalizadas regionales; 4) Una historia político-económica encarnada en la memoria vivida de las personas y transmitida entre generaciones que asocia precisamente las *dependencias verticales* entre clases (*tabaqat*) típica de los modelos clásicos de patronazgo con un pasado reciente dominado por una enorme asimetría social, un brutal acaparamiento de los recursos por parte de la clases dominantes, y la existencia de ligámenes clientelares fuertemente jerarquizados (notables latifundistas-*fellah*, tribales, etc.). La experiencia del clientelismo como servilismo compartida por los grupos familiares de Abu Amar (hijo de un *šawiš*-aparcerero) y Samar y Ziad (descendientes de un linaje subordinado dentro del sistema jerarquizado de las tribus beduinas)<sup>327</sup> reviste a sus lazos desiguales de una mayor autopercepción de proximidad.

---

<sup>326</sup> Cfr. Scott (1976) y Wolf (1980, en especial p.34)

<sup>327</sup> La experiencia histórica del *beyt* de Samar y Ziad se enraíza en esa *otra historia* propia a la estepa siria a la que nos referíamos en el capítulo anterior, en relación a los trabajadores *nuevos* o *beduinos*. Sin embargo, en este caso se trata de un *beyt* de *trabajadores antiguos*.

Para nuestro estudio resulta relevante señalar que tanto Samar como Maha, de forma parecida a Um Nasr y otras mujeres de su grupo doméstico (ver *supra*. Capítulo III), solían ironizar sobre su origen *šawaya* (criadores de corderos en muchos casos con estatuto de sirvientes).

Estas características confieren a esta experiencia particular del *patronazgo* una continuidad especialmente estrecha respecto de otros vínculos económicos horizontales (lazos familiares y amistosos) y de sus praxis metafóricas y sentimientos estructurados asociados (*ulfe* [solidaridad íntima], *maḥabbe* [afecto] y *ta'aun* [cooperación]). El apego afectivo fraguado en la experiencia de trabajo y vida conjunta, el peso de los marcos morales parcialmente compartidos y de unos *habitus* de clase no demasiado alejados, así como la estrecha dependencia económica mutua, fortalecen la ambivalencia vivida entre patronazgo y lazos de cooperación interdoméstica o cuasi-familiar. La contigüidad y ambivalencia entre lazos familiares, amistosos y de patronazgo es señalada por Wolf (1980: 31-34): *“Cuando la amistad instrumental alcanza el punto máximo de desequilibrio y una de las partes dispone de posibilidades claramente superiores para conceder bienes y servicios, se llega al momento crítico en el que la amistad se convierte en patronazgo (...) Al igual que la amistad y el parentesco, la relación de patronazgo abarca múltiples facetas de las personas que intervienen y no se reduce meramente a cubrir las fragmentarias necesidades del momento (...) además lo que en un principio puede haber comenzado como una relación de reciprocidad simétrica entre iguales, puede, a lo largo del prestaciones recíprocas de servicios, convertirse en una relación en la que una de las partes –debido a la suerte o una gestión inteligente- acceda a una posición de fuerza, en tanto que la otra se halla en una posición de debilidad. La carga afectiva que mantiene el carácter de reciprocidad equilibrada entre iguales puede considerarse como un instrumento para asegurar la continuidad de la relación frente a un eventual desequilibrio ulterior. De ahí también que la relación se vea amenazada cuando una parte explota ostensiblemente a la otra (Pitt-Rivers, 1954, página 139)”*<sup>328</sup>.

Dicho esto, la categoría de *patronazgo* me parece útil para acercarnos a este caso etnográfico siempre que se utilice para captar la tensión entre esa ambivalente

---

Cfr. Khalaf (1981: 538, citado en Ababsa, 2004) quien recoge estas afirmaciones de un *fellaḥ Raqqawi* miembro del Partido Baath y descendiente de *šawaya*: *“L'idéologie du Parti était la seule solution pour la plupart des problèmes qui nous assaillaient, en particulier les vieilles animosités tribales qui ne nous bénéficiaient en rien sinon en anxiété et en soumission à un membre de la tribu ('ashira). En réalité, cet homme ne reconnaissait en nous rien d'autre que notre pauvreté et notre misère. Le Parti, quo qu'il soit, a été capable de nous libérer et de nous protéger de la domination du mallak (propriétaire). Nous fûmes capables pour la première fois de dire que nous avons des droits, et nous étions capables de tenir tête devant le mallak, même s'il était de notre clan et 'ashira ».*

<sup>328</sup> En la misma línea que Wolf (1980) ver Frigolé (2005: 355).

experiencia subjetiva de la horizontalidad-verticalidad de los lazos humanos-económicos y un devenir material objetivo en el que éstos se integran desigualmente en las historias económicas familiares, reproduciendo y profundizando las asimetrías entre éstas<sup>329</sup>.

Mientras que Abu Amar ha capitalizado sus vínculos con el grupo familiar de Abu Faiez, integrando su trabajo, su saber y sus propias conexiones en la reproducción ampliada de su economía familiar. Para Abu Faiez y sus descendientes los lazos de dependencia y afecto entre ambas familias se han concretizado de una manera bastante diferente, ligada fundamentalmente al aseguramiento de la reproducción de sus vidas en un universo definido, cada vez más, por la precariedad y la incertidumbre:

Maha toma la palabra y en tono severo añade:- ¿Tú quieres saber cómo es nuestra vida, verdad? –Y repite varias veces- Nuestra vida es muy difícil; es toda trabajo y cansancio. ¡Trabajamos sólo para vivir! Durante el año en Hama, el Houran, El Goutha...en lo que sale...tenemos que vivir! En Hama cobramos a 35 liras la hora. En realidad son 45, pero 10 se las lleva el *šawiš*, quien se encarga

---

<sup>329</sup> Al respecto, coincido con la crítica de Gilson (1977) y Martínez-Alier (1971) a la transposición que algunos autores han hecho de la categoría *emic* de patronazgo a una teoría *etic* que subraya el organicismo entre clases (ver por ejemplo Pitt-Rivers, 1954).

Respecto a la bibliografía comparativa (en lengua no árabe) sobre el patronazgo en el caso sirio, lamentablemente para el periodo *baathista*, ésta resta colapsada en buena medida por aproximaciones macrosociológicas muy influidas por la llamada *economía política* (teoría liberal del campo de las ciencias políticas) que analizan las relaciones de poder y legitimidad entre las elites estatales y la *ciudadanía*, las clases populares o las diferentes *comunidades* (?) confesionales.

Por otro lado, encontramos algunas aproximaciones microsociológicas centradas en las llamadas solidaridades primarias (parentesco) (Boissière, 2005) o los lazos asociativos (*mushâraka*) en contextos urbanos (amistad, vecindazgo, etc.) (Cornand, 1994).

Me parece sorprendente que tanto el primer grupo de autores (especializados en el *clientelismo estatal*), como éste, hablen exclusivamente de clientelismo estatal y redes familiares, confesionales o comunitarias (pueblo, barrio); y ni siquiera nombren la existencia de otras solidaridades y lazos interconfesionales y a veces interclasistas, ligados como en este caso a las economías agropecuarias, pero que también se observan en las ciudades. De esta manera, todas estas autoras reproducen el lenguaje colonialista *comunitarista*, que con tanto empeño defienden y producen sus estados; mientras silencian la presencia (aunque conviva en tensión y oposición con otras ontologías) de una concepción humanista del ser humano transconfesional, fuertemente arraigada en gran parte de las clases subalternas y dominantes, así como de una economía moral compartida y una praxis material de fuertes relaciones afectivas.

Han resultado mucho más relevantes a nivel comparativo los estudios histórico-etnográficos existentes sobre las relaciones de poder agrarias en la región sirio-libanesa, en las que se incluye de una u otra manera una perspectiva del patronazgo, (Dubai y Nasr, 1967; Gilson, 1977 y 1996; Hanna, 1975 y 1985; Khalaf, 1977). Lamentablemente todos estos estudios abordan, como máximo, el periodo comprendido hasta los años 1970.

de llevarnos y traernos. Además vamos a comer a casa. Allí sólo trabajan las mujeres, los hombres trabajan en otras cosas como la construcción. En Tartús, en cambio cobramos 50 liras/hora para las mujeres, 400 liras trabajando 8 horas. Nuestros hombres cobran 500 l/día ¡Sin *šawiš* es mucho mejor! ¡Lo mejor es cuando hay *šadaqa*, *ma'arifa* como con Abu Amar!. Estamos muy felices (*murtahin*)! Eso es lo más importante. Ahora mismo tres de mis hermanos trabajan en el Líbano: allí las mujeres cobran un jornal de 700 liras y los hombres de 1000; pero el trabajador prefiere lo que sea antes de ir allí porque tratan muy mal a los sirios. No hay respeto [*ihtiram*]. Nosotras iremos para allí cuando acabemos...que le vamos a hacer, tenemos que vivir.

(Extracto de una entrevista grabada realizada el 10 de Diciembre del 2010)

La importancia que las temporeras otorgan al carácter *mustamir* (duradero) de la relación no puede entenderse fuera de este contexto de inseguridad reproductiva donde sus vínculos con una persona con la estabilidad económica y política de Abu Amar aparece como uno de los pocos recursos seguros a los que asir su propia continuidad [*istimrar*] y la de sus seres queridos. Los lazos humanos y la *disposición* moral de los patronos de emplearlos les han asegurado durante décadas el acceso a una fuente de ingresos periódica y en el caso de Ziad, estable; regulando asimismo las condiciones laborales de una forma ventajosa para las trabajadoras: Samar, sus hermanas y primas en primer grado recibieron en 2010 una remuneración superior en 100 LS por día a la estipulada por el sindicato agrícola para las mujeres; además Ziad, en tanto que *šawiš*, cobró 25 liras por cada una de las personas contratadas restantes, lo que le proporcionó un sobresueldo de 500 liras al día.

Junto a las retribuciones salariales y a la comida durante la campaña, Samar y los suyos reciben periódicamente otros dones: aceite, ropa, jabón, pequeñas sumas de dinero en momentos críticos, mediación ante los servicios secretos (por problemas a menudo relacionados con actividades de supervivencia informales).

A diferencia de la trayectoria seguida por los hijos de Abu Nassim, la extensión de los negocios de Abu Amar a tenor de la Reforma Económica, ha reactualizado e incluso dilatado sus vínculos económico-personales con el grupo familiar de Ziad. En términos absolutos, la mayor necesidad de mano de obra ha ido integrando a nuevas



temporeras a las redes de trabajo y ha estabilizado el empleo de Ziad. En términos relativos esta expansión ha redirigido la *flexibilización* de las condiciones laborales hacia las trabajadoras recientemente incorporadas, quienes cobran los salarios normativos (con las variaciones de sexo y edad) y son contratadas según los nuevos patrones de *preferencia* por la mano de obra femenina y adolescente como estrategia para ahorrar costes, con el consiguiente descenso del monto total de salarios por subgrupo familiar (entendido aquí como colectivo de hermanos y hermanas); mientras la familia pequeña [*a'aila işguire*] de Ziad (2 hermanas y 1 hermano + él mismo) ha mantenido la vieja proporción de 1 hombre adulto: 1 mujer adulta.

De la misma manera, la circulación de bienes, dinero y trabajo acontece en un contexto relacional en el que las temporeras sienten que se las respeta y se las valora; condiciones subjetivas que para estas forman parte del valor que reciben como contraprestación a su trabajo, irreductible en términos estrictamente cuantitativos y dinerarios.

La *liberalización* de sus vidas en los últimos años no ha hecho más que estrechar los nexos de sujeción material y fortificar el apego afectivo por sus *viejos patrones*. Las políticas de *Reforma Económica* han puesto en entredicho la ya antes precaria reproducción económica de estas capas más desposeídas de pastoras nómadas; primero semi-sedentarizadas por un proceso de Reforma Agraria que tuvo para ellas consecuencias mucho más ambivalentes que para las clases populares agrarias (*fellaḥ*, *muzari'*, etc.)<sup>330</sup>; y ahora forzadas a una nueva forma de nomadismo proletarizado:

---

<sup>330</sup> Si como veíamos anteriormente, las políticas *baathistas* ligadas a la Reforma Agraria posibilitaron en parte la movilidad social de las capas más desfavorecidas de pastores beduinos y *šawaya* (integrados en la armada, administración, educación, etc.); las nacionalizaciones del *badie* y las políticas de sedentarización supusieron asimismo un duro golpe para quienes pretendían seguir ganándose el sustento como pastores semi-nómadas ya que acabaron con los ciclos de explotación y la organización consuetudinaria-histórica de los recursos y del trabajo.

Ababsa (2004) en su estudio de las políticas territoriales y de clase en la provincia de Raqqa, analiza además de estos factores la tensión entre unas políticas de derrocamiento de las jerarquías tribales y del dominio de los notables ciudadanos y otras de continuismo e integración de las antiguas élites.

Ver Bocco y Chatelard (2001) y Chatty (2006 y 2007) para otros ejemplos.

Este proceso se encuentra en la base de la diferente aproximación al estado, el gobierno, el Partido Baath y su legitimidad que (con mucha diversidad interna) tienen en general las y los pastores y sus descendientes en comparación con las *muzari'* y *fellaḥ* costeros y continentales que hemos abordado en los capítulos anteriores.

“Samar interviene: Mi padre era beduino, pastor nómada [*rihhal*]. Iba de un lado a otro con el ganado en el *barrie* allí donde había *na’me* (bienestar, don divino, aquí: pastos), donde había *rabîa’* (lit.primavera, por extensión alimento, pasto). Luego compró un poco de tierra en Salamyé y nos civilizamos/sedentarizamos [*hađarna*]<sup>331</sup>. Pagamos un alquiler al estado de 30.000 LS/año por los 100 dunum. Es un terreno de secano donde plantamos básicamente *cebada* para el ganado y trigo para comer nosotras. Además antes teníamos unas 100 cabezas de cordero y hacíamos queso y leche que vendíamos a los comerciantes. Claro, que sólo de eso no podíamos vivir y a veces trabajábamos *por jornal* en Hama [su región de origen] o en Tartús, pero sólo esporádicamente (...)

¡Ahora no tenemos nada! Vamos donde hay *na’me*, nómadas [*rihhal*], como mi padre –comenta irónica-, pero ahora ya no tenemos rebaño...y vamos buscando trabajo. La sequía nos ha afectado muchísimo y hace 4 o 5 años tuvimos que vender nuestro rebaño. ¿Dónde va a comer el rebaño si ya no hay *na’me* en ningún sitio? Y si compramos la paja sale tan cara, cada vez más y más, que al final perdemos dinero. Ahora ya sólo nos quedan tres ovejas que nos dan leche y queso para nosotros mismos. Lo mismo pasa con la agricultura, este año hemos perdido 50.000 liras porque la tierra no ha dado nada, absolutamente nada: ¡cero! ¡y claro, entre el alquiler, pagar el tractor y otras cosas, hemos perdido el dinero que no tenemos!

(Extracto de una entrevista grabada realizada el 10 de diciembre del 2010)

Por lo demás el afecto y la amistad adquieren un valor nuevo para las temporeras comparándolas con las nuevas experiencias, propias y ajenas, como “trabajadoras libres”, no sólo por la mayor desprotección y precariedad que se dibuja en el horizonte; sino también por la violenta vivencia de la pérdida de respeto implícita en la mercantilización descarnada de su fuerza de trabajo (Cap.V).

---

<sup>331</sup> Sobre el concepto de *hađara* (civilización, sedentarización), ver capítulo VI.

Los lazos de dependencia vertical-amistosa interfamiliares se ven asimismo fortalecidos por el estresamiento de las dependencias, solidaridades y responsabilidades domésticas:

[Samar continúa] Mis padres son mayores, como los de Maha. Y nosotras trabajamos para enviarles dinero y que puedan comer. Ya sabes que las chicas somos más tiernas [*hanunat*] que los hijos, siempre miramos por nuestros padres. La chica es la responsable de sus padres cuando son mayores.

Maha añade: En estos tiempos el hijo no puede mirar a nadie. No porque no quiera sino porque no puede hacer otra cosa. Por ejemplo, mis hermanos, son buenos, pero son pobres y casi no pueden ni ocuparse de su propia familia, de su mujer y de sus hijos...Gracias a Dios Mohammed [hijo pequeño de Abu Amar e íntimo amigo de Ziad] siempre nos ayuda. Es muy bueno y lo queremos como a un hermano.

