

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



Nº 3

UVIÉU 1993

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

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

* * *

Los orixinales y la correspondencia unviaránse a:

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

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



Nº 3

UVIÉU 1993

CULTURES
REVISTA ASTURIANA DE CULTURA
Nº3 1993

ÍNDIZ

PIERRE CENTLIVRES Integración y naturalización: l'exemplu suizu	9
CARMEN DíEZ MINTEGUI Procesos socio-económicos y camudamientu en dos fasteres de Navarra	5
PAZ MORENO FELÍU Los estudios so la muyer gallega	59
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO Llingua ya identidá	77
<i>FAZA ETNOGRÁFICA</i>	
VICENTE R. HEVIA Cantar l'aguilandu	103
TOMÁS DE LA A. RECIO GARCÍA Vida relixosa en Fuentelsaz (Soria)	127
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO Boleras asgaya nel Altu Sil	181

ALCORDANCES

MANUEL G. MENÉNDEZ NADAYA

D. Valentín Andrés Álvarez:

Alcordances d'un humanista 189

RESEÑES

Razón y cultura según Ernest Gellner 209

Ritu y sociedad 213

Lleitariegos medieval 217

Integración y naturalización: l'exemplu suizu

PIERRE CENTLIVRES

En 1983 el Conseyu Federal, pola mor d'afitase na autoridá de los científicos enantes de faer una política a favor de la espresión de la diversidá de llingües y cultures en Suiza, encargó-y al *Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNRS)* la igua d'un programa nacional d'investigación sol tema del "pluralismu cultural y la identidá nacional". El FNRS ye l'instrumentu principal que fai alitar la investigación helvética y los sos programes nacionales d'investigación tán empobinaos a la resolución de problemes xenerales que surden na sociedá. La mesma enunciación del programa ye paradóxica: cómo tratar, y mesmamente sofitar, la naturaleza y la esistencia de la

identidá nacional cuando la espresión “nación suiza” nun figura cuasi en vocabulariu políticu (Brühlmeier, 1988, 36) dende'l refluxu de la gran oleada republicana y radical del sieglu pasáu, cuando'l sistema suizu paez xustamente tener comu cimientu'l pluralismu políticu y cultural. Dende una perspeutiva hestórica, nun hai nada más ayeno a esti sistema que la efímera República Helvética una ya indivisible impuesta pol Direutoriu en 1789.

¿Ye pa nacer lo uno de lo múltiple? Nun ye namás que los carauteres nos que suel afitase la toma de conciencia de les identidaes coleutives (llingua, cultura común, homoxeneidá étnica) tán ausentes en territoriu helvéticu; ye que la diversidá y el pluralismu son el mesmu principiu de la Confederación. Más entovía, si les llingües y cultures son diferentes y distinguen les diverses partes de Suiza, al mesmu tiempu xunen estes partes colos países vecinos: Francia, Alemania, Austria, Italia, polos d'atraición esteriores.

La rellación d'identidá o meyor el procesu d'identificación coleutiva ye siempre un conceutu difícil y suel iguase la imaxe de sí mesmu rodiando pel otru. Hestóricamente, ye gracies a los sos vecinos comu los suizos tomaren conciencia de formar una coleutividá concreta y coherente ente otres naciones. Estos vecinos revelárenos que los suizos yeren soldaos mercenarios, porteros, relojeros, queseros, torpes montañeses y que teníen mesmamente una forma de suñar *sui generis*: ¿nun diz el *Dictionaire de Trévoux*, na so edición de 1732, que “rever à la suisse” —comu se diz “s'asseoir à

la turque”— “c'est ne penser à rien”? Güei, el suizu percíbese n'estranxeru comu parte d'una identidá global y unificada, polo menos na tiesta de los interlocutores, entidá na que s'axunten munchos más estereotipos de los qu'él sospechaba.

La naturalización de los estranxeros ye xustamente una bona vía d'accesu a los fundamentos de la identidá suiza: per esti desvíu defínese la rrellación ente'l sentimentu de pertenencia rexonal y l'adhesión al conxuntu nacional. En xineru de 1987, un equipu d'investigadores del Institutu d'Etnoloxía de la Universidá de Neuchâtel entamó, embaxu la mio responsabilidá y en marcu de lo enantes mentao, un estudiu centráu na naturalización considerada comu un fenómenu revelador de los componentes de la nacionalidá ya identidá helvética, asina comu les representaciones asociaes.

Lloñe de ser simples formalides alministratives, los procedimientos de naturalización en Suiza son llargos y costosos: una auténtica carrera d'obstáculos. Talos procedimientos nun impliquen dengún drechu adquiríu o reconoció al candidatu, dengún recursu en casu de fracasu. Esixen xuntes delles condiciones formales y xurídiques (años de permanencia, residencia, nun tener antecedentes penales) pero tamién, según los cantones, culturales (conocimientos llingüísticos, hestóricos, xeográficos). Ye al mesmu tiempu actu voluntariu, ritual cívicu y drama con munchos actores comu, amás del candidatu, los representantes de los llexislativos del conceyu y del cantón o los padrinos de candidatures.

Comu han probar qu'asimilaren el mou de vida y los valores del país d'acoyida –usos y costumes si repetimos la espresión de munchos reglamentos cantonales–, cómu llegaren a interiorizalos tando en condiciones de les oxetivar, cómu tán integraos nes instituciones y participen nes asociaciones locales o nacionales, los naturalizaos permiten al investigador deducir una imaxe de Suiza y de los suizos. El llargu camín peles encuestes, audiciones, dilixencies, fai apaecer un conxuntu de normes espícites o non diches, descubriendo qué ye lo que correspuede al “ser suizu” y lo que nun lo ye tanto pal estranxeru candidatu comu pa los representantes de l'autoridá.

I. UN CAMPU PRÓSIMU DE SITUACIONES COMPLEXES

La encuesta quixo ser fiel a los métodos clásicos de la etnoloxía de campu comu la observación participante y la entrevista llibre o estructurada per un esquema temáticu. Un corpus de prensa y la documentación oficial cola que trabayen los encargaos de la naturalización fueren les fontes informatives relatives al nuesu tema en conxuntu de la Suiza de llingua francesa. El llargor de la investigación, trenta meses, fixo posible siguir un ciertu número de candidatos a la ciudadanía helvética, por dicilo asina, en tiempu real. La recoyida de rellatos vitales tanto de candidatos comu de naturalizaos representó una estensión de les entrevistes individuales y apurrió exèmplos detallaos d'esistencies y de situaciones qu'echaben abonda lluz so les causes internes y esternes. Fuimos pa esclariar

también cómo son las secuencias de los hechos y las decisiones, destacando además la carga afectiva que-y provoquen al informante las diversas etapas del proceso.

Un campo "próximo", de las situaciones complejas, el españamiento de la pertenencia cultural de los informantes punxeren delante la nueva encuesta problemas asgaya. Voi mentar dos:

- El de l'ausencia d'unidad y d'homogeneidad de la población estudiada d'onde naz la cuestión siempre planteada de la "representatividad".
- El de la promiscuidad ente campo ya investigador, hecho que lleva a la posible contaminación del encuestador por las teorías de los informantes.

1) Escontra los candidatos o naturalizados, el investigador nun s'alcuentra con una colectividad d'interconocimiento, como la comunidad ciudadana o de barrio. Los que se naturalicen nun constituyen nin una categoría homogénea nin una clase social o económica, el su origen ye diverso por demás. La población estudiada componenlo, polo menos aparentemente, casos particulares; fórmenlo personas o familias meties nun proceso individual, siguiendo un camino singular. La individualidad de l'adhesión del candidato ye mesmamente una especificidad de la naturalización ordinaria en Suiza. La unidad del dominio "naturalizado" nun destaca de la homogeneidad d'una categoría, sinón d'una comunidad de situaciones.

La heteroxeneidá de los informantes y de los sos orixenes obliga al encuestador, pa llegar a una oxetivación totalizante de los datos, a trabayar comu lladralmente, a confrontar munchos fragmentos de los rellatos recoyíos n'espacios y tiempos estremaos. La pertenencia de los fechos crez col tiempu, la intensidá de rellaciones y la pluralidá de contestos. En poques pallabres, l'estudiu cualitativu afita la so llexitimidá menos nes muestres consideraes representatives que nel tener en cuenta la esperiencia total vivida polos informantes y la variedá de rexistros nos que s'espresa esta esperiencia.

2) La pertenencia del investigador a un mediu del que tamién ye parte l'interlocutor presenta l'inconveniente de la evidencia y la banalidá aparente de la información y fai necesariu l'empléu de métodos que destaquen lo tapecio de tolos díes. Pero'l riesgu alcuéntrase tamién na posibilidá de que dellos informantes, prósimos pola so formación al encuestador, faigan los mesmos análisis y discursos qu'ésti. D'equí vien el parasitismu de les encuestes poles nociones tanto más familiares al encuestador cuanto qu'al mesmu tiempu son "prósimes a la esperiencia" y propies del llinguax común de les ciencias sociales.

La investigación afitase en tres grandes categorías d'informadores: naturalizaos recientes y candidatos a la naturalización, en primer llugar; funcionarios, maxistraos, empleaos de les alministraciones del cantón y del conceyu, dempués; miembros de comisiones de naturalización, a lo cabero.

Igual que l'etnólogo que trabaya en campu esóticu se ve torgáu si quier presenciar dellos ritos o ceremonies, asina los investigadores que trabayen na naturalización en Suiza ven torgáu'l so accesu a les audiciones de los candidatos, mesmo que la consulta del procesu verbal d'estes sesiones. Partes importantes del procesu de naturalización nun-yos son accesibles. Nun ye sorprendente que les entrevistas llogren un llugar desmesuráu na encuesta. Munches entrevistas s'igüen en domiciliu del informador, xeneralmente consciente del fechu de qu'esti domiciliu, el mesmu quartu onde tien llugar la entrevista, puen ser pal investigador (comu pa la política o la comisión local de les naturalizaciones) un campu d'observación pervalorable pa les informaciones sol ocupante o los ocupantes. El mobiliariu, les fotos o los adornucos de les parés, les coses qu'hai enriba'l pianu, les tables de los estantes, illustren y allarguen el conteníu d'una entrevista al mesmu tiempu que faen surdir otres cuestiones. La llectura interpretativa del cuadru vital pue paece-y llaceriosa al informante. Ésti suel tratar esti tema de forma irónico-crítica. En llugar d'una cita per teléfono, esti informador conclúi: "¡Bien, venga entós a la nuesa casa, asina podrá venos en nuesu ambiente!"

