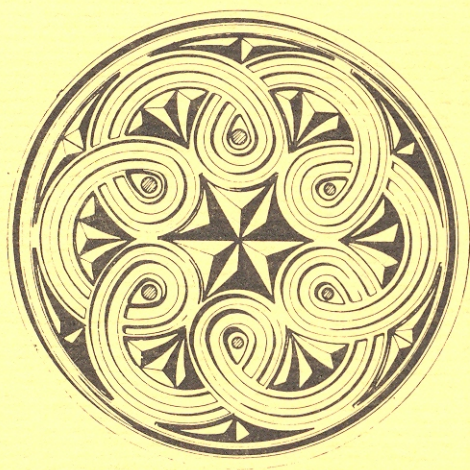


CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



N.º 1

UVIÉU 1991

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Direición: Roberto González-Quevedo
Copyright: Academia de la Llingua Asturiana
Diseñu: ALLA
Edita: ALLA
Dptu Llegal: As-90-91

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



N.º 1

UVIÉU 1991

ÍNDIZ

EQUIPU BUEIDA	
El Pueblu Quirosán: Una unidá social	9
ADOLFO FERNÁNDEZ PÉREZ	
La constitución de la sociedad familiar ente xaldos ya vaqueiros nel concechu de Navia a través de los contratos familiares (1775-1874) ...	101
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO	
Ritos y cambios sociales	133
Summaries	169
<i>Reseñas:</i>	
LLUIS ÁLVAREZ	
Creencies y ceremonies	177
E. D. PALACIOS	
Veos Somedanos	179
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO	
Gustavo Bueno o el esoterismo inútil	180

EL PUEBLU QUIROSÁN: UNA UNIDÁ SOCIAL *

EQUIPU BUEIDA * *

Plantegamos esti estudiu comu l'averamientu a la vida social d'un pueblu al traviés del estudiu de lo que se tien davezu nomar «instituciones tradicionales», yá perconocíes gracias al llabor de munchos autores y etnógrafos que-yos dedicaron la so atención dende principios d'esti sieglu ¹.

Diches instituciones (*estaferia, vecera, andecha, xunta...*) foron analizaes normalmente dende un puntu de vista xurídicu, pero ési nun ye l'aspeutu qu'a nós nos interesa d'elles. Pol contrariu vamos usales comu una fonte privilexada que nos permite conocer cuáles yeren les rellaciones socioeconómiques que s'establecien ente aquellos individuos qu'habitaben y esplotaben conxuntamente un mesmu espaciu. A ello amestaremos l'análisis d'otros mecanismos de collaboración que funcionen nun pueblu y que nos ayuden a afondar nesi conocimientu ².

Les fontes qu'usamos pa la elaboración d'esti estudiu son de dos menes: les etnográfiques y les documentales. La mayor parte del material equí espublizáu ye'l frutu de más de dos años de trabayu de campu fechu nunos venti pueblos del conceyu Quirós. El métodu em-

* Esti trabayu inxértase dientru d'un proyeutu más ampliu d'investigación (baxo la direición de F. J. Fernández Conde), subvencionáu pola Dirección Xeneral Científica y Téunica, dientru del programa sectorial de Promoción Xeneral del Conocimientu 907/87.

** Grupu d'investigación etnohistórica formáu por: Ana Isabel Fdez. Rguez.; Xosé Firmu García Cosío; Carme de Paz Alvarez; M.^a Antonia Pedregal Montes; Celestina Rodríguez Alvarez; Xosé Miguel Suárez Fernández.

plegáu foi'l de la encuesta oral realizada a la mayor parte de los habitantes d'estos pueblos o, cuando menos, a los de más edá³. Esti material etnográfico completámoslu col estudiu de delles fontes documentales, ente les qu'usamos los protocolos notariales, dalgunos pleitos y documentación municipal⁴.

L'espaciu escoyíu pa la realización d'esti trabayu, el conceyu Quirós, ye, ensin dulda, ideal. Trátase d'un espaciu de montaña perfectamente definiu qu'hasta finales del sieglu pasáu taba cuasi aisláu: nun había vías de comunicación importantes que lu atravesaren o comunicaren col exterior quitando dellos caminos que, al salir mui altos y atravesar puertos, serien imprauticables bona parte del añu por culpa la nieve⁵.

Pola mor d'esa incomunicación les comunidaes humanes que vivíen n'esti espaciu caltuvieron bona parte de les sos costumes y usos tradicionales hasta feches non mui alloñaes de nós. La mayor parte de la xente quirosano, mui avieyao pola mor de la emigración de los más nuevos dende hai unos trenta años, alcuérdase perfectamente de cómo yera la vida d'estos pueblos nos sos años mozos. Los sos testimonios son los que nos dexen conocer los mecanismos de colaboración vecinal, a traviés de los cualos podemos caltriar les rellaciones socioeconómicas que se xeneraron nestos pueblos.

EL PUEBLU: UNA UNIDÁ SOCIAL

Si quixéremos tentar d'esplicar la organización socioeconómica que pervivió a lo llargo de los caberos sieglos hasta hai bien poco nos valles del conceyu Quirós, tendríamos d'acudir a los munchos factores qu'intervienen en toa esa estructura. ¿Qué ye lo que fixo que les actividaes económicas y sociales se dieren asina y non d'otramiente? ¿Cómo s'articulaben les rellaciones comunitaries nuna sociedá d'economía rural comu la quirosana?

Los estudios fechos hasta güei sobre sociedaes rurales o tradicionales tuvieron que s'enfrentar al problema de la so organización socioeconómica. Reparando más nel casu asturianu, que ye'l que nos ocupa, d'ente los análisis que se fixeron con una pretensión esplicativa de conxuntu, hai que destacar *Sociedad y organización tradicional del espacio en Asturias*, de J. García Fernández. L'autor plantea la idea de que «si la parroquia constituía como en otras regiones de la España Atlántica (Galicia, por ejemplo), la unidad social de la vida rural, la aldea era la unidad económica, donde sus habitantes compartían el mismo terreno y el mismo trabajo»⁶. De resultes del nuesu trabayu de campu tendríamos de facer dalgunes precisiones a esa idea que, comu veremos más allantre, nun encaxa bien cola realidá quirosana y abúltanos enforma xeneralizadora. La nuesa intención ye ver cómo ye'l pueblu esa unidá económica fundamental de la que fala García Fernández pero también dir más allá y ver cómo eso, inflúi no social. ¿Yera en Quirós la parroquia la «unidad social de la vida rural» o funcionaben perbaxu unidaes sociales más «reales»? ¿Sería'l *pueblu*⁷ esa unidá social? Ensin querer entrar a fondo en problemes terminolóxicos, dientru de les dos formes populares pa nomar esa realidá: *pueblu* o *llugare*, paeznos más afayaíza la primera. Si llugar o *llugare* define una entidá de poblamientu non físicu o xeográficu, el vocablu *pueblu* ta más cercanu a esi conceutu socioeconómicu nel que queremos afondar⁸.

¿Qué ye entós un *pueblu*? Podemos definilu comu una comunidá de vecinos qu'aprovecha un mesmu espaciu y que tien unos oxetivos comunes. Toa esa comunidá trabaya sobre esi espaciu fundamentalmente agrícola y ganaderu y, en consecuencia, esa realidá xenera unos problemes comunes que cada unidá familiar nun ye quien a afrontar por sí mesma. Ye dicir: dase una comunidá d'intereses. Y d'esa comunidá d'intereses surden unes rellaciones sociales mui fuertes. Nun se pue escaecer la solidaridá comu elementu fundamental pa enfrentase a la prohibitú estructural que sufren. Son esos mecanismos

d'aidanza que se dan nel pueblu los que vamos analizar y cómu eso da llugar a la cohesión social. Per otu llau, el llibre aprovechamientu de los pastos de media altura (*mortera*) pue ufiertanos un panorama más revesosu cuandu asina lo permiten les condiciones xeográfiques. Podía suceder, nesi casu, que más d'un pueblu se beneficiare d'esos pastos. Esta situación xeneró unes estructures socioeconómiques de colaboración ya intereses comunes a un nivel más altu que'l del simple pueblu, que non siempre coincidien cola parroquia. Nun hai más qu'analizar casos de parroquies quirosanes formaes por pueblos con distintos llugares de pastos pola mor de la situación xeográfica. L'aunión socioeconómica paez ser la determinante a la hora de definir estes realidaes sociales mayores.

A lo menos comu puntu de partida, vamos dexar a un llau l'análisis de les particularidaes organizatives que conleva'l fechu de que más d'un pueblu comparta los mesmos pastos (aspeutu determinante si queremos entrar a estudiar rellaciones socioeconómiques ente dellos pueblos) pa centranos nō que son los mecanismos de colaboración que se daríen nun pueblu comu unidá⁹.

Vamos estudiar darréu los diferentes niveles d'aidanza o colaboración estremándolos en delles categorías. Pa ello tenemos en cuenta en interés de quién va empobinada esa aidanza. Esto dará-y el calter de comunitaria o non. En primer llugar analizaremos la figura de la *xunta* vecinal comu resultáu de la necesidá de regular la vida económica del pueblu. Nesti ámbitu apaecen les dos primeres formes de colaboración: la *estaferia* y la *vecera*. Dambes atañen a tola comunidá y toos tán interesaos ya implicaos nelles. En segundu llugar tán les aidances que s'establecen ente grupos de propietarios de determinaos bienes pa llevar allantre llabores les más de les veces de mantenimientu: zarramientu de *cortinales* o de morteres, reteyáu o igua de molinos o cabañes en puertu, etc. En tercer llugar, les aportaciones de trabayu que la comunidá fai en bien de dalguna unidá familiar: ye'l conceutu d'andecha (*andechas de pan, esfuechas, pisazas, aidar a la yerba*, etc.). En quartu llugar, anque non contrapues-

tes a les anteriores, les llamaes pola tradición folclorista «andechas piadosas» o aidances «desinteresaes», que surden comu remedi de desgracies o necesidaes coyunturales de daquién. P'acabar veremos la fiesta y la *fila* comu resultáu d'esas rellaciones sociales y al empar comu elementos retroalimentadores que consoliden el sentimientu de comunidá del pueblu.

1.—NIVEL ORGANIZATIVU: EL CONCEYU

La existencia d'asuntos comunitarios que precisen l'alcuertu de tolos vecinos del pueblu fai necesariu un muérganu nel que se pueda algamar esi alcuertu; tal muérganu ye'l conceyu o xunta.

La unidá doméstica ye, na economía campesina tradicional asturiana, tamién la unidá de producción y de consumu y tiende a satisfacer nel so interior la mayor parte posible de les necesidaes productives: lo mesmo que s'autoabastez de bona parte de productos, tamién se resuelven les necesidaes de mano d'obra colos propios miembros ¹⁰. Sicasí hai asuntos que superen les posibilidaes d'actuación de caúna de les cases. Faise precisa l'aunión d'esfuercios y surden mecanismos de collaboración. Pero'l pueblu nun ye namái suma de cases; hai problemes, trabayos, propiedaes... que nun tán nel nivel d'actuación de la casa y tampocu se puen resolver cola xuntura de delles cases. Son asuntos del pueblu, del so funcionamientu internu y de la so rellación col exterior. P'abordalos hai qu'actuar unitariamente: determinaes decisiones, trabayos, pleitos, peticiones... hai que los facer en conxuntu. El conceyu surge asina comu'l muérganu qu'organiza los aspeutos comunes. Hai que lu ver comu un mediu d'arresponder a una necesidá más que comu'l frutu d'un espíritu asociativu que s'esplicaría en sigu mesmu. Porque amás, hestóricamente, pudo ser un mediu de control del pueblu por parte del estamentu nobiliariu ¹¹. Nós nun entraremos nesti problema, pues lo que nos interesa

agora ye la organización vecinal y, al marxe del so orixe hestóricu, el conceyu ye l'encargáu de resolver los problemes que conlléva la xuntura d'intereses ente les distintes cases. Ye poro que ta constituyíu non polos habitantes, sinón poles cases: cada casa manda un representante. Los intereses económicos comunes que tien un pueblu espliquen la importancia económica y social del conceyu, asina comu l'interés que se tien nel alcuertu.

Non tolos niveles de collaboración y rellación ente vecinos (o ente cases) tán regulaos pol conceyu. Comu viemos, les cases puen xuntase con otres pa delles coses según la so comenencia. Nestos asuntos que nun afeuten a la totalidá del pueblu, el conceyu nun entrará, anque nél surdirán n'ocasiones les distintes fidelidaes o enemistaes: hai enfrentamientos y acusaciones particulares, fuertes discutinios... comu entá güei se pue observar.

En Quirós el conceyu vecinal caltiénse en tolos pueblu, anque en munchos casos perdiere parte de la so vida y funciones y n'otros seya una reliquia que malapenes se convoca. Según la parte de Quirós recibe dos nomes, *xunta o concechu*¹², que faen referencia a una mesma realidá.

Cada pueblu tien el so conceyu, pero si hai temas comunes a los pueblu d'una parroquia (cuandu ésta ta formada por varios pueblu), faise un conceyu parroquial. N'ocasiones la situación complicase porque los pueblu que tienen coses comunes que debatir nun son toos de la mesma parroquia o son sólo parte de los que formen la parroquia; nestos casos habrá conceyos qu'axunten a vecinos de varios pueblu pero que nun son parroquiales¹³.

Vamos analizar, entós, los distintos aspectos d'un *concechu* vecinal quirosán: primero hai qu'acotar les sos competencies; depués veremos el so funcionamientu y auto-organización p'abordar eses competencies: cargos y comisiones escoyíos por él, financiación...; pa lo cabero queda lo rellacionao col sitiu onde se fai la convocatoria, los asistentes, les decisiones...

En cuantes a les competencies hai que mencionar en

primer llugar aquellos asuntos nos que tola comunidá ta implicada y que, por ser servicios o propiedaes del común, requieren una reunión conxunta y amás una organización interna del pueblu pa resolver los problemes o llabores referíos a ellos. Tol mundiu ta interesáu en que talos problemes y llabores se lleven a bon términu, darréu qu'arrespuenden a intereses económicos comunes. Destaca la *estaferia* comu un tipu de trabayu comunitariu qu'al iguar servicios d'usu xeneral resulta indispensable pal pueblu y pa caún de los vecinos. Fálase nel conceyu de la so necesidá y sobremanera de cuándo facela. La so direición práutica dexábase nes manes del cargu de capataz de caminos, escoyíu nel propiu conceyu. La *vecera* ye otru trabayu que tien que facer tol pueblu y l'organizalu en conxuntu facilita la so realización: el ganáu ye privao, pero establezse un sistema de turnos qu'ha ser reguláu en xunta. Amás de trabayos comunitarios hai propiedaes comunes, qu'al tener un aprovechamientu coleutivu han tener una regulación acutada por toos, de tal xeitu que la so alministración y aprovechamientu redunde en beneficiu de toos. Ye'l casu de los *puertos*, de tan vital importancia económica pa los pueblos quirosanos. Nel conceyu trátase sobre guardar los pastos, la fecha en que cada vecín pue xubir col ganáu y otres cuestiones qu'afeuten a talos puertos ¹⁴.

Amás d'estos asuntos que cinquen a tol pueblu por ser trabayos o propiedaes comunes, hai en Quirós unos espacios d'aprovechamientu semicoleutivu con unos usos que-y interesen al conceyu de vecinos. Les *morteres* tienen un revesosu sistema de regulaciones que supón pónese d'alcuierdu en feches pa determináu tipu de dedicación y na realización de dellos trabayos en común que permitan la so esplotación. Un d'estos trabayos yera'l de zarrala pa que nuna época del añu nun entrare'l ganáu. Si los vecinos que disfruten de la mortera son de varios pueblos fairán un conceyu ente toos. Los casos qu'esto pue plantegar trátense n'otra parte d'esti artículu. Les *cortines* son otru espaciu con usos coleutivos que requier que toos se pongan d'alcuierdu pa facer una esplotación

racional. Por ser un espaciu integráu nel terralgu del pueblu, nel que nun suel tener propiedá xente estraño, ye'l conceyu de vecinos el qu'apauta intereses y decide'l día qu'había que zarrales pa un cultivu común o regula les carriles y los drechos de pasu.

Arriendes de la organización interna de trabayos y del aprovechamientu de los espacios d'usu coleutivu o semi-coleutivu, la rellación del pueblu col exterior fai qu'ésti tenga que funcionar comu unidá y d'ello surden otra serie de competencies qu'afeuten al conceyu vecinal. Ye usáu pol ayuntamientu pa que s'informe de los *oficios* que traten temes d'interés pa la mayor parte de los vecinos ¹⁵. Anguañu, cola escayencia del conceyu, esti llabor informativu cúmplase colocando los bandos nun sitiu públicu visible. Si la cuestión ye una necesidá del pueblu que precise dalguna xestión del ayuntamientu pa conseguir airdances, permisos... tamién ha comentase ente toos. Un asuntu qu'interesa a tolos que tienen ganáu (prácticamente tol pueblu) ye'l pagu de la contribución del puertu:

«Nel concechu tratan de los oficios que mandan del ayuntamientu de Bárzana: comu'l repartu yerbas ente los vecinos que tengan ganáu. Cuentan las vacas, yeguas, burros y uechachas que tenga caún y reparten lo qu'hai que pagar. Eso son las vacás» ¹⁶.

El recuentu faise en conceyu. Nun ye menester mayor comprobación porque siempre hai xente que ta al tanto de lo que tien cada vecín y de les nueves compres; sicasí hai denuncies y discutinios si daquién pretende nun declarar dalgún res ¹⁷. Los oficios, especialmente'l *pagu de vacás*, convirtióse en tema principal del conceyu. Ello amuesa a les clares la función qu'anguaño tien d'últimu esllabón de la cadena alministrativa. El so papel d'organizador de la vida comunitaria va perdiéndose cola escayencia o desapaición d'actividaes qu'enantes yeren fundamentales: la vecera desapaició, la estaferia ye cada vez más inusual. En cuantes a les rellaciones con otros pueblu yeren delles veces conflictives. La defensa de lo pro-

pio facía entá más precisa l'aunión: son abondosos na documentación los casos de conceyos constituyíos pa plantear *pleitos* en defensa de los intereses comunes¹⁸.

Amás de los asuntos que se traten davezu nel conceyu, el calter d'ésti fai que si hai dalgún tema especial o coyuntural, siempre qu'afeute a la mayoría'l pueblu, se trate nél. Por exemplu, en dellos sitios, cuando la guerra, informábase de les lleves de mozos. N'otros, cuando veníen los teyeros de Llanes, comentábase les necesidaes que caún tenía de teya. Tamién se podíen tratar les peticiones de vecindá.

Nel conceyu acordábase y tomábase decisiones; pero pa organizar el propiu conceyu y les actividaes más importantes, dalgún vecín debía encargase de determinaes coses. Nómense asina una serie de cargos con estremaes funciones.

En cada pueblu hai un *alcalde* encargáu de llamar a *concechu* y dirixilu; ye tamién el tesoreru si'l pueblu tien dalgún fondu. Amás d'organizador, l'alcalde ye'l representante del pueblu: el conceyu vecinos precisaba d'una persona qu'actúare nel so nome naquellos casos que fore menester.

*«L'alcalde yera l'encargáu de los concechos (...): pa traer la lluz, pa representar al pueblu nos pleitos polas morteras con otros pueblos...»*¹⁹.

En cuantes a cómo s'escoyía, na dómina franquista nomábenlu nel ayuntamientu y taba nel cargu durante un tiempu non definíu. Anguañu escuéyese en conceyu ente la xente del pueblu:

*«L'alcalde ye un vecín cualquiera, un paisanu. Nel concechu dizse: —tien que ser ésti—, y si quier, pos ye una temporá, hasta que lo dexa»*²⁰.

La eleición institucionalizóse: los vecinos aconceyaos faen una votación presidida por dos conceyales de Bár-

zana, que supervisen el procesu y l'alcalde dura oficialmente nel cargu cuatro años.

La importancia económica de la estaferia y la necesidad de la so organización provoca la existencia d'un cargu con competencias namái pa ella: *el capataz de caminos*, yá citáu nes Ordenances del Principáu de 1781²¹. Tien que curiar especialmente de los caminos, pero tamién d'otros servicios, comu siendes, fontes, muries... Les sos funciones son: convocala, normalmente depués de que'l conceyu comentare la necesidá d'estaferiar tal o cual camín y punxere un día pa ello, decidir lo que qu'había que facer y dirixir el trabayu qu'a cada vecín-y correspondía. Lo más normal yera que s'escoyere igual que l'alcalde y sufriere'l mesmu procesu d'evolución, aunque en dellos pueblos rotaba ente los vecinos. El facer xestiones nel ayuntamientu ye cosa, comu viemos, del alcalde. Si-casí, la estremación de competencias nun ye rixida y el capataz pue dir facer peticiones referíes a necesidaes de caminos o d'otros servicios que tuviere que curiar.

Un tercer cargu ye'l de *fiel*, que nes parroquies con un pueblu namás, venía ser un substitutu del alcalde. Quedaba a cargu del pueblu cuando aquél colaba y yera'l responsable si pasaba dalguna cosa. Pero'l fiel tenía especial importancia nes parroquies integraes por varios pueblos. Al tener un alcalde de parroquia precisaben en cada pueblu d'un fiel que s'encargare de madres d'agua, recuentu de vecera, portielles de cortines, oficios y de llamar a conceyu pa toos estos asuntos. Yera, polo tanto, un cargu que facía les funciones d'alcalde más qu'un substitutu a cencielles, darréu que l'alcalde de parroquia, onde lu había, tenía unes funciones mui restrinxíes. Pa escoyer fiel lo normal yera que lo fixere'l pueblu a propuesta del alcalde, pues al quedar en sustitución d'él, debía ser persona de la so confianza. Nes parroquies con varios pueblos podía ser distinto: yera normalmente l'últimu que se casare y taba un añu nel cargu si había quien lu sustituyir²². En dellos pueblos onde se caltién, anguañu vótase col alcalde y escuéyese al segundu en votos²³. El de fiel ye'l cargu que primero entró n'escayencia. Acabamos ver que

namás tenía bramente importancia nes parroquies inte-graes por dellos pueblos. Pero naquelles parroquies que coincidíen con un pueblu, tal cargu foi dexando d'escoyese al amenorgar el número de vecinos, y güei en munchos pueblos malapenes queda'l so recuerdu. Ya incluso nos otros pueblos, cola desapaición del alcalde de parroquia en munchos sitios, el fiel pasó a ocupar el llugar d'un verdaderu alcalde de pueblu, aportándose entós a la mesma situación. Anguañu namás hai alcalde y capataz na mayor parte de los sitios. En dellos pueblos pequeños la mengua de la población llevó a una mayor simplificación de los cargos:

«Nos pueblos grandes había un alcalde, un fiel y un capataz de caminos. Nos pueblos más pequeños, comu l'alcalde y el capataz nun participaban nos llabores, nun quedaba xente pa ello. Entós decidieron aquí, en Rodiles, qu'al que-ll y tocara ser alcalde tenía que ser tamién capataz y fiel y participar nos llabores comu los otros»²⁴.

Ta clara la necesidá de que toos trabayen; tamién los cargos pola mor de la escasez de vecinos. Pero col amenorgar del número d'habitantes y cola emigración, nos pueblos pequeños facíase innecesario qu'hubiere tantos cargos pa organizar unes actividaes comunes que cada vez teníen menor trascendencia y periodicidá. En cuantes a los pueblos grandes, el procesu ye'l mesmu, pero con un poco más de retrasu: entá se caltienen dos cargos (alcalde y capataz), pero cada vez con menos cometíos.

Nun nivel distintu al alcalde, capataz y fiel ta'l *mesqueiru*. Nun lu consideramos dientru los cargos darréu qu'éstos encárguense de diversos asuntos básicos pa la organización del pueblu comu comunidá que precisa tomar decisiones y facer trabayos en conxuntu. Y el *mesqueiru* nun s'encarga d'asuntos que podamos considerar estrictamente comunitarios. Ta nuna situación intermedia ente lo comunitario y lo privao darréu que la so función ye curiar d'un espaciu d'usu semicoleutivu comu ye la mortera. Tando ésta zarrada, debía curiar de que'l za-

rru tuviere en bon estáu y cumpliere cola so fin de rebater el ganáu; debía amás tornalo o prindalo y llevalo al *corral concechu*²⁵ nel casu de qu'entrare. Escoyienlu en conceyu: puyábase ente los vecinos y dábase al que s'ufiertara por menos, anque en dellos sitios yeren *mesqueiros* tolos vecinos siguiendo un turnu de vecera. Pagábase-y col disfrute d'una pieza na mortera y/o n'escanda. Si se-y pagaba n'escanda yera cada vecín a razón de lo que collechare; poro, el mesqueiru debía llevar cuenta de les corzaes que caún sacaba de la mortera. Esti llabor de vixilancia completábase col control que solía facer pa que se metieren los reses y caballeríes que-y correspondíen a caún cuando se derrompía la mortera.

Pal funcionamientu efeutivu del conceyu, arriendes de les funciones asignaes a los distintos cargos, podía requerise la collaboración de dalgunos vecinos pa resolver asuntos más concretos o temporales. Nomábase entós una especie de comisiones qu'atendíen el problema y des que resueltu dexaben el so cometíu. Asina en dellos pueblos cuando

«llegaba un avisu del ayuntamientu colo que tenían que pagar polas yerbas, faíase un concechu pa repartilo ente los vecinos que tenían ganáu (...) Del concechu salían dos personas: ún faía'l recuentu del ganáu y oitri'l repartu del dineru a pagar»²⁶.

Les Ordenances del Principáu de 1659 ordenen pal repartimentu de los tributos que:

«Se junten todos un día de fiesta al salir de misa y nombren entre sí tres hombres de buena raçon y consçiençia, que con atencion al caudal de cada veçino hagan el repartimiento como convenga»

Podíen escoyese delles persones pa que revisaren la mortera y el llabor del mesqueiru. N'otros sitios, nel llabor de vixilancia de los asuntos comunitarios que facía

l'alcalde yera aidáu por dalgunos vecinos, nomaos *chivatos*.

Col mesmu calter coyuntural son citaes tamién xuntes o comisiones entamaes pa otros asuntos, comu puen ser los prindes de ganáu²⁸. L'asuntu de los prindes yera de gran importancia polo que suponía de defensa del aprovechamientu de los pastos propios frente a la invasión d'otros pueblos y yera motivu de frecuentes enfrentamientos, amás de poder ser una fonte d'ingresos pal pueblu. N'otres ocasiones nun se trataba de defender el drechu de disfrute de dellos espacios, sinón d'esplotar económicamente cualaquier riqueza que pueda dase nos espacios comunales, yá seya pastu, carbón, madera o mesmamente nieve: hai testimonios de comisiones de vecinos constituyíes pa la firma d'arriendos de neveros de los puertos²⁹.

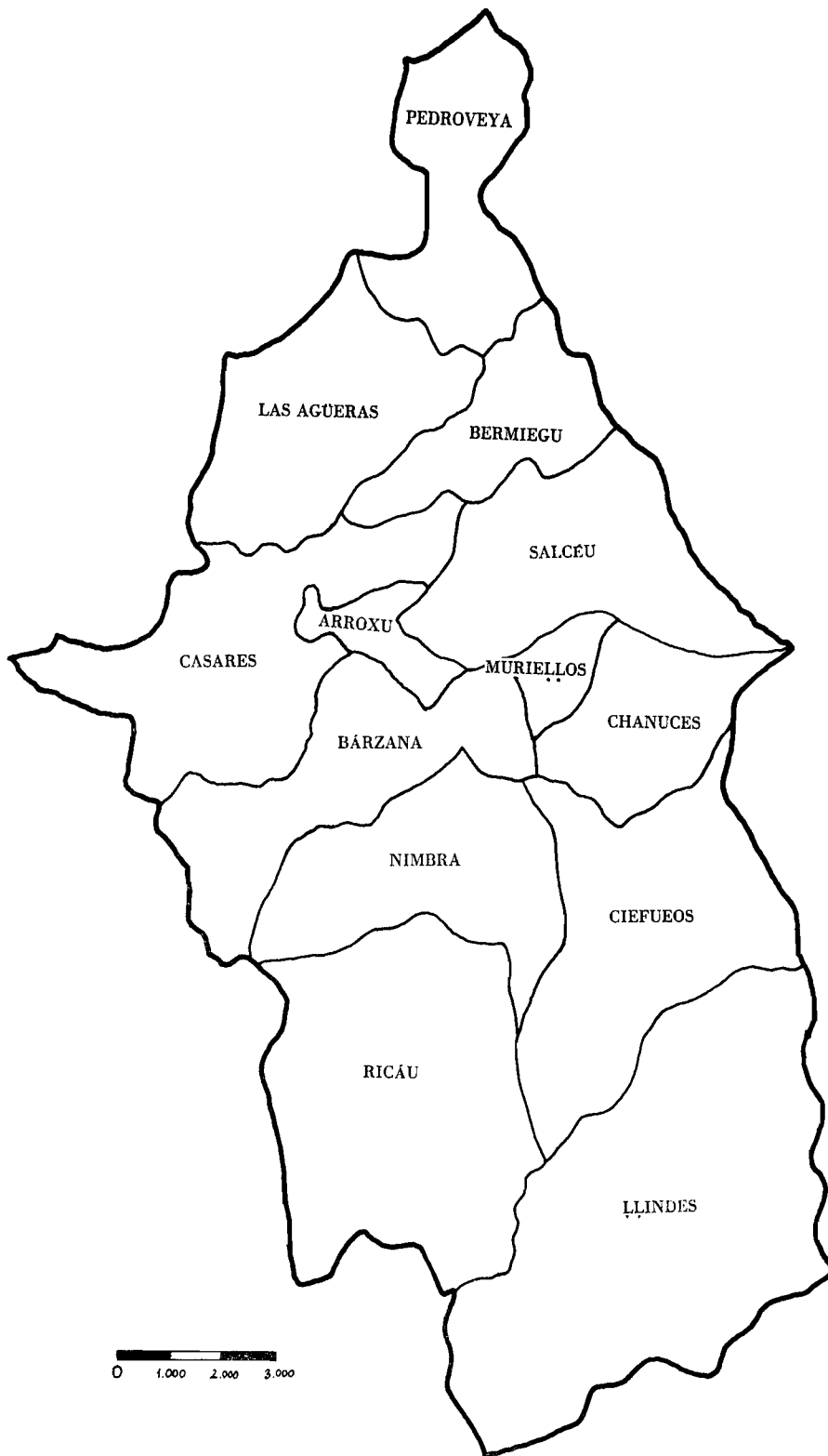
L'accesu a un cargu o responsabilidá nun suponía dengún beneficiu particular (el mesqueiru nun lu consideremos cargu). Yeren más bien compromisos que los vecinos asumíen pola bona marcha del pueblu: los alcaldes y capataces suelen dicir qu'afletaren porque daquién tenía que lo facer. Ye un llabor en beneficiu del pueblu y nun pue naide negase a ello. Naturalmente'l restu de los convecinos ta al corriente de les actuaciones de los cargos y si nun arrespuenden a lo que s'aspera d'ellos desiguada surden los comentarios enxuiciando'l so llabor. Procurábase que los escoyíos foren persones capaces, anque de mano tolos vecinos yeren candidatos. Al empar, faciense los posibles porque les responsabilidaes foren rotatories, hasta'l puntu de que'l cargu de capataz diba pasando de casa en casa en dellos pueblos. Pero ta claro que si la persona elexida cumplía bien, siguió nel cargu. Les formes de participación nes responsabilidaes del pueblu nun yeren solo ocupando un cargu, sinón collaborando nos llabores, comisiones o, mesmamente, conociendo los usos tradicionales qu'anguaño tán escaeciéndose por dexar de tener vixencia, anque siempre tuvieron gran importancia, non solo pa los usos cotidianos sinón tamién pa casos comu los pleitos ente pueblos.

Otru aspeutu del funcionamientu son los ingresos de dineru, que permitieron al conceyu vecinal enfrentase a gastos que tien el pueblu: estaferies, gastos de pleitos... Les Ordenances del Principáu de 1781 establecen una posibilidá d'ingresos por multes impuestes por incumplimientu de les normes decidíes nes xuntes parroquiales d'agricultura ³⁰, ya incluso prevé la esistencia d'un tesoreru ³¹. Anque seya duldable qu'estes xuntes parroquiales d'agricultura funcionaren en tolos conceyos tal y comu establecen les ordenances, paez de lo más normal que'l conceyu de vecinos puidere poner multes a los incumplidores de normes comunes relatives a pastos, zarros, cultivos...

Otra fonte d'ingresos seríen los prindes. Yá mencionemos la importancia que siempre tuvieron, lo cualu queda refrendao pol procuru col que se regulen nes Ordenances del Principáu, onde se determina cuándo y cómo se debe prindar, la cuantía de les multes y el destín d'elles ³². Citaos queden tamién los ingresos por arriendos de riqueces esistentes nos espacios comunes. A pesar d'ello, na actualidá hai munches xuntes que nun tienen denguna fonte regular d'ingresos y los gastos que puedan surdir soluciónense cola aportación de los vecinos, qu'amás del trabayu contribuyen con dineru pa determinaes obres, comu por exemplu facer una carretera ³³. L'ayuntamientu de Bárzana pue aidar con material pa facer dalguna estaferia que precise d'ello.

Cada pueblu tenía claramente establecíu'l sitiu pa facer el conceyu. Nes parroquies con un pueblu namás o con ún más importante, tienen sólo un conceyu, que se facía tradicionalmente ente la ilesia a la salida de misa ³⁴, y anguañu suel ser na escuela ³⁵. En parroquies con varios pueblos d'importancia ³⁶ había un conceyu parroquial que se facía tamién ente la ilesia ³⁷ pero depués cada pueblu tenía'l so conceyu, normalmente nun sitiu céntricu ³⁸.

P'analizar cómo yera'l funcionamientu ordinariu d'un conceyu nun pueblu quirosán podemos partir de la descripción que Torner fai d'ún d'ellos a principios de sieglu:



Llendes parroquiales del conceyu Quirós

Fonte: Departamentu de Xeografía de la Universidá d'Uviéu

«Los domingos, al salir de misa, el Alcalde o «fiel regidor», subido a un poyo de piedra que corre a lo largo de uno de los muros de la iglesia, llama en alta voz a los vecinos, los cuales se agrupan a su alrededor. Una vez reunidos el fiel da lectura a las órdenes que haya recibido del Ayuntamiento, que revisten siempre un carácter general, en cuanto que se refieren al régimen de todo el término municipal, tales como día de pago de contribuciones, asuntos de quintas, altas y bajas en la ganadería, etc.; a continuación, pasan a tratar los asuntos propios del pueblo, a saber: cierre de terrenos comunales y aprovechamiento de éstos, organización del pastoreo de *veceras*, arreglo de caminos o *estaferias*, etc.»³⁹.

L'encargáu de la convocatoria ye normalmente l'alcalde, pero en pueblos que nun tenían alcalde por tenelu la parroquia, yera asina:

*«Convocaba l'alcalde cuando había que tratar de la mortera, el capataz si yera pa la estaferia y el fiel si yera pa la vecera o las madres d'agua»*⁴⁰.

Si l'asuntu yera pa coses de la ilesia, comu por exemplu facer nella dalguna igua, podía convocar el cura.

El que se faiga los domingos a la salida de misa tien un motivu práuticu, pues la ilesia suel tar bien situada nel pueblu y amás, yá qu'acude a ella bona parte del pueblu pa oyer misa, aprovéchase pa facer el conceyu. Si per semana tenien que resolver daqué, dar dalgún avisu del ayuntamientu o facer un alcuierdu del pueblu que nun puidiere asperar al domingu, facíase una convocatoria especial. Procurábase entós que fore a una hora que nun perjudicare los llabores de cada casa y que solía ser al atapecer.

En cuantes a los asistentes debía dir a lo menos un representante de cada casa.

*«Al concechu dían los mayores, polo regularé'l cabeza de casa (...). Yera obligatorio, nun faltaba naidé. Yo agora nun voi porque nun tengo ná qu'alcordare»*⁴¹.

La obligación ye frutu del interés: nel conceyu trátense temes qu'afeuten a cuestiones económicas comunes a toos; la non participación na vida económica del pueblu lleva a nun tener necesidá d'acudir al conceyu. Esto cada vez ye más xeneralizao. La emigración y l'avieyamientu de la población fai que cada vez más xente tenga casa en pueblu pero viva fuera o viva d'una pensión. Anguañu son bien pocos los vecinos que viven namái de la ganadería o l'agricultura.

El deber d'asistencia afeutaba a la casa, que mandaba un representante, normalmente'l cabeza de familia:

*«De vez en cuando mandaban dir al cabeza de familia porque si yera cosa d'importancia tenía qu'asistir ún que tuviera voz y votu. Si día un guahe, ¡qué sabía él lo que quería disponer el padre o la madre!»*⁴².

La muyer diba si yera cabeza de casa⁴³, o si l'home nun podía o «*nun respondía bien*».

Nos conceyos lo que se buscaba yera un alcuerdu de tol pueblu, de tal xeitu que caún de los vecinos lu asumiere y respetare'l determin o collaborare nun trabayu. Fálense tolos asuntos, cada vecín opina, denuncia o protesta. Produciense, por supuesto, discutinios, n'ocasiones perfuertes:

*«Bonas bullas había; vaya lerés, nun había alcuerdu nin pa la hostia»*⁴⁴.

Non siempre se llegaba aína a una solución, *deñlas veces nun s'arreglaba ná*.

A la fin acordábase, ensin votar⁴⁵.

«Los que dían a la xunta proponían y opinaban, daban el so paecer. Si nun había alcuerdu reñían. Pero resolvían ensin reñer. Algún dicía:

—*Aquí nun se vien a reñer sinón a acordar*»⁴⁶.

D'esta manera, el conceyu sirvía pa plantear oxeciones y problemes surdíos de los asuntos comunes y al final acordar y llograr que l'aunión y la collaboración siguieren. Por supuesto, siempre podía dexar de participar. Anguañu'l desmembramientu de la vida comunitaria fai más normal la non participación.

Amás de los conceyos vecinales hai, en Quirós, una xunta alministrativa. Nel pueblu de Ricáu formóse tal xunta p'alministrar un puertu que ye propiedá del pueblu. Ye l'únicu casu que conocemos en tol conceyu, pero na vecina Teberga hai casos asemeyaos. El so aniciu ta na adquisición pol pueblu de Ricáu del puertu de Soceñares que, procedente de propios, foi desamortizáu a fines del sieglu pasáu. Nel mesmu documentu de 1890 que recueye la venta, fecha por un particular que lu comprare al Estáu seis años enantes, apaez la criación de la xunta:

«Es también condición precisa con el fin de evitar entorpecimientos en la administración o aprovechamiento de la finca, se nombre desde esta fecha una comisión compuesta de cuatro individuos como vocales y otro como presidente por el espacio de cuatro años y con amplias facultades para su administración, lo que se renovará dentro del tiempo indicado o se reelegirá en todo o en parte a voluntad de los interesados (...)»⁴⁷.

Anguañu la «junta administrativa» sigue tando formada por un presidente y cuatro vocales, escoyíos pol pueblu cada cuatro años. El que'l puertu seya propiedá de los vecinos, dando al arrendalu unos ingresos, determina que dichos vecinos se reúnan en xunta y escueyan unos cargos p'alministrar la so propiedá. Frente al *concechu* les competencies de la xunta alministrativa son mui concretes: arrienda'l puertu y decide sobre la fin d'esi dineru que siempre ha redundar en beneficiu del pueblu. Güei encárgase amás de la escuela, que ye del pueblu y

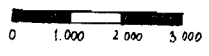
supón gastos pal so caltenimientu, ya ingresos, pos alquí-lase, anque reservando la parte d'abaxu pal conceyu.

2.—LLABORES COMUNITARIOS

Nesta categoría inxertamos los trabayos que la comu-nidá de vecinos d'un pueblu fai en bien d'ella mesma, co-mu totalidá. Poro, siguiendo esta clasificación, poca im-portancia tien si nesa xera concreta participen dos veci-nos o tol pueblu: lo que la define ye la motivación, a quién va empobinada esa aportación de trabayu. Lo ca-rauterístico ye que se busca'l beneficiu del pueblu; sábese de lo indispensable de la so realización pa sobrevivir, pa que la vida económica del pueblu siga. Lo que tien de fa-cer cada unidá familiar nesta mena de trabayos ta bien marcao y tien de ser igual (o proporcionalmente igual) a lo que tienen de facer les demás unidaes familiares.

La obligatoriedá nos llabores comunitarios sobreentiéndese: naide pue faltar a daqué qu'incumbe a la comu-nidá nel so conxuntu y qu'a toos interesa. Comu conse-cuencia, la xunta vecinal dispón cómo ha ser esi llabor. Ye ella la qu'alcuerta les normes pa facer esi trabayu por ser ella la representación de toos y caún de los vecinos del pueblu.

Consideramos entós llabores comunitarios les *esta-feries* vecinales y la *vecera*. La estaferia ye un llabor de mantenimientu y la vecera una complexa organización que'l pueblu entama pa curiar en conxuntu tol ganáu me-nor que tien caúna de les unidaes familiares. Ye claro que los caminos han ser usaos por toos ensin tener en cuenta quién va pasar más veces per ellos. Igualmente, la vecera va disfrutar de los pastos comunales del pueblu: sólo hai que disponer la curia a razón de los animales que se ten-gan. Poro, dambos son llabores nos que tolos vecinos tie-nen qu'aportar la so fuercia de trabayu en bien de la co-munidá y, al empar, d'ellos mesmos.



2.1. *Vecera*.

Podemos definir la *vecera* como una manera d'organización pola que se repartía ente una comunidá de vecinos, de forma rotativa, el trabayu de llevar el ganáu menor a pastiar y curialo tol día. *Vecera* ye tamién el nome que se-y da a esi rebañu ⁴⁸.

El ganáu menor (cabres, oveyes, gochos...) yera un complementu económicu importante na vida campesina. L'aportación proteínica de lo que se sacaba d'ello yera fundamental nuna dieta alimenticia yá de por sí probe ⁴⁹. De les oveyes y cabres aprovechábase'l so lleche pa comer *mazao* o pa facer *queisu*, amás de la llana —«*La vecera vistía al pueblu tudu* ⁵⁰»— y el pelleyu ⁵¹.

Per otru llau, la existencia de grandes estensiones de tierras o pastos d'aprovechamientu coleutivu en bona parte del añu, yera componente básicu pal caltenimientu d'una cabaña ganadera en munchos casos enforma grande ⁵². Los terrenos comunales de rozu o monte baxo, la mortera o morteres y el puertu constituyíen un potencial de pastos bien importante. La *vecera* tenía de salir y tornar tolos díes al pueblu. De parte branu llegábase hasta los pastos altos nel puertu. La distancia yera determinante pa que fore posible llevar y trayer nel mesmu día la *vecera*. Poro, si'l pueblu taba mui abaxu nun-y trayía cuenta: «*Nun tenemos vecera. ¿Nun ves que'l puertu ta mui llueñe? Son dos horas de camín...*» ⁵³. En pueblos baxos como Arroxu, Casares o Villabundú quien tenía dél ganáu curiábalo individualmente y llevábalo a pastiar a lo suyo.

Los cuatro tipos de *vecera* qu'había en Quirós yeren: de cabres, d'oveyes, de corderos y cabritos, y de gochos. La *vecera* de gochos sólo ye recordada polos más vieyos. La so desapaición debió ser muncho anterior al restu de *veceres*.

Al ser el ganáu cabrió más montuno y lo llanar más manso, había pueblos onde'l terrén yera más afayaízo pa dalguna de les dos especies ⁵⁴. La curia d'oveyes y cabres,

yera distinta y facía falta un encargáu pa caúna d'elles si'l rebañu yera grande. De toes maneres, non tolos pueblos estremaben vecera d'oveyes y vecera de cabres: nos sitios onde les cabres nun yeren munches éstes diben colles oveyes⁵⁵. Tamién pudo haber cambeos: nel pueblu de Villaxime sólo había vecera d'oveyes pero tres de la Guerra Civil la importancia del ganáu cabrió medró hasta que tuvieron de facer vecera d'oveyes y vecera de cabres.

Nos meses más duros del añu, cuandu les grandes nevaes, la vecera podía nun salir. El ganáu quedaba na corte y yera alimentao con *fuechaos*, rames secaes y ataes, de carbayu o fresnu. Les cabres, ganáu más resistente, salíen igual porque abrien güelga na nieve y sabíen defendese meyor. Tamién podía quitase dello de nieve pa que los animales pastiaren per cerca. Si nun nevaba, lo corriente yera que la vecera saliere: nun se podíen perder les posibilidaes que brindaben los pastos. La vecera, entós, podía dixebrase en dos o más *vecerucae*. Buscábase doblar la vixilancia del ganáu del pueblu nunos momentos del añu climáticamente mui difíciles. El tiempu yera malo, les femes paríen y había que baxar les críes al volver, los llobos poníen en peligrosu la integridá del rebañu... Camudaba la organización: los turnos menguaben a la metada y tocaba curiar cada menos tiempu porque'l so repartu facíase ente una parte del pueblu: «*La curia yera d'un día por ca siete uvechas. D'inviernu yera de cuatro uvechas un día*»⁵⁶. D'esta manera la *vecera grande* dixebrábase y yeren más los que curiaben el ganáu. Yera un problema cuantitativu⁵⁷. N'otros pueblos nun facíen *vecerucae*. Ye'l casu de los pueblos de la metada oeste del conceyu. La vecera nun salía o buscábase soluciones asemeyaes⁵⁸.

Comu se pue albidrar, los pastos nun yeren los mesmos a lo llargo l'añu. La disponibilidá de los pastos dependía de les condiciones climátiques y de les feches d'acotamientu de pastos y cultivos. Por tanto, de parte branu la vecera diba al puertu. Cuandu les morteres se derrompien y el ganáu yá podía entrar a pastiar, la vecera llevábase ellí. Les feches de la *vecera grande* taben

adautaes a les feches d'aprovechamientu de los pastos del puertu: d'abril a setiembre. Yera des que derrota y pas-tiada la mortera, cuando entamaba la *veceruca* y nun vol-
vía a ser vecera grande hasta que la mortera nun fore za-
rrada otra vez y el ganáu volviera xubir al puertu. Estes
feches podíen variar según foren los momentos d'acota-
mientu y derrota de les morteres. L'aprovechamientu d'es-
tos pastos, si yeren compartíos por más d'un pueblu,
podía provocar conflictos. Yeren comunes los pleitos ente
pueblos pola mor de que nun se respetaren los vezos que
veníen rixendo dende abenayá ⁵⁹.