(Extracto de una entrevista grabada realizada el 10 de diciembre del 2010)

El testimonio de las jornaleras expresa en toda su fuerza el entramado poliédrico y articulado de estructuras estructurantes (clase, género), *habitus*, moralidades e inercias afectivas que cristaliza en la experiencia de las personas, situadas en posiciones de poder diferenciadas. La cadena de presiones (creciente desposesión y dependencia de ingresos monetarios, dificultades de los hombres para encontrar trabajo, responsabilidad de las chicas solteras respecto a los mayores, solidaridades familiares apoyadas en su *ternura*) que se cierne sobre ellas, les deja poco margen para una agencia que se concentra en asegurar su reproducción y la de sus seres queridos<sup>332</sup>. Su amor fraternal por Mohammed y el *beyt* de Abu Amar se inscribe

---

<sup>332</sup> Mies (1986) ofrece una profunda reflexión comparativa de la articulación entre relaciones de género y de clase analizando como por un lado, la feminización del trabajo a nivel mundial se ancla en ideologías sobre la mayor docilidad y responsabilidad de las mujeres, así como en la desvalorización de su trabajo; y por el otro, como la desposesión y precariedad que las afecta actúa produciendo esas características pretendidamente *naturales* que tanto se valoran del trabajo femenino (Cfr. Mies, 1986, en esp. 112-144).

Para dos etnografías magistrales de la imbricación entre moralidades familiares y relaciones capital-trabajo, ver Narotzky (1991) y Stolcke (1986).

Reigada (2011) en su estudio de las relaciones laborales en el cultivo de fresa onubense señala la preferencia de los contratantes por las mujeres con hijos como forma de asegurar el buen comportamiento, la entrega laboral y la atenuación de los conflictos.

también en el flujo de esa agencia. Un *hermano*, que a diferencia del suyo *de sangre*, no sólo es capaz de hacerse responsable de su propio hogar, sino que puede echarles una mano para cumplir con sus propias responsabilidades. La comprensión de los vínculos de patronazgo parece una de las pocas vías de distensión de éstas; aunque su propia existencia denote asimismo la ubicuidad de las desigualdades primarias que se encuentran en la base de sus dificultades para asegurar esa cuestión tan fundamental, que es su propio sustento y el de sus allegadas. Las historias de vida de Samar y Maha aportan una luz nueva a nuestra comprensión de la decepción, la tristeza y el sentimiento de injusticia (*qahr*) de Niḍal ante *la falta* de las descendientes de Abu Nassim con ellas.

En cada uno de los casos, las dependencias personalizadas entre *muzari'* y jornaleras han seguido itinerarios casi opuestos ligados al giro *globalizador* y a sus concreciones locales. Donde hallábamos desapego, tensión y resquebrajamiento, encontramos ahora una comprensión y fortalecimiento de viejos vínculos y solidaridades amistosas y verticales, que sin embargo se entretajan con las nuevas formas de relación económica. La figura de Ziad convertido en *šawiš* y reclutando allegadas según los nuevos criterios de feminización y precarización salarial, nos ofrece una viva imagen de ese proceso de fusión de lo reciente y de lo antiguo sobre el que se sostienen ambas economías domésticas.

En el caso del *beyt* de Abu Amar, la concentración y la expansión de la escala de producción y de acumulación se han producido integrando el *trabajo con corazón* de familiares y *viejas amigas* con la mano de obra abaratada de *trabajadoras nuevas* sujetas al mismo tiempo a los criterios de rentabilidad emergentes y a las longevas solidaridades y compromisos de parentesco. Mientras Ziad y las suyas construyen su precaria estabilidad integrándola lo más orgánicamente que pueden a los proyectos de reproducción de Abu Amar y de su red de parientes y allegadas.

## VII. 4 Conclusiones

---

En el caso sirio, las moralidades y estructuras de poder familiares y de clase confluyen presionando especialmente a las mujeres solteras y haciéndolas responsables no sólo de los cuidados, sino también de la manutención de sus progenitores.

Las historias de vida que hemos reseguído y puesto en relación en este capítulo imprimen una nueva imagen al proceso de liberalización y globalización de la economía siria que se esconde bajo la etiqueta de la *Reforma Económica*. De un lado, mostrándonos su carácter parcial, inacabado y lleno de controversias (incluso dentro de la propia *estructura del Partido Baath y del estado*). Y por otro, alumbrando el peso del continuismo de las inercias económicas históricas previas sobre el devenir material, el comportamiento y la experiencia económica de las personas.

En primer lugar, hemos atendido a la persistencia de las pequeñas *muzari'* propietarias/arrendatarias *a tiempo parcial* (dependientes fundamentalmente del empleo o auto-empleo asalariado)<sup>333</sup> como sujetas principales de la explotación aceitunera-oleícola en la localidad<sup>334</sup>. Sin embargo, este tipo de configuración económica donde la producción se halla directa (autoconsumo) o indirectamente (intercambio por otros bienes o dinero) orientada al sustento, no puede ser leída como una práctica al *margin* del capitalismo. Primero porque se encuentra subsumida al menos en parte, a los procesos de valorización del capital mercantil, y segundo porque la marginalización del antaño principal cultivo de mercado con proyección mundial es el resultado a la vez, del desarrollo endógeno del capitalismo autocentrado sirio y de la penetración de las fuerzas capitalistas transnacionales sobre las economías domésticas locales, en la última década. En este sentido, si por un lado, incluso tras la deriva

---

<sup>333</sup> Este caso etnográfico subraya la importancia de la *diversificación* como *estrategia* (Vanhaute, 2010) y *condición forzada* (Bretón, 1993) crucial para la reproducción de los pequeños productores agrícolas. Si bien vulnerabilidad y diversificación son condiciones históricamente ligadas a las economías de 'campesinos' y pequeños productores (Smith, 1991; Wolf, 1982 [1966]), varios autores (Bretón, 1993; Friedman, 1980; McMichael, 2008; Van haute, 2010) han señalado que la creciente hegemonía del capital corporativo a nivel mundial sobre los procesos agrícolas redimensiona estas condiciones agudizando y cronificando la precariedad y la dependencia de otras actividades remuneradas (proletarización); sin por ello hacer desaparecer *tout court* a los pequeños productores.

La especificidad del régimen agro-alimentario sirio (políticas proteccionistas de abastecimiento y del mercado nacional, freno a la concentración de la propiedad y a la acumulación mercantil y rentista, etc.) han limitado los procesos de concentración/desposesión típicos de los itinerarios históricos donde el capital monopolista transnacional es la fuerza dominante. Sin embargo, como muestra la historia de Beyt Jodra, el itinerario desarrollista autocentrado y su (pen)última deriva *globalizadora* han conllevado también, en algunas localizaciones, su propio itinerario de desagrarización y bipolarización dentro del grupo de agricultores.

Balanche (1994) señala este mismo patrón (bipolarización de la riqueza, mantenimiento de las explotaciones agrícolas para el sustento, pluriempleo de subsistencia) a nivel provincial en Lataquia y Tartús.

<sup>334</sup> Recordemos que en 2010 en torno al 60% de los olivares de la localidad se explotan a través de arrendamientos (informaciones de campo, cotejadas con la Oficina de Planificación de La Agrupación); de éstos aproximadamente el 50% corresponden a arrendamientos familiares para el sustento.

globalizadora de la última década, el mantenimiento de importantes esferas de aprovisionamiento protegidas por el estado (vivienda, alimentos básicos, combustibles, etc.) y de límites a la acumulación de recursos (plafones de propiedad, trabas a la inversión extranjera, etc.) han posibilitado la continuidad de formas de explotación agrícola intrínsecamente ligadas a una clase de personas que, como Um Youssef y sus familiares, no se encuentran totalmente alienadas respecto a la tierra y otros medios de vida. Por el otro, estas formas de explotación se sustentan sobre el trabajo de esa *masa marginal* que describíamos en el capítulo precedente como cada vez más desposeída y dependiente del intercambio de trabajo por salario<sup>335</sup>. Y responden asimismo a una estrategia de los pequeños *muzari'* ante las progresivas dificultades que encuentran para sostenerse con el trabajo en sus propias parcelas y las remuneraciones provenientes del empleo en otras actividades. En este sentido, la prosecución o reanudación de los arrendamientos se explica también como una estrategia de reproducción ante la creciente mercantilización y encarecimiento de la vida y la retirada (aún restringida) del estado como proveedor directo de medios de vida y de empleo<sup>336</sup>. Una vez más nos enfrentamos a la dialéctica ambivalente del movimiento histórico.

Al lado de esta tendencia mayoritaria respecto a las personas implicadas que liga la producción oleícola con la subsistencia, los circuitos de pequeña escala y la persistencia de la subsunción mercantil, aparece la figura del gran arrendatario Abu Amar, para quien la producción oleícola es una fuente de valorización de capital,

---

<sup>335</sup> Si bien las posiciones de las familias de pequeños *muzari'* proletarizados y la de las familias de jornaleras *nuevas*, se aproximan en la dinámica de clases desde la perspectiva de la explotación directa e indirecta de su trabajo tal como subrayaba más arriba, sus posiciones se diferencian desde el ángulo de la desposesión de sus medios de vida. La crucialidad de este elemento para los itinerarios de vida concretos y las consciencias del mundo vividas de las personas, me lleva a decantarme por una definición de la *proletarización* que se focaliza en la desposesión, más que en la participación efectiva en los procesos de acumulación por explotación.

Como muestra esta tesis la alienación de los medios de vida, y por tanto la propia proletarización, es un *proceso* histórico-político con diferentes caminos, niveles y dinámicas de expansión-contracción; pero que va creando estabilizaciones de clase.

<sup>336</sup> Balanche (2006: 251) señala que mientras que en 1994 el estado era el principal empleador de la región costera (más del 50%) frente al 37% para el total del país; en 2004 el sector público empleaba *únicamente* a un 39'4% de las personas trabajadoras en la provincia de Tartús (21% en todo el estado).

El *Syrian Statistical Abstract* del 2012 recoge a nivel estatal un 17 % de la población activa trabajando en el sector público. Estos datos tienen una validez orientativa, dado que no incluyen el empleo en el ejército, la policía ni los servicios de información, por lo que se mantiene muy por debajo de la cifra real. Ver Saifán (2010).

dentro de una compleja red de pequeños *agro-negocios*. Su caso etnográfico nos sitúa de nuevo más allá del modelo dicotómico de la transición entre la ‘la pequeña producción de mercancías ligada al capitalismo mercantil’, la ‘subsunción formal del trabajo’ y la ‘subsunción real’ y reafirma la visión de las “formas híbridas” (Banají, 2010) como norma en el desarrollo del capitalismo agrario. El itinerario de acumulación de Abu Amar es el producto de la articulación entre una creciente concentración e intensificación del trabajo (típicas del modelo de la subsunción formal), una compleja diversificación de las actividades y una *racionalización* de la producción incrustada en los procesos ideológicos y económico-políticos de devaluación de la mano de obra (al modo de esa subsunción *real sui generis* de la que hablaba en el capítulo anterior), así como en las formas de regulación vehiculadas por las moralidades y los afectos propias a las relaciones familiares y de patronazgo<sup>337</sup>.

Como afirmaba al inicio de estas conclusiones, en los dos polos de la *comunidad de muzari’* tartusí, las *economías cotidianas* de los grupos domésticos de Um Youssef y Um Amar mantienen vivos muchos de los rasgos del universo económico que asociábamos con el modelo *muzari’* de desarrollo autocentrado en el capítulo III. En ambos casos, los lazos familiares constituyen el tejido base de las relaciones económicas, y las relaciones asalariadas toman la forma, muy incipiente para unas y bien establecida para otras, de vínculos de cercanía, afecto y amistad. En este sentido, las vidas de Um Youssef, Rami, Amira, Abu Amar, Um Amar y Lubna, Samar, Maha y Ziad y las demás protagonistas subrayan que el avance de la *liberalización* (o de su otra cara el *dominio* mercantil) no equivale, como sugerían las secciones precedentes, a la despersonalización de los lazos económicos y al resquebrajamiento de esa economía moral de *la gente sencilla* que describíamos en el capítulo IV. Y niega asimismo la idea de abstracción y desvinculación *tout court* del trabajo en general, y de la condición jornalera en concreto.

El devenir de Um Youssef, como los de Amira y Samar, nos muestra la reactualización de prácticas de reproducción social y entramados morales-afectivos cristalizadas en *habitus* transmitidos entre generaciones, especialmente en el seno de los grupos

---

<sup>337</sup> Las perspectivas feministas han mostrado sistemáticamente la crucialidad de las relaciones y moralidades familiares en el desarrollo de la acumulación de capital (Federici, 2013; Narotzky, 1995 y 2004; Stolcke, 1984 y 1986). Ver también Gilson (1996) para el caso del Líbano.

domésticos y otros círculos de cercanía socializadores. Éstas, con sus propias tensiones y conflictos (como por ejemplo los procesos de explotación y las relaciones de dominación intrafamiliares), se encuentran ahora cada día un poquito más subsumidas, además de a los procesos de acumulación de capital locales, regionales y nacionales, a los transnacionales; como en su día lo estuvieron a los mecanismos de apropiación de valor, tributario, rentista, servil y capitalista de la época otomana, francesa o *independiente*.

En cierto sentido, el itinerario de la economía familiar de Abu Amar participa de esta misma historia; lo que la diferencia es que además se nutre de la explotación de otros hogares y personas, integrando ese trabajo ajeno en un tejido que va más allá de la reproducción mejorada de la vida o de la acumulación patrimonial (como en el caso de Abu Nassim<sup>338</sup>). Ese tejido, trabajo y riqueza muerta, cambiable casi por cualquier cosa, se llama capital y convierte a Abu Amar en una figura del pequeño capitalismo agrario, a caballo entre el polo trabajo y capital. Por un lado, su experiencia directa del trabajo en la producción aceitunera lo acerca material y subjetivamente a otros *muzari'* y trabajadores agrícolas, y lo aleja de la relación diferida y abstractamente crematística propia de comerciantes, intermediarios y capitalistas industriales-procesadores nacionales e internacionales. Por el otro, los términos de explotación de trabajo ajeno, y acumulación ampliada de capital que vehicula a través de esta producción lo acercan a esos grupos sociales para quienes la extracción de beneficios es el único vínculo real con la producción oleícola. Para éstos, como ejemplificaba el caso de Abu Elí, los lazos humanos y los entornos morales (*tīqqa* -confianza, *rafq* -compañerismo) que sostienen esta producción, la mantienen con vida y la abaratan *se traducen* en ganancias dinerarias concretas. Sin trabajar la tierra, ni producir alimentos, ni formar parte de las relaciones cooperativas que sostienen el trabajo en los aceituneros, consiguen amarrar su sustento y ampliar su riqueza dominando el intercambio y la distribución de lo que otros producen.

Nuestro acercamiento a las relaciones trabajo-capital ha subrayado los avatares de las relaciones entre propietarias, temporeras, arrendatarias y (en menor medida)

---

<sup>338</sup> Como veíamos en el capítulo V la riqueza patrimonial de Abu Nassim, se ha convertido en un momento dado de la historia, cuando las condiciones económico-políticas lo han permitido, en dinero y (en menor medida) en *capital* para empezar una serie de pequeños negocios.



comerciantes. Sus transferencias económicas, sus lazos e interacciones nos dibujan un complejo panorama de mediaciones que estructuran la organización y la vivencia del polo 'trabajo' (en tanto que relaciones entre personas y entre éstas y los medios de producción). Un panorama económico dominado por el sustento, las transferencias cooperativas, familiares, amistosas y vecinales; pero también por las dinámicas de explotación endofamiliar, rentista y capitalista mercantil. Tan sólo en casos como el de Abu Amar, la lógica capitalista penetra dirigiendo la producción, de la mano del propio *muzari'*, con resultados beneficiosos en términos de una acumulación expandida de su riqueza privada. La diferencia entre éste y otros casos como Mazem o Abu Hady, donde también se mezclan elementos típicos de los modelos de subsunción formal y real del trabajo al capital (capítulos V y VI) es que para Abu Amar los beneficios de esta producción no son como para los segundos un simple recurso adicional que pronto se dilapida en un consumo rentista, sino la base de la estructura diversificada de *agribusiness* sobre la que se sostiene la reproducción mejorada de su *beyt*, de su patrimonio y una expansión de su acumulación de capital reinvertido para seguir moviendo la rueda.



