

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



Nº 2

UVIÉU 1992

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



Nº 2

U VI É U 1992

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Direición: Roberto González-Quevedo
© Academia de la Llingua Asturiana
Diseñu: ALLA
Edita: ALLA
Depósitu Llegal: AS- 90-1991
ISSN 1130 - 7749
Cultures (Uviéu)

* * *

Los orixinales y la correspondencia unviaránse a:

CULTURES. REVISTA ASTURIANA DE CULTURA
Aptáu 574
E - 33080 UVIÉU

CULTURES
REVISTA ASTURIANA DE CULTURA
Nº2 1992

ÍNDIZ

TERESA DEL VALLE

El puxu del ritual na expresión d'una identidad. L'análisis de *Korrika* 9

JAMES W. FERNÁNDEZ

About "moradas vitales". A micro-ethnographic essay on *Essence* and *Provenance* and other vectors in the negotiation of identity in Asturian village life 59

PAZ MORENO FELÍU

De los santos 107

AMELIA VALCÁRCEL

De Sabios (Nacionalismu y provincianismu II) 123

JAVIER FERNÁNDEZ CONDE

Les fiestas del *Guirria* en San Xuan de Beleño (Asturies). Análisis etnolóxico-social 135

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

Cuadonga, Guadalupe, Czestochowa... ... 155

FAZA ETNOGRÁFICA

XUAN IGNACIU LLOPE

Dos variedades del xuegu de bolos nel Conceyu de Cuideiru: Los Bolinos y El Cuatrín	179
---	-----

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

La cultura del gochu	191
----------------------------	-----

SUMMARIES	211
-----------------	-----

RESEÑES

Roberto González-Quevedo Antropoloxía biocultural d'Asturies ...	225
---	-----

R. D. Palacios La nación imaginada	228
---	-----

Roberto González-Quevedo Cultura y dinero	231
--	-----

Javier Fernández Conde La muerte n'Asturies	234
--	-----

Ubaldo Martínez Veiga Cambio social, roles sexuales y toma de de- cisión	237
--	-----

EL PUXU DEL RITUAL NA ESPRESIÓN D'UNA IDENTIDÁ. L'ANÁLISIS DE KORRIKA*

TERESA DEL VALLE

ENTAMU

La situación d'una llingua amenorgada ye tala qu'esixe de contino un esfuerzu per parte de los sos falantes a la hora de tresmitir la importancia que tien la so sobrevivencia y espoxigue, al tener qu'enfrentase davezu con situaciones abegoses y dominantes. Magar ello, la xera creativa pue ser parte del procesu y nella ye posible atopar la elaboración de formes espresives que tresmiten les esmoliciones d'un coleutivu o coleutivos de forma trupa y puntual. El ritual surde comu contéu poderosu pola so capacidá pa dar a les aiciones, al tiempu y al espaciu una intensidá tresformadora más allá del llugar y el momentu nel que trescurre l'aición. Y ye nesti contestu del poder del ritual onde la presentación de *Korrika* algama'l so braeru sen.

* Esti artículu afitase na obra "*Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*" y foi'l tema d'una conferencia dada por Teresa del Valle, Caderalga d'Antropoloxía Social de la Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidá del País Vascu, el 18 de febreru de 1991 n'Uviéu, na presentación de la revista *Cultures*.

L'enclín de *Korrika* asítiase nel estudiu de la etnicidá teniendo en cuenta tres dimensiones: hestórica, interaicional y simbólica. Dientru d'esta cabera propónse l'estudiu de *Korrika* comu una aición simbólica que recueye al empar lo interaicional y contestualízalo nel momentu hestóricu, políticu y llingüísticu nel que surde y medra. Dende l'averamientu metodolóxicu, l'asitiar l'estudiu nel nivel simbólicu va empobinao a recoyer les formes de sentir, interpretar y significar les manifestaciones y rellaciones étniques per una riestra d'aiciones rituales. Al afitar l'interés na interaición lo mesmo a nivel d'individuos que d'ensames y de los ensames ente sí, arránase por analizar aspeutos del procesu d'elaboración de la identidá. Al contestualízalo nel momentu hestóricu quier facese una miesta interpretativa cola que se xeneren entrugues en dambes direiciones qu'engranden la bayura del análisis. Entá más, al tener muncho que ver la investigación fecha coles distintes conceiciones del nacionalismu vascu, el facer medrar esa miesta ye un mandáu de la mesma problemática más qu'una escoyeta a tener en cuenta.

Nel estudiu que s'amuesa tuviéronse en cuenta entós: la perceición y valoración de la dixebra tanto dende'l grupu o grupos d'actores en referencia a sí mesmos y a otros grupos; la perceición ya interpretación de les llendes que pue establecer cada grupu y onde entren conceutos y espresiones de la territorialidá. En too ello hai un perfuerte conteníu EMIC y tamién l'alloñamientu de la observadora participante.

La investigación féxose ente 1980-1991, tiempu nel que se celebraron siete *Korrika*, siguiéndose en parte les

dos caberes. Los kilómetros caminaos en ca carrera foron de 1800 a 2080. Los datos recoyios abarquen toles ediciones, pero la cuarta foi la que se siguió dafechamente, dende l'aniciu n'Atharratze hasta l'acabu n'Iruñea. Les téuniques emplegaes fonon: la observación xeneral y focal recoyida nos diarios de campu; entrevistes xenerales y específiques; documentación varia; audiovisuales (cartelos, semeyes, pintaes, programes de radio). Los datos atropaos son de mena dixebra: miembros de la organización, participantes, observadores, persones esmolgaes pol euskara. Tuvieronse en cuenta tamién variables d'edá, sexu, llugar d'orixe y graos de conocencia del euskara. Recoyóse asinamesmo la esperiencia de *Korrika* dende la participación direuta na carrera y dende les comunidaes per onde pasaba, teniendo en cuenta la igua, el pasu y la evaluación que facía la xente del acontecimientu. Pol retiñiu que tuvo nos distintos periódicos locales, l'estudiu de les cróniques, reportaxes, editoriales, etc., foi importante p'arrecoyer les estremaes visiones y llectures y pa emplegar esos datos en rellación a los que s'atropaben emplegando otres téuniques.

Peñerando los datos de les siete ediciones foi posible perfacer l'análisis cronolóxicu del so desendolque nel tiempu: 1980-91; espaciu curtiu per un llau pero granible y complexu per otru cuando s'asitia nel contestu de la situación llingüística y de los acontecimientos políticos más allá del fechu concretu de la carrera.

Pola cueta, l'enfoque principal empobínase a les distintes llectures y niveles de significáu que lo mesmo la investigadora que los participantes ya los espectadores-y dan a *Korrika*.

Al evaluar la relevancia de la investigación hai qu'aseñalar lo que vien darréu:

1. El tratamientu del ritual d'una aición averada nel tiempu y nel espaciu, col enfotu d'esbillar conocimientos de procesos que tienen gran valir social ya munchu impautu políticu.
2. La francedura de les dicotomías rural-urbano cola que s'enfiló munches vegaes l'estudiu de la cultura vasca, porque *Korrika* ye un fechu que trescala les dixebrés ecolóxicas.
3. L'amosar delles interpretaciones dientru de los procesos d'escoyeta que tienen llugar en cuantes al emplegu d'elementos, divises, vezos culturales, nos procesos d'etnicidá y nos movimientos nacionales.
4. El contribuyir con un casu actual al estudiu de los procesos de creación de tradiciones na llinia plantegada por Eric Hobsbawn (ed.) *The Invention of Tradition*, 1983, so la forma na que s'encadarmen tradiciones en menos d'una década (1980-87).
5. Apurrir datos al alderique so les torgues p'algamar una interpretación, una esplicación del fenómenu, cuando los actores y la investigadora puen amosar una variedá de llectures d'una mesma aición. L'allugamientu que se defende nel trabayu ye'l de rescampiar la bayura qu'ufierta l'inxertamientu de les distintes perceiciones de les persones que participen na aición, más qu'amosar una interpretación comu verdá única. De la mesma manera, percalcar en too ello que la consideración del contestu nel que se da l'aición ye central nel análisis.

6. Amosar la interrellación ente lo simbólico y l'alrodiu social, políticu ya hestóricu, sobremanera cuando s'estudien fenómenos en sociedaes industrializaes.
7. L'enfotu nun ta n'atribuyir una orixinalidá a la creación de *Korrika*, porque'l correr con un símbolu rastréxase yá na antigua Grecia. L'enfotu ta n'analizar los elementos que faen de *Korrika* una aición cultural qu'en munchos momentos ye pescudada comu un inventu vascu.

I. LA CREACIÓN DE KORRIKA: DEFINICIÓN Y RELACIÓN COL ALRODIU

La definición téunica de *Korrika* ye la d'una pergrande carrera a pie, per relevos d'a kilómetru na que miles de corredores, homes y muyeres de toles edaes caminen los siete territorios vascos llevando un símbolu identificáu comu "el testigu". Tien comu finxu principal el sofitu popular al euskara, recoyendo nos más de los sos 2800 kilómetros les ufiertes económiqes y l'encontu dafechu pa la reuskaldunización. L'entamu ta al cargu d'AEK (Alfabetatze Euskalduntza Koordinakundea-Coordina-dora d'Euskaldunización y Alfabetización), una organi-zación que lleva más de venti años trabayando pol sofitu ya l'esporpelle del euskara.

El protagonista de *Korrika* ye'l testigu. Ye una talla cilíndrica, valera, fecha en madera pol escultor vascu Remigio Mendiburu y simboliza l'euskara. En cada *Korrika* lleva dientru un mensaxe y nes manes del primer y postreru corredor fiensa l'aniciu y l'acabu de la carrera.

Nun ye competitiva. L'enfotu cimeru ta en que'l testigu aporte al final, pasando de mano en mano.

Korrika ye un acontecimientu averáu nel tiempu y nel espaciu al facese per primer vegada n'avientu de 1980, saliendo d'Oñati en Gipuzkoa. La cabera salió de Gasteiz en marzu de 1991.

La so organización

Korrika tien una pre-campaña que consiste sobretoo n'algamar conteos ente les distintes entidaes y ensames que percontien la carrera y llograr el sofitu económicu. Tolos kilómetros tienen un valir y cada kilómetru mércase enteru dependiendo'l preciu de la importancia que se-y dea y que nun foi siempre la mesma. Citaré comu exemplu'l valir de los kilómetros na cuarta *Korrika*:

Capitales: 150.000/300.000 ptes.

Ciudaes grandes: 75.000/150.000 ptes.

Pueblos: 30.000/75.000 ptes.

Mínimu: 20.000 ptes.

Les más de les veces los kilómetros mérquenlos entidaes, asociaciones, instituciones. Otres, miembros d'un grupu o "cuadrilla" qu'escoten proporcionalmente p'allegar al total del preciu. En tolos casos ye'l grupu'l que toma'l determin d'escoyer a la persona qu'habrá llevar el testigu col dorsal oficial onde se conseña'l número del kilómetru. Hai vegaes qu'un individuu, o más corriente una entidá, patrocina la participación d'una persona con significancia cultural destacada: por exemplu, en K-3 en

Donostia la CAP (Caxa d'Aforros Provincial) pagó'l kilómetru qu'anduvo'l cantante Mikel Laboa.

En cada ciudá a pueblu concretu pue percontíase *Korrika* mercando bonos d'aidanza o "kilómetru ceru". Éstos permiten la incorporación "oficial", o lo que ye lo mesmo, correr llevando un dorsal col número ceru. Pero, en tou casu, cualisquier persona y en cualquier kilómetru pue participar, cenciellamente corriendo.

Los entamadores guarden siempre dalgunos kilómetros, comu'l caberu, pa que'l "testigu" lu lleven miembros representativos d'AEK.

L'alrodiu

Pa pescudar *Korrika* ye perimportante la conocencia del alrodiu nel que medra y, dientru d'él, la existencia d'un noyu importante de xente col euskara comu marcu de referencia, xente pa lo qu'esti fechu actúa comu elementu dixebrador en rellación a noyos de población más grandes. Nesti noyu la rellación cola llingua ye activa, militante, pescanciada non comu una herencia arcaica, sinón comu una pertenencia que tien d'espoigar y tresmitise. Na identidá del noyu enxértase toa una conceición de lo vasco na que s'amiesten elementos del mundu tradicional con otros pervivos na sociedá moderna ya industrializada. Esprésense per carauterístiques concretes de formes de rellación, conceutos del festeyar, importancia rellativa dada al grupu d'aconceyamientu informal, aceutación de dellos símbolos, reconocencia xeneralizada de modelos-héroes, valoración de cualidaes

específiques. Por contra, lo que sedría opuesto a la ideoloxía del noyu ta igualmente llendao y la so definición y refuga refuerza'l so pesu y la so dinámica, actuando a un tiempu comu elementu de control social.

Nun ye un ente zarráu y pue llegase a él, amás de per otres coses, pel euskara, falándolu o aprendiéndolu. Pa los que nun lu saben entá l'inxertase nel procesu de deprendimientu na *ikastola*, *euskaltegi*, *barnategi*² ye un mediu afayaízu. Otru camín ye'l d'inxertase en grupos d'asociación casual, "cuadrilles", organizaciones diverses.

Dientru'l noyu puen separtase delles estayes, porque nun ye un grupu homoxeneu dafechu. Asina, una estaya surde de la esperiencia ya importancia de la llingua presa nel mediu familiar. El so enclín na proyeición esterna del euskara empobínase a la necesidá de da-y una continuidá social trescalando l'ámbitu domésticu y les sos actividaes encartien nel sofitu de la escolarización n'euskara na enseñanza primaria y secundaria y sobremanera alrededor de les *ikastolas*. Otra estaya encadármala xente que deprendió l'euskara fuera de la familia y envereda munches de les sos actividaes a l'alfabetización y a la política amplia de la llingua. Nes distintes estayes del noyu la esmolición pola llingua y l'enxareyamientu col alrodiu cultural pue dase ensin qu'haya alcuertu con otres postures polítiques y sociales que caltengan los individuos de cada estaya. El noyu encadármase, entós,

² Nes *ikastolas* impártese la enseñanza primaria n'euskara. Los *euskaltegi* son les académies onde se faen cursos d'euskara en distintes modalidaes de tiempu y grau d'especialización. Nos *barnategi* desendólquense programes de deprendimientu de la llingua p'adultos en réxime d'internáu de dellos meses de duración; avecen a tar asitiaos en llugares onde la población fala euskara.

con xente de distinta ideoloxía política dientru del sector nacionalista, pero identifica principalmente cola nomada “izquierda cultural vasca” y cola “izquierda abertzale”. Na aición de *Korrika* les distintes estayes del noyu tendrán el so protagonismu, seya dende la organización xeneral o local, seya dende la participación y mesmamente, en dellos casos, dende la más perfecha inorancia y/o dende'l vacíu.

Pasando yá al momentu concretu nel que surde *Korrika*, pernotamos que l'entamu inxértase nel movimientu d'euskaldunización fechu dende *Euskaltzaindia* (Academia de la Llingua Vasca). El grupu de xente del que desurde la idega acostina con una perllarga trayectoria de trabayu en situaciones difíciles pal euskara. Tanto ye asina que la organización *Korrika* va xuncida a la hestoria, oxetivos y cadarma organizativa d'AEK, con aniciu nel añu 1966. Dellos miembros d'Euskaltzaindia, conscientes de la situación llingüística, ven la necesidá d'afalar l'alfabetización d'un sector importante de la población. Esti enfotu cuayará a lo llargo de los años na organización de cursos y campañes en favor del euskara. Más sero, llueu de la primer *Korrika*, dirá guañando selemente un separtamientu que finará cola autonomía d'AEK respeutu d'Euskaltzaindia.

L'otru aspeutu a tener en cuenta ye'l momentu políticu nel que surde *Korrika*, seis años depués de la fin de la dictadura, na nomada “dómina de la transición”, cuandu l'alfaya d'amestadura que la oposición a esa dictadura foi pa les distintes fuerces polítiques yá escosó n'Euskadi y el cientru d'intereses ta nel repartu de poder ente los partíos nacionalistes.

Korrika entámase a los tres años de xestión del PNV (Partíu Nacionalista Vascu) y a los dos de la creación d'HB (Herri Batasuna) comu xuntura de la "izquierda abertzale". Ye más, *Korrika* emprima xustamente al otru mes de la inauguración del Parllamentu Vascu onde HB, igual que fixera enantes nel Parllamentu español toma'l determin de nun ocupar los sos escaños. Ta d'alcuertu cola so política de separtamientu de les instituciones surdies de la Constitución Española o del Estatutu de Gernika, normes coles que mayoritariamente nun acota y que nun almite. D'ehí que'l clima políticu n'Euskadi seya nestos momentos mui gafu y roceanu nos ambientes nacionalistes.

Partiendo d'esta realidá, sólo daqué arreyao al euskara sedría lo único con raigón abondu y con poder de convocatoria pa llograr postures unitaries porque, n'apariencia, pue presentar una xustificación nidia y convincente anque más llueu pudiera enllenase, comu foi'l casu, de conteníos más políticos. Ye asina comu pue atalantase'l sofitu qu'algamó nel so aniciu per parte de les más estremaes escoyetes polítiques n'Euskadi y los patones qu'atopó nel gobiernu de Madrid cuando se-y torgó'l pasu per Nafarroa na segunda *Korrika*. Pero, pasu ente pasu, dirá viéndose que *Korrika* tien elementos que faen d'ella una aición "cafiante", subversiva pa dellos, allunada pa otros y manipuladora pa unos cuantos más. Ye asina comu'l sofitu oficial va dir amenorgando y l'apautamientu o non con *Korrika* interpretaráse nun contestu más ampliu de la vida política vasca. Nun ye un sofitu unitariu de les fuerces nacionaliegues o de la izquierda abertzale, al ver que'l PNV retira oficialmente'l so encontu mentantu que'l PSOE ta a favor d'ella nos

Conceyos. Ye más, les rocees de la cuarta *Korrika* amuesen desalcuerdos importantes na izquierda abertzale. En *Korrika* espeyen les divisiones internes que separten les distintas corrientes nacionaliegues y que se pondrán entá más a les clares na cuestión del protagonismu de la enseñanza, caltenimientu, espardimientu del euskara, igual que na so mesma actitú en cuantes a la celebración de *Korrika*.

Analizando l'aición dende la cadarma organizativa, vemos qu'apaecen nella munches de les dinámiques d'AEK que se definen comu populares y participatives y tien encontos ideolóxicos y socioculturales que faen surdir el voluntarismu necesariu pa facer trabayos que lleven munchu tiempu, llabor y xera. Asina, na organización del trabayu durante munchos meses, percálcase la dimensión grupal, los contaotos informales, la personalización de les xestiones con xente amigo nel pueblu, barriu o ciudá. L'algame d'oxetivos pequeños pero qu'ufierten rempuetes inmediates tien la capacidá de caltener l'encantu por un proyeutu que va valorase a llargu plazu. Diríemos que la díxebra o repartu de les xeres con oxetivos y aiciones concretes: la cuestación, propaganda, organización del recorriu, aiciones culturales, venta de kilómetros y en contestos averaos a la xente que lo trabaya son claves na participación y sofitu que recibe *Korrika*, que s'afita sobretoo nel trabayu voluntariu.

Centrándome nel análisis de *Korrika* con tola contestualización llingüística y política de la que falé, plantego comu tesis central que nesta aición apaez tola dinámica del noyu y un bon número de les

contradicciones, surdies unes y espeyu otros, de la situación más amplia de la sociedad vasca: las contradicciones concen principalmente a la llingua, al territoriu y a la existencia de proyeutos culturales estremaos. Entá más, cuando s'analiza *Korrika* diacrónicamente (1980-91) puen advertise los cambeos sucedíos, incluyendo un amenorgamientu nel númeru de xente que, dientru'l noyu, identificase colos oxetivos y l'andecha de *Korrika*.

De la mesma manera, y ésti ye'l puntu más cimero del estudiu, intenta demostrase comu en *Korrika*, al tiempu qu'apaecen enforma de contradicciones, téntase d'iguar dalgunes d'elles a un nivel simbólicu, medrando en distintos momentos de la carrera y al son de díxebras mecanismos una situación lliminar y una actualización de la metáfora de la xuntura vasca, sobremanera no que concina a la llingua, al territoriu y a l'aceutación o refuga d'un proyeutu cultural concretu.

Les contradicciones principales son: la continuidá-discontinuidá hestórica, xeneracional, llingüística y espacial. Los conceutos clave son: **muga** ('llende'); la rrellación ente llantar el **mugarri** ('muñón') - llantar la llingua (**hitz**); xunir la diversidá-globalizar la individualidá; percalcar les contradicciones-iguales a nivel simbólicu.

II. LA IMPORTANCIA DADA EN KORRIKA AL CALTENIMIENTO DE LA LINGUA NEL ESPACIU Y NEL TIEMPU

Comu base pa pescudar el significáu de les llectures que faen los actores sol caltenimientu hestóricu, xeneracional y espacial del euskara amuésase un pequēñu resume de los sucesíos pelos que pasó l'euskara y el repartu numéricu que presenta güei, pa pasar darréu a ver comu eses contradicciones espeyen en *Korrika*.

L'análisis global y parcial de *Korrika* amuésamos una identificación del euskara con un territoriu, apaeciendo l'euskara munches vegaes comu la llingua única del territoriu vascu. D'otru llau, les estadístiques más nueves reflexen que l'euskara ye la llingua minoritaria d'un territoriu que n'otres dómines foi consideráu dafechamente euskaldún. Güei la población d'euskaldunes mayores de 18 años que sabe falar la llingua ye n'Hegoalde (Euskadi Sur) un total de 355.855 euskaldunes adultos nuna población de más de dos millones d'habitantes (Olabuenaga 1984. 1ª). Dientru yá de la Comunidá Autónoma Vasca sigue siendo minoritaria magar haya fasteres de Bizkaia y Gipuzkoa onde ye nidíu'l predominiu sol castellán.

N'Iparralde (Euskadi Norte) apaez igualmente la situación minoritaria del euskara y el retrayimientu de la llingua. Los datos de 1975 incluyen 78.453 euskaldunes nuna población de 272.280 persones (Villán y Población 1980:43). Ye más, l'análisis global apunta a un amenorgamientu del euskara magar engrande'l númberu d'euskaldunes, porque esti aumentu nun se da en

proporción tala que puea camudar el desequilibriu demográficu qu'hai ente los castellán-falantes y los euskaldunes.

El siguimientu del procesu d'amenorgamientu-espardimientu dende la dómina romana fasta agora dexó conocer dalgunes de les interpretaciones que se fononando d'estos movimientos y les sos causes: polítiques, económicques, relixoses, demográfiques. Nesti panorama estudióse la importancia o la falta de los estremaos movimientos lliterarios y el perimportante papel xugáu pola tradición oral y el cleru. Ye un fechu nidu'l que, magar los esfuerzos lliterarios dende'l sieglu XVI, l'euskara nun s'inxerta na vida política y alministrativa y nun apaez nos documentos y testos non lliterarios. Yá nel sieglu XX l'amenorgamientu-espardimientu rellativu atalántase teniendo en cuenta'l sofronazu de la guerra civil y la dictadura, los movimientos migratorios haza y fuera d'Euskadi y dende Euskadi (el casu d'Iparralde) y tamién los movimientos que surden pa l'alfabetización d'adultos, la creación de les *ikastola*, l'espoixgue del *batúa* (euskara normativizáu), la creación d'Euskaltzaindia y les dixebraes manifestaciones culturales centraes na llingua.

Si tenemos en cuenta l'allugamientu espacial de la llingua, identificáu en *Korrika* cola totalidá d'Euskalerría, vemos que la realidá nun se correspuende dafechamente con él, porque'l porcentax d'euskaldunes camuda per fasteres y territorios. El mirar un mapa d'Euskalerría onde s'aseñalen los nuedos de población euskalduno y la esperiencia d'andar el territoriu bien sollerte a los cambeos llingüísticos dexa nidia la

francedura del euskara comu resultáu de tou un procesu hestóricu onde les llendes camudaron y amenorgaron ensin que se puean dar esplicaciones lliniales o reduciles sólo a un procesu d'amenorgamientu creciente. La realidá fala d'un procesu de contáutos ente les poblaciones y d'influyencies llingüístiques que mozcaron la cadarma de la llingua y el so allugamientu espacial (Olabuenaga 1984:10-11). Tamién s'afita la so desaparición en munchos llugares y de resultes, la francedura de la tresmisión caltenida dafechamente. Veremos darréu comu, pentedies la presencia de los estremos xeneracionales, tresciende esa francedura.

Los estremos del ciclu de la vida: nenez-vieyera comu indicadores de la continuidá.

Lo mesmo que n'otres cultures, la importancia del papel socializador de la familia na tresmisión de la llingua, valires ya identidá étnica perafitase nel casu vascu (Pérez Agote 1984:88-92; Gurruchaga 1985:311-335). Entá más, camiéntase comu fundamental por cuantes "el fenómenu llingüísticu se apoya, más que en una opción personal, en la dinámica de un procesu de comunicación natural, insustituible entre los padres y los hijos" (Euskaltzaindia 1979:85). El caltenimientu del euskara pescúdate xunciu dafechu al alrodiu familiar y al enclín de los sos miembros: pas, güelos ya otros parientes. L'enclín positivu de la familia ye básicu ya indispensable pal caltenimientu y esposigue de la llingua (Ibid.:85-101). Pola cueta y por mor del status d'amenorgamientu de la llingua y la mengua nel número

de falantes, el caltenimientu xeneracional francés y con él la forma de tresmisión considerada comu natural (Sánchez-Carrión 1981:53-55).

En *Korrika* tresciende la situación, actualizándose la existencia de la tresmisión natural lo mesmo nel planu real que nel simbólicu, pela presencia y protagonismu de xente de toles edaes, pero permarcando la de los nenos y los vieyos.

Los nenos inxérense na aición al mesmu tiempu y compartiendo'l mesmu territoriu que los mayores, asumiendo'l protagonismu que corresponde a los que lleven el "testigu". Nesta aición lo que se ta faciendo ye percontiar l'adeprendimientu del euskara y n'euskara cola reciella que trabaya representando les escueles onde estudien: públiques, *ikastolas*, privaes. Axúntense tamién pentemedies de les *Korrika-txiki* que se faen en munchos llugares el día enantes o'l mesmu día que pasa *Korrika*. Éstes son un semeyu de la carrera oficial y los nenos remanen la esperiencia del total, magar a más curtia escala. Esperimenten el recorriu d'un territoriu, glayen conseñes, lleven pancartes y viven l'aniciu y l'acabu. Llabren el so universu infantil, qu'espeya'l mundu de los mayores.

Korrika ye tamién una forma de socialización informal na tresmisión de valores y conteníos étnicos. Al facese nel espaciu públicu y nun marcu nel que los nenos tienen acutáu'l so protagonismu, l'aición ufiérta-yos una riestra d'esperiencies fuertes y estremaes. Dase una xuntura ente identificación d'una situación y el compromisu de facer daqué que nel casu de *Korrika*

xúnese al euskara, el so llugar na escuela y na comunicación nel ámbitu públicu.

La creyencia de que la llingua ye patrimoniu de toos nun quita pa que na práutica seyan los adultos los que decidan. Magar ello, per un curtiu tiempu inxérese a los nenos nuna esperiencia de participación popular. Nuna sociedad con una tradición enllena de contino de reivindicaciones polítiques y culturales, con una esperiencia entá percercana de sapozamientu llingüísticu y cultural, l'inconformismu quedó arreyáu a la esperiencia de la vida diaria. Asina, *Korrika* y la manera comu inxere a los nenos nella, pue mirase comu una aición socializante onde remanen l'inconformismu y la reivindicación comu elementu positivu y de xuntura. Esto dase coles esperiencias en grupu, cola participación masiva, coles conseñes que falen de la xuntura d'un pueblu y d'una llingua, nes pancartes, nos cartelos anunciadores.

El perafitamientu de la xuntura familiar de la que falemos va espresándose a lo llargo'l recorriu col inxerimientu, xunto colos rapacinos, de distintos miembros de la familia, sobremanera al atapecer o en díes de festeyu. Ye una actividá llantada na vida pública, especialmente nos díes llibres onde ye vezu ver ensames familiares "andechar" dando una revolada, caminando sele.

Un pesu asemeyáu al que se-y da a la participación de los nenos en *Korrika* dáse-y tamién a la de los vieyos, finxando con esto los dos estremos de la manifestación xeneracional. Anque la so participación en númeru nun

seya tan bultable comu la de los nenos y mozos, sí lo ye na importancia y nel significáu que se-yos da. Poro, valórase con especial pricurú'l retañu que la so asistencia puea tener ente'l públicu. D'ello entós la presencia de Pierre Laffite n'Iparralde y la de José Miguel de Barandiarán o el bertsolari Balentín Enbeita n'Hegoalde, que tienen un valir precisu, mesmo que la d'otros personaxes con permunchu raigañu local. Conséñense corrientemente los años de caún, la so importancia y el porqué tan significativu de la so presencia. La semeya de Barandiarán nos periódicos al otru día de percorrer el kilómetru 92 na primer *Korrika*, el fechu de que nun-y importare acostinar a los 92 años col fríu y l'agua d'una nublada mañana d'avientu tien munchu más poder qu'un articulu sol determinín d'espreganciar l'euskara peles cais.

Con estos exemplos amuésase una visualización del caltenimientu del euskara y esperiméntase'l pasáu inxertáu nel agora. Frente a la realidá hestórica de que'l númeru de falantes d'euskara amenorga y de qu'hai families onde s'esmució na xeneración más nueva, en *Korrika* proyéutase'l caltenimientu con puxu y fuercia acotando cola presencia de los dos estremos: nenos y vieyos.

III. EL SIGNIFICÁU DE LES LLENDES TERRITORIALES

La mio propuesta ye que'l fechu d'arrebllagar perriba la dixebrada territorial y la francedura espacial de la llingua enraigónense na tradición cultural, aunque agora s'amuesen nun contestu modernu, propiu de la sociedá

industrializada. Poro, peñeraré los conceutos de **muga** y **frontera** y de la rellación **mugarri-hitz** ('muñón'-'pallabra') pa depués pasar a ver el so discursu en *Korrika* no que **cinca** a les contradicciones llingüístiques y territoriales qu'esisten.

La pallabra **muga** ('llende') **cinca** a les llinies divisories que se facien na tierra pa finxar la estensión d'un territoriu de propiedá privada o coleutiva (Barandiarán Op.cit., 1972:I:173). Les más importantes yeren: les que llendaben el común d'un coleutivu; les que permediaben ente dos o más comuñes y les qu'amuñonaben la estremadura d'un terrén que levantase rocees y discutinios. P'aseñalar la *muga* emplegábase unes piedras llargues, soterraes en parte y nomaes **mugarriak** ('muñones') (Barandiarán Ibid.) qu'en dellos casos podien ser mozcadures del terrén o cualquier otra seña. Asina por exemplu, la seña visible d'una cruz nuna peña pue camudala en **muñón** (Zubiaur Carreñi 1978: 256). Delles vegaes al **muñón** marcábase-y comu seña de propiedá'l nome del pueblu o una cruz y pa facelu de notar nel alrodiu llantábase-y a los llaos unos regodones comu testigos.

Rellación mugarri-hitz

Propongo que'l fechu de llantar un **muñón** equival al fechu de "dar pallabra de", daqué pervalorabile na cultura vasca. El *mugarri* bien podía definise comu un pautu so les llendes espaciales que lleva inxerida la reconocencia de la esistencia d'una propiedá, seya privada, seya común. L'aición de dar a daquién "pallabra

de” ye a un tiempu la manera d'afitar llandes en cuantes a la rellación con otra persona. Pue interpretase comu una forma cultural de derromper cola ambigüedá, la indefinición, el nun saber ónde ta l'otru, porque al dar “pallabra de” la persona esclaria'l so asitiamientu. Con eso, una yá “sabe de qué pie acoxa”. Al tar el *mugarri* rellacionáu con un pautu, faise seña de la pallabra dada. Ye un documentu permanente y un paralelismu ente'l *mugarri* que marca la llende a nivel físicu y la pallabra que lo fai a nivel simbólicu.

Afondemos nesta amestadura dende la seriedá cola que se pescuda'l frañimientu de la pallabra, ye dicir, el mover de sitiu'l *mugarri*. Lo mesmo si ye de propiedá privada que del común, cúntase nes lleendes qu'esti fechu trai apareyada siempre la perda del sosiegu hasta que'l responsable nun reutifique. D'un llau ye un fechu esternu (el cambéu del *mugarri*) y d'otru, cinco dafechamente al mundu interior suxetivu ya intanxible de la persona. El muñón simboliza la pallabra y l'individuu que france'l pautu so la propiedá de la tierra ha llevar castigu. Pola cueta, el sen ye más ampliu y trescala lo concreto pa pasar a un sentíu xeneral de francimientu de pallabra. Al nun respetala, el responsable acostina coles consecuencies del castigu, ye dicir, cola pallabra francida que se tresforma en fardu abegosu. D'ehí que se diga que'l tramposu “después de que murió andaba cargado de tejas por las noches y gritaba: ¡Qué carga!” y que sólo se diba llibrar d'ello si lo dexaba onde lo coyera (Barandiarán. *Ibid*:174). La pallabra cumplida nun pesa porque “ta fita”, mentantu que la francida pesa porque ta fuera sitiu y hai qu'acollinar con ella simbólicamente. Pela pallabra francida tórnase, per un llau, a la rocea nes rellaciones

personales pero per otro, hai ocasión pa dar una definición negativa. Dende'l contestu xeneral vascu cuidu que ye meyor francer la pallabra dada, por malo que seya, que'l nun dala enxamás; y ye porque nesti casu nunca se sabe ónde tán les llandes del otro.

Asina, el pesu de la pallabra nun ta en sancionar la esistencia d'una propiedá, ye'l fechu en sí, llantar el *mugarri* ("dar pallabra de") lo que dexa al acontecimientu trescalar lo inmediatu, perfaciéndose espresión de significaos más grandes. L'entrellazáu ente *mugarri* ya *hitz* ye'l que fai qu'una aición individual, comu podía ser el francer la pallabra sol drechu de trabayar una tierra, tresciende la pura individualidá porque foi pautada pola comunía, pol pueblu. A un tiempu, esa pallabra, al dase nuna llingua concreta tien, amás del so significáu, el valir que se-y da comu ferramienta de comunicación, d'identidá, comu seña de caltenimientu que nel casu del euskara yá quedó dibuxáu enantes.

La importancia de les llandes y el respetu por elles quedó conseñáu nos rituales que se vienen celebrando dende pervieyos tiempos y que regulaben los drechos d'herba, agua y alzada del ganáu. Destacaremos el ritu del "Tributu de les tres vaques" que se fai añalmente de parte agostu y que robla'l contratu ente les comunies de Bearn y Roncal pal aprovechamientu de dellos de los puertos y del agua, pautu qu'esiste a lo menos dende'l sieglu XIV (Fairén 1946:292). Yá nel documentu del 1375 apaez nididamente conseñada l'amestadura *mugarri-hitz* al dicir que: "mandaron (Fairén 1946:275-276) se fijaran los mojonos en que había de celebrarse la entrega de las tres vacas". Y nel testu del ritual dizse que se sella'l xuramentu cuando

los representantes de los Xuraos de les villes de los valles d'El Roncal y Bareton entecruzen les manes sobre'l muñón.

Comu contraste, pasemos a ver darréu lo que lleva arreyao'l conceutu de **frontera**.

L'afitamientu y desendolque de la frontera

Magar Los Pirineos seyan raya natural nel afitamientu de la frontera franco-española, l'allugamientu de la llinia nos cumales del cordal fraya la xuntura étnica y llingüística de los pueblos de la fastera (Ibid.:39-40). Los 435 kilómetros del cordal dende El Mediterraneu a L'Atlánticu son una unidá xeográfica y una rexón dixebrada culturalmente que destaca pola so diversidá y ta estremada políticamente polos dos estaos vecinos, el francés y l'español (Gómez Ibáñez 1975:1,9). Ye más, na mayor parte de la llinia la raya afitase nos *mugak* llantaos hai siglos per pautos y una razón de ser dafechamente distintos de los teníos en cuenta al facer la frontera. Los pautos valieron tamién comu instrumentos comerciales y políticos porque p'afalar el comerciu na fastera los puertos los trataos curiaben pol pasu de persones y faciendes. Los habitantes d'un valle podíen andechar colos vecinos. Delles veces yeren pautos de paz que se facíen fuera parte los poderes estatales de Francia y España. Depués del sieglu XV, magar les continues guerres ente los dos estaos, hubo pautos ente valles que caltuvieron la paz, al marxe de les griesques entamaes polos respetivos reis. Hebio casos nos qu'habitantes de los valles negáronse dafechu a garrar les armes tanto a

favor d'un estáu comu del otru acoyéndose a los determinos de les faceries medievals. Más sero, cuando la raya tuvo afitada, hubo casos, comu por exemplu la campaña de Napoleón na península (1812), nos qu'habitantes d'entrambos llaos resistiéronse a entrar nella y collaboraron pa caltener los puertos en paz. Nos tres siglos de guerres ente Francia y España, escasa vez Los Pirineos se vieron entemecíos nelles (Gómez Ibáñez Ibid.:44-45).