II. CIFRES Y PROCEDIMIENTU

De más d'un millón d'extranxeros que viven en Suiza, unos 750.000 beneficiense d'un permisu de residencia y, ente ellos, de 250.000 a 300.000 nuevos son nacíos o tienen fecho la parte más grande de la so escolarización

en Suiza. Tolos años, ente 10.000 y 15.000 algamen la nacionalidá helvética por naturalización, matrimoniu, reintegración o adopción. Ente estes persones, un poco más de la mitada algámenla por naturalización ordinaria, 6.863 persones en 1989. En rellación a los estranxeros residentes, la proporción anual de les naturalizaciones ye entovía más sonce, menos del 1%.

Les estadístiques federales enseñen qu'ente les persones qu'algamaren la nacionalidá suiza en 1988, son los italianos d'orixe los que, con muncho, formen el grupu más grande (23%), siguiós darréu polos alemanes (16%) y los franceses (9%). Europa ye la qu'apurre les cuatro quintes partes de los nuevos suizos. Fai falta acordase de que Suiza nun reconoz el *ius soli* y que namás los neños de, polo menos, un pá suizu nacen suizos o algámenlo per drechu.

De les dos polítiques posibles, una d'inspiración lliberal y republicana, pa facilitar la integración pela naturalización, la otra restrictiva, que dulda de la capacidá d'integración de los estranxeros, ye la segunda la ganadora dende qu'entama esti sieglu hasta los caberos años. Atestigüen esto los años de residencia esixíos: dos en 1876, seis en 1920, doce en 1952. L'accesu a la nacionalidá suiza considérase, entós, comu un privilexu pa pocos escoyíos, "la nacionalidá suiza ye cosa de méritu". Nun almite rival, la esixencia d'adhesión ye esclusiva y fai-y falta al candidatu renunciar a la so nacionalidá anterior¹.

¹ Yá non dende xunetu de 1990.

A. El triple drechu de ciudadanía

La nacionalidá suiza presupón un indixenismu cantonal, que tien que se garantizar p'algamar un drechu de ciudadanía comunal. En realidá, na naturalización el nivel federal conténtase con fixar les condiciones mínimes y con acordar, tres la encuesta policial, l'autorización previa. Pertenez a los cantones y conceyos la decisión, según la prueba presentada pol candidatu so la so "aptitú" a la ciudadanía. Ye a esti nivel de lo local o rexonal onde se xuega'l conteníu empíricu de nociones comu les d'"asimilación", "integración", "adautación" y cultura local.

B. La verificación de l'aptitú

Esta verificación a la naturalización, d'otru llau variable según los cantones, afitase na integración nes coleutividaes indixenes, nos conocimientos cívicos, nel facese a les "formes de vida" y a los vezos locales asina comu a la participación na vida asociativa. Tamién pue afitase n'otros tipos de conocencies xulgaes "típiques" o "autóctones". Equí se-yos pue presentar la ocasión a los filtradores pa les encuestes, les audiciones, los esámenes pertrabayaos. Nun son raros los fracasos. Por exemplu, l'adhesión fonda a la cultura del cantón de Vaud que se-yos pide a los candidatos, tal comu s'evalúa entovía hai poco polos miembros de la comisión del Gran Conseyu, tien que dir un cuanto más allá de la conocencia de los nomes de los consejeros d'Estáu, los afluentes del Venoge y los datos de la hestoria vaudiana; tamién pasa pel saber culinariu rexonal d'alcuierdu

colos platos típicos de Vaud. Los candidatos faense axentes propagandísticos de los rumores so la esixencia de la receta d'esti o otru platu del país y de la conocencia de los vinos de Vaud. La encuesta pon a les clares que los candidatos esmuélense pola importancia que se-y da a l'asimilación a los aspectos alimenticios de la cultura autóctona.

C. El rol de los llexislativos comunales y cantonales

Estos nun dependen, nes decisiones finales, entós, namás d'un simple procedimientu alministrativu. Ye precaria la situación del estranxeru residente que nun ta de bones colos vecinos, que trabaya fuera del conceyu y nun participa nes sos actividaes. Cuerre'l riesgu de que se-y dea un votu negativu per parte del Conseyu del conceyu o del Conseyu xeneral.

Poru, el procedimientu de naturalización ye complicáu, llargu y bien percibíu comu escuru y tapecíu. Faen falta dos años, comu tiempu mediu, dende los nicios de petición. Esti períodu suel vivise comu un períodu traumatizante: períodu de marxe onde'l candidatu tien la impresión de tar ente dos mundos, ente dos rellaciones de pertenencia, sintiéndose humilláu ya infantilizáu poles diverses escuestes de les que-y faen ser oxetu. La parte más grande del tiempu pásala ensin saber cuállos son los criterios polos que lu almitirán o non. Particularmente los mozos estranxeros, los mesmos que se consideren integraos en so mundu profesional o social igual que los sos

collacios suizos, al nun ser pa entender la esclusión que sufren dellos, tienden a pensar que los “esámenes”, que son finxos d'un camín niciáticu y pruebas de conocimientos, busquen en realidá desanimalos. Comu camín que ta semáu de torgues, los interesaos rivalicen en metáfores al comparalu con “una carrera d'obstáculos”, con “una gymkana alministrativa”. Hai, otramente, un preciu que pagar.

III. UN PRECIU QUE PAGAR

L'impuestu pola naturalización calcúlase según les ganancies y la fortuna. Nos anicios xustificábase col deber d'asistencia correspondiente a los conceyos, pero güei'l preciu que fai falta pagar pue llegar a los 100.000 francos suizos. Lo coyío con estes tases impositives va en dellos casos a obres caritatives o a instituciones d'asistencia: ¿ye ésta una forma de blanquear una suma demasiao grande que s'impón a los nuevos ciudadanos? Ye verdá que los candidatos mozos beneficiense de reducciones que puen llegar a la gratitú, ye verdá tamién que parte del mundu políticu y, por supuestu, los candidatos, consideren estes cantidaes escesives, mesmamente hasta chocantes. Esti aspeutu financieru de la naturalización, la so evaluación en términos monetarios dexa anguañu a la xente mal a gusto. Si dellos ven en pagu d'una cantidá una marca d'adhesión, una especie de sacrificiu qu'hai qu'aceutar pola adquisición d'un bien envidiable, si otros piensen que'l dineru da-y valor a lo qu'ún algama, la gran parte de la xente esmuelse viendo les monedes mecíes cola

adquisición d'un bien de mena moral (Centlivres y Maillard, 1990).

En realidá, munchos candidatos y propuestos a la naturalización espresense abondo en términos de ventaxes materiales y sociales. Usen asina un llinguax d'intercambiu mercantil pa falar de l'adquisición de la nacionalidá suiza: orde y seguranza, estabilidá del francu escontra la contribución a una baxa natalidá, ufierta de fuerza de trabayu, participación ciudadana y enriquecimentu cultural. Pero taría mal visto pola autoridá que'l candidatu xulgara la naturalización en términos monetarios ensin más. Asina, en procesu d'adquisición de la nacionalidá, les perres a apurrir, les ventaxes materiales son al mesmu tiempu omnipresentes y negaes comu fundamentos de les nueves rellaciones sociales y ciudadanes iguaes pola naturalización.

IV. LA NATURALIZACIÓN COMU RITU DE PASU

Siendo comu ye un llargu procesu que trai darréu tiempos duros y d'espera, coles sos pruebes, coles sos ceremonies, colos sos oficiantes y nos sos sitios privilexaos, la naturalización en Suiza paez ser dafechu un llargu procesu de niciación, mesmamente hasta un ritu clásicu de pasu (Centlivres-Demont y Assipow, 1990). Hai subdivisiones rituales y secuencies: separtación, marxe, agregación, tal comu les iguó Van Gennep. El mesmu Van Gennep inclúi, dafechu esplicitamente, la naturalización ente estos ritos de llau d'otres ceremonies "primitives" o "esótiques":

“... Je rappellerai les cérémonies du changement de clan, de caste, de tribu, celles de la naturalisation, etc., dont le mécanisme comporte également des rites de séparation, de marge y d'agrégation” (1981, 55)

De primeres, la naturalización paez dar cuenta de tolos elementos del ritu: separtación del país d'orixe pa los emigrantes, marxe llargu d'años d'inxertamientu nel país d'acoyida y agregación progresiva a les instituciones del país anfitrión, darréu llegal n'algamando la nueva ciudadanía. Pero un ensame más curiosu pon en custión l'orde mesmu de les fases estremaes pol gran folclorista: la naturalización según la llei esix que se faiga primero l'agregación (vezos) o la integración a les coleutividaes ya instituciones indixenes pa que'l procesu mesmu puea aniciar.

Asina, en llugar de dir de la separtación al marxe y del marxe a l'agregación, l'orde de secuencies impuestes a los candidatos va d'una esixencia d'integración al marxe de pruebas y d'espera y del marxe a la separtación. Ésta última etapa, d'otru llau esixida en forma de renuncia a la nacionalidá d'orixe, da-y puxu a l'agregación a la nueva patria. Tenemos entós equí un ritu de pasu al revés, o meyor circular, nel que l'agregación fecha nos primeros años de la inmigración llegalízase y oficalízase col procedimientu de la naturalización. Pola cueta, la entrada na nueva ciudadanía tórnase irreversible al romper cola vieya.