## **Capítulo VIII. Conclusiones. De la subsunción a...¿la diversidad, el pluralismo o la lucha de hegemonías?**

Cuando creíamos que teníamos todas las respuestas.  
Cambiaron las preguntas (Mario Benedetti)

Inauguraba esta etnografía presentando los presupuestos teóricos y aislando las hipótesis de partida que compusieron mis primeras herramientas para interrogar la vasta realidad etnográfica en unos términos *determinados*. En las líneas que siguen intentaré sintetizar, primero, una discusión de la hipótesis a la luz del recorrido etnográfico, para discutir, después, esos resultados en relación a ciertos modelos antropológicos que podrían servir para darles un sentido teórico relevante a nivel de la teoría universalista comparativa que defiendo.

Empecemos haciendo un poco de memoria. En la delimitación del objeto de estudio presentaba como su nudo, la transformación, en relación al proyecto de Reforma Económica, de las relaciones de reproducción social y las experiencias laborales de las personas que tienen (o tenían) a la agricultura como epicentro de sus economías domésticas. Subrayando como objetivo central el abordar las formas como el capital *subsume* las relaciones, instituciones, prácticas y estructuras de sentimiento institucionalizadas propias a la experiencia (siempre histórica) de las personas trabajadoras. En la línea de esta perspectiva de la *subsunción*, se pronunciaban la hipótesis principal y las secundarias:

Hipótesis principal: Las formas incrustadas (*embedded*) de regulación de las relaciones laborales que dominan en el contexto de estudio conforman la esencia misma de los procesos contemporáneos de acumulación de capital que giran en torno a la agricultura en la localidad principal de estudio (Beyt Jodra).

Por “formas incrustadas (*embedded*) de regulación de las relaciones laborales”, entendemos aquí relaciones personalizadas (parentesco, amistad, vecindad, patronazgo) y *costumbres económicas* de largo recorrido histórico, como la solidaridad íntima [*ulfe*] entre miembros de un mismo hogar o núcleo reproductivo [*beyt*] o la cooperación [*ta’aun*] entre amigos<sup>339</sup>.

Sub-hipótesis vinculadas a la primera:

1) Estas relaciones personalizadas y *costumbres económicas* no son residuos de formas

---

<sup>339</sup> En la etnografía hemos descubierto que solidaridad íntima [*ulfe*] y cooperación [*ta’aun*] fluyen en el interior de los hogares, pero también entre estos.

tradicionales de organización económica. Por el contrario son productos de la intersección entre las costumbres económicas históricas, las políticas económicas estatales (productos a su vez de dinámicas globales) y las tecnologías del capital para asegurar la maximización de beneficios y la reproducción de sus procesos de valorización;

2) Estas formas de incrustación contemporáneas tienen funciones económicas (reducción de los costes laborales, incremento de la productividad y de la flexibilidad) y funciones políticas (neutralización o desplazamiento de los conflictos).

La realidad etnográfica no sólo ha precisado y cuestionado los términos de estas hipótesis; sino que ha ido rompiendo los diques con los que mi mirada funcionalista (ver *infra*) intentaba encorsetarla. Con más o menos torpeza, los capítulos precedentes reflejan el resultado de ese nuevo *guión* dibujado por el encuentro etnográfico, en el que la *lupa de la subsunción* ha ido desenfoándose, haciendo visibles otras cuestiones relacionadas con la historia pasada y presente de las clases trabajadoras agrarias, las formas como organizan sus economías domésticas, sus economías morales, sus costumbres económicas *de clase* ligadas a *otro* modelo de economía, su vivencia plural y ambivalente del proceso de Reforma económica y los dilemas morales en los que les sitúa esa nueva transformación de las estructuras estructurantes *glocales*. Todo ello sin olvidar que desde hace siglos (capítulo II) es imposible separar su lucha por la reproducción ampliada y mejorada de la vida (capítulo III y IV) de los procesos de acumulación de capital nacionales y metropolitanos, pero también de otros proyectos de poder y explotación, a los que forzosamente han tenido que amarrar sus vidas.

En este sentido, los resultados de la etnografía han profundizado y desafiado a su vez la hipótesis inicial. Mostrando, por un lado, la permanencia de una serie de instituciones, prácticas y entornos morales que hunden sus raíces en la historia de las prácticas de reproducción propias a las clases subalternas (reactualizadas en el último siglo por el proyecto socioeconómico socialista árabe y la revolución bathista). Y subrayando, por el otro, como en un contexto de creciente dominación de la lógica capitalista sobre la reproducción de la vida, personas situadas en diferentes posiciones se apropian y redefinen ese universo económico de prácticas y significados de maneras que, a veces, son funcionales para los procesos de acumulación de capital. Mientras que, en otros casos, el proceso de liberalización y mercantilización (de la tierra y el trabajo) trae con él el resquebrajamiento de esas *costumbres económicas*, marcos morales y vínculos concretos, y la emergencia de otros nuevos.

Vayamos por partes.

Entre los capítulos II y IV, nuestra aproximación etnográfica e histórica ha zarandeado la visión funcionalista que ligaba primordialmente esas relaciones personalizadas y costumbres económicas con los procesos de acumulación de capital. Descubriendo como estas formas de regulación de las relaciones económicas se enraízan en una *cultura de oposición histórica* (capítulo IV) propia a las clases subalternas agrarias. Estas clases han reproducido (redefiniendo y reactualizando) una forma compartida (sin excluir el conflicto) de entender, sentir, proyectar y practicar la economía como un campo relacional orientado a la reproducción *ampliada y mejorada* de la vida. Un campo en el que las prácticas de *cooperación* [ta'aun] familiar y amistosa y los sentimientos morales estructurados de *solidaridad íntima* [ulfe] y *cariño* [maḥabbe] han ocupado un lugar central. Como ya he subrayado anteriormente, no me refiero aquí a un sistema cerrado de significados, valores y principios ético-políticos que se reproduce *al margen* del sistema de poder, ni a una especie de conciencia *pura, inmediata* de la realidad<sup>340</sup>, sino a una economía moral, ligada indisolublemente a una experiencia práctica de clase en la que los proyectos de sustento y mejora reproductiva de los hogares se han ligado materialmente en una red de dependencias mutuas<sup>341</sup>. Este proyecto de economía se ha ido conformando históricamente en intersección, articulación y conflicto con otros horizontes hegemónicos. Asimismo, y aunque como hemos ido observando, estas prácticas de reproducción social se hayan engarzado de múltiples maneras con procesos de acumulación de capital (sosteniendo por ejemplo el trabajo integrado en las redes mercantiles/usurarias glociales o de extracción tributaria para el trasvase al capital financiero metropolitano), me parece

---

<sup>340</sup> Porque como señala Roseberry citado en Sapkus (2001:12) no podemos oscurecer la importancia de los procesos de hegemonía: "Roseberry arguye que (...) estos autores establecen una conexión excesivamente directa entre clase y cultura, a tal punto que parecería que la clase obrera posee su propia cultura autónoma basada en la experiencia de trabajo y comunidad. Esta visión contiene dos problemas: uno, que elude el problema de la separación del significado y la experiencia en los contextos de dominación. Esto es, el problema de eludir el hecho fundamental de que la experiencia no es autointerpretativa. La clase obrera no vive en un vacío autónomo, sino en un contexto donde existen diversos discursos que pugnan por imponer un significado a la acción. Por el otro, que ignora la ambigüedad y las contradicciones de la experiencia de los sectores subalternos, que como veíamos en Gramsci, puede ser entendida en términos de "conciencia contradictoria"!! (Gramsci, 1997: 16)".

Ver también Lukacs (1975 [1923])

<sup>341</sup> Recordemos al respecto mi crítica a la idea de *ulfe* como "solidaridad o amor amistoso altruista", en el capítulo IV.

reduccionista definir las como producto de las *tecnologías del capital*. Ya que, al menos parcialmente, forman parte de una praxis política, que pone en juego *otro* modelo de economía que se opone a la definición hegemónica que el capital imprime sobre el mundo de la reproducción humana como apéndice de su proceso de reproducción ampliada.

Por otro lado, las formas en las que el estado socialista y nacionalista-corporativista institucionalizaron (por un lado cristalizando y por el otro, reapropiando e integrando) esta *cultura económica de la gente sencilla* complejizan en otro sentido la primera sub-hipótesis, en la que presuponía una idea esencialista del estado como maquinaria al servicio del capital. Si como señala Gramsci (1977: 397): “(...)Cada estado tiende a crear y mantener cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por tanto de convivencia y de relaciones individuales) y tiende a provocar la desaparición de ciertos costumbres y actitudes y difundir otras”. El tipo de configuración estatal concreta que dominó en Siria entre 1963 (1958) hasta los años 1990 (e incluso de manera ambigua después) ha entroncado la institucionalización de condiciones de posibilidad para la reproducción de esas *costumbres* con un movimiento *para atrás* respecto a la subsunción de la vida de las clases trabajadoras agrarias al capital, a la vez que fijaba sus propias lógicas de diferenciación, extracción de valor y dominación política. Las dependencias mutuas que unieron a los *beyt* de Abu Nasr y Abu Nassim, posibilitando su reproducción ampliada y mejorada, en un contexto de menor subsunción de su trabajo al capital mercantil, son un ejemplo de esta parte de la historia.

El resquebrajamiento de sus vínculos que acompaña al avance de los procesos de mercantilización de la tierra y el trabajo impulsados por la Reforma Económica (capítulo V) subraya que las relaciones causales que proponía en la hipótesis pueden moverse en la dirección opuesta. Pudiendo el afianzamiento del dominio del capital sobre el campo económico, no sólo no *sustentarse en*, sino *poner en entredicho* la continuidad práctica de esas costumbres, al sacudir el ordenamiento sistémico que dotaba de sentido concreto a sus lógicas materiales, marcos morales y experiencias afectivas. La extensa temporalidad de la etnografía, me llevó aquí a darme de bruces con el *peso de la historia* y el dinamismo que esta imprime sobre instituciones, fenómenos, configuraciones y universos morales.

Tal como ilustra el capítulo VI, la desvinculación de la condición asalariada y la abstracción del valor-fuerza de trabajo que define la experiencia laboral de las *trabajadoras nuevas* se articulan con formas de segmentación del colectivo de trabajadores (feminización y etnificación) y de particularización de las relaciones capital/trabajo que hunden sus raíces en un sistema de valores (por ejemplo la visión *fellah* de la *beduinidad*) y de diferenciación (regional y de género) que forman parte también de esa historia de largo recorrido que llevan a sus espaldas las clases subalternas. Podríamos decir que estas *otras* formas de incrustación *contractualista* se sitúan en el corazón de los procesos de acumulación de capital, en tanto que sostienen una rueda emergente de acumulación local, nacional y transnacional (principalmente mercantil, pero también industrial –transformadora, pero también maquinaria e insumos agrícolas) que comienza a afianzarse a la par que se liberalizan los mercados. Como ejemplificaba el trabajo de la cuadrilla de Nidal con Mazem, la tensión que invade las relaciones entre temporeras y empleadoras y la *indisciplina* laboral (reducción de la productividad, precisión, etc.) que leía en términos de resistencia - más o menos- *silenciosa*, subraya los peligros que la liberalización del trabajo puede implicar para el buen funcionamiento económico de las explotaciones y la reproducción política de las relaciones de explotación que las sostienen (ver segunda sub-hipótesis). Sin embargo, la emergencia de la figura del *šawiš* (administrador de cuadrilla, mayoral) y su labor de organización, vigilancia y mediación sustentada sobre lazos de parentesco y vecindazgo vuelve a poner sobre la mesa la reactualización de esas formas de incrustación histórica de las relaciones económicas, pero esta vez haciéndolas funcionales, primero, para la sostenibilidad de las explotaciones de aceituneros desde el punto de vista de las personas *muzari'* (para quienes éstas resultan cada vez menos rentables e incluso *insostenibles*) y por el otro, incrustándolas en la red mercantil de extracción de valor para la que sí resulta beneficiosa.

El capítulo VII profundiza en este nuevo giro de tuerca de nuestro debate, subrayando la ubicuidad de las interdependencias familiares y amistosas, horizontales y verticales y la reproducción (al menos en parte) de esas *costumbres económicas* resquebrajadas de manera simultánea en otros puntos topográficos de nuestro escenario etnográfico. La *cooperación* entre Um Youssef y sus cuñados, así como la *amistad* emergente entre

Um Youssef y Amira y sus hermanas nos muestra la continuidad de vínculos horizontales entre las personas (progresivamente) más desposeídas, para quienes la solidaridad íntima (*ulfe*) y los lazos cooperativos entre *iguales* (parientes, amigos o conocidos) siguen siendo recursos fundamentales para asegurar su reproducción y la de sus seres queridos; en una realidad parcialmente, aunque cada vez más, *sujetada* al capital (cada vez más transnacional) y a los avatares de sus propias dinámicas<sup>342</sup>. Sin embargo, la transformación del universo económico *glocal* en el que se integra esa nueva experiencia de la *cooperación* [ta'aun] y la *solidaridad íntima* [ulfe] entre la *gente sencilla*, ha redefinido el sentido de esas costumbres económicas, delimitándolas dentro de los márgenes de la reproducción precaria de las clases subalternas, y despojándolas de la fuerza institucional que un día las convirtió en el asidero *natural* donde amarrar la reproducción e incluso la mejora de sus condiciones de vida.

El caso de Abu Amar -pese a la ambigüedad que le imprime su historia de clase personal y familiar-, es el único de los analizados que entronca directamente estos vínculos familiares y amistosos y costumbres de la *gente sencilla* con un proceso de acumulación de capital incrustado directamente en la esfera de la producción, y no, como en el resto de ejemplos, con la *capitalización diferida* de estos por parte del

---

<sup>342</sup> Boissière (2005 : 12) en su estudio de las *redes sociales de protección* que frenan la precarización de la vida de empleados públicos y privados en las zonas urbanas de Homs y Hama, señala que: «*En Syrie, les risques d'une désaffiliation sociale massive que pourrait provoquer une dégradation de l'emploi et des conditions de travail semblent pour l'heure être limités par l'activité des réseaux de la protection rapprochée et le maintien de formes communautaires d'entraide et de coopération. Il convient en effet de faire distinction entre une précarisation économique bien réelle, touchant un nombre croissant de Syriens, et une précarité sociale qui semble être encore contenue. La précarité ne renverrait pas systématiquement dans ce pays à une situation de grande pauvreté, d'exclusion, de marginalisation et d'absence de ressources, comme ce peut être le cas de la France, mais plutôt à un état d'insécurité économique qui viennent compenser ou atténuer des pratiques sociales de protection et de sauvegarde.*» (Boissière, 2005 : 12).

Si bien mis conclusiones secundan en parte las del autor, me desmarco de su *olvido*, tan común entre los intelectuales nativos de las potencias *neocoloniales*, de abordar el marco político-económico sirio (existencia de esferas no mercantilizadas, autosuficiencia alimentaria, subvenciones a los productos básicos, gratuidad de la sanidad y la educación formal, etc.) como una de las fuentes que frenan también esa precarización. Sobre todo cuando sus propios estados han financiado históricamente sus *programas sociales* gracias, en parte, al trasvase descomunal de riqueza (con su correlato de explotación, destrucción, desposesión, exterminio, etc.) venido de Siria, el Próximo Oriente y el resto de sus ex/neo-colonias. Visto desde ese punto de vista quizás todavía debería parecerle más extraño que un país como Siria (provincia imperial otomana y después mandataria) presentara, apenas sesenta años después de su independencia, índices de pobreza, menores que los de una gran metrópolis imperial como Francia.

Amín (1993), en su magistral análisis de las relaciones de explotación imperialistas que subyugan las economías de diversos países árabes, se refiere irónicamente a la hegemonía socialdemócrata europea como la época dorada del social-imperialismo.



capital mercantil (ver capítulo VI y VII). En cambio, como señalaba anteriormente, el caso de los vínculos entre el *beyt* de Abu Nassim y el de Abu Nasr, me parece que responde a otro modelo de diferenciación patrimonial propio del régimen económico-político socialista y corporativista; aunque en cierto momento histórico esta riqueza patrimonial haya podido convertirse en un *capital inicial* con el que poner en marcha pequeños negocios (que sin embargo, tienen mucho más que ver con el sustento y la reproducción mejorada del *beyt* que con la reproducción ampliada de capitales). Sólo en este sentido, tan restringido, podríamos decir que el trabajo del *beyt* Abu Nasr contenido en la tierra y en su sostenibilidad ha sido en parte *capitalizado*, a través de la venta de algunas parcelas.

