

LES FIESTES DEL GUIRRIA EN SAN XUAN DE BELEÑO (ASTURIES). ANÁLISIS ETNOLÓXICO-SOCIAL

JAVIER FERNÁNDEZ CONDE

INTRODUCCIÓN

Beleño, topónimu nel que retrañen ecos relixosos ancestrales (Beleño: dios indíxena *Belenus*), ye la capital del conceyu de Ponga n'Asturies suroccidental. Cada añu, dende'l trenta y ún d'avientu al seis de xineru festéxase un rellumante y complexu ritual festivu que cuerre al par del calendariu llitúrxicu d'esos díes, pero funcionando autónomu. A estos festexos suel dáse-yos el nome de *Les fiestas del Guirria* anque ser ye verdá qu'esti personaxe histriónicu y comediante nun ye más qu'un elementu, quiciabes el que más llama, de tol conxuntu festivu.

En munchos pueblos d'Asturies, lo mesmo qu'en bona parte de la Península, entá se caltienen rituales asemeyaos y fáenlo nes mesmes feches o n'otros "tiempos fuertes" del calendariu popular, enforma xunció ésti al andar del calendariu natural o agrariu ¹.

¹ El calendariu natural o agrariu, enraigonáu na dómina antigua y sobre'l que se foron inxertando y asitiando'l ritual festivu romanu y el mesmu ritual llitúrxicu cristianu, tien comu "tiempos fuertes" les fiestas d'Añu Vieyu/Añu Nuevu o festexos d'iviernu; fiestas de primavera y del solsticiu de branu; y fiestas de la collecha nel acabu del branu o de parte seronda: F. J. Fernández Conde, "Fiestas populares", en *Hª de la Iglesia en España*, II, 2ª ed. (Madrid, 1982), pp.320-28.

Dende hai más d'un sieglu, estos rituales foron recoyíos, con más o menos procuru y fortuna, polos folcloristes y recompiladores de tradiciones populares, que víen nellos namái simples realidaes folklóriques, atalantando'l términu “folclore” na so aceición vulgar, por nun dicir peyorativa: una práutica festiva, antigua, pintoresca, tresmitida de xeneración en xeneración, perallegada a la cultura popular y cosa de grupos sociales inorantes y atrasaos ².

Estes descripciones, que delles veces faen amagos d'erudición, tirándose a interpretaciones disparataes y alloñaes de la mentalidá popular ³, valieron, a lo menos, pa que siga viva l'alcordanza de munches celebraciones festives. Anguañu, los más de los rituales festivos —por nun dicir toos— que siguen festexándose, tán enforma adulteraios, y vacios d'afechu de conteníos sociales. Nuna dómina comu la de güei, carauterizada pola movilidad de la xente, namái valen d'enguadu p'atrayer el turismu.

Nun tendría xaciu buscar nes descripciones un intentu más o menos rigurosu d'hermenéutica antropolóxica y

² Esta valoración de les tradiciones “folklóriques”, propia d'una cultura burguesa que tien a la cultura de la ciudá comu l'auténticu modelu de cultura, ta mui alloñada de la valoración moderna que faen del “folclore” los antropólogos. M^a Dolores Juliano, por exemplu, define'l folclore “como el conjunto de manifestaciones y técnicas del pueblo, incluyendo sus creencias, expresiones rituales y supersticiones”: M^a Dolores Juliano, “Cultura popular”, en *Cuadernos de Antropología*, 6 (Barcelona, 1982), p.5.

³ Tán de sobra sabíos los xuicios aisllaos del famosu benedictin Jerónimo de Feijoo (1676-1763) y una llarga riestra de nomes de folcloristes de los sieglos XIX y primer parte del XX: O. Bellmunt y F. Canella, R. Jove y Bravo, Giner Arivau, C. Cabal y A. del Llano y Roza de Ampudia, son los más conocíos. Bona parte de los trabayos contemporáneos tán empuestos na mesma direición.

social. Sedría, amás, anacrónico. Nun hai más que se decatar de la dómina na que foron feches.