Tou ritu de pasu implica *umbrales*. Pa los candidatos hailos inmateriales, decisiones a tomar, y hailos materiales, les puertes de les oficines de l'alministración que fai falta pasar. Ye tan inciertu'l camín del procedimientu que nun ye raro que'l marxe paeza perambiguu polo tapeció de los pasos, pola inseguranza y pola espera. Nesti estáu d'esistencia provisional, el candidatu dulda en cuantes a falar de la so decisión a la xente que lu arrodia o a la familia que quedara en país. Siéntese observáu, creese obligáu a una vida familiar exemplar (nun ye'l momentu de se divorciar), a una residencia estable (nun andar de casa mudada y entamar otra riestra de pasos). Na so vida profesional, nun s'atreve a faer un cambiú de trabayu. Tamién el períodu de marxe ye pa él el tiempu d'un caberu esame de conciencia, d'un caberu debate so la naturaleza de la so eleición. La llargura de los pasos representa una especie de densidá temporal incomprendible y que xuega'l papel de "marxe de seguranza" tantu pal candidatu comu pa les autoridaes (Belmont, 1986, 17).

En cuantes a los carauteres que distinguen les 25 lleis cantonales d'adquisición del drechu de ciudadanía, fai falta mentar el xuramentu. Cuasi tolos cantones francófonos y el de Tessín esixen el xuramentu del naturalizáu, mientres que nun lo faen los cantones de fala alemana. Faer un xuramentu ye un aspeutu particularmente espectacular de la visibilidá ritual de la naturalización, apuxada o sustituyida, según el casu, nos conceyos por una ceremonia de receición. El xuramentu simboliza en particular la esclusividá de la

fidelidá y la imposibilidá —polo menos hasta agora— de la doble nacionalidá.

Xinebra, por exemplu, dexa ver a les clares y espectacularmente, en momentu del xuramentu, esti pasu material d'una nacionalidá a otra. La sala prevista pa esta circunstanciá, la del Gran Conseyu, tien dos puertes. Enantes de pasar la primera, el candidatu da-y el so pasaporte a un encargáu, que mira si aquél va lo bastante curiosu pa lo qu'esix la solemnidad del casu. Ensin la so nacionalidá, pero entovía non consagrau suizu, el candidatu entra na sala pela puerta de la esquierda. Na galería preséntense los testigos, les visites, los familiares y amigos, mientres los representantes de l'autoridá entren pela puerta de la drecha. Termina la fase de marxe y entama'l ritual agregativu propiamente dichu. Ésti ye'l testu del xuramentu xinebrinu que lee'l canceller:

Xuro o prometo solemnemente: ser fiel a la República y Cantón de Xinebra asina comu a la Confederación Suiza; observar escrupulosamente la so constitución. les lleis: respetar les tradiciones; xustificiar colos mios actos y el mio comportamientu la mio adhesión a la comunidá de Xinebra; contribuyir con toles mios fuerces a caltenela llibre y próspera. (Art. 28 de la Llei de la Nacionalidá Xinebrina)

Mientres la llectura los candidatos tán de pie, cola mano drecha levantada; xuren o prometen dempués según se-yos llama pel so nome. Al salir de la

ceremonia, los nuevos suizos, col so pasaporte federal y la so nueva idéntidá, dexen la sala pela puerta de la drecha y dan la mano a los dignatarios enantes del aperitvu na sala de los Pasos Perdíos.

Tou ritu de pasu a lo llargo de la vida humana ye al mesmu tiempu, comu tien recordao Pierre Bourdieu (1982) un ritu institucional. El ritu de naturalización deberá, asina, consagrar una diferencia, la que quier faer estremando a un ex-estranxeru fechu llegalmente suizu d'un estranxeru residente. Ye la diferencia ente dos momentos o dos llaos de la idéntidá. Al mesmu tiempu habrá consagrar un asemeyase, una asimilación dafechu ente los suizos vieyos y los nuevos. Pero nin los primeros nin los caberos paecen aferir del too respetu a la idea d'esta tresformación sobrenatural. Nin la nueva asimilación nin la nueva diferencia s'igua dafechu y tampocu darréu. Estos fracasos tanto simbólicos comu reales tienen la fonte, evidentemente, nuna ideoloxía de lo autóctono, apuxada xurídicamente pol fechu de que Suiza ignora'l *ius soli* y nun reconoz más que'l *ius sanguinis*. Los institucionalmente asimilaos a la so nueva idéntidá nun dexen, comu por arte de maxa, les sos referencies anteriores, el so país d'orixe. Munchos d'ente ellos nun se sienten percibios comu miembros dafechu de la comunidá d'acoyida. ¿Pensaremos, entós, que la fase final del ritual de la naturalización nun ye en realidá más que l'entamu del procesu munchu más llargu qu'empobina a la integración?

V. LO LOCAL Y LO GLOBAL, L'HORIZONTAL Y LO VERTICAL

La naturalización "a la suiza" paez remitir a lo qu'en dellos casos llamen la nación "a l'alemana": importancia del drechu de sangre, insistencia nos llazos orgánicos cola tierra; na hestoria de les comunidaes aniciadores, l'enraigonamientu cultural, el xeniu del llugar y de la etnia (Schnapper, 1989). Sicasí, na Confederación Helvética nun hai unidá cultural nin étnica y nun ye sorprendente qu'ún de los temes fundadores de Suiza seya un pautu, el pautu federal de 1291, que nos lleva a la conceición del Estáu-contratu y de voluntá, que tanto-y prestaba a Renan. El xuramentu de los naturalizaos, en Lausana o Xinebra, xuramentu cívicu enllenu de reminiscencies de la Gran Revolución ye un ecu d'ello.

Ún de los polos de la cultura política suiza, polu republicanu y lliberal, paez perder terrén na dómina de la Primera Guerra Mundial, escontra otra corriente, que tien una ideoloxía colos sos raigaños nuna conceición prerromántica y romántica de Suiza. Esta ideoloxía opónse al univervalismu de les Lluces y afitase n'otros mitos qu'apuxen les costumes y valores de les llibres comunidaes de Los Alpes. Pero estes comunidaes tán xunies per un pautu fundador: asina, nes representaciones de la nacionalidá y de la confederación en conxuntu, ábrese pasu una conceición complexa, cuasi paradóxica. Organicista y ética en planu comunitariu, afitase na adhesión, el contratu y la voluntá en planu federal (Centlivres y Schnapper, 1990). Estremaos al

mesmu tiempu de les conceiciones “alemanes” y de la Gran Nación, los mitos fundadores suizos repollecíos al entamu del sieglu y en cursu de les dos guerres mundiales, artículense alredu de la idea de comunidá montañesa con destín únicu, enllenu d'una vieya esperiencia de democracia direuta.

Pola cueta, ente los candidatos a la naturalización, a los que se-yos esix la conocencia de la hestoria y la xeografía de Suiza, los emblemes, mitos y símbolos de la nuesa hestoria alcuentren un ecu ruín. Los estranxeros asitiaos en Suiza suelen venir d'una población ciudadana ya industrial y siéntense poco afeutaos poles referencies arquetípiques del nuesu pasáu. André Reszler, naturalizáu suizu d'orixe húngaru, tien demostra l'esbarrumbamientu del modelu y la pérdida de la fe nos mitos (Reszler, 1986). En contestu actual de contestación que denuncia l'individualismu estrechu, les amenaces respetu al mediu ambiente y el blanquéu del dineru negro paecen ser la imaxe manchada —y la señardá— de los mitos desvalorizaos. De too estoalcontramos na nuesa investigación al mesmu tiempu l'esbarrumbamientu y un ecu final.

La imaxinería y la retórica patriótiques que s'atopa nos suizos d'orixe, vehiculaes pelos llibros de testu y los discursos oficiales percíbenles los inmigraos y candidatos a la naturalización comu anéudotes ensin edá nin llugar concretu, comu secuencies de tires cómiques, y non comu un pasáu a interiorizar. Nun ye d'extrañar que los recién naturalizaos refiéranse, cuando se-yos entruiga pola entidá de pertenencia, al so

ambiente immediatu y de tolos díes y non al conxuntu de Suiza. Sentise o ser reconocíu polos otros comu integráu o asimiláu, ye tar n'armonía col arrodíu social y humanu concretu, ye prautilcar los comportamientos adecuados nes situaciones de la vida local de tolos díes.

La integración y los llazos cola rexón o la localidá son a sentise más, entós, que'l sentimientu de pertenencia a Suiza comu conxuntu. Percíbese ésta comu una entidá astrauta, ensin conteníu común real, a nun ser dellos asuntos institucionales y dellos estereotipos relativos por exemplu al orde y la propiedá. Nel doble componente del llazu federal y l'inxerimientu local, ye ésta segunða la que más sobresal. Nun esclúi, pa los suizos d'orixe estranxeru, la resonancia fonda, n'alcordanza, del país d'orixe.

En conceyu o en cantón, les rellaciones de trabayu o de tiempu llibre texen una red, en ciertu mou, horizontal: les amistaes, los vecinos, los collacios, les rellaciones d'afinidá nos matrimonios mistos. Queda la pertenencia d'orixe —red vertical—, el raigañu primeru nos años de neñu y de los pas que tán entovía en país. Esti llazu vertical cola infancia nun ye namás del pasáu, pue tamién faer alitar la ilusión de tornar en xubilándose y mesmamente l'enterrase allá. El país de los pas pue ser l'oxetu d'una adhesión ideal, especialmente en casu de los adolescentes nacíos en Suiza, pa los que ye entós la espresión d'una indentidá reactiva respeutu al mediu presente nel que viven.

VI. LA "SEGUNDA XENERACIÓN"

Esta categoría, que ye un pòco artificial, apez nos testos alministrativos al entamar los años 80 y refierse a los xóvenes nacíos o escolarizaos en Suiza de pas estranxeros inmigraos. Neñes y mozos suelen beneficiase de procedimientos menos costosos y, en dellos casos, antinen más; los años pasaos en Suiza cuenten doble. ¿Ye esto una tímida muestra del *ius soli* y reconocimientu de la fuerza de l'aculturación na escuela?