Para Abu Amar, como de una manera mucho más clara para Abu Elí y otros comerciantes en sus usos *interesados* de la confianza [*tiqqa*], el compañerismo [*rafq*] y los lazos de cercanía [*ma'arifa*], podríamos decir que *estas formas de incrustación contemporáneas sí cumplen funciones económicas (reducción de los costes laborales, incremento de la productividad y de la flexibilidad) y funciones políticas (neutralización o desplazamiento de los conflictos)*. Al respecto, el trabajo con el corazón de Ziad y sus familiares, es un buen ejemplo: la polivalencia con la que este se mueve entre una y otra tarea, el cuidado que él y sus hermanas ponen en su desempeño (sintiéndose *responsables* además de la labor del resto de la cuadrilla), su labor *mediadora* para afianzar la estructura de salarios jerarquizada y apoyada sobre un abaratamiento de la fuerza de trabajo de las personas temporeras *menos próximas*, además de sobre las desigualdades de género y edad. Y asimismo la internacionalización de las tensiones laborales que son desplazadas hacia las relaciones personales (familiares, vecinales y amistosas) que estructuran la red de cuadrillas.

La ausencia de una correcta perspectiva de clase<sup>343</sup>, imprimía a mi hipótesis una vaguedad, que esencializaba el *sentido* concreto de esas costumbres económicas que descubrí posteriormente como parte de una cultura de oposición propia a un grupo social determinado (*la gente sencilla*). En este sentido, me parece que reproducía esa *violencia epistémica* que criticaba en el capítulo IV y que consiste en suponer una

---

<sup>343</sup> Otro error ligado a esta disolución de la clase fue el de personificar inconscientemente *a priori* el polo *capital* con las personas *muzari'* propietarias y arrendatarias, obviando que en la mayoría de casos los procesos de acumulación de capital que giran en torno a la oleicultura se circunscriben al ámbito mercantil.

identidad entre *praxis* que esconden bajo significantes semblantes, proyectos de vida en común diferentes o incluso contrapuestos<sup>344</sup>. Invisibilizando así los procesos de hegemonía por los que las clases dominantes fagocitan el lenguaje y las prácticas de las subalternas y las despojan de su sentido primordial, integrándolas dentro de sus tecnologías de dominio<sup>345</sup>. Un ejemplo de este reduccionismo y de cómo las teorías académicas contribuyen a su fijación es el uso del concepto de *capital social* (o *relacional*, ver Boissière, 2005 *supra*.) -que reflexivamente advierto ahora como uno de los motores de mi sesgo funcionalista. En este sentido, y más allá de la intención originaria de Pierre Bourdieu (1980)<sup>346</sup>, el concepto actúa como *cajón de sastre* en el que se diluyen las diferencias fundamentales entre vínculos horizontales y verticales, así como entre *proyectos políticos* que vehiculan unas y otras formas de vinculaciones, solidaridades y cooperaciones. Negándose asimismo, cualquier posibilidad de que esas relaciones y prácticas económicas mantengan una naturaleza alternativa, conflictual y a veces abiertamente enfrentada a la definición de lo económico propia al capital y a su proyecto de conversión de la reproducción social en un apéndice de su reproducción ampliada. Finalmente llamar *capital* a esos lazos, que además son portadores de sus propias dinámicas de poder, me parece que agrega confusión a la comprensión de los mecanismos reales de acumulación de capital económico a las que se encuentran sujetas esas personas, que pueden ser muy ricas en *relaciones*.

En definitiva, frente a lo planteado en la hipótesis, la realidad etnográfico-histórica ha subrayado la ambivalencia y bidimensionalidad de esas formas de *incrustación* que en

---

<sup>344</sup> Cfr. E.P. Thompson (2000: 33) "No existe ese 'acto de dar' constante, con características constantes que se pueden aislar de los contextos sociales concretos: en unidad, la estructura se debe encontrar en la concreción histórica del conjunto de relaciones sociales, y no en un ritual o forma particular aislada de aquella".

<sup>345</sup> Como argumenta Terradas (2005: 229) en su crítica a Weiner (ver capítulo IV): "Nos importa, y mucho, saber distinguir entre reciprocidad y contrato, en el sentido de sistema de don entre vinculaciones personales versus interés o beneficio surgidos de la especificidad de cada intercambio o transacción, por más que estos abusen del espíritu de reciprocidad de cualquiera de las partes implicadas".

<sup>346</sup> Bourdieu construyó el concepto de capital social precisamente para argumentar que la reproducción de la estructura de clases no se sostiene únicamente sobre la explotación económica y la alienación de los medios de vida, sino también sobre los *habitus* educativos (capital educativo) y las posibilidades de movilizar recursos a través de otras personas ligadas a las prácticas endogámicas que caracterizan a las élites dominantes (favores, enchufes, matrimonios, etc.). La perspectiva individualista-liberal del capital social (Bebbinton et al., 2003; Putnam, 1993) parece suponer que se trata de un recurso que puede ganarse o con el que puede jugarse y al que tienen acceso de alguna manera todas las personas. Ver Sarkis y Sarkis (2008). Cfr. Narotzky (2007).

un principio relacionaba principalmente a las tecnologías de subsunción del capital. Primero, ligándolas a la lucha histórica por la reproducción mejorada y ampliada de la vida de las clases subalternas (Coraggio, 2004; Federici, 2013; Marx (2007 [1867]; Pérez-Orozco, 2014, Sarkis et *al.*, 2014)<sup>347</sup>; y segundo, visibilizando como estas son objeto de políticas del capital de *integración* de las contrahegemonías del *trabajo* en su propio proyecto de acumulación ampliada (Narotzky, 2004a: 249).

### ¿Diversidad, pluralismo o lucha de hegemonías?

A tenor de estas reflexiones, nuestro recorrido etnográfico pudiera parecer que secunda buena parte de las propuestas teóricas que dominan hoy el campo de la antropología económica. Por un lado, cuestionando el *excesivo* capitalocentrismo (Gibson-Graham, 2008 y 2014) de mi hipótesis inicial<sup>348</sup>. Y por el otro, dibujando un escenario económico atravesado por la ambigüedad y el *pluralismo* de las lógicas económicas de las personas, e incluso de instituciones como el estado o la familia (Elson, 2001).

Sin embargo, una serie de consideraciones matizan una relectura en estos términos. En primer lugar, a diferencia de las ideas dominantes de *diversidad* o *pluralismo* –con su representación del mundo como un espacio *abierto* de posibilidades para la emergencia y coexistencia de prácticas económicas *diferentes*<sup>349</sup>– el universo etnográfico ha subrayado la continua tensión (y a veces conflicto) entre lógicas y modelos de economía *enfrentados*, así como la ubicua potencia de las fuerzas

---

<sup>347</sup> Cfr. Capítulo IV.

Ver Smith (1989) para una argumentación magistral sobre la reproducción social como ámbito de la lucha de clases a partir de su etnografía en el campo peruano.

<sup>348</sup> Gibson-Graham (2008 y 2014) proponen la idea de ‘economías diversas’ para sintetizar un nuevo proyecto académico *performativo* comprometido con la *diferencia* económica y la *diversidad* de lógicas frente a lo que consideran una crítica desfasada (o incluso ¡paranoica!) que tiende a subrayar el carácter dominante de la hegemonía capitalista. Ver *infra*. para una crítica propia.

<sup>349</sup> Otra cuestión que queda fuera de nuestro discusión en este momento es la confusión en la que me parece que incurren Gibson-Graham (2008 y 2014) en su famoso esquema de las *economías diversas*: capitalista, capitalista alternativa y no-capitalista, donde sitúan por ejemplo el trabajo esclavo bajo la etiqueta de ‘no capitalista’ cuando –como discutíamos en el capítulo I– esa forma de trabajo se encuentra en las entrañas de toda la acumulación colonial que sostiene el desarrollo capitalista europeo. En la misma línea, actúa el reduccionismo de distinguir entre trabajo asalariado (capitalista), pagado alternativamente –autónomo, cooperativo, etc. (capitalista alternativo) y no pagado –doméstico, voluntario, esclavo, etc. (no capitalista). *Como si* los tipos de trabajo señalados en las dos últimas categorías no fueran formas esenciales de la subsunción del trabajo al capital (capítulo I).

capitalistas para imponer (con más o menos virulencia) sus propias reglas sobre el campo económico de las clase subalternas. En este sentido, si como señalaba más arriba, me parece que los resultados de la tesis ponen al desnudo un *excesivo capitalocentrismo* de mis planteamientos teóricos iniciales, creo que subrayan también que (mal que me pese) el capital es hoy por hoy una fuerza dominante. Y por lo tanto no nuestras teorías, sino la realidad de la que pretendemos dar cuenta es capitalocéntrica. El epílogo nunca escrito de esta tesis, con la implicación de las corporaciones del gas, el petróleo y las armas en la guerra que está destruyendo la configuración económica *sui generis* siria, muestra hasta qué punto el capital (especialmente el de los bloques hegemónicos) es una fuerza central con capacidad para demarcar el mundo en el que vivimos (Sarkis, T., 2013a y b).

Por todo ello, me parece más apropiado conceptualizar la relación entre lógicas y proyectos de economía bajo los conceptos de imbricación, resistencia y oposición, que de coexistencia. Más todavía cuando la violencia (que ha aparecido en forma de disgustos afectivos, dilemas morales *sin salida* o penurias materiales) con la que la buena parte de las personas protagonistas han vivido el avance del proceso de Reforma Económica y Liberalización del Mercado (como triunfo de un modelo concreto de economía sobre otros posibles y simultáneamente existentes) parece muy lejos de esa visión posibilista de *mundos económicos diversos*.

Asimismo, el vaivén histórico que hemos ido observado respecto a la capacidad del capital para subsumir -en mayor o menor medida- los procesos productivos y reproductivos que atraviesan el contextos agrario sirio, subraya que el balance de esa tensión (y a veces conflicto) entre proyectos de economía no es contingente, sino que aparece determinado por fuerzas estructurantes y procesos de institucionalización. El énfasis en la ligazón existente entre lógicas económicas en *tensión* y modelos económicos holísticamente contrapuestos, distancia mi propuesta de la Gudeman (2008) quien mantiene una concepción más fragmentaria de una tensión omnipresente a nivel de las familias, mercados, comunidades, etc. entre la lógica del intercambio como *mutualidad* y la del intercambio *mercantil*. Si bien, a nivel *descriptivo* me parece que esta interpretación capta correctamente la imbricación de los procesos de acumulación mercantiles con otras relaciones y fenómenos portadores de sus propias lógicas (como ya había mostrado la teoría feminista e antimperialista,

capítulo I), así como la capacidad del capital para colonizar las lógicas de las propias relaciones internas al polo trabajo. Creo que ésta rehúye la cuestión de que una serie de condiciones estructurales determinan las posibilidades de poner en práctica unas y otras lógicas, existiendo en este sentido un modelo económico dominante que da coherencia a esas prácticas o se la arrebató. Y evacuando también el hecho de que en la imposición de estas condiciones actúan instituciones como el estado (nacional o extranjero) y otros enclaves organizativos (hoy básicamente las llamadas instituciones internacionales o apéndices del capital corporativo transnacional, como el FMI, el BM o la ONU, etc.-) que acumulan el poder coercitivo y productivo necesario para crear un campo de posibilidades u otro para la agencia humana.

Al respecto parece ejemplar la diferencia entre la configuración político-económica que presidió el florecimiento de esas dependencias amistosas-laborales entre los *beyt* de Abu Nasr y Abu Nassim y la que dio lugar a su resquebrajamiento. Este dominio sobre el campo de posible, lo moral y lo deseable, nos habla de un poder estructural (Wolf, 1989) que no actúa simplemente a nivel discursivo rehaciendo los lindes del *sentido común*, sino que lo hace (principalmente) demarcando nuevas configuraciones de lo posible, y de lo concretamente razonable y deseable. Creando así un campo de acción bastante restringido para las personas, a la vez que traza los límites del *sentido común*. Siguiendo con nuestro ejemplo etnográfico, este campo estructurado por fuerzas *glocales* dejó, en determinado momento, de ligar orgánicamente la reproducción mejorada y ampliada de la vida de nuestros dos *beyt* protagonistas, poniendo en entredicho la vigencia de la economía moral de la cooperación y la solidaridad íntima entre la *gente sencilla*. Como muestra la transformación del sentido concreto de estas costumbres económicas que abordábamos en el capítulo VII, esa *cultura económica de oposición* fue perdiendo el carácter institucionalizado y hegemónico que el modelo socio-económico bathista le otorgó (en parte) durante un determinado periodo histórico.

Al contrario de lo que promulgan sus usos más extendidos que la entienden como dispositivo exclusivamente ideológico de creación de *consentimiento*, la noción de *hegemonía* (Gramsci, 1977 y 1986) articula una forma de representar el mundo, valorarlo y sentirlo con determinado proyecto político en términos de poder y

distribución de recursos<sup>350</sup>. Poniendo además en relación este proyecto práctico-discursivo con una política de bloque que es la expresión de ciertas alianzas y oposiciones entre clases. El peso que otorga Gramsci a la lucha por la institucionalización política de ese proyecto sobre la *vida* (ver al respecto sus análisis del estado y el Partido) subraya precisamente que la constitución de una (contra)hegemonía, sólo puede venir de la mano del control de un poder organizativo (Wolf, 1989) capaz de transformar la configuración histórica de las fuerzas estructurales. Mientras que los procesos hegemónicos (Roseberry, 1996) se sustentan en la combinatoria de la coerción y el *consentimiento*. Si bien, me parece que este último (y creo que esta lectura se encuentra ya en el propio Gramsci) no se refiere únicamente a la creación ideológica de *consenso* (que por otro lado, es siempre fragmentario y ambiguo e implica también resistencias), sino sobre todo a la imposición de ciertas condiciones materiales que *fuerzan* la *anuencia* de las personas a actuar e incluso *sentir* en un determinado sentido. Sobre todo cuando sus acciones y sentimientos tienen que ver con esa lucha tan fundamental para los seres humanos que es la lucha por vivir, a secas, o vivir mejor, si se puede.

Finalmente la idea de lucha de hegemonías me parece útil en tanto que subraya que esas diferentes formas de pensar y practicar la economía lejos de coexistir en universos separados, se encuentran en UN mundo común. Devolviendo a la economía al terreno de la política, es decir, de la lucha entre proyectos contrapuestos (y no vacuamente diferentes) entorno a la organización social de las relaciones entre las personas y, entre éstas, sus medios de vida. Proyectos que además no son sólo opuestos en sus fines, sino que oponen los intereses de clases de personas desigualmente situadas y estructuralmente enfrentadas.

---

<sup>350</sup> Para una discusión Bretón (2011), Narotzky (2004a); Roseberry (1996) y Sapkus, 2001).







## **BIBLIOGRAFÍA**

Ababsa, M. (2007) "Le démantèlement des fermes d'État syriennes : une contre-réforme agraire (2000-2005)", en Ghazzal, Z. ; Dupret, B. ; Courbage, I. y al Dbiyat, M., *La Syrie au présent. Réflets d'une société*. Paris : Actes du Sud.

------(2004) *Idéologies et territoires dans un front pionnier du monde arabe : Raqqa et le Projet de l'Euphrate en Jazîra syrienne*, Tesis de Doctorado en Geografía bajo la dirección de P.Signoles, Tours : Université de Tours.

Abu-Lughod, L. (2001) "Orientalism and Middle East Studies Feminists Studies". *Feminist Studies*, 27 (1), pp. 101-114.

------(1992) *Writting Women's Words. Bedouin Stories*, California: University of California Press.

------(1991) *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*, Serie Feminismos, Madrid: Ediciones Cátedra /Universitat de Valencia.

------(1989) "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review of Anthropology*, vol.18, pp.267-306.

Abu-Lughod, L. y Lutz, C.A. (1990) *Language and the politics of emotion*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme y University of Cambridge Press.

Abdelali-Martini, M. (2011) "Empowering Women in the Rural Labor Force with the Focus on Agricultural Employment in the Middle East and North Africa (MENA)", UN Women Group Meeting Enabling Rural Women's Economic Empowerment.

------(2007) "La production laitière : institutions locales et capital social", en Dupret, B.; Ghazzal, Z.; Courbage, Y. y Al-Dbiyat, M. *La Syrie au présent. Réflets d'une société*, Paris, Actes Sud, pp. 581-588

Abdelali-Martini, M., Goldey, P.; Jones Gwyn E. y Baley, E. (2003) « Towards a Feminization of Agricultural Labour in the North East Syria » », *Journal of Peasant Studies*, Vol. 30 (2).

Abdelali-Martini, M, Tutwiler, R. y Kalume, Ch. (1998) « Not for gold or fine clothes », *ICARDA Caravan*, Autumn-Winter, 1997-1998, pp. 10-14.

Adib, B. (2007) *La Ley de regulación de las relaciones agrícolas*. Número 56 2004. Explicación, análisis y reflexión, Damasco : Al Nuri. [en árabe].