El caltenimientu llingüísticu ye otru valoratible aspeutu de la rellación ente los valles. Afitase nel espardimientu y algame de los pervarios dialeutos y subdialeutos que bien poco tienen que ver coles concordancies de les decisories polítiques de güei (Gómez Ibáñez Ibid.:20). Persábese qu'ente'l valle de Baigorri y el d'Aezkoa falábase'l mesmu dialeutu Baxo Navarru Occidental con dellos subdialeutos. Dexando a un llau los valles, podía espardece esta comunía llingüística perriba de la frontera a otres fasteres, comu pasa col dialeutu llabortanu mayoritariu n'Iparralde y que se falaba tamién n'Hegoalde: Zugaramurdi y Urdax en Nafarroa (Ibid.:/198a/).

La frontera afitada polos estaos español y francés vien de 1659 cuando los representantes de los dos poderes, Luis de Haro por Felipe IV y el Cardenal Mazarino, primer ministru francés, firmaron el Pautu de los Pirineos na Isla los Faisanes metanes el ríu Bidasoa. Anque inxería les cláusules so les limitaciones fronterices ente los dos estaos, empobinábase principalmente a finar coles amarraces ente Francia y España. Pola cueta, el llugar fitu nun se precisó hasta'l Pautu de Baiona (1856-1866)

(Gómez Ibáñez Ibid.:43-45; 47). El principal calter del pautu foi perseñalar les riegles xurídiques aplicables a cada parte y crear l'organismu internacional permanente nomáu “Comisión de los Pirineos” (Descheemaeker 1941-45: 242-243). La dixebra caltuvo na mayor parte los casos les vieyes divisiones feches ente los valles y perfeches nes facerías hasta puntu talu que munchos de los muñones fueran *mugarri* per más de cincú sieglos (Gómez Ibáñez Ibid.: 47).

Pero'l sen que se-y daba a la frontera, aunque coincidiera en delles coses, yera distintu dafechu del que se-y daba a la *muga*. Apareyaba la reconocencia de les dixebres perfeches dende vieyo, pero agora estes dixebres inxertábense n'otra categoría: la frontera. Llexitimábenles los estaos cola reconocencia llegal de los poderes de Francia y España, poderes despreciaos polos habitantes de los valles a lo llargo la hestoria al facer pautos económicos y alcuerdos de paz pela parte de so que, comu diximos, enveredábense precisamente p'amosar la so independencia respeuto de los oxetivos y aiciones guerrerres qu'espardien y exercien los reis de los estaos correspondientes.

Ratificar unes llandes nun apareya, en resumies cuentas, el nun trespasales. Ye más, William A. Douglass percalca la importancia de la “porosidá” de la frontera en cuantes a la relevancia de les rellaciones de parentescu y semeyanza, del contrabandu y de factores económicos comu los contratos de pallabra o de firma pal emplegu de tierres, drechos de caza y pesca, salida d'homes y muyeres pa trabayar temporariamente n'Iparralde y en Francia (Douglass, 1978: 40-52).

El contrabandu (*gaulana*) o trabayu de nueche taba yá tan afitáu que, cuandu se fai la frontera, vese que va ser imposible de torgar porque venía yá dende tan antiguo y había tantos pasos francos que sedría imposible guardalos toos. El comerciu de ganáu, pan, tela, aceite y otres necesidaes seguirá darréu hasta'l sieglu XIX (Gómez Ibáñez Ibid.: 48) y medrará na primer y segunda guerra. En xeneral, el contrabandu contribuyía graniblemente a la economía de les poblaciones de la frontera, tal comu lo documenta Douglass pa Etxalar (1977. Vol.II.:24-27).

Amás de ser granible ye un mediu de vida respetable pal que lo trabaya. (Gómez Ibáñez Ibid.: 54, n^o22). El contrabandu ta entós muncho más rellacionáu cola frontera por cuantes que representa una actividá furtiada no que cinca a les llendes internacionales. Casu contrariu sedría una actividá pa facer a cualquier hora del día y ensin el riesgu nin el beneficiu eocnómicu qu'enzarra.

Anque tolos alcuerdos internacionales falen del conceutu de frontera y hai fechos abondo que recuerden de contino la so existencia: aduanes, controles, pasaportes o operaciones de control (meyor conocíes comu "operaciones-filtru"), el conceutu de *muga* y nella la "porosidá" foi quien a bien caltenese hasta güei.

La tradición de los pueblos de la llende pa valir d'abellugu o esiliu políticu, tal y comu queda bien demostrao nel casu d'Etxalar, (Douglass 1978:41) caltúvose. Na Guerra Civil y na Dictadura los pueblos y les villes de la llende del sur, comu Hendaia, Baiona, Doribana o Lohitzun xugaron un perimportante papel

acoyendo a munchos fugaos d'Hegoalde. Y nos caberos años los asesinatos contra refuxaos políticos y militantes d'ETA n'Iparralde pervalieron pa reforzar el significáu de la oposición *muga-frontera*, ritualizándose'l so pasu tal y comu conseña Begoña Aretxaga (1985: 51-51).

De tolo dicho despréndense les diferencies qu'hai ente'l conteníu de los términos *muga-frontera*. El primeru esmuzse nel tiempu arreyáu al repartu igualitariu y proporcional de dalguna de les fontes de riqueza más cabezales d'una economía agrícola y ganadera: yerba, agua, madera. Los *mugak* son parte de la hestoria local y aseñalen nel espaciu el valir de la pallabra que se simboliza na piedra que queda fita hasta que se vuelva pautar el so allugamientu. Los rituales refuercen el pautu y fáenlu más durable pentemedies la importancia que se-y da a la pallabra. Pa que seya respetáu dáse-y un valor moral y ye una forma de reconocencia de los drechos ayenos y el curiala, un valor daqué pervalorable pa les persones y pa les comunies.

La *frontera*, por contra, ye creación y resultáu de pautos internacionales, apareyaos a la creación d'estaos. Anque munches vegaes se sofite nos *mugak*, el so xaciu ye dafechamente distintu magar que pa munches persones, sobremanera nos pueblos de la llende, nun encartie'l so sen col de persones que viven más lloñe. Esto va xuncio al beneficiu que saquen del averamientu y sobretoo de les actividaes del contrabandu. Pola cueta, comu yá vimos, l'intercambiu conviértese en contrabandu al imponer una frontera y con ella la regulación del tráficu de persones y coses. Igualmente hai artículos con ventes y

beneficios que surden precisamente de la existencia de la frontera y de las situaciones políticas y económicas de los dos estaos. Casu de rocees políticas ente ellos el pasu de persones conviértese nuna actividá criminal o subversiva. La frontera caltiénse y percaltiénse dende los centros del poder estatal, Madrid y París nel nuesu casu, sancionada pola ratificación de les lleis escrites nes que se despliquen les sos carauterístiques. Los símbolos esternos de la so existencia sofítense nos dispositivos policiales de los dos estaos, les muries, los puestos d'aduanes, los requilorios de pasaportes o documentos d'identidá y los pocos miramientos colos que s'abren y se zarren. Munches vegaes la frontera ente los estaos fizo xorrecer actividaes económicas y políticas "furtiaes". N'otres viose comu un pilancu pa la comunicación de causes políticas contraries a los estaos dominantes. Ye un llugar dixebráu, onde'l significáu de les manifestaciones y reivindicaciones prinden una fuerza perespecial.

Fuera parte del porgüeyu económicu que la frontera ufiertó a individuos y comunies, poles circunstancies que s'axunten nel casu vascu, pa munches persones ye una primidura esterna, resultáu de pautos internacionales muncho más que d'alcuerdos internos. Poles circunstancies políticas de la Dictadura y polos acontecimientos de los postreros años, la frontera ye pa muchos seña de torgadura, sen que tamién se recoyó na lliteratura oral y escrita, sobremanera na obra d'Orixe *Euskaldunak* y tamién en *Xalbador*.

Vamos ver, darréu, les interpretaciones que se-yos dan en *Korrika* a estes dixebres y divisiones.

IV. LA RITUALIZACIÓN DE LA XUNTURA DEL TERRITORIU

Falaráse de los enlaces col pasáu pentemedies la tradición de los *korrikalariak* ('corredores') y los mecanismos y movimientos qu'enzarra'l ritual y el so vanceyamientu colos rituales de llendes.

De cote a los distintos poderes políticos que glayen y curien pola dixebra fronteriza d'Euskalerría, *Korrika* proyeuta una imaxe de la xuntura territorial mentantu que caltién les dixebres ente territorios, conceyos, pueblos y barrios. El mensaxe tresmítese en cartelos, conseñes y sobremanera pel fechu de travesar tol territoriu. Van dexándose sol paisaxe señes (*mugarriak*) que son ximuestreres de pasu y van dando mensaxes so la territorialidá.

Na aición danse dos movimientos constantes: ún, llinial, d'entainar haza la meta y l'otru circular, endolcáu, que pieslla territorios concretos. Yá dende la primer *Korrika* apaez el mapa enteru d'Euskalerría ensin referencies territoriales, de llendes o continentales. La silueta apaez estremada, recortada, aparte de cualquier alrodiu xeográficu, peninsular ya européu. Pel diseñu, igual podía ser una isla qu'un continente. Los únicos escatafinos son internos, vanceyaos al camín de *Korrika*, perseñalando los nomes de dalgunos sitios, comu les cabeces de los territorios a los llugares de salida y d'aportada.

La tradición de los korrikalariak

Al mirar cómo se va delineando y algamando'l camín en *Korrika*, espéyase nidiamente la miesta qu'esti acontecimientu modernu tien colos vezos y la ritualización de les *muga*, de les que yá falemos nel apartáu anterior, y cola tradición de los *korrikalariak*.

Na cultura vasca la importacia que se-y da al esbayamientu de la *indara* ('fuerza') ritualízase nos deportes rurales ente los que destacaremos les competiciones sofitaes nel recorriu d'un territoriu determináu. Son carreres de fondu nes que dos participantes que fexeron una apuesta percuerrén por términu mediu ente 10 y 20 kilómetros, llegándose en delles ocasiones hasta los 100 o más. Tradicionalmente celebrábense en terrén abierto, per caminos y carreteres. Güei fáense en places, frontones y sobreeo en llugares zarraos comu puen ser places de toros. Esta modalidá ye ximuestra del aguante al galdimientu y a les rabaseres del tiempu; l'adautación a correr pel día y pela nueche; l'afayase a saber tanto gastar comu aforrar enerxía; cuntar col sentiu de la orientación pa saber ónde se ta en tou momentu y la conocencia del recorriu pa ser quien a escoyer el camín más curtiu. Antiguamente nun se daba'l recorriu esautu, dábense sólo los puntos de partida y d'aportada y l'andarín yera llibre d'atopar los sos atayos.

Hai recorriós que se fixeron célebres poles competiciones y que tienen comu puntos de salida y llegada pueblos o ciudades. La mayoría d'estes faciense nun alrodiu popular nel que los competidores tienen xente que-yos podía echar un gabitu y los sos triunfos y

derrotes yeren celebraos y ruxíos en conceyu porque munchos d'estos duelos trespasaben la comuña y enfrentaben a pueblos. Pa evitar entós que la suerte pudiera influir nel resultáu, mirábase d'atopar trayectos fitos. La xente de los pueblos interesaos treslladábase al llugar de la llegada y el recorriú y l'acabu deveníen siempre en folixa, comu perbien conseña *Orixé* (Aguirre Franco Ibid.: 301-311).

Munches de les cualidaes físicas que s'atribuyen a los *korrikalariak* apaecen nos participantes de *Korrika*. El trazáu del camín espeya la bayura ecolóxica d'Euskalerría y poles mesmes tamién la bayura na configuración del terrén: llanes, puertos, güelgues a la vera la mar... que van xuncíos a pergandes diferencies climátiques magar seya nuna mesma estación del añu. Hai que dicir que *Korrika* tiense entamao n'époques distintes del añu: de parte iviernu *K-1* y *K-3*; per primavera *K-2*, *K-4* y *K-5*, con unes carauterístiques climatolóxicques estremaes. L'ésitu de *Korrika* nun depende del pasu de la carrera per terrén amañoso o con tiempu bonaz, aunque esto puea afalar la participación. La resistencia, el correr en terrén malo de monte, n'ermos o con temperatures baxes son afalamientos y maneres estremaes al evaluar la carrera. L'alrodiu popular, la identificación local y la participación competitiva que conseñemos al falar de los *Korrikalariak* tán tamién bien presentes en *Korrika*. Los planificadores xenerales de *Korrika* faen el recorriú xeneral y cada pueblu fai'l de so, quedando al cargu de cubrir los kilómetros que-y cinquen y d'encadarmar les actividaes culturales y de festeyos. Con esto demuéstrese la capacidá d'iniciativa y

de convocatoria y compítese colos barrios y pueblos averaos.

La importancia que se-yos daba nes competiciones tradicionales a los puntos de salida ya llegada hasta'l puntu d'especificase siempre'l nome de la plaza o del llugar, aseñala tamién en *Korrika* l'envis de la carrera y tien conteniu simbólicu. Les dos primeres imprimaron na Universidá d'Oñati y na Plaza de los Fueros d'Iruñea respeutivamente, mentantu les caberes surdieron de llugares centrales d'Iparralde y Hegoalde. Los acabos diéronse cronolóxicamente en tres de les cuatro cabeces d'Hegoalde: Bilbo, Donosti ya Iruñea. L'otru foi en Baiona. Pasando a otru nivel, lo más señalao na escoyeta de los llugares d'Iparralde y Hegoalde ye lo qu'apurren a la configuración del total territorial y llingüísticu, lo mesmo nos anicios que nos acabos. Pa esto escoyéronse llugares céntricos y quien p'axuntar el mayor número de xente y tener amás l'espaciu necesariu pa los festeyos. Los puntos de partida y aportada de cada pueblu engabiten a que l'oxetivu xeneral de *Korrika* d'afitar la xuntura del territoriu, vaiga perfaciéndose pentemedies de la identificación de la xente con una parte d'ésti. Les conseñes que falen de la totalidá d'Euskadi proyeuten la visión de lo que, de distinta mena, se va diciendo nos pequeños recorriós que van faciéndose pasu ente pasu.

La recuperación del territoriu y la so rellación colos rituales de llendes

Hai momentos en *Korrika* nos que, amás de reclamar la xuntura del territoriu, perfáise tamién la recuperación

simbólica de parte d'él, inxiriendo per fechos concretos les más variaes reivindicaciones del llendamientu xeográficu y llingüísticu d'Euskaleria. Ye más, llántase una continuidá col pasáu ritualizando les llendes. Nesos momentos, lo mesmo p'aseñalar el recorriu que pa señalar el llugar onde tien de dase'l cambéu del testigu, empléguense permunches señales: davezu son los finxos qu'hai llantaos a lo llargo la carretera, pero hai tamién delles otres comu palos de la lluz, espeteres, balcones, pontes, ilesies, fábricas, gasolineres... que se remanen comu *mugarriak* al da-yos el númberu correspondiente del kilómetru nel recorriu de *Korrika*. Estes señes apaecen polo corriente en suelu, al pie del monumentu o estructura que s'emplega comu referencia.

Otres tribes d'aseñalamientu surden comu reconocencia a persones venceyaes d'una o otra mena al sofitu de la llingua y cultura vasques. L'alcordanza y la manera comu s'actualiza esta reconocencia va inxertándose no que yá se perconoz comu "los vezos de *korrika*". Vayan comu exemplos el monumentu levantáu a Xabier Exeberri, el nenu que morrió atropelláu depués de finar el so recorriu en *Korrika-1*, onde se fai siempre una ufierta en cada *Korrika*. En *Korrika-5*, nel pueblu d'Ustaritze n'Iparalde, llantóse una placa d'alcordanza nel llugar onde l'euskerólogo Pierre Laffite corriera'l so kilómetru (Egin, 2.06.85:29). En Bilbo llantóse un retueyu de carbayu nel Monte Gorbea, nún de los xardininos d'enfrente'l Muséu de Belles Artes y una placa con ún de los poemas de Gabriel Aresti (Egin, 7.06.85:3). Y la cai Alameda de Recalde de Bilbo quedó marcada pa siempre comu "el kilómetru de Santi" n'alcordanza de Santiago Brouard.

Por embargo, el ritual cimeru de llendes correspuéndese col trespasu la *muga*. La referencia déxase yá sentir dende l'empiezu *Korrika*, ye la seña central a lo llargo la carrera y ún de los "puntos en caldia" d'ella. El pasu pon siempre en fierros a la xente pola presencia de la policía y polos consabíos trámites de presentación de papeles.

En *Korrika*'l trespasu la *muga* diose en dambes direiciones y a distintes hores del día, de la nueche, de la selmana y del añu y pue lleese comu enfotu d'ocupar el tiempu ya l'espaciu. Vimos yá que la frontera tien los sos raigones nel tiempu hestóricu. El pasu pue ser, asina, un fechu simbólicu d'arreblagar percima'l mesmu (días y nueches, hores, meses, estaciones y años). Y al esparde la frontera ocupando un territoriu tou a lo llargo, el trespasala per distintos llugares ye una visualización del enfotu de querer dir atrás na marcha'l tiempu y tornala *muga* otra vuelta. De la mesma manera, nos distintos momentos del ritual, la xuntura llingüística y l'asemeyu étnicu caltiénense y perafitense.

En *Korrika* emplégase la pallabra *muga* pa tolo que cinca a les llendes xeográfiques de los territorios d'Euskadi Norte ya Euskadi Sur y *frontera* cuando se fai precisu iguar dalgún papel o cuando surden problemes. La negación llingüística de la frontera empobínase a esborriar la realidá y dende una interpretación simbólica sedría daqué asemeyao al fechu de llantar otra vez el *mugarrí* nel so sitiu. Pola cueta, los mesmos problemes qu'apaecen nel trespasu la *muga*, la tensión, son ximuestra de la contradicción ente los distintos significaos que se-y dan.

El movimientu llonxitudinal y concéntricu

Na aición de *Korrika*, danse dos movimientos estremaos y constantes: ún d'avance dende l'aniciu haza la meta y otru circular, endolcáu. L'oxetivu cimero de *Korrika* ye algamar la meta. Poro, a lo llargo de tola carrera rúxese de contino'l nome del llugar d'ú salió y el d'aportada. La fras "*Korrika es da gelditzen*" (*Korrika nun aparta*) repítese de siguió anque camude'l ritmu según el terrén, la marcha que puean caltener los corredores o les acoyides y otres actividaes que se van iguando al so pasu. Hai enfotu de dar esa imaxe de movimientu continuu perriba'l tiempu, los llugares, les dixebres polítiques... comu quedó perafitao al apregonase la cuarta *Korrika*. Empléguense símbolos comu la flecha y el rayu que percontien velocidá y direccionalidá.

El movimientu circular ye, al tiempu, dual: ún más ampliu, qu'atropa simbólicamente tola Euskalerría y l'otru, que va amestando al so pasu los distintos pueblos y llugares. El primeru correspuéndese col recorriu xeneral que va perfaciendo la *muga* que marca'l territoriu en rrellación a les fasteres averaes (la de Francia d'una llau y la d'España d'otru). El segundu, más específicu, va señalando nos distintos llugares: ciudaes, pueblos, barrios, cais... lo que'l recorriu más ampliu simboliza pa tol territoriu (la xuntura xeográfica) pero actualizándolu a niveles más pequeños. La imaxe que s'espeya sedría la d'un torbolín que dientru del círculu más grande va estruyendo'l movimientu circular, afitando con ello'l movimientu endolcáu.

Na cultura tradicional los *korrikalariak*, comu viemos, facien perdavezu recorriós nos que tornaben al puntu de salida cubriendo na so fazaña un territoriu concretu. Esti conceutu de zarrar una fastera xeográfica cola aición física de caminar o correr per ella alcontrámoslu fundamente enraigonáu nos *Iñauteriak* ('Antroxos'). sobremanera nos de Nafarroa que, con dellos camudos, entá siguen festexándose güei.

En *Korrika* apaez esta mesma carauterística de pesllar, alrodiar, zarrar un recorriú afitando asina les llendes y reclamándolu, estremándolu, perfaciendo con ello un espaciu lliminar onde'l tiempu ordinariu desapaez, les actividaes diaries tresfórmense y l'aición de zarrar garra un simbolismu actualizáu. Tresciéndese la realidá que s'enzarra. Al mio paecer ye un exemplu de l'aición de zarrar (*ertsí*) de que fala Zulaika (1987:27-28). Poro, nel recorriú peles ciudaes y pueblos, *Korrika* va travesando les cais, alrodiando les places, inxertando los barrios.

Vemos comu s'algama en *Korrika* la plasmación de la xuntura territorial d'Euskalerría atopando una riestra mecanismos, venceyaos unos al movimientu físicu, llinial o concéntricu y otros con un calter acordador y simbólicu. Too ello xúntase pa dicir el mensax de manera llamativa, guapa ya enraigonada na cultura.

Parte perimportante del ritual de *Korrika* ye la dixeбра simbólica que se fai del territoriu pela manera que se percuerre y el significáu que se-yos pue dar a los movimientos principales de direición ya inxertamientu. El primeru caltién l'enfotu nel caminar contra la meta

fasta algamala. Recueye la progresión nel tiempu, minutu a minutu, hora a hora, día a día y l'avance nel espaciu kilométru a kilómetru, midiendo la estensión del territoriu d'Euskalerría. El segundu zarra, estrema tolo que va pasando en ca momentu per caún de los pueblos. Lo que guarda ta sutrumío na realidá cotidiana de ca ciudá, de ca pueblu, pero les acordances, el poder de los símbolos fai que lo ordinario se tresforme en daqué extraordinario. Falar del pasáu hestóricu unes vegaes o enllazar con elementos y valires tradicionales otre faen d'esi momentu y esi llugar un estáu lliminar, daqué distinto al momentu anterior d'iguar l'aportada de *Korrika* y distinto tamién del tiempu que-y sigue al so pasu. El fechu de zarrar permite perafitar el dientru-fuera coles sos carauterístiques d'inclusión-esclusión a distintos niveles. Dientru de los dos movimientos dibúxase una aición qu'enllaza col vezu de llantar los *mugarri* p'afitar les llendes que, nesti casu, son los finxos qu'aseñalen el territoriu y los qu'amuñonen la llingua, l'euskara.

Nel casu de percorrer el territoriu va reclamándose la rellación d'esti col euskara, percalcando que ye la llingua del territoriu que se camina y qu'al dir llantando'l *mugarri* llántase tamién la llingua. Esti fechu nun sedrá igual en tolos sitios, porque n'Iparralde, onde la llingua ta viva pero anubierta pol gobiernu francés, el llantar los *mugarriak* supón una afirmación de la so existencia y una reivindicación del abandonu nel que la tienen les fuerces polítiques. En llugares onde ta yá mui amenorgada, comu en delles fasteres de La Montaña de Nafarroa, el llantar el *mugarri* ye una manera de lluchar escontra'l frañimientu xeneracional. N'Araba, La Erribera navarra, Las Encartaciones vizcaínas, ye un

actu de recuperación d'una llingua que tuvo presente n'otru tiempu de la hestoria y que s'aguarda que puea volver talo pelos euskaldunes y la xente enfotao na xera d'espardela y adeptendela. Trescienden tamién les dixebres dialeutales afitando a un tiempu los *mugarri* del *batúa*.

Si comu diz Zulaika (1987:27) “imitar un mundo, percibir la diferencia entre significado denotativo y connotativo de un cierre formal es trascenderlo” cuidamos qu'en *Korrika*, tanto nos movimientos direicionales comu nos incluyentes, y na aición de llantar los *mugarri*, lo que se ta fayendo ye zarrar un territoriu y nes sos llendes zarrar una llingua, l'euskara. Con ellos, mentantu dura'l ritual, tresciéndense les realidaes polítiques y llingüístiques que tán nididamente defínies y que cinquen dafechu a la vida diaria de los habitantes d'Euskalerría.

V. KORRIKA COMU METÁFORA DE LA XUNTURA VASCA

La esperiencia global de *Korrika* ye la d'un ritual coleutivu nel que los sos actores respuenden a una riestra d'afalamientos d'estremada triba que provoquen una llectura popular. Nel procesu ritual créase un espaciu y un períodu lliminar onde, nun tiempu cronolóxicamente determináu, faise un espaciu temporal al marxe del ordinariu, que dexa actualizar esternamente una conceición política, llingüística y una cultura propia d'una sociedá utópica. Nesi tiempu perpásense tamién les

contradicciones que cinquen sobretoo a la llingua y al territoriu, tal y comu se vieno diciendo nesti trabayu.

Korrika ocurre nun llugar y nun tiempu concretu y, por embargu, va atropando carauterístiques, imáxenes y símbolos que la faen significativa percima d'estes realidaes. Esta trascendencia perfáise al traves de la salida simbólica del territoriu actual y les sos llendadures territoriales concretes, pentemedies de referencies gráficas que tresformen la realidá y pela puesta en marcha del poder acordador d'otres realidaes físicas, tanxibles. Magar se dea nun tiempu hestóricu, la referencia a un tiempu ahestóricu del que nun puen axuntase señes, amenorga la importacia qu'ésteres puean tener pa demostrar la continuidá de la llingua nel tiempu y nel espaciu. Tresciéndese la realidá temporal, francida cola continuidá simbólica, que ye atemporal.

Vimos comu pela aición y la participación xunto col protagonismu de la llingua en toles sos dimensiones, dende la simbólica fasta la reivindicativa, surge nididamente marcáu'l sen de la territorialidá, pescanciando ésti comu la definición d'un espaciu xeográficu que contien los siete territorios y qu'en tolo llargo de *Korrika* cuayen nel conceutu *Euskalerría*. L'enfotu nel territoriu va dende la realización global que s'afita fasta'l recuentu local kilómetru a kilómetru.

Nesta reivindicación concreta del territoriu espéyase la contradicción esistente ente esta xuntura "sentida" y tresmitida de contino en *Korrika* y la realidá que correspuende a la política territorial, lo mesmo que les torgues qu'esta dixebra apurre, loxístiques en dellos

casos, polítiques n'otros. La trascendencia de les dixebradures polítiques llograse ignorando la existencia de la frontera y percalcando dafechamente'l significáu y sen de *muga*. Esa existencia de la frontera, siempre ehí, tresciéndese en *Korrika* emplegando distintes estratexes. Una d'elles ye crear imáxenes poderoses qu'al facer el pidimientu de la totalidá del territoriu de forma gráfica o cola pallabra esborrien la existencia de la dixebra. Otra ye ritualizar percuriadamente'l pasu de la frontera, afirmando colos símbolos la necesidá de tornala *muga*. El puxu del simbolismu de la totalidá territorial tresmite: el llendar rayes qu'acaben coles divisiones polítiques de güei y l'espardimientu del territoriu axuntado con ello reivindicaciones y proyeutos nuevos. Los símbolos faen posible la espresión d'un conceutu de pueblu averáu y llariegü qu'algama tolos niveles de la sociedá vasca. Esmúcense asina les dixebres sociales y les de nacencia, inxertámdose los nacíos fuera d'Euskalerría, los que falen dialeutos distintos y los que se comuniquen en castellán; con ello xenérase en *Korrika* la esperiencia d'una sociedá nueva.

En *Korrika* hai de contínu una tensión por apresar la representatividá de tou un coleutivu identificáu comu pueblu y con unos raígones que se dilien nel tiempu. Poro, hai referencies de contínu a conceutos comu ancestralidá, caltenimientu hestóricu, continuidá, que perafirmen la existencia grupal y la esperiencia d'aiciones qu'afalen eses referencies, sensaciones nun tiempu non cuntable en sen humanu. Xuncio a ello apaéz el problema del patrimoniü del euskara: ¿a quién-y correspuende curialu, tresmitilu, adeprendelu?

Dase la coincidencia del poder de lo tradicional, del recordar y producir efectos que nun son midibles, la intanxibilidad como arma, les referencies a la maxa, l'emplegu davezu de llugares, persones, símbolos y aiciones. ¿Qué mecanismos son los que faen que la ritualización de *Korrika* coneute tan perfectamente con un colectivu tan grande?

Hai qu'aseñalar qu'en *Korrika* dióse un procesu d'escoyeta nel que se fala, créense, vívense aspectos colos que la xente acota, de los que se faen munches llectures y que son quien a provocar una rempuesta grande y popular. Pero entós queden les entruques nel aire: ¿Por qué s'escueyen unes y non otres d'ente toles carauterístiques posibles? ¿Qué criterios s'esbillen na selección d'elementos?

El primeru podía ser l'enclín por “resaltar”. Resaltar aquello polo que la xente puea sentir rápida y fundamente tolo que tenga un mayor efectu desencadenador y enanchador d'asociaciones y alcordanças y tolo que, atropando la diversidá, puea crear efectos de xuntura.

Un segundu criteriu tendría que ver cola capacidá d'enllazar con realidaes averaes y facer surdir una rempuesta espontánea. Pa esto ye importante la xuntura que s'afita con delles formes de comportamientu. Ye asina como s'establez, entós, la importancia dada al comportamientu de grupu, les cuadrilles, los ensames, les peñes como bases organizatives. La dinámica que xeneren fai qu'a la xente-y preste too ello, porque amesten mecanismos que refuercen les andeches

qu'axunten a la xente de mou voluntariu. L'emplegu de les redes sociales cunta con esperiencias positives pal caltenimientu de la comunicación y la identidá, comu yá se dixo que pasara nel tiempu la Dictadura. Poles mesmes, al afitase nel grupu esperiméntase la presión social, porque tar nel grupu y nun andechar taría permal visto. Lo mesmo pue vese nel casu del contéu a *Korrika* llueu que'l grupu, la comuña, el partíu nel qu'ún ta tórgalo o desaconséyalo porque supón un fechu perabegosu d'enfrentar. Esto valdría pa cubicar les retiraes na participación per parte de dellos partíos políticos (por exemplu'l PNV) dempués de la segunda *Korrika*, llueu que'esti partíu-y dixera a les bases que nun participaren y, polo contrario, el significáu de los militantes que sí lo fexeron, fuera en grupu, fuera individualmente. Tamién se constata comu, delante un patón o una torga, apaiez una necesidá cuasi primaria d'un "facer" que lleva apareyáu'l movimientu físicu. Pue ser una forma cultural de dir solucionando una esmolición, daqué intanxible, pel fechu visible y esperimental del movimientu. Ye dalgo que da la sensación de tar yá metios dafechu nel desenguedeyu del problema.

Cuandu esto se produz nuna aición d'andecha, comu ye'l casu de *Korrika*, tien un puxu que pue enanchar l'enfotu del momentu nel qu'anicien.

El tercer momentu d'escoyeta sedría'l de resaltar les carauterístiques qu'unvien a lo alloñao, lo ancestral y poro, que son quien a remanar lo pantástico ya lo utópico. La presencia d'esi calter máxicu, d'esi pueblu indomeñable ye un elementu perpoderosu. Permite referise a daqué intanxible, fuera parte del control

ordinariu pero qu'actúa magar nun se tea d'alcuertu con ello. En dellos momentos fai sentir el so poder por esi alloñamientu col que se ve tolo que ye intanxible o que fuxe del control humanu. Entá más, una sepártase y dexa d'analizar eso que paez inesplicable. Pasó asina cola desapareición del mensaxe na primer *Korrika*. Inclúyese asina la participación extraordinaria, lo inesperao, lo pantasmagórico, dientru d'esa categoría de la "maxa". Asina ye comu se va faciendo una lleenda. Delles vegaes dase la vivencia d'una dimensión relixosa pero nun alrodiu secular. Idega relixosa de trescalar el tiempu, el momentu nel que se vive, nel que se ta somorguiáu, con daqué trescendental llarao de connotaciones alloñaes, animistes, ancestrales.

Un quartu puntu p'aseñalar nel análisis de los elementos que percontien l'enfotu popular pa con *Korrika* sedría la so capacidá pa presentar visiones hestóriques estremaes, averaes y alloñaes. Magar la curtia hestoria de *Korrika*, ye posible entesacar visiones distintes del procesu. Una afitase na áxil mirada qu'amuesa'l pasu de *Korrika* en caúna de les sos ediciones. Asina ficimos nesti estudiu cola cuarta, que dexa atopar la perspeutiva sincrónica y comparativa. Esta llectura pue camudase en diacrónica col análisis de la progresión temporal que se cronometra en *Korrika* al minutu y que munches vegaes, pol ardentíu col que se vive y la carga simbólica qu'enzarra, garra una relevancia comparatible al pasu d'un periodu más llargu. Esto pudo constante na descripción de los homenaxes o nos momentos de salida y aportada a llugares importantes. El so caltenimientu nun periodu tan curtíu (1980-87) y la repetición estructural de la so organización permitió l'esporpolle d'un vezu que se

respeta y que va garrando fuerza ca vegada que se recuerda. Al mesmu tiempu la capacidá d'atropar que vien amosando dende la primera a la sétima, fai que güeyando les siete ediciones puean afitase delles xeneralizaciones sol so procesu.

Un quintu criteriu sedría la puesta en marcha de la capacidá xenerativa pa crear tradiciones y asumiles. Esto dase pela ca vegada más grande incorporación d'homenaxes a personaxes con tastu popular, dándose con ello un desendolque progresivu d'una tradición na que se vive l'alcordanza de persones que prinden en *Korrika* la categoría d'héroes culturales: los euskerólogos Ricardo Arregui y Xabier Peña, el nenu Xabier Etxeberri, el políticu Santi Brouard y el llingüista Pierre Laffite. N'otros actualizase la so alcordanza pola xera que fixeron na llingua y cultura vasca. Tamién s'amesten personaxes con una significación política aunque tenga que recalcase más el so llabor cultural, comu ye'l casu de Monzón. Ye asina comu los homenaxes s'alluguen en *Korrika* y, al marxe de lo que representen nel momentu que se celebren, van institucionalizándose comu finxu importante de la carrera.

Pa finar ta la existencia de tensiones constantes que faen surdir de so nueves dinámiques. Asina por exemplu'l pruyimientu continuu por representar a tou un coleutivu identificáu comu pueblu, amu d'unos raigaños perdíos nel tiempu. Enfotándose nello créense referencies constantes pentemedies de conceutos comu ancestralidá, caltenimientu hestóricu, continuidá, qu'afirmen la existencia del grupu y la esperiencia d'aiciones que percontien eses referencies, sensaciones nun tiempu que se desavera de

toa cuenta humana. Xuncio a ello apaez el problema del patrimoniü del euskara que, aunque provoca engarradielles, tamién crea allugamientos de sofitu incondicional. Xúntense'l poder de lo tradicional, del acordar y faer surdir efeutos que nun puen midise; la intanxibilidadá comu arma, les referencies a la maxa, l'emplegu amañosu del poder acordador de llugares, persones, símbolos y aiciones.

Dende una visión micro vese'l pasáu, presente y futuru nel mesmu sucediu de *Korrika*. Vemos l'aniciu cuandu se garra'l "testigu" per primer vegada, esperiméntase de contino'l presente nos segundos qu'en cada pueblu s'identifiquen col pasu de *Korrika* y recálcase dafechu l'elementu del futuru cola perspeutiva d'aportar a la meta, al pueblu caberu.

En *Korrika* visualícense procesos que guarden dientru sí elementos diacrónicos. Na plaza d'Atharratze na cuarta *Korrika* escenificóse'l pasáu hestóricu de la llingua y el so presente. Nel pasu del "testigu" visualízase la continuidá llingüística pentemedies les xeneraciones. Nel percorriü pel territoriu espéyense les llagunes llingüístiques resultáu d'un procesu d'amenorgamientu-espardimientu que vien dándose dende hai sieglos. Nel relevu del "testigu" ente homes y muyeres pue interpretase la identificación social de los espacios públicu-priváu en cuantes a la esistencia y aceutación el criteriu de diferenciación sexual. Hai momentos nos que la referencia al pasáu, comu ye'l glayar poles vieyes posesiones onde se falaba euskara, val pal afitamientu de les reivindicaciones de güei. L'aspeutu dinámicu de la llingua y tamién el fechu de que la so esistencia va

xuncida a la xera de recreala col so emplegu constante, ta implicitu na afirmación continua de que "Korrika nun apara".