Había tamién *vecerina* de corderos y cabritos. La ve-
cera yera mui duro pa les críes y los pastos a los que diba
taben enforma lloñe. La solución taba en tener la vece-
rina nos praos de la contornada del pueblu o nun ilugar
acotáu na mortera. Esta mena de vecera entamábase al
empar que la grande, anque enantes de dir en vecerina,
los cabritos y corderos podíen tar nos sos corripios o en
praos de los dueños. Alredor de los meses de xunu o xu-
netu yá podíen dir colo otro.

De la vecera de gochos la información recoyida ye
bramente poca. Malapenes s'alcuerden los más vieyos.

*«De magar yo m'alcuerdo nun había vecera go-
chos pero más antes sí porque en La Muezca
(braña de Rodiles) tá queda un veñlar que-ll
llaman el veñlar de los gochos. Llevábanlos
p'allá y quedaba ún curiando hasta que llega-
ban las vacas pela tarde»* ⁶⁰.

*«Dormían fuera. Naide los curiaba: poníanlos
en camín y xubian ellos solos pal puertu. De
parte seruenda dían catar l'abechota y ablanas
montesas»* ⁶¹.

*«Había vecera gotsos en tiempu los mios bue-
los. Había pocos porque tenían poca comia y
nun los podían mantener... Nun sei los turnos.
Sería un gotsu un día...»* ⁶².

Otra mena de vecera, la de ganáu vacuno, conocida
en conceyos vecinos comu Teberga, nun la atopemos en

Quirós. Namái pué alcontrase dalgún niciu de la mesma na fastera quirosana que llenda con Teberga:

«Pela mañana echaban las vacas p'arriba de la braña y espúes sacaban los xatos y arrebatian ente tolos vaqueiros pa llevalos p'abaxu la braña, a la vera'l monte, en La Polllisquera. Cuandu había peligru de qu'atacaran los llobos o l'osu quedaban dos vaqueiros ca día a curialos hasta que xubieran los demás pela tarde y llevábanlos pa la braña a mamar... Nun había turnos; sólo yera cuandu rondaban los llobos»⁵³.

El funcionamientu de la vecera yera asemeyáu en tolos pueblos del conceyu. Lo que variaba yera los turnos, que dependíen del númberu de cabeces de ganáu y el total de vecinos. Los mesmos condicionamientos xeográficos y económicos llevaben a unes mesmes soluciones pa tou Quirós. Yera'l mesmu pueblu'l que tenía d'alcordar el funcionamientu adautándolu a les sos circunstancias. Mesmamente, les Ordenances del Principáu de 1781 malapenes falen de les veceres nin disponen en detalle'l so funcionamientu comu faen con otres instituciones populares (estaferies, por exemplu). Dexen a les Xuntes d'Agricultura de cada conceyu l'establecimientu de veceres en cada parroquia⁶⁴.

Lo normal yera qu'en cada pueblu se fixere un conceyu a primeros d'abril pa recuntar el ganáu menor de cada casa. Pasare lo más duro del iviernu y yera'l momentu pa entamar la vecera otra vez.

«Había un fiel encargáu. Tenía una lista y llevaba la cuenta y podía faer una xunta p'hablar de la vecera»⁶⁵.

«Venían ún o dos vecinos pelos corripes cuntando la vecera porque pel inviernu parían mutsas y yeran más que l'oitri añu y ponían en concechu los días de curia»⁶⁶.

Yera nos conceyos vecinales del pueblu onde la comunidá podía decidir que facía falta camudar daqué

cuandu dalguna variable de les qu'afeutaben a la vecera variaba ⁶⁷.

Los díes de curia taben mui bien midíos pa que'l repartu fore tamién bien permediáu. Los animales que sobraben a la hora de facer les cuentas del repartu de turnos teniense en cuenta pa la siguiente vuelta o *correúra*. Entá se caltienen n'alcordanza de la xente caún de los detalles ⁶⁸. Había pueblos nos que se curiaba más a menudo que n'otros pola mor del mayor númberu d'animales. En *vecera grande* los turnos banciaben ente cuatru un día y diez un día. D'otra manera «*al que tenía poco tocába-ll y curiar de ralo en ralo*» ⁶⁹. «*Mientras daba la vuelta y non, tocábate ca dos meses. Había quien tenía sesenta o ochenta uvechas...*» ⁷⁰. Tol mundiu sabía lo que tenía de curiar el vecín y nun s'almitíen diferencies o xente que nun cumpliera la so parte ⁷¹.

La existencia de multes ye clara anque non en tolos pueblos s'alcuerden ⁷². Persábese que naide podía dexar de cumplir cola so parte porque si non la vecera desfairíase deseguida. La funcionalidá de tal forma d'organización taba en repartir un trabayu ente tola comunidá de vecinos. Si se tuviere qu'afrontar individualmente nun-yos saldría rentable.

La vez pasaba de casa en casa percorriendo'l pueblu dafechu y siguiendo siempre'l mesmu orde: «*Yá se sabía la ruesa per ande día*». Quien llevare esi día la vecera avisaba al que-y tocaba depués: «*A la tarde, des que venía, que recochía caún las suyas, había que llevar la seña. Descuida, que nun se-ll y olvidaba; tol mundiu tenía poca gana curiare*» ⁷³. En dellos pueblos si nun s'avisaba, el que s'escaeciére tenía de dir otra vez cola vecera al día siguiente. Si por cualquier motivu dalguna casa nun podía facer el so turnu, la solución taba en cambialu con otra casa o, más raro, poner a daquién pola comida o *por unas perrinas*. Esto tamién se podía facer cuandu coincidía na mesma casa la corredura de cabres y la d'oveyes.

Quien llevaba la vecera al monte yera'l *cabreiru* o *cabrera*. Cualquier persona de la familia podía dir. «*Si tenía*

chavales, chavales y si tenía viechos, viechos; si medianeros, medianeros»⁷⁴. De toes formes, nun yera mui práutico en dellos meses del añu tener en monte a los miembros más útiles pa la vida económica de la casa⁷⁵. Poro, rapazos y rapaces de más de diez o doce años yá diben curiar, dacuandu faciendo compañía a dalgún mayor. Les muyeres habíales que llevaben daqué pa texer y dalgún dexaba pal día que-y tocaba curiar, la ocasión pa facer otros llabores arriba. Esto último comentábase pola xente con un aquel de crítica⁷⁶. Yeren los rapacinos los que curiaben la vecera de corderos y cabritos porque quedaben cerca del pueblu y asina diben avezándose al pastoréu del ganáu menor⁷⁷.

La vecera axuntábase pela mañana a una voz del *cabreiru* o *cabrera*: ¡*Sacái'l ganáu!* o ¡*Sacái la vecera!* (si nesi pueblu teníen una sola vecera pa oveyes y cabres) o ¡*Sacái las uvechas!* y ¡*Sacái las cabras!* (si había una vecera pa cada especie)⁷⁸.

La hora de salida variaba «según lo madrugador que fora'l cabreiru»⁷⁹.

*«Sabíase aprosimao la hora de sacalas pero hasta que nun llamaran y tuviera allí'l cabreiru nun había que las sacar porque si quedaban solas igual colaban camín alantre o saltaban a un prau y yá quedaban fuera'l rebañu»*⁸⁰.

En Bermiegu atopamos un preciosu casu d'organización del tiempu de salida cola vecera tomando comu referente al espaciu: «*Cuandu riscaba'l sol pel Picu Turiezu, salía la vecera. Al llegar cua la ilesia, la vecera etsaba a andar*»⁸¹. Vemos comu'l mediu condiciona la mesma conceición del tiempu cotidianu. «Si las comunidades son pequeñas y sedentarias, caso de los poblados agrícolas, a efectos de su vida diaria resulta suficiente con un 'mapa de orientación' basado en elementos fijos del entorno»⁶².

La vecera tenía davezu axuntase no cimero'l pueblu en dalgún sitiü afayaízu pa tantu ganáu. Los topónimos d'estos llugares falen ellos solos: *El Pandiellu* (Ricáu), *El Cantu* (La Viña, Las Vallinas, Tene), *El Calichu* (Murie-

llos), *El Colllain* (Turiezu), *La Cuesta* (Villamarcel), etc. De toes formes, dependía d'ónde tuvieren los pastos. Nos casos de veceres de dos llugares, salía más ceu'l ganáu del llugar más baxu y diba axuntase colo del llugar cimero ⁸³. Si se daba'l casu de que'l cabreru o Cabrera encargáu de la vecera nun fore del llugar fonderu, daquién d'elli podía xubir el ganáu y entregalo nel llugar d'arriba. La *correúra* siguía anque comu se ve a les clares la organización yera enforma revesosa.

El llabor de curiar la vecera nun yera de los más deseños. Tol mundiu lo recuerda comu daqué duro y aburrío. Sobre too de parte iviernu.

«Si'l camín taba de fueña pa la mortera, las uvechas nun querían dire y renegabas... ¡Ai!, dir debaxu d'un paraguas tou engribiñuu, a veces perdías la comía...» ⁸⁴.

«Si taba ciego nublina nun sentías más que los llocarinos del ganáu» ⁸⁵.

«Pa curiare había que conocer el puertu y otra manera curiare ye fácil tando bon tiempu... Y de niebla y orbachando, comu yeran mutsas uvechas, anque tuvieras con ellas nun tabas a toas. Lo mismo daba que te molestaras que nun te molestaras, que si yera de nun las traer toas, nun las traías, perdíaslas» ⁸⁶.

«Yera difícil curiare ún solu la vecera. Las cabras yeran mui malas y tirábanse a los güertos, las uvechas parían y había que baxar las crías en sacos... Había veces que se pasaba mal porque taba'l tiempu mui malo, mui frío y lloviendo. Y en mayu y abril la vecera corría y corría...» ⁸⁷.

«Si taba bono comu ahora viase de llueñe y tabas igual tol día tumbáu... Si había una moza curiando igual dían mozos pa con ella o si non, habíalos per elli arria. Antes yera oitri mundiu en tolos llaos... O tabas tol día sulu, que te probeciera...» ⁸⁸.

El gran problema, sobre too de parte iviernu tamién,

yera'l llobu. El llobu, entá güei, sigue siendo la figura dañible qu'acaba col rebañu: «*Dian arría y metíase'l llobu ente e'llas. Y tiraba a degollár y esfarrapaba too. Degollaba quince o venti o más, comía una o dos y marchaba si naide lu tornaba*»⁸⁹. Anque estos ataques foren enforma gravosos pal dueñu de los animales, nun había responsabilidades económicques pa quien tuviere esi día curando: «*¡Qué días faere! De'llas veces reñer, pero oitri día igual ¡zas! metúse'l llobu y matóte una tuya...*»⁹⁰.

La vecera pasaba'l día en monte. Al atapecer tornaba pal pueblu y los animales diben caún pa la so corte. Ye lo que se llama *estremare*. Los guañes podíen salir, si facía falta, a *arrebater* el so ganáu y llevalo pa casa⁹¹. Si en llegando al pueblu faltaba dalgún animal había que dir buscalu. El cabreru diba col dueñu y la xente que quixere aïdar. Comu yá dixemos más arriba, les pérdides que sufría la vecera yeren afrontaes polos amos de los animales. El mediu yera hostil y les baxes dábense de contino y a cualquiera podía pasa-y. Paecía daqué asumío pola comunidá⁹².

La vecera foi acabando nos pueblos de Quirós alreodor de finales de los cincuenta y principios de los sesenta d'esti sieglu. Nos pueblos onde enxamás nun hubo vecera, a lo menos na alcordanza de la xente, ponse comu xida lo lloñe de los pastos. La realidá ye que son los pueblos más baxos los que nun teníen vecera. Anque dispunxeren de pastos d'aprovechamientu coleutivu, taben demasiaio lloñe pa llevar y traer el rebañu tolos díes al pueblu⁹³.

Nel procesu de desapaición de la vecera diéronse delles particularidaes. Húbolu quien s'inxertó na vecera d'otru pueblu de la parroquia cuandu la organización de la vecera del so pueblu se desfixo⁹⁴. Pa della xente les ventaxes que brindaba esa forma de curiar el ganáu siguíen siendo abondes pa tar interesao na so continuidá, pero al cabu los factores qu'afalaron la so desapaición, anque con más o menos rapidez, foron determinantees pa tolos pueblos del conceyu Quirós. En dalgunos pueblos⁹⁵ la vecera convivió nes caberes etapes con rebaños particulares de xente más acomodao. Ye claro que cola vecera

los animales taben pior curiaos y medraben menos. Estos vecinos buscaben alimentar meyor al so ganáu y saca-y más rendimientu ⁹⁶. Teníen los animales —oveyes sobre too (yá falemos de que yera un ganáu más propio pa camperes)— pelos praos particulares, anque tamién podíen pastiar no común. Comu se pue alvertir, el fechu de nun s'inxerir nuna forma d'organización comunal comu yera la vecera, nun quitó'l drechu a disfrutar de los bienes a los que daba llugar el ser vecín. D'otra manera hai que se decatar de que son momentos yá d'esguarnimientu de tol sistema de vida tradicional.

La causa de l'acabación de la vecera que se da pola xente ye siempre la mesma: «*Acabó cuando acabó la xente*» ⁹⁷. «*Acabó porque la xente foi arraleciendo*» ⁹⁸. «*Acabó porque al dir marchando la xente de los pueblos, había que curiare ca vez más*» ⁹⁹. «*Pararon las minas y la xente marchó pa la ciudá*» ¹⁰⁰. Vese claramente qu'un trabayu que precisaba de l'aportación de cada unidá familiar nun podía resultar rentable cuando los turnos yeren demasiao siguíos y el ganáu poco. Poro, la despoblación y la migración a los centros industriales d'Asturies foi fundamental p'afechar cola vecera. R. González-Quevedo fai un análisis antropolóxicu d'esti procesu dientru d'un llugar del occidente cultural asturianu y afonda nes causes ¹⁰¹. Aporta otros factores que nun s'han escaecer y que tamién tán detrás: la perda d'importancia económica y social del ganáu (llana, carne pa celebraciones), l'individualismu nel trabayu comu resultáu de los cambeos sociales, etc.

2.2. *Estaferia*

Lo que define la *estaferia* ye'l ser un trabayu comunitariu de mantenimientu sobre too de caminos pero tamién de fontes, *duernos*, *madres d'agua*, etc., toos d'usu común de los vecinos d'un pueblu. En consecuencia, comu yá dixemos más arriba, ye una aportación de trabayu que se fai n'interés d'esa comunidá ¹⁰².

Podía facese una dixeбра ente les estaferies feches con una motivación claramente económica y les feches

por causes más de mena ideolóxica o social. Les primeres tán lligaes dafechu colos medios de producció del pueblu. Son estes estaferies los trabayos que se faen nos caminos, nos puertos, etc. Nun fai falta aponderar la importancia de les vías de comunicació pa la vida económica del pueblu: los caminos lleven a otros pueblos, a les tierres, a los pastos, al monte; per ellos acarretábense les colleches; per ellos va y vien la vecera y el ganáu en xeneral... Había que los tener bien empedraos, coles veres rozaes y llibres *d'argaxos*. L'abegosa orografía del conceyu Quirós, al empar que les males condiciones climátiques en bona parte del añu, faen que los caminos seyan enforma pindios, de difícil trazáu y causique siempre tean enllos de llamuerga o *fuejla*. A esto hai que-y amestar el fechu de que'l tresporte nun se faiga con carros de ruedes (quitando dellos casos en dalgunos pueblos baxos) sinón con *carriejlas* y *corzas* que s'arrestren sobre'l suelu. Poro, el pisu de los caminos mui cuestos nun podía ser desigual o tener pozos. La *piedra parda* o arenisca yera lo meyor pa iguar los trechos más pindios pa que *las calzáiras* de corces o carrielles nun esbariaren muncho.

Tamién d'estaferia había que llimpiar les *madres d'agua* de caminos y praos, preses que recoyíen l'agua de temporal y lo llevaben al regueru más cercanu pa que nun arrollare peles tierres nin estropiare caminos; si non l'agua entraba en pueblu y enriaba cases y cortes.

En puertu taben los pastos altos de branu. El llabor de mantenimientu ellí yera abrir bebederos o *duernos* pa que'l ganáu tuviere agua. Cola mesma fin llimpiábense les llagunes¹⁰³. Pa curiar de la integridá de les reses, zarrábanse *las malas pasás*¹⁰⁴ o rozábense árgomes o escayos qu'estorbaren al ganáu.

La construcción y caltenimientu de les pontes tamién s'incluyía nesta mena de trabayu¹⁰⁵, asina comu les fontes y *las portiejjas* qu'había nes salies de dellos pueblos¹⁰⁶.

La otra mena d'estaferies que se podía estremar ye la d'aquelles que faen los vecinos afalaos por motivaciones non relacionaes colo agrícola-ganadero. Son xeres co-

mu'l reteyáu de la ilesia, la igua del camín al cementeriu, el curiáu del so interior ¹⁰⁷ o mesmamente'l facer la escuela del pueblu.

Ye claro que'l pueblu non siempre yera a arrecostinar con dalgunos trabayos de más aquel y precisaben de l'aidanza económica o material d'una entidá mayor ¹⁰⁸. L'Ayuntamientu collaboraba colos pueblos en munchos d'estos casos. Sirvan comu exemplu l'alcuertu tomáu en 1895 na Casa Conceyu de Bárzana pa iguar la escuela de Bermiegu con una partida de cientu venti pesetes «quedando el vecindario obligado al servicio de todos los arrastres» ¹⁰⁹ o la decisión, esi mesmu añu, d'aportar un dineru de la partida de *Caminos vecinales y puentes* pal levantamientu d'una ponte en San Salvaor ¹¹⁰. El mecanismu taba bien establecíu y l'Ayuntamientu supervisaba les obres por aciu de xente encargao ¹¹¹. La llegada de la minería a Quirós supunxo nel so momentu dalgunos cambeos nos pueblos que se vieron afeutaos poles explotaciones carboníferes. Nuna especie de mecenalgu, la empresa minera construyía pontes ¹¹² y emprestaba téunicos pa dalgunos trabayos d'estaferies nos que facía falta xente especializao ¹¹³.

Les feches nes que se facíen les estaferies nos pueblos nun yeren arbitraries, sinón que taben axustaes a la finalidá del trabayu ¹¹⁴. En primavera, unos díes enantes de xubir el ganáu, faciense les estaferies en puertu (*duernos* y *malas pasás*) ¹¹⁵. Ente mayu y xunu tocaba iguar los caminos a les morteres y praos del pueblu pa tenelos nun estáu perfechu pa baxar la yerba. Tamién dos o tres díes enantes de la fiesta del pueblu teníase davezu estaferiar el camín de la ilesia «y asina poder pasare col ramu y jaer la procesión» ¹¹⁶. Repartíes pel restu del añu, aunque más bien en primavera, taciense les igues en caminos contra otros pueblos. Al empar aperiábense les portielles. De parte seronda yera cuando s'abríen y limpiaben de *jocharasca* les *madres d'agua*. Si dalgún argayu cortare'l camín, diben dalgunos vecinos a dexar el pasu llibre.

El día de trabayu varia nos distintos pueblos estu-

diaos ¹¹⁷. Nun hai que s'escaecer de que tamos falando d'una realidá moderna. El trabayu fuera del pueblu comu consecuencia de la minería obligó a dexar les estaferies pa los díes festivos ¹¹⁸.

L'asistencia a la estaferia yera obligatoria pa tolos vecinos del pueblu. Sólo'l cura nun diba ¹¹⁹. El compromisu de toos facía necesario acudir. Diba una persona de cada casa, home o muyer. Xeneralmente diben homes *a nun ser qu'hubiera dalgún perezosu* pero si nuna casa solo había muyeres, solteres o vilves o l'home nun podía, diba una. Cuandu daquién nun diba a la estaferia'l día alcordáu, guardábase-y l'estayu que-y correspondía pa que lu fixere cuandu puidere, o bien trabayaba'l doble otru día. Tamién se podía pagar a otra persona pa que fixere l'estayu. Si la razón pa nun dir yera de pesu (enfermedá grave o daqué asemeyao) podíen face-y lu los demás ¹²⁰. La estaferia busca que cada casa aporte la so fuercia de trabayu pero na práutica esto nun se cumplía. Les protestes y les quexes yeren frecuentes y los que diben quexábense de contribuir enforma más qu'otres cases.

Nun hai que pensar que toles estaferies precisaben del trabayu del pueblu enteru. Había xeres pa les que nun facíen falta toos. Estes xeres facíenles unes poques persones con estayos pendientes o *a cuenta d'estaferia* (d'esta forma teníen fechos los estayos pa la siguiente). Yeren estaferies d'urxencia por argayos, pa facer portielles ¹²¹, iguar fontes, abrir *duernos* ¹²² o zarrar *las malas pasás*. Nos puertos, anque yá s'estaferiare de la que xubieren, si había que facer daqué podía encargase cualquiera que pasare per ellí. En Bermiegu (sirva comu exemplu), comu yera un pueblu bramente grande, esta mena de trabayos que nun precisaben de tol pueblu, llevó-yos a un sistema de repartu de les xeres a razón d'unos *cantones* nos que taba dixebrau'l pueblu: sortiábase en xunta l'orde de trabayu y los vecinos d'un *cantón* yeren los que teníen d'estaferiar nel llugar del pueblu que fore necesario.

Nos caminos contra otros pueblos yá taba señalao hasta onde llegaba estaferiando cada pueblu. Yeren unes fronteres fites, calteníes de siempre, comu dexen bien a

les clares los pleitos qu'había ente pueblos: los vecinos d'Aciera y los d'El Llanu «digeron: Primero: Que se hallan en la necesidad de sostener una cuestión que les promueben los vecinos de Tene, sobre sestaferia del camino de La Felguera y La Cerra en que no pueden consentir los que otorgan, por no hallarse en costumbre de hacerlo y otras causas que en su día esplicarán...»¹²³. Yeren les llendes del espaciu económicu del pueblu (praos, cortines, castaños...) que delles veces coincidíen con llendes naturales y que tol mundiu conocía¹²⁴.

L'encargáu d'entamar les estaferies yera'l capataz de caminos, cargu qu'ocupaba un vecín del pueblu. La so función yera la revisión y direición de servicios y estaferies. Nes parroquies con más d'un pueblu, el capataz sólo s'encargaba de los caminos; del restu de xeres yá citaes (fontes, duernos y madres d'agua) ocupábase'l fiel.

Yera la *xunta* la que decidía facer la estaferia y cuándo. El día acordáu aconceyábase a los vecinos pela mañana, bien con toques de campana daos pol capataz¹²⁵, bien dando ésti una voz dende un sitiü del pueblu¹²⁶ o mesmamente avisando de casa en casa (esto facíalo'l fiel, el capataz o una vilva que nun diba a la estaferia). Les más de les veces nun facía falta dir de casa en casa: la voz corrióse y avisábense unos a otros. Pa les estaferies siguientes yá quedaben avisaos nes anteriores.

Cada persona que diba llevaba les ferramientes que-y facíen falta y que'l capataz yá dixere enantes¹²⁷. El capataz podía llevar una *foiz* pa rozar si quería, pero nun taba obligáu a trabayar sinón a dirixir los trabayos: dicía lo que tenía que facer cada muyer y cada home y ónde¹²⁸ y tentaba de permediar lo más posible los estayos. Les xeres yeren estremaes pa homes y muyeres. Los homes rozaben y facíen pedreres. Les muyeres «*llevaban un burru delante con una carriella y las piedras, pa llimpiar el pueblu. Espedrábamos pa la carriella y espuéis días llevalas al ríu*»¹²⁹.

N'acabando la estaferia nun había dengún tipu de celebración¹³⁰. Ye un trabayu pa toos; nun hai nesti sis-

tema de colaboración naide beneficio en particular que tuviere obligao a corresponder el favor recibíu. Cada casa cumplía la obligación de brindar al pueblu la so aportación d'esfuerciu pal bien común. Pero a la hora de la verda, si daquién podía esmucise de la estaferia, facíalo o unviaba al que menos trabayare de casa: «*Deŕlas veces, etsaban a estaferiar al pior, al más viechu o al que menos rindía; los mozos rindían más en casa, no suyo...*»¹³¹. A pesar d'estes rocees sobre la igualdá de les aportaciones de caún, yera vital garantizar el caltenimientu de la estaferia pa la mesma supervivencia económica del pueblu. Lóxicamente, la non asistencia tenía de tar penada. El capataz de caminos o l'alcalde daba cuenta de los que faltaben (*faltosos*) al Ayuntamiento, onde-yos obligaben a facer los estayos pendientes¹³². El sistema de multes foi afloxoando y hasta dexaron d'imponese sanciones económicas. La mesma asistencia a les estaferies foi amenorgando y seguir diendo a un trabayu al que muchos nun van nun ye platu de bon gustu: «*Ahora hai unos años que la xente nun quier faer ná; ún que lo faiga yo y oitri que lc faigas tú... y ta ensin faer*»¹³³. «*El que nun diba llamábase faltosu, pero más faltosos yeran los que diban...*»¹³⁴.

Pa les últimes obres feches nos pueblos de Quirós, so bre too l'hormigonáu de les cais y caleyes, foi cuásique imposible facelo d'estaferia en tolos llugares. En muchos buscóse un sistema que combinó l'aportación de trabayu col escote de dineru pa los que vivieren fuera del pueblu o yá nun foren quien a ello pola mor de la edá. Anguañu, l'avieyamientu de la xente y la xeneral despooblación del conceyu Quirós dexa a les estaferies camín de la desapaición.

3.—LLABORES DE GRUPU NON COMUNITARIOS

La explotación del espaciu que pertenez a cada pueblu de forma que se pueda sacar d'él el máximu rendimientu, trai consigo la necesidá de facer una serie de llabores qu'hai qu'afrontar coleutivamente. Pero muchos d'estos llabores nun afeuten, a lo menos direutamente, a

tola comunidá comu los que yá viemos (vecera y estaferia), sinón namái a una parte d'ella: a aquel grupu de vecinos que tengan intereses económicos concretos na realización d'esos llabores. Tamos falando de los trabayos que ye necesario facer naquellos espacios y medios de producción que son propiedá de dellos vecinos del pueblu y qu'éstos usen coleutiva o semicoleutivamente. En consecuencia, fáenlos axuntándose y trabayando en común na so realización.

Al axuntase nesti casu la so organización y realización al criteriu de propiedá y usu, namái tán obligaos a participar nellos aquellos vecinos que tengan propiedá o drechu d'usu ellí. D'esta manera, los propietarios d'una tierra nuna cortina tienen de collaborar nel so acotamientu y los parceros de molinos o cabañes tienen d'aidar nel so caltenimientu. Nun tienen, entós, el calter de comunitarios. Asuntu más revesosu ye'l de les morteres, pola gran complexidá qu'algama en dalgunes d'elles el sistema de propiedá ¹³⁵. N'últimu llugar falaremos del trabayu desendolcáu por un grupu de vecinos cola tin de facer el cal necesariu p'abonar les tierres y edificar. Nun se trata d'una xera qu'afeute a un bien de propiedá compartida (comu yeren los anteriores) pero foi inxerida nos llabores de grupu non comunitarios porque precisa de la collaboración de dellos vecinos pola gran cantidá de fuerzia de trabayu que fai falta.

Si la xunta tenía una función enforma importante na organización de les veceres y les estaferies, nos llabores de grupu non comunitarios la so intervención ye menor, porque nun son asuntos qu'interesen a tolos vecinos sinón a una parte d'ellos (aunque en dellos casos puen ser cuasi la mayoría). Sicasí, ye nella onde se decide la fecha na que se tienen d'acotar cortines y morteres, pos una de les sos principales funciones ye organizar la esplotación económica del espaciu agrariu del pueblu. Lo demás (cómu se debe facer y repartir el trabayu) ye daqué que tienen que resolver los interesaos.

3.1. *Llabores de grupu nes cortines*

En Quirós, la *cortina* ye l'espaciu de cultivu por escelencia, equivaliendo a lo que n'otres fasteres d'Asturies se noma *eria* ¹³⁶. Podríemos describila comu un espaciu de cultivu acotáu que per dientru tá dixebráu en *piezas* o *tierras* pertenecientes a distintos propietarios. Estes tierres tan separtaes con *muñones* o fiensos y nun se zarren individualmente porque la so explotación faise d'alcuerdu con usos semicoleutivos. Cada pueblu tien delles cortines nes que los vecinos van alternando los cultivos pa poder acollechar nelles tolos productos necesarios pa la so subsistencia. D'esta manera, la cortina qu'un añu diba pa escanda al añu siguiente semábase de maíz y pataques, pudiendo amás introducirse nella otros cultivos complementarios (arbeyos, nabos, fabes...).

Pa que nun estropiaren les colleches yera precisu acotar la cortina con una muria, sebe o otru tipu de zarru vexetal. Estos acotamientos yá taben regulaos poles Ordenances Xenerales del Principáu d'Asturies de 1659 ¹³⁷.

Na realización del zarru teníen de trabayar tolos que tuvieren propiedá na cortina, porque yeren los que taben direutamente interesaos nel so acotamientu. Esti llabor nun se nomaba estaferia porque nél nun participaben tolos vecinos del pueblu, sinón namái los *comprendíos*. Tamién por esa razón «*el capataz nun mandaba nada nes ti asuntu*» ¹³⁸.

Anque de primeres el trabayu faciase *de vecindá* ¹³⁹ asistiendo tolos comprendíos, depués midióse'l zarru y caún tenía que facer un cachu a tenor de la estensión de terrén que tuviera na cortina. En Villamarcel, el trozu de zarru que-y tocaba a caún nomábenlu *pensión* y midíenlu en metros. Comu veremos más allantre, pal acotamientu de la cortina siguién los mesmos criterios que pa facer el zarru na mortera, coincidiendo hasta nel nome que-y dan al trozu de zarru de caún.

Des que taba semada y acotada la cortina, había que zarrar *las portiellas*, que taben fites y nun se destranca-

ben hasta que se pudiera pasar a sacar el frutu. Na so fabricación participaben tamién los comprendíos, poniendo caún d'ellos una pieza de madera ¹⁴⁰. En zarrando la cortina yá nun se podía entrar nella con animales, namái se podía pasar *a cuerpu* a facer los trabayos que pidiere la collecha. El zarrar y l'apertura de carriles tenía feches fites que se conocien *por tradición* en tolos pueblos.

Otru llabor que teníen de facer los comprendíos nuna cortina yera lo qu'en Quirós nomaben *dar arréu de tierra*. El llaboréu, l'aición del agua y otros factores qu'actuaben añu tres añu sobre la cortina daben llugar a que la capa de tierra de les pieces cimeres fora argayando pa les caberes, amenorgando la so productividá. Esti problema yera bramente grave en Quirós, onde les más de les cortines tán allugaes na rimada'l monte y son enforma pindies. Poro, los comprendíos nuna cortina teníen davezu axuntase p'acarretar la tierra de baxo pa riba.

Si'l terrén nun yera mui pindio facien l'acarretu con burros o parexes de vaques y *carriellas*, pero si yera cuestu namái se podía usar fuercia de trabayu humana. Entós acudíen los interesaos con cestos, qu'enllenaben abaxu de tierra y acarriaben hasta lo cimero de la cortina. Yera un trabayu abegosu qu'había que facer en beneficiu de toos, polo que l'aidanza y el trabayu en común yeren necesarios. Los demás llabores de la collecha yeren asuntu particular de caún, anque, comu veremos, tamién pa ellos funcionaben sistemes d'aidanza.

3.2. *Acotamientu de morteres*

Un elementu bramente importante dientru del espaciu agrariu quirosán ye la *mortera*. La so importancia ta en que los terrenos conocíos con esti nome, situaos siempre pencima les cortines y praos propios y enantes de llegar a los puertos, conocieron les más de les veces un doble aprovechamientu: per un llau, foron espacios dedicaos a la producción de pastu y yerba colos que se mantenía la cabaña ganadera una bona parte del añu; per otro, constituyíen un espaciu que podía tresformase en

tierres cuando'l terrén dedicao a estes yera poco pa mantener a los vecinos.

Yera precisamente la función de les morteres comu productores de yerba y el fechu de qu'hubiera nelles tierres semaes lo que facía necesario'l so acotamientu pa evitar la entrada de ganáu qu'estropiara eses colleches.

Esto llévanos a analizar en qué feches del añu tien de facese'l zarru pa que cumpla cola so función, feches que tán en rellación direuta col ciclu de crecimentu de la yerba y de la escanda y les pataques (los dos principales frutos que se semaben na mortera). Tanto'l trabayu de campu comu la documentación amuesen que les feches d'acotamientu varien d'unes morteres a otres, aunque siempres bancier en los meses de marzu y xunu. Zarrábense antes les morteres nes que se semaba pan y pataques porque esto crecía enantes que la yerba, mientras que les morteres dedicaes exclusivamente a yerba o que teníen tierres separtaes éstes de la zona de pastu por cárcabes zarrábense más tarde, cuando se dexaba crecer la yerba pa regalo y curalo nel branu.

La fecha na que s'acotaba la mortera decidíase nuna xunta o *concechu* al que diben tolos usufructuarios d'ella. Según les morteres, éstos podíen ser: los vecinos del pueblu al que pertenecía la mortera cuando esi espaciu yera namái d'ellos ¹⁴¹; los vecinos de la parroquia, cuando la mortera yera de los pueblos que componíen una parroquia ¹⁴²; o toa aquella xente que tuviere drechos nella ¹⁴³.

Yá la Xunta Xeneral del Principáu, nes sos Ordenances de 1781 ¹⁴⁴ ordena qu'han ser les xuntes vecinales les que decidan cuando se tienen de zarrar los «términos comunes».

Del anális de los sistemes d'acotamientu que s'empleguen en cada mortera de les estudiaes en Quirós sácase qu'éstos tán n'estrecha rellación col sistema de propiedá y los drechos d'usu qu'esistan nesa mortera. Estos puen ser siempre los mesmos (comu asocede na mayor parte de les morteres quirosanes) o camudar *ca medios años* el drechu d'usu.

En primer llugar vamos analizar aquelles morteres que son aprovechaes tolos años igual polos sos usufructuarios y que, por tanto, se zarren siempre colos mesmos criterios porque tán vixentes los mesmos drechos de propiedá y usu.

Son éstes les morteres más numberoses nel conceyu Quirós y dientru d'elles podemos estremar dos sistemas distintos de facer el zarru, según quién seyan los que tean obligaos a ello: per un llau tán les morteres que son zarraes por toos aquellos que tienen en propiedá una *pieza* dientru d'elles; per otru, analizaremos les que son zarraes d'alcuertu con un sistema mistu que combina partes de zarru feches polos propietarios con otres que tienen de facer los vecinos (propietarios y non propietarios) pol fechu de selo, lo que-yos da drechu a meter ganáu cuandu se derruempe y a realizar *cavás* o *bornás* ¹⁴⁵.

El primer tipu, o morteres zarraes polos dueños d'una *pieza*, son siempre morteres que tienen tol so espaciu internu dixebráu en faces privaes (*piezas*), nun habiendo nelles nada del común. Por eso, cuandu llega la hora d'acotales sólo tán obligaos a ello los propietarios d'esos estayes ¹⁴⁶.

El zarru esternu qu'acota la mortera ta dixebráu en cachos nomaos *pensiones* que son proporcionales a la estensión de caúna de les pieces qu'hai dientru, de manera que cada propietariu sabe qué pensión tien que zarrar, darréu que ye siempre la mesma ¹⁴⁷.

Nun facía falta que toos foren facer el zarru'l mesmu día, sinón que na xunta poníase una fecha pa la que debía tar iguáu. Depués caún diba cuandu podía a zarrar lo de so:

«Aquí Xueves Santu y Viernes Santu estiláballo mucho salir zarrar. Mandáballo siempre'l cura: siempre decía qu'andar colas tierras que non —eso antes, ahora yá s'anda con too— pero los obreros que taban trabayando tol añu y tola semana y nun tenían días podían dir zarrar; nun tocando de la tierra, a zarrar podían.

*Diba mucha xente el Domingu de Pascua, Vienes Santu y Xueves Santu a zarrar porque yera cuandu nun trabayaban»*¹⁴⁸.

Nel segundu tipu, o morteres zarraes col sistema mistu, inxerimos les morteres que combinen distintes maneres de facer el zarru: ésti ta dixebráu en delles partes que son feches caúna d'elles por un grupu d'individuos que tienen en común el poseer unos mesmos drechos nel aprovechamientu de la mortera. Una parte ye zarrada polos dueños de pieces; otra zárrenla los vecinos del pueblu, tengan o non una estaya propia nella, darréu que pol fechu de ser vecinos tienen drechu a meter el so ganáu cuandu ésta se derruempes y puen facer *cavás* o *bornás* nel terrén común de la mesma; en dalgunes morteres hai tamién un trozu de zarru que tien que facer el mesqueiru polos praos de mesquería que-y dan en pagu al so trabayu. Nos modelos más revesosos de zarros pue haber, amás, otre partes del zarru que se faen d'otra mena, comu veremos más alantre.

Darréu vamos facer un analís de cómo s'acoten dalgunes d'estes morteres, partiendo de los modelos más simples pa llegar a los más complexos.

Les morteres acotades col sistema mistu más sencillu son les de Ricáu, nomaes El Teixu y La Morteruca o Mortera los Praos. Los vecinos, axuntaos en *concechu* nel añu 1868, decidieron que n'adelantre:

«las morteras han de ser cerradas bajo dos conceptos, esto es por apezonamiento y de vecindad, por el primer medio sus laderas y por el último las cabeceras»¹⁴⁹.

Los dueños d'una pieza o conteníos tienen de zarrar caún el so *pezón*, asitiáu nuna rimada, mientras que tolos vecinos (foren o non conteníos) debíen dir zarrar *de vecindá* los cabeceros. Estos dos conceutos correspuéndense colos distintos drechos d'aprovechamientu que tienen conteníos y vecinos: los primeros namái podíen recoyer el frutu de les sos pieces; en derrompiéndose la mortera'l

drechu d'usu correspondía a tolos vecinos, que podien meter ellí el so ganáu.

Les morteres d'El Teixu y La Cutiella Fonfría, allugaes na rimada L'Aramu, zarrábense a tenor de tres conceutos: la *ponzoná*, qu'equival a la *pensión* o *pezón* d'otres morteres¹⁵⁰; la *mediana*, o pedazu de zarru que tocaba por ser vecín y daba drechu a meter ganáu a pastiar y a cavar nella; y la parte de zarru que tenía que facer el mesqueiru polos praos de mesquería que-y daben na mortera pa que segare la yerba.

El modelu más enguedeyáu de morteres zarraes con un sistema mistu ye'l de la mortera de Bermiegu. La forma d'acotala yenos conocida gracies a un pleitu que tuvo llugar en 1830, según el cual el zarru faciase de cuatro formes:

«Es una costumbre inveterada que a cada uno de los que tienen piezas propias o hereditarias le corresponde cerrar a su tiempo todos los años una parte proporcionada de la mortera hacia un lado con expresión de ser por semejantes piezas que sean de cada uno; y que lo restante del cierro corresponde ser sostenido por todos los vecinos como tales, señalándose a cada uno una parte ygal que se dice pezón, para cerrarlo cuando se halle abierto... Y lo que resta, después de un pedazo que corresponde al guarda, concurren todos a cerrarlo en estaferia a toque de campana»¹⁵¹.

Des que vistes les morteres que s'acoten siguiendo siempre'l mesmu sistema, podemos analizar aquelles que tienen un aprovechamientu distintu los años pares de los impares, camudando con ello los drechos de propiedad y usu y, al empar y en rellación con ello, el sistema de zarru. Incluyimos nesti apartáu les morteres de La Robla y La Collá (propiedad de los vecinos de Chanuces).

La mortera de La Robla dedicábase un añu a yerba, al mesmu tiempu que se facien nella *cavás*. En llegando'l momentu d'acotala, caún de los propietarios facía un tro-

zu de zarru proporcional a la cantidá de terrén que tuviere, pero teníase tamién en cuenta lo granible que fora la tierra de caún pos

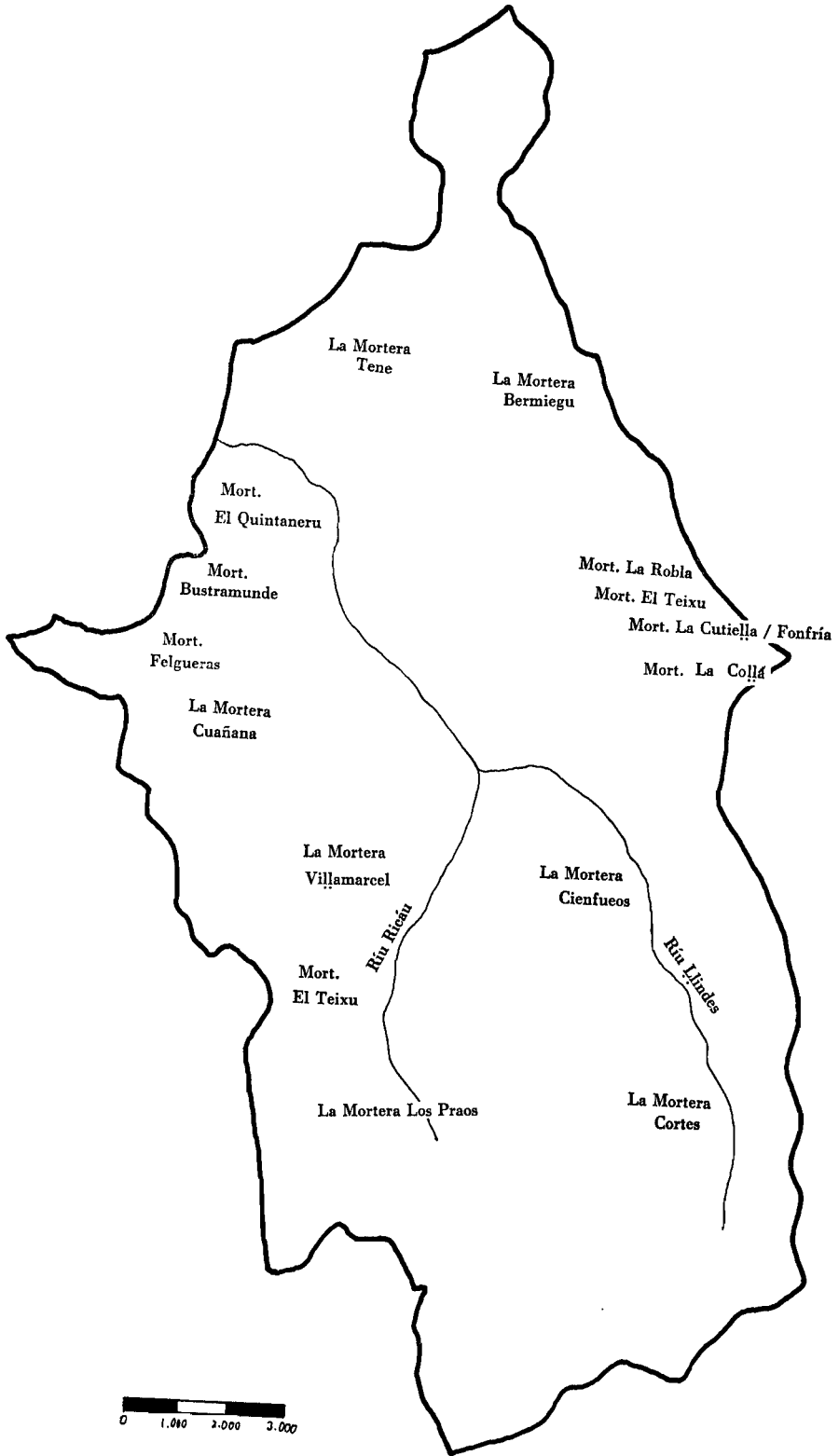
*«Pa zarrar había un papelu que decía, a razón de las corzás de yerba que sacarás, el trozu de zarru que te tocaba. La proporción yera de media corzá, diez pieis; una corzá, venti pieis; dos corzás, cuarenta pieis...»*¹⁵².

Arriendes d'esto, el mesqueiru tenía que facer un cachu de zarru polos praos de mesquería que-y daben no cimero La Robla, aparte de lo que tuviere que zarrar poles sos propiedaes.

Al añu siguiente la mortera destinábase a pastu común, al que tenien drechu tolos usufructuarios (tuvieren propiedá o non, d'alcuertu col drechu de vecindá). En consecuencia, diben toos ellos a zarrar n'estaferia, repartiendo'l zarru a partes iguales. Nesta ocasión namái se zarraba una parte de la mortera que nomaben Covachos, porque'l restu'l zarru taba fechu del añu anterior.

*«Pa zarrare la mortera alcuérdome de dir cientu quince al repartu. Había que repartir mil ochocientos pieis en Covachos. Un añu tocábante dieciochu, otru dieciséis, según. Comu yera pa pastu yera pa toos igual. Del repartu encargábase l'alcalde de barriu, que lo midía con una vara. Alcuérdome qu'un añu libré yo por midilo y salieron cientu ochenta varas dende El Portiellu Covachos hasta Bargolete. Cuan-du taban midiendo lo d'arria, los de baxu yá lo tenían zarrao. Usaban espineras y árgumas d'allí. El zarru duraba l'añu. El que nun podía zarrare pagaba al mesqueiru pa que-lly lo fixera»*¹⁵³.

Cuan-du n'agostu se derrompía la mortera podía entrar nella el ganáu de tolos vecinos, porque esi añu'l drechu d'usu correspondía a la comunidá, perdiendo'l drechu d'usu de les sos propiedaes los que les tuvieren ellí.



Situación xeográfica de los morteros quirosanes.

La mortera La Collá, de Murias y Chanuces, también conocía un doble funcionamiento porque los años pares funcionaba semicomunalmente y los impares yera comunal. Dependiendo d'ello, zarrábase distinto un año del siguiente.

Nos años pares, aquellos que tenían una pieza na mortera podien sega-y la yerba. Poro, cuando había que dir zarrala en mayu, taben obligaos a facer un cachu de zarru proporcional a lo que tenían, que yera siempre el mesmu. Otra parte zarrábenla los vecinos, lo que-yos daba drechu a meter ganáu en derrota la mortera y a cavar pa facer tierras. Lo que quedaba diben facelo ente toos pa los nuevos vecinos. En derrompiendo la mortera, podien meter el ganáu tolos vecinos (tuvieren propiedá o non).