Ahmed, L. (2010) *The promise of happiness*, Duke: Duke University Press.

Aita, S. (2007) “L'économie de la Syrie peut-elle devenir sociale? Vous avez dit 'Economie sociale et de marché'?", en Ghazzal, Z. ; Dupret, B. ; Courbage, I. y al Dbiyat, M., *La Syrie au présent. Réflets d'une société*. Paris, Actes du Sud.

Al-Farabi, Abu N. (2002) [950] *El camino de la Felicidad*, edición bilingüe con traducción al castellano de R.R Guerrero, Barcelona: Trotta.

Al-Yundi, S. (1963) *Tarij Maarrat al-Na'uman*, Damascus: Dar En-Nashar [en árabe]

Amín, S. y González-Casanova, P. (1993) (ed.) *Mondialisation et accumulation*, Paris: Éditions de Minuit.

Appadurai, A. (1996), “La producción de lo local”, en *Modernity at large. Cultural Dimensions of globalization*, Londres: University of Minnesota Press.

Arendt, H. (1968) *Imperialism*, Nueva York: Harcourt Brace Janovich.

Arizpe, L. y Aranda, J. (1981) “The Comparative Advantages” of Women's Disadvantages: Women Workers in the Strawberry Export Agribusiness in Mexico”, *Signs*, Vol. 7 (2), Development and the Sexual Division of Labour, pp. 456-473.

Aytekin, A.E. (2009) “Agrarian Relations, Property and Law: An Analysis of the Land Code of 1858 in the Ottoman Empire”, *Middle Eastern Studies*, Vol.45 (6), pp.935-952.

Balanche, F. (2006) *La region alawite et le pouvoir syrien*, Paris : Khartala.

## Bibliografía

Banají, J. (2010) *Theory as History. Essays on the Modes of Exploitation*, Chicago: Haymarket Books.

------(1990): "Illusions about peasantry: Karl Kautsky and the Agrarian Question", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 17, nº 2, pp. 288-307

Bandfield, E. (1958) *The moral basis of a backward society*, The Free Press, Nueva York.

Barth (1969) *Ethnic groups and boundaries*, London: Allen and Unwin.

Bebbinton, A., Guggenheim, S., Olson, E., Woolcock, M., (2004) « Exploring Social Capital Debates at the World Bank », *Journal of Development Studies*, Vol. 40, nº5, pp.33-64.

Bocco, R. y Chatelard, D. (2001) "Comment peut-on être bédouin?. Paru dans 'Jordanie, le royaume frontière'", Paris: Autrement: consultable en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00356875/document>

Bohannan, P. y Dalton, G. (2005) [1962] « Mercados en África: Introducción », en Moreno, Paz (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, UNED: Madrid, pp. 261-286.

Boissière, T. (2005) « Précarité économique, instabilité de l'emploi et pratiques sociales en Syrie », *Revue des Mondes Musulmanes et de la Méditerranée*, 105-106, pp.109-131.

Booth, W.J. (1994) « On the Idea of the Moral Economy », *The American Political Science Review*, 88 (3), pp.653-667.

Boserup, E. (1970) *Women's Role in Economic Development*, New York : Sant Martin's Press.

Bourdieu, P. (2003) "Participant Objectivation", *J.Roy.anthrop.Inst. (N.S)* 9, pp. 281-294

------(2002) *Razones Prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.

------(1980) “Le capital social”, *Actes de la recherche en Sciences sociales*, vol.31, pp.2-3.

------(1972) *Esquisse d’une théorie de la pratique*, Paris : Khartala.

Bretón Solo de Zaldivar, V. (2011) “Hegemonía, Economía Moral y cambio social en los Anes”, en Terradas Saborit, I. *Antropología Jurídica de la Responsabilidad*, Santiago de Compostela: Andavira.

------(1993) “¿Del campesino al agricultor? La pequeña producción familiar en el marco del desarrollo capitalista”, *Noticiero de Historia Agraria*, nº 5, pp. 127-159.

Burawoy (2003) “Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography”, *American Sociological Review*, 68 (5), pp.645-679.

------(1976) “The functions and the reproduction of a migrant labor: Comparative Material from Southern Africa and the United States”, *American Journal of Sociology*, Vol. 81, nº 5, pp.1050-1087.

Carré, O. (1980) “Le mouvement idéologique *ba’thiste* », en RAYMOND, A. (ed), *La Syrie au présent*.

Catusse, M, (2009) « Maroc : un État fragile dans la réforme néolibérale », *Alternative Sud*, « [Retour de l’État. Pour quelles politiques sociales ?](#) », Centre Tricontinental, Louvain-la-neuve, édition Syllepses, vol. 16, nº2, pp. 59-83.

Cervantes Martínez, R., gil Chamzo, F., Regalado Alvarez, R. y Zardoya Loureda, R. (2008) “Historia universal y globalización capitalista. Cómo se presenta y en qué consiste el problema” [consultable en: [http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/economia/cervantes\\_gil\\_reg\\_zardoya1\\_310301.htm](http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/economia/cervantes_gil_reg_zardoya1_310301.htm)]

## Bibliografía

Cole, S. (1991) *Women on the Praia. Work and lives in a Portuguese Coastal Community*, Princeton: Princeton University Press.

Contreras, J. (1991) "Estratificación social y relaciones de poder. Estudio introductorio", en Pratt, J., Martínez, U., Conteras, J. Y Moreno, I. (ed.) (ed.) *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.

----- (1991) "Los grupos domésticos: estrategias de producción y reproducción", en Pratt, J., Martínez, U., Conteras, J. Y Moreno, I. (ed.) (eds.) *La Antropología de los pueblos de España*, Madrid: Taurus.

Contreras, J. Y Narotzky, S. (1997) "L'ajut mutu com a previsió de la necessitat": continuïtats i canvis", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 11, pp.11-31.

Coraggio, J.L., (2004) "Economía del Trabajo" *La otra economía*, (Cattani A. D. ed.) Buenos Aires, 2004, pp. 151-163.

Cornand, J. (1994) *L'entrepeneur et l'état en Syrie, le secteur privé du textile à Alep*, Paris, L'Harmattan/Maison de l'Orient.

Corm, G. (2003) *Le Proche-Orient éclaté 1956-2003*, Paris, Gallimard.

Courbage, Y. (2007) "La population de la Syrie: Des réticences à la transition (démographique)", en Dupret, B.; Ghazzal, Z.; Courbage, Y. y Al-Dbiyat, M. *La Syrie au présent. Reflets d'une société*, Paris: Actes Sud, pp. 179-213.

Chalcraft, J. (2009) *The invisible cage, Syrian migrant workers in Lebanon*, California: Stanford.

Chatty, D. (2007) "Les structures tribales, l'état et les projets de développement internationaux: repenser la gestion et le contrôle de la Badia Syrienne", en Dupret, B.; Ghazzal, Z.; Courbage, Y. y Al-Dbiyat, M. *La Syrie au présent. Reflets d'une société*, Paris, Actes Sud.

----- (ed.) (2006) *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa*,

Chayanov, A.V. (1985) [1925] *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Chevalier, J.M. (1983) « There is nothing simple about Simple Commodity Production », *The Journal of Peasant Studies*, 10(4): 153-186.

Chevalier (1971) *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, P.Geuthner.

Cruces, C. (1997) « Las 'Nuevas Agriculturas' y el desarrollo rural en Andalucía (España). Intensificación Productiva y Estrategias Campesinas », *International Journal of Sociology of Agriculture and Food-Revista Internacional de Sociología de la Agricultura y Alimentos*, 6 (97).

Daher, M. (1974) *Histoire social du Liban*, [en árabe]

Dalla Costa, M.R. y James, S. (2005) [1972] *Women and the Subversion of the Community*, [consultable en: <http://libcom.org/library/power-women-subversion-community-della-costa-selma-james>]

Daniel, N. (1967) "El Khereibet" [Manuscrito. Tesis de Licenciatura en Geografía en la Universidad de Latakíe] [en árabe]

Davis, A. (2004 [1983]) *Mujeres, raza y clase*, Madrid : Akal.

Deere, C.D. y León, M. (1982) « Producción campesina, proletarización y división sexual del trabajo en la zona Andina », en León, M. *Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe 3 vols*, Bogotá : ACEP.

Delphy, C. (2001) *L'ennemi principal. 2. Penser le genre*. París, Syllepse.

## Bibliografía

De L'Estoile (2014) "Money Is Good, but a Friend Is Better": Uncertainty, Orientation to the Future and "the Economy", *Current Anthropology*, Vol. 55, Nº S9, *Crisis, Value and Hope: Rethinking the Economy*.

Dubar y Nasr (1970) *Les classes sociales au Liban*, París, Publications de la Fondation Nationale de Sciences Politiques.

Dumont, L. (1999) "Condiciones de emergencia de la categoría económica", en *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus, pp. 45-52.

Edelman, (2005) "Bringing the Moral Economy back in...to the Study of 21st-Century Transnational Peasant Movements", *American Anthropologist*, 107 (3), pp. 331-345.

Elson, D. (2001) "For an emancipatory socio-economics", Draft paper prepared for the discussion at the UNRISD meeting on *The Need to Rethink Development*, 7-8 september, Cape Town, South Africa

----- (1999) "Labor Market as Gendered Institutions: Equality, Efficiency and Empowerment Issues", *World Development*, vol.27 (3), pp.611-627.

Elyachar, (2005) *Markets of dispossession, NGOs, economic development, and the state in Cairo*, Durham and London, Duke University Press

Falquet, J. (2003) « Femmes, Féminisme et développement: une analyse critique des politiques des institutions internationales » en Basiliat, Jeanne. *Regards de femmes sur la globalisation*. París, Khartala, pp.75-112.

Falquet, J., Lada, E. y Rabaud, A. (2006). « Introduction », en FALQUET *et al.* (Eds.), *(Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race »* Paris : Publications Paris VII-Denis Diderot (Cahiers du CEDREF), pp.7-29.

Fanon, F. (2004 [1952]) *Peau noire, masques blancs*, París: Editions du Seuil.

Farrag, A. (1977) "The *wasṭa h* among Jordanian villagers", en Gellner, E. y Waterbury, J. (ed.) *Patrons and Clients*, Liverpool, Duckworth.

Fassin, D. (2009) "Les économies morales révisitées", *Annales HSS*, 6, pp.1237-1266.

Federici, S. (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid: Traficantes de sueños.

Fernández-Kelly, P. (1984) *For we are sold, I and my people. Women and Industry in Mexico's Frontier*, Nueva York, Sunny Press.

Friedman, H. (1980) "Household production and the national economy: concepts for the analysis of the agrarian formations", *Journal of Peasant Studies*, 7, nº2.

Frigolé, J. (2005) buscar fecha inicial []"Semblanzas del caciquismo y del cacique", en Moreno, Paz (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, UNED: Madrid, pp. 351-367.

Geyer, B. y Al-Dbiyat, M. (2007) "Les marges arides du Croissant fertile en Syrie du Nord: peuplements et contrôle des ressources", en Ghazzal, Z. ; Dupret, B. ; Courbage, I. y al Dbiyat, M., *La Syrie au présent. Réflets d'une société*. Paris, Actes du Sud.

Ghazzal, (2007) "La population de la Syrie : des réticences a la transition (démographique)", en Ghazzal, Z. ; Dupret, B. ; Courbage, I. y al Dbiyat, M., *La Syrie au présent. Réflets d'une société*. Paris : Actes du Sud.

Gramsci, A. (2010) *Cartas desde la cárcel*, Madrid, Veintisiete Letras.

------(1997) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión.

------(1977[1891-1937]) *Antología*, México, Siglo XXI.

Gellner, E. y Waterbury, J. (ed.) *Patrons and Clients*, Liverpool: Duckworth.



## Bibliografía

Gibson-Graham, J.K. (2014) "Rethinking the Economy with Thick Description and Weak Theory", *Current Anthropology*, 55, 59 Crisis, Value and Hope: Rethinking the Economy, pp.147-153.

------(2008) Diverse Economies: Performative Practices for 'Other Worlds', *Progress in Human Geography*, 2008, 32 (5) pp. 613-632.

Gilsenan, M. (2008) *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East*, London, I.B. Tauris.

------(1996) *Lords of the Lebanese marches: violence and narrative in an Arab Society*, Londo, I.B.Tauris.

------(1984) "A modern feudality?: Land and Labour in North Lebanon (1858-1950), en Khalidi, T. (ed.) *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*.

------(1977) "Agrainst patron-clients relations", en Gellner, E. y Waterbury, J. (ed.) *Patrons and Clients*, Liverpool, Duckworth.

Gledhill, J.(2000) *El poder y sus disfraces*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Godelier, M. (2000) [1972] *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid: Siglo XIX.

------(1976) [1974] *Antropología y Economía*, Barcelona: Anagrama.

------(1974) [1966] *Racionalidad e irracionalidad en economía*, Méjico: Siglo XXI.

Gudeman (2008) "Economy's tension: the dialectics of Community and Market".

Guha (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica.

Guillaumin, C. 2007 [1990] *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, París, Coté Femmes & Indigo.

Gupta, A. y Ferguson, J. (1992) "Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, 7 (1), pp. 277-299.

Hakimi, M. (2011) "Crafting the Agricultural Product and Loss Sharing (aPLS) in the Place of the Profit and Loss (PLS) for Islamic Agricultural Finance", *Kyoto Working Papers in Area Studies*, N. 116.

Hammam, M. (1986) "Capitalist Development, Family Division of Labor, and Migration in the Middle East", en Leacock y Safa, H., *Women's Work*, Massachusetts : Bergyn & Garvey Publishers, INC, pp. 158-173.

Hanna, A. (1985) *Agricultural Problems in Syria –from the early 19th century to 1945-* [referencia incompleta].

----- (1975) *Tarij el fellaḥin fi surya w lubnan*, Beirut, Dar el Nashar [en árabe].

Hannover, (1980) en Raymond, A. (ed.) *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris: Éditions du CNRS, pp. 297-326.

Hann, C. y Hart, K. (2011) *Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique*, Cambridge: Polity Press.

Haraway, D. (1998) "Situated Knowledge: The science Question in Feminism and the privilege of partial perspective", *Feminist Studies* 14, nº3.

Harris, O. (1981) « Households as natural units » en Young, K., Wolkowitz, C. y McCullagh, R. *Of Marriage and the market. Women's subordination Internationally and its Lessons*, London, CSE Books, pp.136-155.

Hartmann, H.I. (1981) "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework", *Signs*, 6 (3).

Hartsock, (2011) "A New Moment of Primitive Accumulation". *Conferencia Inaugural de la Conferencia Inkrit*.

## Bibliografía

Harvey, D. (2003) "La acumulación por desposesión", en Harvey, D, *El Nuevo Imperialismo*, Madrid: Ediciones Akal

----- (2001) *Spaces of capital: Towards a Critical Geography*, Edimburgo: Edimburgh University Press.

----- (1998) "La globalización en cuestión", en Vega Cantor, R. (ed.) *Marx en el Siglo XXI. Una defensa de la Historia y del Socialismo*. Santa Fe de Bogotá: Anthropos Ltda.

Hemash, M. (2003) *La Reforma Económica. Entre las ilusiones liberales y los derechos del pueblo*. Damasco, Ediciones de la Universidad de Damasco. [en árabe]

Hinnebush, R. (1989) *Peasant and Bureaucracy in Ba'thist Syria*, Westview Press, Londres.

Hooks, B. (1990) "Homeplace (a site of resistance)", *Yearning, Race, Gender and Cultural Politics*, 41-49, Boston: South End Press.

Hourani, A. (1996) *Historia de los Pueblos árabes*, Barcelona: Círculo de Lectores.

Hyden, G. (2006) "Introduction and Overview to the Special Issue on Africa's Moral and Affective Economy", *African Studies Quarterly*, 9 (1-2), pp.1-8.

Ibn Khaldún, Abu Z. (1969) [1377] *The Muqaddimah : an introduction to history, traducción del arabe de Franz Rosenthal*, New Jersey: Princeton University Press.

Islamoglu, H. (2000) "Property as Contested Domain: a Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1958", en Owen, R. *New Perspective on Property and Land in the Middle East*, Harvard, Massachussets

----- (2004) "Towards a Political Economy of Legal and Administrative Constitutions of Individual Property", en Islamoglu, H. *Constituting Modernity*, I.B Tauris and Co Ltd, London.

Jappé, A. (2003) *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris : Éditions Denoël.

Joseph, S. (2007) "Legal status of Tenants and Sharecroppers in Seventeenth and Eighteenth-Century France and Ottoman Syria", *Rural History*, 18(1), pp.23-46.