La cuestión de la doble pertenencia, la referencia orixe y la pertenencia al espaciu local de les práutiques cotidianes plantéense de mou agudu a estos xóvenes pa los que la nacionalidá de los pas ye o una referencia-abellugu o l'oxetu d'un rechazu temporal. Estos xóvenes que vivieren cuasi siempre na Suiza francófona falen meyor francés que la llingua de los pas y esmuélense cuandu éstos falen en públicu con ellos na so llingua materna. Pero son los primeros en volver otra vuelta a esa llingua cuandu lleguen a dase cuenta del so significáu emblemáticu. Otramente, nun-yos paez que pertenecer dafechu al país d'acoyida seya incompatible con una referencia exterior, con una fidelidá a la nacionalidá d'orixe. Entiéndese que la esixencia actual de renunciar a la nacionalidá d'orixe se perciba comu'l sacrificiu d'un patrimoniu d'identidá, comu pa los que vienen de la Europa de los Doce ye una renuncia impuesta a un pergrande espaciu de formación y de trabayu.

Pero volvemos a los suizos y a les representaciones tapecíes iguaes alrededor de les nociones de cultura y d'identidá. Les nuses investigaciones nel cara a cara colos naturalizaos-naturalizadores permitennos estre-mar dos polos de representación respētu a la cultura comu base de la identidá nacional.

Cuandu los representantes llexislativos falen de los criterios de la naturalización apaecen estos dos polos: esixir “un bon conocimientu de la llingua y les instituciones” nun ye lo mesmo que “fai falta que los inmigraos tean insertos en códigu de valores, normes, costumes y vezos de pensar nel so nuevu mediu”.

D'un llau ponse per delante lo deprendío, lo adquirío, el conocimientu de les instituciones, de la hestoria, de la xeografía: la cultura considerada comu un conxuntu que pue ser oxetu de verificación nes audiciones obligatorias pa los candidatos. Esti conxuntu de conocimientos pue asimilase o aumentase y nesti sen aconséyase-yos a los candidatos la llectura de manuales que sirvan pa perfeicionar la so formación.

D'otru llau, entiéndense la cultura comu la herencia asimilada inconscientemente de disposiciones xunies a la edá infantil, a la tierra y a la sangre: “lo que queda cuandu s'escaeció too”, “lo mamao” si seguimos les pallabres de los nuses informantes.

A la primera conceición correspuenden en cuantes a los candidatos los conocimientos y representaciones del nivel oxetivu y consciente, pero tamién xeneral y astrautu de la rellación col mediu y les instituciones. A la segunda correspuende'l dominiu más suxetivu de la

filiación, del aniciu, de la afeutividá, de la interpretación del pasáu coleutivu, del inconsciente mesmu.

El doble rexistru de la cultura atópase otra vuelta nos funcionarios y los miembros de la comisión *ad hoc*. Nun dexa de plantear problemes na midida en que ta a la base de les esixencies que se-y imponen al candidatu, esixencies unes vegaes rellacionaes colos saberes de fechu, otres vegaes percibíes comu arbitraries o polo menos tapecíes.

En cogollu de les nociones de cultura y d'identidá hai una disonancia ente l'aprendizax, el conocimientu del mediu, l'adhesión consciente d'un llau y, d'otru llau, lo que se diz que “nun se deprende”: convicciones, disposiciones y herencies. Opónse asina'l saber, lo adquiríu escontra lo que pertenez al ser. Esta doble polaridá reproduz, polo menos parcialmente, la que marca les rellaciones colo global y lo local. Entiéndese asina que nesti doble y complexu rexistru se manifiesten articulaes y opuestes les dos conceiciones de la nacionalidá. ♦

Bibliografía

Arlettaz, G.

1985 “Démographie et identité nationale (1850-1914). La Suisse et «La question des étrangers»”, en *Etudes et Sources*, 11:83-177.

Belmont, N.

1986 "La notion de rite de passage", en Centlivres, P. et J. Hainard, *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausana, L'Age d'homme : 9-19.

Bourdieu, P.

1982 "Les rites comme actes d'institution", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n^o43, pp.58-63.

Brühlmeier, D.

1988 *Nation und nationale Identität aus Staats- und Verfassungstheoretischer Sicht*, St. Gall, Institut für Politikwissenschaft, Hochschule St. Gallen (Beiträge und Berichte, 119).

Centlivres, P.

1990 (Bax. la dir. de) *Devenir suisse. Adhésion et diversité culturelle des étrangers en Suisse*, Xinebra, Georg.

Centlivres, P. y M. Centlivres-Demont

1989-90 "La Suisse des naturalisés: paysage, espace, trajectoire", en *Images de la Suisse*. Berna, Société suisse d'ethnologie (Ethnologica Helvetica, 13-14), pp.299-311.

Centlivres, P. y N. Maillard

1990 "Devenir suisse n'a pas de prix: échange et argent dans le processus de naturalisation", en Centlivres P., *Devenir suisse. Adhésion et diversité culturelle des étrangers en Suisse*, Xinebra, Georg., pp.151-168.

Centlivres, P. y D. Schnapper

1990 "Nation et droit de la nationalité en Suisse", en *Pouvoirs*.

Centlivres-Demont, M. y L. Ossipow

1990 "La naturalisation comme rite de passage", en Centlivres P., *Devenir suisse. Adhésion et diversité culturelle des étrangers en Suisse*, Xinebra, Georg., pp.187-209

Fasel, D.

La naturalisation des étrangers. Etude de droit fédéral et de droit vaudois, Lausana, Payot.

Reszler, A.

1986 *Mythes et identité de la Suisse*, Xinebra, Georg.

Schnapper, D.

1989 "La nation, les droits de la nationalité et l'Europe", en *Revue européenne des migrations internationales*, 5/1, pp.21-32.

Van Gennep, A.

1981 *Les rites de passage: études systématiques del rites*, Paris, A. y J. Picard.

abstract

***INTEGRATION AND NATURALISATION.
THE SWISS CASE***

The study of national identity in Switzerland is so interesting because of the linguistic and cultural diversity in that country. The study of foreigners in the process of naturalisation serves not only our understanding of Swiss identity but our understanding of identity in general. The author analyzes these interesting phenomena of naturalisation as a "rite de passage".

Procesos socio-económicos y camudamientu en dos fasteres de Navarra

M^a CARMEN DíEZ MíNTEGUI

Esti trabayu fala de les repercusiones que los factores socio-económicos xeneraron nel procesu de dos fasteres del Territoriu Foral Navarru, los valles d'*El Roncal*, *Salazar* y *Aizkoa* nel *Pirinéu Oriental Navarru*, al noroeste del Territoriu y *La Ribera del Ebro*, al sur de Navarra, na llende con Logroño. La Ribera confórmenla los conceyos de: *Andosilla*, *Azagra*, *Cárcar*, *Lerín*, *Lodosa*, *Mendavia*, *San Adrián*, *Sartaguda* y *Sesma*.

Lo primero de lo qu'hai que se decatar ye de la muncha complexidá qu'ufierta'l desarrollu de la industrialización en dellos llugares d'Euskal Herria dende los años sesenta y cómu espeya na dinámica diaria de la vida social nes dos fasteres señalaes, atendiendo pa posibilidaes y primidures de les persones que viven nelles y tamién pa

les estratexes qu'estes persones escueyen, porque too ello contribúi, ensin dulda, al caltenimientu o al cambéu de les cadarmes sociales y de los sistemes de valores n'usu.

L'enfoque teóricu-metodolóxicu que siguimos nel análisis lléndase nos marcos de lo que se conoz güei comu “estudiu de los sistemes de xéneru”, definíos comu constructos dinámicos que desurden de la xuntura ya interaición de dellos factores: *los niveles macro, mediu y micro de los procesos y estructuras sociales entellácense pa producir los sistemes de xéneru* (Chafetz, 1990:15)¹ y han ser analizaos en tiempu ya en en llugar concretos.

Los datos pa la ellaboración del trabayu son el resultáu de dos investigaciones feches nel ámbitu d'Euskal Herria y nel marcu del Seminariu d'Estudios de la Muyer de la UPV/EHU². La primera d'elles ye un estudiu so la situación de les muyeres nel Pirinéu Navarru anguañu (Cosíu et al., 1992)³ y el segundu la tesis doctoral que toi faciendo y qu'analiza comparativamente l'inxerimientu de les muyeres nel mercáu llaboral na fastera donostialdea de Gipuzkoa y en La Ribera del Ebro en Navarra.

¹ Chafetz, Janet Saltzman. *Gender Equity. An integrated theory of stability and change*. Wewbury Park: Sage, 1991.

² El Seminariu d'Estudios de la Muyer de la Universidá del País Vascu (que ta anguañu tresformándose n'Institutu Universitariu) creóse nel añu 1980.

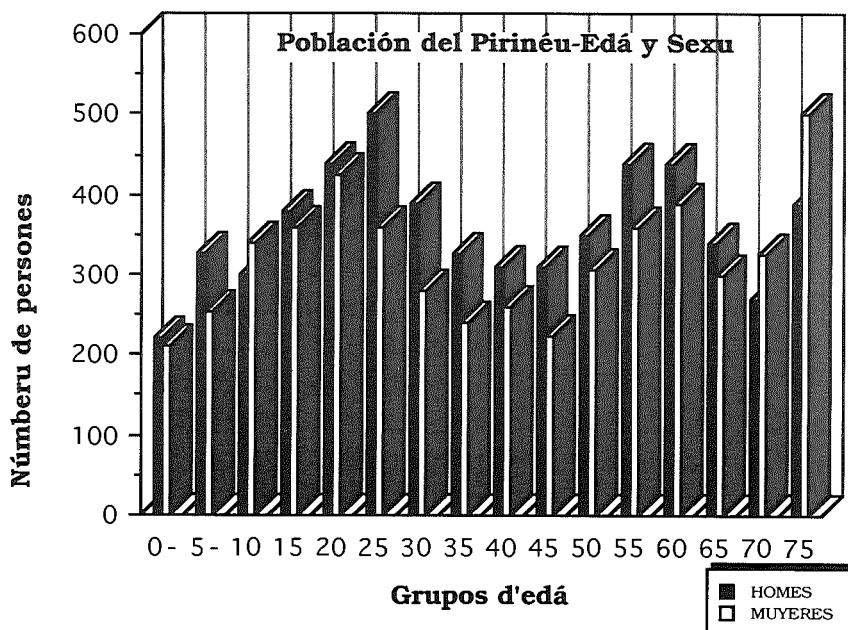
³ Cosíu, J., Mauleón, A., Díaz, C., *Mujer y Pirineo: Análisis de una realidad*. Coleición Txostenak n^o7. Donostia: Seminariu d'Estudios de la Muyer, 1992.