Al año siguiente La Collá yera d'usu coleutivu de tolos vecinos de la parroquia. Esi año dedicábenla a yerba.

«La recolección se hace en común; después de segada la hierba se distribuye en montones cónicos aproximadamente iguales (llamados ramos y también balagares), cuyo número se divide luego por el de vecinos, llevándose cada uno los que le corresponden. Esta recolección se verifica entre fines de agosto y parte de setiembre; inmediatamente se introducen allí los ganados para aprovechar la pación» ¹⁵⁴.

Tavía güei hai nel pueblu quien s'alcuerta d'esti aprovechamientu coleutivu de la mortera.

Comu ye lóxico, a esti usu coleutivu correspuende facer el zarru de forma coleutiva: diben tolos vecinos n'estaferia a zarrar, haciendo caún la parte que-y tocare ¹⁵⁵.

Fechu l'anális de comu s'aprovechen y acoten dambes morteres, La Robla y La Collá, vemos que coinciden: cuando l'usu ye coleutivu zárrense n'estaferia ente tolos que tienen drechu al so aprovechamientu, mientras que l'año que rixen los derechos de propiedá individual zarren los propietarios en La Robla y d'alcuertu col sistema mis-

tu (propietarios y vecinos) en La Collá. Nos años pares emplégase'l mesmu sistema d'acotamientu que n'otres morteres quirosanes yá analizaes, porque rixen sistemas de propiedá asemeyaos, mientras que nos impares tienen una forma d'acotamientu que nun se conoz n'otres morteres, siendo esa la so principal peculiaridá.

El facer una parte del zarru yera daqué obligatoriu en toles morteres, darréu que d'ello dependía la efeutividá del acotamientu. Los propietarios, tanto n'aquellos nos que la zarren entera comu nos que nun tienen que facer más qu'una parte del zarru, taben obligaos a iguar la so *ponzoná*, *pezón* o *ponzón*. Tamién el zarrar *de vecindá* yera obligatoriu, llegando a penase la non asistencia con una multa ¹⁵⁶.

Sicasí, n'otres morteres nun yera obligatoriu, pero'l facer el zarru yera lo que daba drechu, siendo vecín del pueblu, a facer *cavás* y a meter ganáu a pastiar, comu yá viemos nes morteres d'El Teixu, La Cutiella, Fonfría...

Pa zarrar n'estaferia o *de vecindá* acordábase en xunta un día o diben ún que yá teníen davezu ¹⁵⁷ porque había que permediar bien el trabayu y dar a caún lo que-y correspondía. D'otra manera, aquellos que teníen que zarrar un *pezón* o *ponzoná* pola pieza que teníen na mortera, que yera siempre'l mesmu, debíen de tenelu iguáu pa un día determináu, pudiendo dir zarralu cuando quixeren, siempres que fore enantes d'esa fecha ¹⁵⁸.

Des que los propietarios teníen fechu'l zarru, esti podía ser supervisáu por dalgunos vecinos nomaos pola xunta pa comprobar que taba en condiciones ¹⁵⁹.

Vistos yá los sistemas d'acotamientu que s'usen en delles morteres del conceyu Quirós, podemos entruganos: ¿a qué se deben eses diferencies ente unes y otres? Si, comu yá analicemos, la forma de facer el zarru ta n'estrecha rellación col sistema de propiedá y usu, según el que rixa nuna mortera tendremos una determinada forma de zarrar. Faciendo comparanza ente les distintes morteres quirosanes, caúna d'elles alcuéntrase nun grau d'evolu-

ción distintu, evolución que va dende la propiedá comunal a la privada. Y a cada estadiu d'esa evolución corresponde una forma de facer el zarru.

A manera d'hipótesis podemos ufiertar una evolución ideal de les morteres dende los sos estadios más primitivos d'usu coleutivu hasta la privatización, sofítándonos nos estremaos drechos de propiedá y usu que tán documentaos en delles morteres.

Nun principiu les morteres seríen espacios d'aprovechamientu coleutivu, aprovechamientu que tenemos documentáu nes morteres de La Robla y La Collá, qu'entá lu conocíen nun hai munchos años cuando tolos vecinos podíen meter ellí'l ganáu a pastiar. Y en La Collá recueye F. Torner a principios d'esti sieglu la siega y repartu permediáu de la yerba ente tolos vecinos ¹⁶⁰.

El siguiente pasu na evolución del sistema de propiedá y usu sería'l que conocemos tamién pa La Collá: la división del espaciu comunal en lotes que s'echen a suertes ente tolos vecinos pa que disfruten del so frutu temporalmente (siega de la yerba), volviendo darréu al común ¹⁶¹.

Na evolución lóxica hacia la privatización, nel momentu en qu'esos sorteos se dexaren de celebrar cada vecín seguiría disfrutando de la pieza que-y tocara de manera continuada, hasta acabar considerándola como propia, llegándose asina a la existencia de propiedá privada nun espaciu orixinalmente comunal.

Tamién habría otres formes d'apropiase de lo comunal, como tenemos documentao na mortera de Bermiegu. Ellí, en 1830, principia un xuiciu porque un vecín quería facer valir los sos drechos de propiedá sobre una zona d'aprovechamientu coleutivu, cola xida de que construyere ellí una cabaña ¹⁶².

Del estudiu d'ésta y d'otres morteres sácase que la evolución de lo comunal a lo privao nun ye tán llinial como se pué pensar de lo dicho hasta agora, yá que nestos espacios puen convivir distintos drechos de propiedá y usu ¹⁶³.

Tampocu nun hai que s'escaecer de les resistencies del pueblu comu comunidá de vecinos a que daqué que-y pertenez pase a manes de particulares. Alviértese esto en munches morteres quirosanes nes que durante delles épocas del ciclu agrícola y ganaderu rixen los drechos de propiedá individual de los dueños de les faces, pasando depués a tener el drechu d'usu de tol espaciu la comunidá de vecinos. Les más de les veces la propiedá d'una pieza na mortera da drechu al frutu (pan, pataques, yerba...), pero des qu'ésta se derruempes tienen drechu d'usu tolos vecinos, pasando tol espaciu de la mortera a ser pastu común *pro indiviso*. La comunidá recupera un drechu que ye de so dende abenayá.

Munches de les morteres quirosanes alcuéntrense nestos estadios intermedios d'evolución hacia la privatización, carauterizándose pola complexidá de los sistemas de propiedá y usu, al entemecese varios d'ellos ¹⁶⁴.

Paez ser que denguna llegó a la privatización dafechu, quiciabes porque asina estos espacios son más rentables pa la ganadería estensiva.

Comu tenemos dicho más arriba, a caún d'estos estadios d'evolución correspondería un sistema d'acotamientu: la estrecha rellación que viemos ente'l sistema de propiedá y usu y la forma de facer el zarru fairía qu'al evolucionar el primeru evolucionare, al empar, el segundu.

A la esplotación comunal correspuende l'acotamientu n'estaferia fechu por tolos usufructuarios, que reparten el trabayu por igual ¹⁶⁵. Al segundu pasu de la evolución (sortéu de lotes) correspuende'l mesmu sistema de facer el zarru porque l'espaciu sigue siendo comunal tres la siega de la yerba (mortera de La Collá, por ex.). Aquelles morteres que tán n'estadios intermedios d'evolución, entemeciéndose nelles dellos drechos de propiedá y usu, acótenes d'alguerdu col sistema mistu, faciendo una parte del zarru los dueños de pieces y otra los vecinos ¹⁶⁶.

Nesti grau d'evolución tarien les morteres de Ricáu en 1868, según se deduz del alguerdu fechu polos vecinos esi añu. Sicasí, dende entós conocieron una evolución que

llevó a que nel presente sieglu los vecinos non propietarios perdieren el drechu a meter el so ganáu cuando se derruempes la mortera. Namái puen metelo los *conteníos*, aunque des que ta más o menos comida pue entrar el ganáu de los demás vecinos. Al empar que la propiedá y el drechu d'usu, evolucionó la manera de facer el zarru: ello ye que los vecinos yá nun van a zarrar *de vecindá* les cabeceres, siendo éstos acotades polos conteníos des que caún zarra'l so *ponzón*.

D'esti análisis conclúise que les morteres de la rimada L'Aramu son les que presenten los estadios más atrasaos d'evolución, mientras que les que más evolucionaron hacia la privatización son les de la otra fastera del valle (Ricáu, Viñamarcel...).

Tolos sistemas d'acotamientu descritos hasta equí cayeron en desusu dende alrededor de mediaos d'esti sieglu. L'esmembramientu que conoció la sociedá rural tradicional dende los años 50-60 afeutó tamién al funcionamientu de les morteres. De magar la xente empecipió a emigrar de los pueblos y dexaron les sos propiedades abandonaes o, cola edá, renunciaron a la explotación agraria, hubo partes de les morteres que quedaron n'abertal. La falta de mano d'obra obligó a los que siguieron usando la mortera a cambiar el sistema d'acotamientu porque'l qu'usaben hasta entós, tan equitativu y proporcional, correspondía a una realidá que yá nun esistía¹⁸⁷. Poro, principiaron a dir zarrar *de vecindá* o *d'estaferia* toos aquellos que tovía la usaben.

*«Antis ca propietariu sabia lo que tenía que zarrare, que yera tolos años igual. Espuéis la xente empezó a nun dir zarrare y hubo que dir de vecindá»*¹⁸⁸.

L'últimu pasu d'esta evolución llévanos al estáu actual nel que tán dalgunos morteres quirosanes. Son espacios que perdieron les funciones que facien necesario'l so acotamientu: primero desapaecieron les tierres de pan y patates y depués los praos de siega. Por tanto agora munches d'elles tán n'abertal, funcionando comu espa-

cios de pastu del ganáu vacuno y caballar des que baxa del puertu y hasta que'l tiempu lo permite, llevándolo depués pal pueblu.

«*Antis caún tenía la so pieza na mortera. Ahora ye too pastu, por eso ye comu un puertu. Ahora ye'l puertu fondeiru y l'oitri (el puertu altu) ye'l puertu cimeiru*»¹⁶⁹.

3.3. Iguar cabañes

Otru de los llabores de grupu tenía comu escenariu los *machaos* o *brañas*. Entrambes pallabres son sinónimos en Quirós y sirven pa nomar los espacios d'habitat de los puertos, ye dicir, los llugares onde s'asitien les cabañes y vellares y onde s'axunta'l ganáu al escurecer pa dormir¹⁷⁰.

L'aprovechamientu de los pastos altos o *puertos* de parte branu obligó a la criación nellos d'un espaciu d'habitat porque la curia del ganáu (fundamentalmente vacuno) que pastaba ellí facía a los vaqueros xubir tolos díes o, mesmamente quedar arriba. Comu consecuencia d'esta actividá económica surdieron dos menes de construcciones, les destinaes a los animales y les que sirven d'abellugu a la *xente*.

Ente les primeres, les más carauterístiques yeren los *vellares*: construcciones de planta circular de poca grandor, feches de piedra y cubiertes con tapinos qu'usaben sobremanera pa guardar los xatos, anque tamién se podía meter ellí una vaca acabante parir cola cría.

La *choza*¹⁷¹, tamién de planta redonda y cubierta de tapinos, y la *cabana*, de planta rectangular y cubierta a dos agües de teya o tapinos, sirven p'abellugase los *vaqueiros* y *vaqueiras* que xubien a atender los animales.

Anque podien tar arriba de continuo, mayormente los vaqueros xubien tolos díes pela tarde p'axuntar el ganáu y llevalo a la braña. Caún tenía, ellí, el so *vellar* (dacuan-du arrodiáu d'un corral) nel que metía los xatos des que mamaben y depués cataba'l lleche de les vaques nuna

bota ¹⁷². En toles brañes había una *ruda*, palu que sirvía pa colgar la bota pela nueche pa que nun l'algamaren los perros y tuviere'l lleche al sereno. Pela mañana descolgábenles y volvien catar les vaques. Depués echábenles pal pastu y los xatos llevábenlos pa la *xatera*, que nunos puertos ye un espaciu de pastu más baxu que ta enantes de llegar a la braña y n'otros un espaciu cercáu asemeyáu a un corral ¹⁷³.

Mientras que, comu yá dixemos más arriba, na braña cada vaqueru tenía un *vellar* propiu, les cabañes yeren de propiedá compartida o, si yeren particulares, compartíase'l so usu. En dalgunes brañes nun había namás qu'una cabaña pa dormir y nella axuntábense de nueche tolos vecinos del pueblu que tuvieren arriba ¹⁷⁴. Sicasí, lo normal ye qu'hubiera delles cabañes, aunque'l so número siempre yera menor al de *vellares* porque caúna yera de varios propietarios que tenían una *suerte* ellí. Y esa parte que se tenía na cabaña podía vendese o heredase comu una parte más de la casería.

«Cá vecín tenía'l vellar ande meter los xatinos y un corral grande pa las vacas. Depués había una cabana pa durmir ente cuatro o seis. Cuando yo yera nuevu había cuatro en tola braña, caúna de cuatro o seis familias. En casa de mio madre tenían una suerte nuna cabana con otros vecinos. Pero allí dormía'l que fora, aunque tenía preferencia'l que tuviera una suerte allí» ¹⁷⁵.

D'otra manera, había cabañes particulares, pero tamién éstes se disfrutaben coleutivamente, diendo a dormir nelles otros vecinos del pueblu, aparte del dueñu. Asina se recueye nesti pleitu de 1830:

«La cabaña es propia exclusivamente del D. Juan y aunque por haberle ayudado a hacerla Manuel González y Diego García no les impedía ir pernoctar en ella, lo mismo sucede con otras cabañas, que aunque de particulares se reúnen los pastores a dormir en ellas» ¹⁷⁶.

D'esti usu compartíu surde otru de los trabayos de grupu: cuando la cabaña precisaba de dalguna igua, facíenla ente tolos que la usaben, axuntándose p'aportar la fuercia de trabayu necesaria y poner los materiales que fixeren falta. Si la cabaña yera de tol pueblu xubíen tolos vecinos d'estaferia a iguala.

«La cabana de xente tenía un lllar y una camera pa dormir, na que poníamos gorbizas qu'arrincábamos con una fesoria y dexábamos secar. Caún xubía una manta de casa; poníamosla per baxu faendo de sábana y tapábamonos con otra. Dormíamos vistíos, quitábamos sólo las madreñas. Tiénense axuntao allá hasta nueve. El techáu de la cabana yera de madera y tapiños. Cuando había falta d'iguala dibamos toos xuntos d'estaferia. Depués, cuando yá yera techáu de techá, xubíamos unas pocas caún cuando había que retechar»¹⁷⁷.

Toos aquellos que se sirvieren d'una *cabana*, aunque nun tuvieren *suerte* nella, collaboraben nel so arreglu.

Anque nel puertu el pastu ye llibre y el ganáu anda per too ensin denguna torga, cada *braña* o *macháu* pertenez a un pueblu:

«El macháu La Xinxal corresponde a Viñlar. Aquí caún tien el suyu. Isi d'ehí, La Cardosa, ye de los de Cienfuegos. Nosotros (los de Cortes), aquí en La Cardosina. Y en Lleno la Zreizal los de Llinde. Y nosotros tamién tenemos en Lleno la Carba. Esto ta repartío asina yá de siempre, de tola vida»¹⁷⁸.

Ye por esto polo que la *braña* o *macháu* podría vese comu un desdoblamiento del pueblu de parte branu, yá, que nellos tenía llugar una vida mui activa onde participaben tolos miembros del pueblu que s'atopaben ellí: axuntábense de nueche nuna cabaña y cantaben y cuntaben cuentos, haciendo *fila*. Yera sobre too un llugar onde se rellacionaba la mocedá, y non solo lo del pueblu

sinón tamién lo de pueblos distintos que teníen les brañes cerca.

3.4. *Iguar molinos*

Igual que socedía coles cabañes, la esistencia de molinos de propiedá compartida da llugar a otru de los trabayos de grupu que equí esponemos.

Si bien ye verdá que ye normal alcontrar en Quirós molinos privaos (yá seyan éstos de moler o de desergar escanda), tamién lo ye qu'en dellos pueblos toos o parte de los molinos qu'había yeren de *parceros*¹⁷⁹. Cada molín podía ser d'un número variable d'ellos (aunque suelen tar ente diez y quince) y hasta dalgunos que teníen dos muelles, caúna d'elles tenía los sos parceros¹⁸⁰.

El molín molía ensin parar, les venticuatro hores del día, y según fore la parte que caún de los parceros tuviere nél, poníense unos turnos pa usalu. El turnu podía ser el día enteru, mediu o un quartu y venía a tocar cada diez o quince díes (según el número de parceros que foren). De la distribución de los turnos nun había constancia escrita, pero caún sabía bien cuandu-y tocaba

A veces, el tiempu qu'un parceru tenía de turnu nun yera abondo pa moler tolo que-y facía falta polo que-y quedaben dos soluciones: pidir la vez a otru que nun-y corriere priesa moler o dir a un molín particular onde'l molineru-y cobraba la maquila.

Una familia podía tener vez en dellos molinos y la so propiedá yera tresferible comu otru bien cualquiera de la casería: podía vendese tou o parte del turnu o dexalu n'herencia a daqué, yá fore enteru o dixebrau en turnos más pequeños que se repartíen ente los herederos¹⁸¹.

Los parceros d'un molín teníen que se poner d'alcuerdu ente ellos cuandu facía falta arreglalu porque yera daqué que-yos interesaba a toos. Normalmente había ente ellos dalgún curiosu que s'encargaba del trabayu más delicáu: picar les muelles, que col usu diben gastándose:

*«Mio padre yera curiosu y aprendú a picalas. Había que las picar con pulsu pa que quedara igual. Hai que picar más fino nel borde de la muela que nel centru, que ye per onde entra'l granu»*¹⁸².

Los demás organizábense comu una estaferia pa llimpiar la presa, iguar el teyáu o lo que fixere falta. Si yera necesario pagar dalgún arreglu que nun foren a facer ellos, escotaben ente toos, poniendo caún una cantidá de dineru proporcional al turnu que tuviere.

Des que se dexó de semar maíz y escanda, estos molinos foron abandonándose y güei son yá mui pocos los que funcionen.

3.5. *Facer el cal*

La fabricación del cal, material mui útil antiguamente nos pueblos tanto na agricultura cuando lo usaben d'abonu comu na construcción, yera un llabor enforma abegosu porque requería l'empleu de gran cantidá de fuerzia de trabayu. La casa que necesitaba del cal nun yera por sí sola pa fabricalo, polo que lo más rentable yera axuntase ente varies cases que lo necesitaren y facer tol trabayu en común.

*«Xuntábanse unos cuantos vecinos porque daba mutso que faer: había que traer la piedra dende la cantera hasta'l caleiru con corzas y tar tizando tol tiempu, igual cuatro días si guíos. Gastaba mutsa lleña. Había que faelo tamién con carbón porque asina nun yera tán costoso. Tizábase perbaxu, y perriba metíase la piedra caliza. Cola calor la piedra coquizaba (faíase bloques grandes). Depués había que dexalo enfriar otros cuatro días»*¹⁸³.

4.—LLABORES D' Aidanza a la unida doméstica: andeches

Una mena de trabayos abondo citaos polos estudiosos de los vezos tradicionales asturianos son les andeches, definies por Constantino Cabal comu «ayuda mutua que se dan los vecinos como tales, en los trabayos agrícolas, y aún por excepción, a veces, también en otras clases de trabayos...»¹⁸⁴. Son, efeutivamente, una mena de colaboración fecha polos vecinos en beneficiu d'una casa. A lo llargo del añu danse na casería una serie de trabayos agrícolas que precisen la concentración de grandes esfuercios nun curtiu períodu de tiempu. Hai que los facer nel momentu oportunu y cada casa tardaría demasiáu tiempu nello; la única solución ye recurrir a los vecinos, dándoyos empara'l propiu trabayu. Yera «no solo una forma de solidaridá ante las grandes exigencias de trabayu que requería el terrazgo, sino también frente a la pobreza en que se debatían los aldeanos. Constituía la expresión más perfecta de cohesión de la comunidá»¹⁸⁵.

La organización d'estes collaboraciones en favor d'una unidá doméstica nun ta reglamentada, ye espontánea. La convocatoria del trabayu ye individual y son siempre los vecinos que tienen falta de mano d'obra los que la pidén personalmente a otros cases. Puen asistir tolos vecinos o namái una parte, darréu que se llama sólo a la xente que faiga falta, porque depués habrá devolvese'l favor y si hai demasiaos compromisos nun compensará'l cambéu

L'asistencia ye voluntaria y pue acudir el que-y pete. Cada casa decide, según la so comenencia, si manda o non a dalgún miembru, teniendo en cuenta los favores de colaboración que-y debe a la casa que va aida y cuntando con qu'ella normalmente devolverá la emprestación de trabayu. Estes reciprocidaes xeneren rrellaciones d'aidanza mutua ente les cases, ensin qu'haya denguna normativa establecida más que la costume. Nos distintos cambeos de trabayu procurráse que se dea una compensación ente l'esfuerciu y el tiempu del trabayu y cada casa sabe per-

feutamente con quién ta en deuda; sicasí non siempre se correspuende col mesmu tipu de trabayu, aunque s'intenta que s'asemeye n'importancia o dureza. Incluso podía devolvese en trabayu dalgún otru tipu de favor (comu dexar el güe pa cubrir les vaques, por exemplu).

Estes aidances suelen facese ente cases de les memes carauterístiques socioeconómiques. Ente elles el sistema de reciprocidades conxuga la solidaridá colos intereses económicos particulares y críase nel pueblu una rede de rellaciones que beneficia a toles cases, pues, comu viemos, la prohibú fai más precisa l'aunión y a falta d'otru bien lo que s'intercambia ye la fuercia de trabayu. Pero la rellación tamién se pue establecer ente cases de distintes carauterístiques económicas o ente vecinos con estremaes funciones sociales (mayestros, cures...). Si había dalguna familia pudiente yera común que les demás-yos debieren favores que-yos pagaben col so trabayu en dellos llabores d'esa casa; lo mesmo podía asoceder con aquelles persones que, pola mor de la so ocupación, cumplieren una es pecial función na comunidá:

«Dian a andecha a unas tierras del cura y del maestru qu'había debaxu de la ilesia y cochianlly el maíz y la escanda. Yera xente que te faía favores si podía, y depués tú días cocher el pan pa ellos»¹⁸⁶.

Esta distinción ente cases d'iguales o estremaes niveles económicos, desplícase en sí mesma pola esistencia de ciertas desigualdaes económicas, más o menos acusaes; la cuestión del deber de trabayu del campesín respeutu a un señor ye asuntu que nun tratamos equí aunque sí podemos atopar dalgún restu¹⁸⁷.

Esti sistema d'aidances a una unidá familiar requier un refuerciu: amás d'esperar qu'esa casa correspuenda aidando a les demás, tien d'haber nel intre una forma de compensación y d'agradecimientu pola collaboración recibida. D'ehí la importancia de la comida dada a los asistentes, que se procuraba fore de lo meyor de la casa. La xuntanza de la mocedá yera, amás, xida n'ocasiones, pa

xuegos, bromes, bailles... qu'animaben el trabayu y daben un motivu más pa l'asistencia.

4.1. *L'andecha del pan*

Tolos llabores agrícolas fechos en colaboración de varios vecinos y en beneficiu d'una casería reciben el nome d'andeches. Sicasí, en Quirós, llámase *andecha* por excelencia a lo que se facía pa recoyer la escanda. Dalgunos quirosanos usen el vocablu nel so sen ampliu, pero lo normal ye que se diga que «*andecha yera pa cocher pan namás, tamién había ayudas pa sañar, segar yerba, arrendar...*»¹⁸⁸. Nun ye qu'haya una estremación ente los tipos d'aidances; cenciellamente resérvase'l términu p'aquel llabor agrícola de más trascendencia nel conceyu.

Alredor del mes d'agostu o primeros de setiembre, dependiendo de les condiciones climátiques, edafolóxicas, altitú..., la escanda yá ta maduro y hai que lo recoyer con un trabayu que precisa picuru y xente. Si la casa al ponese a coyer lo de so nun tenía abondos miembros y precisaben entamar una andecha, depués de calcular la xente que facía falta según el tamañu de la tierra o la dificultá pa trabayalo, avisaben a los vecinos del pueblu que tuviesen moces en casa, porque a les andeches teníaese davezu que foren cuasi namás que muyeres. En delles ocasiones avisábase a familiares y amigos de pueblos de la rodiada, y n'ocasiones les andechadores aportaben de más lloñe. El númberu d'asistentes dependía de lo fuerte que fore la casa: les que teníaen muncho que coyer solíen entamar andeches que llograben muncha sonadía pola mor de la muncha concurrencia, de la comida, del xaréu...; ello facía que la convocatoria corriera con muncha facilidá y se recordaren estes andeches durante munchu tiempu. Cuandu s'entruga poles andeches, los quirosanos y quirosanes alcuérdense sobremanera d'estes más grandes, considerando a les de menos de diez o doce participantes comu más corrientes. A les de les families más pudientes podíen venir incluso d'otros conceyos cobrando un xornalín, por exemplu teníaen davezu venir moces de Riosa.

El llabor yera fundamentalmente cosa de muyeres aunque diba tamién dalgún mozu pa carretar les pesaes *güexas* cargaes d'espigues hasta onde taba'l *güexu* «*que yera más llargu y tiraban d'él las vacas*»¹⁸⁹. En cuantes a les muyeres, facíen el llabor principal de pañar. Aportaben a la tierra cargaes coles goxes y les mesories trave-saes enriba; en tando ellí entamábase la tarea repartiéndose'l trabayu.

Entá hai xente en Quirós que pue describir minuciosamente'l trabayu:

*«Metiaste na tierra con una compañera y poníaste con eña (comu pa billare) con una güexa en mediu y unas mesorias. Las mesorias son unos palos así llargos ataos per una vera con una cuerda pa que nun t'escapen, porque si non piérdeslas. Entós, antis d'haber namás qu'un puñáu, las mesorias alrevesábanse en cantu la güexa, porque dientru nun había espigas tavía. Ahora, cuando la güexa taba mediá d'espigas entoes espetábanse nas espigas, dientru la güexa. Entoes una compañera p'allí y otra compañera p'allí y cochias y tirabas per aquella güexa. Cuando tenías pocas espigas tirabas tú per eña o la compañera. Ahora, cuando tenías mutsas, entoes tenía que t'ayudare y entós dicías: ¡Tira pela güexa!»*¹⁹⁰.

El llabor escomenzaba con munchu ánimu y había retos ente les parexes pa ver cuálá acababa más antes y too ello con muncha animación. Pela mañana les andechadores taben más callaes, más concentraes nel so trabayu pero, depués de xintar, los cantos, les rises y el gallariu diben a más de la que s'acercaba la fin de la xornada. «*Tol día había animación y cánticos pela tierra*»¹⁹¹. Enllazábase d'esti xeitu, el trabayu cola celebración. Nes andeches l'aspeutu festivu tenía gran importancia, yeren llugar de xuntura y rellación ente los vecinos, especialmente ente mozos y moces. A lo llargo del día surdía de xemes en cuando l'aspeutu lúdicu: los mozos delles veces pa-

sábenlo mal porque les moxes agarrábenlos y metíenlos nes goxes. Al escurecer, cuando se carretaba'l pan al horru, los mozos que diben aportando del so trabayu diben pal llugar de la andecha y poníense a provocar a les moxes: a una d'elles que yá tuvieren apallabro dir por ella garrábenla d'un brazáu y metíenla na güexa. N'ocasiones echábenles a rodar dientru d'ella y la broma podía acabar mal: «*podían mancate y rompete una moneca*»¹⁹². L'aspeutu festivu podía tener un remate de baille con gaita y tambor, si l'andecha yera grande. «*Habiendo andecha etsábanse los pesares a la espalda*». Podíen acudir entós mozos d'otros pueblos vecinos.

La comida dábala la casa qu'entamaba l'andecha comu una compensación inmediata pol trabayu que taba recibiendo. Siempre se daba lo meyor que se tenía: pan, quesu, chorizu, tortielles, lleche, sidra, vinu..., delles veces mataben un corderu o un cabritu. Si l'andecha duraba tol día, faciáse almuerzu, xinta y merienda. L'ama de la casa ponía munchu pricurru na preparación y pa ello tenía que pidir collaboración a otros mueres tanto pa echa-y una mano tresnando na cocina, comu pa llevalo en cestes hasta la tierra. Comu consecuencia surden tamién pa estos llabores una serie d'aidances y pequeños favores ente les mueres qu'han preparar un aspeutu tan importante pa una andecha comu'l de la comida.

Les andeches pa coyer pan entraron n'escayencia va unes décadas, por causes de claru calter económicu. Yá nel sieglu pasáu, el pagu n'escanda de les rentes señoriales fexo dir a menos esti cultivu. Y más recientemente la emigración masiva a la ciudá y la sustitución del pan d'escanda polo de trigu fai que non solo les andeches sinón la mesma escanda seya anguañu un cultivu marxinal.

En dellos pueblos entá se sema, pero en poca cantidá, y cada casa pue recoyer la so producción colos miembros propios.

4.2. *La pisaza*

El pan recoyó nes tierres taba guardao n'horru has-

ta'l momentu de facer la pisaza, procesu mediante'l cual s'estrema'l granu de la espiga. Podía durar d'unu a tres díes, dependiendo de la cantidá de pan qu'hubiere que desergar.

Cuandu llegaba avientu, mes nel que se suel facer, el que diba pisar nun determináu día (bien porque-y convenía o bien porque tuviere vez pa usar el molín de rabil) avisaba a familiares, amigos y vecinos del pueblu, o mesmamente de fuera d'él, colos que mantenía una rella-ción d'aidanza recíproca. N'ocasiones, los que s'enteraben de que dalgún vecín al que debieren dalgún favor diba tener pisaza, ufiertábense ellos mesmos. La pisaza pue considerase, según esto, una mena d'andecha.

Al amanecerín principiaba'l duru trabayu. De mano baxábase'l pan del horru y llevábase hasta'l llugar onde se fore a *xamuscare* y *machare* que podía ser nel mesmu terrén de debaxu l'horru. Estos dos llabores yeren la pisaza propiamente dicha ¹⁹⁴. En tando pisao llevábase onde tuviere'l rabil, pa nél *desergar* dafechu'l granu. Delles veces faciense tolos llabores nun llugar dedicáu espresamente a ello y que guardaba'l rabil tol añu. Tal llugar, llamáu *casa de la pila*, podía ser del pueblu o del dalgún particular. Nesti postrer casu había que paga-y a razón de lo que se pisare.

La segunda parte del trabayu, *xamuscalo pa que nun tuviere tantu arestón*, facíenlo dos o tres, homes o muyeres indistintamente. Prendien-y fueu y diben moviéndolo con una traenta, adules, con munchu cudiáu de que nun quemare demasiao. Antiguamente en vez de *xamuscar* la escanda *curábase* poniéndolo enriba d'un tableru con furacos pelos que xubía la calor del llume que se prendía debaxu. Esto dexó de facese porque yera muncho más lento que *xamuscalo* direutamente. Cuandu escomenzaron a llegar al conceyu los primeros molinos eléctricos y les máquines pa *vanar*, munchos siguieron *xamuscándolo* porque al nun tener tantu arestón molía meyor.

Acabante *xamuscalo* mayábase con unos *machos* has-

ta que la erga tuviere bien suelto. Esti llabor precisaba de muncha fuercia y solíen facelu los homes. La erga recoyíase en sacos y goxes y llevábase al rabil. Delles veces enantes de vaciar la erga na moxeca del molín, vanábase un poco pa quita-y lo mayor. Yeren menester comu poco cuatro homes pa mover el cambón (nes grandes pisaces hasta seis) porque yera un trabayu duru de manera. Tando'l molín en marcha nun se podía dexar aparar. Pa evi talo, los homes diben relevándose, con él en marcha, a cada moxecada molida, de dos en dos.

Un guañe o una rapacina diben moviendo con un palu la erga que salía de la moxeca per un canaletu, pa que fore cayendo pasín ente pasu. Yeren los *meceores*.

Cuandu salía del rabil, la escanda cayía nel *brendal* d'onde yera coyío poles *vanaoras*, que solíen ser de dos a diez. Diben pasándolo d'unes a otres hasta dexalo dafechamente llimpio de poxa. Dende que principiaron usase les máquines vanadores pa facer esti llabor, el número de muyeres que se precisaben pa vanar nuna pisaza foi muncho menor.

N'acabando la pisaza, si'l rabil usáu yera priváu había que pagar al dueñu. Esto podía facese en dineru o dándo-y una parte proporcional de la escanda pisao, pa lo que facía falta midilo. Cuandu'l dueñu nun cobraba, la forma habitual de devolve-y el favor yera aidándolu nes sos xeres agrícolas: andecha, pisaza, siega... Ye dicir, si nun cobraba, el dueñu'l rabil entraba tamién nes recíprocidaes que suponía l'aidar nun trabayu fechu en beneficiu d'una casa, aunque nesta ocasión nun fore con trabayu siñón emprestando la maquinaria que lu facía posible.

La comida, parte importante de tolos trabayos que los campesinos faen n'andecha, axunta alrededor d'ella a tolos qu'intervienen nes estremaes xeres de la pisaza: muyeres y homes, neños y grandes. Facíala'l dueñu'l pan. Antes de principiar col acarretu, al amanecerín, yera davezu tomar mantega con pan, acompañao d'anís.

La xinta tomábase depués de xamuscar y nella inten-

taba convidase colu meyor qu'hubiere en casa. A lo llargo la xornada dábase de beber anís solo o con agua o lleche, pa quitar el polvu del gargüelu. La pisaza, amás de suponer un trabayu duru y cansáu, «yera más puerco que la mina»¹⁹⁵.

La escanda, en tando llimpio, guardábase en grandes arcones de madera qu'había en toles cases. Y d'ellí diba sacándose pa molelo, según fore haciendo falta.

Lóxicamente la pisaza principiú a desaparecer nel mesmu momentu que l'andecha del pan, yá qu'entrambes de xaron de tener posibilidá cuando se dexó de semar escanda.

4.3. *La esfuecha*

La *esfuecha*¹⁹⁶ o esfoyaza ye un trabayu de colaboración vecinal en beneficiu d'una unidá doméstica. La necesidá d'aidanza surde de la falta de mano d'obra pa facer el llabor, nesti casu esfoyar les panoyes de maíz y enrestrales. El maíz yera una de les bases de l'alimentación campesina (borofña, fariñes...) amás de dase tamién a animales (pites y gochos). Les fueyes tamién s'aprovechaben pa facer los xergones onde dormía la xente.

Les esfoyaces, dexando a un llau les sos connotaciones lúdiques, puen ser enmarcaes dientru de les andeches: ye una cooperación ente vecinos de la que saca provechu la casa que recibe l'aidanza. Ye una emprestación voluntaria de trabayu qu'espera que-y dean empara dalguna recompensa.

Las *esfuechas* faciense de parte seronda ente ochobre y payares, des que segao'l maíz y *escarrapellás* les panoyes (arrincales de la planta pa dexar solo'l narvasu). Yeren siempre de nueche. Entamábense alreduro de les diez y duraben según el maíz qu'hubiere y la xente que viniera a esfoyar. La normal yera que s'allargaren hasta les dos o les tres (dalgunes hasta riscar l'alba). Al facese de nueche, podía facese cualquier día de la selmana darréu que nun gastaba mano d'obra pa otros xeres. Podía dase más

d'una esfoyaza grande en pueblu la mesma nueche y la xente repartíase.

La casa que tenía'l maíz yera la que pidía l'ayuda avisando a parientes, vecinos, amigos... Diba tol mundiu: guañes, mozos y moces, xente mayor. «*Diba la xente toa del pueblu, los que nun taban a mal*»¹⁹⁷. «*Avisábase a las mozas, porque los mozos venían solos ensin falta avisalos*»¹⁹⁸. Non sólo diba la xente del pueblu sinón que podíen llegar dende otros pueblos y dende distintes parroquies. Yera'l casu de los parientes (sobre too moces) o les amistaes: «*Corriase la voz per otros pueblos, 'Güei esfuecha fulanu', y dían*»¹⁹⁹. Los de fuera yeren bien recibíos y más si en pueblu había poca xente²⁰⁰.

El llugar onde se facien les esfoyaces podía variar: na sala, en patiu a la entrada de casa, etc. Tenía de ser una habitación amplia onde pudieren poner nel mediu la pila panoyes y allugase alreduro ochu, diez o más persones.

Homes y muyeres facien distintos trabayos. Les muyeres poníense en corru alreduro del montón de maíz y *esfuechaban*. Si había guañes, apurríen les panoyes a los homes pa qu'estos les enrestraren con bilortos. Les riestres yeren depués colgaes n'horru o en corredor.

Yera'l componente festivu'l que más atrayía.

*«La esfuecha, al cabu, yera una fiesta. ¡Eso yera lo que más prestaba de too, home! (...) Nun había casi lluz. ¡Había unos lerés! Nun yera namás que risa a lo tonto. Prestaba mucho. Ente homes y mucheres yera la cosa too...»*²⁰¹.

La diversión yá empezaba de la que se trabayaba.

*«Caín hablaba lo que-ll y paecía. Había virbachos: hablábase d'ésta, d'aquélla, d'aquél y del oitri. Lo que-ll y paecía. Cuntaban cuentos, coisadieellas... Como la esfuchaúra yera cola mano y nun yera cola llingua...»*²⁰².

Facíense bromes ente la mocedá: metíense fueyes

ente la pila de panoyes ensin esfoyar pa rise de la moza que les garrare²⁰³. Yera'l momentu d'enredar aprovechándose de la escuridá. Les Ordenances del Principáu de 1781 prohibíen estes reuniones, precisamente pol so calter festivu, pola asistencia a ellas de «hombres y mugeres juntos»²⁰⁴.

A los asistentes a la *esfuecha* dábbase-yos daqué de comer; pero siempres daqué llixero.

*«Espuéis, n'acabando, dábante igual una rebanada de pan feitso d'aquel día, con una manteiga, miel... cosa de carne o tortilla como nas andechas o nos praos non. Allí dábante namás que llambionás d'esas, nun yera comida gor-da»*²⁰⁵.

Tamién se daben castañes asaes, café con lleche, sidra o dél anís²⁰⁶.

Nel mesmu sitiu de la esfoyaza, des qu'acabare, faciase un baille con pandereta y curdión o gaita. Eso yera lo normal. Sólo si la casa taba de llutu o yera too xente mayor nun facién baille.

La mayoría de les esfoyaces yeren pequeñes y podíen resolverse colos de casa o dalgún vecín. Les grandes yeren solo dos o tres, *de casas más fuertes*, y son recordaes comu verdaderos momentos «hestóricos» ente la xente más vieyo. Fálase d'elles con señardá y admiración. El componente festivu foi imperando y esta mena d'esfoyaces foren les que quedaron na alcordanza de la xente.

4.4. Otros

Dientru del conceutu d'andecha, comu vemos, danse una serie de trabayos qu'arrespuenden a les carauterístiques de facese en grupu pa beneficiu d'una casa, d'organizase espontáneamente y de criar na prestación d'aidanza una rede de rellaciones d'intercambiu. Normalmente piden una gran concentración d'esfuerciu en pocu tiempu. Ye'l casu de los llabores yá vistos: sobremanera l'an-

decha del pan, pero tamién la pisaza y la esfoyaza. Podríemos amestar a éstos les andeches pa segar yerba, que precisaben una cantidá considerable de mano d'obra: pa enfrentase a esi trabayu formábense cuadrielles o *peás* de segadores, qu'amás d'aidar nel pueblu, podíen andar per distintos conceyos d'Asturies o per Castiella comu xornaleros, antes de la época de segar lo de so. El trabayu de segar la yerba trai consigo, amás de la reciprocidá, los elementos de compensación gastronómica y lúdica que vemos nes anteriores andeches, aunque non tan destacaos comu na andecha del pan.

Hai otros trabayos que tamién puen considerase andeches, pos arrespuenden a la definición y amás son consideraos comu tales por dalguna xente, aunque yeren más modestes y de menos sonadía que les vistes. Nun teníen tanta importancia económica, nin precisaben de tanta participación; les reciprocidaes solíen ser a niveles más cercanos a la casa (familiares o amigos) y yera más fácil qu'una casa s'arreglare ella mesma pa facer talos llabores. Comu consecuencia l'elementu festivu y gastronómicu tenía tamién menos razón de ser. Había gran cantidá de trabayos que se podíen facer n'andecha: *antes yeran too andechas*. Podemos citar: aidar a la yerba, sallar, arrendar, segar maíz, pañar pataques, esbillar castañes, cavar nes morteres...

5. LLABORES ASISTENCIALES

Dientru de los trabayos d'aidanza a la unidá doméstica hai unos que poles sos especiales carauterístiques queremos más clasificar nun apartáu especial. Son aquellos que se faen n'interés d'una casa bramente necesitada, que nun ye quien a facer los llabores propios. Nuna economía na que la mayoría de les cases nun taben mui perriba del nivel de subsistencia, la imposibilidá pa facer determinaos trabayos suponía ponese nuna situación difícil de superar; poro, l'aidanza yera vital. Suponía, en realidá, un mecanismu de supervivencia de la comunidá que

forma'l pueblu. Tol mundiu taba espuestu a pasar per eses situaciones, «*siempre teníamos a quién aïdar y ellos aïdabannos a nosotros*»²⁰⁷; que se diere la solidaridá daba seguranza a caún de los vecinos. La probitú podía llegar a ser daqué tan cotidiano que l'aïdanza llegaba a ser imprescindible pa dalgunos miembros de la comunidá:

*«Habíalos tan probes que vivían de las limosnas de los demás. Aïdaban a las mucherinas viechas y daban leche a los que nun tenían vacas. Tamién faían de baldre las caxas pa los que morrían»*²⁰⁸.

Les vilbes son citaes de contino comu suxetu de l'aïdanza de los vecinos pola dificultá que podíen atopar en cumplir con tolos menesteres qu'esixía la casa. Yera corriente tamién que si una persona importante pal trabayu de la casa se ponía mala, se-yos echare un gabitu. La colaboración produciase tamién anque la casa nun tuviere problemes, en casu que'l llabor fore extraordinariu, comu por exemplu los acarretos pa facer una casa; o, cenciellamente por amistá, tamién se diba a los llabores agrícolas normales.

Estos llabores asistenciales nun teníen denguna mena de regulación; produciense espontáneamente cuando se daba'l casu y yeren voluntarios. Podía facese una convocatoria informal pa que los vecinos foren sabedores d'ello. Yera corriente qu'en llavaderu o na fonte les muyeres comentaren:

*«—La mio moza va dir el domingu a andechar pa fulanu; —Pos yo tamién podía etsar un mozacu; —Pos la mía tamién podía dire...»*²⁰⁹.

Diba más o menos xente, según la so disponibilidad, pero había una obligación moral implícita: «*Llamaban un día y tol mundiu faía los posibles por dir*»²¹⁰. Pol so propiu calter estos trabayos nun entraben dientru de les rellaciones de reciprocidá qu'establecíen ente sí les cases p'andechar, pos la mesma situación de la casa asistida suponía precisamente la imposibilidá d'esa reciprocidá.

Anque nun solía haber un día estipuláu pa ello, el tiempu dedicáu a andechar pa vilbes o necesitaos estremábase claramente: diben n'acabando colo propio o nun día de descansu:

«Los domingos nun se faían andechas, pero si alguna familia nun podía cocher lo suyo, los vecinos axuntábanse y dían cochelo en domin-gu» ²¹¹.

Llabores comu *cocher pan* yera preferible facelos ente un bon piñu xente. Incluso nes cases con abondos miembros precisábase munches veces la collaboración de los vecinos, comu viemos más arriba. ¡Cuántu más nun precisaríen les cases con problemes de xente, incluso pa facer llabores muncho menos duros! Pero amás de pa *cocher pan* a delles cases facía-yos falta l'aidanza n'otres coses, comu segar o meter la yerba. Lo mesmo ente una desgracia que-y podía asoceder a cualquiera: si quemaba una casa por exemplu, los vecinos aidaben a llevantal de nuevo, «*ayudaban, dában-ll y maera...*» ²¹²; si amburaba la corte cola yerba «*ca vecín ocupábase d'una vaca, envernábala*» ²¹³.

Vemos cómo la solidaridá del pueblu, lloñe de ser namái un xestu de bona intención, ta xunida íntimamente a los intereses de los vecinos; nun ye que la necesidá se dea más que l'espíritu solidariu, comu afirma Fidalgo Santamariña ²¹⁴, sinón que la propia xuntura del pueblu ye un recursu adautativu ya interésa-yos a los vecinos: la collaboración favorez que se faigan abondos trabayos con mayor eficacia y permite una meyor subsistencia.

L'individualismu creciente nuna economía en cambéu fexo entrar n'escayencia esta solidaridá del pueblu, al empar qu'otru tipu de llabores en común. Solidaridá comunitaria de la que s'alcuerden con señardá:

«En Viñamarcel había mucha a unión ente los vecinos. Axuntábanse cuando dían vaqueriare, nun siendo algún qu'andaba siempre rezagáu él, independiente de los demás, que nun quería asociase; los otros esperaban toos unos por

otros pa baxar toos xuntos. Dían muchas chavaletas y chavaletos y paisanos, de toa clase, de casa quien mejor pudiera dir: nuna casa, si'l paisanu nun podía dire diba un chaval o una chavala. Había arriba, cuandu baxaban a la tarde, unos cantarios... comu si fora una fiesta»²¹⁵.

«Había mucha alegría, nun había envidia nin malos quererres. Cuandu acababa ún na so tierra diba aidar al oitri; o si acababa nun prau a la yerba, aidaba al vecín a lo suyo»²¹⁶.

«Antes xuntábase muncho la xente de los pueblos pa faer obras y otras cosas»²¹⁷.

c. LA FIESTA Y LA FILA: DOS ELEMENTOS AUNIDORES DEL PUEBLU

Tolos trabayos nos que participa'l pueblu, bien en parte o en conxuntu, faciendo frente a unos oxetivos comunes xeneraos nun espaciu bien concretu, aliten y dan xuntura a la unidá d'esi pueblu. Nesti fortalecimientu participen, comu elementos superestructurales, la fila y la fiesta, puntos finales qu'intensifiquen l'aunión de la xente del pueblu, de la comunidá de vecinos d'esi llugar. Podía dicise, mesmamente, que funcionen comu un doble feed-back concienciador y consolidador.