Kadry, A. (2013) "Proletarianisation under neoliberalism in the Arab World", essay Presented to workshop on 'Agriculture & Food production in the Shadow of the Arab Oil Economy', Amman, Jordania, 28 Enero 2012, consultable en: <http://www.athimar.org/Article-23>

------(2012a) "Revisiting Arab Socialism", *World Economic Review*, vol. 1, pp. 91-113.

------(2012b) "The Political Economy of the Syrian Crisis", *Working Papers in Technology Governance and Economic Dynamics*, nº 46, Tallin: Tallin University of Technology.

Katz, C. (2001) "On the Grounds of Globalization: A Topography for Feminist Political Engagement", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 26, nº 4, pp.1213-1234.

Kanafani-Zahar, A. (1994) *Muné, La conservation alimentaire traditionnelle au Liban*, Paris: Ed.de la Maison des Sciences de l'Homme.

Kandiyoti, D. (1991) *Women, Islam and the State*, Philadelphia: PA Temple University Press.

Kasmir, Sh. (1999) "The Mondragón Model as Post-Fordist Discourse: Considerations on the Production of Post-Fordism", *Critique of Anthropology*, vol. 19, n.4, pp.379-400.

Khalaf, S. (1977) "Changing forms of Political Patronage in Lebanon", en Gellner, E. y Waterbury, J. (ed.) *Patrons and Clients*, Liverpool, Duckworth.

## Bibliografía

Kuran, T. (2004) "Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanism of Institutional Stagnation", *The Journal of Economic Perspectives*, vol. 18, n.3, pp.71-90.

----- (1989) "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 21, n.2, pp.171-191.

Longuenesse, E., Catusse, M. y Destremeau, B. (2005) "Le travail et la question sociale au Magreb et au Moyen-Orient", *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 105-106, pp. 15-43.

Lukács, G. (1975) [1923] *Historia y Consciencia de Clase*. Barcelona : Grijalbo.

Lull, V. (2007) *Los objetos distinguidos. La arqueología como excusa*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Luxemburgo, R. (2007) [1917] *La acumulación de capital*. La Plata: Terramar Ediciones.

Mackintosh, M. (1981) "Gender and Economics: the sexual division of labour and the subordination of women", en Young, K., Wolkowitz, C. y McCullagh, R. *Of Marriage and the market. Women's subordination Internationally and its Lessons*, London: CSE Books, pp.3-17.

Madra, Y. (2006) "Affective Economies of Capitalism. Shifting the Focus of the Psychoanalytical Debate", paper presentado en *Crossroads. The Annual Conference of the Association for Cultural Studies*, Estambul, 20-23 Julio; consultable en línea en: [<http://www.surplusthough.net/ymadra/>]

Malinowski, B. (2001) [1922], *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona: Península.

Marcus, G. (2001) "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Alteridades* 11 (22), pp. 111-127.

Márquez, R., Montesinos, L. y Sarkis Fernández, D. (2011), "Ordenando la propiedad: Tres estudios de caso sobre regímenes consuetudinarios y regulación estatal", *Revista de Antropología Social*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Martínez-Alier, J. (1968) *La estabilidad del Latifundismo: análisis de la independencia entre relaciones de producción y conciencia social en la agricultura latifundista de la campiña de Córdoba*, Paris: Ruedo Ibérico.

Martínez-Veiga, U. (2005a [2001]) "El Ejido: un experimento de capitalismo postmoderno", en Moreno, P (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, UNED: Madrid.

------(2005b [1989]) "El otro desempleo: el sector informal", en en Moreno, P (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, UNED: Madrid.

------(2001) *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*, Madrid: Catarata.

------(1990) *Antropología Económica. Conceptos, Teorías, Debates*, Barcelona: Icaria.

Marx, K. (2009) [1867] *El Capital. Libro I. Capítulo VI inédito*. México: Siglo XXI.

------(2007) [1867] *El Capital. Libro I. Tomo I-III*, Madrid: Akal.

------(2005) [1857-1858] *Elementos Fundamentales para la Crítica a la Economía Política. Grundrisse 1857-1858, Vol.2*, México: Siglo XXI.

Mauss, M., (2005 [1925]) "Ensayo sobre el Don", en Moreno, P (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, UNED: Madrid, pp. 159-193.

McMichael, P. (2009) "The World Food Crisis in Historical Perspective", *Monthly Review*, vol.61 (3).

------(2008) "Roots of the world food crisis: The food regime at large", Paper para el UNC Mellon-Sawyer Seminar Conference, 'The Fate of Food'. Chapel Hill, Abril 25-6, 2008.

## Bibliografía

Meillassoux, C. (1977 [1975]) *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero: París.

Mernissi, F. (2008) *El amor en el Islam: a través del espejo de los textos antiguos*, Madrid: Aguilar.

Métral, F. (1980) "Le monde rural syrien a l'ère des réformes", en Raymond, A. (ed.) *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris: Éditions du CNRS, pp. 297-326.

Mies, M. (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London: Zed Books.

Montoya, A. (2013) "La subsunción indirecta del trabajo en el capital (Su necesidad teórica), [consultable en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4eaac385c2fe8lasubsuncion.pdf>]

Moghadam, V. (1993) *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Mignone, E. (2002) "The use of the concept of reciprocity for the interpretation of contemporary advanced industrial societies: ambiguities and assets, *Endoxa: Series Filosóficas*, UNED: Madrid, pp.51-58.

Montesinos, L. (2013) "Apoyo mutuo, economías solitarias y supervivencia sostenible", en Narotzky, S (ed.) *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*, Barcelona: Icaria.

Moreno, I. (2005) "Globalización, Mercado, Cultura e Identidad", en Moreno, P. (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, UNED: Madrid.

----- (1991) "Identidades y rituales", en Prat, J., Martínez, U., Conteras, J. Y Moreno, I. (ed.) *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid: Taurus, pp.106-136.

Moreno, P. (2005) "Presentación", Moreno, P. (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, UNED: Madrid.

Moore, H. (1991) *Antropología y Feminismo*, Madrid: Serie Feminismos, Cátedra/Universitat de València.

Mundy, M. (1999) , "Al-maher zaituna:Property and family in the hills facing Paletine, 1880-1940", en Doumani, B. (ed.) *Family History in the Middle East: Household, property and gender*, Albany: State University of New York, pp.119-150.

------(2000) "Village Authority and the Legal Order of Property (The Southern Hawran, 1876-1922)", en Owen, R. *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard, Massachusetts.

------(2004) "The State of Property: Late Ottoman Southern Syria, the *Kazâ* of 'Ajlun (1875-1918)", en Islamoglu, H., *Constituting Modernity*, London: I.B Tauris and Co Ltd.

Mundy, M. y Saumarez, R. (2007) *Governing Property, Making the Modern State. Law, Administration and Production in Ottoman Syria*, London: Taurus.

Narotzky, S. (2013) *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*, Barcelona: Icaria.

------(2010) "Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica", en Bretón, V. *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas* (Bretón, Barcelona: Icaria.

------(2007) "The Project in the Model. Reciprocity, social capital and the `politics of ethnographic realism", *Current Anthropology* 48, 3, pp.403-412.

------(2004) *Antropología económica. Nuevas tendencias*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife 2004.

------(2002) "Reivindicación de la ambivalencia teórica: La reciprocidad como concepto clave", *Endoxa: Series Filosóficas*, UNED: Madrid, pp.15-29.

------(2001) "Un nouveau paternalisme industriel? Les liens affectives dans les réseaux économiques locaux", *Anthropologie et Société*, 25 (1), pp.117-140.



## Bibliografía

----- (1995) *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en Ciencias Sociales*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

----- (1991) *Trabajo, ayuda y cuidado [Microforma] : organización doméstica y reproducción social en Cervià de Les Garrigues*, Barcelona : Publicacions Universitat de Barcelona.

----- (1988a). *Trabajar en Familia. Mujeres, hogares y talleres*. Barcelona: Ed. Alfons el Magnànim.

----- (1988b) "The ideological squeeze: 'casa', 'family' and 'co-operation' in the processes of transition", *Social Science Information*, 27, pp. 559-581.

----- (1988c) "El conreu de l'olivera i la producció de l'oli: condicionants tecnològics i organització del treball a Les Garrigues", *L'Avenç. Revista Catalana d'Història*, (111), pp.22-33.

Narotzky, S. y Besnier, N. (2014) "Crisis, Value and Hope: Rethinking the Economy. An Introduction to Supplement 9", *Current Anthropology*, 55, Supplement 9, pp.4-16.

Narotzky, S. y Smith, G. (2010) *Luchas Inmediatas. Gente, poder y espacio en el España rural*, Valencia: Universitat de València.

Nun, J. (1969) "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal", *Revista Latinoamericana de Sociología* 5 (2): 178-235.

Pedreño, A. (2007) "Proletarizados y etnificados: la inmigración ecuatoriana en la agricultura intensiva en la región de Murcia", en Bretón, V.; García, F., Jové, A., Vilalta, M<sup>o</sup> J, *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, Madrid: Los libros de la catarata.

Pérez Orozco, A. (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Navarra: Traficantes de Sueños.

Piore, (1979) *Birds of Passage: Migrant Labor in Industrial Societies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Owen, R. (2000) *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Massachussets: Harvard.

Palerm, A. (1980) *Antropología y marxismo*, Nueva imagen, México.

Perthes, V. (1999) *The Political Economy of Syria under Asad*, London: Tauris.

Pitt-Rivers, J. (1954) *The People of the Sierra*, Chicago: University of Chicago Press.

Polanyi, K. (2005) [1957] "El sistema económico como proceso institucionalizado", en Moreno, Paz (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, Madrid: UNED.

------(2003) [1944] *La gran Transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica

------(1994) [1977] *El sustento del hombre*, Barcelona: Mondadori.

Putnam, R. (1993) "The Prosperous Community. Social Capital and Public Life", *American prospect*. Vol. 4, 13.

Rabo, A. (2000) « Género, Estado y Sociedad Civil en Jordania y Siria », en ROQUE, M<sup>a</sup> A. (Ed.), *Nueva Antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona, Icaria. pág. 165-194.

Rafeq, A. (2000) "Ownership of Real Property by Foreigners in Syria, 1869-1873", en Owen, R. *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard, Massachussets.

Redfield, R. (1955) *The little community: viewpoints for the study of a human whole*, Chicago: University of Chicago Press.

## Bibliografía

Reigada, A. (2009) *Las nuevas temporeras de la fresa en Huelva. Flexibilidad productiva, contratación en origen y feminización del trabajo en una agricultura globalizada*, Tesis

Doctoral Inédita, Universidad de Sevilla.

Renault, E. (2008) "Subalternité, prise de parole et reconnaissance", en Giovannoni, A. y Guilhaumoi, J. *Histoire et subjectivation*, Paris: Éditions Kimé.

Rice, G. (1999) "Islamic Ethics and the Implications for Business", *Journal of Business Ethics*, 18 (4), pp.345-358.

Richard, A. y Rudnyckij, D. (2009). "Economies of Affect", *Journal of the Royal Institute (N.S)*, 15, pp.57-77.

Roseberry, W. (2005 [1988] "Economía Política", en Moreno, P.(ed) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, Madrid: UNED.

----- (1994) "Hegemony and the Language of Contention", en Joseph, G. y Nugent, D. (eds.) *Everyday forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.

----- (1989) *Anthropologies and Histories: essays in culture, history, and political economy*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Rubin, G. (1975) "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en Reiter, R.R (ed.) *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York: Monthly Review Press, pp.157-210.

Sabaté, I. (2009) Ein Zuhause. Etnografía del aprovisionamiento de vivienda en el barrio berlinés de Friedrichshain, Tesis doctoral en Antropología Social y Cultural, Universidad de Barcelona.

Sahlins, M. (1983) [1974] *La economía de la edad de piedra*, Madrid: Akal.

Said, E.W (2002) [1978] *Orientalismo*, Madrid : Editorial Debate.

Sajoo, A.B (2009) *Muslim Ethics. Emerging Vistas*, London: I.B Tauris.

Sapkus, S. (2001) "Poder, cultura y oposición. Discutiendo algunas perspectivas sobre los procesos de dominación y resistencia, *Razón y Revolución*, nº7.

Sarkis Fernández, D. (2011) "El contrato es la ley: estado, economía y políticas de la responsabilidad en la agricultura Siria", en Terradas Saborit, I. (ed.) *Antropología de la Responsabilidad*, Santiago de Compostela: Andavira.

------(2008a) *Las experiencias sociales de las mujeres de Beyt Jodra en tanto que trabajadoras (costa Siria, 1945-1975)*. Tesina de DEA, Universidad de Barcelona [no publicada]

------(2008b) "Le devenir controversé des femmes syriennes. Regards croisés sur le travail, le mariage et la domesticité", *Nouvelles Questions Féministes* 27(3), Laussane: Éditions Antipodes.

Sarkis Fernández, D. (2014), Alquézar, R., Homs, P., Morelló, N. "Prácticas cooperativas: ¿estrategias de supervivencia, movimientos alternativos o reincrustación capitalista?", *ARS & HUMANITAS*, special issue about Reciprocity and Solidarity, University of Ljubljana: Slovenia

Sarkis Fernández, D and Morelló, N. (2013) "¿Lazos de ayuda o patronazgo?: La sostenibilidad de las economías agrícolas en la globalización una comparación entre Catalunya y Siria", en Narotzky, S. (ed.) *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*, Barcelona: Icaria.

Sarkis Fernández, D. and Lapi, B. (2009) "Género y materialismo histórico: ¿una relación imposible? Algunas reflexiones desde la Antropología Social y una propuesta teórico-metodológica transdisciplinaria", en *Actas del II Encuentro de Mujeres y Arqueología*, Almería: Museo de Almería.

Sarkis y Sarkis, Diana y Tamer (2007), "Anthropologies émergentes et nouvelles politiques de gestion du social. L'exemple du Forum Universel des Cultures Barcelone

## Bibliografía

2004", *Journal des Anthropologues*, Association française des Anthropologues-Maison des Sciences de l'Homme, pp.110-111.

Sarkis Fernández, T. (2013b) "Las Primaveras Árabes: desmantelando la perspectiva soberanista y unitarista ("bolivariana") de un Mundo Árabe", *La balsa de piedra. Revista de Teoría y Geoestrategia Iberoamericana y Mediterránea*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Euromediterranean University Institute.

------(2013a) *Siria vencerá*, Zaragoza, Cierzo Rojo.

------(2009) *Epistemología de la producción: pensar la producción de medios de vida desde una epistemología no instrumentalista*, Tesina de DEA en Prehistoria, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona [inédita].

Schaebler, B. (2000) "Practicing Muša': Common Land and the Common Good in Southern Syria under the Ottomans and the French", Owen, R. *New Perspective on Property and Land in the Middle East*, Harvard, Massachussets.

Scott, J. W. (1993): "La mujer trabajadora en el siglo XIX". Duby, G. y Perrot, M. (dir.) *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid: Taurus.

Scott, J. (1977) "Patronage or exploitation?", en Gellner, E. y Waterbury, J. (ed.) *Patrons and Clients*, Liverpool: Duckworth.

------(1976) *The Moral Economy of the Peasant*, New Heaven, Yale University Press.

------(1972) "The Erosion of Patron-Client Bonds and Social Change in Rural Southeast Asia", *Journal of Asian Studies*, 32 (1), pp.5-37.

Seifán, S. (2010) *Syria on the Path of the Economic Reform*, Scotland: University of Sant Andrews.

Seurat, M. (1979) « Etat et paysans en Syrie », *Revue de Géographie de Lyon*, Lyon.

Shaaban, B. (1988) *Both Right and Left Handed: Arab Women Talk about their Lives*. London: The Women's Press.

\_\_\_\_\_ (2006) Conferencia de la Doctora Bouthaina Shaaban en la Universidad de Damasco sobre “los desafíos a los que se enfrenta la mujer árabe en la época contemporánea” [consultable en: <<http://www.bouthainashaaban.com/Women%20Lectures/Ziad%20Hamzeh%20film.Arabic.htm>> [en árabe]

Shakry, O. (1991) “Madres instruidas y juego estructurado : la crianza de los hijos en Egipto afinales del siglo XIX”, en Abu Lughod, L. (ed.) *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*, Serie Feminismos, Madrid: Ediciones Cátedra /Universitat de Valencia.

Shanin, T. (1988) "El mensaje de Chayanov: aclaraciones, faltas de comprensión y la 'teoría del desarrollo' contemporánea", *Agricultura y Sociedad*, 48, pp. 141-172.