Y *Korrika*, comu viemos, preséntase comu la enerxía del pueblu qu'acostina la llingua, que la tresmite, que la respeta, que la va pasando nel tiempu (nun sen hestóricu), nel territoriu (na xente que s'asitia nun espaciu concretu), nes dixebraes formes de vida venceyaes a les variantes ecolóxicques y económicques (al recoyer la bayura de paisaxes y tierres), na tresmisión natural (les xeneraciones), nel espaciu priváu (na muyer ya los nenos), nel espaciu públicu (nos organismos oficiales), nos medios de comunicación (nos que protagonicen l'espardimientu informativu).

Ta apellidándose que l'euskara afáyase al pasu de los siglos y que val pan casa, pa la cai, la escuela, la radio, la prensa, la televisión. Recuéyense les variantes llingüístiques dialeutales y solliniase la necesidá d'una sola: **el batúa**.

Comu idega postrera hai que resaltar que'l puxu del ritual comu catalizador y tresmisor ye talu que, magar toa esa riestra d'elementos utópicos y futuristes, hai qu'almitir que la sociedá pola que s'arrana en *Korrika* sigue apaeciendo a muncha xente comu la real. Entá más, al mio entender si *Korrika* s'esmuciera, dexaría un espaciu nel que surdiría otru tipu d'aición con distintes formes de tresmisión de conteníos pero que na ellaboración de los nuevos dariense referencies del pasáu ancestral y la proyección haza una meta futura pero

averada, haciendo que too ello actúase comu alfaya de la utopía.

Bibliografía

Aguirre Franco, Rafael

1971 *Enciclopedia general ilustrada del País Vasco*
Cuerpo Anexo. Juegos y deportes vascos. San
Sebastián: Editorial Aunamendi.

Aretraga Santos, Begoña

1988 *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*. San
Sebastián: La Primitiva Casa Baroja.

Barandiarán, José Miguel de

1972 *Obras completas*. Bilbao: Editorial La Gran
Enciclopedia Vasca. Vol. I.

Del Valle, Teresa

1988 *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*.
Barcelona: Anthropos.

Douglass, William A.

1977 *Oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*. San
Sebastián: Auñamendi, 2 vols.

Euskaltzaindia. Real Academia de la Lengua Vasca

1979 *Conflicto lingüístico en Euskadi*. Informe SIADECO. Resumen elaborado por Martín de Ugalde. Bilbao: Ediciones Vascas Argitaletxea.

Garmendia Larranaga, Juan

1973 *Iñauteria. El Carnaval Vasco*. San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones.

1984 *Carnaval en Navarra*. San Sebastián: Haranburu Editor. Gobierno Vasco. Departamento de Cultura.

Gómez-Ibáñez, Daniel Alexander

1975 *The Western Pyrenees Differential Evolution of the French and Spanish Borderland* Oxford: Clarendon Press.

Gómez Pineiro, Francisco Javier

1980 *Geografía de Euskal Herria Laburdi, Benabarra, Zuberoa*. Vol. V. San Sebastián: Luis Haranburu, Editor.

Gurruchaga, Andrés

1985 *El código nacionalista vasco durante el franquismo*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Hobsbawm, Eric

1986 "Introduction: Incenting Traditions". En *The Invention of Tradition* por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, pp.1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.)

1986 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pérez-Agote, A.

1984 *La reproducción del nacionalismo. El caso Vasco*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas en colaboración con Siglo XXI.

Ruiz Olabuenaga, José Ignacio

1984 *Atlas lingüístico vasco*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.

Ruiz Olabuenaga, J. I., Maranon, M. A.

1983 *La lucha del euskera (Euskararen borroka)*. Gasteiz: Gobierno Vasco.

Sánchez Carrión "Txepetx", José María

1981 *El espacio bilingüe*. Burlada: Eusko Ikaskuntza.

Artículos en revistas y periódicos

Descheemaeker, Jacques

1950 *La Frontière Pyreneenne de L'Océan a L'Aragon*

Douglass, William A.

1978 "Influencias fronterizas en un pueblo navarro".
Ethnica, N^o 14:39-52.

Fairén Guillén, Víctor

1946 "Contribución al estudio de la Facería internacional de los valles del Roncal y Baretons".
Príncipe de Viana, VII, pp.271-296.

1955 "Sobre las facerías internacionales en Navarra".
Príncipe de Viana, XVI, pp.507-524.

"Gabriel Aresti y Santi Brouard fueron homenajeados en Bilbo al paso de la Korrika"

1985 *Egin*, 7-VI, p.3

Zubiaur Carreño, Francisco Javier

1977 "Toponimia de San Martín de Unx (Navarra)".
Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra
Año IX, N^o27:415-462.

1978 "Toponimia de San Martín de Unx según los amojonamientos de la villa en el siglo XVI"
Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra,
Año X, N^o 29:255-271.

ABOUT
“MORADAS VITALES”
A micro-ethnographic
essay on *Essence* and
***Provenance*, and other**
vectors in the negotiation
of identity in Asturian
village life*

JAMES W. FERNÁNDEZ

I. A “PALACE” REVOLT

On July 16, 1991 *La Nueva España*, the Uviéu newspaper, carried in its section on “Comarcas” a news item concernig “El Palacio de Felechosa”¹. By a decision of the Ayuntamiento of Mieres the grounds of a former aristocratic hunting lodge, for many decades in ruins,

* This essay is part of a longer ethnography in preparation on “Cattlekeepers and Miners” in Asturias. As always I am indebted to my co-microethnographer, Renate Lellep, for her very considerable knowledge of Allerano culture, her insights and for her valuable critique of this argument. I regret not being able to respond adequately to all aspects of that critique.

¹ *La Nueva España*, July 16th, 1991, p.20. The article carried the following heads: “El Palacio de Felechosa”, a disposición de los vecinos para el disfrute del ocio. El Ayuntamiento de Mieres decidió conceder una licencia para su utilización popular”. The Palace or “Palacio de Camposagrado” was hunting lodge built in the late 19th Century by and originally in the possession of the Marquesses of Camposagrado and sold by them to Don Pedro Pidal, Marqués de Villaviciosa in 1918. The inheritors of the Pidal Estate in their stead gave the lodge and grounds to the Municipality of Mieres in 1945 to maintain and use for the social good of their municipality and that of Felechosa. Mieres has never had the money either to maintain the lodge in good condition or, much less, to turn it or the grounds to “usos benéficos” and it fell, thus, quickly into unsightly ruin.

had, on Wednesday the 10th of July, passed over into the disposition of the townspeople of Felechosa. Around two hundred people, it was reported, rushed into ('irrupieron en') the grounds when news of the decision reached the town. A picture of some 40 of these "vecinos" gathered in conversational groups upon the grounds accompanied the article. The news item credited the Mieres decision to the petition of the President of the local Vicinal Association, "El Carmín", and political pressures brought by the three "conceyales" for Felechosa in the municipal government.

Anyone who has any acquaintance with Felechosa will know how long the use of the "Palacio" and this decision has been pending—at least 15 years—and how much longer the "vecinos" of Felechosa have desired to have this collapsing aristocratic eyesore removed and the grounds made available for public use! Verily, as it is said in Spain, "las cosas de Palacio van despacio" In any event or the purposes for our essay here we would like to make several points about what some villagers call the "siege" and "assault" upon the "Palace".

These points address villagers identification with the long effort to restore "Palace" grounds to village use in the first place and with the project of turning it into a village park and playground in the second. The newspaper article, as is usual in most journalism, speaks generally about "the *people* of Felechosa", simplifying and typifying their reaction to the permission granted by Mieres. Newspaper reports of this kind are part of a "typifying process", a dealing in "tópicos", as regards the identity of social entities such as villages, municipalities, provinces, that has long gone on in Spain as

elsewhere in Europe ². Felechosa itself, more so than other villages and towns of Ayer, has long been the brunt of a collection of typifications about the identity, in particular the gullibility of its inhabitants, which would bring into question their capacity to put the "Palacio" grounds to good use. It is not that such "tópicos" do not have a certain psychological and, thus, social, reality. And it is possible that such "tópicos" were at work in the minds of the succeeding Mayors of Mieres as a part of their long resistance to doing anything at all about the ruins? But the anthropologist, while taking into account the psychological and social effects of "tópicos" wants always to move beyond them to do justice to the greater complexities of human life in society.

Any internal view of this incident and its antecedents—the kind of view we will here call microethnographic—quickly reveals how many points of view have been present and in negotiation in Felechosa itself. There have long been, first of all, quite different views on the respect due this now disreputable but once aristocratic property: one view, for example, has been acquiescent to the Señorial tradition and obeisant to the wishes of the long departed owners while another view more populist and egalitarian has long been offended if not angered by this ever more degraded eyesore. These villagers have seen the "Palace" as an offensive remnant of subservience to the Señorial tradition. The first view was that taken most often by those families who had once been in service to

² See Emilio Temprano *La Selva de los Tópicos*, Madrid, 1988. This is a book much influenced by the work of Julio Caro Baroja about the gross generalizations (tópicos) various Spanish localities, cities, provinces, regions, make about each. For the nicknames, song sung about and general attitudes taken toward the villages and towns of Asturias see Luciano Castañón, *Diccionario Geográfico Popular de Asturias*, Uviéu, 1990.

the Señores and who had some reason to believe that some part of the property might rightfully devolve upon them. The second view is more to be associated with the miners and their socialist sentiments and their sense of oppressive privilege in the face of social needs.

More immediately there has been a second negotiation going on over the property: that between the owners of the local bars, cafeterias, restaurants and hotels, on the one hand, and parents and grandparents of village children, on the other. The first group put primary emphasis on the economic well being of the village particularly including their own. Since the advent of upper valley tourism in the 1970s, they were part of a burgeoning network of bars and cafe's, etc. that posed great traffic and parking problems practically every weekend. They wanted a part of the whole of the "Palace" property turned over to a parking area, arguing for a playground rather on the outskirts of town. The other group argued for the conversion of the "Palace" grounds into a park, a playground and a gathering place for old people. Periodically it might also be used for "Fiesta" gatherings. Many people, of course, such as bar owners with children, found themselves identifying with both these groups and thus in ambiguous circumstances.

These are but the predominant vectors among the various negotiations of values and interests present in the Palace affair. Our point is that to speak of the "people" or "pueblo" of Felechosa *against* the "Palace" is to use a typification that rides very unsatisfactorily over the many different kinds of overlapping and interrelated negotiations going on in the village as regards this

decrepid property. It is a manner of speaking that fails, as it were, to see the village for the "Palace", or, otherwise put, takes the "Palace" for the village. And yet it is precisely these negotiations that are the reality of village life and which give it its vitality as a place to live. To offer generalizations about the identity of Felechosa that fails to take these into account is to deal in "tópicos", that is in unsatisfactory typifications. For the anthropologist it is just this reality that should engage our attention. The method of this engagement we call "microethnography", and we would like, now, to practice it in respect to village and villagers identity.

II. MATTERS OF "LIKENESS": ON WHAT "TAKES PLACE" IN VILLAGE LIFE

In this essay, then, we will be interested in a problem—or a set of related problems—in the microethnography of identity formation processes in village life. Microethnography is the description of culture at that level of detail which results from the anthropologist's long-term participation and observation of community life. The problem we treat here is the complex process by which identity is formed in village life. It has long been known in anthropology that identity formation processes "take place" in, at least, several ways; in relation to one's location in genealogical time—one's family place, that is, in the kinship network—and in relation to one's location in space—one's place in various localities of interaction such as, in these villages, neighborhood corners, plazas, bars, bowling pitches or playing

fields, etc. These are not fully compatible arenas of interaction and the tension between what "takes place"³ in kinship interaction and locality interaction as far as the formation of an individual's identity in his family and in his village is concerned constitutes a worthwhile subject of ethnographic inquiry. We see in this tension the very human problem of the *negotiation* of identity. We explore some aspects of this *negotiation* in this microethnography.

We would like to point out also four things that are assumed here about ethnographic inquiry:

- First such inquiry aims at deepening our understanding what it is to be a member of a particular culture at a particular time and place. In respect to the study of identity formation ethnographic contributes to the study of what there is that one can identify with in a given culture and how one identifies with it.
- Second ethnographic understanding contributes to our understanding of things human—to social thought— by being comparative in nature. We learn about differences and samenesses in things human when compare one ecological-cultural situation—one *morada*— with another, say Europe with Africa, or Asturias with Catalonia, or one Asturian valley or village with another.

³ The need, in anthropology and related disciplines, to understand the "place of place" in our inquiry into the meaning of human belief and action is seen in a collection of essays "On place in anthropology", in a special issue of *Cultural Anthropology*, Vol. 3 (1), 1988, edited by Arjun Appadurai. See especially this one of the co-author's (JWF) article comparing Andalucía and Asturias as places in Spain, "Andalucía on our minds: two contrasting places in Spain as seen in a vernacular poetic dual of the late 19th century" op. cit. pgs.21-35. For an extended essay reflecting on what it means to "take places" in religious terms see Jonathan z. Smith *To take place*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

- Third the challenge in ethnography is to explain, systematically, "the organization of diversity" and not the "replication of uniformity" ⁴. That is to say that it is our task to avoid gross generalizations or typifications ('estampas') concerning the identity of others. Ethnography, rather, tries to see how human identities are always, whether in village or city, negotiated in complex and diverse circumstances amidst incompatible institutions and ambivalent loyalties and antagonisms. Speaking about the "essentials" of group identity—about "Asturianidá" or "Galeguidade" for example— puts one always at risk of engaging in persuasive but illusory generalizations ("tópicos" or "estampas" in the Spanish usage). These are very often, as will be discussed, put forth for political or rhetorical purposes. Individual variety and diversity is the norm not the exception that is *negotiated* in social life anywhere ⁵. Such negotiation is the very nature of human vitality.

- Fourth, we assume that ethnographic description and interpretation, always comparative and systematic, is itself a negotiation of states of tension, most notably between the use of established disciplinary terms of understanding traditional in social thought, on the hand, and local terminology, on the other.

⁴ See this distinction made by A. F. C. Wallace in an essay (that, together with his Tuscarora work brought convincing critique to bear upon the essentialist tendency in American anthropology of the thirties, forties and fifties: the tendency towards capsule generalizations and the "replication of uniformities" about basic personality, modal personality and national character.

⁵ For an article of ours addressed to the negotiation of contrasting values in villages life, namely those of congregation and dispersion, see James W. and Renate L. Fernández, "Under one roof: household formation and cultural ideals in an asturian mountain village", *Journal of family history*, 13 (1) 1988, 132-142.

This essay will address itself to these four "understandings".

The local in which we address these problems are the watersheds (the Cuenques Minereros so called) of the upper Caudal and Nalón rivers, and specifically the village of Felechosa in the Conceyu d'Ayer, Asturias. We wish to "locate" these Asturian villagers in time and space and to understand something of the diverse "moradas vitales" (or "vital living areas" to use Américo Castro's very useful phrase) ⁶ that constitute the arenas of their lives. These "moradas" are a vital source of their identity. In asking **who** these various villagers are, we ask with **whom** or **what** they identify, whom or what are they **like** ⁷. We ask to what degree our villagers are like everyone else, say

⁶ As used particularly as a central concept in *España en su historia*. Buenos Aires 1948 (*The Structure of Spanish History*, Princeton 1954) Castro wishes to capture the vital existential condition of the Spaniard as a combination of particular geography and a particular interrelated set of propensities (Christian, Jewish and Moorish in the case) and the consequent dynamic day in and day out "living through" (*vivdura*) or negotiation of these in making a lifeway. Castro, like ourselves in this article, sees identity not as something essential or fixed, therefore, but as an ongoing negotiation of a complex of factors ecological, cultural and social. For a brief trenchant discussion of these central terms see Edmund L. King "The problem of Determinism in Américo Castro's historiographic" in *Américo Castro: The impact of his thought. Essay to mark the centenary of his birth*, pgs.117-125. See also the use of this concept of "morada" in the Gallician ethnography of Carmelo Lisón.

⁷ The centrality of the question of "likeness" emphasized here evokes the maxim of identity of considerable currency in anthropology first associated with the mid century American Anthropologist Clyde Kluckhohn:
Every man in some respects is:

Like all other men.
Like some other men.
Like no other man.

This observation is found in C. Kluckhohn, and H. A. Murray *Personality in Nature, Society and Culture* New York: Knopf, 1949. Chapter 2. "Personality Formation and determinants", pg.35. It might be said that all of social and cultural anthropology is an exploration of these "levels of likeness", an exploration that is of how a given group of men and women, say Asturian villagers, are like all other humans, like only other humans and like no other humans! The notion of likeness also evokes the important place of analogy, "likeness", in the processes of identity formation in culture.

like all Europeans; like only some Europeans, say only like Southern Europeans or other Asturians; and like noone else, except those of their village or their barrio or their casa. We tentatively accept as given, the "sociocentrismo" or "campanilismo" long remarked in the villagers of Southern Europe (although it is surely not limited to these). But we note within that general rubric, however, a considerable complexity when we focus in more closely on village life. Moreover we are cautious about generalizing to all of the municipalities of the Cuenques Minerres much less to all Asturias on the basis of this data. Graña and Lopéz have shown the diversity, at least six kinds of spacial location, 'tipos de asentamiento', with which Asturian localities are layed out ⁸.

When we ask how people are located in residential space and genealogical time, we, of course, confront a yet more complicated question... more complicated than the two terms of reference —kinship and locality— would suggest. For the question of who and what one is like, questions of *essence* and *provenance* as we want to suggest, are answered not only by reference to a mix of likenesses founded in matters of locality and kinship, but also by reference to such indentifying categories as occupation and class. And competing with these, especially in the modern era is a "possessive individualism", the transformation, perhaps, of an earlier eremitic tradition of refusing to be "with" and hence "like" one's neighbors simply for reasons of common location, kinship, class etc ⁹. Modern consu-

⁸ Armando Graña and Juaco López, "Las construcciones populares", Chap. VI. in *Enciclopedia temática de Asturias*. Tomo 8. *Etnografía y Folklore I*. Uviéu, 1987.

mer acquisitiveness and consumption-mindedness coereces ego-centrism in a material direction and tends to isolate individuals defining them in relation to their power of acquisition in the market place, and making them "like no other person" even in their own village, barrio or family, "uno que anda por aquí" in short. While we do not wish to simply ignore these other complicating influences in identity formation we wish to primarily give thought in this essay to these matters genealogical intoderivation and location, that is of "essence" and "provenance".

In any event let us suggest some of the complications by detailing the problems involved in providing an introductory setting for the ethnography of these Asturian vilages we are presently preparing. As in other ethnographic efforts it is our custom to "set" our description from the start not only in revelatory incidents but, as well, in the genealogical structure of the various persons who have been the main informants in the fieldwork (*argumenti personae*) and who are the main actors (*dramatis personae*) in the significant events described and analyzed (as "revelatory incidents") in the ethnography. For events in the lives of these persons give insight and undstanding into the complexities of social and cultural process, an understanding which is the main object of ehtnography ¹⁰.

⁹ That eremitic asocial, transcendent, tradition of wandering from cabaña to cabaña in the mountain uplands is seen in the personage of the bard, Santos Bandera, whose asocial wanderings and resultant poetic compositions are discussed in J. W. Fernández, "Moving up in the world: transcendence in symbolic anthropology". *Stanford Literature Review*, Vol. 1, No. 2. Fall 1984. 201-226.

¹⁰ See James W. Fernández, *Bwiti: an ethnography of the religous Imagination in Africa* (1982) for the presentation in the Introduction of genealogy and the discussion of the personages of the genealogy (the "argumenti personae" and "dramaris personae") as a way of "setting"

In our African fieldwork in Bantu speaking patrilineal or matrilineal societies genealogies were a natural model of ethnographic use. In these societies people recited long lists of genealogical antecedents and kept in mind a clear structure of genealogical relations ¹¹. The genealogical tree was the master reference for identity. Kinship was primary and location was a very subordinate category of identity. Indeed, given the frequent abandonment and construction of new villages elsewhere in the equatorial forest (every 12 to 15 years) because of rapid exhaustion of the tropical soils, identity by location was often only incidental to identity by kinship. Correspondingly that identity was fixed not only by well memorized, lengthy genealogies (15 to 25 generations in depth) but at the several levels by symbolic markers of kinship and clan identification: matrinames, patrimary names, lineage names, clan names, as well as by tattoos and taboos, clan celebrations, etc.

In these Asturian villages, however, kinship and location are in marked tension with each other. (More recently, with industrialization of the 19th century they are as remarked, in tension with an emergent sense of class and occupation and even more recently still with a "possessive individualism". These act, together with the much older eremitic tradition, to free the individual up from the two major criteria of identity, place and kin). For one thing these villages and their associated fields and

and "grounding" the subsequent description. See also the beginnings of every chapter of this ethnography for the "revelatory incidents" linked, at once to the genealogy as well as to the explanations offered in the discussed.

¹¹ See for example Chapter 3, "Extensions into a social space and time", in *Bwiti*, (op. cit.) in which these long genealogies and their fundamental identifying power are discussed.

meadows have been in existence in the same site for hundreds of years in most cases easily more than a millenium. Locality has a great historical weight. People say this is "my" or "our" villages, "my" or "our" fields, "my" or "our" valley, "my" or "our" Province. Such geocentric identity formation by location in space is very strong and maust be negotiated along with kinship. This is seen in many house names, for example, where both identity by kinship and by location combine: "Casa Ramira", "Casa Cortizo" or where there is some combination of kinship link and place —usually an exceptional place in terms of village architecture: "los de la Pista" or "los del Parador". But there are also cases where identification by kinship predominates: "los d'Araceli" or "los de Luz", "los del Relojero", "los del Mecánico", ("those of Araceli" or "of Luz", "of the watchmaker" or those "of the Mechanic").

From early on this century, as pointed out, identification by occupation has been important, as well, so that we get "los del Relojero" or "los del Mecánico", "los d'El Rápido" ("those of the watchhmarker" and "those of the village handymand", "those of the village busman"). These identifications which tend to accrue to family lines are complimented by the use of "nicknames" to ascribe identity, using accidents of family history, over a series of generations: "los de la Pintona" (those of the dappled pig), "los de la Galla" (those of the woman who stole the rooster) ¹². Yet more recently (in the last century) the recruitment of these agro/pastoral cattle

¹² This important use of nicknames, often enough treated in the literature, is a complication in the ascription of villagers' identity we will not treat here though it has been often enough discussed in the Iberian literature.

keepers to the coal mines gas created a major divergence of identity, even within families, between cattle keepers and miners. In some ways miners, who spend long hours commuting and working together as well as the after hours in the bars, come to seem more "like" each other than they are "like" other villagers, even family members, who are still cattlekeepers ¹³.

III. "MORADAS VITALES": CASAS, ANTOXANA, CORRALÁ, BARRIOS, CHIGRES, MOLINOS AND THE "WEB OF IDENTITY"

The above review of some of the complications in the dynamic of the formation of villagers identity presents us with the problem of the foundational matrix itself. We see that it is too simple to ask whether the foundation should be in kinship, that is to say the genealogy as in our African research, or in locality as seems apparent in Asturias as in most of Europe. Rather, as we are suggesting, the dynamic of identity is the dynamic of the underplay between these factors. Individuals vary as to the preference they give in the identifying themselves. They range from those who stick so close to their own corral and/or extended family that they are unambiguously identified with it to those, as we say, who wander to such a degree around the village, from bar to bar say, and even to other villages that they virtually lose identity either by specific locality or by kinship and become "uno que anda por aqui". The microethnographic

¹³ This problem of occupationally determined identity, important as it is, will not be treated in this essay on "essence" and "provenance" either.

challenge, in any event, is to capture this variability and its negotiation in village life, to capture in other words the vitality of village life.

In addressing this challenge we believe that a useful concept is that which appears in the work of Américo Castro: "morada vital". For like the Spains to which Castro refers the village is a "vital living" (or dwelling) place or abode made of numerous "vital dwelling places". And it has been one for a very long time. Within the village there are other identifiable localities or "vital living places" with which people are associated and which gives to them a "likeness" in the eyes of themselves and others and these localities also have been in existence for a very long time. This concept of "vital living place" is suggestive for it can apply to anything from a courtyard to a church or a bar, or a mill, where people, the homebody ('casariego'), the barfly ('borrachu'), the churchmouse ('beata'), come to be known through their predominant association with one or another or several of these congregation sites. Castro's dynamic concept might thus profitably serve to build our "matrix" of understanding upon.

"Vital living places" are clearly, then, of several kinds and interact in and give identity to individual lives in complex ways. But it is not always obvious where we must begin in identifying them! The tendency in the Iberian literature, as seen in the instructive essay of Carmelo Lisón, is to begin with the house ¹⁴. In the señorial

¹⁴ Carmelo Lisón Tolosana, "La casa en Galicia", *Revista de estudios sociales*, Vol. V. 1972. (Also in *Ensayos de Antropología social*, Madrid: Ayuso 1973. pgs.109-164).

tradition, certainly, the great house, or the "casona" in Asturias, has centrality of reference as a "morada vital". Indeed in the neighboring town to Felechosa and the parish seat, El Pino, now less focal but once the "solar" of the country gentry, these great houses have been and to some degree still are central points of reference ¹⁵. But in a town like Felechosa, now flourishing in contrast to the relative quiescence of El Pino, and without an indigenous señorial of its own ¹⁶, as great or greater a reality are the clusters of houses around a common central space or plaza: the "corralá" or "corraladas". In former times these were occupied by one or more graineries ('horros') ¹⁷. The corralá is a "morada vital" held then in common and an area embraced by the various dooryards ("antoxanas") that face in upon it. These "antoxana" are the boundaries and the interface between the private and the public, in which villagers lives are lived. And they are boundary areas, spatially and legally definable, over whose extension and proper usage a great deal of dispute arises ¹⁸. The foundational "matrix" we see, then, as a collective one,

¹⁵ See the discussion of these "great house" and their degeneration and division over time in J. W. Fernández, "Enclosures: Boundary Maintenance and its representation over time in asturian mountain villages (Spain)". in *Culture through time: anthropological approaches*, E. Ohnuki Tierney ed. Stanford Univ. Press. 1990. pgs.94-127.

¹⁶ In fact a transitory señorial tradition was created in the late 19th century by the construction of the hunting lodge, or Palacio, referred to in the revelatory incident of our introduction.

¹⁷ There is some difference of reading of the word "corralá" (the asturian "corralada" with the loss of the "d" typical of this zone) Sánchez Vicente (*Diccionario de la Lengua Asturiana*, Xixón 1988) reads it as the "antojana de una casería cercada por una corrada (cerca construida de piedras o troncos)" while Rodríguez Castellano (*La variedad dialectal del Alto Aller*, Uviéu 1952:246) gives the reading we found in these villages, "plazoleta delante de la casa, común a varios vecinos. El antoxenu es de propiedad particular, la corralá pública".

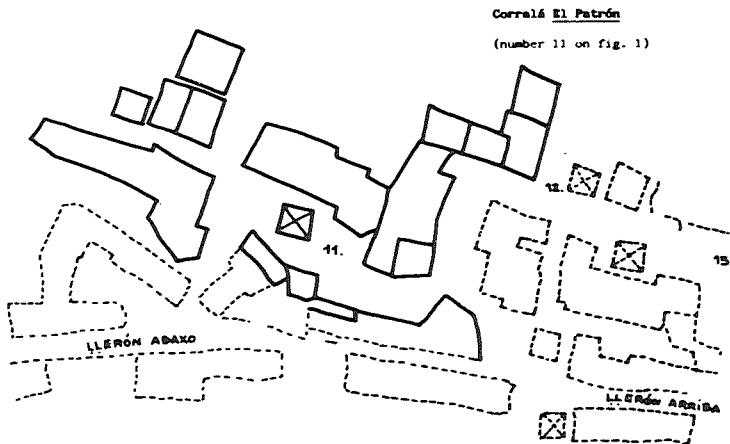
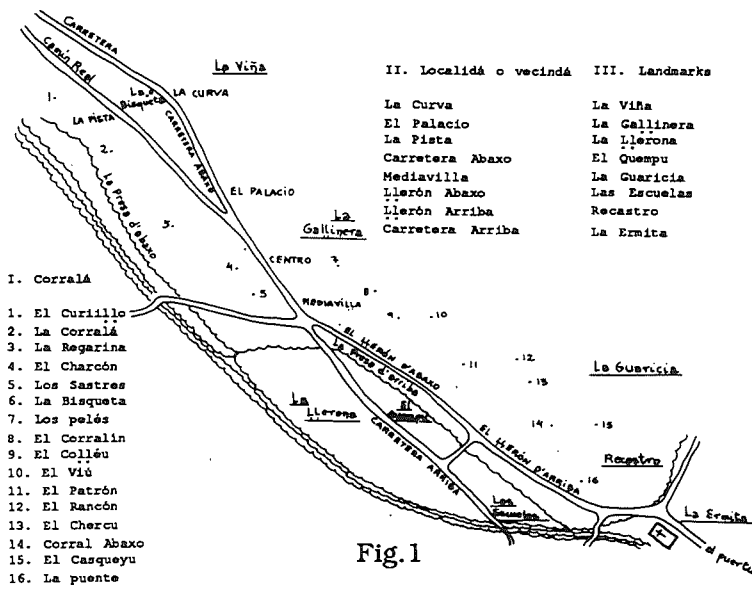
¹⁸ See the discussion of the "antoxana" and the disputes over this public-private boundary space in Fernández, *Enclosures* (op. cit.) pgs.108-112.

the "corralá". It is a public space itself composed of a number of boundary zones, the "antoxana" that look out upon it. Though the house might seem to be the primary locus of identity since it is the "morada vital" of one's earliest and most intimate experiences. Nevertheless, the villager's emphasis upon mixing with others, with extending themselves out beyond the parental house, "ponerse a puebla" as it is said ¹⁹, and making oneself independent of the claims of the house and of the immediate family, is an important dynamic vector in these villages. It is a vector which arises very early in life. The first "morada vital" onto which one enters in this vector of independent development out into public life is the "corralá". It is the arena of the first thrust out into independent development in public life.

In Figs. 1 and 2 we have a village in which the 16 different "corralás" of the town are identified and, as well, 17 other "vital living places". These latter, like the "corralá" though not properly called such, are familiar to every villager as focal parts of the town. Some may be called "rincones" that is to say places with just one entrance or exit, others may be referred to as "localidades" or "vecindades" ²⁰. Like the "corralá" they may be used to identify a villager's provenance.

¹⁹ This phrase was collected by Lorenzo Rodríguez Castellano in his *La variedad dialectal del Alto Aller*, Uviéu 1952, pg.315: *puebla* — Usase con el verbo *poner*; *ponese a puebla* "significa independizarse una persona o un matrimonio que hasta entonces vivía en familia". In Felechosa at the present time the second meaning, that referring to the establishment by the married couple of their own dwelling, is primary.

²⁰ It is not easy to find a name for these other areas of the town of wider extension than the "corralá" and the "rincón". Perhaps the linguistic term "zero-morph" is appropriate as indicating a recognized mental category or conceptualization which has a number of recognized members but no general designation or category term. We employ "localidad", "vecindad" and "landmark" only tentatively and heuristically. The English meaning is rather broader in areal implication than the Spanish translation, "mojón".



What we are arguing is that at the village level the question of "who you are" is understood as often as "where are you from?" as "whose are you?" And the answer to this first question is as often given in terms of those *moradas vitales* called "corralá" as in terms of house and "blood". Of course, the "corralá" are so closed interfaced with "casas" or at least the "dooryards" of houses that we must inescapably consider the "casa" as a "vital living space". This is, par excellence, what the house is, for it is the space or "escenario" ²¹ of many of life's vital events. It, therefore, has, it might be argued, the most to do with the question of "who one is?" That would seem to be reason enough for beginning with the house except that, as we say, villagers as often think of **provenance** in a locational sense as they of **essence** in a genealogical sense. In the lack of a señorial tradition in Felechosa which, as in El Pino is lodged in "great houses" and which cultivates an associated geneology—a tradition, that is, which cultivates perduring substance or **essences** bound up in geneology and is the symbolic manifestation of them (such as "escudos" "coats or arms", elaborate family names etc) ²²—the provenance question often seems as pertinent. That is to say that villagers look as much if not more to "place" in space rather than "position" in genealogical time for assessing a person and what he or she is like. Indeed Asturian

²¹ We will not here explore the way that a living space tends to become vitally organized around characteristic "patterns of living out" or "scenarios". But see J. W. and R. L. Fernández, "El escenario de la romería asturiana", in *Exploraciones de la cultura del pueblo*. C. Lisón Tolosana ed. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caidos, 1976. pgs.230-261.

²² There are no "coats of arms" on any of the houses in Felechosa though every "great house" in the Parish Seat of El Pino is associated with them.

villagers of our acquaintance are often quite vague on matters of the family name, as they themselves frequently remark. Persons are as likely to be more "like those" they live in proximity to than they are like those whom they descend from. To be sure from the earliest moments in life it is family that provides the most intense proximity.

At the same time the gravitational attraction and vitality of certain houses, is clearly recognized either for architectural reasons or by reason of the personalities that occupy them. They have, like the "Palacio" the protagonist of the summer of 1991, become centers of orientation in village life. Some of these vital personalities also have señorial pretensions and have invested such pretensions in their houses and associated properties the "corrales" surrounding them. Small chapels were constructing in association with them, providing much larger courtyards than normal with fences and elaborate gates. The association of individuals with such houses can be one important source of their identity. Fig. 3 shows houses which have, previous to the building boom of the 1980s, such gravitational attraction and thus the power to provide identity. These houses range from a "parador" (chalet) constructed by a returning emigrant ('indianu') who had made his fortune in the New World, in its time and still to his day an architectural wonder in the village context in its own right, to an imposing apartment building built by an enterprising retired miner into which he had gathered most of his married sons and daughters. (We include the "Palacio", the protagonist of the summer of 1991, as an example, although properly it is "in" the village and not "of" it). But such houses would also include ordinary village

housing within which there is a powerful personality attracting others to him or her or both together. Thus we have as we have said, “Casa de Manuel de Luciano”, “Casa Relojero”, or “Casa El Rápido” 23.

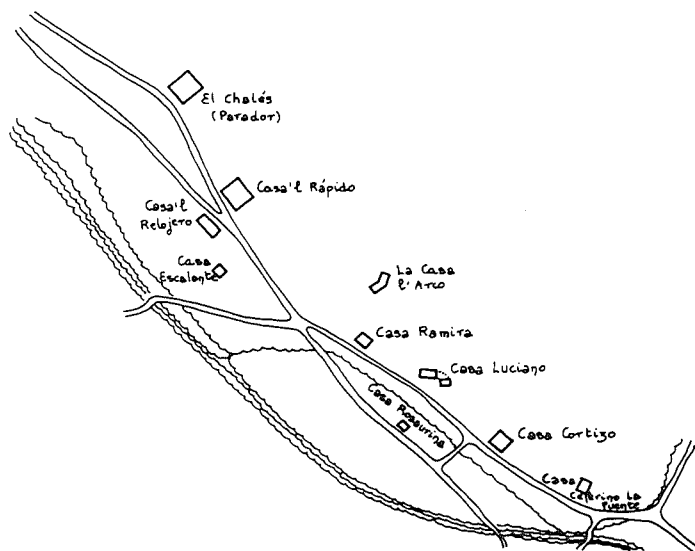


Fig.3

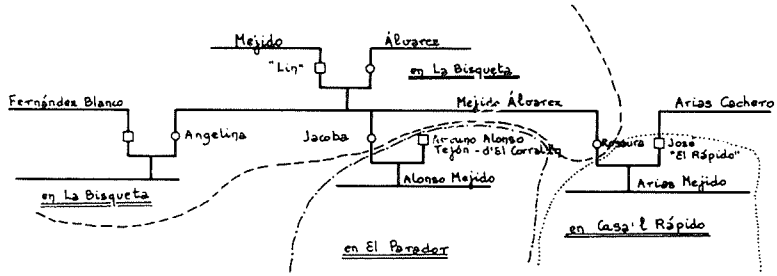
Another kind of “morada vital” is prominent village thinking. That is village division into “barrios”, mainly the division between the “upper” and the “lower” town (*barrio d’arriba, barrio d’abaxo*). This division was made by the former “Camín Real” and now by the provincial highway, which mostly follows the Old Royal Road. The barrio division into upper-town/lower town, however, has less importance than might be assumed being an artifact of the road construction. But there are also other

23 We cannot here enter into an adequate discussion of the variety of these domestic centers of gravity, especially as regards the class differences among these countrymen which are created by or reflected in these houses they build on maintain, except to say that they are an important part of the picture by which likeness is attributed.

more organic sub-divisions of the town which are larger than "corralá" or "rincones". These correspond to formerly outlying clusters of buildings or "caseríos", (called elsewhere in Asturias "quintanes"). These at an earlier time were associated with extended family dwellings which were subsequently, through the growth of the town by incorporation or displacement, brought into the boundaries of the town, El Casqueyu, Recastro, La Ermita, etc. Identification with these old outliers persists and people may be identified for example as "los d'El Casqueyu" even though they have lived more than a generation well within town boundaries. The dynamic of the town over time, we see, has been in part a dynamic of the expansion and incorporation of the discrete and dispersed "moradas vitales" of many different extended families. Indeed, this dynamic—the dynamic relation of disperse dwellings on the one hand, and agglomerated dwellings on the other—is characteristic of Asturias generally. Some parts of Asturias, the piedmont and littoral particularly, have shown continued preference for the dispersion of extended family life into "quintanes" while other parts, the mountains particularly, have tended to agglomerated dwellings. But this is never a completely resolved dynamic in any zone of Asturias whatever the predominant tendency. The negotiation goes on. In Felechosa at the present time there is again considerable dispersion and some more affluent families are seeking to build new houses once again away from and upon the outskirts of the town.