Al traviés de les figures enantes mencionaes manifiéstase y afitase la solidaridá del pueblu, llogrando axuntar al so alreduro a gran parte de los miembros, anque la so capacidá de convocatoria nun ye la mesma. Tampocu nun ye la función de la fila axuntar tol pueblu. Dientru d'ella hai unos aspeutos más cotidianos, anque non por ello dexa d'algamar les sos fines: poner en contactu a los miembros de la comunidá y, neto que la fiesta, favorecer l'aunión y l'afitamientu de la identidá d'esi grupu.

Al empar de la fila y la fiesta, y comu fondu, tán los aspeutos lúdicos. Estos xueguen un importante papel, an-

que seyan na fiesta más claros que na fila, onde s'entemecen trabayu y arruelu. Comu señala D. Juliano: «De este modo, si la gente se reúne para cantar, bailar, orar o comer junta, esta actividad —prevista y esperada— da ocasión a reforzar los lazos de amistad preexistente, crear otros nuevos, formalizar alianzas o ingresos, y en última instancia, aumentar las posibilidades de sentirse miembro solidario del grupo»²¹⁸.

La fiesta ufierta la oportunidá de perafitar al pueblu frente a otros. Esto pue vese a les clares nes *quimeras* qu'había ente mozos de distintos pueblos nes fiestes. L'aunión del grupu faise entós patente. La fila paez allugase n'otru planu. Direutamente nun fai por esa estremación d'otros grupos pero sí collabora indireutamente al ser escenariu de tresmisión de valores y servir pa da-y más tiez al grupu al traviés del mesmu actu comunicativu o de rellación.

Al cabu, fila y fiesta llogren, a distintos niveles, los sos cometíos y ayúdenos a caltriar no que ye'l pueblu y les rellaciones que se xeneren al so alrededor.

6.1. *La fila*

Las filas o filandones, que de les dos maneres se denominen en Quirós, celebrábense nes llargues nueches d'iviernu, tres de la xornada diaria de trabayu, y a elles diben homes y muyeres del pueblu: mozos, moces, mayores... Faciense nuna casa cualaquiera, onde fore más afayaizo²¹⁹. Mientres les muyeres escardaben, filaben o texíen, trabayando con llinu o llana, los homes curiaben del llume y unos y otros cuntaben cuentos y socedíos.

Tres d'esta descripción podía dicise que la fila yera una xunta de vecinos onde se divertíen y al empar trabayaben faciendo llabores de calter domésticu. Pero esta definición resulta incompleta y enforma simple. Hai que se decatar de que la fila pon en contautu a grupos de la comunidá y aúne y apierta los llazos de vecindá nunos meses nos que les fiestes nun abundaben y la xente tenía de tar en casa.

El contautu ente mozos y moxes ye más intenso. Ye amás un momentu afayaízu pal xuegu amorosu²²⁰. Yera corriente que los mozos tentaren d'apagar el candil pa dexar un aquel más escura l'habitación y allegase más a les moxes. Ye normal que les autoridaes tanto civiles comu eclesiástiques nun vieren con bonos güeyos estes «llicencies» y prohibieren les files²²¹, anque al paecer ensin ésitu dengún.

Anque a la fila díbase des que cenao, nun yera raro'l compartir unes castañes, sidra o boroña, pero más importante qu'esto yera'l compartir les narraciones de cuentos, hestories, romances, cosadielles... Estes escenes de filandones foron milenta veces reflexaes na lliteratura asturiana comu xida pa introducir dalgún rellatu²²². Les anécdotos y los cuentos yeren al empar valores, pautes de comportamientu, enseñances que se veníen tresmitiendo a lo llargo de los años.

Los xuegos tamién formaben parte de la fila (*porrín-porrón, la zapata*, etc.)²²³. Mesmamente, Lisón Tolosana caltién que «ciertos pasatiempos, instituciones, cuentos, juegos y ritos inducen velada o sutilmente al casamientu»²²⁴. Y ye bien verdá que la fila, comu fenómenu social, entretex finos filos ente la mocedá: en pallabres de muncha xente *yeran las discotecas de la época*.

La dixebra sexual del trabayu vese claramente na fila. Más bien la dixebra ente trabayu y folgueta: mientres los homes xueguen a les cartes o curien que'l llume nun muerra, les muyeres aprovechen pa seguir con llabores que se podíen facer mientres taben ellí. La muyer nun tenía vagar de folgar y debía emplegar el so tiempu en facer la ropa de la familia o coser pa fuera.

Güei la fila, lo mesmo qu'otres muestres de la vida rural tradicional, desapaeció y sufrió en munchos casos un lentu cambéu nesi procesu de desanicu. Al dexar de trabayase la llana (ye más cómodo mercar los productos ellaboraos), los llabores derivaos d'aquello sustituyéronse por otros comu bordar, coser, etc. Al empar, les nueves formes de diversión, los medios de comunicación, etc.,

son nuevos calces pal entretenimientu de la xente y l'individualismu impónse favorecíu pola emigración y el xeneral despoblamientu de los pueblos.

6.2. *La fiesta*

Siempre que se fala o s'entruaga sobre la fiesta, pién-sase en diversión, folixa... aspeutos que, si bien son importantes nella, son namái una parte del complexu mundiu de significaos que la arrodia.

Son munches les definiciones qu'hai de fiesta. Averarémonos a ella tentando d'amosar la so influencia y pesu específicu nel pueblu, comu elementu qu'ayuda a alitar l'aunión y la cohesión. Por eso, sírvennos delles definiciones que cinquen nel so aspeutu socio-cultural. Y nesti sen incluyimos la que nos ufierta M. Roiz, que ye abondo completa. Pa esti autor la fiesta ye «una serie de acciones y significaos de un grupu expresados por medio de costumbres, tradiciones, ritos y ceremonias como parte no cotidiana de la interacción, especialmente a nivel interpersonal y cara a cara, caracterizados por un alto nivel de participación e interrelaciones sociales, y en las que se transmiten significados de diverso tipo (históricos, políticos, sociales, valores cotidianos, religiosos, etc.) que le dan un carácter único o variado y en los que la práctica alegre, festiva, de goce, diversión e incluso orgía se entremezclan con la práctica religiosa e incluso mágica cumpliendo determinadas finalidades culturales básicas para el grupu (cohesión, solidaridad, etc.) y con carácter extraordinario, realizada dentro de un período temporal»²²⁵.

Anque pa esti análisis de la fiesta sofitámonos más que nada nes festividadaes patronales, tamién inxerimos les fiestas de novios, les que se faen n'acabando andeches y pisaces y aquelles que celebra la mocedá del pueblu tolos domingos, porque toes son celebraciones nes que s'axunta'l grupu y participa tou o parte d'él perafitando la so identidá y xuntura.

Una carauterística importante de la fiesta, yá señala-

da, ye'l so poder aunidor. «Posiblemente no haya mecanismo social con tal especial magia de convocatoria: la fiesta hace sociedad o al menos crea la 'ilusión de comunidad'»²²⁶. Al so llamáu vien xente de tola redolada. Les que más poder de convocatoria tienen son les romerías de dellos centros devocionales (Alba, Trobaniellu), qu' atraen a xente de tol conceyu y d'otros conceyos vecinos (Llana, Riosa, Teberga...).

A la fiesta pue dir cualquiera. Nun hai tope d'asistentes: «*la fiesta taba libre pa los que quixeran venir*»²²⁷.

Amás valía p'axuntar a los parientes y amigos que vivíen n'otros pueblos. Podíen quedar dalgunos díes y yera una bona ocasión pa dar nueva fuercia a los llazos familiares. J. Rodríguez Muñoz señala la comida comu ún de los elementos más importantes nel reforzamientu d'esos llazos: «en torno a la comida de fiesta se reúnen todos los miembros de la familia que pueden hallarse separados o muy alejados el resto del año»²²⁸. Yeren díes especiales, polo que los alimentos tamién lo yeren. Sacábase a la mesa lo meyor qu'hubiere en casa y too yera poco p'agasayar a los asistentes a la comida. Nun fai falta recordar lo qu'esto aidaba a enriquecer una dieta abondo probe y poco variada²²⁹.

Mozos y moces diben a les fiestes del so pueblu y de la rodiada. Nesti últimu casu, el comportamientu yera distintu ente ellos: les moces diben namái a les de más cerca, en grupu, y teníen de tornar a casa enantes d'escuer, cosa que los mozos nun teníen que facer²³⁰.

Caún de los santos pa los que se facía fiesta tenía un *mayordomu*. Esti tenía de ser un vecín del pueblu²³¹. El cargu nun tenía un tiempu establecíu sinón que podía tar nel puestu de por vida. Les más de les veces dependía de la so voluntá y dexábalu cuando quería. Les sos xeres yeren variaes. Comu alministrador de los bienes del santu, tenía de facer les cuentas tolos años. La mayor parte de los fondos sacábalos de la *puya'l ramu* o les llimosnes que los vecinos ufiertaben al santu. Namái se daben llimosnes a San Antoniu. Los demás santos teníen *ramu* y

yera cola so puya cola que'l mayordomu sacaba'l dineru preciso pa pagar bona parte de los gastos causaos pola ceremonia relixosa: pagu de los cures, veles, *volaores*, *gaiteiru*, *tamboriteiru*...

El ramu tien un significáu especial yá dende la so preparación, na que participen de forma direuta o indireuta tolos miembros de la comunidá. Esa preparación empieza col nomamientu de *las mozas del ramu*: el cura, o'l mesmu mayordomu, escueyen a dos moces del pueblu que van pidiendo la escanda pel llugar. D'esta manera toles cases contribuyien a iguar el ramu. Depués *respisábase* la escanda, llabor nel que collaboraben mozos y moces y que yera tamién motivu d'un pocu de fiesta ²³². Una muyer, normalmente mayor, que supiere amasar meyor y tuviere un bon fornu, encargábase de facer el pan. P'acabar, axuntábase unes cuantes moces p'allugar los panes y orniar el ramu, faciendo por que quedare lo más guapu posible. Nesti llabor tamién taba presente'l componente festivu qu'había en toa iguadura del ramu. El día de la fiesta yera ún de los mozos del pueblu'l que lu llevaba hasta la ilesia.

Col ramu poníase en xuegu'l prestixu del pueblu. Nes fiestes parroquiales a les que diben varios pueblos, caún col so ramu, había competencies por ver cuál yera'l meyor. El ramu yera o atalantábase comu una representación de la comunidá que lu preparare ²³³. El ramu perafitaba al grupu, a la comunidá comu tal frente al restu de la parroquia; nél simbolízase la identidá de cada pueblu frente a los demás. Nesti sen, cuando se celebraba la fiesta d'un santu en pueblu, les moces del ramu podíen salir d'él y dir a otros a pidir escanda pa facelu, pero nun se dexaba a naide que nun fore del pueblu participar na so preparación ²³⁴.

Según Lisón Tolosana, «sólo se ritualiza aquéllu que es fundamental en una cultura» ²³⁵ y la fiesta yelo. Poro ta ritualizada fuertemente. Durkheim señala que «los rituales que una comunidá elabora tienen además de un significado específico (religioso, militar, lúdico...) un sig-

nificado social integrador en tanto que rituales mismos»²³⁶. Les fiestas patronales presenten tres significaos: relixosu, lúdicu ya integrador social. Y podríamos dicir que tamién el *ramu* participa d'ellos: integrando al grupu na so elaboración, siendo una ufierta relixosa al santu y sirviendo la so puya comu una ponte ente la celebración relixosa y la profana (el baille).

Mesmamente podemos ver la puya comu una frontera ente'l ritu relixosu y el baille que se celebra llueu. La puya señala la fin de la ceremonia pero'l *ramu*, comu elementu intermediu, ta caltriáu d'aspeutos relixosos darréu que ye una ufierta al santu, anque nél puedan rastrexase pervivencies d'antigües práutiques precristianes que'l cristianismu asimiló ya inxertó nel so ritual. J. Fernández Conde señala que «dentro de este mundo religioso popular de los asturianos, el conjunto de creencias y prácticas específicamente cristianas (el subsistema cristiano) nunca consiguió erradicar del todo la herencia pagana, naturalista y ancestral, de la magia y los diversos géneros de supersticiones transformativas, anque lo intentara periódicamente mediante repetidas disposiciones legales»²³⁷.

El mayordomu tien tamién equí una doble función y participa de los dos aspeutos, relixosu y lúdicu: ocúpase de tolo rellacionao cola ceremonia relixosa, encárgase de la puya'l *ramu* y paga a los músicos (tanto los qu'acompañen a misa comu los que toquen en baille, que solíen ser los mesmos). Sicasí, esto nun ye xeneral porque en dalgunos pueblos el mayordomu nun s'ocupa namás que de lo relixoso y la puya, siendo la moxeda la que se tien d'ocupar de los demás gastos. Esto provocaba dalgún descontentu en pueblu porque la mayor parte del dineru salía de la puya'l *ramu* y, comu yá diximos, nél participaba tol pueblu.

Componente fundamental nes fiestas yeren *las quimeras*. Ta claro que les engarradielles nun yeren parte del festexu organizáu, pero siempres había. Paez que la fiesta nun yera fiesta ensin elles:

«Antes sí qu'había. Dían d'un pueblu a oitri y preguntaban dalgunos que nun dían: '¿Qué, fostis al Cristu Chanuces?', 'Sí', '¿Qué tal?', 'Tuvo bien', '¿Hubo pelea?', 'Non, non hubo ná, tuvo mui pacífico', '¡Bah!, entóis nun hubo ná'»²³⁸.

Las quimeras son el símbolu de l'aunión de la comunidá que s'espresa de forma esterna per aciu d'esa agresividá. Ente les causes poles qu'entamaben, les moces yeren la principal, aunque non la única. El motivu nun yera sólo asegurar la pervivencia de la comunidá tentando d'evitar la marcha de les muyeres, sinón tamién defender la xuntura y marcar la identidá del grupu.

«Ca fiesta qu'había, había quimera. Na fiesta empezaban yá a comprometer. Si sacabas una moza a baiñar, namái empezar yá te dicían '¿cédesla?' y si nun la cedías yá taba entamá. Empezaban a pegase aquellos dos y acababan engardíos toos»²³⁹.

La engarradiella podía empezar ente dos mozos por cualquier menugancia pero des que taba entamada, si yeren de distintos pueblos, lo normal yera que los demás mozos del pueblu respetivu foren ayúdalos. ¡Cómu nun días ayudar si yera vecín!: cuando un miembru del grupu yera atacáu, los demás acudíen porque tamién se consideraben atacaos. L'enfrentamientu podía llegar a ser mui violentu. Nun yera d'extrañar que salieren a relucir les navayes:

«Había pueblos más navacheiros qu'otros. Los de Salcéu, Bermiegu, per esa parte toa, yeran xente d'eso. Namás que se retorció una madreña yeran toos a tirar de navacha. Non, nun s'aguantaban ná. Yera cosa del país comu las andechas»²⁴⁰.

N'ocasiones la rivalidá ente dos pueblos yera tal que pa evitar les quimeres nun diben a les fiestes de los otros, o si diben yá yera col aquel de provocar²⁴¹.

Pero la fiesta nun ye solo'l momentu nel que surden les rivalidaes, sinón tamién el momentu de diversión es-
peráu por toos y nel que se da «la ruptura con la mono-
tonía impuesta por el trabajo diario»²⁴². Son díes dis-
tintos. Pela mañana ye la celebración relixosa: vase a
misa n'honor del santu llevándo-y el ramu que depués ha
puyase, faise la procesión con gaita y tambor...

Na puya, el pan algama precios munchu mayores del
so valor real. D'esta manera «el mejor postor logra con el
ramo un reconocimientu social que le resarce del gas-
to»²⁴². A ello hai que-y amestar factores comu la devo-
ción. Amás, comu'l dineru sacao sirvía pa pagar el baille,
el dineru diba en beneficiu del pueblu.

Depués de la puya empezaba'l baille (lo meyor de la
fiesta según la xente, sobremanera los más nuevos). Nél,
mozos y moces podíen conocese y tamién-yos yeren almi-
tíes ciertos llicencies que nun teníen nel restu del añu. La
fiesta duraba hasta bien tarde mientres aguantara la xen-
te, anque les disposiciones llegalles yeren enforma repre-
sives:

«Media hora antes de obscurecer hará el juez
que se pique la campana o haga otra señal pa-
ra que las gentes se retiren a sus casas o posa-
das, menos aquéllas que hayan de quedar en los
sitios para la custodia y resguardo de los géne-
ros, que han llevado a ellas y no pueden trans-
portar cómodamente al lugar agregado»²⁴⁴.

Anguañu son poques les fiestes que se celebren nos
pueblos de Quirós y les qu'entá aguanten perdieron pu-
xu, quedando namái na celebración relixosa. Dacuandu
entá se puya dalgún ramu ufiertáu por daquién pero cada
vuelta ye más difícil de llograr la escanda pa facer los
bollos: malapenes se sema.

*«La xente empezó a menguar la cosecha y co-
mu aborrecían amasare, llevaban al santu la
escanda que daba'l pueblu. Y comu la escanda
siguió menguando porque semaban de ca vuel-
ta menos, la xente empezó a da-ll y dineru.»²⁴⁵.*

Per otru llau, comu yá se vieno repitiendo, los pueblu tán cuasique valeros. La poca xente que queda, xente vieyo sobre too, entá s'alcuerda de cuandu se celebraba fiesta nel pueblu *por menos de ná*. Porque amás de les fiestes relixoses de les que yá falemos, tolos domingos había fiesta en cada pueblu. Sol horru, nuna corte, cualquier llau yera bonu p'axuntase la mocedá pa baillar al son de la pandereta y delles veces curdión o tambor y gaita si los hubiere, allumándose con un candilucu d'esquistu.

CONCLUSIONES

Partiendo de la idea de que'l pueblu ye la unidá económica qu'articula la esplotación del espaciu rural, tentemos de demostrar que'l pueblu funciona tamién comu una unidá social fundamental pa los sos integrantes. De la realización de los llabores que faen en común toos o parte de los vecinos d'un pueblu, surden una riestra de llazos de calter social que son pa ellos un referente fundamental. Ye por eso polo que los quirosanos encuestaos siéntense vecinos y miembros del so pueblu antes que componentes d'una parroquia en concreto, aspeutu esti nel qu'afondaremos n'estudios posteriores.

Ensin dulda, a esto contribuyó en bona midida la estructura del hábitat quirosán: trátase d'un hábitat concentráu, propiu de les zones de montaña comu'l conceyu oxetu del nuesu estudiu, que s'articula en pueblos con un númeru de vecinos que banciaba ente los treinta y los cuarenta na mayor parte de los casos (lo que podía suponer de cien a cientu cincuenta habitantes)²⁴⁶. El que foren noyos de problamientu con tal estructura y númeru d'habitantes, permitía-yos satisfacer por sí mesmos toles necesidaes y afrontar tolos trabayos que fore necesario facer, ensin falta d'axuntase con otros pa facelos, cosa que si socede en parroquies con un hábitat más espardíu.

A esto hai qu'añidir que cada pueblu ye, comu yá di-

ximos, una unidá económica porque tien un espaciu d'aprovechamientu agrícola (cortines y güertos) y ganaderu (morteres y puertos) que ye esplotáu polos grupos familiares qu'ellí viven. Cada casa (y por casa entendemos el grupu domésticu o familiar, les construcciones, los animales, aperios y propiedaes) explota los espacios que-y pertenecen. Pero pa muchos llabores precisa l'ayuda d'otros vecinos porque ella sola nun ye a face-yos frente. A eses ayudes (qu'analicemos baxo l'epígrafe d'andeches y llabores asistenciales) hai que-yos amestar les que parte o tola comunidá se ve obligada a realizar pa satisfacer necesidaes comunes (zarrar espacios comunales, iguar molinos y cabañes, estaferiar, curiar la vecera...).

La realización d'esos trabayos da tiez a la xuntura ente los vecinos, lo cualu vese a les clares naquelles actividaes de calter festivu que se celebren n'acabando dalgunos trabayos (por ex., andeches), los domingos o nes fiestes patronales. A esto hai qu'axuntar que tamién participa tol pueblu nos acontecimientos fundamentales de la vida de caún de los sos miembros: nacencia (con visites y regalos), casoriu (asistiendo al convite y al baille) y muerte, aspeutos que nun tratemos por salise del ámbitu del nuesu trabayu. Amás, el pueblu arrespuende comu una unidá ente cualquier desgracia qu'afeute a ún de los sos miembros, poniendo tolos medios de que dispón p'aidalu.

Esto, que foi la realidá de los pueblos quirosanos hasta hai unos treinta años, empezó a camudar de magar los cambeos económicos que conoció'l campu nos años sesenta. L'esporporle económicu de la década de los sesenta ufierta al campesín la posibilidá d'emigrar a noyos industriales onde pue alcontrar un trabayu remuneráu que-y llama más que seguir trabayando na llabranza y na ganadería comu los sos antepasaos. Ello provoca una emigración en masa de les xeneraciones más nueves, fenómenu esti que ye más grave nunes zones que n'otres y qu'afeuta sobremanera a fasteres de montaña comu la quirosana. N'efeutu, cuasimente tola moceda emigró pa

dir trabayar a los centros industriales d'Asturies (Avilés, Xixón, Mieres) o, mesmamente, al extranxeru.

La pérdida de la xente más nuevo impidió la rexeneración de la población, que se fai cada vez más vieyo. Dalgunos pueblos quirosanos foron dexaos y los demás vieron amenorgáu'l número de xente, tando güei habitaos por unos pocos que superen cuasi siempre'l mediu sieglu de vida.

Al empar, camuda la orientación económica d'estos pueblos: diose n'abandonar —pasu ente pasu— la llabranza y n'empobinar a una economía ganadera.

L'amenorgamientu de la xente y la nueva orientación económica traxo consigo que tol funcionamientu del pueblu se fore desanicando. Los llabores comunes (andeches, pisares, curiar la vecera...), xeneraos per actividaes económicas que yá nun se practicaben, desaparecieron. Nello trabayó tamién l'aporte al mundiu rural de conceutos propios de la sociedá actual comu l'individualismu, principal enemigu d'una forma de vida que precisaba de la collaboración de tolos miembros del pueblu.

NOTES

(1) Ente los que trabayaron nesta xera destaquen: C. Cabal, *Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias*. BIDEA, Uviéu, 1952; R. Prieto Bances, *La casería Asturiana*; F. Tuero Bertrand, *Instituciones tradicionales en Asturias*, Salinas, 1976; y más recientemente R. González-Quevedo, «Agricultura y ganadería», *Enciclopedia temática de Asturias*, V. VIII (Xixón, 1981), pp. 127 y ss.; y otros.

(2) Persabemos que pa conocer tola realidá social d'un pueblu ye necesario facer tamién un analís d'otros aspectos d'esti, comu ye, por exemplu, la familia, unidá social básica de toles comunidáes agraries. Estos temes serán estudiaos más alantre y asina podremos completar dicha visión social.

(3) Vaiga dende equí'l nuesu agradecimientu a tola xente de Quirós que caltuvo hasta güei la nuesa cultura y nos aidó a conocela. Damos les más espresives gracias a Argentina, Maruja, Valeriana, Andrés, Vicente, Candela, Isabel, Rosa, Luis, Valentín, Aurelio, Laura, Antona, Gabino y Arturo, de Ricáu; Aquilino, Alegría, Selo, Avelino, Licia, Silveria, Istor, Caridá, Pascual, Reineria, Enriqueta, Enedino, Venerando, Josefa, Gabriel, Nieves, Manolo, Pidia, Maruja, Lucio, Clotilde y Sabel, de Bermiegu; José Fernández, Regina, Álvaro, José Viejo, Vicenta, Gumersinda, Esteban y Florentino, de Tene; Presentina de Villabundú; Taresa, Rodrigo, Oscar, Fela

y Celedonio, de La Villa; Nicasio, Selvino, Domitila, Amador y Nicanor, de Las Vallinas; Reinerio, Secundino y Amparo, de Villar (Salcáu); los vecinos de Villaxime; Manuela y José Antonio, de Rondeiros; José Ramón y José Antonio, de Villamarcel; Remigio, Hermógenes, Matilde y José, de Rodiles; Félix, Deogracias y Cesario, de Muriellos; Jamín, Venerando y Cavadonga, de Chanuces; Sofia, de Murias; Cavadonga, de Fresnéu (Casares); Julio, de Faéu; Argentina, Manuel y Alejandro, de Turiezu; Maria, de Casares y Manolo, de Cortes, por tol tiempu que nos dedicaron y la gracia con que nos atendieron.

(4) Llamentablemente, de los protocolos notariales de Quirós namái se conserven los de tres notarios, que vienen a cubrir tol sieglu XIX (años 1817-1890).

En cuantes a los pleitos, referíos toos ellos a problemes surdiós pol usu de pastos comunales, pudimos consultalos gracias a l'amabilidad de los vecinos qu'entá conserven dichos documentos.

Tamién la documentación municipal ye bramente escaso y poco útil pa un trabayu d'esta mena. Sicasí pudimos sirvinos de dalgunes actes del ayuntamientu que nos ufiertaben datos interesantes, mayormente pal conocimientu de les estaferies.

(5) El conceyu Quirós ye mui montañosu. Ta asitiáu ente los ramales del Cordal Cantábricu. Al S. tien les altores de *Pena Ubina*; al W. *La Pena Sobia* y al N. y E. el monte *L'Aramu*.

(6) J. García Fernández, *Sociedad y organización tradicional del espacio en Asturias*, (Xixón, 1988), p. 79.

(7) Cuandu falamos de *pueblu* tamos refiriéndonos a lo que na bibliografía en castellanu se dio en nomar *aldea*. Refugamos esti vocablu d'*aldea* por estrañu al ámbitu y usu llingüísticu del nuesu estudiu.

(8) Mesmamente un *pueblu* pue tener más d'un llugare (por exemplu, Ricáu estremase en Llugare d'Arría y Llugare d'Abaxu).

(9) D'otramiente, a la hora de describir eses collaboraciones, nun perderemos de vista les complicaciones organizatives que trayía consigo'l tener drechos compartíos sobre la mortera ente más d'un pueblu.

(10) Vid. R. González Quevedo, «a. c.», pp. 129-130.

(11) J. García Fernández, *op. cit.*, pp. 20 y ss.

(12) Llámase-y *xunta* en Tene, Bermiegu, Salcáu, Casares y Arroxo (ye dicir, al norte de la capital, Bárzana); y llámase *concechu* o *conceichu* en Nimbra, Ricáu, Muriellos, Chanuces y Cienfuegos (o seya, na parte más alta de Quirós). Nun entramos na delimitación precisa ente los dos términos por ser una cuestión dialeutolóxica que nun arrespuende a conteníos estremaos.

(13) Esto pasa, por exemplu, pa tratar de la mortera, dependiendo de qué pueblos tengan propiedá nella, o pa puertos comunes: nos protocolos notariales apaec un conceyu de los vecinos de Ricáu y Rondeiros pa pleitiar colos de Muriellos, qu'entraren nun pastu que namái podien disfrutar los primeros (A. H. P. caxa 10.708, leg. 1.870, fol. 415-419). Y nun testimoni u oral pue vese a los cuatro pueblos d'una parroquia rellacionase de distinta manera:

«Podían ponese d'alcuverdu los de Villamarcel, Rondeiros y Rodiles, que xuben al mismu puertu. Villaxime, que tien el puertu pa Ricáu, si tenía que faer alcuverdu yera con esa otra parroquia». Remigio y Hermógenes, Rodiles, avientu, 1989.

(14) Yá nes Ordenances de 1781 (tit. 13, art. 29), determinase: «La misma Junta (de agricultura parroquial) acordará el día en que han de suvir y bajar los ganados a los Puertos, haciéndolo saber los individuos de

ella». Vid. *Ordenanzas Generales del Principado de Asturias*. Ed. dirixida por F. Tuero Bertrand (Llúcarca, 1974).

(15) Talos oficios refiérense la mayor parte de les veces a regulaciones sobre'l ganáu. Son coses comu información d'enfermedaes del ganáu, vacunes, saniar vaques, permisos pa facer matances...

(16) Cesáριο García Rodríguez, 66 años, Muriellos, payares, 1989.

(17) Entá güei pue vese cómo cuandu más s'acalora'l conceyu ye cuandu se-y echa en cara a dalgún vecín el que guardare dalgún res. Ello provoca fuertes alderiques.

(18) D'ente munchos ponemos ún comu exemplu: «Los vecinos de este citado pueblo que a continuación se espresan (lista de vecinos de Tene); todos los que reunidos en junta vecinal digeron: verse precisados a defender en litigio diferentes derechos que corresponden al espresado vecindario y sobre los que los vecinos de Bermiego intentan inquietarles, y a fin de que puedan tener quién les represente tanto para seguir el litigio cuanto para avenirse del modo que contemplen más útil al vecindario que representan, de su libre y espontánea voluntad, y mereciéndoles toda su confianza sus espresados convecinos el D. Manuel García, Tiburcio Díaz y Pedro García Mayor, en la mejor forma de derecho otorgan: que les dan todo su poder» (A. H. P., caxa 10755, leg. 1853, 1854 y 1855, año 1853).

(19) Oscar, 63 años, La Villa, marzu, 1989.

(20) Sofía, 76 años, Murias, marzu, 1989.

(21) Ordenances de 1781, tit. I, art. 20.

(22) Asina nos cunten varios vecinos de Las Vallinas que se facía ellí.

(23) Domitila, 68 años, Las Vallinas, payares, 1989.

(24) José, 63 años, Rodiles, payares, 1989.

(25) El *corral concechu* yera una corralada qu'había en pueblu y que tenía la función de guardar el ganáu de los prindes. Les Ordenances de 1781 (tit. XIII, art. 20), describen comu han ser talos corrales: «Los corrales de concejo han de tener puertas seguras, y grandes; las paredes no han de bajar de siete pies, tendrán además agua, y sombra, y se repararán desde luego hasta dejar en esta conformidad, los que no estubiesen con ella por repartimiento entre los vecinos ganaderos a prorrata».

Prohiben amás (tit. XIII, art. 22) que'l ganáu que se prinde se guarde n'otru sitiü que nel *corral concechu*.

(26) Covadonga, 62 años, Chanuces, febreru, 1989.

(27) Ordenances de 1659, tit. VI, art. 14.

(28) Nun pleitu por motivu d'un prinde na mortera de La Robla en 1927 cítase una d'estes xuntes o comisiones: «La junta de vecinos de que habla, tiene por objeto deliberar y acordar lo que haya de hacerse sobre casos como el presente y otros referentes a caminos y casos análogos, cuya junta la designa cuando hace falta el pueblo en junta vecinal, cuya representación es la del pueblo por aquella, y cuya junta la preside el Alcalde de Barrio, y dicha junta también estipula la cuota que se llama «prendada» de ganados forasteros cuando son detenidos en pastos del pueblo, y para el pago de la custodia de dichos ganados y su alimentación, se hace una subasta pública vecinal y se adjudica el depósito y alimentación al postor que se ofrezca por el precio más inferior y que la junta de referencia no funciona ni está constituída sino que se constituye solamente cuando hace falta». (Documentación de la Xunta vecinal de Salceú.)

(29) En Bermiegu, por exemplu, firma un arriendu de nieve una comisión de vecinos nomada pol pueblu: «En el lugar de Bermiego a tres

días del mes de octubre, año de 1852 ante mi escribano y testigos: D. Gabriel Biejo, Alcalde Pedáneo de dicho pueblo, en unión con sus vecinos D. Matías Martínez, D. Francisco Alonso de la Torre, D. Juan, hermano del anterior, D. Mateo Viejo por sí y en nombre de todos los demás sus convecinos, como por ellos comisionados (...), otorgan que arriendan por tiempo y espacio de cinco años a contar desde primero de Enero del año próximo de 1853 y a fenecer en otro igual día, a D. León Álvarez que ha de venir de Ganzo residente en la ciudad de Oviedo, toda la niebe que produzcan los términos del puerto del Aramo y sus pozos pertenecientes a esta dicha parroquia». (A. H. P., caxa 10694, leg. 1852, fol. 346).

(30) Ordenances de 1781, tit. XI, art. 13.

(31) Id.

(32) Ordenances de 1781, tit. XIII, arts. 23, 24 y 25.

(33) Cuandu se fixo la carretera a Bermiegu cada vecín punxo dos mil duros. Lo que quedó metióse nel bancu y eso ye lo que tien la xunta anguañu.

(34) Ente los pueblos estudiaos sería'l casu de Bermiegu, Tene, Muriellos, Ricáu.

Hai abondos testimonios documentales encabezaos con frases del tipu: «Delante del pórtico de la Iglesia Parroquial de Ricáu». (A. H. P., caxa 10708, leg. 1870, fol. 415).

Tamién hai vivu recuerdu de la costume ente los quirosanos.

(35) Esceuto en Muriellos, que lu fai nun solhorru n'El Calichu.

(36) Por exemplu Saleáu, Casares, Nimbra.

(37) A esceición de Casares que lu fai en Veiga porque yera lo más céntrico (aunque nun pertenez a esa parroquia) y al qu'acuden tamién d'Arropal tema la mortera.

(38) Podemos ver l'exemplu d'una parroquia en qu'amás de la xunta parroquial caún de los sos pueblos tenía un conceyu que se facía nun sitiu predetermináu. Pue ser el casu de la parroquia de Casares: nel pueblu de Fresnú facien xunta en Cantón, en Turiezu reuniense ente El Terráu, en Faéu nun solhorru y nel propiu Casares metanes el pueblu.

(39) Cela, La Villa, ochobre, 1989.

(40) Sofía, 76 años, Murias, marzu, 1989.

(41) Domitila, 68 años, Las Vallinas, payares, 1989.

(42) Amás del testimoniu oral queda constancia d'esto nos encabezamientos de los protocolos notariales: por exemplu nun documentu fechu pa los vecinos de Ricáu y Rondeiros faise constar al llau de los homes cabeza de casa (...) «las mujeres de estado viudas a escepción de la Dña. Ana María Álvarez González que es soltera». (A. H. P., caxa 10708, leg. 1870, fol. 415 vtu.).

(43) Esteban Viejo García, 57 años y Florentino, 58 años, Tene, xineru, 1989).

(44) José Ramón, 67 años, Villamarcel, febreru, 1989.

(45) Sicasi F. M. Torner en «Llanuces. Monografía Geográfica», *Revista de Geografía Colonial y Mercantil*, t. XIV (1917), p. 27, fala de votaciones nel conceyu de Chanuces.

(46) Rodrigo, 76 años, La Villa, ochobre, 1989.

(47) Documentu de compra del Puertu de Socellares polos vecinos de Ricáu, 1890. Documentación de la *Junta Administrativa* de Ricáu.

- (48) Pa una descripción de la vecera nel vecín conceyu de Llena: J. Neira Martínez, *El habla de Lena* (Uviéu, 1955), pp. 139-140.
- (49) J. García Fernández, *op. cit.*, p. 158.
- (50) Venerando, 72 años, Chanuces, mayu, 1988.
- (51) «*Tenías carne pa comere, cuando te poecía sacrificabas un cordeiru o una uvecha... Y si tenías falta duros cochías una a caballo o xunías dos y días a La Pola (Llena), qu'había feria tolos sábados*, Deogracias, 69 años, Muriellos, febreru, 1989.
- (52) Alcuérdense en Chanuces qu'ente tola parroquia había unes ochocientos a mil oveyes.
- (53) María, 70 años, Casares, avientu, 1989.
- (54) En Rodiles, por exemplu, *«la vecera yera de cabras porque aquí nun hai camperas, que las uvechas lo que quieren ye campu; aquí hai más matu y ye más propiu pa las cabras. Las cabras quieren más yedra y matos»*, Matilde, 89 años, Rodiles, payares, 1989.
- (55) Yera'l casu de pueblos na fastera de L'Aramu comu La Villa, Las Vallinas, Chanuces o Muriellos onde lo llanar predominaba.
- (56) Enedino, 69 años, Bermiegu, payares, 1988.
- (57) En Bermiegu había una especial organización pel iviernu. La vecera de cabres yera tol añu igual pero la d'oveyes, muncho más grande, dixebrábase en tres veceruques. El llugar d'abaxu, Tarrío, estremábase en dos cantones, *La Carral* y *La Manga* y el llugar d'arriba, Llanos, que yera más pequeñu, solo tenía un cantón: *El Campal*. Caún d'esos cantones facía una vecera y tenía'l so propiu turnu de curiadura independiente de los otros.
- (58) En Fresnéu (Casares), repartiense la curia ente grupos de vecinos anque non de forma regulada y la vecera *guarecía* pelos praos cercanos.
- (59) Sirva comu exemplu'l pleitu entamáu en 1853 polos vecinos de Tene contra Bermiegu porque «Los vecinos de este último pueblo habían llebado sus ganados cabrío y lanar en varios de los días del mes de mayo (...) en vecera grande a la Peña de Vobias y Puerto de Bermundi (...) fundándola en que no estaban en posesión de poder hacerlo». Al cabu, llégase al alcuertu de que'l pueblu de Bermiegu «ha de abstenerse en lo sucesivo de llebar sus ganados en vecera grande desde el 1.º de mayo hasta el día 12 de setiembre a la Peña de Bobias y Puerto de Bermunde, aunque si hallándose en alguno de los días de este último mes en la Mortera que confina con dicha Peña Bovias, subieren algunos ganados de ella a dicha peña sin ser conducidos, no puedan ser prendados por los de Tene». Tamién se dispón que «tampoco podrán llevarlos en la misma forma hasta el día de Todos los Santos en que hay la división de veceras pues que entonces pueden hacerlo en atajos de más o menos cabezas». (A. H. P., caxa 10.755, añu 1853, fol. 40 y vtu., leg. 1853, 1854 y 1855).
- (60) José, 63 años, Rodiles, payares, 1989.
- (61) José Ramón, 67 años, Villamarcel, payares, 1989.
- (62) Venerando, 72 años, Chanuces, mayu, 1988.
- (63) José, 63 años, Rodiles, payares, 1989.
- (64) Ordenances de 1781, t. XI, art. 75.
- (65) Rodrigo, 76 años, La Villa (Salcáu), ochobre, 1989.
- (66) Sofía, 76 años, Murias, marzu, 1989.

(67) «*El turnu yera de cinco uwechas un día pero espueís aumentáronlu. Decidieronlo en xunta*», Fela, La Villa (Salcáu), ochobre, 1989.

(68) «*Yera seis uwechas ca día a tolas correúras; si tres, un día ca medias correúras; por cinco igual que por tres y por ochu igual que por seis*», Antón, Ricáu, abril, 1989.

«*D'inviernu por cuatro curiabas un día; por ochu, dos; por cinco una vuelta un día y a la cuarta vuelta curiabas dos*», Enedino, 69 años, Bermiegu, payares, 1988.

(69) José, 63 años, Rodiles, payares, 1989.

(70) Cesario, 66 años, Muriellos, payares, 1989.

(71) «*A veces había enemistades por culpa la vecera*», Nicasio, 79 años, Las Vallinas (Salcáu), ochobre, 1989.

«*Había muta picardía. Si tenía once uwechas, pa dire solo un día, dexaba dos a un vecín que tuviera pocas*», Manolo, 50 años, Bermiegu, xineru, 1989.

«*Igual decía una: ¡Reputa, tú dexeste dalguna; nun las curias toas!*», Celedonio, 85 años, La Villa (Salcáu), ochobre, 1989.

«*Dalgunos nun querían curiar lo que llys pertenecía. Entóis llamábase a concechu y dician 'fulanu nun curió, pasó la correúra y debe un día'*», Deogracias, 69 años, Muriellos, febreru 1989.

(72) «*Había una madre y un fichu que llys tocaba curiar la vecera y nun quixeron. Entóis los vecinos decidieron mandar isi día a un guaxe y pagaron lly un duru y espueís mandaron avisu al alcalde de Bárzana. Entóis l'alcalde citó nel ayuntamientu a los que debieron curiar la vecera y dixon llys que tenían que pagar un duru. Comu protestaron, pónxon llys dos duros*», Caridá, Bermiegu, payares, 1988.

(73) Matilde, 89 años, Rodiles, payares, 1989.

(74) Rodrigo, 70 años. La Villa (Salcáu), ochobre, 1989.

(75) D'ehí comentarios comu «*A curiare diba'l más tuntu de ca casa*», Esteban, 57 años, Tene, xineru, 1989.

(76) «*Habíalu qu'igual s'etsaba a dormir y dexaba la vecera sola o día ver el ganáu que tenía arría...*», Nicasio, 79 años, Las Vallinas (Salcáu), ochobre, 1989.

(77) «*Echábanlos pa la Sierra'l Gatu pela mañana, antes de dire pa la escuela y dían catallos al salire pela tarde*», Antón, Ricáu, abril, 1989.

(78) En Chanuces l'apellidó yera ¡*Sacái la vecera moo!* al igual que nel vecín conceyu de Llena (J. Neira Martínez, p. 139). En Fresnéu (Casares) yá dicien pa onde tenían d'empobinar la vecera: ¡*Sacái'l ganáu. Echáilo pa Numbriellu!* o ¡*Echáilo pa Felgueras!*

(79) Manolo, 50 años, Bermiegu, xineru, 1989. «*Unos salían al amanecer y otros col sol que yá nun yeran pa dire*», Rodrigo, 76 años, La Villa (Salcáu), ochobre, 1989.

(80) Caridá, Bermiegu, payares, 1988.

(81) José, 63 años, Rodiles, payares, 1989.

(82) M. D. Juliano, «*Cultura Popular*», *Cuadernos de Antropología* 6, (Barcelona, 1986), p. 36.

(83) Esto sucedía col llugar de Tarrío y el de Llanos en Bermiegu o colos de Villarechu y Muriellos Fondeiru, y Muriellos Cimeiru en Muriellos

(84) José Ramón, 67 años, Villamarcel, payares, 1989.

(85) Sofia, 76 años, Murias, marzu, 1989.

- (86) Rodrigo, 76 años, La Villa (Salcáu), ochobre, 1989.
- (87) Nicasio, 79 años, Las Vallinas (Salcáu), ochobre, 1989.
- (88) Rodrigo, 76 años, La Villa (Salcáu), ochobre, 1989.
- (89) Deogracias, 69 años, Muriellos, febreru, 1989.
- (90) Cuadonga, 66 años, Fresnéu (Casares), avientu, 1989.
- (91) De toes formes, el ganáu taba señalao con una mozqueta na oreya. Los corderos podíen baxase ataos d'una cuerda.
- (92) «*Había xente que yera más repunante y a aquellos nun había quien los aguantar... Otra manera, otros callaban la boca y dían ver se los topaban, pero otras yá las hubieran topao los llobos*», Rodrigo, 76 años, La Villa (Salcáu), ochobre, 1989.
- (93) Dase'l casu del pueblu de Villar (Salcáu) que dexó la vecera muncho enantes que los demás pueblos del conceyu y, mesmamente, que La Villa y Las Vallinas, tamién de la so parroquia. Sólo la xente de más edá s'alcuerda d'ello pero coinciden en que la so vecera, aunque per otros caminos, diba a los mesmos pastos que los otros dos pueblos. La situación xeográfica de Villar, a menor altitú que La Villa y Las Vallinas, paez que foi determinante. La rentabilidá de caltener la vecera debió menguar dacuandu (un mínimu descensu demográficu pudo ser abondo) y nun se vio afrontable siguir con ello.
- (94) «*Quién tenía dalguna amista o dalgún pariente meti'l so ganáu na vecera de Fresnéu, que duró más*», Julio, Faéu, avientu, 1989.
- (95) Ye'l casu, a lo menos, de Muriellos y Villaxime.
- (96) «*Las uvechas teníanlas curiás comu las vacas lecheras...*», Deogracias, 69 años, Muriellos, payares, 1989.
- (97) Cuadonga, 66 años, Fresnéu (Casares), avientu, 1989.
- (98) Julio, Faéu, avientu, 1989.
- (99) Jandro, 67 años, y Manuel, 77 años, Turiezu, avientu, 1989.
- (100) Vecinos de Villaxime, ochobre, 1989.
- (101) R. González-Quevedo, «*Desaniciu cultural ya decisión making*», *Lletres Asturianas* 26 (1987), pp. 61-65.
- (102) El Reglamentu d'Estaferies de 1839 defineles comu «las reuniones periódicas y vecinales de costumbre inmemorial y nunca interrumpida hasta el día para reparar los caminos públicos, conservarlos en buen estado y construir de nuevo los que la conveniencia pública reclame». Citao por F. Tuero Bertrand, *op. cit.*, p. 149.
- (103) Por exemplu, El Llagu la Cueva, en L'Aramu, yera llimpiáu d'estaferia polos vecinos de Salcáu, Muriellos y Ranu.
- (104) *Las malas pasás* son pasos difíciles o sotambios pelos qu'una vaca podía cayer o mancarse. Sitios comu Los Vicios en La Collá Parmu, yeren zarraos d'estaferia polos pueblos que llevaben el so ganáu a pastiar al puertu: Rondeiros, Ricáu y Parmu (esti últimu de Teberga). Esta mena de llabores yá taba reglamentada nes Ordenances de 1781 del Principáu (Tit. XIII, art. 54).
- (105) Les citaes Ordenances de 1781 establecien que yeren los vecinos más cercanos a la ponte los que la teníen de reparar (Tit. X, art. 45). En Ricáu hai unos años una llena llevó-yos la ponte y foron los vecinos los que tuvieron de facer otra cola aidanza material del Ayuntamientu.
- (106) En Villamarcel aperiábense d'estaferia les portiellas estropiaes que daben a los caminos contra Rodiles, Rondeiros, Bárzana, San Vicente

y Santa Marina. Yeren portielles d'usu común que sirvien, por exemplu, pa que los animales nun salieren del pueblu o entrare ganáu forastero.

(107) Cuandu estes estaferies se facien na ilesia parroquial ye interesante destacar que se facien col restu de pueblos de la parroquia si ésta taba formada por más d'un pueblu.

(108) La escuela qu'anguañu tien Villamarcel fixéronla ente tol pueblu pero'l material diéron-yoslo y tuvieron d'acarretalo dende la carretera.

(109) Alcuertu tomáu'l 12 de mayu de 1895, *Cuaderno de sesiones* 1895-1910, Archivu Municipal de Quirós.

(110) 3 de marzu de 1895, *Cuaderno de sesiones* 1895-1910, AMQ.

(111) Dos conceyales presenten un informe sobre la reclamación d'unos vecinos de Sovillas (Villamarcel) por una estaferia, 10 de marzu de 1895, *Cuaderno de sesiones* 1895-1910, AMQ.