N'Asturies, de magar unos años, tán empezando a apaecer los primeros ensayos interpretativos de dalgunos rituales partiendo d'esquemes teóricos garraos de l'antropoloxía y la hestoria ⁴. Nos análisis de la cultura de los grupos sociales, hestoriadores y antropólogos danse la mano p'algamar interpretaciones cada vuelta más espureches, dexaos a una vera vieyes rocees y esquematismos d'escuela ⁵. L'antropólogu qu'echa mano, comu fontes, de los rexistros etnográficos iguaos con bien de procuru metodolóxicu, tampocu nun quier renunciar a les fontes documentales, formalmente hestóriques, que, si les hai, ayuden a pescanciar meyor la diacronía de lo qu'asocede al grupu analizáu y asina consiguir una interpretación totalizadora y más acabada del entramáu social d'esi grupu. L'hestoriador, más afechu a una diacronía que-y brinden les fontes habituales, pue aprovechar tamién les informaciones de los rexistros etnográficos, y non porque con ellos quiera, únicamente, enllena los furacos o llagunes que siempre dexen los

⁴ Propuestas metodolóxicamente novedoses: E. Gómez Pellón-G. Coma González, *Fiestas y rituales de Asturias. Periodo actual*, Uviéu, 1986; tamién: F. J. Fernández Conde, "Religiosidad popular asturiana", en *Enciclopedia temática de Asturias*, vol. 9: *Etnografía y folclore II*, (Xixón, 1988), pp.101-122; id., "La religión popular en León durante la Edad Media", en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional (V Centenario, 1489-1989)*, 2 vols. (León, 1990), v. I, pp.88-108; F. J. Fernández Conde-M^a Santos del Valle, "Toponimia y tradiciones del Monsacro", *Lletres Asturianas*, 23 (1987), pp.99-112; los mesmos: "El aguinaldo como 'rito de paso'. Análisis fenomenológico", *Lletres Asturianas*, 30 (1988), pp.145-153 y "Superstición y maxa nel folclore asturianu", *Lletres Asturianas*, 35 (1990), pp.89-99; R. González-Quevedo, "Mitos y creencias", en *Enciclopedia temática...*, pp.65-100.

⁵ Sobre les rrellaciones ente Antropoloxía y Hestoria: E. Evans-Pritchard, "Antropología e historia", *Ensayos de Antropología social*, (Madrid, 1978, 2^a ed.), pp.44 y ss.; E. P. Thompson, "Folklore, antropología e historia social", en *Historia social*, 3 (1989), pp.81-102.

documentos —que tamién lo pue facer con estrapolaciones utilizaes correutamente— sinón, y sobre too, porque gracias a eses informaciones tien la posibilidá d'asitiase meyor y ser quien a caltriar les noticies apurries poles fontes documentales que tien a la mano.

D'otramiente, un análisis científicu d'esta mena de festexos nun pue quedar namái na so contorna nin siquiera na descripción fenomenolóxica. Los elementos esternos y les estremaes formes celebratives son auténtiques espresiones de realidaes muncho más fondes lligaes a la estructura y al dinamismu social de cada grupu y de les persones que los componen. Tienen, polo tanto, un fuerte conteníu social qu'interesa al hestoriador, anque la probe o cuasi nenguna documentación sobre ellos, asina comu la falta de referencies cronolóxiques nes que s'enfotar, faigan da-y della sensación d'incocreción y vaguedá.

Sicasí, la mayor parte de los festexos rituales son mui antiguos y munchos tán enraigonaos na cultura romana y prerromana.

Estos festexos rituales son ablucantes espresiones de la cultura popular, nes que nun ye difícil atopar clares connotaciones relixoses, d'una relixosidá xuncida delles veces al cristianismu pero más a menudo a formes relixoses autóctones que munches veces foron camudando pola influencia de la cultura y relixón romanes ⁶. A fin de cuentes, cultura popular y relixosidá

⁶ El sostratu autóctonu y romanu de la relixosidá y cultura populares foi destacáu munches veces. Cfr. F. J. Fernández Conde, "Religiosidad popular y piedad culta", *Historia de la Iglesia en España*, II/2^a p., pp.289-357; J. Mangas Manjarrés, *Religión indígena y religión romana en Asturias durante el Imperio*, Uviéu, 1983.

popular son realidades en forma averages, por nun decir que ye la mesma realidá o dimensiones distintas d'esa realidá y de la so dinámica social interna.

Poru, faise preciso formular con brevedá cómo atalantamos y usamos equi la terminoloxía básica que define y esplica estos fenómenos socioculturales.