Genealogical connection, by contrast, tends not to concentrate, but to disperse relatives throughout the village, and at the present time, with increasing exogamy,

out into other villages in the parish and municipality as well. Figs. 4a and 4b and its sub-figures shows variable dispersion of a select village genealogy. Branches of such a genealogy can thus be indentified with quite separated houses or "corralá".



Follow through:

- Angelina 3b
- Jacoba 3c
- Rosaura 3d

"Lin" and his daughters & their husbands

Fig.4a

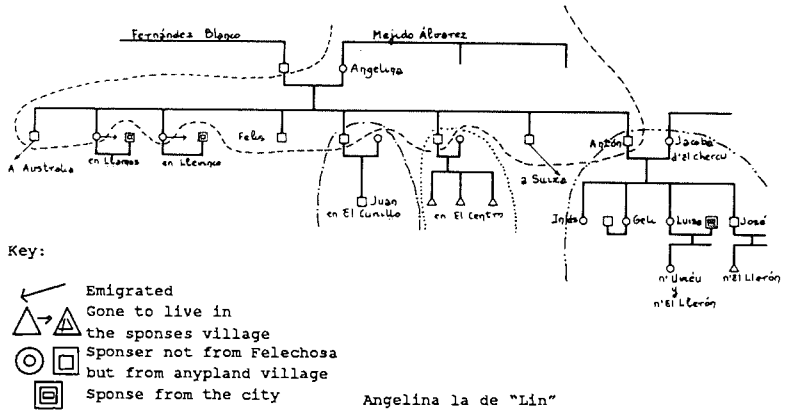


Fig. 4b

It is important to remind ourselves at this point in central Asturias, as in most of the province the prevailing traditional system of inheritance is partible. Houses and associated properties are not ideally willed in primogeniture or ultimogeniture to a single individual, but in equal parts to all inheritors. Siblings must almost always negotiate as to who should inherit the house, and, failing agreement, engage in actual sub-division of it. Though a house may actually stand as the central locus of one family strand over several generations partible inheritance, as is well known, works against the concentration of affect and attention in such a dwelling. Partible inheritance, in other words, disperses families over the town landscape. At the same time, as shown elsewhere ²⁴, the ideal practice of equal inheritance co-exists with a different ideal of maintaining the integrity of the family "under one roof". Some families **have** managed to realize this ideal by constructing new high rises. They **have** managed to lodge their offspring plus spouses and children in several apartments under a single roof. Thus several generations may be contained within a single edifice. Two ideals are in tension here, therefore: a dominant equalitarian ideology of partible inheritance **and** an ideal of maintaining family integrity "under one roof". The first brings about the dispersion of a "partenazgo" in various localities throughout the village and beyond, while the latter tends towards its concentration. Only a few succeed, however, in making their houses, or apartment buildings, vital centers of identity for more than a single generation.

²⁴ James W. and Renate L. Fernández, "Under one roof: household formation and cultural ideals in an asturian mountain village", *Journal of family history*, 13 (1) 1988, op. cit.

We may mention, finally, one other "morada vital" within the village: the bar or tavern or cafeteria ²⁵. Commensurate with the increase of mining as an occupation, and, more particularly, the increase on tourism, the bars have multiplied fourfold over the last eighty years. In recent decades bars have become a vital arena of interaction and, we would suggest of identity formation. While rarely an explicit form of identification bars have become, particularly for miners (active or retired), virtual dwellings where whether in card playing, arguing or singing these men pass some of their most vital waking hours.

An occupational and class element is also involved in local bar life. Some primarily attract cattle keepers others miners. Yet others primarily attract tourists and commercial travelers. While on the one hand bars have become identified with a specific clientele there is also some inclination to "making the rounds", if not every night as is the fashion with the Basque "chiquiteo" at least with some periodicity. While these "rounds" do not include all bars —some bars associated with the growing

²⁵ In the Municipal Records (padrones) for Ayer for 1970 80 Cafe or bars and 155 Taverns are listed for total of 235 "watering spots" (places where alcoholic beverages can be consumed) or 1 bar or tavern for every 90 inhabitants approximately. In that year there were 10 bars or taverns in our focal village of Felechosa or one bar for every 75 inhabitants approximately. This ratio is comparable to that of France and Belgium and twice to three times as high as the ratios of Germany, the Low Countries and Norway. (María Eugenia Díez Fernández, *Consumo de bebidas alcohólicas en el Concejo de Aller*. Cabanaquinta, 1982. pg.133) In the mid 1980s we register 16 bars/taverns or 1 "watering spot" for every 43 inhabitants. This increase in bars is in major part due to the increase in internal weekend tourism to upper valley villages in the last decade. But this figure places both Felechosa and its parish, El Pino, with the highest ratio of inhabitants to a bar in its municipality. And this is the case in a province that, with over 2800 bars and 200 taverns, has ranked in the top 5 or 6 of the Spanish provinces in this ratio over the years. (Teófilo Fernández Tejada, *La Hostelería*. Separata del No. 103, *Revista sindical de estadística*, 3er trimestre. 1971).

tourist trade are rare or never visited by miners — nevertheless, these rounds act to knit together the various “moradas vitales”, and hence the village in a way important to its integrity. They may even knit together the upper and the lower town. These bars strung out almost exclusively on the highway and the old Royal Road are intended to be attractive to the tourist trade.

This knitting together (it is an image we will shortly examine) is not new, by the way, for though the growth of bars and taverns has been spectacular in recent decades, such gathering places have their antecedence, surely in the “chigres” and perhaps in the mills of previous centuries. For in the mills, as well, villagers could gather in different relationship than those imposed by kin or neighborhood by “casas”, “corrales”, “corralá”, or “barrios”. Indeed there is a curious similarity between the abnormally great number of mills once characteristic of the villages and the present number of bars — 12 mills at the turn of the century or approximately 1 mill per 70 inhabitants. This figure compares with the number of bars per inhabitant — 1 per 75 inhabitants — in the early 1970s before Felechosa was so greatly influenced, especially in bar and cafeteria growth, by the upper valley tourism of the 1980s (See Figs. 5,6) for a diagram of mills and bars as *congregation sites*).

All this seems to argue for a shifting from mills (and the conviviality of milling) as a congregation sites to bars and taverns ²⁶. We will not comment on this change in the nature of congregation sites except to remark 1) that mills and the routine of milling were more frequently in

²⁶ Interestingly enough one of terms for bar in English is gin mill.

the hands of women, where bars though often attended by women are established primarily as male gathering spots and 2) that mills, like periodic markets (wether of cattle or farm goods) have been the preferred congregation sites of agro-pastoral peoples while bars and taverns have been the preferred congregation sites of industrial workers such as these miners.

But we have just seen that several factors complicate this schematic presentation and singular identification of *moradas vitales*. Everything suggest that we are dealing with a "web of identity". The "web" metaphor like the "network" metaphor, as it happens is used with great frequency in the analysis of the complexity of human relations. It is a model of understanding that seeks both to capture the tension between vectors of passion and interest in those relations as well as the structure that maintains the system by assuring that one or another of the vectors involved finds itself constrained by countervailing interwoven allegiances and does not through the "passions" involved in it —say in the commitment to family over against locality or vice versa— overwhelm the system in its favor ²⁷.

As far as the identity of our own villagers is concerned thus network is maintained by a knitting together of complex affections and allegiances to houses and associated family genealogies, "corrales", "antoxana" (dooryards), "corralá", "barrios" and bars etc. This network is knit together out of a tension between the

²⁷ As, for example, in Myer Fortes classic ethnography: *The Web of Kinship among the tallensi*. Most recently see Ruth Behar's nuanced discussion in *Santa Maria del Monte: The presence on the past in a Spanish village*, Princenton: Princenton Univ. Press, 1986. Chap 10. "The web of use rights".

separate vectors of essence and provenience, dispersion and integration (or concretion) of dwelling patterns, out of the partibility and consolidation of inheritance, and out of both conviviality and individuality in recreational life style. In this complex of allegiances and negotiated tensions the villagers' identity emerges²⁸. One might argue that village identity can be summed up in the *predominance* of preferred "moradas vitales" and preferred vectors. For example: "this is a town whose many former grain mills and many present bars once gave it and now give it a particular convivial and congregation identity; or whose preference for provenience over essence, integration over dispersion, partibility over consolidation, convalidity over individuality mark its characteristic nature". But while a *predominance* of one vectors may mark this village and may perhaps identify it for certain purpose of external observation, such "replication of its uniformities" hardly does justice to the dynamic and complex "organization of diverse tendencies" out which individual villagers identities emerge. Microethnography tries to capture such processes²⁹. We now turn to comparative

²⁸ We should make clear that there are other mechanisms, which we will not examine here, active in this interweaving such as various religious events, particularly the patronal festival, which involve the whole village and "create or re-affirm" its identity as such. And we do not here analyze either the village chapel or the Parish Church as congregation sites of particular importance. Nor do we examine the town meetings of the *conceyu* as another integrating device.

²⁹ For a discussion of this distinction (first made by A. F. C. Wallace) between the "replication of uniformity" in the study of culture and the "organization of diversity" see J. W. Fernández, "Historians tell tales: of Cartesian Cats and Gallic Cock Fights", *Journal of modern history*, Vol.60, No.1, 1988. 112-127.

matters, matters having to do with inheritance practices in the various provinces of Spain and how these practices emphasize either essence or provenance. Such comparisons can perhaps give rise to judgements of comparative *predominance*.

IV. THE PRESERVING AND SHARING OF SUBSTANCE

All matters of identity have a primordial reference in body experience. This is so not only in body experience itself but in the production of bodies, that is, necessarily, in marriage arrangements whose fundamental purposes have to do with the conserving and sharing of substances. This may mean both real substance, genetic matter or body substance and material substance or wealth, as well as symbolic or imagined substance. And identity has to do with the production of the next generation which is achieved by this sharing of substance both synchronically and diachronically. Involved here also are fundamental matters of endogamy and exogamy, that is to say matters of cultural choices as to whom it is appropriate to be sharing one's substance with. No discussion of the negotiation of identity, surely in "communal societies" can be adequately understood without reference to such matters. For a fundamental identifying boundary exists between all of those with whom one can or might marry and "share substance" with and all of those who lie beyond that pale. The unavailability of the latter, certainly in systems of endogamy, of marrying *within* rather than *without*, is very often a matter of (often invidious) commentary having to

do with the essential difference between "our" identity and "their" identity.

With some frequency this "within/without" commentary employs the metaphor of stratification or of "levels": the "others" whom "we" or our offspring do not marry live at another level or possess a different level of culture. This is a metaphoric transformation of boundaries of identity into levels of identity. It occurs as well in anthropological analysis and anthropologists speak of "hypogamy" and "hypergamy": that is to say marrying down and marrying "up" in the social system.

All cultures, it would seem, deal with the opposing impulses of recruiting spouses from inside or outside certain social categories. Every culture chooses how it will try and shape sexual attraction and thus reproduce itself. Endogamy opts for keeping the various essential "goods" within the system. It argues for internal solidarity. Exogamy opts for the creation of wider structures and thus for a larger system. We might say that it opts for extensity at the expense of intensity. Although the evidence is various and abundant with exceptions there has been a general tendency in cultural evolution to move from endogamy to exogamy, exclusivity to inclusivity. There is a tendency towards wider and wider recruitment of spouses. This has been the long term tendency in the villages which we speak of here ³⁰. We

³⁰ Over the long term there is data, though sparse in our "comarcas", indicating that before the 19th century there was more exogamy and out-marriage than in the late 19th and 20th century. The opposition of the Church to consanguineous unions over centuries and her eventual concession of such rights under the pressure of the demand to marry within and thus conserve family property played an important role in the endogamy of the 19th century (Bodmer and Cavelli-Sforza, *Genetics, Evolution and Man*, San Francisco, 1976). In our own data taken from

wish to now examine this tendency relating it to inheritance patterns and to the problems of boundaries and levels in identity formation, as well as to our thematic interest in "essence" and "provenance".

Our field data indicates a prevalence, very characteristic of Europe, of village, certainly parish endogamy throughout the 19th and the first half of the 20th century. This exogamy began to recede when industrialization and increased communications brought access to the lower valley miners for young men of the village. This resulted in the prevalence of village exogamy in the recent decades of the twentieth century. But the mistrust and the sense of boundary violation caused by the presence of nonvillage men bent on courtship is still recalled in proverb and maxim and in memories of pitched battles between the young men of rival villages during "romerías" as mentioned, for example, in the work of the 19th century Asturian novelist, Palacio Valdés, and particularly in his novel *La aldea perdida*. The presence of such "foreign" young men was more than anything suspect for they represented a threat to the conservation of local goods.

Marriage practices have, thus, changed much in recent decades. The local dance hall, the "Pista", for example has become a dancing marriage market attracting young people from throughout the

the census of 1970 and checked house by house in 1972 we registered 32 marriages in which one or another of the pair was foreign to the village, giving a percentage of 23% exogamy, compared with 13% in the anterior generation (measured by outmarriage of widows and widowers in the fifties). The great majority of these marriages of 1970 (70%) had an origin outside the parish without significant difference between men and women. Of course, data of this kind is subject to significant variation according to local conditions. Although our data are quite comparable with a similar village in the neighboring valley, El Condado in the valley of the Nalón where we registered 26% outmarriage, in another two villages of comparison in the same valley such marriages varied between 16% (Llorio) and 39% (Sotu d'Agues).

municipality and beyond. Although marriages still take place within the village and in no sense can one talk of a determined exogamy still the many advantages of marrying outsiders and creating larger systems of relationship is now much more fully appreciated than formerly. Village boundaries simply aren't what they were fifty years ago. And marriage patterns have made villages once quiet alien to each other now, because of intermarriage, of concern to each other.

In another sense, however, this relaxation of the narrow boundaries of the village —as far as spouse recruitment is concerned— was foreshadowed by the shifting in and out of focus of the varying “moradas vitales” within villages in the daily, yearly and life cycle: the injunction to “ponerse a puebla” anticipating “ponerse a comarca” we might say. Fundamental to this shift, however, was the system of inheritance practices. For partible inheritance prevented particular houses from becoming a lasting focus of attention for more than 1 or 2 generations.

Partible inheritance has important consequences for village life. It blurs the focus upon the inherited house and thereby diffuses the tension —often a productive tension to be sure— between family identity and village identity. Where, over generations, inheritance is partible, newly married couples take up residence in a scattered way throughout the village. Such dispersion of relationships over the breadth of the village facilitates the formation of identification with the village as a whole rather than concentrating it in a single house and essential family line. It is quite usual to hear it observed in these villages that a “we are all one family here” or

“here we are all related to one another”. This *predominance* of provenience over essence, as we have said, increases the possibility of identifying with the village as a whole rather than with one of its parts, that is to a specific house which, because of partibility, one may have to move away from. The possible “identification with the village” implicit in partible inheritance may, however, be only of a diffuse kind and need not necessarily lead to a sense of civil responsibility towards it. And just here a more complicated argument has to be pursued.

For an argument is to be made that primogeniture and the focus upon the perdurable house and family line while perhaps weakening these diffuse village ties of identity of the “we are all one family kind” can yet promote 1) responsible, cooperative attitudes to it and 2) as well as wider arenas of identification such as to the municipality (‘conceyu’). This latter argument has been forth by María González Bueno in an article on “Levels of identity in the rural world of Burgos” (*Niveles de identidad en el mundo rural burgalés*)³¹. In this article Bueno compares the strength of appeal of various levels of identity as between Spanish regions where partible inheritance prevails (Burgos) along with nuclear family individualism and those regions, such as Catalonia where primogeniture has been the custom and there is a strong identification with both the perduring family group and the larger than village area from which spouses are recruited.

³¹ Published in *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Luis Díaz Viana (Coord.). Barcelona: Anthropos, 1988. págs.65-67.

“El otro factor de diferenciación es consecuencia del primero. Puesto que en Cataluña el patrimonio pasa a un solo heredero (*hereu*) éste suele casarse con una no heredera (*cabalera*), quien debe aportar al matrimonio bienes materiales equivalentes al status de la casa a la que va a ir a vivir. Puesto que el pueblo es pequeño, es difícil encontrar una casa pareja económica y socialmente con la que establecer alianza, y por lo tanto, el área matrimonial se extiende más allá de los límites del pueblo, abarcando el valle y la comarca. De esta forma sus habitantes se interrelacionan y se desarrolla un sentimiento de unidad fuera de los límites del propio pueblo”.

En Burgos, debido a la invariable división del patrimonio familiar, cada hijo recibe pocos bienes y, como consecuencia, busca pareja dentro de los límites del pueblo. De esta forma entre los dos cónyuges reúnen una pequeña hacienda, unas tierras que trabajan para empezar a establecer sus bases como nuevo núcleo familiar. Casarse con alguien de otro pueblo supondría hacer el comienzo aún más difícil de lo que siempre es. Esta tendencia a la endogamia tiene como consecuencia que los lazos familiares se multiplican indefinidamente entre los habitantes de cada pueblo. Los vecinos son con frecuencia hermanos o primos, abarcando el parentesco a la casi totalidad de los habitantes de un pueblo. Las

relaciones familiares prevalecen por tanto sobre las vecinales". (pg.68-70)

On the possible complementarity of essential differences in village life González Bueno observes several consequences of these inheritance practices, consequences which we now address as they are complications for our own argument. First, in rural communities of small to medium size, primogeniture promotes villages exogamy, while partible inheritance promotes endogamy. Second, however, while primogeniture causes village house lines to look without the village for marriage partners at the same time it creates a complimentary, if not cooperative, sense of "vecindad" or, to interpret her argument slightly, neighborly identification and responsibility —sense of mutuality in short— within the village. In a system of partible inheritance, meanwhile, which scatters family relations throughout the village, these diffused family relations prevale over neighborhood or "vecinal" ones. The village becomes a large or diffused family and the sense of essential and possibly complimentary differences and mutual responsibilities between such neighborly entities within the village such as perduring household, or "corralá" or even "barrios" (or even between "pueblos" themselves) becomes diffuses as well. In the sense of these essential differences, in short, lies the possibility of mutual engagement on a complimentary basis.

"en pueblos en que por sus características (de herencia por partes iguales) cabría esperar la existencia de barrios diferenciados en cuanto a relaciones sociales se refiere, no se ha

detectado ningún indicio que haga pensar en el barrio como generador de unidades diferenciadas. Hecho, sin embargo, frecuente en Cataluña, donde las relaciones vecinales prevalecen sobre las familiares. Esta realidad del pueblo como un todo, a veces en el sentido más literal como 'una gran familia' produce simultáneamente una diferenciación y distanciamiento de los demás pueblos... que constituyen otro mundo aparte". (Ibid)

González Bueno's analysis of the situation in Burgos in some respects corresponds to the analysis of "diffuse family bonds" in Asturian villages in Part I of this essay. And she shows us a major cause of this "diffusion": partible inheritance. At the same time her analysis is too brief and too "typifying" of entire communities to enable her to include either the dynamic negotiation of incompatible values over time —the tension between agglomeration and dispersion in every household— nor the fact —despite partible inheritance— of village stratification (based on persisting ideals of essential difference) between better off families with pretensions to the maintenance of essence through house formation, on the one hand, and the majority of families with no such pretensions or possibilities, on the other. These latter families, subject to the diffusion of family bonds into the entire village and to an emphasis on provenance are yet in some interactive relation to those families who have more carefully preserved family lines and who have emphasized assent. Despite the prevailing norm of inheritance and the diffused family bonds thus created, the Asturian villages of our experience, therefore, cannot

so easily be simply classified as “partible” or “impartible”. At the least it must be reorganized that situations of the negotiation of practices and norms constantly arise among families in village life ³². In short, human relationship cannot be so readily characterized as flowing out of inheritance practices. Changing possibilities over time, and a everpresent dialectic of contrasting values, create tensions and require negotiations that defy any easy typification. What these tensions are and how they are negotiated is what a micro-ethnography pretends to study.

On Metaphors of analysis González Bueno does often us the insight of comparative data concerning our focal problem of the dynamic of essential differences and differences of provenance. We would now like to focus on another major problem in micro-ethnography: the problem of vocabularies and images of analysis. We might take as an example of this problem González Bueno's use of the term “levels” in her analysis. Very often the sense of essential difference translates itself — as it observed in our own previous discussion— into the idiom of levels. Though González Bueno proposes to make her case “from within the rural world” she is studying she accepts *a priori* and without question the analytic idea of levels both in her title and her discussion. She does, it is true, suggest that these “niveles (or “escalones”) de identificación”, such as the “barrio” level, or the municipal level, or the valley level, or the provincial level are experienced and explained in quite different ways when Catalonia is compared with Burgos. And these

³² After all despite the norm of partible inheritance, otherwise legally enforced by national status, of course, there exists the idea if not the ideal and the occasional practice of the “mayora” and of the “mayorazu” and “mayoraza”.

differences and an explanation of them by reference to inheritance is what her argument is about. But it is precisely here that ethnographic material is required to confirm whether or not the idiom of identifiable social units being above or below each other is active in the processes of identification and to what degree it differs from culture to culture. The acceptance of this spatial metaphor of analysis *a priori* may subvert local views by pre-interpreting them.

In contrast our field work in Felechosa suggests that the "levels" metaphor is more characteristic of social situations where endogamy and hence the question of "geniture" is the norm and where attention is focused upon generating and maintaining houses which can continue to embody some essence of the family line. Where some kind of "geniture" is present, housebuilding and house maintaining activity explains and justifies itself both to itself and to other in terms of the preservation of essences. In the social order these "essences" seem to be often viewed as located "above" or "below" one's own.

The levels metaphor, in our experience, is not a pronounced idiom either of self identification or identification of the other among the villagers whose "vital dwelling places" we are discussing here. A more appropriate analytic metaphor than levels would be a metaphor of circles or spheres, a metaphor which is, perhaps, onionlike and in which identity is not imagined as being arranged at different levels but rather in circles or spheres of expanding participation in the world. This image may be no more natural to village

idiom than González Bueno's but it better captures the expanding and overlapping nature of identity based on provenance. By this image a person's provenance identifies him but his experience of the world soon brings him into overlapping contact with others with different provenance but not for that reason essentially unlike himself. His experience in life is that of expanding out through successive boundaries which stimulate as much as they limit identifications of wider scope. One does not forget, of course, one's provenance, the nuclear zone or origin of one's being, but one does not essentialize its difference from other more expanded domains or spheres of belonging which are additive rather than contrastive or mutually exclusive.

An individual's experience of village life may then be viewed as expanding out over successive boundaries which may alternatively stimulate or inhibit him. In passing out beyond these successive boundaries he may be enhanced or diluted in his identity. Some individuals will see these boundaries as challenging and others may regard them as sources of security, unable to see their way easily beyond them. Successive boundaries can stimulate as much as limit identifications of wider scope.

DISCUSSION: KEYWORDS AND KEY EXPERIENCES

This image of expanding and overlapping spheres of belonging, differentiation and identification is important to bear in mind in our argument here. For this paper has mainly been concerned with the microethnography of the

negotiation of identity in and between these spheres, in very local, which is to say, village circumstances. We have not, however, been able to prevent larger issues from coming to mind which have to do with the social imagination and with social thought. To begin with, we realize that the negotiation of identity in the contemporary context and in the modern world takes place not only in such parochial contexts but in provincial (Asturians in contrast to Galicians or Castilla-Leonese), regional (Northern, Atlantic Fringe Spaniards in contrast to Southern (andalucian) Spaniards), European (Southern or Western Europeans in contrast to Northern or Eastern Europeans or Americans) and world (Europeans in contrast to Asians, Africans or Middle Easterners) contexts. Television is now found in practically every home and surely in almost any Asturian bar. To take just the historical moment at which we write (Spring and early Summer of 1991): the television news presented in these bars brings into play the identity of those villagers who watch it in respect to their 1) Asturian identity (the Asturian governments conflicts with the Xunta of Galicia over the competences of their respective autonomies), 2) their Spanish identity (the competition of the Spanish teams and the Spanish (or basque) cyclist (Indurain) with other nationalities in the Tour de France), 3) their European identity (the Western European responsibility to the economic bail-aout of Eastern Europe and Russia), and 4) their world identity (their identification with the aims of the Gulf War and the Gulf War Coalition). The negotiation of these many concentric spheres of belonging of modern life is hardly fully captured in a microethnography of this kind.

Nevertheless, the focus upon villages of south-central Asturias and upon the notions of "vital dwelling places" (*moradas vitales*) and the negotiation and vocabularies of negotiation and of analysis as central concepts in the understanding of identity formation can be a useful exercise in social thought. It can perhaps contribute some small "grain of wisdom" to our intelligent understanding of things social. For this at least —this contribution to social thought and our intelligent understanding of things social— must be one of the contributions ethnography can hope to make to human understanding itself. In attempting to show the constant negotiation between a variety of vital dwelling places, —hose, antoxana, corralá, mill, bar or tavern, church and churchyard, romería ground, market ground plaza, etc.— that is characteristic of village life we can, perhaps, come to resist the always present over-simplifications and stereo-typifications about human identity, whether of self or other. For even in villages where it might be assumed that a homogeneous and easily typifiable identity are readily discoverable microethnography shows us the complex identification processes that are, in actuality, going on. Such grounded microethnographic fact can help to confound stereo-typification.

Thus it is that we have called attention to the inappropriate reification always potentially present both in the idea of boundaries and the idea of "levels". We have shown how they are as likely to be strategic tools in social dynamics and the negotiation of social relations as they are tools for the most adequate description of

these relations ³³. We have sought to show that the boundaries of "vital dwelling places" are subject to constant negotiation and transformation. Here they act as lines of exclusivity, there they become liminal areas and places of passage to larger horizons and of possible inclusivity if not actual springboards to a greater inclusivity with other social groupings. Vital engagements on the boundaries between succeeding spheres of social belonging are part of the vitality of the "morada vital" a vitality which we can too easily simplify but at the peril to our understanding.

Our emphasis here on an engagement with the full complexity of village life through microethnography, we should mention, is by no means unique and original in Asturian anthropology. This vital and strategic play of exclusivity along various territorial demarcations has, as it happens, been shown clearly by the Asturian anthropologist José Luis García in an exemplary microethnography of another "pueblo" further down in the Ayer River Valley ³⁴. And García has, furthermore,

³³ This is after all the charge to anthropologists and other social scientists in the now classic work by Barth et. al. on ethnic groups and boundaries which seeks to show how boundaries rather than discretely separating discontinuous cultural units are strategic phenomenon across which, however, social relations continue to flow: *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, Fredrik Barth (ed) Bostob, Little Brown, 1969. See particularly Barth's introduction.

³⁴ A microethnographic study of the territorial evolution of Bustiello, a company village built especially for coal mining families in the mid-late 19th century and thus a town of very special territorial arrangement when compared with other Asturian villages which have followed a more natural growth dynamic. Nevertheless, many of the territorial dynamics between village and surrounding aldeas, between village and church and village and tavern are characteristic of the data considered in this essay. José Luis García, *Antropología del territorio*, Madrid: Taller Ed. 1976. Chapter V. "Bustiellu: un territorio prefijado y una población de reclutamiento". pgs.189-261.

been developing an analysis in recent years ³⁵, aimed at understanding the organization of village life which is fully attentive to the diversity and complexity of that life. Among other things García shows, as we have sought to do here, the cautions necessary when one speaks of boundaries and of identifiable entities. Boundaries may perform an important and inescapably necessary function for social groups in enabling them to “organize their diversity” but it would be a mistake to accept that social function as a description of social reality... as mistake, that is, to grant to boundedness and organized diversity the status of “entity” with entirely static and completely homogeneous cultural contents. They are, in actuality, “moradas vitales”, which is to say nexi of negotiation.

CONCLUSION. ON TYPES AND TENDENCIES

We come now, in conclusion, to an issue underlying our entire effort in this essay: what should be the fruits of micro-ethnographic understanding? We can, perhaps, approach this question best by reference to the notions of “type” and “tendency”. These two terms are constantly negotiated not only in this essay but in anthropological analysis generally. Our effort here has been to try to bring into question the tendency to typify social groups. We have questioned that tendency in journalistic reportage

³⁵ In a carefully argued series of articles on villages in Los Oscos: see particularly “Identidad y cambio en una comarca del occidente asturiano”, en *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*, Xunta de Galicia. Santiago de Compostela. 1988, pgs.81-89; and “Discursos y fronteras: Límites físicos, límites sociales y límites mentales” en *Lindeiros da Galeguidade I. Actas do Simposio de Antropoloxía*, Consello de Cultura Galega. A Coruña, 1991, pgs.55-66.

as well as in anthropological writing, for example that of González Bueno. But this tendency is also widely present in human dynamics generally as members of a culture tend to typify themselves or others, choosing one vector or value to feature and thus slighting or ignoring the many vectors actually in negotiation. Villagers themselves typify their values and behavior calling our attention, for example, to the dispersion of family members and property remarking approvingly or disapprovingly, “we are all one family here”, or “we are all mixed up and intermarried here”. They thus deflect their and our attention from their “familism” and their efforts at accumulation —of “barrer por casa”. Or they emphasize their equalitarian values as a people bent on dividing everything equally among all offspring, choosing to ignore, thereby, the hierarchization values and processes of “mejora” in village life.

Microethnography reveals the way that such reification or typification passes too easily over the constant negotiation of values or vectors in village lives: some families at a particular moment manifest one tendency and others another. It also passes over change over time. For in a kind of microevolution, over time the preponderance of these values and vectors in village life have changed with congregation (like endogamy) being the more characteristic former value and dispersion (like exogamy) the more characteristic present one. Thus rather seeking “typification” as the main fruit of analysis it is the changing terms of the negotiation of incompatible values and vectors over time that we have wanted to emphasize.

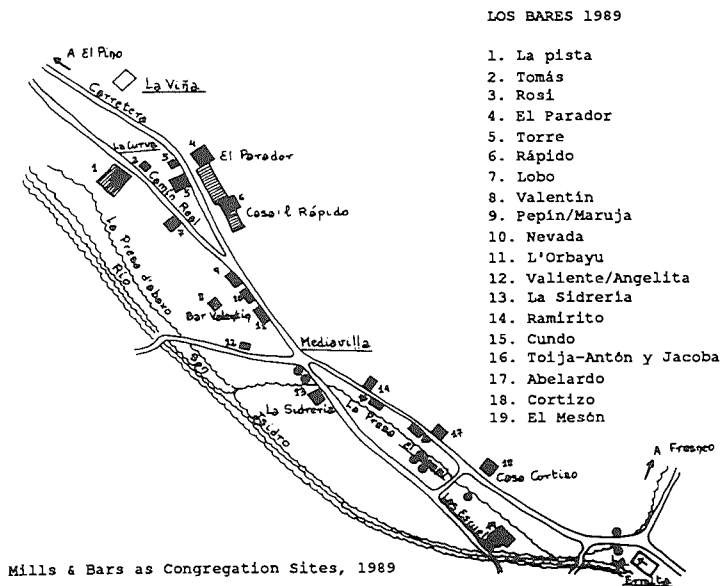
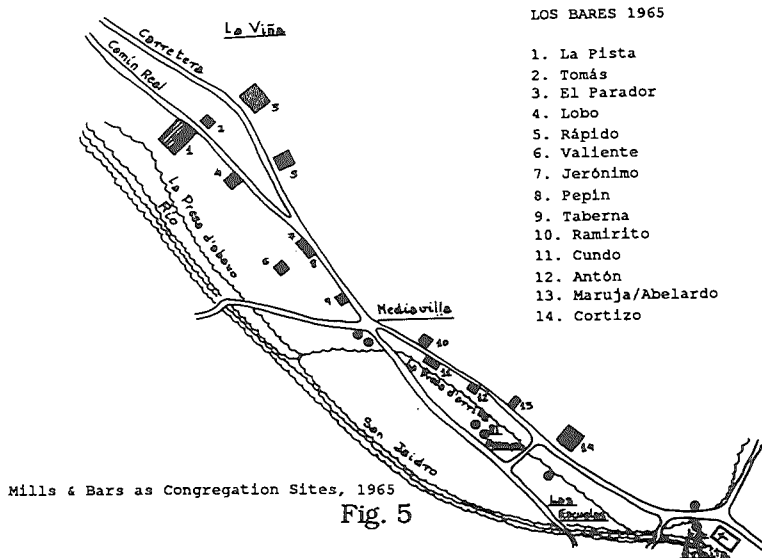
Nevertheless, it is just here that we are confronted with the question of “tendencies”. Though our purpose in this essay has been to question typification by treating problem in micro-ethnography which is to say the problem of describing in a very grounded way processes of negotiation in the formation of local culture and local identity, we do not escape the problem of tendency. And, of course, “tendencies” in culture are themselves productive of “typification”. Though the generalities of typification tend to ride roughshod over the intricacies of local life and the peculiarities of local identity formation we have tried describe, “tendencies” do remain.

In respect to these we would argue that they should be treated only after treating this dynamic of “the negotiation of vectors”. Only after treating the negotiation of the vectors of kinship and locality, of essence and provenance, of congregation and dispersion, of conviviality and individuality, of partition and consolidation can we then proceed to the other side of these complexities where possibility of identifying predominant vectorial tendencies might be considered.

Having sought to confront the complexity of the negotiation of identity in this essay we should ourselves by this rule be enabled to say something now regarding the predominant vectorial tendencies in these villages. One vector that has increased over recent centuries (over the course of the shift from village or parish endogamy towards the recruitment of spouses from the entire watershed) is that of moving the individual out from too close an identification with the house and family into a more public arena, first into the “corralá” and then into

various other public arenas. This is the tendency described by the vernacular phrase, to "ponerse a puebla". Its consequence is to de-emphasize the essence that reposes in family relations and genealogy and to emphasize provenance. One might say that villagers foster movement, first, out of the part of the village with which one has become identified with as a child; second toward the larger village itself; third towards the municipality or comarca; and fourth and particularly in recent times, towards the province or regions (Asturies) and, indeed, towards the larger world. The emigration that has flowed steadily out of Asturies over the last century and a half is entirely compatible with that vectorial tendency. We might call it "ponerse al mundo".

There are other vectorial tendencies that might be discussed but since our emphasis here is upon the grounded facts of the negotiation of vectors and not the summary facts of emergent tendencies we will not conclude by expatiating further on this "tendentious" note. One further remark, however, is in order, returning again also to our concern with "essence" and "provenance". And that concerns the tendency to transform tendency into type which is, in terms of our interests here, the same thing as transforming provenance into essence. For complicating such generalizations about vectorial tendencies as one might be willing to make is the fact that men and women very often find essence in provenance, taking the view that where one comes from makes one what one essentially! We view this as a logical confusion of the dynamic and negotiated facts of space and time. Type and tendency are



also often similiary confused. For although the distintion is important and often crucial and should always be ma-

de in human affairs, often it is not: provenance is taken as essence, tendency is taken as type! In this essay we have sought by the microethnographic means available to the anthropologist to resist such too easy generalizations in the understanding of the other. Recalling the "revelatory incident" with which we began, we have tried to avoid taking the "Palace" for the village and have tryed, rather, to see it as just one place among many places all of which are in constant negotiation among villagers.