(112) *Cuaderno de sesiones* 1895-1910, AMQ.

(113) *Id.*

(114) Les Ordenances de 1781 afitaben marzu y principios de payares comu tiempu pa facer les estaferies (Tit. X, arts. 14, 49). Esta yera la época anterior a la yerba, pero, comu se pue comentar, la estaferia nun se facía sólo nesos meses.

(115) Podíen faceles hasta'l mesmu día de la que xubien el ganáu, José, 63 años. Rodiles, payares, 1989.

(116) Matilde, 89 años, Rodiles, payares, 1989.

(117) En pueblos comu Fresnéu (Casares), Rondeiros, Las Vallinas o La Villa solien facese en sábadu o domingu; n'otros comu Tene o Bermiegu tenemos recoyó'l vienes comu día d'estaferia. Mayormente yera según pintare.

(118) Sicasí, pa facer trabayos pa la casa (cuchar, segar, etc.), nun s'esperaba al domingu y les baxes temporales na mina abundaben. Cuéntense verdaderes «fazañes» d'autolesiones pa llograr la baxa y poder aïdar en casa pal maíz o la yerba.

(119) «...ninguno a excepción de los clérigos, está exempto de concurrir por sí, ó por criado, ó jornalero, á los trabajos de las sextaferias, aunque sea de la más alta gerarquía o goce de los privilegios más amplios...» (Ordenances de 1781, tit. X, art. 54).

(120) Cuadonga, 66 años, Fresnéu (Casares), avientu, 1989.

(121) En Villamarcel quien daba la madera yá nun diba a estaferia esi día.

(122) «Eso podía faelo dalgún paisanu que fora más curiosu, más amañáu», José Ramón, 67 años, Villamarcel, payares, 1989.

(123) A. H. P., caxa 10704, leg. 1866, fol. 211 y vtu.

(124) «La Villa estaferiaba hasta Pancín contra Muriellos, hasta La Bernalda contra Bárzana; contra Vallín dibase hasta El Veirón de Tano y Pandolacha y contra Las Vallinas, puramente hasta'l regueiru», Taresa. La Villa (Salcéu), marzu, 1989.

(125) Ye'l casu de Bermiegu o Tene.

(126) En Las Vallinas (Salcéu), el capataz vociaba dende un cantu: ¡A la estafeira!

(127) Les ferramientes que más s'emplegaban yeren: un picachón, una pala, una foz y una barra de fierro p'arrincar piedras grandes.

(128) «Igual a unos chávalos p'aquí pa Tango, otros chávalos pal riu otros andaban con caballerías pel pueblu cargando las piedras... eso cási que siempre yeran mucheres las que lo faían», Cuadonga, 66 años, Fresnéu (Casares), avientu, 1989.

«El que yera curiosu faía portiellas; el que non, a picu y pala», vecinos de Villaxime, ochobre, 1989.

(129) Cuadonga, 66 años, Fresnéu (Casares), avientu, 1989.

(130) Solo en Ricáu atopemos un casu de convite al acabar: llevábase un pelleyu vinu dende'l pueblu cuando s'iguaba'l camín de la mortera y bebiase des que s'acababa. Llámase'l situu La Cuaña La Escanciá.

(131) Deogracias, 69 años, Muriellos, payares, 1989.

(132) Estes multes yá taben estipulaes na llexislación al respetu: Ordenances de 1781 (Tit. X, art. 56).

(133) Rodrigo, 76 años, La Villa (Salcéu), ochobre, 1989.

(134) José, 62 años, Tene, xineru, 1989.

(135) Sicasí, incluyimos equí l'estudiu del so acotamientu porque xeneralmente esti afeuta a tolos que tienen una propiedá ellí, anque hai casos d'acotamientos fechos por tolos vecinos del pueblu (correspondiendo con époques nes que'l drechu d'usu de la mortera pertenez a estos). Nestos casos el trabayu individual y el coleutivu complementense, diendo entrambos en beneficiu de tola comunidá.

(136) J. García Fernández (*op. cit.*, p. 66) entiende por *cortina* los pequeños güertos allugaos cerca de casa, y cita pa ello l'exemplu de Chanuces en Quirós. Pero lo qu'en Chanuces, en tou Quirós y n'otros conceyos vecinos comu Teberga, se noma cortina ye l'espaciu ámpliu dedicáu, fundamentalmente, a cultivos cerealísticos.

(137) Ordenances de 1959, tit. VI, art. 10.

(138) Vecinos de Villaxime, 1989.

(139) En Quirós dicen dir facer un trabayu *de vecindá* cuando s'axunten aquellos que tienen propiedá nuna cortina o mortera pa iguar o facer daqué pol so porgüeyu propiu.

(140) Tamién esto taba regulao poles Ordenances Xenerales del Principáu de 1781 (tit. XI, art. 66).

(141) Ye'l casu de les morteres de Tene, que pertenecen namái qu'a los vecinos d'esti pueblu. Anque nuna d'elles tienen facería los de Villamexín (Proaza), eso nun-yos da drechu a disponer nada nel funcionamientu de la mortera.

(142) La parroquia de Ricáu, compuesta por Ricáu y Bueida, tien dos morteres. El so funcionamientu regúlenlu los parroquianos axuntaos en *concechu*. Prueba d'ello ye l'alcuerdu que fixeron en 1868 estableciendo cómo diben zarrar la mortera, quién sería mesqueiru, etc. (A. H. P. caja 10706, leg. 1868, fol. 207-211).

(143) La mortera La Robla pertenez a los vecinos de la parroquia de Salcéu (que comprende los pueblos de La Villa, Las Vallinas y Villare), xunto colos de San Pedru y dalgunos de La Fábrica y San Salvaor, de la vecina parroquia d'Arroxu.

(144) Ordenances de 1781, tit. XIII, art. 28.

(145) La *cavá* ye'l llabor d'estapinar y cavar un terrén pa llueu, colos tapinos facer *borrones* (axuntalos y quemalos).

(146) Ye'l casu de les morteres de Felgueras y Bustamante (propiedá

de vecinos de los parroquies d'Arroxu y Casares) y de la de Villamarcel. Nesta última les faces pertenecen a vecinos de Rodiles, Rondeiros, Villamarcel y Villaxime, pero a zarrar nun van namái que los propietarios que son vecinos de Villamarcel y Rondeiros, quedando escluyíos d'esti llabor los demás, que llograron la so pieza por herencia o compra.

(147) En Bustramunde caún de los que tenía propiedá elli tenía que dir zarrar «el cachu de zarru que-llys pertenez. Ta la sebe partía, comu las piezas. Si tienen un lote de cinco piezas tienes una pieza sola. menos. Ta marcao.

Caún sabía'l cachu de zarru que-llly tocaba. El zarru nun lu tenía ande'l to lote. Tocábate n'otri llau. Y sabían con quién limitaban nel zarru perriba y perbaxu», Cuadonga, 66 años, Fresnéu, Casares, avientu, 1989.

(148) Id.

(149) A.H.P., caxa 10706, leg. 1868, fol. 208 vtu.

(150) «Caún zarraba lo suyo pola praera que tenía. Caún tenía una praera que nun yera del común y a tenor de lo grande que fora tenía un cachu zarru de tantas brazás nun sitiü determináu. Yo tengo una praera na mortera y sei que'l zarru tócame en La Bobia o n'El Llamargu. Una peoná igual yeran cuatro brazás de zarru», Sofia, 76 años, Murias, marzu, 1989.

(151) *Pleitu sobre La Cordosa*. 1830. Documentu facilitáu por Felacio (Bermiegu).

(152) Celedonio, 85 años, La Villa, ochobre, 1989.

(153) Secundino, 79 años, Villar, ochobre, 1989.

(154) F. M. Torner, «a. c.», p. 16.

(155) «Cuando los vecinos acuerdan dedicarla a hierba acuden todos en uno o dos días, de abril generalmente, a cerrar la parte de terreno que les corresponde con sebe (seto), conservándolo así cerrado hasta la época de la recolección», F. M. Torner, «a. c.», p. 16.

(156) Nel alcuertu fechu polos vecinos de Ricáu en 1868 establezse: «Que si faltase algún vecino al cierro de vecindad le exigirá el pedáneo por vía de multa un escudo en papel de igual clase». (A. H. P., caxa 10706, leg. 1868, fol. 208 vtu.).

(157) En 1868 los vecinos de Ricáu establecen: «Que el primero de abril o al siguiente si fuese festivo, se cerrarán de vecindad las cabeceras de la mortera de Zarredo y en el siguiente en la misma forma la del Tejo». (A. H. P., caxa 10706, leg. 1868, fol. 208 vtu.).

(158) Tamién nel alcuertu de 1868 de Ricáu se diz «quedando obligado cada vecino de los interesados en la pradería de siega en dar cerrados sus pezones para el día cuatro del mismo mes (abril)». (A. H. P., caxa 10706, leg. 1868, fol. 208 vtu.).

(159) En Ricáu «las laderas han de ser respectivamente visadas cada una por dos hombres tan luego como lo puedan ejecutar, quedando responsable el pedáneo de los daños que en este interbalo fueren ocasionados, si hubiese sido avisado por el mesquero de los apezonamientos abiertos». (A.H.P., caxa 10706, leg. 1868, fol. 208 vtu. y 209).

Y en Chanuces, des que taba zarrada la mortera, la xunta nomaba dos vecinos pa que foren allá a ver si taba zarrada o en quiebra. Si había dalgo mal zarrao avisaben al que tenía que facer esa parte pa que la zarrare bien.

(160) F. M. Torner, «a. c.», p. 16.

(161) Sofia, 76 años, Murias, marzu, 1989.

(162) *Pleitu sobre La Cordosa*, 1830, *op. cit.*

(163) Según el pleitu de La Cardosa, na mortera de Bermiegu había en 1830 una parte yá privatizada, otra que yera del común y sortiaben en lotes ente los vecinos pal so aprovechamientu temporal y otra que yera siempre d'usu coleutivu (La Cardosa, que yera la zona de pior calidá).

(164) La evolución que llevaría estes morteres de los estadios comunales (que camentamos conocerien na Edá Media) a los privaos, alcontrándose agora n'estadios intermedios d'esa evolución, namái que la podremos conocer col estudiu de la documentación y el conocimientu del réxime señorial que pudo afeutales.

(166) Dase esto nes morteres de La Collá (nos años pares), Bermiegu, El Teixu, La Cutiella y Fonfría, toes elles allugaes na rimada L'Aramu.

(167) «*Antis yeran unos cuarenta vecinos pa zarrala. Ahora namái que son siete*», Valeriana, Ricáu, abril, 1989.

«*Pa zarrare la mortera alcuérdome de dir cientu quince al repartu. Ahora van nueve de Las Vallinas y cinco de Villar*», Secundino, 79 años, Villar (Salcéu), ochobre, 1989.

(168) Matilde, 89 años, Rodiles, payares, 1989.

(169) Id.

(170) Anque J. García Fernández (*op. cit.*, pp. 146 y 148) considera la braña comu «los mejores pastizales» del puertu y la majada comu «las zonas más peñascosas y escarpadas, aunque también con abundante hierba», en Quirós nóname a les zones de pastos altos *puertu* mientras que *braña* y *macháu* tienen un significáu más restrinxíu, al referise namái a los espacios d'habitat: «*Un macháu ye ande s'axunta'l ganáu pa durmir y ande tán los vellares y las cabanas. De día'l ganáu ta pastiendo pero a la tarde'l vaqueiru va axuntalo y traílo pal macháu. El puertu ye tolo demás, tol pastu*», Deogracias, 69 años, Murieillos, payares, 1989.

F. M. Torner («a. c.», p. 13) recoyó esta realidá al definir el *macháu* comu «la reunión de chozas y cabañas». Lo mesmo fixeron F. García Fernández y otros («Construcciones ganaderas de la Sierra del Aramo», *Astura* 6, p. 16) al señalar que «las construcciones se agrupan en brañas formando asentamientos dispersos».

(171) F. M. Torner, «a. c.», p. 11.

(172) Recipiente fechu col pelleyu d'un cabritu o corderu.

(173) Nel puertu de Rodiles ye un pastu más baxu, mientras qu'en Llaseiru y Buxalbe (brañas de Ricáu y Villaxime respetivamente) son corrales.

(174) Por ex. La Muezca, braña de Rodiles, tenía una sola, quiciás por que ye un pueblu pequeñu, con mui pocos vecinos, y sería abondo pa dormir toos nella.

(175) José Ramón, 67 años, Villamarcel, payares, 1989.

(176) *Pleitu sobre La Cardosa, 1830.*

(177) José, 63 años, Rodiles, payares, 1989.

(178) Manolo, 58 años, Braña de La Cardosina (Puertu Güeria), ochobre, 1989.

(179) Hai pueblos nos que tolos molinos yeren particulares (Murieillos, Chanuces, Ricáu), mientras que n'otros yeren toos de propiedá compartida (Tene, Turiezo, Casares). Por último, en dalgunos había molinos de dambos tipos de propiedá (Bermiegu, La Villa...).

(180) Nos protocolos notariales ye corriente alcontrar, dientru de les ventes y testamentos, datos que nos falen de la esistencia d'esa propiedá

compartida: «Que por herencia de su padre (...) le corresponde (...) una tercera parte de un molino arinero (...) que las dos terceras partes restantes corresponden una de ellas a Manuel García Rivera, y la restante a Ramón del mismo apellido» (A. H. P., caxa 10708, leg. 1870, fol. 211 y vtu.). Igual sistema de propiedá rixe pa los molinos de desergar: «dice que por herencia de sus padres (...) le corresponden (...) los bienes siguientes sitios en (...) Fresno: (...) la sesta parte de la casa de la Pila con su sesta parte del molino de desergar» (A. H. P., caxa 10706, leg. 1868, fol. 421 y vtu.).

(181) Un exemplu de repartu de varios díes de molín ente dellos familiares ye esti d'un testamentu otorgáu por Vicenta Viejo, vecina de Cortelgos: «a la Vicenta y su madre un día de molino a cada una en el del Parajo; asimismo lega a Manuel Viejo (...) un día de molino en el de La Viña (...) y a Laura Alonso hija de Esteban un día de molino en el de Padiella (...)». (A. H. P., caxa 10758, leg. 1861, fol. 96 y vtu. y 97).

(182) Manolo, 50 años, Bermiegu, 1989.

(183) Pascual, Bermiegu, avientu, 1988.

(184) C. Cabal, *op. cit.*, p. 83.

(185) J. García Fernández, *op. cit.*, p. 171.

(186) Manuela, 75 años, Rondeiros.

(187) Asina en Ricáu faciase una prestación de trabayu nunes tierres de la casa señorial del pueblu. C. Cabal, (*op. cit.*, p. 91, ss.) fai una distinción ente *andecha* y *serna*.

(188) José Ramón, 67 años, Villamarcel, payares, 1989.

(189) Id.

(190) Sofía, 76 años, Murias, marzu, 1989.

(191) Cuadonga, Fresnéu (Casares), avientu, 1989.

(192) Sofía, 76 años. Murias, marzu, 1989.

(193) Pa una descripción de les fases del procesu J. Neira *op. cit.*, p. 164-165.

(194) «*Uno yera pisare y oitri rabilare. Pisare ye xamuscare*», Domitila, 68 años, Las Vallinas, 1989.

(195) Rodrigo, 76 años, La Villa, ochobre, 1989.

(196) Esti ye'l nome que se-y da na mayor parte del conceyu, aunque tamién se-y llama *esfuechón* o *fochón*.

(197) Domitila, 68 años, Las Vallinas, payares, 1989.

(198) Aquilino González, 78 años, Bermiegu, abril, 1989.

(199) Remigio y Hermógenes, Rodiles, payares, 1989.

(200) Dende Ricáu diben a les esfoyaces de Bueida «*porque allí había pocos vecinos*», José Antonio, 55 años, Rondeiros, payares, 1989. De Las Vallinas diben a Bermiegu, Pirueñu, Muriellos... «*a lo cabeiro'l mundiu*», Selvino Falcón, 87 años, y la so muyer, 78 años, Las Vallinas, payares, 1989

(201) José Ramón, 67 años, Villamarcel, payares, 1989.

(202) Sofía, 76 años, Murias, marzu, 1989.

(203) En Bermiegu cuando una moza la garraba pensando que taba enllena, toos-y glayaben «*fuiesti al molín, fuiesti al molín*», Caridá, Bermiegu, abril, 1989.

- (204) Ordenances de 1781, tit. V, art. 14.
- (205) Sofía, 76 años, Murias, marzu, 1989.
- (206) «*Del licor las mozas dicían: —lo mío dalo a fulanu—, polo común al mozu*», Nicasio Álvarez Menéndez, 79 años, Las Vallinas, ochobre, 1989.
- (207) Selvino Falcón, 87 años, y la so muyer, 78 años, Las Vallinas, ochobre, 1989.
- (208) Id.
- (209) Caridá, Bermiegu, abril, 1988.
- (210) Vecinos de Villaxime, avientu, 1989.
- (211) Caridá, Bermiegu, abril, 1988.
- (212) Venerando, 72 años, Chanuces. avientu, 1988.
- (213) Id.
- (214) Fidalgo Santamariña, *Antropología de una parroquia rural* (Ourense, 1988), p. 170.
- (215) José, 63 años, Rodiles, avientu, 1989.
- (216) Clotilde, Bermiegu, avientu, 1988.
- (217) José, 63 años, Rodiles, payares, 1989.
- (218) M. D. Juliano, «Cultura popular» (Cuadernos de Antropología, n.º 6, p. 46.
- (219) «*Primeramente había una casa vacía pal filandón. Depués, yá yera nuna casa onde lo consintiera la xente*», José, 63 años, Rodiles, avientu, 1989.
- (220) «*Cúntase qu'hubo una vez una fila que foi l'acabóse. Resulta qu'una moza enteróse y dixo-llys a otras dos mozas amigas qu'hubieren díu: Á ne, ¿pos qué tuiestes anuete?; 'Pasámoslo mui bien na fila colos mozos...'; '¿Pos qué vos fixeron?; 'Tocáronnos las tetas'. Y dixo-llys la otra toa cabría: '¡Coño!, ¡venís catame pal rosariu y pa la misa y nun venís catame pa las cosas bonas!*», Pascual, Bermiegu, avientu, 1988.
- (221) En 1769 nel Sínodu de Agustín González Pisador establezse que: «Y porque en algunas partes de este nuestro obispado hay la mala y pernicioso costumbre de juntarse por las noches en casas particulares mozos, y mozas á lo que llaman «*filandones*», «*fogueras*» y otras semejantes, de que siguen muchos perjuicios y pecados, que hemos procurado evitar por nuestros edictos, y providencias dadas al efecto, y que le han tenido en parte: por tanto prohibimos generalmente dichas juntas, y filandones, y mandamos a nuestros curas que no las permitan en sus parroquias exortando á sus feligreses á que se abstengan de ellas, y en caso necesario a la justicia de S. M. para que castiguen a los contraventores, como así lo confiamos de su zelo por el bien público» (Sínodo de A. González Pisador, 1769, p. 119).
- (222) Puen citase munchos exemplos. Sirva comu tal el casu de Teodoro Cuesta: «...rodiáu de los suyos, Lin el Tienru, / que ya cerquina está de los setenta, /.../ con reflundiu, faló d'esta manera: /...», T. Cuesta, *El protomártir asturiano Fr. Melchor García Sampedro*, (Uviéu 1895, edic. facsímil. Uviéu 1988).
- (223) Pa un pequenu averamientu a los xuegos más corrientes n'Asturies ver: J. L. Pérez de Castro, «Los precedentes del juego en el folklore infantil figuerense», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, XII. Madrid. Y B. Vigón *Tradiciones populares de Asturias. Juegos y Rimus*

infantiles recogidos en los concejos de Villaviciosa, Colunga y Caravia, Villaviciosa, 1895.

(224) C. Lisón Tolosana, *Antropología cultural de Galicia* (Madrid, 1979), p. 83.

(225) M. Roiz, «Fiesta, comunicación y significado», *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España* (Madrid, 1982), pp. 102-103. Citao por J. Rodríguez Muñoz, «Tiempo de fiesta», *Etnografía...*, p. 305.

(226) M. Velasco, «A modo de introducción: Tiempo de fiesta», *Tiempo de...* p. 7. Citao por J. Rodríguez Muñoz, «a. c.», p. 303.

(227) Rodrigo, 76 años, La Villa (Salcáu), ochobre, 1989.

(228) J. Rodríguez Muñoz, «a. c.», p. 310.
p. 310.

(229) Pa dalgunos lo meyor de la fiesta yera «la romería de cazuela: el día de fiesta había una comia especial: matábase una uvecha, un cabritu o un pitu, faianse pasteles, bizcochos, sospiros...», Esteban, 57 años y Florentino, 58 años, Tene, xineru 1989.

«La comida yera un poco especial. Ponían sopa, carne guisá, dellas veces garbanzos, arroz con leche, pastas de casa, queisadiellas, café, coñá, vinu... Igual mataban un cordeiru», José, 63 años, Rodiles, payares 1989

(230) «Venían mozos de tola rodiá. Las mozas así mayormente... malapenas dían a las fiestas de fuera», Pidia, Bermiegu, avientu, 1988.

(231) Pa elixir al mayordomu «el cura avisaba a xunta y dicía que podía ser fulanu. Si lo acetaba la xunta yera él», Clotilde, Bermiegu, xineru 1989.

(232) «Ponían la escanda nuna güexa y etsában-ll y un pocu d'agua y espueis metíanse dos mozas o un mozu y una moza y bailaban. Las muheres yá taban avezás y sabían cuando taba lista la escanda. Así sacában-ll y el polvu. Esto tenía que ser unos quince días antes de la fiesta porque la escanda tarda en secare. Esto ye respisar y el día del respisu faían comu un pocu fiesta pa faelo», Nicasio, 79 años Las Vallinas (Salcáu), ochobre, 1989.

(233) «Había siempre competencia ente los pueblos pa vere cuál llevaba'l mejure y más guapu. Competencia siempre, comu pa tolas cosas. El que más llambía los güechos yera'l de La Villa», Domitila, 68 años, Las Vallinas (Salcáu), avientu, 1989.

(234) «Pa las fiestas de Santa Poloña, Corpus y el Rosariu, caún pidía en so pueblu, pero cuando yeran las Nieves en Villare las mozas del ramu salían a pidir per tola parroquia. Lo mismo aquí (Murias), pa San Bras. Entóis yeran las mozas de Murias las que pidían p'aquí y dían pelos dos llugares. Yera'l santu nuesu y faíamos el ramu nosotros y pidíamos nosotros ensin metese las de Chanuces pa ná. De xuntase ná», Sofía, 76 años, Murias, marzu, 1989.

(235) C. Lisón Tolosana, *Antropología...*, p. 76.

(236) Citao por M. D. Juliano, «a. c.», p. 46.

(237) J. Fernández Conde, «Religiosidad popular asturiana», *Etnografía...*, V. IX, pp. 114-115.

(238) Deogracias, 69 años, Murieillos, febreru, 1989.

(239) José, 63 años, Rodiles, febreru, 1989.

(240) Sofía, 76 años, Murias, marzu, 1989.

(241) «La xente de Bermiegu día pocu a las fiestas de Tene porque

la moעדá nun se llevaba y andaba a palos. Yera desagerao. Si los de Tene venían a La Mercé, los de Bermiegu pasábanlos a palos pela pena. Yeran comprometeores», Clotilde, Bermiegu, xineru, 1989.

(242) J. Rodríguez Muñoz, «a. c.», p. 311.

(243) Id., p. 310.

(244) Ordenances de 1781.

(245) José, 63 años, Rodiles, avientu, 1989.

(246) P. Madoz, *Diccionario Geográfico - Estadístico - Histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Madrid, 1845-1850.

* * *

LA CONSTITUCIÓN DE LA SOCIEDAD FAMILIAR ENTE XALDOS YA VAQUEIROS NEL CONCECHU DE NAVIA A TRAVIÉS DE LOS CONTRATOS FAMILIARES (1775 - 1874)

ADOLFO FERNÁNDEZ PÉREZ

1. INTRODUCCION

Yía una cousa sabida que na sociedá tradicional el matrimoniu, polo menos no tocante a dellos de los sous miembros, concíbese comu un contratu que tien comu función principal garantizar el mantenimientu ya, no posible, l'aumentu del patrimoniu familiar.

Na rexón asturiana atestigase, en muitos concechos, la esistencia d'esti matrimoniu — contratu, xeneralmente antias del matrimoniu eclesiásticu, formalizáu por un acta notarial a la que se chama *contratu matrimonial*, *matrimonial* namás ou *escritura sponsalicia*, anque esti ca-beiru nome suel aferise, nun sen más restrinxíu, a la promesa de matrimoniu ¹. La práutica d'esta costume, en to-las clases sociales, compruébase nel sieglu XIX ya, ente los campesinos, hasta bien entráu'l sieglu XX. El sou estudiu sistemáticu, que ta entovía ensin faer, yía impresc-indible pa una conocencia correuta de la realidá económi-co - social que constitúi'l núcleu básicu de la sociedá tradicional asturiana: el grupu domésticu ².

Nestas páxinas pretendemos faer una aprosimación a la sociedá familiar d'unu de los concechos d'Asturias

nel que la práutica d'esi tipu contratos ofrézsenos más común nel periodu hestóricu comprendíu ente los anos 1775 ya 1874 (2^{bis}). Referímonos al Concechu de Navia³.

2. LA PRAÚTICA DEL CONTRATU MATRIMONIAL NEL CONCECHU NAVIA ENTE 1775 YA 1874

L'esame fondeiru de los protocolos correspondientes a los quince notarios disponibles nel Archivu Hestóricu Provincial d'Uviéu (A. H. P. d'U.), que fixenon el sou llabor nel concechu nel periodu reseñáu, ofreciunos mui bien de masa documental formada por cuasi 3.500 actas de contratos de matrimoniu, cousa que, a simple vista, supón que se trata d'una práutica mui común. Esti gran espardimientu hai que lu poner en relación cono feitu de que tal actu xurídicu, desendolcáu por dreitu consuetudinariu de la nuesa rexón, yía un procedimientu esencial nel que s'afita l'axeitamientu del grupu domésticu ya garantizase tamién la tresmisión ensin estremar el patrimoni u nel que s'afita'l sou prestixu ya supervivenvia⁴.

Entrambos oxetivos, que nun quitan qu'haiga outros comu'l del aumentu del patrimoni u pola incorporación del dote, alcánzase usando, nos matrimoniales del concechu, unu de los recursos carauterísticos del sistema hereditari u tradicional castellanu, que yía la mechora nel terciu ou nel quintu al fichu (a) que «*casa en casa*». Esta yía la finalidá del contratu matrimonial, firmáu delantre'l notari u, nel 59,1% del total de los mesmos, lo que quier dicir que nel espaciu temporal que va dende 1775 a 1874, emplegóuse esi procedimientu 2.060 veces. Esto afita la nuesa sospecha de que por mor d'esas actas notariales asegurábanse, ente los grupos familiares, los oxetivos apuntaos ya por eso recuérrase a esti procedimientu xurídicu⁵.

3. EL COMPORTAMIENTO MATRIMONIAL YA LA ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD FAMILIAR NEL CONCECHU NAVIA A TRAVIÉS DE LOS CONTRATOS DE MATRIMONIU PROTOCOLIZADOS ENTE 1775 YA 1874

3.1. *L'análisis de la fonte* ^{5 bis}

Las actas notariales de matrimoniu muéstranse comu una fonte a través de la que yía posible axeitar interesantes datos, comu yá diximos, no tocante a los cimientos económico-sociales nos que s'afita la constitución del grupu domésticu ya las normas xurídicas que rixen nel concechu la tresmisión de la herencia. Entrambos aspectos vense nas aportaciones que, pa la formación del grupu, faen los familiares del noviu ya de la novia. Yía frecuente tamién, especialmente cuando nos contratos apaer la mechora, que s'especificuen las condiciones que rixirán la convivencia ente los componentes de la sociedad familiar feita con esi recursu xurídicu.

Pero amás d'esa información que por sí mesma valora positivamente la fonte, ésta ofreznos, comu encabezamientu, la fecha de cuándo se fixo'l contratu ya la ficha personal de los contrayentes. Nella apaecen los nomes ya apellíos de los otorgantes de la escritura matrimonial, indicando cuál yía la relación que xune a los novios, el llugar de residencia de tous ellos —que cuasi siempre abarca'l concechu, la parroquia ya'l llugar—, l'estáu civil de los contrayentes, el grau de consanguinidad, nel casu de qu'haiga tal relación, el grupu social a que pertenecen. Asina somos a disponer d'un cuasi perfeutu dossier pal conocimientu de los encuestaos ya dáse-ll y amás más sentíu a la parte dispositiva del documentu ⁶.

Afitándose nos elementos referenciales disponibles, lo primero que pue constatase yía que, nel Concechu Navia, el recursu al contratu matrimonial, feitu delante notariu, yía un xacer propiu cuasi namás del campesináu ⁷. Sumaos los llabradores cultivadores ya propietarios vienen ser, en conxuntu, el 97,0% de los contrayentes. Yía

claro que, entós, si queremos falar del comportamientu nel matrimoniu ya de la organización de la sociedad familiar nel concechu nel periodu estudiáu, afitándonos namás na nuesa fonte, hemos amirar al mundu rural. Pero por mor d'un análisis más pormenorizáu de la documentación apaez una interesante diversificación, comu resultáu de la coesistencia nel Concechu de dous grupos sociales rurales que prautican xeitos de vida estremaos. Referímonos a los campesinos sedentarios (*xaldos* ou *marquetos*) ya a los *vaqueiros d'alzada*. Unos ya outros apaezen estremaos por una fuerte separtación afitada en contradicciones de carácter étnicu-relixosu, que tienen comu fundamentu creencias ya tradiciones, reales ou ficticias, pero entovía actuantes nesti momentu hestóricu. N'efectu, el conxuntu de los chamaos *vaqueiros d'alzada*, que tienen un xeitu de vida esencialmente ganaderu ya treshumante, interfier ya choca periódicamente colas actividades ya costumes de los llabradores sedentarios, al asiñase, nas parroquias del interior del Concechu, dalgunas brañas de las chamadas d'iviernu, cousa que produz enfrentamientos abondos que nun son tema d'esti trabachu. Pero, amás, los Protocolos notariales del Concechu conservan nas suas actas la güelga de la sua presencia, concretada, nel casu los contratos matrimoniales que remanamos, nel 15,5% (53 actas) del total de los 340 qu'abarca la nuesa.

Disponemos, poro, d'un bloque d'escrituras de matrimoniu, perfectamente identificadas comu obra de *vaqueiros*⁹, que fain que seyamos a penetrar nel conocimientu la sociedad familiar d'esti grupu social ya, relacionándolu col comportamientu qu'al mesmu tiempu prautican los sous rivales ya asina contribuir a entender dous xeitos de vida tan próximos, xeográficamente falando, pero, al mesmu tiempu, tan diferentes.

3.2. *Predominiu de la exogamia familiar ya local en contraste con una fuerte inclinación a la endogamia social.*

L'análisis de los contratos matrimoniales na parte

correspondiente a las cláusulas declaratorias, qu'axeitan l'entamu, produz resultaos que, con pequenos matices, reflexan comportamientos abondo similares ente los llabradores sedentarios ya los vaqueiros d'alzada. (Cuadru n.º 1).

Ente los miembros d'entrambos grupos, que van al Notariu pa llegalizare las suas Escrituras de matrimoniu, veise una clara tendencia a la exogamia familiar ya llocal al faere nuevos matrimonios. Obsérvense, nel cuadru citáu, los altos porcentaxes de contrayentes, sedentarios ya vaqueiros, que proceden de distintos llugares (74,0% ya 79%) ya tamién mui grandes no tocante a los procedentes de diferentes parroquias (45,4% ya 47,6% respectivamente). Hasta son abondos (el 20% del total de los contrayentes) los que proceden de diferente Concechu.

Pola cueta, dase respetu a esta poderosa exogamia xeográfica una aplastante endogamia social (100% ya 96,2%) que supón la busca de parexa nel mesmu nivel, actitú clásica de tolas sociedaes tradicionales, pero que nel casu los vaqueiros quier dicir, amás, movese, cuasi exclusivamente, dientru d'un grupu separtáu ya delimitáu por pretendíos rasgos étnicos que dixeban.

Amírese, finalmente, pa la pouca incidencia de matrimonios ente consanguíneos nos dous grupos que venimos contrastando, couse que, por outra parte, paez lóxicu corolariu de lo exogamia xeográfica comentada.

Tous estos resultaos merecen, a la lluz d'otros trabachos yá feitos ya teniendo en cuenta las peculiaridades de la nuesa fonte, unas poucas llinias interpretativas.

Fai falta, en primer llugar, destacar el feitu oxetivu de que los contratos matrimoniales delante notariu, aunque frecuentes nel concechu comu yá se víu, refiérense namás a dellos de los matrimonios celebraos. Ya por mor de la fuerte relación ente contratu matrimonial ya mechora podemos afirmar que, en cada períodu xeneracional, cada grupu domésticu práuticamente namás fairía participar a unu de los sous miembros, de xeitu direutu, en tal actu xurídicu. Lluenxe del nuesu análisis quedan los otros componentes, de los que l'actitú endogámica ou

C U A D R U N.º 1

*Endogamia ya exogamia nel concechu de Navia a través de los contratos matrimoniales (1775-1874) **

GRUPO SOCIAL	PROCEDENCIA GEOGRAFICA DE LOS CONTRAYENTES												CONSANGUINIDAD			PROCEDENCIA SOCIAL DE LOS CONTRAYENTES (GRUPO SOCIAL)		
	CONCECHU			PARROQUIA			LUGAR											
	M	D	E/C	M	D	E/C	M	D	E/C	SI	NO	M	D	E/C				
Campeños Seditarios	253 88,2%	34 11,8%	0 0%	122 42,5%	130 45,2%	35 12,1%	74 25,7%	213 74,2%	0 0%	18 6,2%	269 93,7%	287 100%	0 0%	0 0%				
Vaqueiros	42 79,2%	11 20,7%	0 0%	23 43,3%	25 47,1%	5 9,4%	11 20,7%	42 79,2%	0 0%	4 7,5%	49 92,4%	51 96,2%	1 1,8%	1 1,8%				
TOTAL	295 86,7%	45 13,2%	0 0%	145 42,6%	155 45,5%	40 11,7%	85 25,0%	255 75,0%	0 0%	22 6,4%	318 93,5%	338 99,4%	1 0,2%	1 0,2%				

* Indícase'l número ya'l porcentax.

M = MESMU
D = DISTINTO
E/C = ENSIN CLASIFICAR

exogámica namás seríamos a comprobar usando outras fontes que tan fuera de los lëndones d'esti trabachu ¹⁰.

Amirando pa los vaqueiros d'alzada yía perconocida la opinión, dende Xovellanos hasta güei, de que yía ente ellos una práutica común la endogamia grupal ya local ¹¹, conas consecuencias negativas qu'esto trai darréu: potenciación del aislamientu del grupu social ya falta de cohesión interna, porque cada unu de los llugares ou pueblos de vaqueiros taría aisláu de los outros ensin el *comerciu sexual*. Esta foi la razón de la supuesta abundancia de matrimonios ente consanguíneos, hipótesis que yá nel sieglu XVIII atopó un primer valedor en Miguel de Lardizábal.

Pero nun innovador artículu d'Adolfo García Martínez ¹³, l'autor, usando los «Libros de Bautismo y de Matrimonio de la Parroquia de Santa María del Puerto de Somiedo», que van dende 1820 hasta güei, chega a conclusiones abondo diferentes de las tradicionales. Ya, dempués d'asegurar, polo que se refier a la esistencia de llazos de consanguinidad, que «se diría más bien que existe el propósito firme, por parte del grupu, para evitar dichos lazos entre los cónyuges» ^{13 bis}, l'autor diznos tamién que «en definitiva, podemos afirmar que la estructura de parentesco de los vaqueiros de alzada de Somiedo refleja una endogamia grupal y una clara tendencia hacia una exogamia entre los distintos pueblos» ¹⁴.

Comu pue vese, usando escrituras de matrimoniu nun marcu xeográficu ya hestóricu distintos de los cubiertos por Adolfo García Martínez nel sou artículu, las conclusiones a que chegamos, respeutu al grupu social vaqueiru, son práuticamente las mesmas: endogamia grupal, exogamia xeográfica ya baxu índiz de xuntura matrimonial consanguínea.

Pero al interpretar los móviles qu'emburrian a estas actuaciones ya, ensin perdere de vista que los contratos matrimoniales namás se refieren a los comportamientos de mui pocos elementos del grupu, que, amás, van detrás d'unos oxetivos puramente económicos, yía difícil

almitir que la práutica de la exogamia xeográfica va debese a la busca, más ou menos inconsciente, d'una solidaridá grupal afitada nel comerciu sexual ^{14 bis}. Paeznos, más bien, que los protagonistas de la nuesa fonte actúan por motivos más triviales, condicionaos pol matrimoniu-contratu tradicional, que, nel casu concretu de los vaqueiros d'alzada, significa la necesidá ya'l deséu de los familiares d'alcontrare'l mechor partíu posible (ou seya, xeneralmente'l mechor dote) nun mercáu matrimonial que la endogamia grupal restrinxo mui. Poro, la solidaridá llograda paeznos más un resultáu d'una situación económica determinada que comu'l productu d'un primariu instintu de supervivencia d'un grupu que se ve acosáu polos que lu arroddian, por mor del xeitu de vida estremáu que prautican.

D'outru llau, la dispersión de los llazos de solidaridá causada pol matrimoniu-contratu en forma de círculos concéntricos, representaos pol llugar, la parroquia ya'l concechu, alcontrámosla tamién ente los campesinos sedentarios del Concechu, anque non tan acentuada comu ente los vaqueiros (ver cuadru n.º 1). Esto débese, probablemente, a que yía más fácil atopar un dote adecuáu nun círculu más pequenu pola existencia d'un mercáu matrimonial con un númeru más grande d'ufiertas.

En resume, pue concluíse que, anque haiga que reconocer la fonda tendencia comunitaria de los campesinos, pa muios d'e'llos yía difícil por demás seguir una endogamia perfeuta xeográficamente al tener que cumplir una estratexa matrimonial dominada polos intereses económicos, mui acentuaos cuando hai una interrelación de mechora ya dote nun mesmu tratáu. Comu pue vese nel Cuadru n.º 2, cuando entrambas van xunidas faen qu'hai un incrementu relativu de las tendencias exogámicas (compárense los porcentaxes de los Cuadros 1 ya 2) ¹⁵.

3.3. *La práutica de la mechora:*

Del mesmu xeitu que los imperativos económicos suelen presidir l'axeitamientu del llazu matrimonial, una de

C U A D R U N.º 2

*Endogamia ya exogamia xeográfica nel concechu de Navia a través de los contratos matrimoniales con mechora (1775-1874) **

GRUPO SOCIAL	PROCEDENCIA XEOGRÁFICA DE LOS CONTRAYENTES									
	CONCECHU			PARROQUIA			LLUGAR			
	M	D	E/C	M	D	E/C	M	D	E/C	E/C
Campeſinos Sedentarios	107 64,0%	60 35,9%	0 0%	66 39,5%	97 58,0%	4 2,3%	37 22,1%	130 77,8%	0 0%	0 0%
Vaqueiros	27 79,4%	7 20,5%	0 0%	10 29,4%	22 64,7	2 5,8%	8 23,5%	26 76,4%	0 0%	0 0%
TOUTAL	134 66,6%	67 33,3%	0 0%	76 37,8%	119 59,2%	6 2,9%	45 22,3%	156 77,6%	0 0%	0 0%

* Indicase'l número ya'l porcentax.

M = MESMU(A)

D = DISTINTO(A)

E/C = ENSIN CLASIFICAR

las funciones principales de la familia, en constituyéndose, yía la conservación ya tresmisión del patrimoniú. Nel dereitu tradicional castellanu la institución xurídica chamada mechora xuega un papel destacáu comu oxetu de llograr los dous fines mentaos. Entiéndese por tal la posibilidá que tien l'otorgante de la mesma de da-llly dalguna ventaxa a dalgún heredeiru respetu a los outros nuna parte de la sua herencia, antias de faere las llexítimas.

Na rexón asturiana, nel periodu hestóricu que va ente 1775 ya 1874, la práutica de la *mechora* yía mui frecuente na zona occidental ¹⁶ ya da-llly al beneficiariu de la mesma la posibilidá d'aproveitase, antias de la partición, del *terciu* de los bienes disponibles (yía'l chamáu *terciu de mechora*), al que se-llly pue axuntar el *quintu* de llibre disposición. Esto si lu traducimos a cifras quier dicir que l'heredeiru ou heredeiros mechoraos recibe un 46,6% del capital líquidu a partir, amás de la llexítima correspondiente ^{16 bis}. El dreitu sucesoriu, vixente nel sieglu XIX, tenía previstas duas vías principales pa tresmitir el patrimoniú: la testamentaria ya la feita gracias al contratu matrimonial ¹⁷. Pue recurrise a cualquiera d'estos dous procedimientos al faere la mechora, pero comu con ésta búscase, amás d'una estratexa hereditaria un fundamentu de tou un sistema de relaciones familiares ente dador(es) ya receutor(es), yía natural que, comu yá se dixo en páxinas anteriores, el contratu matrimonial seya'l que s'es-cueye comu mediu más axeitáu ¹⁸.

Comu pue vese nel Cuadru n.º 3, nun altu porcentax de matrimonios (cuasi'l 60%), amechórase a unu de los contrayentes, siendo práuticamente la mesma la conducta los vaqueiros ya los sedentarios ¹⁹. Ya si tenemos en cuenta, tal comu venimos diciendo, que nel Concechu de Navia recuérrese muitu a la escritura matrimonial protocolizada, l'exame de la *mechora* ya las condiciones nas que s'aplica son un procedimientu muitu útil pa entender de llas normas vitales que rixen nel grupu domésticu nesti concechu ya, por estensión, en tola zona xeográfica d'expansión d'esta norma xurídica.

Hemos destacar, primeramente, que'l contrayente

C U A D R O N.º 3

La práctica de la mechora nel concechu de Navia a travéis de los contratos matrimoniales * (1775 - 1874)

GRUPO SOCIAL	AMECHORAU (ADA)		TOTAL	TIPI DE MECHORA					OTORGANTES DE LA MECHORA			
	NOVIU	NOVIA		T/Q	T	T/A	R/M	P/M	M	P	O	
Campesinos Sedentarios	157	10	167	129	4	14	11	84	49	31	3	
	94,0%	6%	58,1%	77,2%	2,3%	13,7%	13,7%	50,2%	29,3%	18,7%	1,7%	
Vaqueiros	34	0	34	30	1	0	3	20	6	4	4	
	100%	0%	64,1%	88,2%	2,9%	0%	8,8%	58,8%	17,0%	11,7%	11,7%	
TOTAL	191	10	201	159	5	14	14	104	55	35	7	
	95,0%	4,9%	59,1%	79,1%	2,4%	6,9%	6,9%	51,7%	27,3%	17,4%	3,4%	

* Indíquese'l número ya'l porcentax.

T/Q = TERCIU YA QUINTU

T = TERCIU

T/A = TERCIU YA QUINTU MAS BIENES ARENDAOS

R/M = RATIFICACION DE LA MECHORA

P/M = PÁ YA MA

M = MA

P = PÁ

O = OUTROS

amechoráu yía l'home nel 95% los casos de matrimoniu estudiaos. El recursu a la novia yía nulu ente los vaqueiros encuestaos ya namás apaez nel 6% los matrimonios ente campesinos sedentarios. En realidá nun hai alternativa: amechórase a una ficha por nun tener fichu varón dengunu. Diríase que, hasta nestos casos, actúase a contrapelu, pues nun faltan exemplos de contratu matrimonial en que los causantes de la novia faen sociedá familiar con e||a ya'l sou futuru home, nun la dotando más que pa «*en caso de separación*», cuando lo más normal nestos casos yía, comu dempués podrá vese, proceder a la mechora ²⁰.

En segundu llugar fai falta dexar constancia de que l'orde de prelación na eleición del herederu aventaxáu, cuando hai que decidir ente varios fichos, yía, regularmente, el de la primoxenitura. Nun hai norma llegal qu'obligue, ya tous son conscientes d'ello, pero la necesidá d'un alcuerdu tácitu pa que nun haiga disputas, la mayor probabilidad que tien el fichu más grande de casase ya faere asina antias la constitución de la sociedá familiar, ou, finalmente, la influencia nas clases populares de la institución xurídica nobiliaria del mayorazu consolidanon una costume vixente hasta'l final del periodu eiquí estudiáu. Pero los contratos matrimoniales nun son mui esplicitos al determinar si'l fichu mechoráu yía ou non el primoxénitu. Namás los notarios qu'actuanon dempués de la implantación de l'alministración lliberal, que llys esix más minuciosidá al faer los protocolos, precisan esa condición. Sicasí, si nos fitamos n'outras fontes, comu los testamentos, confírmase la hipótesis de la primoxenitura, pues el testador ou testadores al faer la enumeración de los sous fichos fáenlo por rigurosu orde descendente ya siempre'l mechoráu yía'l que s'asitia nel primer llugar ²¹.

Siguiendo cona interpretación del Cuadru n.º 3, ya en precisando a quien s'amechora, interésanos comprobar el cómo s'amechora. Los porcentaxes llograos confirman que'l mandar «*el tercio y remanente del quinto*» yía'l procedimientu más utilizáu. Namás nel 2,4% los casos la me-

chora reduce al terciu de la herencia, media porcentual prácticamente idéntica ente xaldos ya vaqueiros. Cuasi'l 7% los matrimoniales con mechora llimítanse a ratificar la decisión tomada yá con anterioridá²¹, ensin qu'haiga muitas diferencias ente los dous grupos sociales comparaos. Ya, finalmente, namás ente los campesinos sedentarios alcontramos dalgunos exemplos nos qu'a la tradicional mechora axúntase'l dreitu a suceder nos bienes arrendaos. Pue interpretase comu síntoma del avance del sistema d'esplotación agraria impuestu poucu a poucu pol lliberalismu burgués²².