En xeneral, la cultura podía atalantase como'l conxuntu de realizaciones d'un grupu social, tanto nel nivel de les realizaciones materiales como nel de les espirituales ⁷. Si quixeramos superar esa dicotomía de planos o niveles, quiciabes habríamos d'echar mano de la descripción más complexa de cultura, iguada hai unos años por C. Geertz, na que'l conxuntu d'interpretaciones simbóliques de la realidá, que ye la base de l'articulación de los elementos que formen un grupu social, yera consideráu como un finxu de referencia de lo qu'esti autor entendía por cultura ⁸.

Munches veces, la cultura tien sío presentada dialéuticamente, o estremándola de la cultura burguesa y dominante, que monopolizó y esplicó ideolóxicamente la popular, esbastando los sos aspeutos más críticos y camudándola a tenor de los porgüeyos de los sectores sociales poderosos. Sicasí, el pasu de los siglos nun foi quien a desanicar dalgunes variables de la cultura popular qu'entá caltienen les traces d'una crítica más o menos atapecida a la cultura elitista de los grupos acomodaos. Bien pue valer d'exemplu d'ello la cadarma o

⁷ Cfr. M. Harris, *Introducción a la antropología cultural* (Madrid, 1986), c. 7.

⁸ C. Geertz, *La interpretación de la cultura* (México, 1987), p. 19 y ss. ("Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura").

estructura de los rituales festivos d'Añu Vieyu —les fiestas del guirria son nesta fecha—, d'Antroxu o de San Xuan. Poro, la cultura popular, sofitada nuna tradición de munchos siglos, tresmitida de xeneración en xeneración y caltenida pola esperiencia cotidiana d'un grupu social, apaéz caltriada de relixosidá en munches de les sos manifestaciones.

Dende la fenomenoloxía relixosa o l'antropoloxía cultural fêxose fácil formular lo que ye la noción de relixón. Nun sen ampliu o xeneral podría describise comu la reconocencia d'una realidá trescendente cola que ye posible rellacionase, normalmente, a través de rezos y cultos rituales ⁹.

Sicasí, atopar el conceutu de relixosidá popular ye más trabayoso porque estremar bien les sos llendes ye bramente difícil. De mano, a la hora d'entender lo que significó hestóricamente la relixosidá nuna formación social determinada habría que superar, uno, el descriptivismu ensin más de los trabayos de folcloristes tradicionales, y otro, el reduccionismu mecanicista de la relixón popular a una simple ideoloxía o a un "artefacto fabricado por la ciencia de la segunda mitad del siglo XIX" ¹⁰. Quiciabes valga tovía aquella descripción taxonómica que brindaba Mandrou pa la edá clásica: "un modelo de estratificación relixiosa en tres niveles: *piEDAD de élite*, individualizada, abierta a las aventuras místicas; *relixión de los grupos urbanos*, fuertemente encuadrada y como absorbida por los gestos de la práctica, dominada,

⁹ W. Widergren, *Fenomenología de la religión*. Madrid, 1976, p.1 y ss.

¹⁰ M. Vovelle, *Ideología y mentalidades*. Barcelona, 1985, p.125.

por otra parte, por el miedo a la muerte y la salvación; y *religión del mundo rural*, sincretismo de los rasgos de cristianización y de elementos antiguos, a menudo heredados del paganismo, donde volvería a encontrarse, pero devuelta a su lugar... la religión popular”¹¹. N'efeutu, pa nós, l'ambiente onde viña la relixosidá popular ye la cultura del mundu rural. Lo que fai'l mundu urbanu, cuasi siempres, nun ye más que copiar, a sonsañar, ritualizar y, delles veces, facer más enguedeyaes y ridículos esperiencias y espresiones criaes pol campesináu. Y esto vese más a les clares si nos decatamos de que na relixón popular siempres hai una síntesis, más o menos pacífica, d'elementos naturalistes y cristianos y que, amás, el cristianismu ye un fenómenu urbanu, sobre too de la que principiaba.

Resulta mui suxestiva la definición de relixosidá popular d'E. Le Roy Ladurie, na so conocida descripción d'un pueblu occitán, que M. Vovelle garra nún de los so trabayos recientes —ye'l tan nomáu corderu de cuatro pates—: “una parte de herencia precristiana, una parte albigense, una parte de materialismo popular, para dos de cristianismo” (col envís, ensin dulda, de que salga la cuenta xusta), aporfiando sobre'l fechu de que'l sector de les práutiques (taumatúrxiques o d'otra mena) máxiques namái toma un llugar bien pequeñu¹².

Dexando a una vera la referencia al mundu relixosu de los albigenses, que malapenes se dexaron notar nel noroeste peninsular¹³, la descripción de relixosidá

¹¹ *Ibid.*, p.125.