DE LOS SANTOS

PAZ MORENO FELÍU

En poniéndose a tratar el tema de los santos dende lo que, quiciabes esnidiosamente, suel chamase ciencias sociales, puen estremase darréu tres asuntos. En primer llugar tenemos la definición de lo que son los santos. En segundu llugar ta'l problema de los santos de los antropólogos. Ya en tercer llugar tenemos l'asuntu de la contestualización de los santos.

I

Al estudiar las relixones podemos ver que xuntu a los dioses grandes (figuras centrales de la cosmoxía) alcuéntranse unos que podemos chamar dioses pequenos, que na mitoloxía tienen un papel secundariu pero muito importante na vida cotidiana ya familiar.

Cuandu estos dioses pequenos apaecen nuna relixón monoteístaalcontramos dafeitu un fracasu de lo que yía'l monoteísmu, porque estos seres sagraos más familiares ya próximos a los homes nun tienen nin funcional nin estructuralmente grandes variaciones respetu a los dioses pequenos d'una relixón politeísta. Los teólogos cristianos nun dexanon de dase cuenta d'esta contradicción, estremando, entós, diferentes tipos de cultu: *latría* a Dious, *dulía* a los santos mediadores (a la Virxen reconocíase-ll y un cultu especial: *hiperdulía*).

Pero esta diferenciación teórica ente adoración ya veneración nun foi a desanicar la confusión nas manifestaciones activas del cultu a los santos ya, lluenxe del trabachu feitu pola intelixencia teolóxica, el problema fundamental siguiu ensin resolverse.

Nesti asuntu fai falta tener en cuenta la reación de los movimientos de revitalización relixosa medieval. Ya tamién fai falta tener en cuenta la reforma protestante que foi en xeneral contraria a la mesma existencia d'estas figuras "paganas" dientru'l cristianismu.

Yía interesante destacar la muita influencia que la corriente ideolóxica protestante tuvo na obra de los primeiros etnógrafos ya folcloristas. Xeneralmente éstos amiraban pal cultu a los santos comu una "supervivencia" ensin más del politeísmu dominante nel mundu clásicu. Esti cultu sería un restu del cultu a los héroes, ensin parase a pensar sol feitu de que los primeiros santos a los que los cristianos rinden cultu, los mártires, sonlo precisamente por mor de la sua muerte, muerte provocada, dende'l puntu de vista relixosu, por nun aceptar a los dioses chamaos paganos. Esta conceición sincrética de los santos esplicase mechor nel contestu de la configuración ideolóxica protestante que nel propiu contestu de los santos consideraos comu oxetu d'estudiu d'una disciplina científica. Por supuestu qu'inxerir nel análisis la ideoloxía subyacente a esta conceición nun quier dicir qu'escaezamos el complexu entornu ya los intercambios empíricos que se tienen dao ente outras tradiciones culturales ya la cristiana.

Pero tener en cuenta las xustificaciones ou los ataques afitaos n'interpretaciones ideolóxico-teolóxicas (que fai falta inxerir nel análisis feitu) nun tien que nos llear a pensar que'l puntu de partida del nuesu estudiu seyan, comu se fai en muitos casos, las propias xustificaciones presentadas. Tampoucu tien que nos llear a escaecer que'l llabor central que tienen que faer los científicos sociales al estudiar los santos ya'l sou papel na relixón va tiempu que lu tien señaláu Weber:

“Pero na práutica lo qu'importóu ya importa yía a quien afeuta más l'interés de los individuos na *vida diaria*, si'l dios teóricamente “supremu” ou los espíritus ou demonios inferiores. Si son estos cabeiros, entós la relixosidá de la vida cotidiana determínala la relación con ellos, siendo indiferente l'aspeutu qu'ofreza'l conceutu oficial del dios de la relixón racionalizada”. (Weber, 1944, 340)

II

De los estudios antropolóxicos naz un segundu campu temáticu que nun tien que ver conos problemas de la conceición del monoteismu, sinón de las presunciones más ou menos esplicitas n'estudios asgaya, de cultos ya creencias en santos, estudios feitos a partir de los datos qu'apurren trabachos de campu feitos en comunidaes pequenas. Yía difícil nun atopar nesti tipu de trabachos referencias so las creencias nos santos ya las diversas manifestaciones de los sous cultos, comu yía'l casu de

promesas, donaciones, ex-votos, lliendas locales, procesiones, peregrinaciones, fiestas y romerías.

Pero en faltando una teoría xeneral so la relixón, l'usu que suel faese d'estos datos lleva a la construcción ya utilización cuasi xeneral del conceutu de relixón popular. ¿Qué yía, entós, lo que s'escuende tres el conceutu de "relixón popular"?

El primer feitu que chama l'atención yía que las teorizaciones de la "relixón popular" nun vienen d'un estudiu comparativu de las prácticas cotidianas nas grandes relixones comu'l Budismu, l'Induismu, l'Islamismu, etc., sinón que suelen aferise a los presupuestos de los teólogos católicos: acordémonos, por exemplu, del usu xeneralizáu de sermones pa *rusticii* ya pa *monachii* nas predicaciones de los monxes medievales. Asina, estos análisis antropolóxicos siguen el modelu que la mesma Ilesia tien feitu pa esplicar la "superstición" en xeneral, ya, na práctica, los cultos a los santos, difíciles d'aceutar, comu yá vimos, nuna sociedá monoteísta. Yía lo que Peter Brown critica respetu al modelu (que surde, comu muestra, del orixe del cultu a los santos) de "relixón de dos pisos": unu pa las élites cultivadas, outru pa los miembros inorantes del vulgu. Un modelu que torga'l feitu sociolóxicu total ya que xustifica la conceición de las élites.

El modelu de dos pisos distorsiona diversos aspeutos de la realidá social. Señalamos darréu dellos d'estos aspeutos:

1. Yía una conceición fundamente a-histórica na que lo "popular" considérase una "esencia inalterable", que

nun cambia cono pasu del tiempu. Yía difícil definir qué yía lo que s'entiende por popular, porque los científicos sociales qu'usan esti términu aplicanlu namás a dellos aspectos de la cultura, comu "creencias populares", "melecina popular", "tradición ou cultura popular", ou seya, a los aspectos que según los primeiros etnógrafos forman "l'espíritu" d'un pueblu ya enxamás lu refieren a outros ámbitos, comu, por exemplu, la política ya la economía.

Pero a esta peculiar utilización del axetivu popular hemos axuntar una conceición tamién peculiar de los procesos de continuidá ya tresformación social. ¿Qué podremos dicir d'estudios qu'"esplican" práuticas actuales según lo qu'"ocurría" ente romanos ya celtas? ¿Qué diremos de los que falan de la tradición ensin tener en cuenta que toa tradición pa existir nel presente tien que ser inventada?

2. Comu consecuencia de l'a-hestoricidá, el modelu nun dexa establecer el complexu entramáu de relaciones ente sincronía ya diacronía. Al nun amirar pa la evolución de las instituciones nun se sigue sistemáticamente la de la Ilesia, cuálú yera'l sou papel n'épocas anteriores al surdimientu del estáu modernu, cuandu la política nun s'estremaba de la relixón, ya distorsiónase al mesmu tiempu la relación de los cultos del pasáu conos actuales.

La ilesia nun yera namás una institución relixosa, sinón tamién una institución política ya económica que favorecía la identidá social. El sou poder centralizáu, que desaniciaba tou tipu d'herexía ya desviación, chegaba a

tolos ámbitos sociales. Un exemplu esclariará esti puntu: dengún estáu tenía lleis qu'afeutasen a la reproducción del sistema social comparables a las de la Ilesia, como de manifestu'l feitu de qu'esta institución, rixidora de las prohibiciones d'incestu, faía una política de dispensas matrimoniales, con consecuencias direutas sol sistema d'herencias, igual na ciudá más populosa que n'aldea más pequena.

3. Na mayoría de los análisis de la relixón popular fainse observaciones que nun van más allá del universu local, quiciabes siguiendo la corrientē funcionalista representada por Redfield nos sous estudios so la pequena comunidá, ya trata la sociedad local como un tou social coherente ya independiente de lo que s'atopa na sociedad global. Según esta conceición la pequena comunidá tien los sous cultos particulaes que s'estreman muito ou tán en contradicción conos oficiales, dándose asina la paradoxa de qu'en muitos estudios antropolóxicos en realidá desvincúlase sistemáticamente la práutica de la relixón católica de la Ilesia Católica. Pero la parcialidá que supón da-lly un sen total ya zarráu a un universu local contradizse necesariamente conos propios datos del trabachu de campu. Por exemplu, ¿qué papel cumplen los sacerdotes?, ¿a qué pisu de la relixón pertenecen?, ¿qué son los seminarios?, ¿por quéi los cultos "populares" fainse en locales ya en días que son, ensin posibilidá d'enquivocu, institucionales?

4. Fai falta tamién tener en cuenta un aspeutu que tien muita importancia pal trabachu antropolóxicu de recocher ya interpretar los datos: seya cual seya'l pisu al que se quier chegar fai falta da-lly la sua importancia a la

esistencuia de testos escritos. Yía esto de muita trescendencia, porque n'habiendo escritura las referencias son siempre escritas, tamién nel casu de los que nun son pa lleer. Esta importancia de la escritura suel tar anubrida por mor de los conceutos qu'escuende la idea de la relixón popular.

III

L'estudiu del poder de la Ilesia comu institución social que tienen un poder abundu fuerte pa cono tema de la santidá ya pa cona sociedad en xeneral yía'l que más lluz pue apurrinos pa entender estos problemas. Fai falta, amás, darse cuenta de que la ilesia comu institución tien pasáu por cambios asgaya de tou tipu. La mesma definición de los santos ya lo que tien relación cono sou cultu tán en función de la trayectoria hestórica de la ilesia. Dende esti puntu de vista yía dende onde yía más granible estudiar las relaciones ente los santos comu oxetos de creencia ya'l puxu de la institucionalización de la rutina en cuantes al carisma.

Fai falta, entós, entamar estremando dafeitu lo que se quier dicir cuando se fala del santu. La verdá yía que nos cabeiros dous milenios surdieron muitos modelos de santidá. Tamién yía una dificultá que tres el términu "santu" alcontramos al mesmu tiempu más d'un significáu ya que, por exemplu, nun son la mesma cousa los que llevanon yá na sua vida la reconocencia del sou xacer exemplar ya extraordinariu, comu diz Jacques Marx (1969), ya los que recibenon el títulu de la santidá en morriendo.

Umbaxu'l términu "santu" atopamos, entós, polo menos cuatro categorías bien dixebradas. En primer llugar chámase santa a la mesma institución que yía la Ilesia (la comunión de los santos), asina comu los sous rituales de cultu (la santa misa, por exemplu), los llugares polos que Xesucristu dexóu pasar la sua vida (los Santos Llugares) ya los llugares onde s'asitia la ilesia comu organización alministrativa.

Tamién los cristianos muertos, las ánimas, forman una comunidá de santos (las santas ánimas). Tean éstos muertos nel cielu ou nel infienu, la verdá yía que reciben cultu ya ufiertas, tal comu'l Conciliu de Trento afitóu tres la reaición protestante, pues nun hai qu'escaecer la importancia de las indulxencias ya'l purgatoriu nel protestantismu.

Los ánxeles, comu espíritus puros, creaos por Dios comu los homes pero bien estremaos d'éstos, tamién son santos ya tán inxertos nun sistema de xerarquías. Na ilesia ortodosa ya tamién nel occidente medieval recibienon muitu cultu dellos d'estos espíritus, comu San Miguel, San Gabriel ou San Rafael.

Una cuarta categoría de santos son los seres humanos que, en morriendo, la Ilesia proclámalos comu talos. Cuandu falemos de santos no que vien darréu referirémonos siempre a esta cuarta aceición.

La reconocencia de la santidá nun s'afita nunos criterios homoxéneos ente las distintas ilesias. Tamién na propia ilesia católica atopamos variaciones significativas que nos fain posible axeitar una tipoloxía que más

qu'a siguimientu cronolóxicu de los santos corresponde a la regularidá estructural alcontrada.

Las haxografías, las formas de cultu ya'l procesu de centralización política de la mesma Ilesia son las tres cousas que lly dan forma a la tipoloxía¹.

L'haxografía yía una forma de cultu, pero esto yía asina porque comu diz Tambiah (1984), las haxografías refiérense tanto a la semántica comu a la pragmática, son al mesmu tiempu símbolos ya índices. L'haxografía yía un xéneru conocíu ya nél los símbolos relaciónanse cono oxetu representáu gracias a un conxuntu de riegles semánticas convencionales. L'haxografía comu xéneru nun pertenez a la hestoria (comu quixenon faer los bollandistas) sinón a la retórica: faía falta que los rellatos tuvieran sistemáticamente dellas pautas por mor de ser a estremar la maxa ou los actos diabólicos del poder de la santidá. Estas pautas venían inxertas nas tres obras orixinarias ya prototípicas del xéneru: la vida de San Antón feita por San Atanasiu, la de San Benitu según apaez no llibru segundu de los *Diálogos* de San Gregoriu Magnu ya la de San Martín por Sulpicius Severus.

Pero al mesmu tiempu l'haxografía tien que ver cono pragmática: l'autor de las haxografías tien intenciones propagandísticas destacando dellas virtudes ya valores, dando-lly más aquél a un santuariu qu'a outro, etc.

Tamién la presencia de símbolos ya índices yía una carauterística de los cultos. Por muítas variaciones

¹ Pa un estudiu de la tipoloxía de los santos pue consultase Moreno Felíu (1987).

qu'haiga ente los cultos a los santos hai dellos rasgos centrales comu, por exemplu, el fuerte caráuter económicu que tienen las relaciones ente los santos ya los sous siguidores, comu se vei fácilmente no casu de los milagros. Porque al contrario que Cristu ou la Virxen, los santos necesitan faer milagros pa demostrar la sua santidá.

Nun son namás económicas las relaciones orixinarias ente'l santu ya los sous siguidores (votos, promesas, ufiertas), sinón tamién las qu'apaecen ente los siguidores del santu ya los qu'alministran el cultu. Asina yía comu tien sentíu la competencia ente una ya outra comunidá rival por tener oxetos conos que faer milagros, comu yía'l casu de los restos mortales de los Santos ou de las reliquias. Asina entiéndese tamién la propaganda del poder del santu conos ex-votos ou las hestorias de milagros, que suelen atopase nas haxografías.

Yía interesante que dellas carauterísticas de los cultos feitos a los santos ya nos santuarios corrientes nun s'alcuentren nas figuras centrales ya nos centros relixosos claves de la relixón católica (V. Ward, 1987, cap.6). Los primeiros cultos a los santos centrábanse nas tumbas, pero los cuerpos de Cristu ya la Virxen nun s'atopan, por definición, nas tumbas, sinón nos cielos. Las pelegrinaciones, por exemplu, al Santu Sepulcru nun puen ser prototipu del cultu orixinariu a los santos, al nun tener el cuerpu dientru. Por mor d'esto nin Cristu nin la Virxen puen tener cultos derivaos, comu nel casu de los santos, del poder milagreiru de las suas reliquias, a nun ser que se cuenten por tales las roupas, dientes de lleite, espinas ya una riestra d'oxetos que, según se diz, tuvieron

en contactu con Cristu ou la Virxen. Pero estas reliquias secundarias al llau d'imáxines, iconos ya denominaciones son fundamentales pa da-llys a estas figuras universales el cultu local, que yía una realidá a la que nun se-llly quier quitar importancia, sinón estremala del cultu a los santos.

Si faemos una comparanza ente las pelegrinaciones medievals a los santuarios locales conas de caráuter universal ya cristianu (ou seya, Xerusalem, Roma ya hasta ciertu puntu Santiago) comprobamos que nestos llugares centrales nin los cultos nin los milagros correspuenden a lo dicho respeutu a los santos. Efeutivamente, los milagros ordinarios nun son un aspeutu central del cultu, ou seya, los milagros nun yeran l'oxetivu de la pelegrinación, de lo que yía preba'l feitu de que nun hubiera la diferencia de lo normal nos santuarios locales) llibros de milagros ya que muitos pelegrinos pa curase diban antias a los santuarios locales. ¿Qué yía entós lo qu'estrema a estos centros claves del cristianismu de los centros locales nos que tien tanta importancia'l milagru? Lo qu'estrema yía que figuras comu la de Cristu ou San Pedru nun tienen necesidá denguna de demostrar el sou poder con milagros. Nun hai llugar pa la polémica a favor ou escontra los poderes d'estas figuras. A esto hai qu'axuntar el feitu de que las ganancias práuticas nestos casos son la salvación, l'absolución de los pecaos ya mesmamente por estensión el cumplimientu de condenas llegalas.

La evolución política de la ilesia yía outra de las variables qu'intervienen na tipoloxía de los santos.

Na época de los primeiros santos la ilesia nun yera reconocida públicamente ya taba mui lluenxe de la burocratización centralizada de dempués. Nestos primeiros anos los mártires convertíanse en santos por mor de los obispos locales ya'l sou sínodu a petición de los fieles, ya'l cultu taba acotáu al ámbito de la comunidá. En tou casu, nos últimos anos del Imperiu Romanu ya los primeiros de la Edá Media los pasos solemnes de los restos de los mártires a una ilesia yeran comu canonizaciones: por eso la fecha de la muerte del santu celebrábase igual que la del sou pasu a la ilesia.

Foi pol sieglu X cuando entamóu'l llargu procesu que terminóu na esclusividá papal pa declarar santos. En realidá'l primer santu canonizáu por un papa foi l'obispu San Ulrich d'Augsburg al que Xuan XV fizo santu nel conciliu luteranu del anu 993. Nel sieglu XI entamóu a usase'l términu canonización respeutu a los santos que tenían la sua fiesta dientru del calandariu local ya xeneralizóuse la costume de pidir autorización papal pa proclamar santos. Alexandru III (1159-81) reservóuse l'autoridá pa canonizar ya'l papa Gregoriu IX (1227-41) fixo la llexislación de canonización. Asina, dende'l sieglu XII la proclamación de santidá pol papa yía una riegla ya los procedimientos fáinse en Roma. Tres apartaos había nel procesu de canonización: *petitio*, *informatio* ya *publicatio*. La *informatio*, recopilando la *Vita et Miracula* del santu nun tenía que se conformar cona reconocencia de los milagros del santu, sinón tamién xunilos a la virtú ya exemplaridá de la sua vida. El procesu afitábase nos testigos que probasen la veracidá de los milagros. Pero hai que tener en cuenta que na interpretación de los *miracula* interpretábase xeneral-

mente la conformidá de Dious pa conas políticas seculares ou eclesiásticas concretas. En casu de que'l santu perteneciese a una orden relixosa aproveitábase'l llabor milagreiru pa faer apoloxía de la orden correspondiente.

Las canonizaciones actuales correspuenden, con pequenas modificaciones de procedimientu, a la llexislación del papa Urbanu VIII (1623-44), que prohibió tol cultu públicu de los santos de mui viechas dóminas.

Esti procesu de centralización política al afitar un orden xudicial-burocráticu pa proclamar santos truxo duas interesantes consecuencias. En primer llugar, reforzóse asina muiitu'l control de Roma so las ilesias locales. En segundu llugar, comu bien destaca Wilson (1983), fíxose necesario, pa que triunfase una causa de santidá, que dientru la Ilesia trabachara un grupu de presión muiitu bien organizáu. Esta yía la esplicación de que dende'l sieglu XIII seyan pocos por demás los santos que nun pertenecían a órdenes relixosas. Los pasiellos vaticanos chenánonse d'examenes asgaya de representantes d'órdenes relixosas que pa faer santos a los de sou nun dexaban de rivalizar.

Fai falta referise a outru aspeutu de cómo foi desendolcándose'l procesu de canonización. Al dir la burocratización fayéndose más sofitu de la proclamación de santidá paez que'l carisma va dir perdiendo importancia. Efeutivamente, la presión de la burocracia afuega'l carisma. Pa ser santu nun basta tener carisma sinón que cuenta muitísimo lo que se cuez nos organismos eclesiásticos, que puen dar la santidá a

santos ensin carisma ya, más entovía, ensin existencia, comu yía'l casu de Santa Filomena ou San Félix de Valois. Ensin dulda seguirá habiendo santos carismáticos, con siguidores asgaya ya hasta sospechosos d'herexía pa los racionalistas de la burocracia. Pero estas mesmas figuras de carisma puen considerase tamién comu necesarias pa da-lly puxu al cultu. Hasta nestos casos el feitu de faer rutinario lo carismático, al axeitase en morriendo'l santu, queda inxertu dientru la organización burocrática, que yía la que llexitima al santu comu tal.

Bibliografía

Brown, P.

1983 *The cult of the Saints*, London, SCM Press.

Geary, P.

1978 *Furta Sacra*, Princenton U. P.

Leite J.

1985 *Santos de cada día* (3 vols.), Braga. Editorial A. O.

Marx, J.

1989 *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Ed. Université de Bruxelles.

Momigliano, A.

1989 *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid. Alianza.

Moreno Felíu, P.

1987 *Species sanctorum exhibentes sanctos rite cognitos cum magna Filomenae inventione*. *Arbor*, (495: 105-126).

Tambiah, S.

1984 *The buddhist saints of the forest and the cult of amulets*, Cambridge U. P.

Voragine, S.

1982 *La leyenda dorada*, Madrid. Alianza Forma.

Ward, B.

1987 *Miracles and the medieval mind*, Aldershot, Wildwood House.

Weber, M.

(Ed. cast. 1944) *Economía y Sociedad*, México. FCE.

Wilson, S.

(Ed.) 1983 *Saints and their cults*, Cambridge U. P.

DE SABIOS (NACIONALISMU Y PROVINCIANISMU II)*

AMELIA VALCÁRCEL

En 1726 Swift asoleyó dellos cuentos que tenien por protagonista a Gulliver, viaxeru infatigable de mundios imposibles. Nos rellatos de Swift resplandez d'un mou peculiar el xéneru de lliteratura crítica que la Ilustración mos fexo familiar, el mesmu que se desendolca nes rellaciones que siguen los modelos de les *Lettres Persannes* o'l *Micromegas*. Dientru la lliteratura crítica dieciochesca Gulliver ye modélicu porque metaforiza los sos procedimientos comu recursos narrativos. Asina, les narraciones nes que Swift fexo intervenir a Gulliver, curien especialmente de resaltar caún de los procedimientos de distanciaci3n faciéndolos ellos mesmos ñudu del rellatu. En *Gulliver nel país de Liliput*, *Gulliver en Laputa*, *Gulliver en Brobdingnag* y *Gulliver na sociedá de los civiles caballos*, les sociedaes güéyense dende enriba, dende embaxu, dende fuera y travisties.

El más esitosu económicamente de los rellatos de Swift lleva a Gulliver a un País liliputiense que, comu ye riegla, nun sabe que lo ye. Nos fechos, esti rellatu cristaliza la conciencia colonizadora del européu del

* Esti artículu ye continuaci3n de "Nacionalismu-Provincianismu", asoleyáu en *Lletres Asturianes* 9, en 1983. Ye la parte primera, ent3s, d'una segunda parte. N'efectu, dirán de secute les tres partes restantes dedicaes a "Eruditos", "Bacallories" y "Comegaspies". Nun soi quien a perfaer un calendariu pola creciente dificultá d'esa fenomenoloxía.

sieglu, xigante ente pueblos de xuguete. D'ehí'l so ésitu que tapez a los demás, d'ehí'l so pasu a la lliteratura infantil y el so más xeneral espardimientu. El respetivu tamañu de Gulliver y de los liliputienses ye causa y trama de les aventures que nel rellatu se desendolquen. En *Gulliver en Brobdingnag*, Swift escueye un país de xigantes que tampocu lo sospechen, convencíos mui al contrario de ser una dexeneración d'una raza más antigua y fuerte. Nesti rellatu siéntense los ecos de la "Querelle des Antiques et les Modernes" y de la mena d'idees que ponen en dulda l'orgullu ilustráu. Polo mesmo, ye menos popular que'l primeru. Nel tercer rellatu, Laputa resulta ser una sociedá travistida, resultáu de dexar en manes de filósofos y científicos el gobiernu. La pregunta ye qué sería de nós si los asuntos públicos y l'orden social dependieren de xente comu los señores de la Royal Society o, más bien, de señores comu los que los de la Royal Society pretenden que se crea que son. Nel cuartu rellatu Gulliver algama por fin el paradisu: Los Houyhnhnms son los civiles caballos, racionales y razonables, pacíficos y ponderaos, al llau de los que la humana especie pertenez a un submundu animal particularmente detestáu pola so ñatura innoble. Los homes son "yahoos", roínos y miserables, llaraos de tares morales que la razón nun fai sinón perfeicionar.

Swift utiliza estos cuatro recursos y señala con ello que la lliteratura crítica, que tien nel sarcasmu y la fábula'l so rexistru, tien tamién delles maneres de referise a la propia sociedá, polo menos, cuatro, que se convierten asina n'arquetipos. Esta estaya de la lliteratura ocupará los cuatro llugares, sucesivamente nos nicios del xéneru, y en calidoscópiu nes formes más avanzaes.

Toa nación, toa cultura separtada, si ye quien a dar daqué a la bayura de la Cultura a seques, tien nes sos producciones ún o varios de los momentos qu'encadarmen esta lliteratura crítica. Precisamente nos sos tránsitos xúncense, améstense y resplandien los nicios diferenciales. Porque esta lliteratura va dende'l esquematismu ilustráu al so propiu barrocu, dende la Inglaterra de Swift a la Irlanda de Joyce. Dientru d'esos polos si daqué tien un calter propiu non posible de desanicar, caltiénse nuna ó varies de les posiciones de crítica: dende enriba, dende embaxu, dende fuera o travistidamente. Nel casu barrocu de Joyce la so llucha escontra la épica nacionalista presenta un Dublín zoolóxicu nel que les cuatro perspeutives son difíciles de dixebrar, malpenes se dexen nin les dexa, y ello fai especialmente atrautivu'l so trabayu. En *Dubliness* caún de los personaxes ye lo que nun ye y la mesma situación cuéntenla delles narraciones, interpretándola varios discursos estremaos que nun la cambien, dóblenla. Pero fasta llegar al barroquismu narrativu de Joyce muncho tuviera qu'andar el xéneru que Swift entamara.

La lliteratura y ensayu asturianos nun tán escosos de les perspeutives nomaes, si bien afilvanaes con mayor o menor consciencia. *La Regenta* entama con un Leopoldo Alas que, per medio del Maxistral, nortia la ciudá dende'l so cumal, la torre la catedral, comu'l primer Gulliver, el xigante. Asturias ye un Liliput u s'atopa una xabaz fauna que Clarín nos enseña comu un entomólogo: espeyu de vicios, caún de los inseutos pertenez a especies conocies y espardies fuera d'esta peculiar Liliput, pero la colonia equí ensamada tien ciertu interés, al menos el gran moralista qu'Alas ye algama a dotala d'él. Gulliver

xigante y entomólogo moral implacable, Clarín caltiéense nel tipu de consciencia propiu de la lliteratura crítica que s'autoconcibió comu naturalismu.

Por contra, Ayala, falando per boca del so personaxe Nachón, güeya un mundiu que nun ye quien a pescanciar porque tån baltiándose les claves que lu facien intelixible. Los camientos de Nachón la Nueche de San Xuan o los de Rosa n'*Adiós Cordera* son los dixebraos sentires ensin discursu de los débiles, de los nenos en países de xigantes con una llei que nun son quien a pescanciar. Camientos y sentires de los condergaos a perecer, inocentes, porque ye la so forma de vida la incapaz de arreblagar per enriba la prieta marea de la hestoria y el progresu. Dambos conviden a les llárimes pero de secute a reconciliase, bien qu'atristayadamente, col destín qu'encarnen. Ambos son figures cimeres del segundu Gulliver.

Nun atoparemos, ensin embargu, casos rellevantes de lliteratura dende fuera o de lliteratura travistida. Muncho temo que pal so desendolque ye necesaria una diversidá nel mundiu de la cultura y nes instancies cultes de la sociedá civil que'l nuestro País nunca algamará. La lliteratura dende fuera y la lliteratura travistida en realidá dan la midida de la potencia y tamién de la autoconocencia de la vida cultural d'un país, señalen les llendes verdaderes del puxu de la so clas. El mirar dende fuera nun tien que ver un res cola lliteratura de viaxes o viaxeros, por más qu'ésta a vegaes seya talentuda o fina. La lliteratura dende fuera tien comu requisitu que seya precisamente un natural del país el que s'estreme, se faiga retóricamente estrañu. Y naide que nun remane munches

y mui variaes claves del discursu cultu, que daveres nun se separte de la so cultura y los so nicios de civilidá, que nun tome'l papel de solitariu, pue ponela en práutica. Pero esi papel nun depende del puxu o la sabiduría individual, sinón qu'esa cultura social tien que tener reconociu'l llugar del disidente, tien que tener prevista la gruta de Zaratustra ente los sos llugares de cultura, na so xeografía de les ideas. Y sólo una sociedá perafitada y culturalmente mui rica, mui sabedora de sí, soporta, nesi doble sen d'aguantar y caltener, l'extrañamientu del propiu. El tercer y el quartu Gulliver son luxos. Los luxos del probe o nun existen o son ridículos. Polo mesmo una sociedá a mediu camín tien que contentase con ellos. Si nun hai *Cartes Perses* hai "Pequeñes hestories", "Cosuques", "Cosiquines", "Faladuríes", o felpeyos, nin universales nin universalizables.

DE LOS SABIOS

El pulsu d'una cultura ye la capacidá de la so clas culta. Dicir qu'una cultura llanta les so propies llendes quier dicir tamién qu'apauta la so *tópica*. Apauta los ñudos simbólicos so los que caltener disensos y remite a les llendes los consensos. Una de les maneres de perfaer esto ye utilizar, comu de nueu Gulliver, el tamañu xerárquicu. N'efeutu, Gulliver pue que tea desfasáu en tanto que procedimientu retóricu o narrativu, pero nun lleva traces de desaniciu comu sistema de llendar. Una cultura impónse un tope másimu. Marca los sos xigantes. De secute —y non siempre por unanimidá—, nómalos sabios. La sabiduría malpenes o nunca ye un asuntu

individual, ensin qu'ello fuerce la contraria, que dependa d'un pautu trivial. Polos sos sabios los conoceréis. Los sabios son resultáu d'un consensu dientru la sociedadá culta: según seya la potencia de toa mena d'esa sociedadá asina será l'altor o'l destín de los sos sabios. Y de la mesma manera, polos sabios qu'escueye una cultura colócase nes escaleres de los elíseos comunes a tola humanidá.

Nun hai siete sabios en Grecia que la faen respetable. Grecia decide caltener siete sabios, siete finxos. Y pue caltenelos porque tien les sos llendes ñidies abondo. Y polo mesmo cuanto más un país aprobez menos oportunidaes tien de pasar a los elíseos comunes a dellos de los sos ciudadanos, así los entierre embaxu montes de lloréu. Nun ye'l querer, sinon el poder. Y si nun lu hai de nueu les gales del probe serán pendaxos ridículos. Cabe qu'un país corone inmortales tolos díes pares de la selmana, cabe que'l superllativu seya la forma usual de falar de sí mesmu y de parte de la so ciudadanía. Pero talu proceder invalidase dafechu de munches maneres. Hacia afuera porque naide más tea por creyelo, hacia dientru porque, en tantu qu'esi sabiu de razón de los ñudos simbólicos d'esa cultura, una y otru nun algamen otra cosa qu'una medianía onde la base social nun quiera reconocese. Y finando tornarásse l'empeñu vanu porque hai complicaos engranaxes ente les cultures y metanes d'ellos pue esmucise'l *Kairós*: l'apautamientu so la sabiduría depende muncho de quién sabe, ónde lo sabe, con quién lo sabe, cuándo lo sabe, riestra a la que se sumarán además toles preposiciones sólo pa dir despexando'l campu.

La sabiduría ye cuestión de “comunidá de diálogu” interculturales que tien mecanismos de competencia comunicativa que s'aldovinen, pero nun tán ñidios. O, n'otres pallabres, nun parez que seya bono confiar n'armonía preestablecida dientru'l mundiu de la cultura. Quiciabes nun seya un reló nin tea reloxaeru. Lo que sabemos ye qu'un sabiu yelo d'un país, d'una época. Naide mos quita de creyer, pero tará siempre por demostrar, que daqué asemeyao a la “astucia de la razón” hegeliana a lo que llamamos tiempu, fai tres de nós la peñeradura. Que'l tiempu peñera y esborria nun xuiciu inapelable. Por embargu la microfísica d'esi peñerar fasta agora escápasenos.

Tien, por descontaio, carta de ñatura'l negociu individual de “dir de sabiu”. Nes condiciones diches so les cultures marxinales esto vien siempre a dicir “dir de sabiu desconociu”. L'altor de “X” conoceráse dientru de tamién “x” años. Pero esto paez que confunde les figures del sabiu y del profeta, magar se tratare d'un “profeta racional” que pudiera sumase a les figures weberianes de la cultura. Los sabios que noma una cultura y una época, mirando'l panorama hestóricu real, quiciabes parezan alloriantes, inclusu otres époques y cultures los escaezan. Bien, ehí tuvieron y tán nel presente, marcando llendes porque esa ye la so principal estaya. Y marcándoles según el so particular puxu que nun depende d'ellos. Poro, la espresión “sabiú desconociu” ye un sinsentiú siempre que nun seya una babayada retórica. Y cuantos más sabios desconocios, más sintomatoloxía de lo poco vidable de la cultura que los caltién.

Nel nuesu casu nun teo porqué tapecer que cuando entamé a camentar no que güei atrévome a presentar malapenes, almirábame ver por sabios contrastaos nel nuesu País a personaxes que nun resisitien la comparanza colos sabios ayenos nin teníen la menor audiencia fuera les nuestres llendes. Agora entamo a desplicámelo, entós producíame solamente un tastu dolorosu. La nuesa “Sagrada Familia”, el nuesu eliseu particularista, taba encadarmáu al cincuenta por cientu ente palurdos y irresponsables. ¿Cómu yera posible un País comu'l nuesu, tan pagáu de sí mesmu, ú los tuertos yeren sistemáticamente coronaos? La inmediata rempuesta: quiciabes seya'l país de los ciegos. Pero habiendo cierta constancia d'una vida culta y delles obres señeres de cultura, dellos nomes hestóricamente contrastaos, ¿qué pasaba? Consideraciones más xenerales fuéron separtándome del cotidianu picor que'l mundiu cultural asturianu ufierta, pero sólo p'afondar más entá no murnio del asuntu. El problema ye más firme y tócanos a toos. Nun ye entrugase irónicos o definitivamente muertos de risa pol fundamentu del créditu de fulanu o menganu, si bien suel haber materia, sinón colar del humor hacia la cadarma.

L'humor sustitúi abondes coses na nuesa cultura, a vegaes a la reflexión, así comu la música lo fai cola moral. Ye perfácil sacar el zoolóxicu asturianu, pero yá hubo quien meyor lo ficiera y nun ye seguro que seya bono seguir faciéndolo. Per un llau pónenlo percenciello. Personaxes hai nel nuesu “eliseu-antoxana” a los que por nada se-yos fai opinar de tolos cielos y lo que queda embaxu d'ellos sin empapizase. Ciencies o artes, hestoria o conducta, teoloxía o fútbol, quesos o llingües, azabaches

o llucha de clas, divinu o animal con sumu desconocimientu. Nun ye que tengamos que desaxerar a fin de que rellume'l so aspeutu esperpénticu. Son esperpentos y parodies de lo humano en casi toles parusies que nos conceden. Y pa inri mayor faenlo delante auditorios indistintos de dómines o bomberos, en fiestes o en griesques, al debalu polo xeneral pa espardimientu de los vapores mañaneros y razón de ser de dalgunos plumíferos de los rotativos locales. Cuesta ciertu trabayu reconocer que la peculiaridá de talos suxetos o puntos nun depende del talante individual, sinón de les condiciones culturales que los faen posibles. Si la base cultural nun desixe y ye informe, los sos "interpretantes" pasen les ocurrencies por pensamientu y normalmente nun tienen formes. L'humor ye'l fumu col que dixebamos del espeyu aborrecible qu'esos personaxes son. L'humor, a la llarga, nun ye críticu nin oxetivador, sinón mantu col que tapar la evidencia doliosamente sentida que sólo damos pa sofitar payasos.