I. CARACTERÍSTICAS DE LA POBLACIÓN EN LAS ZONAS INDUSTRIALES ESTUDIADAS

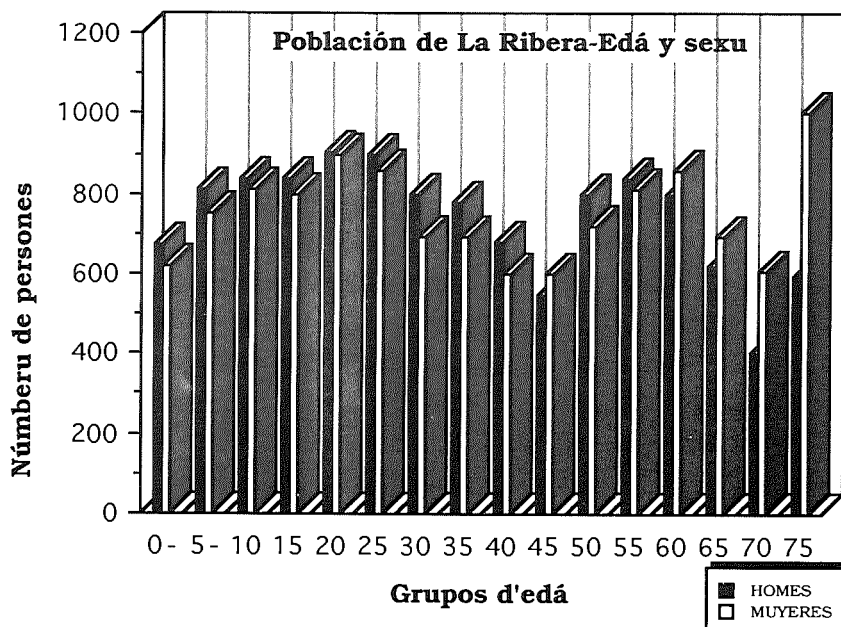
Los cambios que se produjeron en el desarrollo económico del Estado español desde la segunda mitad de este siglo fueron necesarios para dar lugar a las zonas industriales y urbanas. Este es el caso de las provincias de Gipuzkoa y Biskaia. En Navarra, al mismo tiempo, se produjo y continuó el proceso de reestructuración del campo, que provoca la emigración rural hacia esas zonas industriales.

La década de los sesenta es también en Navarra la dominante del repunte económico, siendo Pamplona uno de los núcleos principales y el de mayor peso para los agricultores navarros. Al respecto de los gráficos de población de las dos zonas que son objeto de este estudio, puede notarse perfectamente una concentración en los grupos de edad de treinta y cinco a cincuenta años. Este hecho explica el aumento de la migración rural entre los años sesenta y setenta hacia las zonas donde se estaba produciendo la industrialización y junto con ello toda una ristra de industrias, bien en la zona de la industria, bien en el sector servicios que surgía junto a ella.

Por lo tanto, las repercusiones de este proceso en las dos zonas estudiadas no se asemejan, aunque coincidan a nivel general en el traslado de la gente a zonas urbanas y industriales.



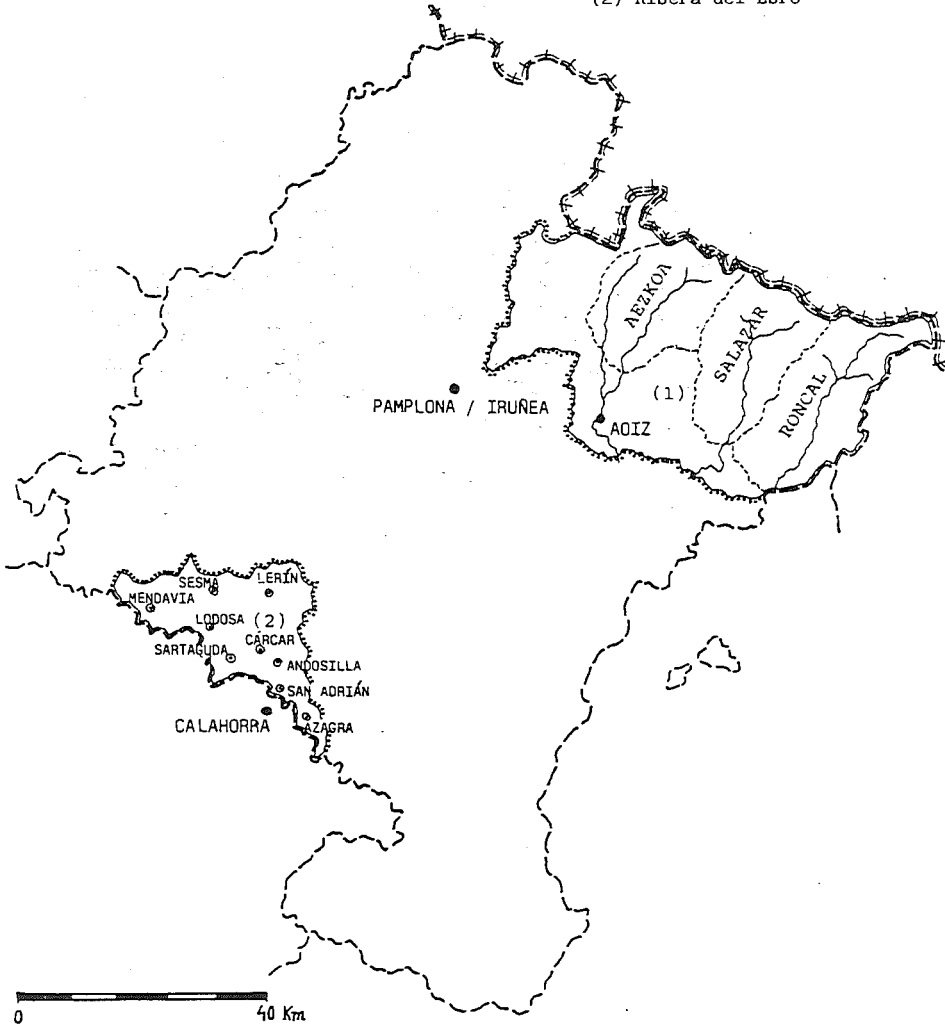
Nel Pirinéu Oriental Navarru (darréu PON) la primer causa del frayamientu del equilibriu ye la salida masiva de la población en xeneral y darréu d'ello la incidencia más grande en cuantes a la salida de muyeres, que perfái un desequilibriu nueu ente población masculinu y femeninu. Esto cuayará nun númeru peraltu d'homes solteros que se reflexará de siguío nun baxada del crecimentu vexetativu, perbién pescancio polos vecinos qu'entá siguen ellí, con un nidiu "esto acaba".



La población total del PON en 1900 yera de 22.486 persones, cifra que se caltién hasta 1950 cuasi ensin amenorgamientu dalu: 21.141 habitantes. D'entós acá'l númeru d'habitantes vien baxando ensin pausa hasta los 10.957 habitantes del Padrón de 1986. No que se refier a la estructura de la población ye una población terciario, mui averao a lo qu'en términos xeográficos se denomina como población avieyao. Alcontrámonos asina con que de cada cinco persones de les qu'equí viven, una tien más de sesenta y cinco años y que'l porcentax de población femenino ye del 47,3% de cote al 52,7% d'hommes. Pero peñerando los datos más perfectamente na franxa de población d'ente venticincu a cuarenta y

TERRITORIU FORAL
DE NAVARRA

- (1) Pirinéu Oriental Navarru
- (2) Ribera del Ebro



cincu años, determinantes en cuantes qu'al ciclu vital, alcontrámo-nos con que de les 2.719 persones incluyíes nestes edaes (un 25,3% del total), sólo'l 33,8% son muyeres, enllenando los homes el 66,2% que resta; ye dicir, *dos de cada tres persones son homes*. Dalgunes de les consecuencias que deriven darréu d'esti fechu son:

- Una cayida de la natalidá, que con un 8,48% asítiase dos puntos per debaxu de la media navarra.
- Un cincuenta por cientu del coleutivu masculín ta solte-ro.
- Al allugase esti grupu d'edá ente les edaes reproductores más afayaíces, ha deducise necesariamente que'l crecimientu vexetativu, baxu yá de por sígo, habrá amenorgar entá más.

No que se refier a La Ribera del Ebro, la evolución de la población foi enforma desasemeyada a la del PON: al aniciase'l sieglu'l númberu d'habitantes malapenes pasaba de 16.000; foi medrando hasta algamar los 26.000 en 1950 y siguió creciendo nos sesenta hasta los 24.573. Esta cifra, con una pequeña mozcadura nos setenta, caltúvose práuticamente hasta güei.

Hai nesta fastera un equilibriu entrambos los dos sexos y los índices de soltería son baxos: el 90% de les persones ente trenta y cuarenta años tán casaes. Sicasí, nesti caltenimientu xeneral de la población nel conxuntu la fastera habríen aseñalase delles dixebres ente los nueve conceyos que la conformen y nesti sen destaca'l crecimientu en San Adrián (1.000 habitantes en 1900; 3.500 en 1950, más de 5.000 en 1990) de cote al descensu n'otros d'ellos, Cárcar y Lerín sobremanera.

Precisamente Cárcar y Lerín foron los conceyos que, nel contestu xeneral de la fastera, valieron de referencia principal al entamar y facer el trabayu de campu. Les pirámides de población enfréntense: Cárcar ye'l más pequeñu en número de vecinos (1.165); tien entá un índiz peraltu de ruralización en cuantes a lo llaboral (más del 50% d'habitantes inxértense nel sector primariu) y los grupos d'edá aumenten dende los cincuenta años. Pol contrariu, la población de San Adrián ye una población más nuevo que sigue n'aumentu comu yá se dixo.