En resume, campesinos sedentarios ya vaqueiros del Concechu de Navia usan la llexislación vixente en materia hereditaria pa beneficiar unilateralmente a unu de los sous heredeiros. En más del 90% los casos el mechoráu dispón del 46,6% de los bienes (suma del terciu ya'l quintu) antias d'entrar nas posibles particiones cono restu los heredeiros. ¿Qué se busca con esti tipu de conducta? Naido pon en dulda que la finalidá yá llograr que las sucesivas tresmisiones hereditarias nun dixebren el patrimoniu. Otru tema yá cómu ser a faer esto nel 53,4% onde nun hai mechora. Afitándonos nos nuestos datos podemos aventurar que'l grupu familiar tien soluciones pa llogralo. En primer llugar, l'heredeiru amechoráu tien dreitu a apropiase del 46,6% del patrimoniu «a su elección y escosecha» ou «por lo más bien parado de los bienes», según monótona pero ensin dulda intencionada espresión, arrechida nos contratos matrimoniales. Yía la primera previsión xurídica p'apoderase de lo que yía más apreciáu nuna sociedá de base agrícola ya pastoril: los bienes raíces. Pero aunque éstos valgan más que la mechora, quedallu el recursu de la llexítima pa dexar a los heredeiros fuera de la sucesión nel restu los bienes inmuebles, fayendo los posibles pa usar la sua pa tomar las mesmas ya satisfacer las de los outros pagándolas en muebles ya/ou semovientes. El deber que contrái'l mechoráu d'audar ya participar na colocación del restu «las obligaciones familiares»²³ servirallu a él ya a los otorgantes pa proceder en consecuencia, axustando no posible'l valor de lo entregáu al que s'emancipa al de la llexítima²⁴ ya, pagándo-

la en bienes non raíces, dexándolu ensin la posibilidá de faese con aquellos nos que s'afita'l patrimoniu rústicu.

Pero pola mechora nun s'establez namás la base d'un xeitu d'entender la tresmisión de patrimoniu, sinón que tamién se-llly da forma a un grupu domésticu, regulando, al mesmu tiempu, las normas contractuales que rexirán durante la sua existencia. Asíéntase asina en cada explotación agrícola («caseríu», dizse nel Concechu) un grupu familiar feitu por dos grupos asociaos: el constituíu pol nuevu matrimoniu, proyeutáu pol correspondiente contratu matrimonial ya'l constituíu polos ascendientes del mechoráu que, nel 51,7% los casos son, al formase, el pá ya la ma del mesmu. (Ver outra vuelta'l Cuadru n.º 3 nel epígrafe «Otorgantes de la mechora»). Esti núcleu ascendente pue tar yá reducíu a unu namás de los sous miembros, nel 27,3% a la ma ya nel 17,4% al pá, con poucas diferencies, que paecen traducir una más grande o más pequeña precocidá na constitución del grupu domésticu, ente los vaqueiros ya los campesinos sedentarios. N'otros casos (el 3,5% del total) al llau del pá ya/ou la ma otorgantes figuran comu tales otros parientes del contrayente (tíos, buelos) que dicen muitu de la complexidá que pue chegar a tener el grupu domésticu si se tien en cuenta qu'hai que contar, amás, cona probable existencia de los hermanos del mechoráu entovía non emancipaos.

Fórmase asina so la base de la unidá de producción que yía'l *caseríu* un grupu domésticu —en terminoloxía de P. Laslette «*ménage*» múltiple ya na más clásica de F. le Play *familia patriarcal, troncal* o «*souche*»— del mesmu xacer que la esistente n'outras zonas d'Asturias, onde'l sistema d'esplotación agraria básase na «casería» arrendada ya aplicable nel nuesu casu tantu al grupu social vaqueiru comu al de llabradores sedentarios. Ello nun significa que dientru del mesmu mundu rural nun haiga outru tipu de construcciones familiares más simples, pero pol papel económicu ya social que xuega esti modelu de familia yía natural que seya'l que dea la tónica de la zona. Fai falta destacar tamién, anque paeza evidente por demás, el caráuter temporal de la familia troncal. La sua

duración ta en función de la supervivencia del contrato pol que se constituyú ya al que se lly pue dar por termináu por rescisión o, más frecuentemente, pola desaparición física d'una de las partes, dexando abierta la vía pa la reproducción del procesu.

Esta comunidá contractual reconocida llegalmente ya formada por razones económicas, funciona, mientras dure, comu una mancomunidá de producción (los sous componentes han collaborar, no posible, nel trabachu del «caseríu»), de consumu (vivir «*a mesa y mantel*» o «*a pan y cuchillo*» según indicación feita frecuentemente polos contratos matrimoniales) ya asistencial, en cuantas que «*el casado en casa*» ya la sua mucher deberán ayudar «*a colocar al resto de los miembros de la familia*», ausiliar a los sous viechos na necesidá ya na enfermedá ya, en terminando la sua vida, enterralos ya fae lly el funeral «*de acuerdo con los medios disponibles*», comu se diz en dellos casos, ou, comu se diz n'outros, «*según su clase*»²⁶. Pero l'acta notarial consagra al mesmu tiempu dientru del grupu familiar una relación xerárquica, reflexu de la que s'atoupa nel restu la formación social, na que'l núcleu descendente queda en situación de dependencia respetu al núcleu ascendente, otorgante de la mechora. Los contratos matrimoniales repiten, con machacona insistencia, comu condiciones indispensables pa la sua vixencia que los contrayentes seyan, dientru la mancomunidá acabante faese, sumisos, respetuosos ya obedientes pa conos sous viechos. Ya, anque paeza un tópicu, nun hai que s'escaecer de que'l discursu notarial, tantu nel dreitu matrimonial comu n'outros casos, yía espresión de la reflexión que fai la sociedá respetu a sí mesma. Las condiciones puestas pa la tresmisión de la mechora ya pal casu de que desfaiga la sociedá familiar afitan esa relación de dependencia del que, un día ou outru, será'l petruciu de la casa ya, en principiu, tien el sou futuru cuasi resuelto, pero tien el presente, evidentemente, comprometíu. Asina, la mechora faise pa entamar la sua vixencia «*después de los días de los causantes*», conservando éstos, mientras tanto, l'usufructu de la mesma ya, entós, la posibilidá de fae-

re una revocación nel casu d'incumplimientu de lo pautao. Pero, entovía más, si se chegara al alcuerdu de desfaer la convivencia «*por incompatibilidá de los genios*» las cláusulas del contrato apaecen mui duras pa conos componentes del núcleu descendente si son ellos los que fixenon los movimientos primeiros pa la rescisión. Dizse, por exemplu, que «...Si sucediese, que Dios no lo permita, que por voluntad y antojo, de los contrayentes, éstos se separasen de la compañía, en este caso no tendrá efecto la mejora referida de tercio y quinto; mas si por disposición de los mandantes fuesen separados dichos contrayentes, entonces aquéllos entregarán a éstos, en el acto de la separación, el tercio enteramente de todos sus bienes...»²⁷.

Conclúisi, entós, que la institución xurídica de la mechora ofrézsenos comu l'eix alredu del que s'estructura un grupu domésticu según el modelu de familia múltiple o troncal, asentáu nun patrimoniu ensin dividir, ya nel que queda garantizáu, con poucas esceiciones, un sistema hereditariu patrilineal, unilaterial ya de residencia virilocal.

3.4. *La importancia del dote.*

Dende un puntu vista xurídicu defínese'l dote comu la propiedá que la mucher lleva al matrimoniu, en casu nun ser ella la mechorada, cargándola a cuenta de la correspondiente lexítima²⁸. Anque los bienes d'entrambos esposos allúganse en réxime de comunidá ya rexentaos pol home, el dote yá inalienable ya ha ser restituíu dafeitu pola muerte del mesmu, anque seya a costa de los sous propios bienes²⁹.

Las escrituras notariales de matrimoniu atestiguan la xuntura indisoluble ente la mechora comu aportación de la familia del noviu ya'l dote que yá'l salvoconductu que lly da a la contrayente la posibilidá d'integrarse nel nuevu grupu domésticu del que pasa a formar parte. Yá verdá que non siempre'l dote apaez comu complementu de la mechora, pues hai mui bien d'exemplos nos que'l

contrayente lléndase a faer aportación de la sua llexítima, ou un determináu capital a cuenta d'ella. Ya yía tamién verdá qu'en dellos poucos casos el grupu domésticu axéitase alreduro de la dotada. Pero lo que define dafeytu los vezos del concechu yía l'adecuación ente los dous componentes básicos del matrimoniu-contratu, o seya, la mechora ya'l dote. Interésallys a otorgantes ya receptores conocer el valor ya la composición del dote, concebiu comu un mediu pal engrandecimientu la sociedad familiar na que la dotada vien a inxerise, aunque en dellos casos lléndase a salvalu²⁹. Sicasí los contratos de matrimoniu de la nuesa muestra nun son siempre explícitos nesti aspeutu ya nun faen fácil chegar a conclusiones, pero, en tou casu, dannos una interesante información que, bien usada, permitiúnos deducir pautas de comportamientu ya vezos familiares con importantes diferencies nos dous grupos sociales que venimos contrastando: campesinos ya vaqueiros d'alzada.

Nos contratos matrimoniales nun se diz siempre cuál yía'l valor total del dote. Ente los campesinos sedentarios dizse en 190 contratos (55,8%), obteniéndose una media de 247 «ducados», resultáu de variables que van de los 91 a los 1.000 ducaos, siendo los valores más repetíos los que figuran ente los 150 ya los 300 ducaos, que son el 40,7% del total ya d'ellos los dotes de 200 ducaos chegan al 23,2%. Los vaqueiros d'alzada presentan comparativamente dellas diferencies. Na muestra obtenida namás 11 contratos (20,7%) recuechen el valor global, saliendo una media de 416 ducaos, cociente d'una suma de valores que van de los 200 a los 1.000 ducaos, siendo 300 ducaos (36,3%) lo más xeneralizao.

Pero lo que suel ser más frecuente yía que nun apaez el preciu total del dote, polo menos nos matrimonios vaqueiros, estipulándose, namás, la cantidá a pagar de dineru «contante y sonante» ya, ensin dallys el sou valor, faise relación d'outros componentes que veremos nas páxinas que siguen darréu. Las novias que llavan un dote descritu nestos términos son 124 llabradoras sedentarias (36,4%) ya 42 vaqueiras (79,2%), fayendo aportación en

dineiru una media de 269,2 ducaos ya 327,6 ducaos respectivamente.

Tien especial interés pa los participantes nel compromisu matrimonial, la forma de pagu del dote. En mui bien de casos páutase la forma de faelo pa la cantidá en metálicu, mientras n'outros espúrrese a la totalidá. Parte de la mesma pagábase antias del día de la boda ou nel de la sua celebración (el 54,9% del total ente los campesinos sedentarios ya'l 47,2% ente los vaqueiros) ya abonábase'l restu d'alcuertu con un sistema de plazos d'unos anos de duración (duración media de 3,5 anos ya de 6 anos pa unos ya outros) ya con una cantidá igual en cada plazu.

Na descripción del dote de los llabradores sedentarios l'esmolimientu pola precisión termina xeneralmente cona concertación de plazos. Dempués atoupamos un «*silenciu*» nos documentos que nun porcentax grande (45,5%) apuntan namás que'l restu, cuando parte págase en dineiru efeutivu, ou'l total, nel casu contrariu, pagarase en «*bienes, vestidos y ajuar*». De'llos contratos son más claros ya por ellos podemos chegar mechor a la realidá qu'hai tres de l'ambigua frase anterior. Asina, no tocante a los «*bienes*» nunos pocos casos (7,7%) los mandantes dexan la esplotación de de'llas fincas (una o dous, normalmente) arrendadas ya forales. Ya en nueve ocasiones considérase comu parte del pagu del dote'l pagar el costu de la dispensa de consanguinidad: en de'llos casos el total, n'outros la mitá (la outra mitá págala la familia del noviu). El «*ajuar*» hailu, yía verdá, ente las novias de los campesinos sedentarios; pero, comu llueu veremos, nun yía niciu de los mesmos síntomas de riqueza que nos vaqueiros d'alzada. Las «*ropas de uso diario y festivo o domingueras*» de los contrayentes son, en mui bien de casos, un componente del mesmu: méntase nel 59,7% de los matrimoniales de la muestra. El «*vestido de boda según costumbre entre labradores*» ou «*según la calidad y estado de la novia*» apaez recochíu en 35 casos (12,1%). Pero ente las roupas d'usu personal namás 5 veces (1,7%) se recuechen las chamadas «*de adorno*»³⁰. ¿A qué se debe esta falta d'interés por precisar los elementos del axuar

personal? Ensin dulda nun yía una simple cuestión de formulismu notarial, pues nun mesmu escribanu alcontramos diferentes planteamientos nestas descripciones. Tampoucu pue ser porque se-llys dea poucu valor a estas cousas³¹. Cenciellamente pensamos que nun hai descripción porque nun hai más prendas que las que se mentan. Contribuí a fitar esta hipótesis el feitu de que cuando se fai alusión a las roupas pa la casa, aunque namás se faiga nel 27,7% de los contratos, siempre hai una detallada relación de las mesmas, precisando'l sou númberu, el tipu de tela ya mesmamente'l color ya estáu de conservación («mantas de lana del país, nuevas o viejas», «servilletas», «almohadas de tapido o lienzo», «manteles», etc.). Obsérbase la mesma actitú cuando se faen referencias a oxetos caseiros³². Por tou ello podemos deducir que nel axuar de los campesinos nun hai llugar pa cousa superflua denguna.

Los matrimoniales del grupu social vaqueiru son abondo diferentes. La sua más grande plasticidá apúrrenos dellos rasgos del sou vivire ya, al mesmu tiempu, danos una impresión de riqueza que nun atoupamos nos matrimoniales de los sedentarios. Respeutu a los bienes que forman el dote tien muita importancia'l ganáu, de diferentes especies ganaderas, que-llly da más valor global. Cuasi yía aneudóticu qu'una novia de la muestra lleve «un cubo de avejas»; pero nun yía anéudota la presencia de cabras, uvechas ya vacas en 4 (7,5%), 17 (32,0%) ya 21 (39,6%) de los contratos de matrimoniu. Yía la espresión d'una economía principalmente ganadera na que las especies anteriores son cuasi imprescindibles na formación del grupu domésticu. No tocante al ganáu pequenu (cabrinu ya de llana) el númberu d'animales que suel ufiertar cada dote yía, xeneralmente, seis o múltiplu de seis (doce ya venticuatro comu muiitu). Pero respetu a las vacas nun hai cupu: las cifras van dende un res hasta ochu (xeneralmente «vacas paridas o preñadas»), siendo tres la media del total.

L'axuar yía un componente fundamental del dote de las novias vaqueiras. Apaez en cuasi tolos contratos

CUADRU NÚMBERU 4

L'AXUAR DE LAS NOVIAS VAQUEIRAS, SEGÚN LAS ESCRITURAS MATRIMONIALES (1775-1984) *

1.—Las roupas d'usu personal.

a) Roupas «de adorno»

— Mantiellas:	- De pañu negru ordinariu: (1) (1) (1) (1) (1) (1) (1)
43,3%	- De pañu de Segovia: (1) (1) (1) (2) (1) (1) (2) (1) (1)
	- De bayeta negra: (1) (1) (1) (1)
	- De bayeta blanca: (1) (1) (1)
— Xubones:	- De pañu de Segovia: (1) (1) (1) (1)
15,0%	- Ensin especificare: (1) (1) (1) (1)
— Mandiles:	- De sempiterna: (1) (1) (2) (1) (2) (1) (1) (2) (1)
37,7%	- De sempiterna color flor de romeru: (1)
	- Nuevos: (2) (2) (1) (2)
	- Viechos: (2) (1) (2) (2) (1) (1)
— Enaguas:	- Nuevas: (2) (2) (1) (2)
20,7%	- Viechas: (2) (2) (2) (2)
	- De bayeta azul: (1) (1) (2)
— Dengues:	- De terciopelu: (1) (1) (1)
22,6%	- De bayeta: (1) (1) (1) (1) (1) (1)
	- D'escarlata: (1) (1) (1)
— Almillas:	- De pañu nuevas: (1) (1) (1)
18,0%	- De pañu viechas: (1) (1)
	- De sayal nuevas: (1) (1) (1)
	- De sayal viechas: (1) (1)
— Xustiellos:	- Ensin especificare: (4) (4) (2) (2) (1) (3) (2)
20,7%	- De monfor: (1) (1)
	- De presiana: (1) (2)
— Xaquetas:	- D'estameña: (1) (1) (1)
7,5%	- De pana: (1)
— Refaxos:	- De bayeta mariella: (1) (1) (1)
5,6%	
— Pañuelos:	- De llienzu: (10) (6) (6) (8) (6) (8) (4) (8) (15) (3) (9) (6) (8) (8) (8) (6) (6) (6) (6) (6)
56,6%	- D'estapilla: (2) (5) (3) (2) (1) (3)
— Sayas:	- De felisa: (1) (1) (1)
28,3%	- D'estameña: (1) (1) (1)
	- De Segovia: (2) (2) (1)
	- De tienda: (1) (1) (1)
	- De pañu: (1) (1) (1)
— Calcetas:	- Por pares: (2) (2) (2)
5,6%	

(*) Ponse ente paréntesis el númberu de prendas, del tipu indicáu, que ca novia llevaba nel axuar. Ponse tamién el porcentax de prendas en relación col total de contratos matrimoniales.

b) Vestíu de boda (26,4%):

- Ensin especificare: (1) (1) (1) (1) (1) (1/2) (1) (1/2) (1/2) (1) (1)
- D'estameñica: (1) (1) (1)

c) Camisas (54,7%):

- De llienzu: (15) (6) (6) (8) (6) (4) (8) (17) (3) (9) (6) (8) (7) (8) (8) (3) (4) (8)
- D'estopa: (8) (8) (8) (6) (6) (6) (16) (4) (6) (5) (3)

d) Vestíos ordinarios ya festivos: Cítanse nel 56% los matrimoniales, ensin esclariare la sua naturaleza, elementos ya número, etc.

2.—Roupa pa la casa.

- a) Mantas: 52,8%
- Llana: (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2)
- Sayal: (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2)
- b) Sábanas: 47,1%
- De llienzu: (1) (2) (2) (1) (2) (1) (1) (2) (2) (2) (1) (1) (2) (1)
- D'estopa: (1) (1) (2) (1) (2) (1)
- De mediana: (1) (1) (2) (1) (2)
- c) Manteles: 37,7%
- Número de varas: (5) (5) (4) (5) (5) (5)
- De mesa: (1) (2) (1) (1) (2) (1) (1) (1) (1) (1) (1) (1) (2) (1)
- d) Paños de manos: 35,8%
- Ensin especificare: (1) (2) (1) (2) (2) (2) (1) (2) (2) (1) (1) (2) (1) (2)
- De llinu: (1) (1) (1) (1)
- e) Servilletas: 22,6%
- Ensin especificare: (2) (3) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (2) (3) (1) (2)
- f) Almogadas: 15,0%
- Ensin especificare: (3) (1) (1) (3) (1) (1) (3) (2)
- g) Llinu: 9,4%
- Una arrouba: (1) (1) (1) (1) (1)

3.—Útiles para el hogar

- a) Arcas: (13,2%): (1) (1) (1) (1) (1) (1).
- b) Arquinas: (9,4%): (1) (1) (1) (1) (1).

(90%) ya suel faese una descripción curiosa de los sous elementos (véase Cuadru n.º 4). Los tres grades conxuntos formaos por roupas d'usu personal, las roupas pa la casa ya los enseres son cuasi los componentes únicos del axuar. Lo que más apaez son los texíos torpes (lana, llinu, estameña, pañu, estopa...), nos dous tipos de roupa, pero ente las d'usu personal, las chamadas d'adornu, mui-tu frecuentes ya variadas (mantiellas, dengues, xubones, etc.)alcontramos texíos de dalguna calidá (pañu de Segovia, bayeta, terciopelu) polo que pue dicise que yeran un verdadeiru tesouru familiar pa llucir nos días especiales. Outras prendas, de xuru más usadas (tanto pol número comu pola calidá) son las camisas de llinzu «enfaldadas en estopa» ya los pañuelos de llinzu ya estopiella que muitas mucheres llevaban nuna cantidá que diba dende'l par hasta cuasi la docena ya media. Lo restante del axuar personal completábase conos vestíos pal usu diariu ya pa los días santos ya conu vestíu de boda (o mediu vestíu) «según la costumbre del lugar» ou «como corresponde a la calidad de la contrayente». Unos ya outros, desgraciadamente, nun los atoupamos descritos cona minuciosidá de los anteriores. Pero nel único casu en qu'apaez un noviu que, dientru del capital aportáu al matrimoniu, lleva un vestíu de boda sí se diz con precisión que se compondrá de «chaqueta, chaleco, calzón y montera de paño decente»³³.

Las roupas pa la casa cítanse en cuasi'l 100% de los matrimoniales vaqueiros, escontra'l 27,7% mentáu pa los sedentarios. Pero nun se perciben muitas diferencias en cuantas a las prendas, qu'unos ya outros usan: asina, las descritas nel cuadru número 4, sacadas de los dotes de las novias vaqueiras, son las mesmas qu'alcontramos nas sedentarias. Observarásese que yía un axuar sobre tou práuticu (cobertores, sábanas, almohadas...) ya namás los manteles ya, seguramente, las servilletas, nun respunden a la satisfación d'una necesidá básica.

Finalmente, polo que se refier a los enseres la pro-beza yía xeneral pa tous. Yá mentemos esti apartáu al falar de los dotes ente los campesinos sedentarios.

Nos contratos matrimoniales vaqueiros faise namás mención a arcas ou arquinas, siendo asina que'l Concechu de Navia contrasta con outras zonas d'Asturias no tocante a la riqueza nesta parte del axuar.

En resume, del estudiu fondu del dote sácense referencies abondas pa deducir vezos comunes ente vaqueiros ya xaldos: dende la sua propia existencia, pasando por dellos de los sous componentes hasta las formas de pagu ya plazos pautaos. Pero tamién somos a ver importantes diferencies, unas por mor de la forma dixebrada de vida (fai falta destacar que nos dotes vaqueiros hai distintas especies de ganáu mientras que nun yía asina ente los sedentarios), outras, que nos paecen más interesantes, pola diferencia de riqueza, de la que'l dote yía síntoma ya espresión, ente los dous grupos qu'estudiamos. Vese más disponibilidá de los vaqueiros al axeitar el dote en cuantas al valor total, a l'aportación de dineiru efeutivu ya al valor del axuar. Namás la distribución de plazos de pagu paez indicar más poder económicu de los sedentarios, qu'adelantan el pagu primero que los vaqueiros. Pero nun nos paez que seya ésta la interpretación correuta. Pola cueta, afitamos qu'asina confírmase la realidá que los outros indicadores nos fain barruntar. Efeutivamente, aguantar a pagar el dote débese a los mandantes. Asina, tien que se pensar nel importante papel xugáu pola necesidá de tener dineiru metálicu escontra las deudas. Yá anteriormente tiense feitu referencia al usu del dote con esa finalidá ya tiense puestu dellos exemplos comu pudimos poner outros. Sicasí, na nuestra muestra enxamás alcontramos tal cousa en matrimoniales vaqueiros.

¿D'ú vien esta capacidá económica superior que paecen tener los vaqueiros? Namás podemos faer conxeturas, dau el xacer del nuesu trabachu, ya asina yía posible qu'esto tenga que ver cona sua riqueza ganadera (qu'ates-tigan los dotes), siempre fácil de tresformar en moneda, conos beneficios na práutica mui común ente los vaqueiros de l'arriería ya mesmamente, yía posible, cona sua conocida artería pa nun pagar impuestos, comu aseguran

tolos especialistas nel tema, por mor de la movilidad de la sua vida treshumante.

4. CONCLUSIONES CABERAS

Nas llinias d'aniciu d'esti artículu queríamos chegar a un conocimientu más fondu de la sociedad familiar del Concechu de Navia pol estudiu sistemáticu de los muitos contratos matrimoniales, suscritos ante notariu ya conservaos nel A. H. P. d'Uviéu. So la muestra aleatoria de 340 contratos fiximos un análisis, cuantitativu ya cualitativu, centráu naqueellos seutores sociales que, tando bien representaos na nuesa muestra (el 97% del total), yeran p'apurrios conclusiones valoratibles so los vezos familiares regulables polas escrituras de matrimoniu. Campesinos sedentarios (84,5%) ya vaqueiros d'alzada (15,5%), coesistentes parte del anu nel Concechu, fonon l'oxetu la nuesa atención, apaeciendo comu dous grupos sociales que, anque dixebraos por una fonda segregación entovía na época del estudiu, tienen respetu al matrimoniu vezos abondo paecíos: endogamia social —ya grupal ente los vaqueiros—, exogamia xeográfica ya baxos porcentaxes de consanguinidad son las primeras conclusiones que fuimos a sacar del estudiu de la fonte. Ya, tou ello, relacionable más que con una inconsciente aspiración de la solidaridá grupal, comu pa los vaqueiros se pretende, conos planteamientos d'una estratexa matrimonial na que la busca del mechor dote emburria pa dir más allá de las llinde del llugar, la parroquia ya, mesmamente, el concechu.

En segundu llugar, el recurrir al contratu matrimonial pa prauticar la mechora valnos pa faer una valoración de la importancia que tien esta institución xurídica pa garantizar la tresmisión indivisa del patrimoniü familiar inmueble ya, al mesmu tiempu, comu axeitadora d'un grupu domésticu, según el modelu de familia troncal ou múltiple, afitáu nesti patrimoniü nel que las relaciones

familiares reflexan el calter xerárquicu de toa formación social tradicional.

Finalmente, l'estudiu'l dote yía una muestra de las únicas diferencias importantes de comportamientu ente los campesinos sedentarios ya los vaqueiros d'alzada. Pero éstas vienen más de la dixebra na forma de vida ya de la capacidá económica que de la sua utilización ya significáu. Son más diverxencias de caráuter cuantitativu que cualitativu.

De las cousas yá dichas paeznos que se deduz que quedan cumplíos los oxetivos propuestos. Ya pa con ello, demostramos tamién la validez d'una fonte comu los contratos matrimoniales, pal conocimientu de las actitudes coleutivas ante la familia, unu de los campos más carauterísticos de lo que, na hestoria social, conocemos col nome d'hestoria de las mentalidaes o del «tercer nivel».

NOTES

(1) Usar las actas de matrimoniu, suscritas delante notariu, comu fonte pal conocimientu de la sociedá familiar yía una práutica mui común ente los hestoriadores franceses, sobre tou los especialistas nel Antiguu Réxime. Abúltanos escesivo relacionar tolos trabachos qu'hai feitos. Mentaremos namás los nomes de A. Poitrineau, H. Michel, E. Dravasa, J. Vincent... N'España, ya dientru la metodoloxía repullecida pola historiografía francesa, destacan las aportaciones del Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela, empobináu por A. Eiras Roel. Ver, por exemplu, M. C. Burgo López, *Niveles sociales y relaciones matrimoniales en Santiago y su comarca (1640-1750), a través de las escrituras de dote ya Hilario Rodríguez Ferreiro, Estructura y comportamiento de la familia rural gallega: los campesinos del Morrazo en el siglo XVIII*. Entrambos artículos espublizándose nas *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica aplicada. La documentación notarial y la Historia*, Vol. I, páx. 177-199 ya 439-458 respetivamente, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1984.

P'Asturias, A. Fernández Pérez ya J. Antonio Vaquero Iglesias, "Mentalidades", en David Ruíz ya outros, *Asturias Contemporánea. Síntesis histórica, textos y documentos*, Madrid, Siglo XXI, 1981, ya especialmente, *Estructuras familiares y sistemas hereditarios en la sociedad rural tradicional asturiana: El concejo de Caso en el siglo XIX*, en *Hispania, revista española de Historia*, XLIV, 1984, páxs. 517-547. J. Antonio Vaquero Iglesias trató outra vuelta'l tema en *Sociedad familiar, familia troncal y vaqueiros de alzada en el concejo de Llanera en el siglo XIX*, «Lletres Asturianas», n.º 22, Uviéu, 1986, páxs. 53-57.

(2) So la importancia que tien pa los estudios d'Hestoria social l'usu sistemáticu de Protocolos notariales asgaya ver *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica aplicada. La documentación notarial y la Historia*, Santiago de Compostela, 1984.

(2 bis) L'estudiu la familia, dende'l puntu vista hestóricu, arrinca de la obra pionera de Ph. Aries *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime*. Dende entós, anu 1960, siguieron darréu muias investigaciones. Alcorde-mos, comu exemplos más destacaos, las contribuciones de J. L. Flandrin, P. Laslett, F. Lebrun ya las frecuentes incursiones que nel tema fain diversos autores a traviés de la Rev. *Annales*, que, outramente, n'atendiendo la importancia del tema, dedicóu un número especial al mesmu, entituláu *Familie et Société*, correspondiente a los meses de San Xuan ya Outubre del anu 1972, editáu outra vuelta nel anu 1983. Hai poucu tiempu F. Chacon ya outros fixenon una aproximación al estudiu la familia na España del Antigu Réxime: *La familia en la España mediterránea (siglos XV ya XIX)*, Barcelona, Crítica, 1987.

(3) Concechu asturianu allugáu na marina de la punta occidental de la rexón ya qu'abarcaba, hasta'l momentu hestóricu oxetu del nuesu estudiu, unos 231 Kms. cuadraos. Esta superficie yera la suma de la sua actual ya la de las parroquias de San Salvador de la Montaña de Ríunegru (25,4 Kms. cuadraos) integrada nel Concechu Valdés nel anu 1871 ya de la parroquia de Villayón (güei concechu del mesmu nome, con 128 Kms. cuadraos), estremada nel anu 1869. De relieve sonce, al sur alcuéntrase una prolongación del Cordal Prellitoral, que forma una zona diferenciada de la gran rasa litoral. Esta zona valiu, comu n'otros concechos vecinos, pa qu'allí s'asitiaran deijas brañas de branu de los vaqueiros d'alzada.

(4) Pa conocer cuál yá la proporción de matrimonios que faen contratu delante notariu fai falta saber el número de sumas feitas nel concechu ente 1775 ya 1874. Pa faelo fairía falta usar los Llibros de Matrimoniu parroquiales. Podemos chegar a una aproximación conos 6.663 h. que'l Censu de 1860 atribúi-lly al concechu (ver nomenclator correspondiente). Si a dicha población-lly aplicamos la tasa de nupcialidá media del 8 por mil tenemos la cantidá de 5.550 xunturas feitas nel periodu indicáu, de los que 3.400 fixeron contratu de matrimoniu escrituráu, ou seya, el 63,7%. Ésti yá un porcentax considerable que-y da a la fonte nel Concechu de Navia una representatividá mui grande, comparable a la que se chega en Francia, onde va del 60 al 90% nel Antigu Réxime (estudios de Daumard ya Furet, Garden ya Poitrineau respetu a París, Lyon ya Auvergne respetivamente).

(5) Seríase pa chegar a los mesmos fines por outras vías comu la testamentaria, pero'l matrimonial ofrez evidentes ventaxas pa los otorgantes, sobre tou cuando, comu más alantre veremos, lleva tamién mechora.

(5 bis) Trabachar conos 3.400 documentos taba más allá de lo que podíamos faer ya asina buscamos la forma de que, ensin que los resultaos quedaran ensin valir, reduxéramos el número de matrimoniales estudiaos. Pa ello usando las téunicas d'encuesta, fiximos un muestréu del 10% del conxuntu, ou seya que trabachamos con un total de 340 actas notariales de matrimoniu.

(6) Nun faltan nel entamu declaratoriu outras referencias indireutas a determinaos comportamientos propios de la sociedá tradicional asturiana. Asina, dizse en muios casos que'l documentu ta feitu «en el pórticu de la Iglesia (de la parroquia correspondiente)», qu'unque se pue interpretar comu un simple asuntu de comodidá, paeznos más outru de los muios síntomas de la presencia imminente de la institución eclesiástica nos actos de la vida cotidiana. Tamién s'alucen xestos simbólicos comu'l de que los contrayentes ratifiquen esternamente'l contratu firmáu «dándose la mano derecha».

(7) Del estudiu sociolóxicu de los 340 matrimoniales que constitúin la muestra sacamos estos resultaos no tocante a los contrayentes:

	Novios		Novias	
Llabradores cultivadores ...	320	(94,2%)	323	(95,1%)
Llabradores propietarios ..	10	(2,0%)	7	(2,0%)
Proprietarios nobles	4	(1,1%)	4	(1,1%)
Ensin clasificare	6	(1,7%)	6	(1,7%)

(8) La presencia los vaqueiros treshumantes nestas brañas va dende'l San Miguel de Setiembre d'un anu hasta'l San Miguel de Mayu del siguiente. Asítianse los llugares de braña nas parroquias de La Polavieya (El Bidulare, Concernosu...), Anlleo (La Braña'l Riu), Piñeira (Busmargalín), Ponticella (Bustayallada) ya Riunegru (Busaute, Busantiane, Arnizu...), anque esta última integróuse nel Concechu Valdés nel anu 1851.

(9) Chegamos a esta conclusión afitándonos nos llugares de residencia que los contratos matrimoniales atribúin a los otorgantes ya contrayentes ya nos apellíos de los mesmos (Parrondo, Ganceo, Gavián, Ardura...) que toulos investigadores identifican comu propios de Vaqueiros. Sicasi, nun podemos asegurar que tous ellos fueran treshumantes nesi momentu, anque sí yia un índiz valoratible que la mayoría los contratos tan feitos nos meses d'estancia nel concechu, concentrándose nos anteriores a la xubida a los puertos (abril ya mayu) con un 31,1% del total ya nos que siguen darréu al descensu (setiembre ya outubre) con un 24,4%. Mientras, namás el 13% de los matrimonios correspuenden a los tres meses de branu. Esta baxa proporción puese relacionar cono baxu númeru d'habitantes vaqueiros de las brañas del concechu que daquella tendían a nun se movere.

(10) Véase nesi sen el nuesu trabachu entituláu *Estructuras familiares y sistemas hereditarios...*, yá citáu, nel qu'usando los *Libros de Matrimonio* de la parroquia d'Orlé. arrexexada na montaña del Concechu Casu, atoupanos una fuerte tendencia a la endogamia llocal.

(11) Dende G. M. Xovellanos hasta R. Baragaño, pasando por B. Acevedo Huelves ya J. Uría.

(12) M. Lardizábal, *Apología por los Agotes de Navarra, y los Chuetas de Mallorca, con una breve digresión a los Vaqueiros de Asturias*, 1786.

(13) A. García Martínez, *Análisis del sistema de parentesco de los vaqueiros de alzada de Asturias*. B.I.D.E.A., 105-106, 1982.

(13 bis) Idem., páx. 289.

(14) Idem. páx. 290-291.

(14 bis) Hipótesis sostenida por A. García Martínez na obra yá citada, páx. 196.

(15) Paez afitare la nuesa suposición el feitu de que nun concechu comu'l de Casu, onde la práutica del matrimoniu-contratu delantre'l notariu se fai más qu'esceicionalmente, alcontramos una fuerte endogamia llocal, asina comu unas relaciones solidarias a nivel de llugar ou pueblu. Ver los nuegos estudios yá citaos *Estructuras familiares...* ya *La organización colectiva...*

(16) En realidá la zona más occidental d'Asturias, de la qu'el Concechu Navia pue tomase comu representativa, forma parte no tocante a la práutica sucesoria d'un área más grande na qu'entra gran parte de Galicia (ver C. Lisón Tolosana, *Antropología cultural de Galicia*, Madrid, Siglo XXI, 1977) caracterizada pol predominiu d'un sistema d'esplotación agraria que s'afita nel contratu de foru que permite al campesinu muita capacidá decisoria sol dominiu útil. Pola cueta, na zona central de la nuesa rexón la unidá básica de producción yía la *casería* arrendada: el campesinu, d'alcuertu cono propietariu, pa conservar ya tresmitir la herencia asóciase con unu de los

heredeiros, xeneralmente por vía matrimonial, pa llevar una parte d'esta herencia (suel ser la mitá ou la terceira parte), pero teniendo manu del restu por si r rumpe la sociedad familiar ya siempre cona promesa del heredeiru asociáu de que llevará la totalidá en morriendo los causantes. Esto yía lo que podemos deducir del estudiu de los contratos de matrimoniu de los concechos de Llangréu, Uviéu ya Xixón, estudiu que queremos completar en futuros trabachos. Outra cousa yía la norma hereditaria que rix nesta zona cuandu se trata de los bienes propiedá del campesinu. Nesti casu prautícase la igualdá dafeitu ente los heredeiros (recuérrase a la mechora en poucos casos), igualdá que pue comprobase a traviés los testamentos ya que yía una norma xeneralizada en dellas zonas del interior, comu fuimos a demostrar pal Concechu Casu. (Ver la obra yá citada de J. A. Vaquero ya Adolfo Fernández, *Estructuras familiares...*).

(16 bis) El cálculo matemáticu de lo que supón la mechora del «terciu y remanente del quinto» orixina falsas interpretaciones ente los investigadores. Dellos exemplos de la sua aplicación a particiones feitas delante'l notariu permítennos afirmar que s'obtién atoupando'l terciu (T) del globu líquidu de bienes ya restando'l cociente a esti globu. A la diferencia aplícase'lly el quinto (Q) ya'l sou cociente súmase al anterior cono que resulta'l valor de la mechora.

Exemplu: *Capital líquidu* = 4.500 reales

$$T = \frac{4.500 \times 1}{3} = 1.500 \text{ reales; } 4.500 - 1.500 = 3.000 \text{ reales}$$

$$Q = \frac{3.000 \times 1}{5} = 600 \text{ reales}$$

$$1.500 + 600 = 2.100 \text{ reales}$$

$$T + Q = \text{MECHORA}$$

(17) Menos frecuentes son outras prácticas xurídicas comu las donaciones *inter vivos* ya *causa mortis*.

(18) L'aproximamos a los testamentos protocolizaos nel Concechu afitanos na hipótesis apuntada: na mayoría d'ellos faise referencia a la mechora namás pa ratificala ya únicamente cuandu'l testador nun foi a usar la vía matrimonial, porque l'heredeiru a amechorar nun se casara entovía, dispón nel testamentu sol asuntu, nel actu ou dando'lly poder a dalguna persona cercana pa qu'al chegare'l momentu faiga las cousas necesarias.

(19) El 40,9% los matrimoniales restantes representan situaciones esceicionales tocantes a contrayentes emancipaos comu veyudos ou veyudas que se casan outra vuelta, llabradores qu'algamanon capital propiu más allá de los puertos ya que quieren testimoniar delante'l notariu lo qu'aportan al matrimoniu, individuos que yá arrecibieron las suas llexítimas, etc.

(20) Asina, por exemplu, Francisco Parrondo ya la sua mucher Mari Garrido, vecinos de la Braña Concernosu, dotan a la sua ficha Marian Antonia con «(...) 200 ducados: bien entendido que después de casados, ella y su futuro esposo, han de vivir con ellos en una unión y compañía, ayudando a llevar las cargas de la casa y así mismo a dotar con todo lo más que puedan a Francisca Parrondo, tanvien su hija soltera, si llegase el caso de contraer matrimonio; y asistirles así mismo en sus indisposiciones, funeraries después de sus dias (...); pero si no acomodasen los genios y huviesen de separarse les han de entregar los 200 ducados (...)» —el subrayáu yía nucu—. A. H. P. d'U., Notariu Juan Antonio Suárez, Anu 1806 (mayu), f.º: s/n.

(21) Veamos una decisión testamentaria na que se diz claramente cuala

yía la forma más frecuente d'actuar. Trátase d'un testamentu nupciativu otorgáu nel anu 1809 por Manuela Parrondo, veyuda ya vecina de la braña La Bidulare, na que diz tener «(...) hijos legítimos a Manuel, Pedro, Juan y Josef García Gavilán; estos últimos se hallan en mi compañía de menor edad; Manuel y Pedro están sirviendo en la presente guerra contra los franceses y Juan que es el segundo hace años que se marchó para Madrid, sin que sepa su paradero; y todos ellos están solteros. Y en atención a que el expresado mi marido (difunto), por su testamento, que otorgó ante el presente escribano, me dejó facultades para que de sus bienes mantase el tercio y remanente del quinto *con los gravámenes que me pareciese a qualquiera hijo o hija que fuese mejor para mí y me pareciese (...)*, es mi deliberada voluntad el mandar como mando y mejoro en el tercio enteramente y remanente del quinto de todos mis bienes y de dicho mi marido (...) *al expresado mi hijo primogénito Manuel; si éste falleciese en la Guerra, a Juan; si a éste le sucediese lo mismo a Pedro y si acaso éste también muriese, a Josef que se halla menor de edad en mi compañía (...)*» —el subrayáu yía nuesu—. A. H. P. d'U., Escribanu Juan Antonio Suárez. Anu 1809 (Payares), fol. s/n.

(22) Margarita Fernández Castrillón, veyuda ya vecina del llugar de Los Molinos (parroquia de Veiga), amechora al sou fichu Lorenzo Fernández en «(...) el tercio y remanente del quinto de todos cuantos bienes posee y azquiera, por lo más bien parado de ellos y mejor a su elección. Así mismo lo elijo desde aora para el fin de sus dias por subcesor suyo en la llevanza del pouso (sic) y colonia íntegra que manejan y cultivan y se obliga a no casar en su compañía a otro hijo ni hija, ni nieto ni nieta, pariente ni extraño (...)». A. H. P. d'U., Notariu: Juan Fco. Flórez Villamil, Anu 1834, fol.: 199-200.

(23) Esto refléxase nos mesmos contratos matrimoniales. Asina suel ocurrir qu'el amechoráu tea presente, solu ou acompañando a outros otorgantes, nel momentu de *colocar* a los outros familiares. En realidá ta presente, cumpliendo la sua obligación pero tamién cuidando los sous intereses, nel 43,0% de las actas notariales de matrimoniu.

(24) Dizse asgaya qu'una de las obligaciones del amechoráu yía «acomodar a los más hermanos e hijos (...) *dándoles lo correspondiente a sus legítimas (...)*» —el subrayáu ye nueso—. A. H. P. d'U., Notariu: Luis Otero Lavandera, Anu 1786, fol.: 57-58.

N'otros casos faise más precisión entovía, identificando con toa claridá'l dote ya la llexítima.

Exemplu: «(...) cuya manda le hacen madre e hijo (mejorado) a su hija y hermana (dotada) con el de que contemplan ser la suficiente paterna (legítima) que tiene heredado y por lo que le corresponda de dicha su madre (...)». A. H. P. d'U., Notariu: Francisco Otero Lavandera, Anu 1794, fol.: 37-39.

(25) Puese comprobar esta forma pagu a través de los mesmos matrimoniales. En efeutu, raramente entran a formar parte del capital de los fichos varones non amechoraos nin del dote (comu veremos llueu) outros bienes que nun seyan los indicaos.

(26) Xeneralmente estas caberas cargas son a cuenta del quintu de llibre disposición: D.^a Josefa Méndez Trelles, veyuda ya vecina del llugar de Villacondide (parroquia del mesmu nome) amechora al sou fichu D. José María López Acevedo ya

«(...) Añade que por cuenta del quinto ha de soportar los gastos que cause y a su muerte deje por solventar relativos a su última enfermedad y los de su entierro y funeral (...)».

A. H. P. d'U., Notariu: José García Loredó, Anu 1863, fol.: 15.

(27) A. H. P. d'U., Notariu: Francisco Otero Lavandera, Anu 1863, fol.: 15.

(28) El dote pue tener outros orixenes que nun seyan los de los familiares de la novia. Asina yía posible que seya'l mesmu noviu'l del dote, especialmente cuando yía veyudu: Vicente Gayo, veyudu ya vecín de la Braña de Monterizu de la parroquia de Narabal (Concechu Tinéu).

«(...) atendiendo al amor y cariño que profese a la contrayente su futura esposa, por si sucediese quedar viuda (...) le deja para que ella misma lo usufrute y beneficie, aprovechando sus producciones, por los días de su vida y no más, la mitad del huerto del Cavadoiro (...) y una cabaña de cabras (...)».

A. H. P. d'U., Notariu: Juan Antonio Suárez, Anu 1813, fol.: s/n.

(29) Yía frecuente que, nas mesmas escrituras de matrimoniu ou n'outras feitas namás pa tal efeutu, s'estableza un conxuntu de bienes raíces, propiedá de la familia del contrayente, comu fianza del dote. Del mesmu xeitu la muche: tien siempre'l recursu, nel casu del que-lly paeza que peligra la integridá del dote, en tou ou en parte, de plantear xuridicamente la sua defensa entamando la mesma mediante las chamadas *Escrituras de defensa de dote*. suscritas delante notariu ya que s'atoupan asgaya nos protocolos conservaos nel A. H. P. d'U. Finalmente, nas escrituras de testamentu, cuando l'otorgante yía l'home ou entrambos esposos, suel acordase'l valor de lo aportao pola muher al matrimoniu ya'l caráuter prioritariu que tien la sua devolución na lliquidación de la herencia.

(29 bis) Nunos casos, los pas de la contrayente faise cargu de las deudas que tien la outra parte: D. Sebastián González de la Vega carga con «(...) la satisfacción a Francisco Pérez, tavernero de la parroquia, 300 reales vellón en cuenta de mayor partida que le está debiendo dicho D. Juan Trelles (padre del contrayente) (...)».

A. H. P. d'U., Notariu: Juan Antonio Suárez, Anu 1808, fol.: s/n.

N'otros casos, el dote de la contrayente val pa cancelar deudas como noviu. L'exemplu que vien darréu muéstranos, amás, crudamente los motivos estrictamente económicos del matrimoniu-contratu: D.^a María Ana León, veyuda ya vecina del llugar de Valle (parroquia de Ponticella), ma de la contrayente, esplica cómo ella quedóu al frente de la explotación del caseriu

«(...) y satisfizo diferentes créditos que había quedado a la muerte de dicho su marido con el fin de que la posesión no sufriera el menor perjuicio (y) había deliberado colocar a dicha su hija, como de unos 16 años, con el compareciente, en atención a que el mismo en los diferentes años que residió en la Villa y Corte de Madrid ya con tal intento le había remitido las partidas de dinero (en total 2.560 reales) con el objeto de sacarla de los apuros en que se hallaba (...)». En compensación, dota a la sua ficha con 6.000 reales pero «(...) en calidá de vivir en su compañía (...)» ya namás pagadeiros «(...) nel casu de separación (...)».