¹² M. Vovelle, *Ideología y mentalidades*. (Barcelona, 1985), p.125.

popular que Le Roy ufierta paez mayormente válida. Na cultura popular asturiana les tradiciones precristianes remanecen fácil en narraciones folclóriques y en ritos y creyencies del pueblu de toa mena. Lo mesmo asocede col supuestu materialismu que, delles veces, pue coincidir con un usu adautativu o ecolóxicu de la relixón. La simbiosis de paganismu naturalista y de cristianismu fexo qu'a les práutiques cristianes se-y foren apegando alteraciones de tou tipu. Lo máxico, sicasí, tuvo y tien entá, una influencia muncho más fuerte que na relixosidá popular del Midi francés ¹⁴.

EL RITUAL FESTIVU DEL GUIRRIA

El festexu d'Añu Vieyu/Añu Nuevu en Beleño suel describise comu una fiesta complexa, na que'l personaxe del *guirria* tien el llugar central. En realidá habría qu'estremar tres partes bien clares nesti corrompináu conxuntu d'elementos rituales estrenchamente rellacionaos ente sí: el sortéu de mozos y moces na Nueche Vieya, l'aguilandu de neños y mozos el día d'Añu Nuevu, y l'actuación histriónica del *guirria* esti mesmu día.

El sortéu de mozos y moces

Na Nueche Vieya sortiábense les parexes de mozos y moces del pueblu. Pa ello usaben el sistema de *papeletes*.

¹³ F. J. Fernández Conde, "Albigenses en León y Castilla a comienzos del siglo XIII", en *León Medieval Doce estudios*. (León, 1978), pp.95-114.

¹⁴ Sobre la función social de la maxa n'Asturies: F. J. Fernández Conde-M^º Santos del Valle, "Superstición y maxa...", not.4.

El *metese a mozos*, ye dicir, pa tener toles obligaciones y drechos de mozos nel pueblu y poder entrar nel sortéu anual, facía falta tener cumplíos los quince años.

Yera obligao aletar los emparexamientos, que nun salíen mui caros nin yeren mui revesosos, a lo menos na dómina contemporánea y hasta onde algama l'alcordanza coleutiva de la tradición. Nel baille que se facía demientres el sortéu, mozu y moza emparexaos baillaben xuntos, aunque nun foren novios —que yera lo más corriente, teniendo en cuenta cómo se facíen los emparexamientos—.

Quitando'l compromisu de baille, les obligaciones d'ún pa con otu yeren mui cencielles: los mozos dáben-yos un regalu a les sos moces y éstos dáben-yos la cena.

El ritual del aguilandu

L'aguilandu festéxase'l primer día del añu con abundu emparamientu. N'Antroxu había otu aguilandu, muncho más cenciellu, del que yeren protagonistas los neños y neñes del pueblu ¹⁵.

La ruta de los aguilanderos afaciase a un percorriú yá afitáu dende abenayá que garraba los distintos barrios de la parroquia de Beleño: Cainava, Baraes, La Viña y Dubrio.

¹⁵ Nel Antroxu pidien l'aguilandu neñes y neños separao, pa cenar depués xuntos. Tocaben llueques y el festexu nomábase "Cencerrada d'Antroxu".

El ritual yera tamién daqué conocio y repetío cada añu. Primero desfilaba'l piñu de mozos: los rapazos que yá cumplieren quince años, d'a caballu, pidiendo en cada casa la peculiar contribución anual. De secute diben los neños en pollín, faciendo lo mesmo que los mayores. Les dos menes de cabalgadura diben orniaes o apareyaes con cintes y flores, si se podía.

Yera un festexu mayormente masculín. Les neñes y les moces nun participaben nello. Comu mucho, les moces facien de cocineras nes cenes qu'había nel festexu.

Pa pidir l'aguilandu en cada casa echaben mano de canciones, comu se facía n'otres partes. Les lletres de les canciones repetiense d'añu n'añu pero tamién se-yos aumentaben estrofes nueves con conteníos asemeyaos, rellacionaos cola eficacia del pidimientu económicu:

“Pase feliz Año Nuevo
toda esta vecindad.
Nosotros le deseamos
salud y prosperidad”

“Aquí venimos señores
el aguinaldo a sacar,
aunque no es de obligación
tiene por costumbre dar.”