II. ASPEUTOS ECONÓMICOS

El PON ye una fastera dedicada de siempre a la llabranza, la ganadería y la madera, llabores tolos tres que sufrieron un procesu d'amenorgamientu paralelu a la perda de población. Les caseríos, mesmo qu'en La Ribera, herédales y diríxeles ún de los fíos varones. Esta práutica ye considerada daqué normal y d'esti mou se reflexa nes muyeres: "en custión de salir a estudiar, munchos mozos queden en casa. O sea, a ver si m'esplico, normalmente los mozos son los que se queden en casa". "Yo d'Ezcároz, sé que marcharon munchísimos; na mayoría les cases quedó un mozu ¿non? Si agora hai ochenta cases abiertes, en setenta d'elles quedó un mozu pa en casa"⁴.

⁴ Entrevista a muyeres de venticincu a cuarenta y cinco años nel PON.

Dende llueu que tamién munchos homes marchen a llabrase un futuru propiu, pero lo más interesante ye esa conceición del trabayu en cuantes al sexu que llenda una socialización estremada pa homes y pa muyeres y que traí comu consecuencia unes rrellaciones de xéneru xerarquizaes. Y talantamos el xéneru comu *el conjunto de creencias, rasgos personales, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian al hombre y a la mujer a través de un proceso de construcción social*⁵. Nel PON el mou d'atalantar el modelu de trabayador ta xuniu dafechu a la imaxe masculina; la organización de los grupos domésticos y políticos encadármase al rodiu d'ello y ye lo que determina'l papel axudicáu a homes y muyeres na cadarma social.

Siguiendo col xeitu económicu, ha destacase la guapura del paisaxe nesta fastera pirenaica, peles sos afayaíces carauterístiques de relieve y orografía. Ye una fastera mui visitada polos aficionaos al monte y turistes en xeneral, magar careza d'estructures conformes p'acoyer a los visitantes. Foi definida poles instituciones navarres comu fastera d'amenorgamientu y nel 1986 púnxose nella en marcha'l proyeutu DIADENA, que, ente dellos otros oxetivos, buscaba *un desarrollo integrado del potencial endógeno*. Nesi mesmu añu al so calter de “desfavorecida” amestábase-y el de “fastera de montaña”, “fronteriza” y “pirenaica”, dende les

⁵ Benería, Lourdes. “Mujeres: Ciencia y práctica política”. Seminariu de la Universidá Complutense, 1985.

espeutatives que levantó l'inxerimientu na Comuña Económica Europea.

Los hestoriadores de Navarra apáutense n'aseñalar la emigración comu una fórmula que regula les situaciones de desequilibriu nel Territoriu Foral fasta práuticamente los años setenta por nun tenese desendolcao una industrialización que fuera pa inxertar los escedentes de población de les zones rurales. Esta fórmula funcionó más o menos nunes fasteres que n'otres y nunes sobre otres. La Ribera del Ebro ta considerada nesti sen por toos ellos comu una de les fasteres que, inda siendo agrícola, nun se vió afeutada pol mesmu procesu de despoblamientu d'otres zones asemeyaes a ella, precisamente por ser fastera rica d'agricultura y por ser pa xenerar, dende bien ceu, una industria que, magar pequeña y familiar les más de les veces, valió pa torgar la sangría de la emigración. En La Ribera, el pueblu de San Adrián (asitiáu afayaízamente ente los ríos Ebro y Esga y mui cerquina de Calahorra) ye un modelu de *centro urbano y humano que marca las pautas de esos pueblos agroindustriales onde se mezclan los terrenos llanos cruzados de regadíos en suelo muy fértil y productivo, con las fábricas de conservas que van desde la más humilde máquina cerradora hasta factorías de la más alta tecnología*⁶. De too esto ha destacase que los llogros algamáronse non gracias a una planificación afayaíza, sinón pol puxu de los sos habitantes que fueron

⁶ Definición qu'apaez nun estudiu fechu l'año 78 pol Equipu Redactor de Normes Subsidiaries pal Conceyu de San Adrián. Esti estudiu ta güei en poder del Ayuntamientu.

quien pa compaxinar los recursos naturales y la so elaboración posterior, no que se denomó comu “desarrollu en rosariu”.

No que se refier a les muyeres, ye tradicional nesta fastera la participación alta nos sectores productivos y l'escesivu amarre al trabayu con niveles de consumu peraltos, amuesa d'un nivel eleváu de renta familiar disponible; ha perconseñase igualmente'l nivel educativu, per debaxu de la media navarra, cuestión esta que, al mio mou de ver, respunde al fechu de la facilidá d'alagamar un trabayu bien pago yá dende mui nuevos.

III. DELLOS ASPEUTOS DE LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y FAMILIAR

Comu perbién aseñalen los autores de la *Historia contemporánea de Navarra*⁷, les especiales carauterístiques del réxime foral que se caltuvieron en Navarra incluso na dómina franquista, fixeron posible'l caltenimientu d'una pergrán capacidá organizativa en materia fiscal y na organización de los conceyos en cuantes al número d'habitantes; acordies esto, los de menos de 250 habitantes siguieron aconceyándose en conceyu abiertu y los que pasaben d'esa cifra pudieron inxerise na doble cadarma de Conceyu y Xunta; éstos fueron de “Oncena” (conceyos d'ente 250-400 vecinos), “Quincena” (de 400 a 500) o “Veintena” (más de 500

⁷ Vicente Huici Urmeneta & Mikel Sorauren & José M^a Jimeno Jurio. *Historia contemporánea de Navarra*. San Sebastián: Ed. Txertoa, 1982.

habitantes) (ibid., 228-232). Esti sistema ye'l que se caltién nel PON.

Les Xuntes de los valles, qu'aconceyen los distintos ayuntamientos, tienen poder y protagonismu como quedó perdemostrao nos acontecimientos venceyaos a dellos cambeos que se quixeron inxerir na fastera en cuantes a la so potenciación, cuestión esta que nun ye pescanciada del mesmu mou pol Gobiernu navarru y polos vecinos, grupos ya instituciones de los Valles. Proyeutos como'l de facer Parque Natural la mayor parte de los montes, construir el pielgu d'Itoiz, tresformar les Cases d'Irati nun complexu hoteleru o pasar un gaseoductu en sen norte sur... foron y son el guañu de munches rocees y engafentamientos qu'enfrentaron a los Valles col Gobiernu Navarru y mesmo a distintos coleutivos de los Valles ente sigu.

L'alderique surdió tres de la "Propuesta del Plan de Desarrollo del Pirineo" del Gobiernu Navarru y la tresformación de la rexón en parque natural, que s'allargó tol añu 1990 y nun foi p'afitase, suponía un cambéu nel réxime de propiedaes del común, que pasaríen darréu a ser propiedá del Gobiernu. Esta propuesta ufiertóse en xunto con promeses d'espoixigue pa la zona y encontiándose na "proteición" que diba disfrutar d'ellí n'adelante pol fechu de ser asina denomada. Curiosamente, los Valles fueron de siempre cuidaos y curiaos y nun se ve la necesidá de que seyan xestionaos por elementos foranos.

Pero la postura firme de los valles d'El Roncal y Salazar no que se refier al rechazu d'entamos privaos y

transformación del territoriu nun ye compartida pola Xunta d'Aezkoa y dellos otros coleutivos, que puxen por un desarrollu socioeconómicu y una negociación col Gobiernu por ver de tornar el despoblamientu. La forma y plantegamientu d'estos discutinios amuesen bien a les clares la problemática social y les contradicciones estructurales que se xeneren nesti alrodiu.

Tamién en La Ribera del Ebro se produz una situación que podemos calificar comu d'enfrentamientu ideolóxicu y económicu que, en primeres, tien el so ser nos sistemes de propiedá de la tierra. La dixeбра ye nidia y desurde nes distintes situaciones de la vida diaria: “Ésti ye de los nuestros” ye una frase corriente al presentar a un collaci; “agora nun aguanten que tol mundu seya igual” espeya nidiamente la cadarma democrática d'anguañu nos conceyos, tres de munchu tiempu de tar les alcaldíes nes manes de les mesmes families. La fras “créense algo porque paguen más contribuciones los que más tierras tienen y piensen que l'Ayuntamientu tien que ser d'ellos” ye'l resume caberu del caciquismu impuestu por grupos —familiares xeneralmente— que tuvieron siempre'l poder de rexenciar tola vida social de los pueblos. Pola cueta, esta situación nun trescien de nin cuaya n'alderiques d'orde más xeneral. Reflexa más bien n'enfrentamientos puntuales ente coleutivos distintos en cada conceyu.

La organización de conceyu y de fastera dixébrase nes dos comarques estudiaes y atopamos tamién formes distintes d'organización doméstica. Nel PON foi tradicional el modelu de familia troncal y estensa, mentantu en La Ribera impónse la familia nuclear. El

modelu del PON foi un factor importante nel rechazu de les muyeres (mesmo que n'otros llugares del País Vascu) a siguir preses na cadarma doméstica. La conversación siguiente ye bon exemplu de les tensiones peles qu'hubieron pasar munches d'elles:

—No, yo tuvi suerte porque nun tenía suegra.

—Paecía qu'había obligación de dexales con too...

—Sobre eso... yo tamién unos años lo pasé bien mal. La suegra yera asina, d'equí toi yo, de bastante mal abicañu. L'home empezó a llevar él les coses y entós, pues nun fue pa tanto...

—Ye mui distinto, sí, de casate pan casa a casate comu agora”.

Podemos decatanos perbién que la “suegra” conviértese nun elementu a evitar, presente na mayoría los casos onde la casa'l matrimoniu ye la del home. Ye más difícil alcontrar rocees nos casos onde la casa ye la de la muyer; nun hai dulda que la parexa suegra-xenra ye un estereotipu símbolu de los problemes de la convivencia.