A. H. P. d'U., Notariu: José García Loreda, Anu 1855, fol.: 175-175.

(30) Trátase de matrimoniales nos que la contrayente pertenez a la pequena nobleza local ou'l grupu de llabradores propietarios. Por exemplu, D. Domingo Fernández, vecín del Puertu de Veiga, dota a la sua ficha D.^a Rosa Fernández con 600 ducaos

«(...) y además por razón de vestidos y ajuares: nueve camisas nuevas, las ordinarias de su uso, cuatro savanas nuevas de lienzo, tres savanas del agua, dos mesas de manteles, cuatro servilletas, cuatro paños de manos, ocho almoadas, una colcha nueva, una manta, dos covertores nuevos. Y en cuanto a medias, zapatos, evillas, alajas de plata y ropa de color y mantillas, redelillos y pañuelos toda la que tiene la D.^a Rosa de suio y la que le quedó de su madre (...)».

A. H. P. d'U., Notariu, Francisco José Cuervo, Anu 1794, fol.: 35.

(31) Siempre, ou cuasi siempre, apúntase que l'axuar tien que ser tasáu «(...) por personas inteligentes (...)», fayendo, dellas veces, que seyan tres:

dous representando los intereses d'entrabas familias otorgantes ya la tercera pa mediar en casu de que nun haiga alcuierdu.

(32) Hai muitas alusiones a telares comu elementos del dote.

(33) Trátase d'un vecín del llugar d'Ordobaya (parroquia de San Salvador de la Montaña de Ríunegru).

A. H. P. d'U., Notariu: Roque Antonio Fernández Calzada, Anu 1823, fol.: 75.

* * *

RITOS Y CAMBIOS SOCIALES

ROBERTO GONZÁLEZ - QUEVEDO

Los cambios que dende hai unos años afeutaren a la sociedá asturiana tuvieren, comu ye lóxicu esperar, una profunda repercusión nos comportamientos rituales.

Trátase nesti estudiu d'analizar cómo nos últimos años fueron cambiando los vezos rellacionaos colos ritos que marquen el pasu del tiempu. Fairá falta afondar na esplicación de cuállos son los factores qu'orientaren les tresformaciones nestos rituales y trataráse de ver cuál u ye'l nuevu modelu a que lleva la dinámica de cambiu nos rituales. Pa finir estudiaremos les aportaciones que los casos estudiaos puen dar a la comprensión de la función de los procesos rituales nes situaciones de cambiu social y de los conflictos que nelles surden.

1. CAMBIOS NOS PASOS VITALES

Comu ye usual en distintos ámbitos culturales, los tramos de la vida lléndense tradicionalmente n'Asturies con celebraciones rituales. Munchos d'estos fenómenos son los propios de tola Europa cristiana, pero en dellos casos mécese comportamientos rituales más específicos. En tou casu ye interesante observar cómo dellos procesos rituales tán desaniciándose o desaniciárense yá hai unos años, mientres otros, pola cueta, caltiénense vivos, anque en dellos casos con significatives adautaciones a los fondos cambios sociales de los últimos años.

Los ritos desencadenaos pol nacimientu d'un miem-

bru de la comunidá ye la primera ocasión pa dellos comportamientos rituales. Caltiénense en xeneral los vezos d'hai años. En naciendo un neñu o una neña ye obligao pa los familiares y los vecinos y conocíos allegase a casa con dalgún regalu. Sigue faciéndose esto comu en tiempos pasaos, anque ye verdá que tamién atopamos delles modificaciones. Mientres que'l regalu yera tradicionalmente dalguna cosa de consumu o d'ayuda alimenticia direuta, nos últimos tiempos suel ser daqué superfluo (adornu, xuguete, etc.). Regalos perbién vistos n'ocasiones pasaes comu, por exemplu, fariña o fabes, agora podíen tenese, en dellos ambientes, por insultantes, pues significaríen que se considera a la familia del recién nacíu comu xente que vive en condiciones económicques abondo precaries.

¿Sigue siendo'l regalu un regalu? Aparentemente, teóricamente, el regalu ye daqué que se da voluntariamente. Pero namás aparentemente, porque en realidá los regalos del tipu de los que tamos mentando equí son regalos obligaos. Mauss tien fecho perinteresantes reflexiones sol fondu problema de la fuerzia de la obligación nos regalos¹. Los regalos que se-y apurrien a la familia del recién nacíu yeren regalos obligaos. Los regalos d'agora ¿sonlo, tamién? Sí, nun hai dulda de que los munchos cambios sociales sufríos nun desanicieren la fonda obligación que s'escuende nos regalos d'esta clas. Les nueves ideas anti-formalistas de que presumen los nuevos valores culturales nun traxeren la pérdida de la obligatoriedá del regalu.

El ritu cristianu del bautismu sigue fayéndose en cuasi toles families, al marxe de les creencies personales, y hai mui bien pocos de casos nos qu'haiga una renuncia explícita. En tou casu, nun dexa de notase dalgún puxu de les ideas antiformalistes o antiritualistes yá mentaes n'ámbitos dixebraos. Por exemplu, rexístrense casos de cures que nun aceuten bautizar a los neños ensin qu'haiga un compromisu más que verbal por parte de los pas. Dalgún cura tien tenío problemes serios na so parroquia porque, evidentemente, la xente nun entiende les disquisiciones escontra la visión formalista de la relixón.

Convién afondar nesti asuntu poles munches y gran-

des consecuencias que tienen los comportamientos simbólicos en general. Efectivamente, los nuevos curas durante los últimos años suelen tener una actitud religiosa que choca con la propia de la gente, especialmente en los ámbitos rurales. Como consecuencia de las entrevistas con curas y con los sacerdotes feligreses atestigamos la sorprendente incapacidad de muchos curas para entender la religiosidad de la gente que tienen al su cargo religioso. Muchos de estos curas piensan que las prácticas tradicionales (encargos de misas, cultos a santos determinados) son comportamientos que son tan sólo de la maxa o la «superstición». En algunas ocasiones, desde estas ideas presuntamente más evolucionadas dice que tales comportamientos son vacíos y reprochase ya no valen como actos auténticamente religiosos. Hasta puede sentirse que la actitud tradicional es «falsa» o «farisaica», cosa que significa no entender unos valores culturales sin los que es difícil un trabajo eficaz de dirigir las prácticas religiosas. Sería excesivo decir que esta incompreensión de los nuevos curas de los sentimientos religiosos tradicionales es la causa del declive en la práctica religiosa. Pero sí es verdad que en estos tiempos de profundos cambios en la sociedad asturiana a la actividad de los curas, especialmente en las áreas no urbanas, falta una mejor comprensión de la importancia de los símbolos y los rituales tradicionales en la práctica religiosa.

Es evidente que la presión de las ideas antiritualistas afectaron a las prácticas religiosas, aunque es cierto que pueden verse muchas diferencias entre unas zonas y otras. Pero hay que pensar que este movimiento en contra del ritual no sirvió más que para desaniciar muchos rituales concretos. Hay que pensar en otros fenómenos paralelos, entre los que está, por ejemplo, la propia baja en prestigio de los representantes de la Iglesia en general. La influencia que tiene el cura en la vida de la parroquia es insignificante en comparación con lo que permanecía cuando era el depositario de grandes poderes rituales. El nuevo puesto que pretenden los curas de ser más directores éticos y morales que rituales no es posible, pues ahora atópense otros personajes que recogen el prestigio de la orientación ética: maestros, activistas políticos, etc.

El día del bautizu celébrese dos procesos rituales: ún na ilesia y otru en casa. Na ilesia celébrase'l ritu cristianu, col cura comu principal autoridá ritual. En casa faíase frecuentemente una xinta especial o banquete.

Son mui poques les families que renuncien a bautizar a los neños. Poro, puede dicise que'l ritual de la ilesia caltiénse, anque con dellos cambios significativos. Asina, mientres qu'hai unos años a los neños bautizábase los al poco de nacer, agora tiéndese a dexar pa más alantre la ceremonia. Tamién hai que destacar que tán perdiendo protagonismu nel ritual los padrinos, de forma que son los pas los responsables auténticos en ritual.

Estos dos fechos, el retrasu en tiempu del bautismu y la creciente importancia ritual de los pas, tienen que ver colos tabús qu'afeuten a la muyer recién parida. En munchos llugares d'Asturies los cuarenta díes dempués del partu tenén, ente otres torgues, les de nun poder entrar na ilesia.

Efeutivamente, nos últimos años desanicíárense munchos de los vezos restrictivos propios del puerperiu. Güei afonden con fuercia nueves téuniques del partu que reclamen una vida dafechu normal pa la muyer acabante parir. Esfáense ansina munchos comportamientos rituales femeninos iguaos a entrambos llaos del momentu'l nacimientu.

La muyer embarazada había cuidase faer dellos movimientos que se pensaba yeren peligrosos pal fetu. Contábase tradicionalmente que'l remu (cordón umbilical) podía, en enrollándose-y, afogar al neñu. Escontra esi peligrosu la embarazada tien qu'evitar el contactu con cuerdes o con coses en xeneral asemeyaes al remu. Por exemplu, ye peligrosu pasar per embaxu cordeles, andar con sogues o duviellar, tamién ver cómo'l cura usa'l cíngulu. Tamién cruzar les piernes pue significar l'afogamientu del fetu. Les manches na piel del recién nacíu débense a que quedaren ensin satisfacer dellos deseos o antoxos de la embarazada.

Dempués del partu la muyer permanez impura pela

cuarentena y xeneralmente con dietes alimenticies severes. Y si ye verdá que dende hai unos años hai un procesu creciente de desanicu de les restricciones rituales a la muyer tanto n'embarazu comu nel puerperiu, sería un error pensar qu'esti desanicu ye total. Non. Entovía, aunque de forma progresivamente fragmentaria, munches muyeres n'Asturies siguen los tabús maternos.

Agora lo normal ye que la muyer asista al bautizu del so fiu na ilesia y con un importante papel. La figura ritual del padrín y la madrina arruinaren muncho. Yá mentamos cómo los cures antiritualistes busquen más el compromisu de los pas que'l de los padrinos. Pues, comu bien podíamos sospechar, los cures antiritualistes en realidá nun busquen acabar con tolos ritos: más bien lo que busquen son ritos nuevos. El faer estos ritos nuevos nun sería un comportamientu ritual al tener un sen que se conoz, comparte y tresmite; lo ritual quedaría pa los vieyos rituales, colos que se rompió la rellación simbólica.

Ye curioso que nesti procesu de formación de nuevos rituales con preponderancia paterna y materna y amenorando la importancia los padrinos queden sorprendentemente vivos dellos comportamientos propios de vezos anteriores. Concretamente, si amiramos pa la rellación que s'establez ente padrín y madrina y afiáu o afiada vemos la gran fuercia qu'entovía tien la institución del bollu. Cómo dende hai muncho tiempu, en gran parte d'Asturies los afiaos y afiaes lléven-y un ramu o palma a la madrina el Domingu de Ramos. Y el Domingu de Pascua l'afiáu o afiada reciben d'entrambos padrinos (madrina y padrín) un bollu o regalú. Esta rellación ritual añal ente afiaos y padrinos sigue perviva. Con delles tresformaciones, que nun faen más que resaltar l'adautación a los cambios sociales y económicos de los últimos tiempos. Asina, aunque en munchos sitios entovía se-y llama al regalú de los padrinos «el bollu», ye evidente que yá nun ye un bollu lo que se regala, más bien ye oxetu que pue variar según les edaes del afiáu o tamién pue ser dineru, en metálicu.

Ye interesante tamién la permanencia del lleva-y a la

madrina'l ramu o palma de Pascua. Ye ésti un vezu yá perfeutamente inxeríu en mundu del comerci u y por eso nun ye raro atopar nos díes enantes del Domingu de Ramos palmes asgaya nos grandes almacenes.

Pero'l ritual del bautizu nun termina na ilesia, cuanto, según ye costume en dellos llugares, los padrinos y pas reparten confites ente los que presencien el cortexu del bautizu hasta la casa. Ye na propia casa de los pas del neñu onde culmina la celebración del bautismu, o, meyor, onde culminaba, porque güei la tendencia xeneralizada ye dir a un restaurante y faer un banquete al qu'asisten amás de los pas, el neñu y los padrinos y dellos familiares o vecinos según el casu.

Ye interesante observar cómo'l ritu cristianu de la «primera comunión» funciona en dellos llugares d'Asturies comu un ritu de pasu paradigmáticu. Enséñase-yos a los neños aspeutos de la doctrina cristiana iguando un grupu d'escolinos que, estremaos de los otros, tolos díes a van escuchar les charles coles que'l cura los inicia. Dempués del ritual na ilesia faise'l ritual públicu, que munches vegaes yera una gran comida o merienda na que taben comu protagonistas tolos neños acabantes d'iniciarse formando un grupu y los familiares alreduor.

Anque, quiciabes, más tapecú, caltiénse'l vezu de la enseñanza que los cures faen a los neños, que van recibir la «primera comunión». Pero güei ye mui raro que'l ritual de la comida posterior se faiga en comuña colos otros miembros del grupu d'iniciaos. La xinta ritual, lloñe de desaniciaese, afitóse, pero con un sen diferente. Efectivamente, tanto nos llugares onde la comida yera común comu nos llugares onde cada casa iguaba una gran comilona, la tendencia actual ye dir a la comida nun restaurante o establecimientu al que se-y paga una cantidá de dineru por ufiertar el llugar, los alimentos y los trabayos y servicios propios de la ceremonia. Ye curiosu qu'esti vezu ta reforzándose nos últimos tiempos y escúchense voces que se quexen del ritmu disparatáu de los gastos crecientes nes celebraciones de «primera comunión».

Dempués de la «primera comunión» empieza otro tramu vital que termina formando la mocedá. Faise asina la incorporación a un grupu d'edá importante por demás, o meyor, a ún de los dos grupos de edá qu'igüen la mocedá: los mozos y les moces. Si'l cambiu social actual afeuta a tolos aspectos culturales en xeneral, la verdá ye que ye particularmente llamativu no que cinca a estos grupos d'edá de los mozos y les moces. Podemos dicir que güei yá nun atopamos la entidá de los mozos o les moces. Nun significa esto que yá nun haiga xente nuevo n'Asturies. Lo que se quier dicir ye que tol enxame de roles qu'arrodia'ba'l mundu de los mozos ta abondo perdíu. La xente mozo qu'agora hai n'Asturies forma otres categoríes d'edá que tán lloñe de la mocedá tradicional.

En primer llugar, les formes de dixebría simbólica en cuantes al xéneru (masculín-femenín) cambiaren enforma. Y los rituales anteriores de rellación ente moces y mozos perdieren muncha vixencia. La ritualización d'estes rellaciones nos filandones o nes esfoyaces yá nun ye posible al nun realizase tales actividaes. El baille tradicional nun s'atopa yá nin siquiera nos díes de fiesta añal. Y la doble vida de contautu ente moces y mozos nos ámbitos de braña ta en claru desanicíu.

Podemos dicir que'l rasgu fundamental de los cambios nos rituales de mocedá ye'l siguiente: *hai una tendencia a la disolución del grupu d'edá y una acentuación del individu.* Una prueba d'esti fenómenu vese con muncha claridá nel fechu siguiente. Cuandu hai situaciones nes que s'espera la rempuesta del grupu de mozos, yá nun se da esta rempuesta y en casu de dase, provoca efeutos disfuncionales. Por exemplu, la reaición del grupu de mozos escontra'l matrimoniu atípicu (ver más abaxu'l tema de la *cencerrada*) vese cada día con peores güeyos y la opinión xeneral ye crecientemente a la escontra d'esa rempuesta ritual de los mozos, a los que nun se reconoz como grupu con drechos frente a los vieyos. Esto significa que yá nun se piensa en términos de *mozos/non mozos* sinón en términos d'individuos. Lo mesmo pasa coles aiciones de mozos los díes de *trastaes*, y en xeneral coles

prerrogatives de la mocedá en dellos momentos y aspeutos de la vida diaria. Ye interesante la idea de ver los rituales d'aguilandu comu formes de ritu de pasu (Fernández Conde, 1988).

Tamién van desanicándose munches aiciones rituales propies de mocés. Por exemplu, ye evidente que ta perdiendo puxu la igua de *ramos*, anque en dellos llugares puen caltenese con vitalidá a primera vista, pero abonda folclorización.

Los ritos de boda son los que llenden el final del tramu vital mozos/mocés. Tres les manifestaciones públiques de noviazgu, la serie ritual de boda entama col alcuerdu ente les dos families. Representantes de los dos grupos de parentescu entrevístense en ca la novia, a la que *pide* la familia del noviu. Suel ser ésta la ocasión p'axustar los términos de lo que ca familia-yos apurre a los casaos. Ye esti momentu'l que con gran plasticidá nos describen los versos de J. M.^a Flórez cuando fala de «las vistachas»:

*«Ella ta bien pur sou padre
yo, de miou, nun tou discalza,
qu'aunda inguanu afurréi
pa un xatu ya dous tinralas.
¿Ya tú que-y das, Culasín?»
«De reciella, cuatro cabras,
doce ouvechas, un andoscu,
ya un castrón; una cuitala...»²*

En llegando a un alcuerdu, si ye que se llega, la familia de la novia ofrez alimentos, entamándose asina tolos preparativos de la boda. En munchos llugares d' Asturias la familia de la novia paga la gran parte de los gastos rituales. El gastu más importante ye la igua del banquete de celebración, dempués del ritu na ilesia.

El banquete de boda sigue la mesma dinámica de cambiu que los otros banquetes rituales (bautismu, primera comunión). Ye yá mui raro atopar bodes nes que se faiga una llacuada pergrande en ca la novia. Lo más común ye la comida en restaurante, xeneralmente pagando

a medies les dos families, o, los dos novios, los gastos propios del banquete.

Tanto'l desanicu del ritual de *pedir la novia* comu la menor intervención de les families na preparación del banquete (faelu en restaurante, nun ser responsabilidad de la familia materna) son les dos manifestaciones d'un mesmu procesu: el matrimoniu ta convirtiéndose en cosa de dos individuos, dos persones xunies per un sentimientu d'amor, polo menos idealmente. Pero'l sen básicu del matrimoniu yera más bien el pautu de dos grupos de parentescu diferentes con vistes a la igua d'una unidá de producción económica (una nueva familia comu unidá de producción agrícola y ganadera) y de reproducción biolóxica. El matrimoniu comu pautu de dos families ye la xustificación de tol complexu ritual tradicional. (V. González-Quevedo, 1987, pp. 129-130). Pero pal nuevu sen a que tiende'l matrimoniu tres el cambiu social resulten abondo vacíos munchos ritos (comu la petición de la novia) o dellos aspectos rituales (la contribución familiar y de la familia de la novia en particular). Nesta mesma dinámica de cambiu alcontramos otros vezos comu'l dote o los munchos actos ceremoniales que folcloristes asturianos recueyen comu empobinaos a algamar la fertilidá.

Del matrimoniu viñen nuevos protagonistas de la vida social y con ellos entama otra vuelta l'eternu ciclu de la demarcación temporal. Del matrimoniu surden, entós, sucesivos ciclos vitales. El pasu a la vida de vieyu-xubiláu nun suel tar marcáu ritualmente, pero ye interesante observar que'l pesu demográficu creciente de los vieyos fai surdir dellos actos o celebraciones que refuercen la identidá del grupu: viaxes organizaos, xintes coleutives y festives, actos culturales, etc. (Françoise Zonabend, 1986, atestiga esti fenómenu en Francia).

Ye la muerte l'últimu llendón y, tanto na cultura asturiana comu n'otres cultures, ta enllenu de procesos rituales. En produciéndose la muerte desencadenense munchos comportamientos que destaquen y que-y dan relevancia social al fenómenu físicu-biolóxicu del fallecimientu. El toque de campanes fai nuncia del fechu. Infinidá de

vezos rellacionaos col momentu de la muerte tan recoyíos dende hai tiempu: zarrar los güeyos pa que nun se tresmita la muerte, ayudar al alma a salir del cuartu, el pan de la caridá, etc. (V. Cabal, 1983, pp. 60-71; Acevedo, 1983, pp. 45-60; De Llano, 1977, pp. 186-206; Fernández Pérez, 1989, pp. 165-172).

La institución del *pésame* y les formes de veloriu que s'alcuentren n'Asturies son paecies a les qu'atopamos n'otres zones, pero ye interesante destacar la variedá y riqueza que podemos entovía güei percibir nos diferentes conceyos y llugares asturianos. Sí paez que ta desaniciada la costume de les llorones y del banquete mortuoriu, aunque entovía agora queden rituales de alimentación que, ensin dulda, lu recuerden.

Pero si los procesos prelliminares de los rituales funerarios tán siendo rellativamente afeutaos pol cambi social (con importantes esceiciones en munches zones rurales), ye sorprendente cómo se caltién la fuerza del ritu lliminar del enterramientu. En sitios onde amenorgaren tolos vezos prelliminares sigue siendo l'actu del entierru abondo multitudinariu. Entovía güei pal campesinu l'entierru tien un aquel festivu. Suelen ser, precisamente, el día del mercáu semanal y los días d'entierru los escoyíos pa ponese una ropa diferente: salse entós de la monótona vida diaria y aprovéchase pa falar con otros campesinos, fayendo comentarios xenerales y mui bien de vegaes pa informase de los precios del ganáu o de la lleche. (Otros ritos asociaos al actu del entierru, comu por exemplu la ufierta alimenticia, tan mui perdíos).

Ye curiosu'l fechu de qu'en munchísimos cases de campesinos asturianos hai tarxetes de visita. Tán feches quasi cola única misión d'ayudar a l'asistencia ritual. Porque cuando muere un vecín de la propia parroquia o de parroquies cercanes, hai una obligación de dir al entierru. Pue haber una obligación comu individuos. Pero lo que nos interesa equí ye la obligación que surde comu miembros d'una casa o familia. Hai que *cumplir* cola obligación ritual de la casa. Por eso fai falta que dalguién de la familia o casa vaya al entierru en persona y que se

dexe ver, pa que la familia del muertu perciba la solida-
ridá ritual. La tarxeta atestiga y refuerza esta presencia.

Yá se tien fecho alusión (González-Quevedo, 1988, p. 96) a que la lóxica propia d'esti intercambiu d'asistencies rituales ye la mesma qu'atopamos na vida económica-campesina en xeneral: la reciprocidá que s'equilibra o compensa (V. Sahlins, 1965). Ayúdase al vecín na siega y esa inversión garantiza que, el día que faiga falta, esi vecín ayudarános en compensación, equilibrando asina'l gastu fechu cola ayuda anterior. Yendo ún de la casa al entieru d'otra casa ta fayendo una inversión ritual: si vamos a munchos entierros de les otres cases, entós, cuando na nuesa haiga una muerte, seremos a contar tamién con muncha xente que venga al nuesu entieru (V. González-Quevedo, 1987 b, p. 138-9).

Xeneralmente n'Asturies hai un periodu postlliminar que dura un añu. Esti tiempu termina col *caudañu*, que ye una especie de segundu entieru y que comu tal reprodúz munchos de los aspeutos del ritu anterior (afluencia de xente, ceremonial alimenticiu, etc.). El caudañu ye la frontera final, anque, en realidá, non del too. L'espíritu del muertu (ánima) seguirá presente d'alguna manera; puntu de referencia pal bien y pal mal, razón xustificativa de fechos posteriores y, tamién, momentu d'espia-
ción de los malos comportamientos de la vida anterior.

En tol procesu de cambiu social y de les repercusiones del mesmu nes práutiques rituales hai munchos factores a tener en cuenta y que más alantre comentaremos. Pero convién falar agora de la importancia que tuvo la Ilesia nesti procesu, al dase paralelamente munchos de los ritos estipulaos pola autoridá eclesiástica con ritos que dende'l puntu de vista de los cures yeren «superstición» o «paganismu». Ye mui interesante la observación fecha por de Llano so esti problema. N'añu 1921 confesó-y a esti autor el cura de Santuyan (Conceyu de Tinéu) que los feligreses resistiense a dexar de faer el ritual de la ufierta alimenticia; una muyer llevaba una cesta de comida tapada per una servilleta, pero siempre dexando asomar el rau del gochu (V. de Llano, 1977, p.

190-1). El cura entovía nun pudiera per aquellos tiempos acabar con «una de las manifestaciones más grandes de paganismu contemporáneo», en pallabres de de Llano (Ibid., p. 190).

· La realidá de que'l ritual del enterramientu consérvase n'Asturies con muncha vitalidá nun tien que nos faer escaecer que yá hai dellos signos que demuestren la presencia de principios de desaniciu. Munches families quieren faer la ceremonia namás pa los familiares y consideran que'l ceremonial nun ye deseable. Comu ye d'esperar, esto provoca conflictos y delles vegaes consecuciones poco prestoses nes rellaciones de convivencia. Pues munchos vecinos piensen que la intimidá nel entierro ye una falta de respetu, en primer llugar, pal muertu y tamién pa los que-y querrien cola so presencia apurrir la so contribución ritual. Too ello ye síntoma de que'l ritual ta empezando a vese comu absurdu. Y si ye verdá que se trata d'una postura minoritaria nun hai que s'escaecer de que ye posible qu'acabe a llargu plazu imponiéndose, porque delles condiciones van a favor d'esti desaniciu ritual.

Sicasí, yá veremos que'l fechu de que se caltenga con tantu puxu la participación de la xente, más allá de la familia, en procesu ritual mortuoriu, paez necesitar la esplicación de que más qu'una reliquia del pasáu ye un vezu que tien el so aquél funcional na sociedá d'anguaño.

2. CAMBIOS EN CICLU AÑAL

Del mesmu xeitu que la vida humana pasa per delles llendes y dellos tramos, l'año pasa tamién per etapes que retornen cíclicamente. Los ritos que llenden el pasu d'unes etapes a otres suelen tar munches vegaes asociaos a práu-tiques relixoses, pues el calendariu ritual católicu oriéntase tamién nel sen del ciclu añal. Ye'l casu, por exemplu, de los ritos del solsticiu d'iviernu y l'entamu del año nuevu, comunes n'Asturies a los propios de tol mundu cristianu.

Al contrario que n'otres zones d'Europa nes que la proximidad de la Navidad y del Año Nuevu ta enllena de fenómenos máxicos, n'Asturies nun atopamos per eses feches la riqueza ritual que sí alcontramos en solsticiu de branu. La Nueche de San Xuan n'Asturies, anque similar en celebraciones a les feches n'otros llugares, tien mui bien d'aspeutos propios en cuantes al mundu ritual. Pero la tendencia actual en cambiu social ye la de dir desanicando munchos d'esos aspeutos al mesmu tiempu que s'afita con fuercia la igua de la foguera y los elementos que la arrodien. Ye fácil ver güei cómo, mientras van perdiéndose munches de les otres costumes rituales, hai un procesu d'institucionalización en dellos conceyos asturianos del ritual de la foguera, tanto en mundu rural comu en conceyos predominantemente urbanos.

Daqué paeció pasa coles fiestes que tolos años hai siempre en llugar o nes parroquies. Añalmente celébrase polo menos un día una fiesta propia, xeneralmente asociada a una figura del santoral. Hai tresformaciones asgaya en ritual de la fiesta o fiestes añales. Respeutu a esto hai que facer delles observaciones.

En primer llugar, la tendencia xeneralizada ye la de dir perdiéndose munchos de los vezos entovía pervivos hai poco, anque cualquier observador dase cuenta de que son munchos los llugares nos que siguen fayéndose los ramos y otres práutiques desaniciaes n'otros llaos. Nesti sen hai que dicir que dalgunes viles o pueblos tuvieron gran ésitu afitándose nes nueves posibilidaes qu'ofrecen los medios de comunicación pa da-yos un puxu enantes desconocíu. Rituales festivos qu'hai tiempu namás tenien un campu d'aición reducíu, disfruten agora una repercusión muncho más grande, delles vegaes en toa Asturias y hasta fuera de les llendes del territoriu. Resulta asina la situación paradóxica de que delles práutiques piérdense en muchos llugares mientras que, de la que va pasando esto, afítense n'otros. Por eso a nivel de prensa y medios de comunicación mantíense'l calendariu festivu con munchu puxu. Y dellos rituales festivos

tienen agora una afluencia más grande de xente qu'en tiempos pasaos.

Pero estos rituales que siguen calteniéndose y delles vegaes afitándose más entovía ¿siguen funcionando del mesmu xeitu que funcionaben hai tiempu? Non, ciertamente. Siendo munches vegaes los mesmos ritos *yá nun son los mesmos ritos*, porque'l sen de la so práutica ye otru, perdixebrau del anterior. Podemos entós dicir que munchos de los ritos festivos que se caltienen o que, más entovía, se refuercen *o siguen viviendo namás de forma folclórica ensin sen pa los actores o tienen una función y un significáu abondo diferente*.

Esta ye la esplicación d'un fenómenu que podríamos llamar de «contaminación». Refierse esto al fechu de qu'en dalgunes fiestes añales asturianas inxiriérense elementos absolutamente ajenos a la tradición astur, elementos importaos d'otres árees mui alloñaes culturalmente. Ye, por exemplu, el casu de les «vaquillas», ente otros. Estos fechos son mui ilustradores de cómo'l procesu d'aculturación afeuta al mundu simbólicu y ritual. Bien ye verdá que de llau d'estes tendencias contaminadores pue vese tamién un ciertu espíritu de purismu. Por esto hai tamién mui bien de casos onde se ve un gran interés por caltener diversos aspeutos del auténticu ritual tradicional. Pero veremos que'l purismu xeneralmente atopa'l problema de quedase con unes práutiques de la que yá nun queda daqué de sen.

Lo acabante dicise tien valir tamién pa otru conxuntu de ritos que se dan tamién pel antroxu o antroidu, aunque ye verdá que l'antroxu, d'ensexamar munchos interesantes y variaos rituales en cuasi tolos llugares pequeños y grandes d'Asturies, pasó a tar en xeneral peredesaniciáu en llugares pequeños. Hai años en mui bien de pueblos d'Asturies neños y mozos actuaben ritualmente de forma espontánea pal observador. Güei l'antroxu consérvase gracies fundamentalmente a la so institucionalización comu fiesta local. Al marxe de factores de calter políticu que nesti sieglu tuvieron muncha importancia, nun hai qu'escaecer que yá nun se dan les condiciones socioeconómi-

ques que xustificaben les práutiques de tou tipu propies del antroxu. Yá nun ye posible da-yos a les llacuaes del antroxar el sen propiu d'una vida enllena de dificultaes alimenticies, na que'l comer ensin medida (polo menos unos díes) marcaba'l dir saliendo d'un iviernu mui poco favoratible pa la esistencia afamiada. Al dir disolviéndose los grupos d'edá (neños, mozos) y perder fuercia la familia estensa mientres surden comu nueves referencies fundamentales l'individu y la familia estrictamente nuclear, los rituales propios del antroxu van iguándose con nueves formes, nuevos significaos y nueves funciones. La dificultá de restaurar anguañu l'auténticu antroxu tradicional conviértese nun llabor perdifícil, pues queda lloñe de los actores el marcu social nel que s'inxeríen los procesos rituales. La interesante esperiencia fecha hai pocos años nun conceyu asturianu de revitalizar l'antroxu tradicional³ punxo bien a les clares les dificultaes pa que la xente participase comu protagonistas y actores; más bien la xente ve l'antroxu revitalizáu comu un espectáculu arcaicu. Non lloñe d'ellí taba antroxándose ensin les pautes tradicionales, pero con más participación activa de la xente, que ritualizaba la so esistencia social.

Los llabores del ciclu añal col ganáu y col trabayu agrícola tan asociaes a munchísimes práutiques rituales que van marcando'l pasu del tiempu. Quiciabes mereza la pena destacase la ritualización del samartín o sacrificiu de los gochos. Tien destacáose que «toda la operación de la matanza tiene un evidente aspecto *ritual* y, sin duda festivo» (González-Quevedo, 1987, p. 182). Y, efeutivamente, esa ye la primera impresión que se tien en cuantes que se presencia, por supuesto güei entavía, los samartinos. Pero nun hai dulda de que son munchos los factores que tán amenazando seriamente la cría de los gochos (V. *Ibid.*, p. 183-4) y, pa con ello, los aspectos rituales del samartín.

3. CAMBIOS SOCIALES Y CAMBIU RITUAL

Si amiramos conxuntamente los procesos rituales y la so dinámica de tresformaciones alcontramos munches

rellaciones ente estes variaciones en ritual y los cambios que, na última parte d'esti sieglu, afeutaron a les estructures económiques y sociales n'Asturies, asina comu a les ideas y les formes d'entender y ver les coses.

1. Fai falta mentar en primer llugar la importancia d'un principiu que rixía toles actividaes ganaderes y agrícolas del ciclu añal antes del cambiu a que faemos referencia. Yá fiximos alusión a esti principiu col nome de reciprocidá compensada o equilibrada. Una familia ayuda a otra en samartín, na siega, na esfoyaza. A cambiu nun se-y da una cantidá de dineru, nun hai contrapartida salarial. Pero siempre hai contrapartida, pues esa familia ayudada tien la obligación en futuru de faer una ayuda similar a la que a ella se-y fixo.

Esti principiu de reciprocidá nun yera l'únicu, evidentemente, pero sí de gran importancia. Ensin él nun ye posible la mayoría de les instituciones nes que s'articulaba la producción económica. Una familia *sola* nun yera pa sostener una bona reciella en condiciones razonables⁴. Nun podía afrontar munches de les xeres lladrales de la ganadería en xeneral nin yera a cumplir los grandes llabores estacionales de la agricultura.

Ūn de los aspectos nos que más se nota'l cambiu en cursu ye la pérdida de munchos d'estos llazos de reciprocidá. Güei, en gran parte de les caseríes asturianas nun se cuenta con esa ayuda recíproca. Si a una familia-y fai falta una contribución en trabayu tien que la retribuir con un salariu o xornal. Les unidaes de producción, les families, funcionen agora comu entidaes aisllaes dafechu, anque'l procesu nun llegó entovía a les sos últimes consecuencias y atópense comportamientos, cada día más fragmentarios, en contradicción cola inesorabilidá de la tendencia. Lóxicamente hai que tener en cuenta que'l procesu de cambiu nun ta al mesmu nivel en tolos territorios; mientras qu'en dellos conceyos el cambiu ta consumiéndose dafechu, n'otros, los menos, ta entamando entovía.

En perdiéndose esti principiu de reciprocidá ye abon-

do difícil ser pa faelu alitar otra vuelta. Munches vegaes obsérvase que delles xeres que podríen ser mui rentables económicamente yá nun puen faese porque nun ye posible poner d'alcuertu a la xente del llugar comu en tiempos pasaos.

El sistema d'ayudes recíproques igua delles celebraciones coles que terminen o entamen los trabayos en común. Estes celebraciones, xeneralmente pequeños banquetes rituales, son les primeres en desaparecer. Pero lo más interesante ye ver cómo a la tendencia de pérdida de la compensación d'ayudes correspuende la tendencia a esfaer los rituales coleutivos, los rituales que sirven de llazu ente les unidaes de producción. Al aisllamientu de la familia comu axente productor correspuende l'aisllamientu de la familia dende'l puntu de vista del comportamientu ritual.

Esto percíbese especialmente nun momentu fundamental de los procesos rituales comu ye'l banquete. Vióse yá cómo los banquetes de celebración de pasos comu'l bautismu y la primera comunión tán afitándose. Pero afítense dende una perspectiva más restrinxida a la familia y a la xente que tien llazos xeneralmente non basaos na vecindá. Igualmente nos banquetes de boda hai una tendencia a que los que celebren el banquete seyan los miembros de la familia o los amigos *personales* de los novios. Aunque bien ye verdá que, especialmente nos ambientes rurales, atópase entavía'l vezu d'invitar a tolos vecinos del llugar. Pero ye un vezu en declive.

Tamién cola familia aisllada en llabores económicos ye congruente que los banquetes rituales fechos a lo llargo del añu seyan cada día más de calter estrictamente familiar. Les celebraciones de les fiestes añales del llugar, asina comu de los pasos del ciclu de les estaciones tienden a ser muncho más íntimes que nes épocas anteriores al cambiú, cuando yera abondo xeneralizao axuntase nuna casa varies families a festexar el día.

2. Otru factor a tener en cuenta n'estudiu del desaniiciu de munchos rituales ye'l procesu tresformaciones que

nos últimos años tien sufrío la economía doméstica n' Asturias en cuantes a la orientación productiva. La casería asturiana comu unidá de producción ganadera y agrícola ye güei abondo diferente de lo que foi hai un tiempu. De ser una unidá productiva con actividaes agrícolas y ganaderes mui diversificaes y cuasi fuera de los circuitos del mercáu, ta pasando a una situación na que *les caseríes especialícense na producción intensiva de lleche o carne* destinaes a les industries lláctees pa la so tresformación y distribución. De tar cuasi dafechu al marxe del mercáu, les actividaes campesines asturianas pasaren en pocu tiempu a tar meties totalmente en mercáu de la Comuñidá Europea. Esti procesu empobina la realización de rituales fuera de la casa, a establecimientos especializaos n'ufiertar les condiciones pa una bona celebración ensin tener entós que violentar los llabores cotidianos de la casa.

En definitiva, la familia campesina asturiana ye ca añu que pasa más una empresa dedicada a la producción lláctea o de carne. Esto significa que munches d'estes families abandonaren ya'l ganáu non vacuno y muchos de los llabores agrícolas. Y agora la preocupación fundamental ye tener un bon ganáu pa vender en mercáu de carne o unes vaques que dean mui bien de lleche y de calidá, o les dos coses al empar. Anque en dalgunes zones d' Asturias entavía tien muncha importancia, la verdá ye que n'otres cuasi nun se críen nin se maten yá los gochos. Y lo mesmo pue dicise coles oveyes y les cabres, qu'onde se mantienen suel ser pol mesmu principiu d'especialización: delles families danse cuenta de que pue ser rentable dedicase a esta reciella intensamente con vistes al mercáu.

Les families campesines tienen cuasi toes entavía actividaes agrícolas. Pero mucho menos qu'enantés del actual procesu de cambiu y ca día con menos convicción. Y ye que n'empezando a esbarrumbase aspectos clave de la estructura económica ésta tien que se reestructurar dafechu. Intensificar la producción nun aspectu significa abandonar los otros: inxerir la producción intensiva propia en mercáu significa inxerise a sí mesmos en mercáu

p'algamar los otros productos necesarios. Especializase nun productu determináu (lleche o carne) significa recurrir a sitios especializaos pa cumplir les obligaciones rituales. Queden yá mui lloñe (son perescasos los casos actuales) los tiempos de la casería que amasaba'l pan en fornu caseru, nun comía otra carne que la del ganáu propiu y cosechaba productos agrícolas asgaya que nun-y faíen necesario mercalos fuera.

Esto significa que la casería de güei nun pue afrontar la igua d'un banquete ceremonial pa celebrar la boda d'un fíu o un bautizu o una primera comunión. Tampoco tán preparaes agora les caseríes pa los grandes banquetes que se faen comu rituales a lo llargo del añu. Mientres qu'antes siempre había un *fondu ritual* al que recurrir pa los compromisos rituales, agora nun lu hai. Meyor dicho, el fondu ritual suel tar en bancu, dispuestu a mercar los servicios y productos d'un restaurante.

La renuncia de les caseríes especializaes a faer elles mesmes les celebraciones rituales con banquetes esplica-se, amás de por esti fenómenu d'especialización, pola falta del principiu de reciprocidá mentáu en primer llugar. Cuandu una casa faía un banquete de boda tenía que recurrir a munches ayudes de xente del pueblu, especialmente muyeres, pues yeren necesaries munches manes pa iguar un festín con cuasi tolos vecinos invitaos y con comida a farta. El recursu a los llugares especializaos en servir banquetes de celebración ye congruente colos dos fenómenos hasta agora comentaos: non posibilidá d'ayudes recíproques y la casería especializada. Pero tamién tienen importancia nesti sen los factores qu'analizamos n'apartáu siguiente.

Tanto l'aisllamientu de la unidá de producción comu la especialización productiva de la mesma son les dos cares d'un mesmu procesu; la introducción de la economía campesina na lóxica del mercáu. En introduciéndose nes rellaciones de mercáu, el principiu de reciprocidá entama a ser daqué disfuncional y tamién resulten disfuncionales les actividaes que nun van puramente a una maximización de beneficios cola meyor oferta posible del productu

que se pon en mercáu, cosa que nun pue faese si nun ye con una casería especializada dafechu. Pero munchos de los rituales cíclicos campesinos n'Asturies taben perxuníos a la familia comu empresa productiva al marxe del mercáu. (V. González-Quevedo, 1987 b).

3. Otros factores a tener en cuenta en desaniciu del ritual son los cambios, mui fondos, que se producen na estructura de los roles sexuales nos últimos años. Estos cambios son abondo diferentes según les zones d'Asturies qu'estudiemus: zona con creciente siguimientu de pautes urbanes, zones mineres, zones de pescadores, zones industrializaes, zones estrictamente ganaderes. Sería perllargu un análisis mui en detalle d'estos diferentes procesos. Pero en xeneral pue dicise que, seya cual seya'l sen de los cambios en xéneru, seya en direición a un protagonismu más grande del home o lo contrario, tea la muyer más recluida na casa o más inxería en campos más allá de les llendes caseres, el papel femeninu difícilmente ye compatible güei col papel que tradicionalmente xugaba la muyer nos aspeutos rituales, por exemplu, nos casos yá mentaos de la igua de los banquetes.

Nun atopamos namás relevantes los cambios en conteníu de los diferentes papeles sexuales. Tamién ye importante'l cambiu na profundidá de la separación de los roles según el xéneru. Por exemplu, los rituales propios de mozos y moces, nos que quedaben permarcaes les diferencies ente los dos mundos, el masculín y el femenín, son propios d'una sociedá abondo distante de la que güei va perfilando'l cambiu social. Pues del cambiu social nun surden namás llinies más sonces de demarcación de roles sexuales, sinón que tampoco son les mesmes les formes de rrellación ente los dos xéneros. Tamién ye interesante analizar el procesu abondo paecíu que se da na socialización de neños y neñes, con, en xeneral, menos patronos fixos de comportamientu asignaos a entrambos sexos. Plantéásenos asina'l tema de la división horizontal de la sociedá, ente los grupos d'edá.

4. El cambiu en repartu de roles según los tramos que culturalmente s'estremen en procesu vital ye mui im-

portante pa entender los fenómenos de cambiu en ritual en munchos y pervariaos aspectos. Nun hai dulda de que los grupos d'edá van perdiendo'l so perfil al tener munchu menos claro l'esquema de roles diferenciador. La serie neñu / mozu / adultu tiende a ser menos discontinua. Asina, por exemplu, los mozos son cada día menos *mozos* y más *xóvenes*.

La pérdida d'un sistema de roles propia de caún de los grupos d'edá lleva al desanicu d'estos últimos comu entidaes de la estructura social y termina fayendo inútiles y ensin sentíu los ritos de pasu. Especialmente afeuta esto a los ritos que marquen el pasu de la moceda al tramu vital siguiente.

Viérense yá (más arriba) los munchos cambios que la serie de ritos propios del procesu de casamientu tienen sufrío en cambiu social. Encamentóse especialmente considerar la pérdida d'importancia de los grupos de parentescu nel entamu d'una nueva familia y de les ceremonies que lu acompañen. El protagonismu ye más fuerte agora per parte de los novios, que son tamién el centru del conxuntu d'idees que fundamenten nel sentimientu amorosu'l matrimoniu.

Ye mui interesante ver la rellación ente los fenómenos qu'inflúin paralelamente nos cambios en ritual del matrimoniu. D'un llau, la creciente desintegración de los grupos tradicionales d'edá y parentescu (col consiguiente puxu del individualismu) y d'otru llau l'afitamientu del sentimientu amorosu comu cimientu de la rellación matrimonial.

El conceutu que güei domina dafechu la rellación matrimonial tien comu base fundamental l'amor ente los esposos. Pero ésta ye una visión que nun se correspunde cola qu'hasta hai dellos años funcionaba nos ámbitos rurales asturianos. Por supuestu considerábase que'l respetu y l'amor yeren factores positivos pal funcionamientu de la familia, pero la boda yera más bien un alcuerdu ente families. Dos families acordaben que dos miembros de los sos grupos de mozos xunieren les sos vides pa la reproducción económica, cultural y biolóxica.

El ser el matrimoniu más una cosa de grupos sociales que d'individuos nun ye, por supuesto, esclusivo d'Asturies, pues atópense situaciones asgaya perasemeyaes a éstos n'otres zones d'Europa. Vemos meyor esto analizando los procesos rituales que llevaben al matrimoniu. Y, efeutivamente, nun resulten afeutaos namás pol matrimoniu los respetivos grupos de parentescu, sinón tamién los grupos d'edá. Precisamente'l grupu d'edá de los mozos aprovecha los entamos de les bodes pa da-y más vida a la so identidá. Al casase ún de los mozos hai una obligación de faer la invitación a un ceremonial de despedida. Y en munchos llugares tamién les moces proporcionen una despedida a la futura novia. Estes celebraciones de despedíes tienen dos aspeutos:

—D'un llau los miembros del grupu d'edá celebren la pérdida d'un compañeru, que cruza una frontera que va ponelu n'otru llugar social, con otros deberes y otros drechos. Yá nu podrán tratalu comu enantes pues, socialmente, ye otru.

—D'otru llau, les moces y los mozos faen una reconocencia ritual de qu'ellos pierden un —o una— posible candidatu a formar matrimoniu con ellos. El mozu que va casase róba-yos una posible novia. La moza que va casase róba-yos un posible noviu.

Munches de les canciones o bromes que se faen nos momentos prelliminares o postlliminares del casamientu fítense nestes consideraciones: nueves obligaciones pa ún, menos posibilidaes pa los otros, tanto n'homes comu en muyeres.

Ye claro que cada día ye más difícil atopar llugares onde los mozos funcionen entovía comu un grupu d'edá con un sistema propiu y dixebráu de roles en procesos rituales. Y onde sigue siendo asina surden significativos problemes que demuestren la so decadencia. Por exemplu, la serie de trastaes que los mozos faen en Pascua o en solsticiu de branu hai entovía bien pocos años tenía puxu abondo. Pero güei yá cuasi nun funciona o cuando funciona surden problemes. Si los mozos garren un carru y lu engaramen, pongamos por casu, na torre la ilesia, considé-

rasede que ye una cosa propia de los mozos, ye un comportamientu ritual en que los mozos faen conocer a la demás xente que, efeutivamente, hai mozos, comu grupu social dixebrau. Pero nos últimos años los paisanos de los pueblos nun suelen aceutar estes trastaes, qu'empiecen a comentar que son simples gamberraes que nun tienen ellos por qué les aguantar. Esto ye una ruptura col esquema de comportamientu ritual de los mozos en momentos comu la nueche de San Xuan. Agora hai casos nos que los paisanos, si los mozos-yos estracamundien daqué, son capaces a denuncialos y a entamar xuiciu. Esto yera impensable dafechu hai unos años n'Asturies.