Si'l vecín da l'aguilandu aguardáu, los aguilanderos despídenlu cola estrofa que vien darréu:

“Damos las gracias a todos
por su buena voluntad.

Dios les dé vida y salud
y dinero que gastar.”

Col pasu del tiempu estes lletres foron variando según la inspiración de los sos autores ¹⁶. Mesmamente, recoyéronse otres bien distintes:

“Hoy en día de Año Nuevo,
primera fiesta del año,
aquí venimos señores
a pedir el aguinaldo.
Estas puertas son de pino,
aquí vive un gran vecino,
que nos dará el aguinaldo
y el dinero para el vino.
Estas puertas son de escoba,
aquí se suba otro piso
y que corte un buen torrezno ¹⁷”

Mentantu se cantaba naide gorgutaba y los que cantaben y quien los escuchaben tenien conciencia de tar recitando unes lletres distintes de les de los cancios de siempres, iguaes y destinaes namái p'aquella ocasión. Esto facía qu'hubiera un ambiente especial, dotáu de connotaciones sacrales y quasirelixoses. En Beleño, cuandu un vecín daba de mala gana o, ensin más, nun quería dar migaya a mozos y neños, nun yera castigáu

¹⁶ Paez qu'agora cántase tamién otra estrofa d'agradecimientu, que diz asina

“Quédense con Dios, señores,
nosotros con Dios quedamos,
hasta el año venidero
que en su casa nos veamos.”

¹⁷ Esta estrofa cabera paez que s'allargaba asina:

“por lo más gordo del tocino
y cuidado con los dedos
que no la riña el marido.”

con estrofes negatives comu asocedía en munchos otros
llaos ¹⁸.

Antañu, los aguilanderos recibien, según los
informantes, comida y bebida: carne de vaca o gochu ¹⁹,
castañes y sidra. Anguañu, l'aguilandu dase en perres.
Antes y agora, colo ganao celebraben una cena: los
mayores o mozos el día d'Añu Nuevu, los neños el día de
Reis. Paez que'l menú yera siempre mui asemeyáu ²⁰.

Los actores d'esti ritual anual, aguilanderos y
donantes, tienen conciencia de tar celebrando una fiesta
de tradición enforma antigua: "Esto vien de mui antiguo".
"Añu tres añu, ye de siempre". "Ye de cuandu los celtas".

Güei caltiense'l festexu anque la población en Beleño
baxó. Venien y siguien viniendo mozos de fuera, con
dalguna rrellación col pueblu y participaben con munchu
entusiasmu ²¹. En pueblos de la rodiada de Beleño, en
Sorfoz, Sellañu, tamién esistien celebraciones aseme-
yaes, pero faltába-yos la ritualización y l'emparamientu
del aguilandu de Beleño ²².

¹⁸ Comu exemplu d'estrofa crítica o negativa: F. J. Fernández Conde-M^a
Santos del Vallé, "El aguinaldo...", o. c., p.149.

¹⁹ Nuna de les estrofes de la segunda versión fábase de torreznos. Ún de
los informantes decía: "Yo, cuandu mozu, mataba un xatu" (Había más
de sesenta mozos que participaben naquel aguilandu).

²⁰ Anguañu la cena suel ser sopa, carne y postre. Antañu yera con sidra
y castañes. Nuna casa festexábase'l *fornáu*, onde s'asaben o cocien les
castañes. A les moces lleváben-yos les *corbates* (castañes cocies col
pulgu).

²¹ Según los testimonios recoyíos, dalgunos mozos vienien dende
Madrid, col so caballu tamién.

²² En Sorfoz, otra parroquia apegada a Beleño, pídesse l'aguilandu a
caballu y en burru, pero ye too más cenciello. Tamién en Sellañu pero
n'otra parte del añu.

El Guirria

Ye'l personaxe central, emblemáticu y el verdaderu símbolu d'estos festexos. El piñu d'aguilanderos encabézalu él, faciendo comedia y dándo-y a toos un aire desenfadáu que ruenpe, en bona midida, colu que se tien de siempres comu normes de convivencia del grupu social que forma'l pueblu de Beleño.

Escoyíase cada añu por una comisión de mozos y moces (cuatru y cuatru) que tamién s'encargaba de los vistimientos pal festexu:

- * Calzones de rayes.
- * Caperuchu.
- * Mázcara pa que nun se supiera quien yera.
- * Fardela con ceniza, en bandolera, que diba aventando de la que blincaba.
- * Un palu llargu, comu una piértiga pa dar blincos.