Los nuestos santones son tãn ridículos a otros güeyos, los de fuera, y tan pintorescos comu los ídolos polinesios. Pero ye innegable qu'equí se-yos da crédito. Y el crédito nun fala del que lu recibe, sinón del que lu da. "Les condecoraciones son lletres de cambiu xirades so la opinión pública: el so valor fúndase nel crédito del xirador", escribía Schopenhauer utilizando les so queries metáfores bancaries. Pues bien, equí son talones ensin fondos que firma y pretende cobrar la mesma persona, manera un tanto cretina de faese ricu si se fai por falta lluces, o timu puru.

CONSENSOS Y DISENSOS

Nun caltenemos sabios-finxos, sabios que marquen les llendes de les polémiques y la "tópica" posible mientras ellos mesmos s'afiten "hors de la mêlée". Mui al contrario los qu'ocupen el so llugar dientru'l nuesu Liliput cultural pórtense comu profetes denostadores del pueblu que-yos da aliendu nel meyor de los casos. Nel peor, habitualísimu, son provocadores de greñes ensin sustancia, espadachines d'aldea que dicen cualquier cosa que se-yos venga al papu. Nun hai un más allá de cuestión ú sepian atopase. Nin la so escosa ponderación individual-yos lo permite nin la propia cultura da tal camín pol fechu de la so probeza. Y si les llendes nun tienen finxos, falar de la existencia d'una cultura ye facelo performativamente. Precisamente los alderiques revelen que nun esiste un marcu de cultura comúnmente apautáu, que l'universu cultural tien puntos de fuga, si nun ye que ta plenamente francíu. Nel paisax caínista y victimariu que mos ufierten nun hai quien pueda danos exemplu, magar los nuestos mayores nun renuncien a danos dalguna terrible lleición.

Los que tienen de sí mesmos meyor conceutu rispien por colar y normalmente colen. Y entós asistimos a la llantina provincial adornada cola parafernalia de la más contrastada mala fe sartriana. Sí qu'hai illustres conciudadanos, llórase, pero'l so espoxigue necesita mayores horizontes. Premiaráselos con milenta homenaxes si tornen pel branu. Pol propiu motivu caún de los que colen ye dispidiu comu gloria a perder, seya un seriu trabayador de la cultura o seya un baillabotes chupa-tintes o un presente-futuru llambedor de zapatos. La validación

déxase al benévolu tiempu. La clas culta nun tien recursos pal xuiciu hic et nunc. Prefier, descentrada comu tá, que'l xuiciu lu faiga otru centru borrinosu al que tampocu sabe pescanciar nin muncho menos xulgar.

Asina los disensos tórnense necesariamente follones y, lo que ye peor, los consensos son en verdá tragaderes. Naturalmente tales frañadures nun se daríen ensin les mediaciones que faen funcional la cadarma. La sinerxa cultural ye un fechu. Delles d'estes mediaciones formen elles mesmes parte de la fenomenoloxía provincial en cualquier tiempu y llugar: son los eruditos, les baccallories y los comegaspies.

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 siglos 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 trabajoso 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 relixiÓN*. 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 otru 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 otru aguilandu, muncho más cenciellu, del que yeren protagonistas los neños y neñes del pueblu ¹⁵.

La ruta de los aguiladeros 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 munchu, les moces facien de cocineres 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 rellación 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 venien dende
Madrid, col so caballu tamién.

²² En Sorfoz, otra parroquia apegada a Beleño, pídense 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 rueue, en bona medida, 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 sorprendía 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 fiestas 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^o 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.

CUADONGA, GUADALUPE, CZESTOCHOWA...

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

Ye difícil atopar en toa Europa un espaciu cultural con una bayura mitolóxica propia comu la qu'alcontramos na cultura asturiana. Los personaxes míticos tradicionales asturianos (la Xana, el Nuberu o Rinubeiru, el Trasgu, el Sumiciu, etc) son una riqueza a la que namás pue asemeyase lo qu'en tiempos pasaos afayábase per Norte y Centroeuropa y que foi una fonte de gran valir pa iguar una lliteratura, especialmente infantil, de indudable guapura. Lliteratura que, por cierto, terminó universalizando un mundu enllenu d'un aquel simbólicu perfondu.

Estos mitos tradicionales asturianos viven pelos valles y aldees asturianas. Con menos vitalidá qu'hai unos años, quiciabes dando les bocaraes, pero entovía alitando.

Sicasí, nun va estudiase equí la problemática vida d'estos personaxes mitolóxicos asturianos. L'oxetu d'estudiu d'esti trabayu ye un mitu pervivu n'Asturies, tan vivu que nun se reconoz comu mitu, porque los mitos muertos namás son oxetu d'estudiu, mientras que los qu'entovía aliten tan enllenos de sentimientu. El tema ye Cuadonga, llienda que ta bien escrita nel alma de tou neñu, neña, home o muyer d'Asturies. Y, amás d'escrita

con lletres abondo fondes, xunida a una emocionalidá mui afitada nel mundu sentimental astur. Más allá de la folclorización y tamién más allá de la manipulación política de la hestoria de Cuadonga, los mensaxes y les claves inconscientes de la llienda siguen baltiendo en corazón de los asturianos.

Esti trabayu, por supuesto, nun trata so la hestoricidá o non de los fechos qu'igüen la llienda. El nuesu esmolimientu ye'l significáu que güei tien l'alcordanza de Cuadonga, independientemente de la so realidá o non realidá hestórica y tamién al marxe de la interpretación que la crítica hestórica pue facer de toles referencies qu'enllenen el mitu.

Comu ye persabío, en Cuadonga cuéntasenos cómo nun enfrentamientu ente les tropes árabes invasores y les cristianes locales éstos fueron a derrotar a los llamaos "moros". Esta derrota sería l'entamu del llargu procesu bélicu que col pasu los siglos terminaría por desanicar la presencia árabe na Península Ibérica.

Hai dos personaxes fundamentales del mitu, ún ye Pelayu, l'héroe cristianu que llograría la victoria. Pero más importancia entovía tien la figura de la Virxe de Cuadonga, que foi la que, según el mitu, cola so intervención milagrosa fixo posible la derrota de los árabes.

Si, comu equí se diz, esta llienda de Cuadonga ta tan afitada nel inconsciente coleutivu astur, ye lóxico asperar que s'atopen munches referencies a ella na poesía asturiana. Efeutivamente, ye asina. Y esti interés ye especialmente grande na poesía escrita en llingua

asturiana. Ye difícil que pa referise a lo que ye Asturias, al so significáu o al so destín nun haiga dalguna referencia al complexu mitolóxicu de Cuadonga.

Esta presencia del mitu Cuadonga tien un paralelismu nes creencies y práutiques relixoses ya intimistes que tienen comu oxetu la Virxe de Cuadonga. Estudiaremos equí estos dos aspectos de creencies y rituales fundamente enraigonaos en pueblu astur. Entamaremos l'estudiu de les configuraciones del mitu pa siguir colos rituales de tipu políticu y pesllar el trabayu analizando los rituales d'otru xacer.

LA DIOSA NACIONAL

Escoyendo la poesía fecha n'asturianu comu llugar más granible onde atopar los sentimientos y los tópicos ideales qu'hai n'Asturies pa col mitu de Cuadonga, lo que primero fai falta ye iguar el perfil que tien la protagonista del mitu, que nun ye otra que la Virxe de Cuadonga.

L'orixe probablemente llatinu del nome (**Coua Domina* > **Couadonnga* > *Cuadonga*) nun tien que faer escaecer el posible orixe precristianu del cultu, quiciabes a una diosa céltica de les agües ¹. N'otru llugar tien

¹ García Arias, 1977, p.306: *Con gran probabilidad, y esto no deja de ser hipótesis, aquél fuera lugar de culto pagano. Lugar de veneración de una divinidad femenina a la que la iglesia cristianiza con el nombre de Domina 'señora' y acaba confundiendo con María. La Señora por antonomasia de los cristianos. El dato probatorio más interesante hay que ponerlo en relación con el culto a las aguas, muy antiguo entre determinados pueblos primitivos. En este caso se trataría de una palabra céltica deva 'diosa', nombre con que actualmente se conoce el arroyo que desciende de Covadonga,*

féchose un estudiu de cómu los poetes asturianos diéron-yos forma a estos esquemes míticos so la Virxen de Cuadonga (V. González-Quevedo, 1985). Llámase-y a esta Virxe “Capitana d'Asturies”, “Virxe de les Batalles”. Atribúise-y a ella'l méritu de faer un “bon samartín” matando moros, porque ella mesma ye la qu'estrapalla los moros dexando caer enriba d'ellos un argayu.

Podemos faer un resume de los atributos colos que funciona esta virxe, del mesmu llinax qu'otres que s'atopen en mundu cristianu:

- Ye una virxe matadora de moros:

Ye una virxe que fai una bona carnicería colos árabes, usando, comu yá se mentó, un símil abondo tradicional na vida asturiana, o seya, el samartín o matanza del gochu:

*Nal mantu de la Purísima
tenemos fuerte coraza
y con ella por mandona
¿quién ye'l ruín que s'acobarda?
¿Son munchos los enemigos?
Mayor será la matanza;
nunca por bon samartín
fo a menos denguna casa*².

- Ye una virxe que-yos da la llibertá a los asturianos:

Gracies a la intervención milagrosa de la Virxe los cristianos astures ganen y entama asina la independencia del Reinu Asturianu:

² Teodoro Cuesta, en *Cuadonga na poesía bable*, de VV. AA., p.11.

*Y entós la Media lluna de los moros
esmondongada y rota
los cuernos retorció, va escondese...
... y al llevar pa riba don Pelayo
la Cruz de los cristianos vencedora,
restalla el ihuhú, y el pueblo canta...
... Ha patria entodavía. Veremundo,
la patria restaurada en Covadonga... ³*

• Ye una virxe que funciona en mitu comu diosa militar y guerrera:

Ella ye la responsable de la victoria militar, la so fazaña ye de calter bélicu y destructor:

*¡Oh Virxen de les Batalles!
La Capitana d'Asturies,
qu'a les agarenes furies
d'un soplu les estrapalles:
quixera per estos valles
char un ixuxú guerreru ⁴*

• Ye tamién una diosa del pueblu:

Diosa de tolos asturianos, tamién de los emigrantes n'América:

*¡Oh palomba del Auseva!
Fai qu'esa xente fidalga
que te venera, y enxuga
les llaceries de la patria,*

³ Marcos del Tornello, en *Covadonga...*, p.22.

⁴ F. González Prieto, en *Covadonga...*, p.27

*llogradu so noble empeñu,
puedan ¡mio Reina adorada!
festeyate en to Santuariu
comu lo facen n'Habana* ⁵.

Esta ye la imaxe mítica que predomina na población asturiana. Ye evidente que'l calter d'esta virxe nun correspuende mui bien cola Virxe cristiana, que se supón que tien que ser caritabile (non matadora de moros), mediadora espiritual (más que llibertadora políticamente), universal (non parcial, nin propiedá d'un pueblu al que protexe escontra otru), piadosa (más que militar y entamadora de griesques). En contestu míticu la Virxe de Cuadonga ye una divinidad comunitaria, un símbolu que da xuntura a un grupu étnicu y ye pa dixebralu d'otros. Pa definise a sí mesma y allugase escontra otros, fai-y falta a una comunidá una serie de símbolos eficaces. La diosa propia ye ún de los caminos escoyíos p'algamar una xustificación de les fronteres étniques ⁶.

La diosa proteutora serálo más cuantes más seyan les demostraciones de fidelidá del so pueblu. Un poeta asturianu danos una imaxe de la Virxe de Cuadonga reprüchando-yos a los asturianos los sos nuevos vezos, lloñe de la tradición astur. La Virxe llega a amenazar a los asturianos con dexar de protexelos si siguen sustituyendo l'asturianu pol castellanu:

*empérrense en rezame d'otru modu
que nun ye la so llengua*

⁵ Teodoro Cuesta, en *Covadonga...*, p.13.

⁶ En cuantes a los grupos étnicos y les fronteres V. González-Quevedo, 1992.

en una xerigoncia que no entiendo,
que, comu fuese en bable, lo entendiera.
Yá puedes barruntar qué compromisu...
Van a pedime lo que quieran
y sin en vez de dar blanco-yos doi prietu
¡armaránme la gran marimorena!
Y todo por no hablar comu Dios manda;
así que, Tú verás; sin que lo igües
¡nin a rastru me llesves a la Cueva ⁷!

La Virxe ye tan asturiana que nun entiende'l castellanu. Ye sectaria y parcial dafechu. Mata a los enemigos de los asturianos y tan satisfecha ta falando asturianu que nin siquiera ye partidaria del billingüismu.

Vese, entós, que la Virxe funciona nel mitu de Cuadonga comu un exemplu paradigmáticu de diosa nacional. Eric Wolf tien fechu un perinteresante artículu respetu a la Virxe de Guadalupe comu símbolu nacional mexicanu. Ye un símbolu eficaz pa da-y cohesión a una sociedá tan heteroxénea comu la mexicana: ye a '*collective representation of mexican society*'. (Wolf, 1965, p.153).

Por ciertu qu'entrambes vírxenes aseméyense abondo. Tamién el cultu a la Virxe de Guadalupe tien un raigañu precristianu, pos el so llugar tuviera dedicáu a Tonantzin, diosa de la fertilidá. Hai escritos asgaya qu'atestiguen que tuvieren meciéndose los cultos a la diosa Tonantzin y a la Virxe de Guadalupe durante munchos años na práutica (Wolf, 1965, p.149-150).

⁷ Agustín de la Villa, en *La poesía lírica asturiana*. Xixón, 1923.

En tou casu, esti xacer simbólicu nun s'atopa sólo na Virxe de Cuadonga y la de Guadalupe, que nun son exemplos únicos. Hai mui bien d'ellos, dalgunos perconociós, comu ye'l casu de la Virxe negra de Czestochowa en Polonia.

La fondura del raigañu del mitu y la so fuercia simbólica fixeron que la llienda de Cuadonga tuviese, dende hai munchu tiempu, remanada según los intereses políticos del momentu. El sen d'un mitu determináu nun vien dau por él mesmu, polos términos de la so estructura: el sen dá-y lu la estructura social na que s'inxere. Un mesmu mitu pue ser utilizáu con finalidaes polítiques dixebraes. Y ésti ye'l casu de la llienda de Cuadonga: igual que foi usáu tradicionalmente pol nacionalismu español, pue tamién, por exemplu, ser un símbolu eficaz pa un nacionalismu astur. Ye en tou casu conveniente dixebrar el mitu de Cuadonga en cuantes que tal de les orientaciones que-y da en ca momentu la realidá social.

Yá mentamos el fechu de que tradicionalmente Cuadonga foi patrimoniu del nacionalismu radical español. Cuadonga, dizse, ye'l briezu d'España. Pero ye interesante tener en cuenta que mesmamente nesti contestu españolista *namás Asturias ye tierra victoriosa*, o seya, superior a los otros territorios dempués sumíos nos reinos descendientes del Reinu d'Asturies. Ye interesante, dende'l puntu de vista simbólicu, que'l *cuadonguismu españolista al mesmu tiempu que pon n'Asturies l'orixe d'España, diferénciala d'afechu. Esto, que ye una contradicción en mundu de la lóxica, ye*

abondo frecuente nos usos de los símbolos y los sentimientos coleutivos.

Esta constante manipulación del mitu ye una prueba de la so vitalidá. Los mitos vivos siempre son fenómenos d'usu social: en casu contrariu, tarien muertos. Son mui interesantes, tamién respetu a esto, les observaciones que fai Eric Wolf en rellación col mitu de la Virxe de Guadalupe.

Ye evidente que fueron los españoles los que llevaren a México les creencies na Virxe de Guadalupe. Pero, en llegando a ser esta Virxe un símbolu nacional mexicanu, el so orixe español termina siendo difícil d'aceutar. Cuenta'l mitu que la Virxe de Guadalupe apaeciósse-y a un indiu llamáu Juan Diego y pidió-y que se-y iguara una ilesia nel so honor en Tepeyac. Pa rebalgar per enriba l'esceuticismu de les autoridaes relixoses la Virxe fixo dellos milagros y esto emburrió al obispu a faer un santuariu en mesmu llugar en que la Virxe se-y apaeciera a Juan Diego.

El fechu de que seya un indiu l'escoyíu pola Virxe da-y al mitu un aquél de raigañu non español. En añu 1648 Miguel Sánchez afirma que la única xustificación pa la conquista española ye que foi la ocasión pa que la Virxe alcontrara en México al so pueblu escoyíu.

Sicasí, la manipulación más interesante del mitu ye la que más tarde se fixo col oxetu de desanicar dafechu la rellación ente la conquista española y el cultu a la Virxe de Guadalupe comu símbolu nacional mexicanu. Na llucha escontra España pola independenciu yera precisamente la imaxe de la Virxe de Guadalupe la que

diba delante de los combatientes mexicanos. Nun ye, entós, sorprendente que se-y diera al mitu de Guadalupe una última manipulación y versión, comu ye'l casu de la qu'iguó Servando Teresa de Mier viéspores de la independenciana mexicana: l'apóstol santu Tomás llevara yá a Méxicu la imaxe de la Virxe de Guadalupe, comu lo fixera Santiago cola Virxe del Pilar n'España (Wolf, 1965, p.153). Gracias a esta versión del mitu la conquista española faíase hestóricamente inútil y nun tenía xustificación denguna. Con esti cambiu *ad hoc*, imposible dende'l puntu de vista lóxicu (comu ye d'asperar nos mitos), el mitu de Guadalupe y la Virxe comu símbolu nacional mexicanu terminen siendo dafechu y ensin dulda sofitos de la independenciana y corten el remu ideolóxicu col raigañu español.

Esti usu polivalente y políticamente manipuláu del mitu de Guadalupe nun ye denguna esceición, sinón lo que suel faese colos mitos que siguen alitando na sociedá. Lo mesmu atopamos na Virxe de Cuadonga, que pue valir comu recursu simbólicu del centralismu español o del asturianismu.

Vemos esto estudiando les práutiques rituales asociaes al mitu de Cuadonga nos últimos años, pos asina seremos a entender meyor el significáu social de los munchos elementos que funcionen alreor de Cuadonga. Será interesante amirar pa dellos aspectos de cómo los políticos asturianos llevaren el mitu al mundu ritual, especialmente dempués de la Constitución de 1978 y los nicios del procesu autonómicu que vien darréu.

RITUALES DE XACER POLÍTICU

En mitu de Cuadonga vese un autorreconocimientu de los astures comu pueblu victoriosu. La versión del mitu na que resulta ser Asturias el reinu del que naz España represéntase ritualmente nes celebraciones asociaes al fechu de que l'herederu de la Corona Española recibe'l títulu de *Príncipe d'Asturies*. La investidura d'esti títulu nun sería pa imaxinase ensin facer una ceremonia en Santuariu de Cuadonga, col Príncipe d'Asturies comu protagonista. Trátase, ensin dulda, d'una importante representación política centrada na institución monárquica española. Esti actu renuévase n'otres ocasiones con motivu de delles visites feches pol Príncipe d'Asturies al *Principáu* d'Asturies.

Otres munches actividaes y celebraciones públiques que se faen n'Asturies tan inxertes en sentimientu coleutivu iguáu alredu de Cuadonga. Pero la vitalidá y riqueza simbólica del mitu destaca especialmente nel perinteresante procesu de recursu al mitu pa faer los nuevos rituales que faen necesarios los cambios sociales y políticos.

Al dir iguándose la transición al sistema democráticu y dir fayéndose la estructura autonómica del Estáu, les autoridaes polítiques asturianas tuvieron qu'entamar, comu nes otres comunidaes autónomes, una fiesta-celebración de la personalidá política propia. La fiesta había ser añal. ¿Qué fragmentu de tiempu añal foi'l que s'escoyó? Por supuestu, el día 8 de Setiembre, el día de Cuadonga. Había delles feches más que podien valir

comu alternatives, pero, ensin dulda, denguna tenía tan fondos raigaños míticos na población asturiana.

Si'l tiempu escoyíu foi la fecha de la Virxe de Cuadonga, el llugar primeru foi tamién el paisax onde trescurre la narración mítica. Nel mesmu día fairiense los rituales de la celebración estrictamente relixosa y tamién los de la celebración autonómica.

La fiesta-celebración cuntaba con munchos símbolos asturianos, fundamentalmente de tipu folclóricu. Tamién les banderes autonómiques, que tienen en centru una cruz, la llamada *Cruz de la Victoria*, símbolu nel que se condensen mui bien de resonancias del mitu. Pero l'actuación dramática fundamental faíala'l presidente de la entidá política asturiana, nun discursu nel qu'había abondes referencies a los tópicos políticos xenerales y a les frases feches so Asturias.

Esta fiesta-celebración ritualizaba la identidá política d' Asturias. Yera un intentu d'algamar delles finalidaes.

Una de les coses que se buscaba con esta celebración yera iguar una meyor y más fuerte xuntura social. El discursu basáu nel "Somos asturianos" buscaba atopar una unidá per enriba les contradicciones y conflictos propios de la sociedá asturiana, problemes nes rellaciones ente les clases y grupos qu'aliten na complexa realidá social astur. Les nueves condiciones polítiques faíen necesaries nueves formes d'institucionalizar les díxebres d'intereses.

Tamién faía falta da-y coherencia a la visión del puestu d' Asturias en mundu. Respeutu al pasáu, la

institucionalización de l'autonomía yera convertir el sentimientu d'Asturies o de lo asturiano nuna realidá política concreta. Lo *diferente* en cuantes a los vezos, a les formes de ser o de falar diba convertise nuna diferenciación alministrativa. Asturias diba tener una estructura política propia, inédita en réxime anterior. Esti nueu esquema de rellaciones polítiques había que lu esclariar y representar simbólicamente en representaciones y actos que, comu ésti de la fiesta-celebración, ayudasen a da-y coherencia a la nueva realidá política.

El ritual políticu-festivu tenía comu una de les sos finalidaes la xustificación de la nueva estructura política que surdía de la institucionalización de l'autonomía asturiana. La poca convicción autonómica de los políticos asturianos y la fonda ruptura que, polo menos nel aspeutu formal, significaba'l procesu autonómicu respeutu a la tradicional estructura centralista faíen entovía más necesariu'l recursu a los rituales.

Pero ¿algama realmente'l ritual la cohesión, la coherencia y la xustificación de la nueva realidá política? Ye curiosu un aspeutu de la celebración ritual en cuestión. Al faer el presidente de la entidá autonómica un discursu nel que verbalizaba'l mensax del ritual, un grupu d'asistentes al actu interrumpíalu xiblando y fayendo alguerías. Esti grupu tenía una posición radical en cuantes al tema autonómicu y reprochába-y al orador la ruindá del procesu. El grupu camentaba qu'esi proyeutu autonómicu yera insuficiente dafechu. Poro, nun almitía'l ritual que lu xustificaba y buscaba cola so protesta desigualu. En realidá esti grupu disidente faía'l so propiu ritual. Romper el ritual oficial ya inxerir nél la

confusión y la falta de consensu yera ritualizar la mesma disidencia, poner en dulda la validez del procesu autonómicu oficial. El ritual de la protesta tresmitía otru mensaxe: otru puestu d'Asturies en mundu y otru xeitu d'iguar la cohesión social. Quería, al mesmu tiempu, xustificar otru proyeutu de futuru qu'afitase más y meyor la personalidá política d'Asturies ⁸.

El primer día d'Asturies celebróse'l 8 de Setiembre de 1980. Según l'esquema simbólicu enantes descritu, la celebración tuvo dos manifestaciones: una misa en Santuariu de la Virxe de Cuadonga y un actu políticu en Cangues d'Onis. Un titular de los periódicos al día siguiente foi que la mayor autoridá eclesiástica d'Asturies:

*pidió a la Santina apoyo para Asturias,
"dentro de la unidad de la patria" ⁹.*

La prensa destacaría tamién al otru día que l'obispu asistió al actu-fiesta de Cangues y el presidente del Conseyu Rexonal a la misa en Cuadonga. Esta yera la espresión bicéfala del recursu al mitu de niciu astur. Pero yá nesta ocasión un grupu de xente asistente xipló y fixo abondos actos de noxu respetu del actu oficial ¹⁰. En 1981 l'actu festivu-políticu foi en Xixón, la ciudá asturiana de más población y de más puxu industrial, pero Cuadonga tuvo presente: na prensa del día siguiente pue vese na primera páxina una semeya con esti pía:

⁸ Les celebraciones del día de Cuadonga —8 de setiembre— fixéronse tolos años hasta güei.

⁹ Diariu *La Nueva España*, 9 de setiembre de 1980, p.1, 17-8.

¹⁰ Diariu *La Nueva España*, 9 de setiembre de 1980, p.1, 17-8.

*Gabino Díaz Merchán, arzobispo de Asturias,
coge del brazo a Rafael Fernández en
Covadonga* ¹¹.

Esti añu en Xixón foi cuando los incidentes foron más graves: los grupos nacionalistes torgaron la llectura del discursu y el presidente autonómicu nun foi pa terminalu.

Tamién en 1982, n'Avilés, armóse una gran protesta nel mesmu sen que los dos años anteriores. Vese, entós, que la celebración del día d'Asturies nun podía facese ensin asocialu a Cuadonga y que nos primeros años esti día foi ocasión pa un ritual conflictivu o, si se quier, pa un ritual en que se mecíen dos actitúes simbóliques enfrentaes. Utilizábense símbolos idénticos (la bandera d'Asturies, el tiempu y el llugar marcaos pel mitu) pero un usu diferente d'ellos.

Pero col pasu'l tiempu los políticos asturianos, al dir saliendo del aturdimientu en que los dexara'l cambiu políticu y dir atopándose más seguros nel so llabor viendo que podíen asimilar dafechu y ensin complicaciones una autonomía continuista, fueron dexando la fiesta-celebración de la autonomía asturiana nuna pura fiesta, ensin cuasi referencies polítiques. L'aspeutu políticu del ritual, qu'al entamar el procesu vieran necesariu, foi resultando disfuncional. Y la meyor solución yera desanicar los conteníos esplicitamente políticos, resultando asina un ritual, lóxicamente políticu, pero ensin manifestalo abiertamente.

¹¹ *LNE*, 9 de Setiembre de 1981, p.1.

N'años sucesivos los grupos distintos entamaron actos na mesma fecha pero en distintos llugares: yá nun yera posible faer conflictivu un ritual que taba reduciú a simple celebración festiva. D'otru llau, dellos d'estos grupos escaecieron mui bien de postures reivindicatives que caltuvieran primero. Averáronse entós, a les postures más mayoritaries y renunciaron a les celebraciones rituales de protesta política.

OTROS RITUALES

Otru mundu dixebraú del de los rituales políticos igüenlu los asocioos al cultu individual y familiar a la Virxe de Cuadonga. La presencia d'estampes o imáxenes d'esta Virxe ye mui frecuente nes cases asturianas y, en xeneral, la veneración atópase en toa Asturias en diferentes clases sociales y zones xeográfiques.

El dir a Cuadonga, individualmente o en familia, ye un vezu perxeneralizáu ente los asturianos. El regresu de los emigrantes a Asturias, les vacaciones que se faen añalmente, la necesidá d'enseñá-yos a los forasteros Asturias, son delles de les ocasiones que terminen siendo afayaíces pa entamar un viax al santuariu.

Los ritos rellacionaos con Cuadonga tan inxertos nos mesmos problemes que les otre conductes rituales, someties a munches tresformaciones comu consecuencia de los fondos cambios sociales que dende hai tiempu sutrumen la sociedá asturiana (cf. González-Quevedo, 1991). Asina, por exemplu, nun cabe duda de qu'hai munchísimas menos manifestaciones de rituales de

sufrimientu que va unos años. Comu proteutora de los asturianos y defensora de mal tienen féchese peregrinaciones masives a Cuadonga xubiendo les escaleres de rodiyes, caminando, caminando y ensin calzase, caminando y ensin falar, etc. Y abunden los informantes qu'aseguren que s'algamaren curaciones milagroses y d'enfermos a los que los médicos nun-yos daben posibilidá denguna.

El recursu a la Virxe de Cuadonga tien agora delles direiciones qu'enantes yeren impensables: por exemplu, bendecir un coche nueu o pedir que s'apruebe un esame. Esta capacidá del mitu pa refacese en fenómenos totalmente nuevos demuestra que sigue alitando entovía. Y sigue alitando especialmente na defensa escontra la esterilidá. Ye una creencia abondo xeneralizada que la muyer que va a la famosa fonte y bebe ellí del agua al añu siguiente ta casada. Anque ye verdá que nos últimos tiempos estes creencies manifiéstense menos, nun dexa de ser Cuadonga güei un llugar sagráu pa la fertilidá femenina. Munches parexes d'asturianos entovía siguen escoyendo Cuadonga comu llugar pa la ceremonia de la boda. Por esti motivu'l Santuariu de Cuadonga ye'l más importante d'Asturies, comu Czestochowa o Guadalupe son los más importantes de Polonia o Méxicu.

Cada zona d'Asturies tien el so santuariu o los sos santuarios marianos propios y la xente tien por ellos una especial veneración. Los cultos a les distintes vírxenes vienen a iguar una práutica relixosa de tipu *politeísta*, anque seya dientru d'una relixón dogmáticamente

monoteísta ¹². Nun ye difícil alcontrar nel espaciu cultural astur la disputa de conceyos por una Virxe, o la competencia ente distintos conceyos por ver cuál ye la meyor Virxe patrona, comu pue vese, por exemplu, en García Arias, 1981, p.9. En muchos casos dellos d'estos santuarios trescienden el propiu conceyu y lleguen cola so influencia bien lloñe d'onde tán asitiaos, comu por exemplu'l de la Virxe de Llugás (Villaviciosa), al que venien y vien en creyentes de llugares abondo separtaos buscando curaciones de persones y d'animales. Son muchos los santuarios marianos que funcionen n'Asturies, pero lo que carauteriza al de Cuadonga ye qu'esti ye referencia pa toa Asturies, ye símbolu, entós, de toa Asturies, mentres los otros son referencia y símbolu de zones o partes d'Asturies.

Si dir a Cuadonga tien comu una de les sos finalidaes algamar la fertilidá y esconxurar la esterilidá, el so poder máxicu llega a tolos aspectos de la vida y val, entós, comu garantía de proteición escontra los peligros qu'acenen la vida del home nos momentos más delicaos. Conviértese asina'l dir a Cuadonga en auténticu ritu de pasu.

J. M^a Guardado fainos una bona descripción d'esti procesu vital. Entama buscando un noviu:

*Siendo moza soltera, fai bien d'años
bebí na to fontana,
porque óyese qu'aquel que lo fixera*

¹² Respeutu a la práutica de cultos de tipu politeísta en relixones teóricamente monoteístes ye intereante consultar l'articulu "De los santos" de Paz Moreno Feliu, nesti númberu 2 de CULTURES.

dientru del añu mesmu se casaba ¹³.

El día de la boda, lóxicamente, hai tamién visita a la Santina:

*Y el día del casoriu fui a la cueva
au tú tas añerada
a llevati una flor y date gracias* ¹⁴.

Otru momentu delicáu ye l'embarazu:

*Tando yá embarazada,
fui pidite qu'aquillu que ñaciera,
rapacín o rapaza,
ñaciera, guapu o feu, gordu o flacu,
ensin denguna tacha* ¹⁵.

En naciendo la fía vuelve a la cueva

*a llevati utra flor y al mesmu tiempu
rezati utra plegaria* ¹⁶.

Cuandu la neña enferma, la Virxe fai un milagru y cúrala y tol mundu reconoz la intervención divina:

*Y asina foi qu'aquilla rapacina
que cuasio taba yá p'amortayala,
proveció de corrió, de tal modo*

¹³ J. M^a Guardado, en *Covadonga...*, p.71.

¹⁴ J. M^a Guardado, en *Covadonga...*, p.71.

¹⁵ J. M^a Guardado, en *Covadonga...*, p.71-2.

¹⁶ J. M^a Guardado, en *Covadonga...*, p.72.

*que la xente al mirala,
faciéndose mil cruces so la frenti
sin creer lo que vía, mermuraba:
¡Bendita la Santina que tal fexo,
que tal poder algama!*¹⁷

Anque son munchos los cambios que sufre nestos años la sociedad y la cultura asturianas, Cuadonga sigue xugando un papel fundamental en mundu simbólicu. Y tamién dende fuera d'Asturies vese esti papel del mitu. Anque meramente aneudóticu, nun dexa de ser significativu'l siguiente fechu. La revista, de difusión internacional, *National Geographic*, espublizó nel so número de Xunetu de 1988 un reportax so la presencia árabe n'España. Nun se faía mención a que la derrota de los árabes entamara en Cuadonga. Nel número de noviembre d'esi añu, un llector de San Juan de Puerto Rico retrucaba diciendo que:

True, the Moors conquered almost all the Iberian Peninsula but never the rough mountainous region of Asturias. There they met defeat at the hands of Asturian Don Pelayo. This is why the region is referred to as the birthplace of the Reconquest, La Cuna de la Reconquista, of which Asturians are very proud.

Esti sen victoriosu del mitu y la so capacidá d'identificación étnica sigue presente n'Asturies. Dir a Cuadonga amás de la veneración, de buscar la curación máxica y del cultu tien un aspeutu fundamental que nun hai qu'escaecer: dir a Cuadonga ye tamién afirmase comu

¹⁷ J. M^o Guardado, en *Covadonga...*, p.72.

asturianos. Si se ye asturianu hai que dir a Cuadonga. Visitar la cueva de la Santina ye en munchos casos un auténticu ritu de pasu étnicu: manifestar que se ye asturianu, que nun se ye otra cosa (V. González-Quevedo, 1992). Son actos d'identificación col grupu étnicu propiu, escoyendo un símbolu fuerte, comu ye Cuadonga comu símbolu d'Asturies. *Llévase a los neños pa inicialos nel ser asturianos, va ún pa renovar esa identidá grupal.* Ye comu dir a Czestochowa, comu dir a Guadalupe. Cuadonga, Guadalupe, Czestochowa... son toes elles individuos d'una estirpe que tien exemplos asgaya. Figures del cultu cristianu que terminen funcionando comu *master symbols* que condensen mui bien de significaos, dende la devoción familiar escontra'l mal en xeneral hasta la filiación étnica y de grupu.

Bibliografía

Álvarez, C., Buxó, M^a J. y Rodríguez, S. (Coords.)

1989 *La religiosidad popular, III. Hermandades, Romerías y Santuarios*, Barcelona. Editorial Anthropos.

Fernández Álvarez, F.

1990 *Guía para visitar los santuarios marianos de Asturias*, Madrid. Ed. Encuentro.

García Arias, X. Ll.

1977 *Pueblos asturianos: el porqué de sus nombres*, Xixón. Ayalga Ediciones.

1981 *Rellumos de folclor*, Uviéu. Seminariu de Llingua Asturiana.

González-Guevedo, R.

1985 "Cuadonga: mitu y poesía", Uviéu. *LLETRES ASTURIANES*, 18.

1988 "Mitos y creencias", Xixón. Silverio Cañada Editor.

1991 "Ritos y cambios sociales", Uviéu. *CULTURES*, 1.

1992 "Langue, rite et identité", Uviéu. *LLETRES ASTURIANES*, 43.

WOLF, E.

1965 "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol". En Lessa y Vogt, eds. *Reader in Comparative Religion*, Nueva York.

VV. AA.

1976 *Covadonga na poesía bable*, Madrid. Sala Editorial, S.A.

FAZA ETNOGRÁFICA

DOS VARIEDAES DEL XUEGU DE BOLOS NEL CONCEYU DE CUIDEIRU: LOS BOLINOS Y EL CUATRÍN

TESTU: XUAN IGNACIU LLOPE

DIBUXOS: ASTUR PAREDES*

Conociés son les tres variedaes “oficiales” del xuegu de bolos n'Asturies: *El batiente*, *La cuatreada* y *El bolu palma*; amás de los nomaos *Bolos de Tinéu*. Pero nun disponemos d'estudios de conxuntu pal país, y a lo más, hai simples descripciones de les variedaes mentaes. Arriendes les formes más conocíes hai otres qu'entá aliten en ca pueblu o llugar d'Asturies y que necesiten aína un estudiu, endenantes que seyan povisa de l'alcordanza.

LOS BOLOS NEL CONCEYU CUIDEIRU

Cuatro son les formes arrecoyíes hasta la data nesti conceyu de la mariña occidental asturiana, y nun hai motivos pa camentar que nun s'afayen más, al peñerar ca llugar, ca pueblu, ca braña'l conceyu. Dos son variantes del batiente: son *Los bolos d'airi* y *La bolera de decenas*.