----- (1979) “Definiendo al campesinado: conceptualizaciones y desconceptualizaciones. Pasado y presente en un debate marxista”, *Agricultura y Sociedad*, 11, pp. 9-52.

Sluglett, P. y Farouk-Sluglett, M. (1984) “The Application of the Land Code in Greater Syria: Some Preliminary Observations”, en Khalidi, T. *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*.

Smith, G. (2011) “Selective hegemony and Beyond-Population with ‘No Productive Function’: a framework for Enquiry”, *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 18, pp. 2-38.

----- (1989) *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*, California: University of California Press.

Spivak, G-Ch. (1988) “Can the subaltern speak?”, en Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.

Stolcke, V. (2000) “Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad?...y la naturaleza para la sociedad”, *Política y Cultura*, 14, pp.25-60.

## Bibliografía

------(1986) *Cafeicultura: Homens, mulheres e capital, 1850-1980*, Sao Paulo: Editora Brasileira.

------(1984) en Smith, R.T. *Kindship Ideology and Practice in Latin America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Stuart-Hall (1994) “Estudios Culturales: dos paradigmas”. Causas y azares. Los lenguajes de la comunicación y de la cultura en (la) crisis, 1, Buenos Aires, consultable en: <https://estudioscultura.wordpress.com/2012/02/18/estudios-culturales-dos-paradigmas-de-stuart-hall/>

Swyngedouw, E. (2004) “Globalisation or ‘Glocalisation’? Networks, Territories and Rescaling”, *Cambridge Review of International Affairs*, 17 (1), pp.25-48.

Tabutin, D. y Shumaker, B. (2005) “La démographie du monde arabe et du Moyen Orient des années 1950 aux années 2000 », *Population*, 60 (5-6), pp.611-724.

Talpade-Mohanty, C. (2011 [2003]) « De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas », en Suárez-Navaz, L. y Hernández, R.A. (2011) *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los márgenes*, Madrid: Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia. Series Feminismos.

Terradas, I. (2005) “Acerca de un posible malentendido sobre la obligación de reciprocidad”, en Moreno, P. (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, pp.211-232.

------(2002) “La reciprocidad superada por la equidad, el amor y la amistad”, *Endoxa: Series Filosóficas*, UNED: Madrid, pp.205-249.

------(1993) “Realismo etnográfico: Una reconsideración del programa de Bronislaw Malinowski, en Bestard, J. (ed.) *Después de Malinowski*, Tenerife: VI Congreso de Antropología-FAAEE, pp. 115–45.

Thompson, E.P. (2000) *Agenda para una Historia Radical*, Barcelona: Crítica.

------(1995 [1991]) “La economía moral revisitada”, en *Costumbres en Común*, Barcelona: Crítica.

------(1971) “The moral economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, *Past and Present*, 50, pp. 76-136.

------(1968) *The Making of the English Workin Class*, Harmondswort: Penguin.

Thompson, P. (2000 [1978]) *The Voice of the Past. Oral History*, Oxford: Oxford University Press.

Todorov, Tz. (2004 [1989]) *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, París: Editions du Seuil.

Tokuori, T. (2006) “The Economy of Affection and Local Enterprises in Africa: Empirical Evidence from a Network Study in Burkina Faso and Senegal”, *African Studies Quarterly*, 9 (1-2), pp.79-101.

Toth, J. (2005) “Globalizing Rural Egypt: Women, Men, and the Agrarian Division of Labor”, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 105-106, pp.69-90.

Tripp, (2006) *Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism*, Nueva York: Cambridge University Press.

Van Aken, M. (2005) “Values at work: a case of labourers in agribusiness (Jordan)”, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 105-106, pp.109-131.

Van Haute (2010) “Peasants and depeasantization”, *Handbook of World-System Analysis* (version 3, 2010), consultable en: <http://www.ccc.ugent.be/file/116>

Vergoupoulos, (1993) [1974] “*Le capitalisme diforme*”, en Amin, S. y Vergopoulos, K. *La question paysanne et le capitalisme*, Paris: Anthropos.

Viegas, S. de Matos (2010) “Ethnography and public categories: the making of compatible agendas in contemporary anthropological practices”, *Etnografica*, 14 (1), pp.135-148.



## Bibliografía

Voloshinov, A (1992) *El marxismo y la Filosofía del Lenguaje*, Madrid: Alianza

Wallerstein, E. (2010) *El modern sistema mundial. Volumen III*. Madrid: Siglo XXI.

------(1973): "Imperialism and Capitalism: Are the workers the most oppressed class?", *Critical Sociology*, 3 (2), pp.25-28.

White, J. (1995) "An unmarried girl and a grinding stone: A Turkish Girl's Childhood in the City", en Fernea Wornach, E. *Women and the family in the Middle East*. Austin : University of Texas Press.

Williams, R. (1977) *Marxismo y Literatura*, Buenos Aires: Península/Biblos

Wolf, E.R (2006 [1982]) *Europa y la gente sin Historia*, México: Fondo de Cultura Económica.

------(1989) "Distinguished Lecture: Facing Power –Old Insights, New Questions". 88<sup>th</sup> meeting of the American Anthropological Association, November 19, 1989, Washington, D.C.

------(1982) [1966] *Los campesinos*, Barcelona: Labor

------(1980) "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en Wolf, E. et ali (ed.) *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid: Alianza Editorial.

------(1979) *Las luchas campesinas del siglo XX*, México: Siglo XXI

Yachir, F. (1993) "Le Facteur Transnational dans l'économie arabe contemporaine", en Amin, S. y González-Casanova, P. (ed.) *Mondialisation et accumulation*, Paris: Éditions de Minuit, pp. 83-128.

Yanagisako, S. y Collier, J. (1995). *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*, New York : New York- London Routledge.

Young, K.; Wolkowitz, C. y McCullah, R. (1981) *Of Marriage and the market. Women's subordination Internationally an dits Lessons*, London : CSE Books.

Zuraik, R. y Gough, A. (2014) "Bread and Olive Oil: The Agrarian Roots of the Arab Uprisings", en Georges, F., *The Middle East: Protest and Revolution in the Arab World*, Cambridge: Cambridge University Press.

### **Informes de instituciones agrícolas, comerciales y otros organismos oficiales**

Ambassade de France en Syrie-Mission Économique (2008) "Fiche de synthèse: Le marché des fruits et légumes frais en Syrie". [Consulta en la Oficina de Planificación Agrícola de Beyt Jodra].

Ali, M. (2009) "World and Syrian Trade in Olive Oil and Related Agricultural Policy", Damasco, National Agricultural Policy Center, Ministry of Agriculture and Agrarian Reform.

----- (2006) "Trade in Olive Oil in Syria", Damasco: National Agricultural Policy Center, Ministry of Agriculture and Agrarian Reform.

Al Zoughbi, S. (2006) "The state of Food Security: Recent Trends in Syria", Damasco: National Agricultural Policy Center, Ministry of Agriculture and Agrarian Reform.

Fiorni, N. (2001) Final Report on Land Tenure Systems Structural Features and Policies, Damasco: FAO-National Agricultural Policy Center, Ministry of Agriculture and Agrarian Reform.

Malevotti, I. (1999) "Final Report on Olive and Olive Oil sub-sector", National Agricultural Policy Center, Ministry of Agriculture and Agrarian Reform.

VVAA (2012) The Syrian National Strategy Report for Sustainable Development for the 2012 World Summit on Sustainable Development, Rio + 20, [consultable en <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/982syria.pdf>]

## Bibliografía

VVAA (2010) *National Program for Food Security in the Syrian Arab Republic*, Damascus: National Agricultural Policy Center-FAO.

Wattenbach, (1996) *Technical Report of the Farming Systems of the Syrian Arab Republic*, Damasco: National Agricultural Policy Center, Ministry of Agriculture and Agrarian Reform.

Westlake, M. (2000) *Final Report on Citrus Sector*, Damasco: National Agricultural Policy Center, Ministry of Agriculture and Agrarian Reform.

### **Estadísticas y Leyes**

Noveno Plan Quinquenal (2001-2005), Comisión estatal de Planificación de la República Árabe-Siria.

Décimo Plan Quinquenal (2001-2005), Comisión estatal de Planificación de la República Árabe-Siria.

Constitución de la República Árabe Siria aprobada en 1973 (enmendada en varias ocasiones), consultable en: [http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file\\_id=242863](http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file_id=242863) (versión árabe) y <http://www.ces.es/TRESMED/docum/sir-cttn-esp.pdf> (versión española).

Constitución de la República Árabe-Siria (2012), versión árabe consultable en [http://www.sana.sy/?page\\_id=1489](http://www.sana.sy/?page_id=1489); Versión española consultable en: <http://elpravda.blogspot.com.es/2012/03/publicamos-la-nueva-constitucion-de-la.html>

Datos demográficos globales según las divisiones administrativas (2004). Provincia de Idlib, Damasco: Oficina Central de Estadística [en árabe]

Datos demográficos globales según las divisiones administrativas (2004). Provincia de Tartús, Damasco: Oficina Central de Estadística [en árabe]

Estadísticas agrícolas y económicas generales de las explotaciones agrícolas en la provincia de Idlib (1970-1994), Damasco: Oficina Central de Estadística [en árabe].

Estadísticas agrícolas y económicas generales de las explotaciones agrícolas en la provincia de Tartús (1970-1994), Damasco: Oficina Central de Estadística [en árabe].

Estadísticas generales sobre los cultivos protegidos (2007), Damasco: Oficina Central de Estadística [en árabe].

Ley 134 para la organización de las relaciones agrícolas, 1958 [en árabe].

Ley 56 para la organización de las relaciones agrícolas, 2004 [en árabe].

Syrian Statistical Abstract, 2012

### **Prensa escrita y fuentes electrónicas**

Al-Khalidi, S. "Syria may face worst wheat harvest in four decades", *Daily Star*, 29/04/2014

Hemash, M. Las necesidades de la reconstrucción y el desarrollo (en Siria): Al-Dardari "Rey", *Al-Akhbar*, 11/06/2013 [en árabe], disponible traducción al castellano de Sarkis, M. Y Sarkis, T. [consultable en: <http://lospuebloshablan.org/>].

Muhanna, N. <http://nadiamuhanna.wordpress.com/2011/01/05/counting-on-the-people-2/>

"Los aspectos negativos a los que se enfrenta la ejecución de la ley de las relaciones agrícolas...La desposesión de los agricultores de sus parcelas y la expulsión de sus tierras", Diario *Tishrin*, 28/09/2009 [en árabe]

"La Ley de las relaciones agrícolas número 56 del año 2004...Hacia el debilitamiento de la posición de los aparceros", Diario *El-Baath*, 28/09/2009 [en árabe]

## Bibliografía

*Syria Today*, Issue nº 56, Diciembre 2009 [consultable en: [www. syriatoday.com](http://www.syriatoday.com)]

### **Diccionarios**

Corriente, F. y Ould Mohammed Baba, A.S (2010) *Diccionario avanzado árabe. Tomo I Árabe-Español*, Barcelona: Herder

Cortés, J. (1996) *Diccionario de Árabe Culto Moderno (Árabe-Español)*, Granada: Editorial GREDOS.



## GLOSARIO

### SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN Y BREVE NOTAS DE PRONUNCIACIÓN

[Elaboración propia según el modelo simplificado de Corriente (1996)]

ا : a		
ب : b	ص : ṣ (s enfática)	ه : h (h aspirada)
ت : t	ض : ḍ (d enfática)	و : u (u larga)
ث : ṭ (zeta)	ط : ṭ (t enfática)	ي : y [i larga]
ج : ġ (J inglesa)	ظ : ḏ (z inglesa enfática)	
ح : ḥ (omitir no árabohablantes)	ع : ʿ (omitir no árabohablantes)	
خ : j (jota)	غ : g (gato)	
د : d	ف : f	
ذ : ḏ (d fricativa)	ق : q (omitir la diferencia con K no árabohablantes)	
ر : r	ك : k (c de casa)	
ز : z (z fricativa inglesa)	ل : l	
س : s	م : m	
ش : š (sonido sh inglés)	ن : n	

ة : ta' marbuṭa { en estado absoluto: a; en estado constructo: at

- A`aila: familia (con diversos usos contextuales que van desde el grupo de parentesco formado por una pareja casada y su descendencia [a`aila iṣguire o familia pequeña] a diferentes grupos de parientes más amplios)
- A`adat: costumbre/s, hábitos - bita`audu: se acostumbran –a`di: normal
- A`yb: vergonzoso
- Agha: título otomano, familias notables locales, señores latifundistas (también importantes prestamistas)
- Aman: seguridad
- Adami/audem: relativo a Adán, persona decente, buena
- A`ynabi: extranjero – a`yanib: extranjeros
- Allah: Dios (también apelado: *rabb* [Señor])
- Ananie: egoísmo – anani: egoísta
- Aqarib: cercanos, parientes
- Arḍ/araḍi: tierra/s
- A`yar: jornal o alquiler (ver infra. –i`yra-)
- Ayde: desbroce para preparar los campos para la cosecha
- `Amel: labor (en la línea de labour en inglés)
- `Ammye: lengua popular
- `Aql: razón
- `Ashira: tribu
- Badl---tabadul
- Basaṭa: sencillez - basiṭ: sencillo – el-nas el-basiṭa: la gente sencilla - mabsuṭ/in: contento/s -bosuṭ: felicidad, estar contento, pasárselo bien
- (El-)baṭin: orden fundamental, escondido
- (El-) Badu: los beduínos – badu riḥḥal: beduínos nómadas – badie: estepa semidesértica
- Bek: título otomano, notable latifundista (también importantes prestamistas) – sistema bekawat o iqta`y: servidumbre capitalista



## Resumen

- Beyt: 1) hogar en el sentido de unidad básica de reproducción social; 2) casa, vivienda; 3) grupo de parentesco patrilateral descendiente de un ancestro común, clan
- Chual: saco
- Ṭiqqa: confianza
- Din: religión
- Dunum: 1000 m<sup>2</sup>
- Ɖamir: conciencia moral
- Ɖayafe: hospitalidad – Ɖayf/Ɖuyuf: huésped/es.
- Ɖea'a: pueblo (en el sentido de localidad)
- Ɖommen: arrendamiento
- Ehel: familia, allegados
- Faida: provecho, utilidad; ganancia, interés
- Fellaḥ: arador, cultivador, trabajador agrícola, campesino
- Garib: extraño – gurba: extraños
- Guira: celos
- Gurur: presunción, vanagloria – El Garur: Satanás – magrur: presuntuoso, iluso
- Ḥaḍara: civilización - methaḍḍar: civilizado - meḥaḍḍariin: civilizados
- Ḥalal: acto lícito, legítimo
- Ḥara: barrio
- Ḥaram: en el texto, acto ilícito, prohibido, pecado [también puede significar sagrado, tabú]
- Ḥaq: *derecho*, asociado a 'realidad, verdad, merecer'; en la etnografía aparece también como *responsabilidad*
- Ḥaḡa: necesidad
- Ḥaram: prohibido por
- Ḥasad: envidia
- Ḥiṣṣa: parte –trabajar ḥiṣṣa: trabajar a partes
- Ḥorman: desposesión, miseria, privación - maḥrum/maḥrumin: desposeído/os

- Ḥorras: guarda
- Iḥtiram: respeto -muḥtaram: respetable
- Iḥsan: bondad
- Insan: ser humano
- Iḥra: jornal
- Iqta'y: sistema de señoríos territoriales (imperio otomano y persistencia hasta Reforma Agraria en algunas regiones)
- Jadumi: servicial
- Jeyr: bienes; con el doble sentido castellano de 'cosas, riqueza, haberes' y 'dones, gracias, beneficios, regalos divinos'
- Infitah: apertura
- Istiglal: explotación
- Istiqrar: estabilidad, durabilidad
- Ijlaq: moral, ética – Al-jilaq: La Creación; Al-Jal.laq: El Creador
- Irtiaḥ: bienestar, felicidad – mertaḥ/in: feliz, con bienestar, tranquilo/s
- Iṣlaḥ el-Iqtiṣadi: Reforma Económica
- Istafid: se aprovecha [ver faida]
- Karam: generosidad - Karim: generoso
- Kezeb: mentira
- Maḥabbe: amor, cariño, afecto
- Malikane: impuesto vitalicio que adjudica la tenencia de por vida a través de un único pago; permitiendo la transmisión de la tenencia entre generaciones (imperio otomano)
- Ma'rifa: lazos de cercanía entre familias, 'familiaridad' - ma'arif: conocidos de una persona, conexiones - ma'ruf : servicio, favor; persona conocida, reputada
- Masulíe: responsabilidad - masul: responsable
- Maṣlaḥa: lit. interés, beneficio; pragmáticamente: interés individual
- Mauadde: cariño amistoso
- Mazra': finca