El negase a compartir la casa cola familia l'home y la defensa de la independencia que supón la familia nuclear de cote a la familia estensa ye encontu importante, al nuestru xuiciu, pa que nun haya más matrimonios nel PON. Munches muyeres de los grupos d'edá intermedios (treinta-cuarenta años) escoyeron la soltería comu un estáu ideal de vida, en xunto cuasi siempre cola dixebría económica que-yos ufierta'l trabayu en dalguna de les poques fábricas de la zona o nel sector servicios.

Polo contrario, el sistema de familia nuclear de La Ribera, arrodiáu de bones redes de solidaridá, mesmo per parte la familia que de los vecinos, afáyase más fácil a dalgunos de los valores de cambéu que tán trescalando la sociedad vasca dende finales de los setenta: más autonomía individual, perspeutiva distinta na educación de fies y fíos y cambeos nel mou de pescanciar les rellaciones de parexa.

El modelu de familia nuclear afitóse comu referencia obligada: supón la independencia de la parexa y la posibilidá d'enseñar los fíos y les fies ensin la intervención direuta d'otros miembros de la familia, güela, tíos, tías... Munches muyeres del PON atopen munchos patones na convivencia con eses otre persones de la familia a la hora de querer enseñar fíos y fies, mesmo pal casu que quieran dir faciéndoles persones más independientes en cuantes al conceutu tradicional del rol familiar que pal casu de querer evitar un tratu desigual ente unos ya otre.

Les muyeres más mayores del PON dicen qu'agora nun volveríen casase nel casu de tener que dir vivir pa en ca los suegros y anque se duelan de que les moces más nueves nun quieren quedase o volver pal pueblu, entiéndelo perfectamente porque vivir na casa los pas o na del home "ensin más que facer" que'l trabayu de casa (*que d'otru llau entá se sienten elles mui capaces de siguir faciéndolo*) "nun ye plan" pa una rapaza. El posible regresu condicionenlu al fechu de tener trabayu pago y a que surdan dellos otros cambeos na vida social y cotidiana; nun conciben que la vida qu'elles llevaron de moces valga agora pa les nueves.

IV. SISTEMES DE XÉNERU: TRADICIÓN Y CAMBÉU

El sistema —funcionamientu de Xuntes de Valles y Conceyos— que se caltién entá nel PON permitió face-y frente al Gobiernu Navarru muncho más en comuña qu'al intentar caltener l'autonomía; pero too ello trai apareyao tamién el caltener estructures de poder y control social mui mestes.

Comu exemplu, la clasificación de los vecinos en categorías diferentes: *beneficiarios* (que lleven viviendo nos Valles un mínimu de nueve años nueve meses al añu) y *del Valle* (tolos otros) ye niciu del venceyamientu qu'esiste ente allugamientu económicu y social y capacidá de tomar parte nes instituciones que rixen la vida de la zona.

Los entamos de la xente de fuera nun son bien acoyíos; caltiénse lo tradicional a tolos niveles a costes de nun almitir cambéu dalgún na cadarma social. Ye un sistema que, en mayor midida qu'otros, beneficia a una minoría. Esti porgüeyu pue camudar cualitativamente dependiendo del momentu hestóricu: económicu y de prestixu nun tiempu y la posibilidá de ser quien a caltener un paisaxe idílico pal disfrute d'unos pocos anguañu (pueblos que nun camuden la traza, paisaxe ensin variances).

La emigración rural, tradicional otramiente, miedra enforma al dir espardiéndose la industrialización en zones vecines (Gipuzkòa, Biskaia y la capital, Iruñea). Nun ye casual que seyan más muyeres qu'homes les qu'emigren porque'l sistema tradicional caltiénles, de

toes toes, nun llugar secundariu mesmo na organización política —nun hai muyeres nes Xuntes— que na organización familiar —na mayor parte los casos al casase han dir vivir en ca la familia l'home—.

Sicasí, les propies contradicciones xeneraes pol sistema permitieron tamién el so contraste y el de los valores de sigu colos valores nueos que xenera la vida urbana: posibilidá d'independencia económica, mayor autonomía ya igualdá nel sistema de xéneru, nueu modelu familiar. Too esto fexo medrar *una actitú de rebeldía* ente dalgunos grupos de muyeres qu'entamaron a plantegar la necesidá de dir inxiriendo cambeos na cadarma social y familiar pa que la fastera llogre sobrevivir. Les tases tan altes de soltería son l'exemplu más claru de la refuga d'un sistema de xéneru afitáu n'estructures tradicionales que nun consienten na creación d'un modelu nueu.

En La Ribera del Ebro, pola cueta, el desarrollu económicu desendolcáu de 1965 acá, afitáu nes güertes y nos frutales y na industria de conserves, caltúvose prácticamentu hasta anguañu, anque vaya amenorgando nos caberos años pol puxu de les multinacionales y de la CEE. La posibilidá de la combina campu/fábrica permitió nestos venticincú años un granible ameyoramientu de les condiciones de vida; les estratexes económicques de les unidaes doméstiques percontiáronse nel trabayu de los dos miembros de la parexa anque s'alvierta igual una fonda dixebra de papeles: l'home dirixe y organiza y la muyer “ayuda”.

Esta dixebra peralviértese entá muncho más nel casu d'una economía que depende sólo del trabayu de llabranza y na que la muyer trabaya sólo nes épocas de más llabor, ente marzu y ochobre, anque lo matice'l fechu del valor económicu que puea tener contratar otra persona pa estes feches concretes. Nos casos que les muyeres trabayen en fábricas la so aportación económica ye más clara; en xeneral falen siempre d'un "bon" añu o d'un añu "malu" teniendo en cuenta'l total de les perres qu'entren en casa.

El disponer de más dineru fexo posible la tresformación del espaciu exterior (la cai) y del interior (la casa) de toes estes comunidaes a lo llargo d'estos años; machos y pollinos viéronse sustituyíos pasu ente pasu por tractores y coches, asfaltáronse les cais y les cases foron remocicaes y bien provistes de muebles y otros adelantos.

Les señes esteriore (coche, vistir a la moda, alternar), importantes na nuesa sociedá pol prestixu qu'aporten, sonlo entá más nestos pueblos pequeños, onde'l control social ye más zarráu. Al siguir teniendo un gran valir na cadarma social el tratu y les normes de vecindá —y sobremanera toles situaciones qu'impliquen una ritualización comu nacimientos, entierros, bodes, fiestes del pueblu, anque tamién s'aprecien no cotidianu— la casa, mesmo per fuera que per dientru ye la seña cimera del bon o mal vivir de la unidá doméstica.

Topamos asina que nel períodu de tiempu del que falamos funcionó, en La Ribera del Ebro, un sistema relativamente integráu y de bienestar onde se

destacaríen l'ausencia de conflictos políticos, sociales o llaborales de trascendencia valoratible. Dende llueu qu'hai alderiques y rocees, derivaos de los distintos planteamientos ideolóxicos, pero d'un mou xeneral pue dicise que'l desarrollu económicu tuvo siempre apareyáu un caltenimientu de patrones de conducta que, nel casu de les rellaciones de xéneru, supunxo la pervivencia d'un sistema dicotómicu onde les muyeres nun se plantegaron la diferencia comu una desigualdá.

Decatámonos asina de la complexidá qu'amosa l'análisis de les rellaciones de xéneru y los munchos factores que s'amesten, actúen y muezquen nel so propiu caltenimientu y cambéu. Podemos tomar comu finxu'l modelu ideal de rellaciones de xéneru, cuasi unitariu, de los años sesenta nel Estáu español: les muyeres llendaes al únicu papel de madres y muyeres de casa y los homes comu sostén económicu de los grupos domésticos, inxeríos dambos nuna rellación xerárquica onde siempre la muyer depende del home; sicasí, magar la preponderancia d'esti modelu ideal, persabemos que les vivencies y papeles reales en cuantes a la participación nel contestu social y domésticu, separtábense d'esi modelu al facer comparanza ente ámbitos distintos comu son el rural, el pesqueru y l'urbanu (del Valle, 1985)⁸.

Dende los años sesenta hasta anguañu medra enforma la entrada de muyeres nos espacios llaborales, sobremanera nel sector servicios de les zones urbanes

⁸ Del Valle et al. *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos, 1985.

pero, y esto ye lo más importante, caltiénense nellos anque se casen y tengan fíos. Esti fechu camuda dafechamente'l modelu tradicional de muyer casada y fai surdir una riestra problemes a los que siguen, darréu, les reivindicaciones femenines y feministes. N'ámbitos urbanos espoxiga un modelu nueu de rellación de les muyeres col so alrodiu más averáu: les rellaciones de parexa, les llaborales, la maternidá, l'amistá y l'asociacionismu femenín puen plantegase agora en términos distintos. Nesti contestu "el puestu de trabayu", "la independencia económica" y "realizame" son conceutos que devienen metáfores y suponen formes nueves de talantar l'autonomía personal y los proyeutos de vida propios.

Al considerar a les persones suxetos activos inxertos nos contestos de significación que los alrodien, atopamos una rellación ente'l grau de participación/inxerimientu nun determináu sistema socio-económicu y el surdimientu de rempuetes, d'estratexes, de parte de les muyeres.

Munches de les muyeres que dende la dómina de los sesenta quedaron a vivir na so fastera participen del trabayu asalariado pero les carauterístiques d'esti trabayu (dependiente del ciclu agrícola, de contratos temporales con cambeos frecuentes de les rellaciones patrón/trabayador) nun supunxeron camudos granibles que cinquen dafechu la organización de les unidades doméstiques o del alrodiu social. Les redes familiares o d'amistaes funcionen pa echar un gabitu y cuidar nenos y nenes pequeños, mesmo si les muyeres trabayen la tierra que si van a la fábrica. Anguañu paez que tán surdiendo

dalgunes cosas nuevas ente les parexes más moces, sobretoo en cuantes al repartu de los llabores de casa pero persíguese colos vieyos patrones que faen de la muyer la única responsable del espaciu domésticu y del home l'ocupador de los espacios públicos.