Mentantu andaba l'ensame de caballos y burros, cola xente d'a caballu —yera nél pieza básica—, escorría les moces, abrazábales y chuchábales, deseyándo-yos ¡feliz añu! Entraba en toles cases, escurriendo mil ximiestres y trastiaes pa franquiar puertes y ventanes cuandu taben trancaes.

L'histrionismu y les “llibertaes” d'esti personaxe coles moces del pueblu facía-yos rir pero tamién-yos daba della medrana por ser un comportamientu que-yos sosprendía y al que nun taben avezaes y que-y daba la vuelta a les actitúes ríxides del tratu públicu normal ente mozos y moces. “Yo de pequeña —caltenía una moza de Beleño— poníame mala la noche antes pensando nel guirria”.

SIGNIFICACIÓN ANTROPOLÓXICO-SOCIAL

La descripción formal y al detalle de los elementos que componen el ritual del *guirria* en Beleño, ta claro que nun dexa escosa la so significación real. Hai unos años analizáremos yá les fiestes del aguilandu de dellos pueblos comu “ritos de pasu” peculiares con interesantes connotaciones antropolóxicas y sociales. Los festexos de San Xuan de Beleño nos díes d'Añu Vieyu/Añu Nuevu tamién se puen inxertar nesta categoría interpretativa, anque convién nun s'escaecer d'estes peculiaridaes: la so complexidá, bramente mayor que los aguilandos tradicionales, y la so descontestualización social; quien participen nellos, anguañu, sólo tienen conciencia de tar haciendo coses namái folclóriques ensin más importancia o trascendencia social. En realidá, los elementos festivos conservaos pue pensase nellos comu la “magaya” de realidaes eficaces n'otru tiempu, coles que s'articulaba y evolucionaba'l grupu social y la vida d'aquellos que lu componíen.

Erik Schwimmer, al clasificar los rituales relixosos, estremaba perbién ente les práutiques tresformatives y les demostratives. Nesti segundu capítulu inxería, xunto a l'aldovinación, los ritos de pasu, fechos entós col envís d'esplicar y determinar “la ruptura con la antigua vida y el ingreso en la nueva”, nun contestu fundamentalmente social ²³. M. Harris sorrayaba, asinamesmo, la dimensión o algame social d'esta mena de ritual cuandu caltenía que “la principal función de los rituales de paso

²³ E. Schwimmer, *Religión y cultura*, (Madrid, 1981), p.95 y ss.

es dar reconocimiento comunitario a todo el complejo de relaciones nuevas o modificadas y no meramente a los cambios experimentados por los individuos que nacen, se casan y mueren” 24.

La estructura formal de los ritos de pasu yá ta bien definida y estremada por antropólogos y hestoriadores de la relixón y ye bramente imposible dixebrar ún por ún tolos rasgos carauterísticos de los ritos de pasu na fiesta del aguilandu tal y como gūei se celebra. M. Harris, citáu más arriba, tien dicho que “en primer lugar, los principales actores son separados de las rutinas asociadas de la vida anterior. En segundo lugar, se dan pasos físicos y simbólicos decisivos para extinguir los status anteriores. A menudo, estos pasos incluyen la idea de matar la vieja personalidad. Para promover la muerte y la transfiguración se cambian las ropas y los adornos viejos por otros nuevos y se pinta o mutila el cuerpo. Finalmente, los participantes retornan ceremoniosamente a la vida normal”. V. Schwimmer, usando la clásica obra de Van Gennep, elabora con más xusteza la secuencia ritual y les fases d'esta mena de celebraciones: la *separtación temporal* de los participantes del grupu social al que pertenecen, un *períodu de transición*, cola muerte y la renacencia festexaos ritualmente; a la final, la *nueva incorporación* al grupu social, al que pertenecen l'individuu o grupu d'individuos 25.

Nel festexu de Beleño nun ye posible alcontrar esa organización tripartita del ritual, pero sí se pue alvertir qu'hai clara estremación ente los dos piños d'aguilande-

24 M. Harris, *Introducción a la antropología...*, p.425.

25 E. Schwimmer, o. c., p.100.

ros: los mayores, d'a caballu, que yá tenien cumplíos los quince años y los nenos, qu'entá nun algamaren esa edá. P'aquellos rapazos qu'esi añu algamaren la edá establecida pa la so entrada nel grupu de los mayores por primer vez, l'aguilandu yera un verdaderu ritu de pasu: dexaben la etapa de la neñez y pasaben al grupu de los mozos con tolos drechos na comunidá. De magar cumplien los quince años podien participar nel sortéu de mozos y moces y comportase comu talos. D'esta manera, el festexu ritual del aguilandu yera pa ellos recibir l'efeutu fundamental y carauteristicu d'esta mena de rituales: el "otorgar reconocimientu públicu a los cambios fundamentales de estado" ²⁶.