* Xuan Ignaciu Llope y Astur Paredes pertenecen al *Coleutivu Etnográfico Belenos*.

Les otros dos variantes son dafechamente inédites y desconocíes na lliteratura que cinca la tema n'Asturies: *Los bolinos* y *El cuatrín*. Si son desconocíos dafechamente n'Asturies nun acontez lo mesmo n'otros llugares de la Península, pues tán descritos xuegos de bolos cuásique iguales nel pueblu castellán de Fresno de Cantespino por Álvaro Fernández de Gamboa nel so llibru *Los bolos en España*.

Los bolinos

Ye esta una variedá del xuegu de bolos arrecoyida n'Ouviñana, aunque tamién hai anuncios n'otros llugares del Conceyu Cuideiru: Salamir, Prámaru, Valdréu, Nuviana, Vallouta, Llenderín... Yera una variedá que namái practicaben les muyeres y, de xemes en cuandu, neños y vieyos.

Ye un xuegu de baltar bolos y nun fai falta bolera, pues xugábase en cualisquier terrén llano de prau o tierra. Dizse que "xugábase no más calienti, al abillugu'l nordés, tres las sebes".

Yeren nueve bolos y un "puchu". Los bolos teníen forma de conu, acabaos nuna puntera cortada; van enanchando de la puntera a la basa. N'Ouviñana faiense de madera de peral, umeru, castañal o pinu debastando'l tucu con un reseiru. Los bolos teníen unos 6 cm. de diámetru na basa y ente 25-30 cm. d'altor. El "puchu" yera mayor, d'unos 40 cm. d'altor y taba rematáu con una bola de madera.

Nel xuegu intervenien un mínimu de dos muyeres y un másimu indetermináu: fábase de parties de sesenta muyeres, ya índa más. Los bolos armábense en círculu, allugando ochu nuna circunferencia de 50 a 75 cm. de diámetru y dexando otru bolu nel xustu centru. A 1 m. o 1'5 m. del caberu bolu allúgase'l “puchu”. Ca xugadora tiraba dos boles, de grandor a escoyer ente los tres tamaños de boles qu'había. Les boles yeren esfériques, de castañal, carbayu o peral y medien 8 cm. de diámetru les más pequeñes y 16 cm. les más grandes. Les boles taben enclavillaes de metal pa que nun cascaren.

La distancia d'ú se faíen les tiraes escoyíala la “manu”, esto ye, la xugadora qu'emprimaba la partida. Pa saber quién yera la “manu” entamábase con otru xuegu consistente n'averar lo más una perrona o perrina a una llinia marcada nel terrén; quién más cerca dexara la perra de la llinia yera la “manu”; si dos quedaben a la par, desempataben ente ellos.

Esta “manu” escomenciaba la partida coles sos dos boles, que podía allanciar “a royu”, esto ye, a rastres pel terrén, o/a “enclavar”, esto ye, pel aire, apuntando al bolu que taba nel xustu centru del círculu que faíen los otros bolos en *gayaspera* formación. Ca bolu baltáu valía un tantu y el “puchu” valía cuatro tantos. Pero si la bola nun yera a dir más lloñe d'una llinia paralela a la “madre” que pasare metanes el “puchu”, la xugada nun valía cosa. Entós diciase que “chorriaba”, al “encalmar” la bola ente los bolos. Dempués de ca bola tornaben ponese de pie los bolos baltaos. Sumaos los tantos algamaos con ca bola resultaba'l tantéu total de la “manu”. Ca “partida” tenía un númeru de “manos”

apautáu enantes d'aniciar a xugar. Lo avezao yera apostar unes perrones por xugadora naquelles dómines. Siempre yera individual, nun había nin pareyes nin equipos.

Dexó de xugase nos primeros años 60 y entamó a morrer nos 50, anque yá darréu la guerra'l 36, la “xente nun taba pa munchos bolos”. La so muerte foi paralela a la de les dos variedaes del batiente, *Los bolos d'airi* y *La bolera de decenas*.

El cuatrín

Esta variedá foi arrecoyida en Villamar y en Castru (Conceyu Cuideiru). Garra'l nome del bolu más pequeñu emplegáu nel xuegu, el “cuatrín”. Xugaben davezu mueres, magar que nun fuere raro que lo fexeren homes.

Yeren nueve bolos y el cuatrín. Los bolos faíense de pinu, fresnu, castañal o carbayu, torniaos o debastaos a bruesa o azuela; teníen forma de conu acabáu nuna bola o nun cuadráu. El bolu tenía un altor de 40 cm. y una basa de diámetru de 8 cm. El “cuatrín” midía unos 20-25 cm. d'altor y tamién acababa nuna bola o nun cuadráu. Les boles yeren de carbayu o d'acebu (xardón) y había tres tamaños: les más pequeñes d'unos 10-12 cm. de diámetru, les medianes de 15-18 cm. y les mayores de 20-25 cm.

Los bolos armábense en cuadru. Allugábense tres ringleres de tres bolos caúna, a una distancia unos d'otros equivalente al llargor d'un bolu. El “cuatrín” poníase 1 a 1,5 m. tres la última filera de bolos. La distancia del

puntu de vista de tiru yera variatible, ente 8 y 12 m., según pueblos y xugadores.

Pa escoyer “el manu”, ye dicir, el xugador qu’escomenciaba la partida tirábase una bola a ver quién baltaba más bolos. Ca “partida” yera d’un número de “manos” apautáu ente los xugadores. Tirábase una bola por “manu”. Tamién podía xugase “a tantéu”; esto ye, apautábase un “tantéu” de primeres y había que lu algamar xustamente: nun podía nin pasase nin quedase curtiu; nesti casu faíense les “manos” que fexere falta fasta algamar por dalgún xugador los tantos apautaos. Lo normal yera apostar, enriba too, nesta cabera modalidá de tantéu. Los bolos valíen un tantu y el “cuatrín” dos o cuatro.

Podía tiráse “a royu” o “pol airi”. Yera'l “manu” quién dexaba afitáu comu tenía de faese.

Xugábase siempre pela tarde. Neto que nos *Bolinos*, los bolos armábense sol terrén, nuna caleya plana o nun prau. Nun faía falta bolera. Dexó de xugase nos años 60.

LES COMPARANCES

Estes dos variedaes de bolos aseméyense asgaya a les tres formes del xuegu de bolos qu’Álvaro Fernández de Gamboa describe nel pueblu castellán de Fresno de Cantespino. Son tamién xuegos de muyeres y la forma d’armar los bolos y de cuntar los tantos ye paralela a les variedaes de Cuideiru. Tamén s’atopen diferencies significatives.

Estos xuegos son *Los bolos*, *El caso largo*, y *Las boladas*. *Los bolos* y *El caso largo* avérense a *El Cuatrín* na forma d'armar los bolos, en tres fileres de tres bolos y "la bicha" (equival al "cuatrín" de Cuideiru) ponse a tres metros de la filera cabera. N'*El cuatrín* yá se describió que'l puntu tiru taba ente 8 y 10 m. de la primera ringlera bolos, mentantu que nos bolos d'El Fresno tán de 1 a 3 m. ("*Caso largo*") y otru xustamente pása-y raspiando a la primera ringlera bolos ("*Los bolos*"). Amás "la bicha" ta a 3m. de la postrera filera bolos, tando n'*El cuatrín* a 1 o 1,5m. Otra custión qu'estrema les variedaes asturianes describes nesti estudiu de les castellanes ye que nel *Caso largo* bírlase dende'l nomáu "punto de birle" dementres qu'esta xugada nun se conoz en Cuideiru.

La variedá castellana de *Las boladas* avérase a *Los bolinos*. En *Las boladas* los bolos ármense en círculu cola "bicha" nel xustu centru. En *Los bolinos* el "puchu", que ye mayor y non más pequeñu que los bolos, ponse a 1,5 m. de los bolos y nel centru hai un bolu normal arrodiáu d'otros siete. En "*las boladas*" el puntu tiru ta a 5 m., mentantu qu'en *Los bolinos* ésta ye variatible, sigún-y pete al "manu".

La forma de cuntar los tantos en Fresno ye un puntu pa los bolos baltaos y dos pa la "bicha", asemeyao a comu se fai en Cuideiru. Pa escoyer al "manu" allánciase un bolu escontra la "bicha" y gana la muyer que s'averé más.

Les variedaes del xuegu de bolos de Fresno son de la mesma triba que les describes nel Conceyu Cuideiru. Quiciabes la descripción que nel *Diccionario de Autoridades*, el primer diccionariu de La Academia

Española que s'espublizó nel añu 1726, se fai de la pallabra "bolo" y que correspuende totalmente a la variedá de *Los bolos* de Fresno y avérase abondo a *El cuatrín*, indique, comu afita Álvaro Fernández de Gamboa, que yeren estes les variedaes de bolos más conocíes, polo menos pal autor del *Diccionario* naquella dómina.

Na mesma Asturias hai una variedá del xuegu de bolos nel pueblu pravianu d'Agones que tien de nome *El cuatrín*. Esta variedá ta descrita por Gerardo Ruiz Alonso nel so llibru *El deporte tradicional del Principado de Asturias: Los Bolos*. Esti nome ye'l mesmu que'l de la variedá del xuegu de bolos recoyida nos pueblos del Conceyu Cuideiru de Villamar y Castru, pero amás del nome poca cosa tienen en común. *El cuatrín d'Agones* tien necesidá d'una bolera pa xugar, dementres que n'*El Cuatrín de Cuideiru* nun fai falta bolera, xugándose en cualisquier terrén plano. Entrambos los dos garren el nome del bolu que s'alluga solu a distancia de los otros nueve: el "cuatrín", pero esti bolu en Cuideiru ye más pequeñu que los otros y n'Agones, mayor. El restu del xuegu d'*El Cuatrín d'Agones* ye estremáu del de Cuideiru: ármense los nueve bolos en tres fileres a 1 m. de la llinia tiru y allúgase'l "cuatrín" a 14 m. de los nueve bolos; ente'l "cuatrín" y los nueve bolos hai un pasiellu que ye lo que-y da forma de "reló d'arena". Xuégase per "boladas", con dos tiros per bolada: ún dende la llinia de tiru y otra dende'l 'cuatrín', dende cualisquier llugar que nun caiga fuera de "los ciegos", que son la llende la bolera. Faiense tres "boladas" clasificatorias pa esbillar a la metada los xugadores y darréu xuégense otres tres "boladas", les definitives. Les diferencies con *El Cuatrín de Cuideiru* son

tan ñidies que nun fai falta aparase nelles. El valir en tantos de ca bolu y del “cuatrín” ye neto qu'en Cuideiru: 1 pa los bolos y 4 pal cuatrín. Les boles son de grandor comu delles de Cuideiru, anque de pomar o encina. Xueguen lo mesmo homes que muyeres.

Estes notes son abondes pa solliñar lo qu'avera y lo qu'estrema a estes dos variedaes del xuegu de bolos del mesmu nome.

Bibliografía

Alvar, Manuel

Atlas lingüístico y etnológico de Andalucía.

Fernández de Gamboa, Álvaro

1978 *Los bolos en España*, Xixón.

García, R.

1974 *Juegos y deportes tradicionales españoles.*

Jiménez, Joaquín

1970 *El juego de bolos en Alava.*

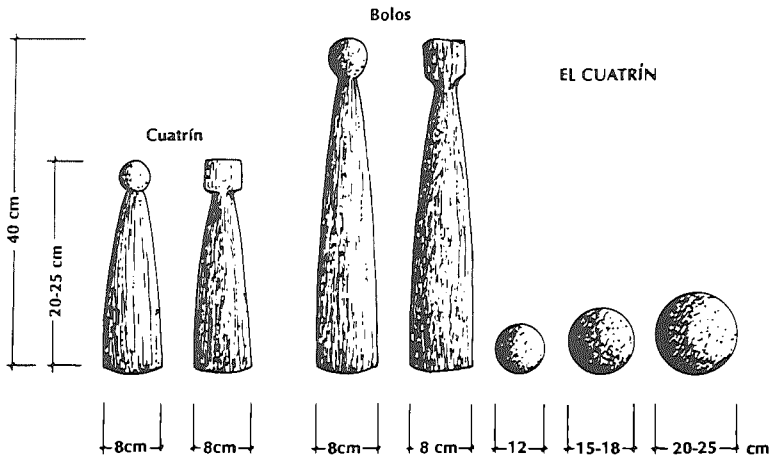
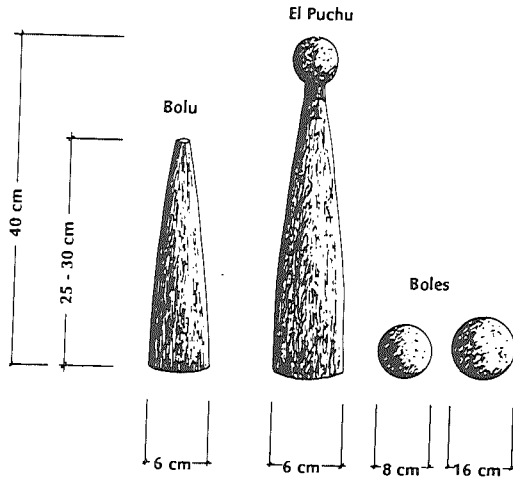
Martínez, Elviro

1970 *Gran Enciclopedia Asturiana*, voz “bolos”, tomu 3.
Xixón.

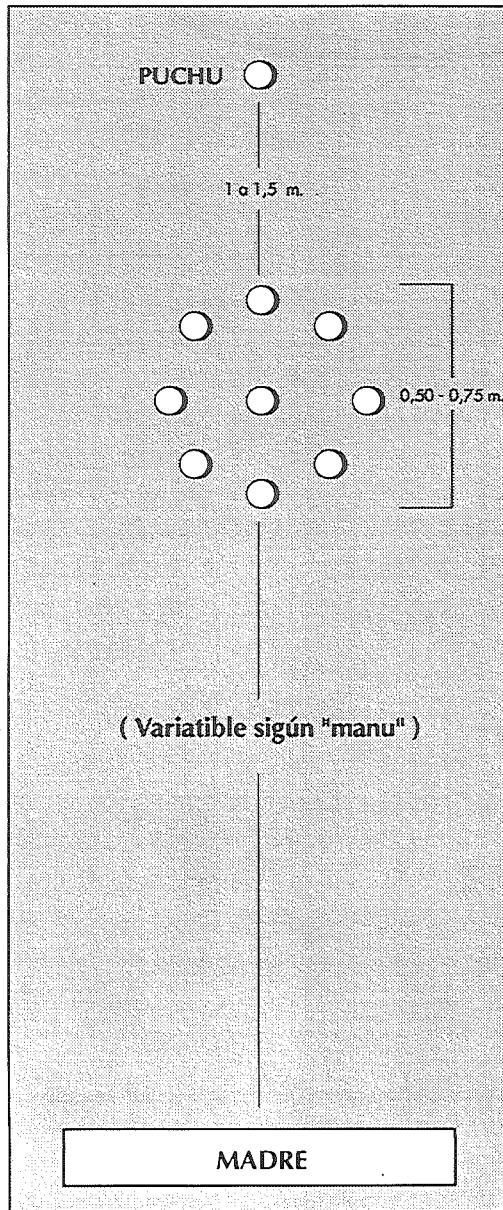
Ruiz Alonso, J. Gerardo

1983 *El deporte tradicional del Principado de Asturias: los Bolos*, Xixón.

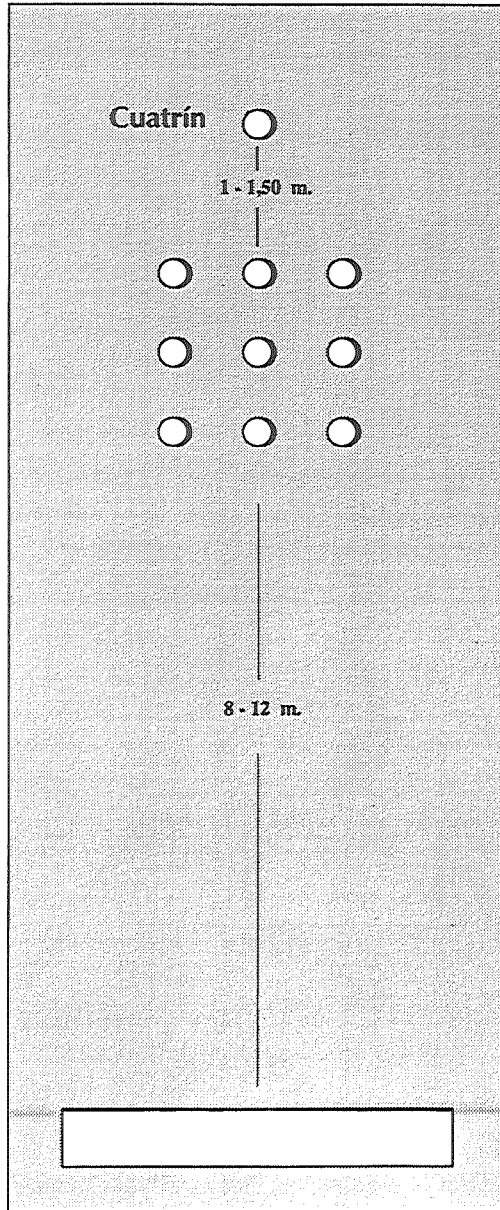
LOS BULINOS



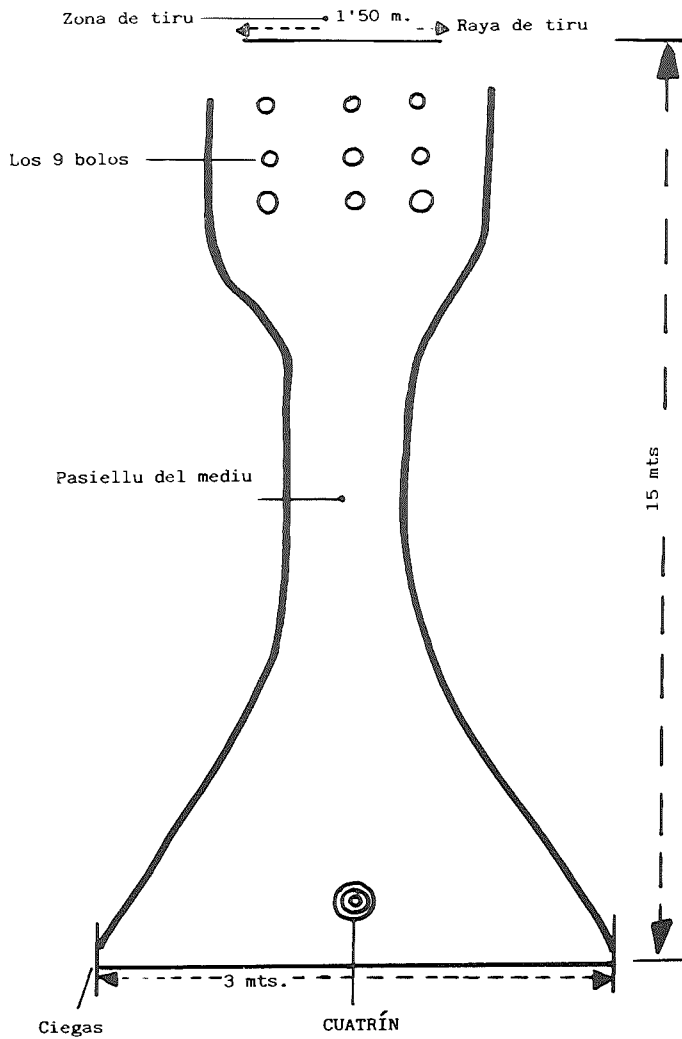
LOS BULINOS



EL CUATRIN



ESQUEMA DE LA BOLERA DEL CUATRÍN



Tomao de El deporte tradicional del Principado de Asturias: Los Bolos,
de J.Gerardo Ruiz Alonso. Xixón, 1983

LA CULTURA DEL GOCHU

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

Anthropology has been mainly concerned with phenomena unique in man, but it seems to me that if we are to understand what is uniquely human we must also consider those aspects of existence which man shares with other creatures.

(R. A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors*)

1. ENTAMAR

Un cuentu popular diznos que chegóu un día un pollín a una casa yaalcontróuse con qu'había inxusticia pa conos animales d'aquella familia. Aillí trataban a cuasi tous con muita desconsideranza, nun-llys fayendo muito casu ya fayendo-llys trabachar a farta, dando-llys de comer bien pouco ya non mui bien feito, dando-llys tamién bardascazos ya guichonazos cuandu a los sous amos-llys paecía, etc. Pero la inxusticia yera más grande entovía porque ente los animales había una esceición: el gochu. Al gochu nun se-lly pegaba enxamás, tola xente de la casa taba pendiente d'él ya, por si esto yera pouco, resulta que comía tolo que quería. Pero amás de comer ambute, resulta que-lly preparaban ya cocían la comida comu a los homes ya mucheres de la casa. Ou seya, que mientras los outros animales comían tou de crudu, resulta que pal duernu del gochu diba de crudu ya de cocidu. El pollín llamentábase de la mala suerte que

tuviera por nun nacer gochu ya nun poder asina comer en tontu.

Comu yera d'esperar nun cuentu popular, unos meses más tarde'l pollín díuse cuenta de la razón d'aquella discriminación ya alegróuse muitísimu de nun ser gochu ya nun tener aquellos privilexos polos que taba antias caneando.

Efeutivamente, el gochu yía un ser privilexáu. Trátanlu comu a dengún outru animal ya cuídanlu comu a un postre que va yá pal fornu. En L'Altu Sil, comu n'outras zonas, tradicionalmente los gochos críanse na mesma casa. Lo que se faía yera nun capar el gochu nin la gocha pa que dexaran descendencia, ou dexar namás ensin capar a la gocha ya llevala al burrón de dalgún vecín del pueblu ou de dalgún pueblu de la rodiada. Sicasí, siempres-lly faía falta a dalguna familia algún gorín ya por eso dende siempres tamién pasaban carros chenos de crías de gochu pa los que los necesitaran.

Güei los gochos nun se crían en casa más qu'esceicionalmente. Cada familia merca los gochinos que-lly abultan necesarios. Los vendedores de gochos de crías vienen en camiones ya las compras fainse, xeneralmente, según las instrucciones de la mucher, que yía, comu veremos, la que lleva'l pesu principal del trabachu conos gochos.

La cría tradicional del gochu tenía momentos abondo difíciles. El momentu de parir la gocha yera especialmente delicáu ya igualábase un ambiente de muita ansiedá nos miembros de la familia cuando

s'arimaba'l día del partu. Faía falta muita vixilancia pa que los gochinos nun sufrieran peligru.

Yera un fenómenu abondu común que nacieran más gorinos que tetas por parte de la madre. Terminaba siendo una institución el gochín que nun podía mamar porque los outros nun-llly dexaban ya entós había que lu alimentar manualmente con un biberón. El gorín asina alimentáu yera, por supuestu, mui ruin, ya tenía un nome: el furón.

Nun cuentu, famosu por demás en toul valle, resultan ser los protagonistas el llobu por un llau, comu bichu malu ya enemigu del home (salvaxe) ya la gocha comu animal positivu (domésticu). Nun yía una gocha cualquiera, sinón una gocha madre: el cuentu tien el títulu de "La gocha ya los siete gochinos". N'outru llau (González-Quevedo, 1983) tiense feitu un análisis d'esti pequenu cuentu, nel que'l llobu representa l'agresividá de la naturaleza, mientras la gocha representa, comu animal domésticu que yía, la cultura ¹. Pero tamién la gocha yía un símbolu de la maternidá, ou seya, d'unu de los aspeutos más fondeiros de la estructura social humana, porque ente tolos animales de la casa yía ensin dulda'l gochu'l más cercanu ya'l más tratáu comu asemecháu al home. La vaca, más importante que'l gochu económicamente, yía un ser mui queríu pero un poucu distante. Ya tampoucu la vencia (reciella) pue comparase al gochu, al que se-llly da un tratu paeciú nos ritmos al propiu del ser humanu. Pero'l cuentu diznos que la gocha engaña (yía superior) al llobu porque-llly promete da-llly

¹ Pa esti tipu de cuentos V. Ana M^a Cano, 1987.

el furón si l'ayuda a pasar la presa a ella ya a los gochinos:

“- Llobu, asperaba por tí, pa que me pasaras los gochinos. Si nun me los pasas póngome a gruñire ya vien el mieu amu ya mátate. Pero si m'ayudas a pasalos doite a tí'l furón”.
(González-Quevedo, 1986, p.21)

Yía significativu'l puestu destacáu del furón, comu l'últimu gorín ya'l más indicáu pa que lu manducara'l llobu. Ensin dulda'l furón tien un carisma, un aquél especial na sensibilidá pa conos gochos. Ya, efeutivamente, chama muitu l'atención el feitu de que'l gorín ensin teta, el furón, seya una categoría tan frecuente ente la xente del valle.

El gochu vive na corte. El pisu de la corte yía de piedra, porque los gochos tienen la costume de fouzar ensin aparar. Anque tous fouzan, dalgunos son especialmente *fouzones*, hasta'l puntu de que terminan cono pisu empedráu si nun se fai la operación d'alambralos, ou seya, de pone-llys una alambre fina pol focicu pa que se manquen al fouzar. Sicasí, l'alambre nun-llys quita de comere. La corte de los gochos hai que la llimpiar toulos días, cousa que lleva un cuantu de tiempu ya que fai la mucher de la casa.

Los gochos tienen un almuerzu abondu fuerte. El menú varía según seya un gorín ou un gochu adultu. Los gorinos comen verdura ya pataca cocida. A los que son mui pequeninos dase-llys *debura* (ou seya, lleite ensin nata). Los gochos adultos comen lo que se diz *de crudu*, que nun yía outra cousa que castaña seca, fuechas de repollu ya

remolacha, fuecha tierna de rebollu corchizu ya tou eso remesturáu con augua ya farina.

Pero cuandu'l tiempu yía friu los gochos comen *de cocidu*. El cocidu del gochu yía asemecháu al de los homes ya mucheres. Échase nuna caldera una riestra productos comu pataca, castaña, berza, repollu, ya fuechas ya aspérase a que tou cueza. En cociendo, va tou esti cocidu pal duernu, onde come'l gochu, ya axúntase-llly aillí un poucu de farina.

En tiempos antiguos los gochos cuidábanse fuera de casa. Había un rebañáu de gochos de tolos vecinos del pueblu. Esti rebañáu cuidábase en comuña ya solía andar por llugares enllamazaos, comu, por exemplu, lo qu'anguanu yía'l campu de fútbol ya antanu taba destináu a los gochos. Agora la ceba de los gochos yía un tema namás de la casa.

Pa la xente del pueblu la idea del gochu nun pue estremase de la de llabaza. Chámase-llly llabaza al conxuntu de desperdicios de la comida de los humanos, ya yía un elementu fundamental de la dieta del gochu, porque-llly aporta muita enerxía. Pero fai falta aparar un poucu no tocante a la llabaza ya'l gochu.

La xente del valle ve los gochos comu una pieza fundamental del ciclu alimenticiu. La comida qu'a los paisanos-lllys da la caza, la ganadería, l'agricultura ya la recoleición va, en gran parte, al consumu humanu. Las *sobras* ou desperdicios d'esta comida yía la llabaza ya en realidá nun se pierde, nun se tira, nun yía basura: recuéchelul gochu ya asina vuelve outra vuelta a la alimentación humana.

Ella yía la que cuida daféitu de la economía del gochu ya la que ta al tantu cuando chega la *capía*.

La *capía* yía la operación de capar el gochu. Agora la *capía* pasa más desapercibida, pero hasta van unos venti anos yera un acontecimientu que sutrumía'l pueblu. Daquella venía'l capador tocando un xiplu paeciú al de los amulanchines ('afiladores') ya capaba darréu a tolos gochos ya gochas del pueblu que los vecinos querían. La finalidá de la *capía* yía evitar que los animales anden en celu ya tamién mechorar el sabor de la carne. La *capía* yía una operación delicada ya siempre causaba muitas muertes. Pola cueta, agora la práutica veterinaria fai que seyan poucos esos casos. Tamién agora la *capía* yía un acontecimientu más priváu que van unos anos. Efectivamente, el día de la *capía* solían faltar los nenos a la escuela, corriendo tous xuntos de corte en corte pa ver actuar al capador.

2. MATAR

Pol mes de noviembre chega'l samartinu. Yía entós cuando'l pollín del que falemos al entamar esti trabachu alcuentra la solución a la sua sorpresa pola inxusta discriminación favorable pal gochu en vida ya en comida. El día antias de la matanza nun se-ll y da de comer al gochu. La xente llévántase mui tu ceu ya na cocina la casa axúntase todita la xente: los de la casa d'onde son los gochos ya los vecinos que vienen a ayudar. Yía mui tu raru que namás haiga xente de la casa'l día del samartinu. Esti yía unu de los muitos días nos que pue vese actuando la reciprocidá equilibrada: you ayúdote

güei a ti pa que tu m'ayudes mañana a mí. Quier dicir esto que nun hai un pagu de salariu comu yía lo propio nel sistema del mercáu nin hai una medición esauta de l'aportación que se fai un día concretu (González-Quevedo, 1988, p.96). Esti sistema d'ayudas recíprocas lo que fai yía siguir el principiu de que, a la llarga, igualarás lo que se da ya lo que se recibe (Sahlins, 1965). Por supuestu qu'esta reciprocidá nun s'alcuentra namás n'actividá puramente económicu: tamién la atopamos no mundu ritual. Efectivamente, yendo unu de la nuesa casa al entierro d'outra casa ta fayendo una inversión ritual. Esto significa que si vamos a muitos entierros de las outras casas, entós, cuando na nuesa haiga una muerte, seremos a contar tamién con muita xente que venga al nuesu entierro (González-Quevedo, 1987a, pp. 138-9; 1991a, p.143).

Lo que pasa'l día del samartinu yía, entós, asemecháu a lo que pasa'l día de la siega, por exemplu. Comu yía d'esperar nestos casos, la división sexual del trabachu'l día del samartinu yía total. Dempués d'almorzar ya tomar dalgunos productos propios de día festivu, los homes entran na corte, atan al gochu pol focicu ya arímanlu a un bancu. Ente unos cuantos xúbenlu al bancu ya tienen mano d'él. L'encargáu de matalu chámase *matachín* ya lo que fai yía mete-llu al gochu pol pescuezu un cuchiellu muito llargu ya afiláu. El mechor matachín yía aquél que yía a faer sangrar más al gochu antias de chega-llu al corazón.

En morriendo'l gochu ponse nuna masera ya échase encima d'él augua ferveendo que se punxera al fuegu namás llevantase pola mañana. Va asina escaldándose poucu a poucu al gochu ya cuando ta escaldáu daféitu hai

que lu xubir outra vuelta al bancu con cordeles ya con cuchiellos ya cachos de gadaña con buen filu va quitándose-ly tolas serdas hasta quedar llimpiu de tou.

Recuéchese la sangre nun recipiente ya revuélvese ensin aparar con un palu pa que nun cuache. Cuandu la sangre queda fría yá nun se sigue revolviendo, échase nunas ollas de barru con unos cascacos de cebolla ya queda entós preparada pa faer las morciellas.

El gochu ábrese darréu en canal. Sácase-ly la bandoba pa un cestu. Sácase-ly tamién el fégadu ya las outras vísceras. Tamién se-ly sacan las untazas, que nun son outra cousa que la manteiga de gochu ya sálanse, fayendo con ellas duas fogacinas pequenas que, n'enfriando, cuélganse ya sirven d'untu pa faer el caldu, que yía la comida diaria no valle.

Dempués cuélgase'l gochu cono focicu p'abaxu ya queda asina colgáu hasta'l día siguiente, cuandu la carne ta yá fría ya dura pa partir.

Pero las mucheres nun tan quietas. Ellas fonon las qu'axeitanon l'almuerzu ya, en morriendo'l gochu, son ellas las que fain unu de los trabachos más duros, que yía'l de llimpiar las tripas. Las tripas hai que las desurdire primeiro, ou seya, quita-ly la grasa. Ya después hai que las llavare bien llavadas.

Yá se tien dicho que la matanza del gochu tien un aquél ritualizador, porque "toda la operación de la matanza tienen un evidente aspecto *ritual* y, sin duda, festivo" (González-Quevedo, 1987b, p.182). Esti aspeutu ritual entovía se matién, anque, comu yía d'asperare, con

abondas amenazas respeutu al sou futuru (González-Quevedo, 1991a). Ya lo mesmo pue dicise sol xacer festivu del día: el día del samartinu yía un día de fiesta: asina se percibe por tolos miembros de la casa ya asina se manifiesta, comu se vei claramente en feitos comu la comida especial, el trabachu estraordinariu de las mucheres, la importancia del alcohol. La confirmación del aspeutu ritual ya festivu dánosla la gran comilona que se fai dempués de matar los gochos. Por supuestu nesta gran comilona participan los de la casa ya los vecinos que vinienon a ayudar.

3. PARTIR

Pa partir el gochu hai que lu volver a xubir al bancu. Córdase-llly ya aprovéitase-llly la cabeza, especialmente'l toucín de la papada ya la llingua. Ponse boca abaxu ya sácase-llly el cerráu ya'l sou toucín. Sácase-llly tamién el xamón, quitándo-llly la pata, que se llimpia ya sala. Sácanse tamién los xamones d'alantre (el llacón) ensin la pata. Ya sácase tolo que queda del toucín ya los costiellares, que tienen qu'adobase, comu'l lomu. La outra carne yía pa chourizos, que llevan tamién cachos de toucín.

En resume, lo que se sala del gochu yía'l cerráu, la cabeza, las patas, los xamones, los llacones. Lo que se fai yía meter estas partes del gochu nuna bacita ou masera ya dir anubriendo con muitu cuidáu ya con muitu sal.

El lomu, el costiellar, la llingua ya'l toucín de la papada adóbanse enteiros. L'adobu faise con achos

machacaos, pimentón de bona calidá, uriéganu, sal ya augua templada.

La carne del chorizu hai que la picare bien antias d'adobala. El día dempués d'adobala pruébense los xixos pa ver si ta bien el sabor de los condimentos. Al día siguiente embútense ya fainse asina los chourizos.

La verdá yía que'l gochu tien infinidá de productos. Pero seguramente'l más apreciáu yía un embutidu especial que se fai cono estoxu del gochu, con güesos adobaos ya cachos de pellechos.

En tando adobáu ya colgáu toul embutidu fáinse las morciellas. Fai falta muita cebolla picada, los turrunchos (lo que queda de derretir la grasa del gochu, menos las untazas), la sangre, achu, perexil, sal ya pimentón. Con tou esto faise un batudu ya va embutiéndose con trozos de tripa. Cuécense dempués nuna caldera ya pasáu un ratadín sácense pa colgalas cuando yá tean frías. Dizse de la morciella que tien que tar "sosa, picante ya airosa".

4. COLGAR

El gochu conviértense asina en chourizu, morciella, llacón, costiella, etc. Tou esto pasa a chamase *el samartinu*. Ya'l samartinu, que la familia embutió, cuélgase. Pero la humidá yía una dificultá pa que'l samartinu cure bien. Ésta yía la razón pola que fai falta afumar los xamones, los chourizos, las morciellas, el lomu, los botiellos ya los costiellares. Nas cocinas

viechas ya d'antias aproveitábase'l llume diariu de la llariega, pero agora lo que se fai yía llevar el samartinu a las cocinas antiguas ya aillí prender llume que-llys apurra fumu abondu a los alimentos del gochu.

Cuasi nun hai nada del gochu que nun s'aproveite. Yá se dixo que las untanzas valen pal caldu. L'untu úsase pa guisar. Nun se tira nada del gochu, esceición feita de la cacecha ou envoltura de la pezuña: hasta la quixada yía una cousa que val pa cocere.

El samartinu yía la base alimenticia de la xente del valle. Pero yía tamién l'alimentu mechor consideráu ya más sabrosu. Muita xente nun come outra cousa que gochu ya estráñase de los que comen, por exemplu, pescáu. Dalgún informante tienme dicho esteláu: *Hailos que yá nu comen gochu, comen pescáu ya outras cousas.* Son muitos los informantes que me dicen que nun quieren dir al médicu pa que nun-llys quite lo que más-llys presta comere. Pa la xente que más vive na cultura autóctona los que nun comen gochu nun saben lo que yía comere bien ya interprétanlo comu un síntoma de probeza ya d'estrechez económica.