## Resumen

- Moa'l.lim: maestro
- Mujtar: alcalde
- Mulk: propiedad –Malik: propietario – Mul.lak: propietarios
- Muqata'a: concesiones territoriales tributarias (imperio otomano) – muqata'ayi: familias notables locales notables locales a las que el *emir* concedía la administración fiscal y militar de un territorio dado a cambio de derechos sobre la recaudación fiscal y otros privilegios
- Muna: fondo de aprovisionamiento del hogar
- Musaitara: dominación
- Mutalata: forma de aparcería 'al tercio'
- Muraba': forma de aparcería 'al cuarto'
- Muumin: creyente
- Muzari': etimológ. agricultor; históricamente, terreno de lucha entre el arrendatario, el campesino usufructuario tributario y el aparcerero con o sin derechos [previamente a la Reforma Agraria], agricultor (próspero) de mercado administrado [época bathista]
- Nawar: gitanos
- Qabila: clan
- Qaḥer: tristeza, dolor, abatamiento/sentimiento de injusticia - *maqḥura*: triste, dolida, abatida/tratada injustamente-coaccionada
- Qalb: corazón
- Qanun: ley secular
- Qima: valor
- Quirat/Quiratiin: participación (subunidades siempre calculadas en base 1/24, siendo 24 el 100%)
- Qorob: cercanía, parentesco – qaraba: parentesco
- Rafq: compañerismo, camaradería
- Riba: interés usurario en la jurisdicción islámica
- Sa'ar: precio

- Seḥem-Aṣḥam: participación/es (porciones ideales en base a 40, 60, 100)
- Simsar/Samasira: intermediario-s
- Suq: mercado - taḥrir el-suq: liberalización del mercado
- Ṣadaqa: amistad - ṣadq: honestidad
- Ṣaraḥa: franqueza, veracidad; también: verdad
- Šaria': ley religiosa de base islámica
- Šawiš: administrador, capataz, apoderado (sistema bekawat otomano); administrador-mediador, mayoral (en las cuadrillas actuales)
- Šeguel: trabajo (en la línea de *work* en inglés); šeguil: trabajador
- Šawayā: criadores de ovicápridos semi-nómadas, consideradas un *segmento* inferior en el sistema jerarquizado beduino
- Širake: Trabajo asociado
- Tabadul: reciprocidad
- Tajal.luf: atraso – mutajal.lif: atrasado – mutajal.lifin: atrasados
- Takabbur: soberbia (relacionado con 'endiosamiento' ya que Dios es El-Akbar)
- Ta'aun: cooperación, ayuda mutua
- Ta'b: cansancio; metáfora del trabajo
- Tafahum: comprensión mutua, entendimiento mutuo
- Tamiz: diferencia, discriminación
- Tamuin: abastecimiento
- Tamṭil: representación, [fig.] teatrillo
- Tanafus: competencia
- Taqalid: tradiciones
- Taŷir/Tuŷŷar: comerciante-s
- Taṭawr: desarrollo, progreso
- Tassaluṭ: dominación
- Ulfe: solidaridad, intimidad, armonía, unión, afecto, amor, familiaridad; solidaridad íntima
- 'Urf: prácticas/leyes consuetudinarias

## Resumen

- Warša: cuadrilla –rais el warša: jefe de cuadrilla
- Wasile: medio, mediador [fig. hombre de confianza]
- Waṣṭa: enchufe
- Ysa'd: ayudar –musa'ada: ayuda
- Zalame: compañero, camarada, hombre casado
- Zanguil/Zanaguil: rico/s
- (El-)zahir: lo superficial, lo fenoménico
- Żulum: opresión, tiranía, injusticia - żulma/ żallam: oscuridad, tinieblas



## Resumen

La tesis aborda la transformación de las relaciones de reproducción social y las experiencias del *trabajo* en la agricultura siria tras el Proceso de Reforma Económica [*Iṣlah el-Iqtisadi*] de la década del 2000, desde una perspectiva de la imbricación de las relaciones de clase, género y de la división internacional del trabajo.

En mi terreno etnográfico principal, Beyt Jodra (Tartús), la recomposición político-económica ligada al proceso de Reforma Económica ha significado primero, una transición entre el dominio de las formas de producción familiares a las asalariadas. Y después, una aguda contracción del sector agrícola, un proceso de mercantilización de la tierra y de proliferación de los arrendamientos, y la creciente substitución de las *antiguas* cuadrillas de temporeras -ligadas por fuertes lazos de *amistad* con los pequeños agricultores- por otros grupos de temporeras tratadas de forma más contractualista.

Asimismo, este proceso de liberalización y mercantilización (de la tierra y el trabajo) se ha sostenido sobre el continuismo, el resquebrajamiento y la reconfiguración de *costumbres económicas* de largo recorrido histórico, como la solidaridad íntima [*ulfe*] entre miembros de un mismo hogar extenso [*beyt*] o la cooperación [*ta'aun*] entre hogares *amigos*.

Mi aproximación etnográfica multisituada (Beyt Jodra [Tartous] y Al-Hayat [Idlib]), se ha centrado en 1) las economías domésticas; 2) las relaciones laborales (y humanas) entre *muzari'* (pequeño-mediano propietarios agrícolas) y temporeras y 3) las economías morales desde las que se construyen las experiencias que las personas de estos grupos sociales tienen del mundo, y en concreto de sus relaciones económicas.

Mi hipótesis de partida planteaba que las formas incrustadas (*embedded*) de regulación de las relaciones laborales que dominan en el contexto de estudio conforman la esencia misma de los procesos contemporáneos de acumulación de capital que giran en torno a la agricultura.

Los resultados de mi etnografía han secundado parcialmente y desafiado a su vez esta hipótesis inicial. Mostrando por un lado, la permanencia de una serie de instituciones, prácticas y entornos morales que hunden sus raíces en la historia de las prácticas de reproducción propias a la clases subalternas (reactualizadas en el último siglo por el

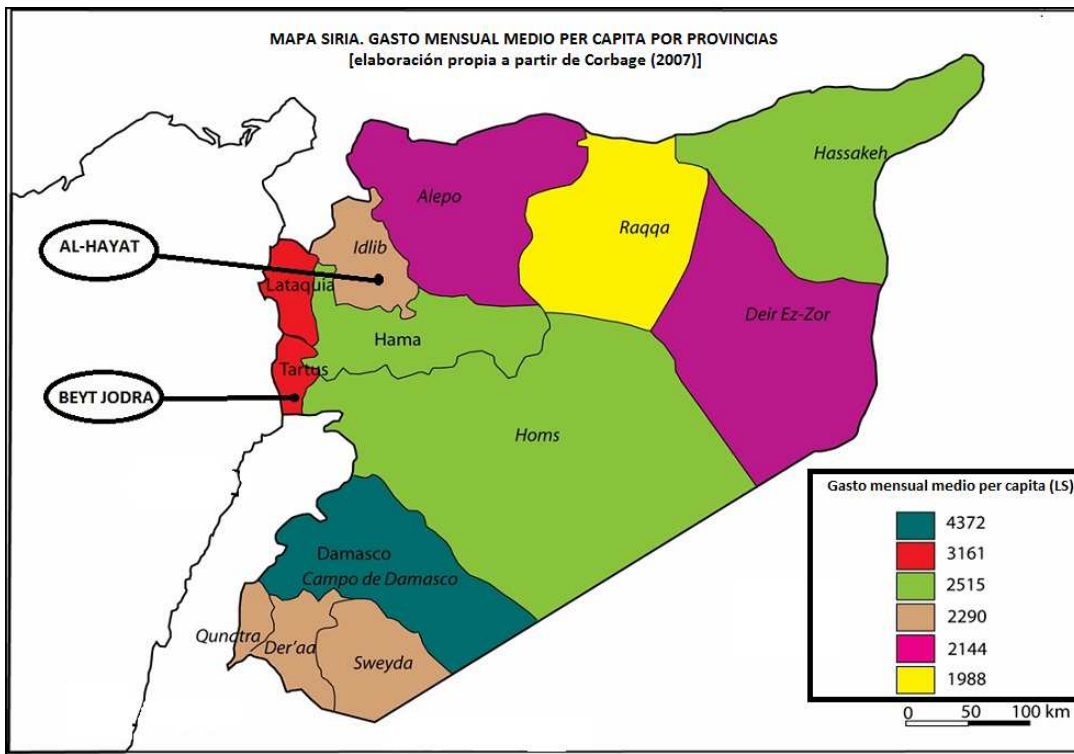
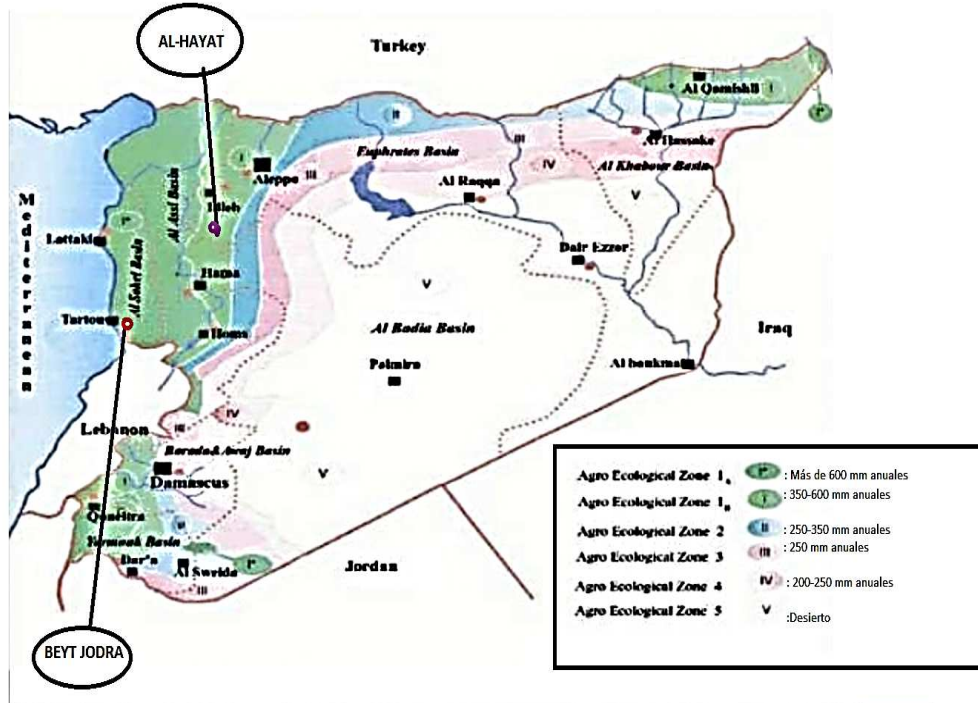
proyecto socialista bathista). Y por el otro, subrayando como en un contexto de creciente dominación de la lógica capitalista sobre la reproducción de la vida, personas situadas en diferentes posiciones se apropian y redefinen ese universo económico de prácticas y significados de maneras que, a veces, son funcionales para la los procesos de acumulación de capital.



## ANEXO. MAPAS

### MAPA SIRIA REGIONES AGROECOLÓGICAS

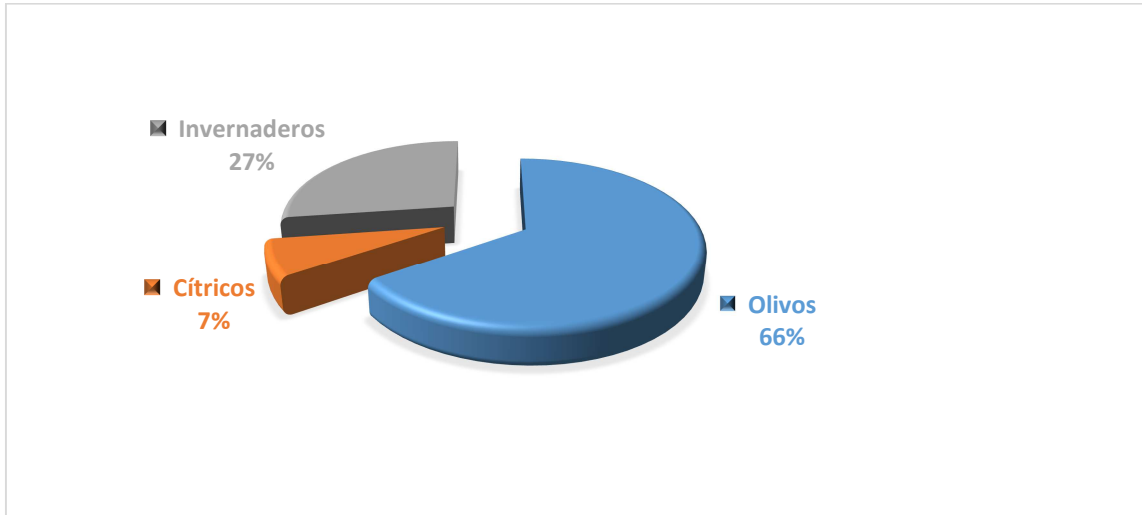
(elaboración propia a partir de fuente de la Oficina de Planificación de Beyt Jodra)



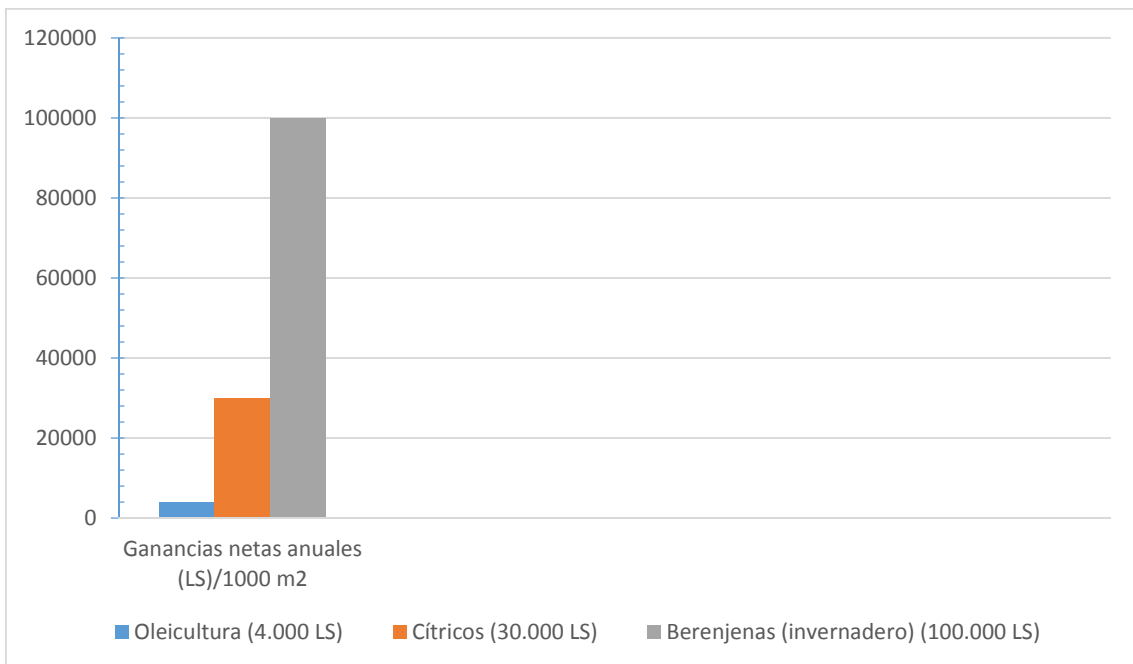


## ANEXO. FIGURAS

**Figura 1. Superficie por tipo de cultivo (Beyt Jodra, 2010)**



**Figura 2. Rentabilidad Cultivos (Beyt Jodra, 2010)**





**Figura 3. Evolución comparativa precio tanque/jornales  
(Beyt Jodra, 1992-2011)**

<b>Tanque/ Jornales (LS)</b>	<b>1992/1993</b>	<b>1994/1995</b>	<b>1996/1997</b>	<b>1998/1999</b>	<b>2008/2009</b>	<b>2010/2011</b>
Precio tanque aceite (primera calidad)	1500	1950	3500	2800	2300	2300
Jornal hombres	200	200	250	250	450-500	450-600
Jornal mujeres y adolescentes	150	150	175	175	300-400	300-400
Jornal (media masculino/femenino)	175	175	200	200	400	450
Proporción jornal medio sobre precio tanque	11,16%	9%	5,71%	7%	17%	19,57%