Los vecinos, y non sólo los otros mozos, dexaben claro la reconocencia y l'afletamientu de los nueos mozos. Concede-yos l'aguilandu yera'l señal d'esi afletamientu. Tolos vecinos solien dalu y qu'ún se negara yera siempre cosa rara.

Pa ser quien a pescanciar el sen d'otres partes del ritual: el sortéu de mozos y moces y l'actuación del *guirria*, convién nun s'escaecer de les feches de celebración: el primer ciclu del calendariu natural, fundamentalmente agrariu, el conocíu ciclu d'iviernu, que garra dende'l mes d'avientu al mes de marzu. Nestos cuatro meses del calendariu actual taben l'empiezu y acabu d'añu carauterísticos de dellos calendarios, vixentes nestes llatitúes a lo llargo de munchu tiempu. Les fiestes que se celebraben entós —y que siguen festexándose, anque comu realidaes folclóriques ensin más— tenien una estructura ritual y una tipoloxía bien asemeyaes: "En todas ellas se

²⁶ F. J. Fernández Conde-M^a Santos del Valle, "El aguinaldo...", p.150.

subvierten de forma convencional los supuestos habituales de convivencia y del orden establecido. Estos ritos festivos, de origen muy antiguo figuran en el patrimonio religioso-cultural de la mayoría de los pueblos. Con ellos, los distintos grupos humanos querían celebrar el paso de un ciclo temporal a otro. Y en todos estaba presente, de forma más o menos explícita, el deseo de abolir 'el tiempo viejo': el período a punto de caducar, y de preparar el 'tiempo nuevo' que comenzaba. Las representaciones de farsas y mascaradas pretendían librar al grupo social de transgresiones pasadas, de la influencia maléfica de los espíritus, de las enfermedades y de cualquier mal que lo amenazaba, para emprender así con garantías el 'nuevo ciclo cronológico' " 27.

N'Asturies, lo mesmo que n'otres munches árees culturales, apaecen perfeutamente documentaes, dende mui antiguo, distintes comedies y antroxas, que tienén comu cumal l'Antroxu, onde se dan con más fuercia los rituales festivos de les fiestes d'iviernu, enantes d'empezar los rigores de la penitencia cuaresmal.

En Beleño, el sortéu de mozos y moces del día caberu del añu axustábase tamién a estos presupuestos socio-relixosos de calter antroxegu que conllevan la existencia d'esa dinámica de solevación social y de la rexeneración periódica qu'ella trayía consigo. Sáltense les riegles que determinen la rellación normal ente mozos y moces y qu'había cuando novios y cuando casaos, pa dexar sitiu a unes rellaciones esporádiques y ocasionales. Esta mena d'emparexamientos na dómina moderna yeren y son inocentes, pero ye fácil camentar qu'en dómines más

27 F. J. Fernández Conde, "Religiosidad popular y piedad culta", o. c., II/2ª parte, p.324.

antigües foren muncho más naturalistes. En Lleón, por poner un casu, paez qu'esti tipu de rellaciones anuales faciense ensin nenguna torga: "No es verdad que en Corporales (La Cabrera) duermen reunidos los mozos de ambos sexos, aunque sus costumbres no son nada cultas; esto sucede en La Baña, pueblo del ayuntamiento de Encinedo, y le llaman las ceibas. En la primavera (1º de mayo), a toque de campanas, se reunen los mozos de ambos sexos y bailan; luego, ellas se marchan a los pajares, las siguen ellos, y se ponen a pares como las perdices, y duermen todo el verano juntos. En el San Miguel, a toque de campanas, bailan y se separan; y, cosa rara, apenas si se ve que haya mozas embarazadas; y si alguna tiene esa desgracia, comete antes un crimen que verse deshonrada. Mucho han trabajado los párrocos para quitar estas costumbres, pero nada han conseguido" ²⁸. Les canteles y prohibiciones sinodales feches por dalgún preláu asturianu escontra la promiscuidá de mozos y moces nes brañes vaqueires, podía atalantase meyor dende esa perspeutiva.