Anque yía mui fuerte la presión de los médicos ya las informaciones dietéticas de la cultura urbana, el gochu sigue siendo'l fundamentu de l'alimentación ya son poucos los fogares nos que, aunque tean convencíos de que nun yía rentable económicamente, nun cuentan con un gochu na corte.

De lo yá dicho deduzse que la mucher yía la que cuida realmente los gochos: da-llys la comida, llimpia la corte, ta en contautu ya fala con ellos, ya, en chegando la

matanza, yía la que más trabacha tresformándolos. La mucher invierte mui más tiempu que l'home nos cuidaos del gochu a lo llargo del anu. Los homes suelen pensar que trabachan tanto comu la mucher cono gochu; pero esto yía una ficción porque la verdá yía que namás participa dous o tres días no trabachu d'esti animal: el día que, siguiendo las órdenes de la mucher, tien que lu mercare, el día que lu mata ou ayuda a matalu ya'l día que lu parte ou ayuda a partilu.

5. TENER OU NUN TENER GOCHU

La estructura social del valle de L'Altu Sil lleva unos cuantos anos de fondos ya grandes cambios. Estos cambios afeutan a tola estructura social ya tamién a l'actividá económica en xeneral. Nesti procesu, que tamién implica unos fenómenos abondo importantes d'aculturación, las familias, que son las unidaes de producción, van tomando dellas decisiones. Estas decisiones suelen dir camín de dexar de cuidar las vacas (que son los animales fundamentales d'esta economía) ya los outros animales, asina comu los llabores agrícolas. Pero hai una esceición: el gochu. Esti animal sigue habitando muitas cortes ya paez resistise con fuerzia a la desapaición que ta acenando a los outros animales domésticos. Lo qu'agora queremos faer yíaalcontrar cuálos son los motivos pa esa conducta atípica respeutu al gochu.

Abúltanos mui más interesante esti problema si tenemos en cuenta un feitu sorprendente: resulta que todita la xente piensa que cuidar el gochu na casa nun yía

rentable económicamente, ou seya, que val más, dende un cálculu puramente económicu, mercalu ya matalu darréu qu'andar cuidándolu. Ya entovía-llly paez a la xente más racional económicamente mercare los productos del gochu na tienda ya nun andar nin matando nin embutiendo. ¿Por qué entós hai xente que sigue con estos animales, al mesmu tiempu que piensa que nun aforran sinón que tan trabachando ya pagando de más?

Una de las razones que la xente apurre mui conscientemente yía que cuidando'l gochu *unu sabe lo que come*, lo que significa que se prefier tener que cuidar el gochu con tal de dempués tener una alimentación mui buena ya de confianza, porque nun hai dulda de que na mentalidá popular ta bien afitada la idea de que mui de la comida que se merca yía artificial ya tamién peligrosa.

Esti motivu pue tener dalguna influencia, pero nun yía enxamás una razón d'importancia. Anque yía verdá que l'ambiente fisicu ya'l trabachu de la xente emburria al consumu de grasa ya proteínas, hai que tener en cuenta que, en resultando antieconómicu, puen alcontrase alternativas a la cría del gochu, por exemplu mercando en comerciu los productos ou escochendo outru tipu de carne.

D'outru llau, fai falta tener tamién en cuenta la mui presión de los médicos, que nun dexan de dici-llly a la xente que tien que dexar de comer gochu. Dase asina'l casu de mui paيسانos que nun fain casu d'estas alvertencias, pero resulta que n'outras casas crían el gochu ya dempués cuasi naide lu come por consechu médicu. Tien qu'haber, entós outras razones, mui fondas, que chegan a faer que la xente cultive'l gochu anque nun lu consuman.

Tenemos en primer llugar razones de prestixu. Nas casas onde nun puen comer, pola mor de los médicos, carne de gochu, siguen cona matanza porque si nun hai samartín na bodega puen pensar los vecinos que *pasan fame*, siendo comu yía'l gochu'l cume de l'alimentación comu tien que sere. Entavía nas familias nas que yá rix outru sistema de dieta distinta de la tradicional, la carne de gochu yía la que tien más prestixu ensin comparanza.

Hai outra razón que val pa faer una esplicación d'esta continuidá no vezu del cultivu del gochu. Yá n'outru llugar se tien analizáu cómo'l samartinu val pa que siga alitando la xuntura del llinax (González-Quevedo, 1991b, p.54-5). Son muitos los descendientes que viven lluenxe del pueblu ya en poucos momentos tornan a la casa. Sicasi, obsérvase una especial querencia de la xente del valle por sentise afeutivamente relacionaos cona casa d'orixe. Hai unos cuantos comportamientos nos que se traduz esta obsesión. Por exemplu, la visita al cementeriu, el nun vender la finca que s'heredóu anque enxamás se piense aproveitar, etc. Ensin dulda'l participar de la comida de la carne del gochu cebáu en casa yía un ritual de xunise al pueblu, al valle, a la casa de la familia. Mátase'l gochu ya mándase darréu'l samartinu a los que tuvieron qu'emigrar: ritualizáse asina la voluntá de continuidá del llinax comu cousa que sigue xunta anque las circunstacias seyan adversas: el gochu val pa faer continua alcordanza de que la familia ta estremada pero namás provisionalmente.

Los viechos de la casa unviando'l samartinu a los sous fichos na ciudá ya éstos encargándolos a los sous proxenitores fain pol outuenu esta celebración de la sua

autoidentificación comu grupu de parentescu, cono sacrificiu ya repartu ritual del animal cebáu en casa ya cona llabaza. El gochu yía *de casa*, ya efeutivamente yía un productu *de la casa*, porque fixénonlu los trabachos de la mucher, del matachín ya las sobras de las comidas. Los fichos ou familiares emigraos al mesmu tiempu que comen el gochu ya lu dixerén asimilan lo qu'antias comiera ya dixiera ya'l gochu: la identidá familiar.

En tercer llugar fai falta tener en cuenta la importancia del gochu comu animal tróficu que piecha, na microcosmovisión de la comunidá, un círculu perfeutu. Víuse yá cómu dalguna informante nun yera a esplicase el mundu ensin un gochu que comiera la llabaza. Una de las inversiones más rentables que puen faese yía la de vivir nun mundu coherente. Anque'l fríu análisis económicu nos diga que nun hai rentabilidá, nada mechor qu'un gochu pa que'l mundu tea nel sou sitiú ya nun apaeza un furacu inquietante.

Pero'l prestixu, la ritualización de la unidá del llinax ou la busca de la coherencia, aunque mui importantes, nun son a esplicar por quéi s'alcuentran gñei tan vivos los llabores cono gochu. Porque hai trabachos más productivos ya con muita inercia cultural que nun tienen esti aquél de vixencia. Fainos falta, entós, amirar pa la estructura social, onde pue tar la chave que nos seya pa esplicar les decisiones de siguir cono cultivu porcinu mientras los outros van desaniciándose.

La estructura de roles sexuales, concretamente, da-llíy muita lluz a esti problema. La mucher yía la principal responsable del cuidáu que se tien cono gochu. L'home participa mui poucu, namás dous os tres días al anu. Al

estudiar los outros llabores que van desanicándose, veise que yía fundamental que la nueva mucher yá nun aceuta la sua posición anterior na estructura de roles (González-Quevedo, 1991b). ¿Por qué se mantién el cultivu del gochu? Porque la mucher criadora de gochos tien un papel que nun ta en contradicción conos nuevos roles que la cultura dominante ta espardiendo. Mucheres nuevas de mineiros que dexan las vacas, l'agricultura, la recoleición ou las ugüechas ya las cabras, aceutan el cuidáu del gochu comu una cousa que nun afeuta a la sua forma de vida. Porque anque los gochos esixen muita dedicación, la verdá yía que yía un tipu de trabachu que se fai ensin salir de la casa. Nun fai falta afitase muito na relación de reciprocidá, porque ésta reduzse al día de la matanza. Amás, tampoucu tresforma muito la vida de la nueva mucher, porque namás afeuta a dalguna hora del día. La nueva mucher del valle pue, entós, faer compatible cona sua vida'l trabachu de cuidar daldún gochu. Si a esto, que yía la causa fundamental, axuntamos los motivos de la calidá alimenticia, el prestixu, la unidá del llinax ya la zuna de querer apechar el ciclu tróficu, alcontramos esplicable que los nuevos matrimonios sigan conos gochos ou hasta críen más qu'antias, fayendo, en dalgunos casos, un segundu samartinu nos primeiros meses del anu viniente.

Bibliografía

Cano, Ana M^a

1987 *Notas de Folklor Somedán*.

Uviéu. Academia de la Llingua Asturiana.

González-Guevedo, R.

1983 "El mundo de los animales en el cuento infantil astur, Uviéu. *Los Cuadernos del Norte*, 20, pp.84-90.

1986 *Xuan ya Maruxa*, Uviéu. Academia de la Llingua Asturiana.

1987a "Desaniciu cultural ya *decision making*", Uviéu. *Lletres Asturianas*, 16, pp.160-165.

1987b "Agricultura y Ganadería en Asturias", Xixón. Silverio Cañada Editor. *Enciclopedia Temática de Asturias*, 9, pp.127-190

1988 "Mitos y creencias", Xixón. Silverio Cañada Editor. *Enciclopedia Temática de Asturias*, 9, pp.65-100.

1991a "Ritos y cambios sociales", Uviéu. *CULTURES, Revista Asturiana de Cultura* 1, pp.133-167.

1991b *Roles sexuales y cambio social en un valle de la Cordillera Cantábrica*, Barcelona. Editorial Anthropos.

Rappaport, R. A.

1968 *Pigs for the Ancestors*, Londres. Yale University Press.

Sahlins, M. D.

1965 "On the Sociology of Primitive Exchange", en M. Banton ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Londres, Tavistock, A. S. A. Monographs.

SUMMARIES

THE STRENGTH OF A RITE AS AN EXPRESSION OF ONE'S OWN IDENTITY. AN ANALYSIS OF THE *KORRIKA*

BY TERESA DEL VALLE

Ms. del Valle develops a study about *Korrika*, a popular basque exhibition; its origin dates from 1980; people, by thousands, runs a cross country tour through the historic basque regions in a 1000 meter relay race, transferring to the next racer a wooden stick (the 'testigo'). It represents the Basque Language; *Korrika* is an impressive demonstration of enhancing their own idiom, and fighting for its recovery.

In this way, *Korrika* must be understood in the context of the defence of a minority language, and, as such, in a conflictive situation. The study of this phenomenon helps to observe the aspects of the making up of an ethnic identity and is set in the context of the different understanding of Basque Nationalism. Besides *Korrika* is a symbolic action and is full profound meanings, such as effort of communication by a community which feels the language as one of its most defining characteristics.

Throughout the different incidences the mechanism of a great symbolic force began and which transforms *Korrika* into a metaphor of the cultural unity of the Basque country.

* * *

SO LES "MORADAS VITALES"
ENSAYU MICROETNOGRÁFICU
SO ESENCIA Y PROCEDENCIA
Y OTROS VECTORES NA
NEGOCIACIÓN DE LA
IDENTIDÁ NA VIDA RURAL
ASTURIANA

JAMES W. FERNÁNDEZ

A propósite de los conflictos pol usu d'un Palaciu, l'autor pon de manifiestu'l funcionamientu de los tópicos o simplificaciones tipolóxicos y el procesu de formación de la identidá local y de los grupos sociales locales.

El procesu pel que va iguándose la identidá ye esnidiosu y tien munches direiciones. El trabayu microetnográfico, col llabor d'observación participante na vida diaria de la comunidá, ye afayaízu pal estudiu d'estos fenómenos.

Ún de los aspeutos que fai falta estudiar pa entender cómo ye'l procesu d'identificación ye la filiación xenealóxica, el puestu que daquién tien comu miembru d'un grupu de parentescu. L'otru aspeutu fundamental ye l'asitiamientu n'espaciu: pueblos o aldees, grupu de cases, llugares de reunión, etc.

En delles ocasiones la pertenencia a una familia y a un llugar ye fonte de tensiones. Esti conflictu tien que ser oxetu d'estudiu pal etnógrafu, que tien qu'estudiar cómo estes tensiones dan llugar a la negociación de la identidá.

L'análisis etnográfico que nesi sen se fai equí afitase nestos cuatro finxos: fai falta afondar na comprensión de lo que significa ser miembru d'una cultura concreta, esta comprensión ye meyor cola comparación que nos apurre más conocimientu de lo diferente y de lo asemeyao, tien que s'evitar la xeneralización que tapez la negociación que surde de les variaciones individuales, l'análisis hai que lu faer según la terminoloxía científica y la conceutualización local.

D'otru llau, la rellación ente parentescu (*esencia*) y llugar (*procedencia*) complicase dafechu cuando otres categories tienen tamién muncho que ver na igua de la identidá: la clas social, el tipu de trabayu, el puxu del individualismu modernu.

Aquello a lo que-y ponía Américo Castro'l nome de "moradas vitales" (*España en su historia*, Buenos Aires, 1948) valnos pa estudiar la formación de la identidá. La ilesia, el chigre, el molín, puen ser moraes vitales onde la xente igua la so identidá.

Estúdiase asina cómo funcionen entidaes comu la "corralá", el barriu, les cases que pol puxu vital de los sos ocupantes actúen comu centros gravitacionales, los bares o chigres comu llugares onde s'axunten los paisanos dedicaos al ganáu, los mineros o los turistes. Estes moraes vitales igüen diferentes grupos d'identidá, interviniendo tamién los factores d'ocupación y clas social. El fechu de que seya creciente la esogamia fai que los factores territoriales tengan más aquello d'importancia en cuantes a iguar identificaciones. La llegada de les mines y el procesu d'industrialización foi desaniciando la endogamia tradicional, too ello nun contestu de cambéu económicu, social y cultural abondo traumáticu pola presencia repentina de xente estraño y de nuevos vezos.

L'estudiu cuestiona y critica l'abusu de les tipificaciones nos estudios antropológicos, que suelen escaecer muchos vectores importantes y la negociación que darréu se produz ente ellos. La vida en pueblu o aldea ta enllena d'esta negociación que pon de manifiestu l'análisis microetnográfico y que nun ye pa descubrir l'análisis que s'afita en tópicos y reificaciones.

El yá mentáu procesu de desanicu de la esogamia emburrió nos últimos años al individuu a escenes más públiques que la casa familiar. Va asina amenorgando'l puxu de lo esencial (*xenealoxía*) y va teniendo más importancia la procedencia, enanchándose asina los círculos d'identidá.

L'autor quier con esti ensayu alvertir de los peligros de les tipificaciones y los tópicos, proponiendo tener en cuenta los muchos vectores en xuegu y la negociación qu'ensin aparar los caracteriza.

* * *

THE SAINTS

BY PAZ MORENO FELÍU

The authoress analyses what is to be a saint; the different ranges of sanctity established in the Roman Catholic Church.

The Saints are in some way contradictory with the monotheistic principle of the catholic faith; they are being worshipped as much as the minor gods in polytheistic religions.

Some antropologists produce a distorted vision of some religious events, they follow the folklorist tradition of "people's religion", as a world apart of its historic and ecclesial contents.

Through the centuries, the former world of saints has been changing, maybe because of the increasing bureaucracy or the Catholic Church.

* * *

THE LEARNED ONES (NATIONALISM AND PROVINCIALISM II)

BY AMELIA VALCÁRCEL

The authoress considers four literary levels in the works dedicated by Swift to his character Gulliver. According to those levels society may be seen from above, from below, from outside and from a mixed disguised way. Afterwards those levels are compared with the characteristics of the literature which is written in Asturias. The authoress believes that narration and story telling in Asturias are missing at least two of those levels; literature done from the outside and mixed or disguised literature. They are one to an insufficient development in society in Asturias which makes it impossible, at the moment to be able to support "in the double sense of enduring and maintaining" its own strangeness. The direct effect of that impossibility is the lack of scholars and the distortion and self deceit with respect to those who are proposed as such. The systematic resort to humor within Asturian society has been criticized when this is better served to direct self hate without hardly ever getting critical and objective.

The result of this situation is clear; in a society like Asturias the dissensions become conflicts and the agreements are no more than resignations before the inevitable (*'tragaderes'*). This is what generally happens when no great figures exist which establish the definition of a shared national culture.

* * *

"GUIRRIA" FESTIVAL,
IN SAN XUAN DE BELEÑO
(A SOCIOECONOMIC
ANALYSE)

BY JAVIER FERNÁNDEZ CONDE

Studies about the asturian folk frequent from the 19th century. But authors have been limited only to festivals, traditions and folklore, not going deeply into its anthropological significance, very more important and confused than its simple external demonstrations. In our country (as in many others), the calendar of the winter festivals, specially in New Years's Eve, is very rich. The "guirria" in Beleño (with similar festivals in other sites), belongs to this cycle of celebrations in the end of year. We suggest an ethnologic and social analysis should be done, considering the elements of this festival being defined as a *passage ceremony* of great significance.

* * *

CUADONGA, GUADALUPE, CZESTOCHOVA

BY ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

The author refers to the deep feelings of the Asturian people to their own identity and to desing and historically justify their existence. The Battle of Cuadonga a mythical victory of the asturians, leaded by Pelayo, over the Moors; the miraculous assistance of Maria to defeating the arab armies is still living today.

This is not an historic revision of the event, but the form that those facts are accepted now by the asturian people; how the remembrance of Cuadonga is a *mythical reference* to the ethnical identity. The study tries to explain the details and hints of this mythical referance, the manipulations of every sort, as in every myth.

As much as Guadalupe for the mexican people, or polish Czestochowa, the memory of Cuadonga associated to the Holy Virgin of the asturian, has been the base to many rituals, some of them politics from the nomination in 1978 of Asturias as an autonomic region.

* * *

TWO VARIETIES OF BOWLING
IN CUIDEIRU:
“LOS BOLINOS” AND
“EL CUATRÍN”

BY XUAN IGNACIU LLOPE
AND ASTUR PAREDES

Traditional bowling in Asturias has an extraordinary richness and constitutes, without a doubt one of the most interesting original elements with regards to fun, sport and entertainment.

A study is made of bowling which is found in Cuideiru (in the N.W. of Asturias) with special attention being centered on two varieties. With regard to “los bolinos” it is basically a game played by women, a feature which is also found in the other type studied, “el cuatrín”.

The article finishes up establishing similarities and differences between these varieties, and others, inside and outside Asturias.

* * *

THE PIG ('GOCHU') CULTURE

BY ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

The author makes a study of the culture associated to the economy of the pig, in the upper valley of the Sil River, a region of western asturian culture. Generation after generation every step in the rearing and operation of the pig are being regulated carefully along every year. The most relevant facts of the growing of pigs are ritualized in a very interesting form, specially in the "samartinu" (slaughter) feasts.

The economic magnitude of "gochu" is expressed in the way that its presence can be contemplated in many cultural examples of the Sil valley. Pig economy has being based in a definitive system of sexual roles; recently the social changes are affecting the whole cultural status in the said Sil region.

* * *

RESEÑES

ANTROPOLOXÍA BIOCULTURAL D'ASTURIES

Renate Lellep Fernández, *A simple Matter of Salt, An Ethnography of Nutritional Deficiency in Spain*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1990.

“This book is the fruit of a project concerned with the effects of delay and denial in human affairs” (p.1). Con estes perguapes pallabres entama esti llibru de Renate Lellep Fernández. Un llibru interesante dende munchos aspectos y puntos de vista. En primer llugar porque ye, ensin dulda, una contribución extraordinaria a l'antroploxía biocultural, un camín d'estudiu que-y apurre munches, nueves y perfondes perspeutives a la ciencia de la cultura. En segundu llugar, tien entavía pa nós más valir porque'l trabayu que s'atopa nesti llibru tien comu campu Asturias, tierra granible comu oxetu d'estudiu y escosa en producciones teóriques por razones perconocíes. En tercer llugar, ye una bona obra porque los oxetivos que se propón ye pa cumplilos dafechu, con desplicaciones abondo convincentes. En resume, un trabayu extraordinariu y trescendental dende munchos puntos de vista.

Ye mui conocíu qu'en munchos llugares d'Asturies yera peraltu'l porcentax de xente con falta de yodu. En delles zones esta carencia de yodu paeció ser hasta una carauterística más de la xente. Mesmamente hai un dichu asturianu que diz que naide ye guapu si nun tien papu. La prevención y desaniciu d'esta enfermedá yera namás “a simple matter of salt”. Pero, siendo comu yera bien fácil

de desaniciar esti mal, el fechu ye que foi muncho lo que se tardó en facelo. ¿Por qué nun s'entamó cuando foi posible la solución del problema? ¿Por qué foi tanto lo que se tardó en dar les soluciones afayaízes? Lo que s'alcuentra embaxu d'esti *non* y d'esti *retrasu* ye lo que quier descubrir esta obra.

Hai que se dar cuenta de que'l casu ésti, el casu del bociu n'Asturies, y de lo muncho que se tardó en solucionar nun ye una anéudota o un fenómenu extraordinariu. Non: ye una constante de les conductes humanes el poner torques al desaniiciu de delles enfermedaes d'efeutos masivos, mesmamente nesti sieglu XX. Estudiar, comu fai Renate Lellep Fernández el problema del bociu, valnos pa entender otre actitúes asemeyaes n'otros dominios xeográficos y culturales y con otre enfermedaes o desastres: "what we learn of the twentieth century's passive toleration of IDD cam help us understand these broader problems" (p. 3).

Gregorio Marañón tuvo abonda responsabilidá por nun ser consecuente y nun sofitar les campañes profiláutiques de yodación. Coles sos propuestas de desarrollu económicu global, lo qu'en realidá faía yera da-y un aplazamientu a la solución del problema. Los médicos estranxeros criticaron estes postures, pero l'autoridá (científica y política) de Marañón n'España foi una torga demasiao grande. Sicasí, ye evidente que nun pue ser una persona la única responsable de tou esti retrasu. Lo que quier estudiar Renate Lellep Fernández ye cómo munchos factores hestóricos, sociales y económicos torgaron les midies preventives. Porque les enfermedaes tamién tienen un aquél de cultura: cómo los escobinos (xentiliiciu ficticiu) percibien, por exemplu, una enfermedá comu la del bociu, cómo esta mesma xente nun yera pa rellacionar el tener más papu col fechu de ser más probe.

Tolos que vivimos nos medios rurales de cultura astur sabemos muncho bien l'aquél que s'atopa detrás de ser un *papudu* o una *papuda*. Tovia en 1983 Grande Covián reconocía que la enfermedá de deficiencia de yodu podía alcontrase n'España, especialmente n'Asturies. Y ye qu'esti llibru, sol retrasu y so la negación, fainos ver que l'análisis cultural apúrrenos medios pa resolver la paradoxa de l'asimetría ente lo muncho que se tarda en da-y una solución al problema del bociu y lo poco que costaba faelo a tiempu: yera, namás, un problema de sal.

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

LA NACIÓN IMAGINADA

Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, Londres, 1991, 2ªed. revisada.

En esta segunda edición, revisada y más cuidadosa en cuanto a los textos traducidos, vuelven a aparecer las sugerentes e interesantes ideas de Benedict Anderson sobre el nacionalismo, sus raíces originarias y algunos aspectos de sus formas de manifestarse.

Nuestra época no es, como cierto tópico ha pretendido, la de la crisis de los nacionalismos, sino todo lo contrario. Los últimos acontecimientos mundiales demuestran que el problema nacional es insoslayable si se quiere entender la dinámica de la historia del presente. El fenómeno del nacionalismo ha sido frecuentemente descalificado con innumerables connotaciones negativas, pero es muy difícil acercarse rigurosamente al conocimiento del nacionalismo si se parte del supuesto de que es algo "patológico", comparable a la situación de neurosis a nivel de individuo, como hace Tom Nairn. El hecho es que este tema sigue siendo un gran desconocido desde perspectivas del estudio científico serio. El nacionalismo es, a la vez, un gran condicionante de nuestro tiempo y un enigma irresoluble desde la simple consigna ideológica.

Sin duda la antropología social puede aportar ideas iluminadoras sobre lo que significan los movimientos nacionalistas y sus concreciones políticas. Anderson pretende, y esto es muy interesante, un acercamiento al nacionalismo no como una ideología más, sino como un

gran fenómeno cultural que termina universalizándose con una sorprendente contundencia. Así sería más ajustado el enfoque sobre el nacionalismo, un gran sistema cultural en la línea de lo que significan la comunidad religiosa o el esquema de la dinastía monárquica.

En la formación de la conciencia nacional en Europa tiene mucho que ver, indudablemente, la aparición de las lenguas nacionales, que se consideran propiedad de la nación, frente a la antigua *lingua franca*, el latín, muy connotado por la sacralidad religiosa. La imprenta posibilitó la normalización de esas lenguas nacionales entre los muchos dialectos vernaculares.

Pero junto al hecho del declive de las grandes lenguas sagradas y los linajes reales Anderson alude a la necesidad de que aparezca una nueva aprehensión del tiempo para que surja la conciencia nacional. La conciencia de la nación aparece cuando la idea de simultaneidad temporal hace que se conciba a los miembros de la nación viviendo —en la imaginación, por supuesto— al unísono, respirando juntos y formando así una comunidad que marcha unida en la historia.

Pero si una cosa caracteriza al fenómeno del nacionalismo es su carácter complejo y muchas veces contradictorio. Si a lo largo de las páginas de este libro constatamos las múltiples implicaciones de las reivindicaciones lingüísticas con los movimientos nacionalistas, en otro caso, como el de los criollos de la América hispana, son otros los centros neurálgicos del sentimiento nacionalista. Y es que los múltiples aspectos y matices del nacionalismo hacen imposible la validez de las explicaciones simplistas. Con habilidad Benedict Anderson desgrana las múltiples creaciones colaterales del proceso de afianzamiento del nacionalismo: el imperia-

lismo, el estado colonial (y su forma de imaginar el propio poder mediante instituciones como el censo, el mapa y el museo, que a su vez prefiguran la reivindicación nacionalista), el nuevo nacionalismo del tercer mundo, etc.

En definitiva, una serie de sugerentes ideas son las que encontramos en *Imagined Communities* en orden a entender el nacionalismo como sistema cultural en muy diferentes contextos de tiempo y espacio.

R. D. PALACIOS

CULTURA Y DINERO

Paz Romero Feliu, *¿El dinero?*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1991.

No es fácil encontrar respuestas convincentes a la pregunta sobre qué es el dinero. Pero si es complicado definir lo que el dinero es en las sociedades que funcionan con un sistema de mercado, más ardua aún es la tarea de estudiarlo en las sociedades que carecen de tal sistema. Lo que en esta inteligente obra de Paz Moreno Feliu se pretende es acceder a las claves de esta *Terra Incognita*, en palabras de Paul Einzig, de este mundo tan omnipresente como desconocido que es el dinero.

La autora parte de un supuesto, establecido claramente por Karl Polanyi, en el sentido de que el dinero no existe al margen de otras instituciones. Será, entonces, necesario diferenciar dos tipos de sistemas. Un tipo es el de aquellos sistemas que tienen la economía "incrustada" en su entramado social: aquí lo económico es inseparable de lo mágico, del sistema de poder, de las relaciones de parentesco. Pero otro tipo diferente es el de los sistemas de economía de mercado, donde la esfera de lo económico está no "incrustada" sino separada del tejido de las instituciones sociales.

Es precisamente cuando desde lo que el dinero es en la economía de mercado (en la que se integran en un mismo esquema el dinero, el comercio y el mercado) se pretende generalizar su concepto a las sociedades llamadas de economía "primitiva" cuando se cae en un etnocentrismo

incapaz de dar una explicación convincente sobre lo que el dinero es desde el punto de vista cultural.

Para iluminar este problema es muy positiva la obra que comentamos. Se hace un clarificador repaso a las definiciones del dinero, a las teorías sobre lo que es y sus diferentes usos y funciones. Se hace una detallada descripción de los distintos tipos de dineros (dineros no metálicos, dineros metálicos y dineros sin mercado).

Es sin duda un gran acierto el escoger como ejemplo etnográfico el complicado y sorprendentemente extenso circuito de circulación del *cauri*, circuito en que están situadas zonas tan heterogéneas y alejadas entre sí como las Islas Maldivas (de donde es originario el *cauri*, pequeño molusco gasterópodo de concha blanca) y el África Occidental y diversos lugares de Asia. Estas conchas viajan a tales largas distancias y no sólo implicaban a los exóticos pueblos de las zonas citadas, sino también a portugueses, holandeses, ingleses y comerciantes islámicos.

Si en su tierra de origen, en las Islas Maldivas, el *cauri* no funcionó como dinero, sí lo hizo en lugares muy lejanos, desde Birmania y Bengala hasta los estados de África Occidental, donde el *cauri* participaba de manera importante en el comercio de esclavos.

El caso del *cauri* lo utiliza Paz Moreno para poner de manifiesto que dentro del mismo circuito comercial se encontraban pueblos que funcionaban con los dos sistemas mencionados. Por un lado estaban los europeos, con una esfera económica separada del resto del entramado social y funcionando únicamente en función de la lógica del beneficio económico. Pero una situación bien distinta encontramos en el caso de los demás pueblos, cuyas actividades económicas y comerciales

estaban totalmente integradas en el funcionamiento de las instituciones políticas, religiosas y de parentesco.

Son, sin duda, los llamados formalistas (este término hace que nos acordemos, con cierta nostalgia, de aquella apasionada y célebre polémica) el blanco de esta reflexión sobre el dinero. Y será, sin duda también, a quienes pretenden la extensión sin matices del análisis económico a todo tipo de formación histórica y cultural, a quienes menos convenzan estas agudas, muy documentadas y lúcidas aportaciones críticas al estudio de la economía en el contexto de la cultura.

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

LA MUERTE N'ASTURIES

Julio Vaquero Iglesias, *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Alianza Editorial. Madrid, 1991.

Col títulu *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, l'hestoriador Julio Vaquero Iglesias espublizó hai poco un llargu trabayu que fuera la materia de la so investigación nos últimos años.

Alcontrámonos delante d'un llibru de temática hestórica mui importante. L'autor, que yá entamara los sos llabores d'investigación con otros trabayos d'entidá más pequeña, ofreznos agora un estudiu so la muerte n'Asturies del sieglu pasáu, iguando asina un bon exemplu de cómo hai que tratar los temes rellacionaos col mundu de les mentalidaes coleutives y de les ideoloxíes.

Hai más de venti años Le Goff dibuxaba'l programa y llinies maestres nes que tenía que s'asitiar la hestoria de les mentalidaes. El so ensayu *Les mentalidaes: una hestoria ambigua* tuvo muncha repercusión ente los hestoriadores. Dende entós, la hestoria de les mentalidaes tuvo munchos cultivadores, anque con llogros desiguales. Y en planu teóricu contó con munchos defensores pero tamién con detractores asgaya.

Julio Vaquero, que —según él mesmu diz— trabaya dende los presupuestos del materialismu hestóricu, dexa bien afitao a lo llargo de tol llibru que la temática de la muerte utilizóse en sieglu XIX pol poder eclesiásticu y polos inteleutuales conservadores comu un arma de

llucha escontra'l sistema lliberal nes sos múltiples manifestaciones y formes d'espresase.

L'autor d'esti trabayu nun cai nel xuegu fácil de nun usar más qu'una clas de fontes, porque esta práutica daríamos una imaxe deformada de la realidá, Asina, en capítulu primeru estudia'l discursu eclesial so la muerte y consulta sermonarios usaos polos cures asturianos de la época, cartes pastorales del titular de la diócesis y catecismos que circulaben per Asturias en sieglu XIX y bona parte del XX.

Nesti sabrosu capítulu llama l'atención alcontrar referencies a devocionarios que conteníen práutiques de piedá rellatives a la preparación pa la bona muerte. Dalgún d'éstos, comu *El camino recto*, del Padre Claret, y especialmente *Áncora de salvación*, del Padre March, tuvieron vixentes hasta hai poques décadas.

La documentación del Archivu Hestóricu Nacional valió-y al autor pa estudiar en capítulu cuartu la problemática que tien que ver cola difícil sustitución de los enterramientos fechos nes ilesies pola costume de facelos en cementeriu, y tamién los fondos inconvenientes que surdieron cola secularización de los camposantos na segunda metada del sieglu pasáu.

Fueyes de propaganda, sermonarios y cartes pastorales contitúin les fontes básiques del capítulu últimu, onde l'autor estudia la conceición relixosa de la caridá comu elementu del discursu eclesial so la muerte, contrapo-niendo y xuniendo estos temes cola *cuestión social*, tan importante na última parte del sieglu XIX.

Peme que tamos delante d'una obra exemplar, pola so metodoloxía, pol rigor y honestidá del tratamientu de les fontes y pol estilu, siempre mesuráu, de les conclusiones que van fayéndose a lo llargo de tol discursu hestóricu. La obra hestórica del profesor Vaquero *fairá hestoria* y

convertiráse ceu en llibru de consulta obligada pa los que
quieran esplicar o facer *hestoria de les mentalidaes*.

JAVIER FERNÁNDEZ CONDE

CAMBIO SOCIAL, ROLES SEXUALES Y TOMA DE DECISIÓN

Roberto González-Quevedo, *Roles sexuales y cambio social en un valle de la Cordillera Cantábrica*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1991.

Sin duda alguna *Roles sexuales y cambio social en un valle de la Cordillera Cantábrica*, es uno de los más frescos e interesantes trabajos que ha producido la antropología social en los últimos años.

Subrayaré algunos aspectos que me parecen importantes. En primer lugar, el análisis que se hace de la toma de decisión es modélico. Uno de los grandes problemas con los que se ha enfrentado la antropología en el análisis de las sociedades campesinas es precisamente el análisis de este problema. Como se trata de un problema que ha interesado tanto a antropólogos como a economistas, parece conveniente detenernos un poco en ello a partir de lo que Roberto González-Quevedo propone. En general los economistas ofrecen un análisis más bien formal y normativo que tiene poco que ver con lo que podríamos llamar la toma de decisión natural. Se parte de la idea general de que se opta en base a la maximización de los beneficios y ventajas y la minimización de las desventajas, y a partir de ahí se piensa que se ha analizado realmente algo cuando lo único que se ha hecho es un ejercicio de tautología. La obra que nos ocupa hace un análisis muy pormenorizado sobre las decisiones económicas y llega a conclusiones realmente interesantes. Especialmente, el autor descubre y analiza

pormenorizadamente el papel central que juega la mujer, tanto en la toma de decisión en fenómenos como la presencia o ausencia de ganadería, como en la contribución que ella lleva a cabo a la economía de la unidad doméstica a través de su trabajo.

Desde estos puntos de vista es de resaltar que Roberto González-Quevedo lleva a cabo un análisis que incide directamente en uno de los problemas más cruciales que se han planteado los antropólogos, que podíamos llamar, de una manera amplia, feministas. El autor se pregunta muy pertinentemente por los cambios que se han producido desde hace unos años en la comunidad estudiada. Con respecto al papel de la mujer, se descubre más y más una "especialización" de ésta en las tareas domésticas, en el cuidado de la casa y otros menesteres que sería prolijo describir. En épocas anteriores la mujer trabajaba básicamente en las tareas ganaderas y agrícolas, y eso que llamamos "casa" y tareas domésticas en este momento, prácticamente no existían antes. La casa era un lugar de habitación, con frecuencia poco cuidado, que servía como centro de operaciones para los trabajos externos de los dos esposos. La transformación que el autor describe es muy interesante en cuanto que la "casa" se convierte en una tarea aparte que en última instancia "ocupa" a la mujer y hasta cierto punto la recluye. Se necesitan muchos más estudios sobre este problema que es bastante central en la ciencia social.

Hay otros muchos elementos en el trabajo que comentamos que tienen un interés enorme. Pensamos que se trata de una gran contribución a la etnología de la península así como a la teoría antropológica dentro del estado español.

UBALDO MARTÍNEZ VEIGA

CULTURES
REVISTA ASTURIANA DE CULTURA
Nº1 1991

ÍNDIZ

(númeru anterior)

EQUIPU BUEIDA

El Pueblu Quirosán: Una unidá social 9

ADOLFO FERNÁNDEZ PÉREZ

La constitución de la sociedá familiar
ente xaldos ya vaqueiros nel concechu
de Navia a través de los contratos fami-
liares (1775-1874) 101

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

Ritos y cambios sociales 133

SUMMARIES 169

RESEÑES

Lluís Álvarez

Creencies y ceremonies 177

E. D. Palacios

Vezos somedanos 179

Roberto González-Quevedo

Gustavo Bueno o el esoterismo inútil 180

ACABÓ D'EMPRENTASE A
FINES DE FEBRERU DEL 1992
NOS TALLERES DE SERVIGRÁFIC