Les llamaes *cencerraes* son procesos rituales onde se confirma lo dicho enantes. Si la boda val p'afirmar la identidá del grupu d'edá, la cencerrada ye tamién una afirmación d'esa identidá escontra l'agresión que se padez por una boda anómala, o seya, que nun corresponde col esquema cultural. Partimos de la nuesa hipótesis de que la cencerrada ye un ritual en que se-yos devuelve la burla y la ridiculización a los qu'enantes se burllaren y ridiculizaren daqué tan importante comu la boda, que ye patrimoniú de mozos y moces capaces d'entamar una familia. Si la boda impropia (viejos, viudos) ye un asusañar y un llaceriar daqué tan serio comu la boda, ritual de xuntura pa iguar la reproducción física (tener fíos) y económica (una nueva unidá de producción económica). serán los mozos los que tengan qu'intervenir. La so intervención será un contra-ritual de burla col que se trata de tornar les coses al so sitiu. Y son ellos, los mozos, comu grupu de edá, los encargaos de faer esti contra-ritual porque son ellos los auténticos destinaos a la boda. Cola cencerrada ritual munches vegaes cruel y siempre denigrante y enllena burlles, los mozos busquen:

a) Poner les coses en sitiu. Usóse impropriamente'l ritual de poner fin a la mocedá, por tanto restablézse l'orden cultural y la función social de la boda censurando a los que la usaron impropriamente.

b) Afirmase comu grupu con entidá na estructura social. Si la boda impropia y ensin sentíu social foi una

agresión escontra los mozos comu categoría, fairá falta faer una demostración de la presencia d'esti grupu d'edá. Y les demostraciones son, siempre, rituales.

Si a lo yá dicho respetu al nuevu sen del matrimoniu axúntase agora lo que dicimos de que los mozos tán dexando de funcionar comu grupu social, comprenderáse con muncha facilidá que la cencerrada nun tien dengún sentíu y vese más cada día comu una pura gamberrada, comu una agresión gratuita. El cambiú social acaba convirtiendo un ritual obligáu nuna agresión incomprensible y censurable. Por eso danse yá casos de denuncies y pleitos xudiciales escontra los mozos que, siguiendo los patrones culturales precedentes, entamen una venganza y un avisu ritual.

El que yá nun s'aceute la cencerrada ye un síntoma claru del cambiú mui fondu qu'atopamos na institución del matrimoniu. Ésti, el matrimoniu, yá nun ye competencia de los grupos de parentescu nin de los grupos d'edá; agora'l matrimoniu afítase nel sentimientu d'amor, o seya, nel individu. Si ye cosa d'amor, ye dicir, d'individuos, ¿qué sentíu tien la cencerrada? ¿Ye qu'un vieyu nun ye tamién una persona, un individu más? ¿Nun tendrá, entós, el mesmu drechu qu'un mozu a casase? Sí, colos valores culturales dominantes anguañu. Pero na sociedá y na cultura anteriores al cambiú'l matrimoniu del vieyu ye un matrimoniu anómalu, o seya, negativu y agresivu pa col sistema. Por eso se-y igua, ritualmente, una gran griesca cola cencerrada.

5. Comu suel ocurrir en tou procesu de cambiú, ye imprescindible tener presentes la importancia de delles ideas o formes de ver les cosas a la hora de desplicar el surdimientu de nuevos comportamientos y el desanicio d'otros. El cambiú social en xeneral y los cambios en ritual a que faemos referencia débense en parte a les ideas y valoraciones ayenes a la cultura autóctona y que terminen por ser corresponsables de les nueves formes que surden del cambiú. Son infinidá de valores y, amás, valores de xacer perestremáu. Afitaos na eficacia de los nuevos medios de comunicación, súmense per tolos poros del

cuerpu social y desanicien ca día con más puxu los valores y los vezos anteriores al cambiu social.

Paralelamente a los cambios na estructura económica, na estructura de roles sexuales y roles d'edá nos últimos años lleguen a los ambientes rurales con munchu puxu valores comu'l prestixu del antiritualismu, la idea de que faer les coses con intención tien valor, pero nun lo tien el faelo por costume. Vióse yá cómu delles vegaes ye'l propiu especialista ritual el que quier desanicar de la xente los vezos rituales tradicionales, buscando afuxir de les fórmules y llegar a un imposible «actu puru» ensin ritual ⁵.

Congruentes colos nuevos comportamientos económicos propios de la lóxica del mercáu y cola disolución de los grupos d'edá, les idees individualistes reclamen pal individu'l protagonismu, la capacidá de decisión y, tamién, la responsabilidad. Esto afeutará seriamente a los rituales, que namás sobrevivirán desplazando l'acentu d'unos actores a otros del ritual.

4. RITOS VIEYOS Y RITOS NUEVOS: CAMBIU Y CONFLICTU

L'estudiu de los procesos rituales ye especialmente interesante cuando hai que los rellacionar col cambiu social. Respeutu a les rellaciones ente ritos y cambios sociales un tema previu y perimportante ye'l conceutu que se tenga del ritual, sol qu'hai visiones abondo estremaes. Tiense vistu'l ritual comu daqué que respunde a determinaos estaos emocionales (Scheff, 1977), desencadenando l'efectu catárticu de descargar la tensión. Tiense estudiao tamién el ritu dende'l puntu de vista del sicoanálisis (Róheim, 1943; Bettelheim, 1954). La obra de Lévi-Strauss, más preocupáu poles estructures del mitu, tamién tien fecho viñar estudios interesantes siguiendo'l métodu estructuralista de les oposiciones binaries (Izard, 1979; Smith, 1979; Cartry, 1979).

Pero ye la tradición funcionalista la que más se tien

averao à esti problema. Fueren fundamentales los trabayos de Durkheim p'afitar l'interés pola función social del ritu, interés qu'atopamos dempués nes obres de Radcliffe-Brown, Fortes o Evans-Pritchard, con un puntu de vista abondo diferente del funcionalismu de xacer sicoloxista de Malinowski. (Por cierto que Durkheim y la escuela sociolóxica francesa nun fueron pa valorar axeitu la obra de Van Gennep, qu'entavía güei sigue siendo valoratible en munchos aspeutos). Según la postura funcionalista los rituales contribúin a caltener la estructura social. Pero alcuentren ensin dulda munches dificultaes pa esplicar el fenómenu del ritu en cambiu social. Ye precisamente nos procesos de cambiu onde a la teoría funcionalista más-y cuesta caro afondar nos problemes de los fechos culturales.

N'estudiu qu'equí faemos del ritual y del procesu de cambiu n'Asturies nos años caberos, observamos munches diferencies ente los nuevos y vieyos ritos de pasu na vida de la xente y nel ciclu añal. Estremamos dellos factores de cambiu, tantu de xacer económicu (evolución de la casería, principios de solidaridá en trabayu) comu rellativos a la estructura social (roles sexuales, grupos d'edá) y a la presión de nuevos valores culturales que lleguen dende fuera (individualismu, antiritualismu, etc.). Si toos estos factores afeuten a los procesos rituales, a los vieyos ritos nun-yos queda otu camín que desanicíase dafechu o sufrir delles tresformaciones que-yos permitan recuperar la so funcionalidá. Y esto ye lo qu'observamos nos últimos tiempos n'Asturies, si amiramos pa lo dicho nes páxines anteriores.

Asina, caltiénse la xinta comu actu integrante de los procesos de ritos de pasu en ciclu vital o añal. Pero yá vimos cómo la vieya comilona fecha na casa del afeutáu pol ritual nun ye posible poles nueves condiciones económicques de la unidá familiar (entrada en circuitu de mercáu cola consiguiente especialización productiva y pérdida de los llazos tradicionales de solidaridá recíproca) y el nuevu repartu de roles na mesma familia. Resulta, entós, que pa sobrevivir la comida ritual tien que se reconvertir a la nueva situación, treslladándola fuera del recin-

tu caseru y fayéndola nun local especializáu. Y esto nun val namás pa bautismu, primera comunión o bodes: empiecen a dase casos, entovía raros, de familias que feste-xen les fiestes añales con una xinta familiar en restau-rante.

Ye de destacar tamién el fechu de que mientres que toles comilones de pasos rituales suelen, en cambiando, tener continuidá, ye precisamente la xinta funeraria la que primero entamó a desanicíase, de forma qu'anguañu yá nun somos p'atopala más qu'en dellos llugares y xe-neralmente en forma fragmentaria. Ye de suponer que fuera la presión de la Ilesia la primera en faese abandera-da del desaniçiu de la xinta ritual. Ye esplicable que n'entamándose la pérdida del sentíu del ritual fuera a es-coyese la comilona comu daqué contradictorio col dolor interiorizáu.

Otru aspeutu a tener en cuenta ye que les xintes van arrequeándose na familia. Y la farturona o enchentada na que participaba tola xente del llugar va camín de sustitui-se pola qu'ensama a los familiares, amistaes perso-nales o los vecinos más cercanos, pues ye precisamente la pérdida d'integración económica y social del pueblu o llugar lo que fai innecesaria la integración ritual. La fuerte convivencia festiva nes xintes rituales de les fies-tes añales en xeneral (antroxu, fiestes del llugar) susti-túinse pola celebración na xinta familiar.

Los procesos rituales continúen tamién nos tiempos de cambiu fayendo desplazamientos de protagonismu. A la familia que funciona comu entidá muncho más aislla-da que l'anterior correspuende la pérdida de papel ritual de los padrinos de neños bautizaos y de bodes. El prota-gonismu piérdelu mesmamente'l sacerdote o especialista ritual. Y pasen a tener más pesu específicu los propios no-vios. El cura pasa ca día más desapercibíu y tien que dir deteniendo'l ritual pa que los fotógrafos faigan el repor-tax en que'l futuru matrimoniu guarda la so actuación estelar el día en que se celebró'l ritu de pasu. Los pro-tagonistes del bautismu son, muncho más que n'otros tiempos, los pas, y dellos cures lleguen a querer que'l

bautizu se faiga cuando'l neñu seya grande pa decidir, pa faer la eleición llibre so lo que quier ser. Esto yá ye'l cuelmu de la desvalorización del ritual más tradicional y muestra mui a les clares la fondura de les tendencias a poner nel centru del actu ceremonial al iniciáu.

Pero ye curioso comprobar que nel casu del bautismu al mesmu tiempu que los padrinos pierden protagonismu nel actu relixosu conserven con gran vitalidá'l protagonismu del ceremonial del bollu. Yá fiximos mención a cómo pela primavera renuévase'l llazu ritual del afiáu pa col padrín (éste da-y el bollu) y pa cola madrina (ésta da-y el bollu y l'afiáu apúrre-y la palma). Asina comu sigue, con dellos cambios, la costume de la xinta ritual, siguen tamién los vezos d'intercambiu de regalos, non namás ente afiaos y padrinos, sinón ente familiares o vecinos y casa del recién nacíu y ente familiares o vecinos y casa de los novios que van casase. Muncho más perdió ta, aunque entavía se fai, l'intercambiu de regalos ente vecinos y casa del recién muertu. En tou casu ye interesante equí entrugase pol cambiu fechu na entidá del regalu; yá vimos cómo los regalos n'especie van reconvirtiéndose en regalos en dineru o n'oxetos superfluos. Esta modificación del regalu ye congruente colos yá mentaos factores d'introducción de la unidá familiar en circuitu de mercáu y los nuevos protagonismos en ritual.

El fechu de que les xintes funeraries tean perdiéndose en munches zones podría danos la impresión de que significa que los rituales de muerte tan desanicándose. Pero yá vimos que non y que precisamente ye de destacar la tremenda vitalidá qu'entavía tienen güei n'Asturies. ¿Por qué Asturias conserva asina les costumes funeraries? ¿Ye simplemente la inercia d'un ritual vieyu? En primer llugar hai que dicir que ye constatable la pervivencia especial de los ritos funerarios n'Europa. Asina lo atestiga, por exemplu, Pierre Centlivres (1986, p. 195) que nos diz que na Suiza francófona ye'l ritu del entierro l'únicu que sigue teniendo un caráuter d'integración social. Lo mesmo vemos n'Asturies, onde mientres otres celebraciones tán yá restrinxies al ámbitu familiar o van camín de talo dafechu, l'asistencia al entierro sigue te-

niendo un caráuter masivu d'integración social. Anque yá vimos que pue dase tamién, mui minoritariamente, l'arrequexamientu de los rituales funerarios a la familia íntima y anque nun podamos descartar qu'esto que ye minoritario termine teniendo puxu abundu, la verdá ye qu'hemos pensar que la continuidá de l'asistencia masiva a los entierros desempeña anguañu fondes funciones pal sistema social. Ye evidente la crisis del sistema de reciprocidá equilibrada nes rellaciones n'ámbitu rural, pero tamién ye verdá que l'asistencia de los paisanos a los entierros, anque paeza disfuncional porque pue quitar hores importantes de trabayu, tien el so aquél d'efeutividá positiva por permitir l'intercambiu d'informaciones sol mercáu y so otros aspeutos importantes pal sofitu de la economía familiar. Viviendo dientru les cases l'observador dase cuenta de que, anque'l paisanu se quexe de tener que dir a tal llugar al entierru, al mesmu tiempu embúrrialu a dir non namás la obligación intercial, sinón tamién l'interés por informase y falar colos otros paisanos, de los que les nueves condiciones tiénenlu mui estremáu a lo llargo del añu.

Viérense yá cómu resultaren afeutaos los rituales de mocedá y de rellaciones ente mozos y mozes col procesu de cambiu. Munches d'estes rellaciones ritualizaes perdieren tou sentíu y yá cuasi nun s'atopen. Güei hai otros vezos de noviazgu, menos formalizaos qu'en tiempos pasaos. Diversos factores yá mentaos tresformaren los rituales del casamientu y del compromisu; agora son más congruentes cola nueva idea del matrimoniu comu xuntura de dos individuos pel sentimentu amorosu.

Munches práutiques rituales desanicíárense, ensin posibilidá de seguir alitando con posibles tresformaciones. Nes zones onde dellos llabores del ciclu anual yá nun se faen (la yerba, matar el gochu, coyer frutos y productos, etc.) desaparecieron, lóxicamente, los rituales a ellos asociaos. Por supuestu yá nun s'atopen celebraciones que yeren siempre puestas comu exemplu de fenómenos culturales asturianos; en perdiéndose los llabores nos que surdían pasen a ser namás una alcordanza folclórica. Yá

vimos la cuasi desaparición de las traes y les cencerraes, polos conflictos que causen al ser disfuncionales los nuevos valores ideolóxicos, la separación más sonce ente los grupos d'edá y el nuevu sen del afitamientu de la institución matrimonial nel amor. Yá nun s'alcuentren tampocu les ritualizaciones de les rellaciones ente moes y mozos; nun tien sitiú nuna sociedá onde los grupos d'edá perdieren munchu relieve y onde cambió la llinia de separación ente los roles sexuales.

Tamién munches de les celebraciones rituales propies de les fiestas añales terminaren desanicándose. Les fiestas de los pueblos redúcense en munchos casos a la celebración familiar, perdiéndose munchos vezos de tiempos, pasaos y cayendo otre vegaes en penoses importaciones d'actividaes estrañas. Pero equí fai falta faer mención a un fenómenu que confirma'l sen del procesu que tamos estudiando. Cuandu los qu'entamen les fiestas son a da-yos un aquél que seya congruente colos nuevos valores y les nueves rellaciones sociales, entós estes fiestas cuayen y acaben hasta teniendo un puxu mui fuerte y hasta más resonancia que n'otros tiempos, comu yá vimos. Daqué similar atópase en fiestas estacionales comu les del antroxu. Comu yá se vió más arriba, ye imposible reconstruir el vieyu antroxu, pues pertenez a unes rellaciones económicques y sociales que yá nun se dan; fuerte integración suprafamiliar, protagonismu de grupos d'edá, recursos económicos mui llimitaos. Agora tien munchu ésitu l'antroxu, pero ye otru antroxu; nun s'afita nos mozos o moes, nos neños o neñes, sino nel individu; nun consiste nuna farturona na que se calma la fame del añu. Ye una fiesta urbana, que ta perllloñe de los antroxos tradicionales asturianos. Por eso sigue anguañu antroxándose, anque n'otru sen. Agora si falamos del «antroxar» vese con muncha más dificultá la rellación d'esa pallabra col so otru significáu de fartucase dafechu.

Tal comu esti trabayu nos demuestra, cuandu los cambios na estructura económica, social y de valores y creencies faen disfuncional un ritual, ésti desaparez, a nun ser que dellos cambios-y faigan posible la so continuidá. Pero esto complicase cuandu por mor del procesu de cam-

biu ruerpe la homoxeneidá dientru del grupu, porque entós apaecen xeneralmente conflictos.

Ye, efeutivamente, frecuente que nos procesos de cambiu en xeneral haiga situaciones de conflictu. ¿Cuál ye'l papel de los procesos rituales respeutu a los conflictos?

Sostién Gluckman que los rituales de xacer agresivu escontra'l poder y en xeneral les conductes d'inversión efímera cumplen la función de manifestar les contradicciones y tensiones presentes na sociedá ente gobernantes y gobernaos, ente sexos, etc. Pero amás de manifestar eses contradicciones los rituales ayuden a caltener l'orden, el «statu quo». Les rebeliones rituales tán empobinaes, precisamente, a nun dexar qu'haiga rebeliones de verdá, a que nun s'estracamundien les estructures sociales y polítiques qu'encadarmen el sistema.

Pero los conflictos que nel presente estudiu nos interesen son aquéllos nos que les propies realizaciones rituales son conflictives, iguándose asina una situación d'enfrentamientu que pue ser, en dellos casos, abondo difícil. Ya falaremos de que se produz delles vegaes una situación d'enfrentamientu ente los nuevos cures pretendidamente antiritualistes y la xente que sigue'l vezu tradicional y nun ve la necesidá de desplazar la responsabilidá de la eficacia ritual a la intención de los iniciaos o los sos pas. Un casu que tien repetíose en más d'una ocasión ye qu'un cura nun quier bautizar a un neñu porque piensa que, en siendo imposible que'l neñu se responsabilice, los pas tampocu ofrecen garantías de vida cristiana posterior. Y eso los pas nun suelen ser pa lo entender; pa ellos la eficacia del ritual ye que'l cura faiga tolos procesos correutamente, porque ye él el que tien el poder máxicu. Dellos conflictos plantéense tamién por mor de que'l cura pon dellos reparos a ciertos bodes, mesmamente a dellos entierros, porque s'esixe otru ritual; más allá de los «buecos formalismos».

Y son frecuentes anguañu los conflictos intrafamiliares. La xente nuevo de la casa pue poner pegues a asistir a dellos rituales qu'ellos ven ensin sentíu pero que pa los vieyos tan enllenos significáu. Pue haber presiones de los

güelos, por exemplu, a los pas mozos pa qu'antinen a bautizar a los fíos, ye fácil qu'haiga discusiones ente pas y novios so les formes y ceremonies de la boda (pela Ilesia o non, tipu de xinta, llugar) o ye posible qu'un fíu mozu ponga pegues a dir a un entierro que los vieyos de la casa consideren inescusable. Y mentárense yá tamién los conflictos interfamiliares cuando una familia nun dexa que los vecinos o amigos del muertu-y den los cumplíos rituales.

Son conflictos propios del cambiu social; col cambiu ruémpese la homoxeneidá en comportamientu cultural y mientres los vieyos siguen les vieyes pautes rituales, la xente nuevo nun les aceuta, o acéuticos namás con sonces o fondes modificaciones. Esta xente nuevo seguirá estos rituales modificaos o los nuevos que surdan d'alcuerdu cola dinámica social.

Yá mencionamos dellos rasgos del sen d'estes modificaciones en ritual p'adautase al cambiu social: desplazamientu de protagonismos, acentuación de la intencionalidá, más importancia de la eleición personal, arriqueamientu na familia, pérdida de confianza nos poderes rituales del especialista. Tamién podemos ver otros rasgos de la direición que lleven estes tresformaciones en ritual: coses que taben enllenes de caráuter emblemáticu y de simbolismu perdiérenlu dafechu, tratamientos y ceremonies de distancia xerárquica vense mui mal güei escaecimientu de llendes y creencies asociaes al ritual, etc.

Unos ritos caltiénense, otros tresfórmense, otros desaniciénse. Pero siempre hai comportamientu ritual. Los nuevos valores antiritualistes acaben afitando otros ritos. Y ye que si dellos ritos marchen, otros nuevos lleguen. Falóse yá de certes celebraciones de xente xubilao, celebraciones (comiés, escursiones, etc.) acordies cola nueva realidá demográfica. Y si amiramos pa la realidá d'anguañu vemos que nos últimos tiempos surdieren nuevos ritos y ceremonies asgaya que marquen el dir de viaxe turísticu, el dir al trabayu, el dir al tren a esperar un invitáu, el garrar l'avión, l'entamu de rellaciones ente sexos, etc.; la nuesa vida cotidiana ta enllena de vezos rituales.

En cambiando la sociedad cambien los ritos. Fúndense los viejos, tresfórmense muchos, íguense otros nuevos. Pero hasta los que parecen caltenses son ya otros ritos; tienen otro significáu, corresponden a otra estructura social, clasifiquen y estremen otras entidades culturales. «Ces rites sont comme les noms propres, ils ont perdu le sens que la société autrefois leur assignait... ils ont acquis d'autres significations» (Zonabend, 1986, p. 180). Y el procesu de cambiu resulta que ye tan irreversible como lentu; mientras la xente nueva vive ya n'otru mundu ritual, los viejos compórtense según les pautes surdies cuantayá. El conflictu resulta, entós, inevitable hasta atopar un nuevu equilibriu.

N O T E S

- (1) Marcel Mauss, 1979, «*Ensayo sobre los dones*».
- (2) J. M.^a Flórez, 1989 (1923), p. 32.
- (3) Referencies so estes esperiencias perinteresantes en V. Rodríguez Hevia, 1987 y 1990.
- (4) Pa un estudiu so la importancia d'esti principiu en desanicu de delles actividaes económiques, R. González-Quevedo, 1987 a.
- (5) Sol tema del antiritualismu o antiformalismu, M. Douglas, 1970.

B I B L I O G R A F Í A

- ACEVEDO Y HUELVES, B., 1985 (1893). «*Los vaqueiros de alzada*». Xixón. Ediciones GH.
- ADLER, A., 1979. «*Le dédoublement rituel de la personne du roi*». En M. Izard y P. Smith, eds. «*La fonction symbolique*». París. Gallimard.
- BANTON, M., ed. 1965. «*Anthropological approaches to the study of religion*». Londres, 1965.
- BERGER, B. M., 1981. «*The survival of a counterculture: ideological work and everyday life among rural communards*». Berkeley. University of California Press.
- BERGER, B. M., 1981. «*The survival of a countercultures ideological work and everyday life among rural communards*». Berkeley. University of California Press.
- BETTELHEIM, B., 1954. «*Symbolic wounds, puberty rites and the envious male*». Nueva York. Free Press of Glencoe.
- CABAL, C., 1983. «*La mitología asturiana*». Uviéu. IDEA.

- CARTRY, M., 1979. «*Du village a la brousse ou le retour de la question*». En M. Izard y P. Smith, eds. «*La fonction symbolique*». Paris. Gallimard.
- CENTLIVRES, P., 1986. «*Rites de passage: changement, opposition et contra culture*». En P. Centlivres y J. Hainard, eds. «*Les rites de passage aujourd'hui*». Lausanne. Ed. L'Age d'Homme.
- DE LLANO, A., 1977. «*Del folklore asturiano*». Uviéu. IDEA.
- DOUGLAS, M., 1970. «*Natural Symbols*». Harmondsworth. Penguin.
- DOUGLAS, M., 1975. «*Inplicit meanings*». Londres. Routledge & Kegan
- DURKHEIM, E., 1912. «*Les formes élémentaires de la vie religieuse*». Paris. Alcan.
- FERNÁNDEZ CONDE, J. y SANTOS, M., 1988. «*El aguinaldo como rito de paso. Análisis fenomenológico*». Uviéu. Lletres Asturianas, 30.
- FERNÁNDEZ PÉREZ, A., 1989. «*La persistencia de comportamientos tradicionales ante la muerte; la caridad de los difuntos, un ejemplo localizado en Matalavilla*». Uviéu. Lletres Asturianas, 31.
- FLÓREZ Y GONZÁLEZ, J. M.^a, 1989 (1923). «*Composiciones en dialecto vaqueiro*». Cangas del Narcea. Arbás Ediciones.
- FIRTH, R., 1967. «*Tikopia ritual and belief*». Londres. Allen & Unwin.
- FIRTH, R., 1970. «*Rank and religion in Tikopia*». Londres. Allen & Unwin.
- GEERTZ, C., 1988. «*La interpretación de las culturas*». Barcelona. Ed. Gedisa.
- GIUCKMAN, M., 1954. «*Rituals of rebellion in south-east Africa*». Manchester. Manchester University Press.
- GLUCKMAN, M., ed., 1962. «*Essays on the ritual of social relations*». Manchester. Manchester University Press.
- GLUCKMAN, M., 1963. «*Order and rebellion in tribal Africa*». Londres. Cohen & West.
- GONZÁLEZ - QUEVEDO, R., 1987 a. «*Desaniciu cultural ya decision making*». Uviéu. Lletres Asturianas, 26.
- GONZÁLEZ - QUEVEDO, R., 1987 b. «*Agricultura y ganadería en Asturias*». Xixón. Silverio Cañada, ed. Enciclopedia Temática de Asturias, 8, pp. 127-190.
- GONZÁLEZ - QUEVEDO, R., 1988. «*Mitos y creencias*». Xixón. Silverio Cañada, ed. Enciclopedia Temática de Asturias, 9, pp. 65-100.
- HOMANS, G., 1941. «*Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*». American Anthropologist, XLIII.
- IZARD, M. y SMITH, P., eds. 1979. «*La fonction symbolique*». Paris. Gallimard.
- LA FONTAINE, J., ed. 1972. «*The interpretation of ritual*». Londres. Tavistock.
- LEACH, E., 1971. «*Replanteamiento de la antropología*». Barcelona. Seix Barral.
- LEACH, E., 1978. «*Cultura y comunicación*». Madrid. Siglo XXI.
- LÉVI - STRAUSS, C., «*Antropología estructural*». Barcelona. Paidós.
- LÉVI - STRAUSS, C., 1964. «*El pensamiento salvaje*». México. F. C. E.
- LÉVI - STRAUSS, C., 1981. «*El hombre desnudo*». México. Siglo XXI.
- MALINOWSKI, B., 1977. «*El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*». Barcelona. Labor.

- MAUSS, M., 1910. «*Les rites de passage (compte-rendue critique)*». L'Année Sociologique, 11.
- MAUSS, M., 1979. «*Sociología y Antropología*». Madrid. Tecnos.
- MIDDLETON, J., 1960. «*Lugbara Religion*». Londres. Oxford University Press.
- MIDDLETON, J., ed. 1967. «*Gods and Rituals*». Nueva York. The Natural History Press.
- RADCLIFFE - BROWN, A. R., 1952. «*Structure and function in primitive society*». Londres. Cohen & West.
- RAPPAPORT, R., 1968. «*Pigs for the ancestors*». New Haven. Yale University Press.
- RODRÍGUEZ HEVIA, V., 1987. «*L'antroxu na parroquia Cocañín*». Uviéu. Lletres Asturianas, 26.
- RODRÍGUEZ HEVA, V., 1990. «*Carnaval y teatro popular*». En «*Iniciativas educativas para el final de una década*». Madrid. Premios F. Giner de los Ríos, Fundación Banco Exterior.
- RÓHEIM, G., 1949. «*The origin and function of culture*». Nueva York. Nervous and mental disease monographs, 69.
- ROSALDO, M. y ATKINSON, J., 1975. «*Man the hunter and woman: metaphors for the sexes in Ilongot magical spells*». En R. Willis, ed. «*The interpretation of symbolism*». Londres. Malaby Press.
- SCHEFF, T., 1977. «*The distancing of emotion in ritual*». Current Anthropology, XVIII, 3.
- SMITH, W. J., 1969. «*Aspects de l'organisation des rites*». En M. Izard y P. Smith, eds. «*La fonction symbolique*». París. Gallimard.
- SOUTHALL, A., 1972. «*Twinship and symbolic structure*». En J. La Fontaine, ed. «*The interpretation of ritual*». Londres. Tavistock.
- TURNER, V., 1980. «*La selva de los símbolos*». Madrid. Siglo XXI.
- TURNER, V., 1988. «*El proceso ritual*». Madrid. Taurus.
- VAN GENNEP, A., 1943. «*Manuel de folklore français contemporain*». 1. París. A. Picard.
- VAN GENNEP, A., 1986. «*Los ritos de paso*». Madrid. Taurus.
- ZONABEND, F., 1986. «*Rites et vie quotidienne*». En P. Centlivres y J. Hainard, eds. «*Les rites de passage aujourd'hui*». Lausanne. Ed. L'Age d'Homme.

* * *

SUMMARIES

QUIRÓS: THE VILLAGE AS A SOCIAL UNITY

The bibliography which has traditionally studied the population system of the Asturian rural area has focused on the idea that the *pueblu* (village) works as an economical unity which articulates the exploitation of the whole of that area and also on the idea that the *parroquia* (parish) has a most relevant role from the social relationships point of view. In this article, starting from the fieldwork and the available documentation, an approach to a rural area of an Asturian mountain council is made: Quirós. The habitat, similar to the one of other mountainous zones, is distinguished for villages from some thirty to forty families, that is, from one hundred to one hundred and fifty inhabitants. This enabled them to satisfy their own needs and to face any kind of work. Every *pueblu* has its own farming and cattle exploitation, and every house, a family unity with all its buildings, animals, implements and properties, exploits what is under its control. But when bigger and more important farm work is required, the house needs the help of other neighbours. That is what is called *andecha*. In the same way, either part or the whole of the village also get organized in order to carry out work of public interest. That is known as *estaferies* to repair local roads and paths, and *veceres*, to take turns to graze the cattle. The cohesion that this implies is shown in the different feast activities which take place after finishing some agricultural work and on Sunday or patronal festivities. Moreover, the village behaves as a whole in the face of some misfortune affecting one of its members.

The aim is to prove, through the study of these

mechanisms of collaboration and of taking of global decisions, that the *pueblu* also works as a basic social unity for its members.

This fact, which was the reality of the Quirós villages until thirty years ago, began to change starting from the economical changes that the country suffered in the sixties. The economical development of these years offered the peasant the possibility of emigrating to industrial zones where he could find a more attractive, better paid job than rather carrying on living on farming and cattle rising, as his forefathers had been doing. The new economical course and the decrease and the getting old of the population led to the fact that the traditional life of the village died away. The community work dealt with here, generated by the economical activities which were hardly used, started disappearing. The coming into the rural world of ideas proper of the present society, such as individualism, contributed to this. This individualism is the main enemy of a way of life that requires the collaboration of all the inhabitants of the *pueblu*.

Equipu Bueidá

* * *

THE CONSTITUTION OF THE FAMILY SOCIETY
BETWEEN «XALDOS» AND «VAQUEIROS» IN THE
COUNCIL OF NAVIA, THROUGH MARRIAGE CON-
TRACTS (1775-1874)

In the traditional society, marriage —at least as far as some of its members are concerned— is understood as a contract whose main aim is to guarantee the continuance and, if possible, the increase of the family wealth.

In many Asturian councils, the existence of this marriage-contract is checked, generally before the religious marriage, by means of a notary record which is called *contrato matrimonial* or just *matrimonial*. This practice is observed during the nineteenth century in all social classes and even in the advanced twentieth century among peasants.

This paper tries to study a basic nucleus in the traditional Asturian society: the domestic group. And this study is made through the analysis of marriage contracts with a notarised deed between 1775 and 1874.

It is particularly interesting to show the similarities and differences between two separate social groups: the «xaldos» or «campesinos» (sedentary) and the «vaqueiros d'alzada». Both sedentary and non sedentary, though separated by segregation, have similar customs when the time for establishing a marriage comes: social endogamy (and group endogamy among «vaqueiros») and geographic exogamy. It is also observed the existence of significant differences as far as dowry is concerned. It is also seen the efficiency of the marriage contract to build the family and transfer the family property net worth undivided.

Adolfo Fernández Pérez

* * *

RITES AND SOCIAL CHANGES

The changes that affected the asturian society some years ago had an important reflection in the different ritual behaviours.

This paper tries to analyze the gradual change of the behaviours related to the rites which denote the passing of time. It will be necessary to go deep into the explanation of which are the agents that oriented the transformations in these rituals and it will be tried to discover the new model to which the dynamic of changing leads. The contributions that analyzed changer can give us will be finally studied in order to understand the role of the ritual processes in the situations of social change and the difficulties arising in these situations.

The changing process has been gradually weakening the principle of balanced reciprocity which dominated many economic activities. The family, as a production unity, has become specialized getting oriented towards the market economy. Some deep changes, both in the structure of sexual roles and in the age groups, have also taken place. As a consequence of these changes the family has been losing its capacity to organize the big ritual celebrations. And although it is true that the *rites de passage* still persist as important ritual acts, they have been able to preserve thanks to significative transformations: celebrations tend to be made out not at home, being ordered to a specialized restaurant; the participation in ritual acts is getting reduced just to the family members; the ritual importance is moved from certain participants to others, etc.

The funeral rites deserve particular attention. Although the food celebrations were the first ones to be affected by the change, the truth is that nowadays the public and ritual celebration of a burial as an act of social integration, is still very vivid, the same as in other places of Western Europe.

As a consequence of this changing process it is observed the appearance of certain difficulties characteristic of the simultaneous coexistence of different attitudes whit regard to the symbols and ritual practices.

Roberto González - Quevedo

* * *

RESEÑES

CREENCIAS Y CEREMONIES

James W. Fernández, *Persuasions and Performances, The play of tropes in culture*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

Sabemos que les cosas cambien, pero nun sabemos el ritmu. Tamién sospechamos que les cosas nun cambien pero qu'ente les mínimes y aparentes novedaes va entemeció, a partes iguales, lo bono y lo malo. Si lleemos el llibru del antropológu Fernández (que'l gremiu antropolóxicu fairía bien en traducir) darémonos cuenta de que la ciencia de les costumes nun tien por qué tratar de pueblos estraños, desconocíos y perdíos lloñe de la nuesa civilización. El llibru trata de nosotros, de los asturianos, de delles de les nuses creencies y ceremonies. Nun ye d'extrañar, porque'l profesor Jim Fernández, qu'enseña na Universidá de Chicago, ye un americanu d'orixen europeu que s'acercare a la tierra de la so güela asturiana con güeyos d'estudiosu.

Esti estudiu ye importante por tres cosas. Les costumbres del nuestro pueblu tan vistes en rellación coles d'otros pueblos, nin siquier europeos, sinón africanos, por exemplu. Eso fai qu'apaezan más clares dafechu les llendes de la nuestra cultura y l'estilu de vida que mos extrema y mos hermana al mesmu tiempu colos demás homes y muyeres.

La obra, per otu llau, tien l'interés pal gran públicu de mostrar l'efectu que produz la observación antropolóxica. Estrañámonos de nosotros mesmos al venos asina, en semeya científica. Pero estrañámonos más tovía de ver estelase al antropológu delante de creencies y ceremonies que son —pa nós— perconocíos y trespresentes.

Al notar la dixebra ente la nuestra visión, la del antropólogo ésti vien a ser un poco comu'l cazador cazáu, l'observador observáu. Tamién nós semos quien a mirar con güeyos d'estudiosu'l comentariu y les interpretaciones del antropólogo, quiciás porque compartimos con él una mesma macrocultura. Falando de los alcuentros en chigre, de los cancios de burla o de autoidentificación, de les fiestes colleutives, la obra de James W. Fernández alluma aspectos escondíos que nun son fáciles de reconocer y d'evaluar na so xusteza. Véase nesi sen l'análisis de la fiesta les Piragües de Ribesella, que pieslla'l llibru, onde'l significáu internu de convivencia y el que l'antropólogo quier atopar resulten, a lo último, muncho separtaos.

Dientro de la importancia y novedá de la obra d'un antropólogo que vien trabayando hai años col so equipu ente nosotros (y en tol ámbitu cantábricu y atlánticu europeos) a ún prestaría-y que les trescripciones del asturianu vinieran meyor trasniaes. De toes formes ufiértase na tema llingüística un capítulu bramente orixinal y rellumante so campos léxicos que supón un bon aprovechamientu de les peculiaridaes semántiques asturianas.

L'antropoloxía hermenéutica y cotidianista de Jim Fernández (comu prefier que lu llamen los amigos) afítase enforma, a fin de cuentas, nes ideas del filósofu americanu R. Rorty, que fala del conocimientu comu d'una «conversación de la humanidá». Poro, esa conversación nun pue llevamos más qu'a l'amistá y a la bona compañía. Bien taría que mos llevare tamién a una continuidá urbana y actual de les vieyes y persistentes creencies y ceremonies qu'él mos pon, al so xeitu, delantre'l maxín.

LLUIS ALVAREZ

* * *

VEZOS SOMEDANOS

Ana M.^a Cano, *Notas de Folklor Samedán*, Academia de la Llingua Asturiana, Uviéu, 1989.

Ana M.^a Cano tien espublizao yá dellos trabayos so la fala de Somiedu¹. Agora, na coleición «Collecha Asoleyada» recueye mui bien de vezos ya costumes propios d'una tierra, Somiedu, que guarda entovía viva por demás la vida tradicional.

Esta ye la visión d'una cultura dende los güeyos d'una llingüista. Del trabayu de campu fechu pol aquél de les pallabres surden asgaya les sorpreses de ver cómo'l comportamientu cultural va estremándose cuentes más s'afonda nél. Especialmente curioso pa dir escontra la cultura ye'l filu les pallabres, que siempre alcuentra'l so final nel duviellu'l mundu simbólicu.

Nun vemos namás correr peles páxines de «Notas de Folklor Samedán» los aires de la mitoloxía asturiana —la chalga, el Rinubeiru, el Sumiciu, etc.—. Atópense tamién mui bien de referencies a práutiques máxiques pa tornar el mal (mal del filu, mal de güechu, la fiebre, los malucos). Ya ye especialmente recomendable amirar pa los cuentos populares, colos personaxes, astures ya universales a la par, de la uvecha, el llobu o la gocha.

En tol trabayu de A. M.^a Cano alcuéntrase la fidelidá a las fontes ya la mui rigurosa contrastación de los sos datos colos otros atropaos n'otros trabayos ya estudios fechos n'Asturies ya más allá de les llendes asturianes.

Un defeutu qu'atopamos en dellos estudios o trataos so la cultura asturiana ye'l recursu al tópicu, la referen-

cia persabida, la xeneralización gratuita. P'afondar nel conocimientu de la cultura asturiana ye importante qu'hai-ga llibros comu «Notas de Folklor Somedán». Llibros que valgan p'apurrinos datos seguros ya fiables nos qu'afitanos pa que l'estudiu seya seriu ya valoratible.

E. D. PALACIOS

(1) Por exemplu, *El habla de Somiedo*, Universidá de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1981, o *Vocabulario del bable de Somiedo*, Instituto de Estudios Asturianos, Uviéu, 1982.

* * *

GUSTAVO BUENO O EL ESOTERISMO INÚTIL

Gustavo Bueno, *Nosotros y ellos*, Pentalfa, Uviéu, 1990.

De un tiempo a esta parte circula un libro de Don Gustavo Bueno (Santo Domingo de la Calzada, 1924), que lleva el título de «Nosotros y ellos». Se trata de un intento de traducir a las oscuras claves de la esotérica terminología buenista los conceptos del antropólogo K. L. Pike, cuya disquisición sobre lo «emic» y lo «etic» parece haber sido particularmente sugerente para el pensador del basilisco.

No se pretende con estas líneas, por supuesto, sumergirse en las desoladoras aguas del pantano del «cierre categorial», teoría usada por Don Gustavo Bueno como plato fuerte de la actuación que desde hace años lleva representando en Asturias. Tras años de deslumbrar al auditorio con humor anticlerical y de sorprender con la silogística, fue creándose un cierto prestigio, merecido quizás hasta que se comenzaron a leer sus libros. Su pasión acabó cristalizando (se materializó) en la mencionada teoría del «cierre categorial». El «c. c.» es un extraordinario ejemplo de lenguaje críptico que no lleva a ninguna parte. Lleno de una minuciosa vacuidad, es una especie de tela de araña colocada fuera del contexto del pensamiento del siglo XX. Tela de araña que no puede menos de asfixiar a los incautos que en ella han caído, víctimas de una palabrería inútil y sacada de quicio.

El crear un lenguaje diferente y privado de finalidad práctica no es, ciertamente, censurable. Al contrario, cuando hay una justificación estética tales creaciones pueden ser deliciosas. Por ejemplo, no podemos dudar del encan-

to del mundo creado por autores como Tolkien, que nos hace disfrutar de la fantasía y la belleza. Pero, ciertamente, esta labor resulta estremecedora cuando a la fantasía más descabellada se une la total ausencia de gusto estético. Pues en la obra buenista no encontramos el agradable mundo de personajes como Frodo, sino que su figura más reseñable es el monstruoso basilisco. El que la compañía del Sr. Bueno haya elegido como mascota un ser tan repulsivo quizás sólo pueda explicarse a partir del propio significado de la palabra: el reyezuelo. (Una vez más se demuestra que el inconsciente no sólo es veraz sino también justiciero).

El lector de esta obra sufrirá las mismas impresiones que el de otros textos buenistas. A primera vista parece uno enfrentarse con párrafos de interés, que suelen terminar con fórmulas pretendidamente matemáticas. Sin embargo, enseguida aflora con fuerza el vacío de una retórica que no viene a cuento. Y sólo los devotos de la secta pueden llegar a tomar en serio frases tan delirantes como la que sigue:

El núcleo o primer analogado del folklore, en su sentido material u objetivo, sería el de la reconstrucción o mantenimiento de contenidos conductuales β 2 (principalmente ceremoniales) tomados desde una perspectiva emic, dados en los estratos antiguos o arcaicos de la cultura de un pueblo determinado, situado en un nivel $En+m(k)$ ¹.

Todo el libro está lleno de síntomas muy llamativos. Es curioso que hasta a la hora de poner ejemplos de la distinción emic/etic el Sr. Bueno llega a exaltar la celebración del Quinto Centenario, exaltación tan grotesca como apabullante cuando asegura que, desde una perspectiva «etic»:

«Colón descubrió América» ².

Añadiendo a continuación otro dato impresionante:

«Podemos fijar en 1992 la fecha del Quinto Centenario del descubrimiento por antonomasia» ².

En la obra de Don Gustavo no encontramos el término medio: se oscila vertiginosamente de la obviedad de Perogrullo a la jerga gratuita y absurda para lector y autor.

También es sintomática la repugnancia que en el Sr. Bueno despierta la postura de B. L. Whorf³. La postura de Don Gustavo es, como mucho, evolucionista y aún deambula en los postulados, hoy inaceptables, de Tylor y Morgan. Peor aún, su posición parece racista: no acepta que las culturas y las lenguas sean iguales ni que tengan sus hablantes los mismos derechos. Esto coincide con su postura de exaltada agresividad contra los derechos lingüísticos de los asturhablantes. Seguramente todo es su herencia de la época falangista, pues aunque el Sr. Bueno ha podido cambiar de chaqueta, parece evidente que no ha cambiado de corazón: de ahí su cruzada contra la lengua asturiana y su supuesta (y, por supuesto, equivocada) campaña de defensa de, lo que textualmente él denomina, el *español como «lengua del Imperio»*⁴.

La intolerancia y el nacionalismo centralista y exaltado del Sr. Bueno lleva a un rechazo cada vez mayor de su postura: ya nadie lo considera un diosencillo local. Para explicar su declive él mismo ha recurrido a la excusa de que se le reprocha no haber nacido en Asturias. Esto es un absurdo y una maniobra de distracción. Lo que siempre se le podrá reprochar al Sr. Bueno es su responsabilidad por la actitud respecto a la institucionalización universitaria de los estudios de la cultura asturiana. De no haber sido obligado a marcharse Ramón Valdés, hoy Asturias contaría con las mismas oportunidades que el resto de las Universidades españolas para el estudio de la cultura autóctona. Se da la circunstancia de que Asturias, una de las comunidades con más riqueza cultural propia, es la única que no tiene institucionalizados los estudios desde el punto de vista antropológico. Y el Sr. Bueno nunca podrá hacer olvidar aquello de lo que puede tener responsabilidad.

Muchas de las personas llegadas a Asturias desde otros lugares han mostrado respeto hacia la cultura as-

turiana. Nadie le reprocha al Sr. Bueno no haber nacido en Asturias (por el contrario, somos muchos los que se lo agradecemos), sino su militancia antiasturianista. Presentarse como víctima por ser riojano es un simple recurso histriónico. Tan histriónico como los sucesivos montajes de ida y vuelta a Madrid. Se va la compañía a Madrid a decir «lo que se hace en Oviedo». Ante el poco interés despertado, cuando no el jolgorio adverso, se vuelve denunciando la conspiración y el boicot que allí sufre el profesor Bueno por parte de los orgullosos madrileños. Aunque todas las temporadas hay algún estreno grotesco, la verdad es que cada vez resulta más aburrida la monotonía de la temática y lo limitado del repertorio. Y el tiempo va haciendo más penoso el espectáculo. En uno de los entreactos el Sr. Bueno llegó a decir a la prensa local que veía a Lévi-Strauss muy por debajo de sí mismo (1). Penosa impresión la de este melancólico vivir fuera de la realidad. Y no deja de haber culpa en la afición que jalea las excentricidades de este profesor, pues cuando el padre se pierde, desnudo en el jardín, lo que hay que hacer es introducirlo en la casa y no exponerlo a la burlona e impúdica mirada de los vecinos.

ROBERTO GONZÁLEZ - QUEVEDO

(1) Pág. 115.

(2) Pág. 11.

(3) Págs. 105-6.

(4) En el diario *La Nueva España*, el 12 de Junio de 1988.

* * *

ACABÓ
D'EMPRESA
NOS PRIMEROS DIES
DEL MES DE XINERU
DEL AÑO 1991