La personalidá del *guirria* de Beleño y los sos comportamientos histriónicos han ser interpretaos coles mesmes claves y presupuestos del ritual del sortéu de mozos y moces. La so ropa y, sobre too, la mázcara, que lu defendía de cualquier responsabilidá social, permitía-y comportase d'una manera cuásique llibertina, que nun tenía migaya que ver coles riegles de conducta "normales" de la comunidá. Nun ye difícil alvertir na so actuación, abriendo-yos el pasu a los aguilanderos, los rasgos que carautericen esi comportamientu antroxegu y comediante propiu de les fiestes del ciclu d'iviernu. En

²⁸ E. López Morán, *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de León*, (León, 1924), p.68.

realidá, personaxes iguales o asemeyaos al *guirria* de Beleño participaben en festexos de munchos pueblos asturianos, bien n'Añu Vieyu/Añu Nuevu o nel Antroxu propiamente dichu. Nestos festexos de dellos llugares asturianos, los mozos formaben parte de *murgues* y amazarábense y delles veces eses murgues diben encabezaes y empobinaes por rapazos amazcaraos d'animales o con ropa asemeyao a lo del *guirria* de Beleño ²⁹. En dellos pueblos, estes murgues, con *guirrios*, *zamarrones*, etc., aprovechando los desfiles pa pidir l'aguilandu, echaben pieces dramátiques curties con personaxes y coses de difícil interpretación. Lo que sí ta claru ye que cada añu repitién igual les representaciones d'años anteriores, siguiendo, de xuru, vezos ancestrales perbién conocíos pola comunidá ³⁰.

D'otramiente, nel envís, más o menos claru o consciente, de tresgredir o mesmamente de camudar dafechu los vezos comunitarios, cuntaben col preste de la mesma comunidá a la que pertenecien.

Consideraos, nel so conxuntu, los rituales del aguilandu que formaben parte del calendariu festivu del acabu/empiezu d'añu, too fai camentar que reproducen y manifiesten esa visión invertida del mundu y el deseyu atapecíu de rexeneración cósmica que yá taba nes fiestes

²⁹ F. J. Fernández Conde-M^a Santos del Valle, "El aguinaldo...", *a. c.*, p.152. Yá fiximos notar ellí que "los disfraces de lobo y de oso, dos animales estrechamente vinculados a las vicisitudes cotidianas de las comarcas rurales asturianas, eran, asimismo, frecuentes en estas fiestas de paso del año viejo al año nuevo. Este tipo de disfraces se remonta a épocas antiguas, en clara relación con las festividades romanas de la misma época del año: los *Lupercalia*, el 15 de febrero, y las *Matronalia* —de las mujeres casadas—, dos semanas más tarde, justamente a finales del ciclo anual, cuando éste comenzaba en marzo.

³⁰ *Ibid.*, p.152.

romanes d'iviernu y quiciabes n'otres fiestes autóctones muncho más antigües ³¹.

Al analizar el ritual tripartitu de Beleño: sortéu de mozos/moces, aguilandu y *guirria*, nun ye difícil achisbar una estructura o correllación de fondu que-yos da a los tres una clara unidá y mesmu significáu socio-antropolóxicu.

El sortéu y les actuaciones histrióniques del *guirria* espresen festivamente —o meyor, espresaben n'otru tiempu— el deseyu fondu de rexeneración cíclica: la superación de les llendes del “tiempu vieyu” qu'acababa de finar y la renovación de les fuercies sociales simbolizada na recuperación d'una llibertá aumentada bien por conductes rieglaes, bien por conductes rutinaries. El pasu de los rapazos —cuandu cumplien los quince años y pidien por primer vez l'aguilandu d'a caballu colos mayores— al estatus de mozos con tolos drechos, yera una pieza más d'esi gran ritu de pasu anual de tola comunidá nel acabu/empiezu del añu, que garraba puxu y renovaba con nueves fuercies humanes, inxeríes na vida ordinaria con toles obligaciones y drechos qu'hai nel grupu social*.

³¹ *Ibid.*, p.153.

* Pa la recoyida de la tradición oral y de les lletres, usemos los testimonios de José Ramón Sánchez (55 años), M^a del Carmen Sánchez (25 años), Laura Sánchez (21 años), Luis Besteiro González (69 años) y Pilar Gutiérrez (65 años), con dellos otros vecinos de Beleño.