Sicasí, esta distribución nun supón —comu pue ser el casu d'otres muyeres na zona urbana que se dediquen esclusivamente a ser ames de casa —que les muyeres nun participen n'actividaes comunes y que nun sean imprescindibles nel caltenimientu de les unidades doméstiques y non sólo comu organizadores sinón tamién comu productores. Vivir en La Ribera del Ebro tien apareyao, pel momentu, l'aceptar el repartu patriarcal y machista en cuantes a papeles de muyeres y homes pero tamién participar del prestixu que supón l'algamar el bienestar del grupu domésticu, dando-y prioridá a una ética familiar de cote a una individual na so propia actitú ente'l mou de participar na cadarma social.

Nun ye casualidá que nel añu 1990 surdiera en San Adrián —onde se va imponiendo sele'l modelu d'unidades doméstiques col home comu únicu sofitu económicu, algamándose esta situación pel sector servicios o pel secundariu— una Asociación d'Ames de Casa que tien comu enfotu principal el “sacar a les muyeres de casa”, el “quita-yos les depresiones que-yos entren cuando yá tan galdíes de tanto fregar”. Un modelu d'ama de casa muncho más asemeyáu al urbanu ta entamando a surdir nesti pueblu.

Polo contrario, les condiciones socioeconómiques amenorgaes del PON — que nun fixeron cuayar la creación de puestos de trabayu— xunta'l caltenimientu de la cadarma tradicional na organización familiar tán na basa de la “rebelión” de les muyeres nesi marcu pirenaicu. El coleutivu de les muyeres adica perbién la necesidá de dir inxiriendo cambeos nesi alrodiu pa poder quedase o volver vivir pa él. Peles sos pallabres decatámonos, mesmo nes más mayores camentando nes fies, que nes más nueves imaxinando'l futuru, d'una referencia de contino a la necesidá d'esos puestos de trabayu y de cambeos na organización doméstica, venceyaos dafechamente colos modelos afitaos nes zones urbanes.

Habremos aguardar dalgún tiempu pa poder ver les consecuencias qu'estos cambeos que se tán reclamando o inxertándose yá tienen en caúna d'estes dos fasteres navarres, mesmo nes rellaciones de xéneru que na propia cadarma social en xeneral. ♦

abstract

***SOCIAL AND ECONOMIC CHANGE
IN TWO REGIONS OF NAVARRA***

A study is made of the socio-economic factors which influence social change in the North and South of Navarra. This analysis is conducted from a theoretical point of view that pays special attention to the repercussions of processes of change on gender systems.

Los estudios so la muyer gallega

PAZ MORENO FELÍU

Nos caberos años surdió n'Antropoloxía una cuasi especialidá que tien a la muyer comu oxetu del so estudiu. Nun vamos entrar equí a penerar los munchos discutinios y alderiques que pudo xenerar esta nueva mena de subespecialidá pero sí tentaremos d'esclariar ya evaluar lo que toos estos estudios apurren al análisis global y comparativu de les distintes cultures pa, más alantre, ver cómu espeyen nel ámbito de la cultura gallega.

Lo primero de too, al nuesu mou de ver, sedría afitar dalgunes precisiones sol venceyamientu de los estudios antropolóxicos a les muyeres y nesi sen ha dicise que, magar el munchu predicamentu qu'ente dellos autores tienen los discursos so grupos sociales “enmudecíos”, l'Antropoloxía enxamás nun escaeció, nin dende los sos

anicios, la existencia de les muyeres. Ensin dir más allá, el propiu conceutu de *matriarcáu*, o lo que ye lo mesmo, la existencia d'una sociedá onde'l poder taría, supuestamente, en manes de les muyeres, ye un conceutu arreyáu dafechu a les teoríes de munchos autores evolucionistes unilliniales del sieglu XIX, dende Bachofen a Morgan y pasando per él al mesmu Engels. Ye mui importante pa nós esta referencia porque foi de siempre una constante nos estudios sol allugamientu de la muyer gallega'l caltenimientu d'un "supuestu matriarcáu" (que sedría al paecer carauterísticu de la Galicia celta), en cuenta esplicitar les sos condiciones sociales, económicques, simbólicques y ecolóxicques. Pero los datos empíricos atropaos más sero por antropólogos qu'afitaben los sos estudios en trabayos de campu refugaron, hai años yá, la existencia de cualaquier sociedá d'ente les conocíes a la que pudiera llamase-y *matriarcal*, demostrándose tamién que, mesmamente nes sociedaes de filiación matrillinial (onde la filiación se tresmite peles muyeres), el control del grupu familiar nun ta en manes de les muyeres mesmes, sinón d'un home de la mesma familia (y d'ehí la muncha importancia del hermanu de la ma nesti tipu de sociedaes). Desdexaes les grandes construcciones evolucionistes del sieglu pasáu, l'Antropoloxía nun abandonó en dengún momentu la recoyida sistemática de datos so les muyeres (siempre en contestu cultural) por mor, eso sí, del interés de los antropólogos en custiones rellacionaes col matrimoniu y el parentescu.

La crítica que se plantea dende los años 70 del tratamientu que se fexo de la muyer n'Antropoloxía, a

partir de la que s'establez el marcu actual de los estudios del xéneru nun cinca los datos empíricos sinón el tratamientu analíticu d'esos datos. Los primeros estudios de los 70 criticaron sobre too los rasgos androcéntricos nos análisis fechos, mentantu que nos estudios actuales el campu temáticu foi averándose a la formulación d'una "antropoloxía del xéneru" comu categoría sociolóxica, en cuenta'l conceutu biolóxicu del sexu (distingu asemeyáu al que pue alvertise ente "pater" y "genitor"), categoría cola que s'intenta de dir arimándose a un principiu estructurante presente en toles sociedaes humanas. Los estudios sobre xéneru (Moore, 1988) céntrense sobretoo en dos estayes: la primera d'elles sedría l'análisis de los valores sociales atribuyíos a homes y muyeres nuna sociedá determinada (muchos de los análisis esbillen series d'oposición comu cultura-naturaleza, domésticu-públicu). La segunda de les estayes cinca l'análisis del xéneru nes rellaciones sociales xeneraes nuna sociedá dada, pero faciendo relevantes nel análisis temas comu l'accesu a los recursos per parte d'homes y muyeres, les condiciones y la dixebrá del trabayu, la distribución de los productos, etc. Ésti ye, aprosimao, el marcu xeneral nel que se llenden güei los estudios so la muyer. Pola cueta, esti curtiu entamu nun fala nin de la permuncha diversidá de postures ente los distintos autores nin de que la formulación teórica ta tovía n'aniciu magar la lliteratura sol tema seya cada día más abondosa (aunque nun respueda a denguna de les dos torgues que plantegamos nel empiezu d'esti entamu).

Pasamos darréu a esbillar l'estáu de la custión nel casu de los estudios antropolóxicos so la muyer gallega.

I.

¿Cómu podemos topar dalguna unidá nos estudios antropolóxicos fechos hasta agora que, de mou más o menos específicu, falen de la muyer en Galicia ensin qu'esa unidá seya sólo l'escasu alcuierdu que podemos alcontrar nellos? Un mou d'entamar podía ser partir de tres autores que representen époques y actitúes investigadores dixebraes, siendo tolos tres modélicos mesmo en cuantes a eses époques qu'a les metodoloxíes que nelles primaben.

En 1903 Prudencio Rovira, nun testu mui inxustamente escaeciú cuandu se tenta de dir marcando les llendes nel campu de los estudios pioneros de l'antropoloxía gallega, describía la vida de les sos contemporanees aldeanes en Pontevedra coles siguientes pallabres: *Lo que más vale en Galicia es la mujer... será por lo que se quiera, pero lo cierto es que la mujer gallega, sobre todo en las clases rurales, es el alma del hogar, el pensamiento director, la voluntad dominante. No usurpa al hombre su papel de jefe de la casa, ni es una maricalzones despótica y entrometida.* (Rovira, 1984, 163-164). Pero esti papel que l'avisáu Rovira nun entemez en dengún momentu col mitu, tan famosu nel so tiempu, del matriarcáu, paga un preciu social doliosamente altu: *¡Bien caro paga la mujer gallega el ascendiente de que goza! Sobre ellas pesa el trabajo más rudo de la faena agrícola... El fuego que delata el humo del hogar ella lo enciende; las tierras que rodean la vivienda, ella las cava; el ganado que pasta en las praderías, ella lo apacienta; el grano almacenado en el hórreo, ella lo portéo sobre su cabeza Convertidas en máquinas de trabajar, cuanto en*

la arquitectónica femenina pueda estorbar para el funcionamiento desembarazado de los músculos, se elimina en la combustión provocada por el ejercicio violento. El pecho adquiere sequedad varonil brazos y piernas, en cambio, lucen, en el impudor bravío del traje de labranza, recias musculaturas, animadas por venas de gran relieve. Pocos países habrá donde la prestación personal sea tan cruel. (Rovira, 1984, 164-165).

Convién pensalo un pocoñín enantes de xulgar si al vieyu Rovira se-y escapó un poco la mano invisible de les metáforas, porque tamién les hai, y munches, na que posiblemente seya la obra más célebre y mentada d'ente toles d'Antropoloxía en Galicia, onde se carauterizaba'l rol social de la muyer y del home nun conceyu d'A Coruña nos siguientes términos: *Si en la vida social y relacional domina la mujer, en las decisiones económicas, agrícolas y familiares la sumisión del varón a su esposa y/o madre política es absoluta... La suegra y la hija asumen todos los roles en la familia, excepto el que como hembras no pueden asumir. El yerno, una vez consumado y consumido el específico suyo, es un zángano. El estado ideal, no consciente, claro está, sería la realización del reino de la amazonía* (Lisón, 1971, 249 y 254).

Otra imaxe, d'un conceyu de Lugo esta vez, importante por tar esbillada d'un trabayu específicu so les muyeres, quita-yos a les poco prestoses amazones de la cita anterior, tol so poderíu zoolóxicu: *Las mujeres sólo pueden "cotillear", lo cual quita todo peso social, todo poder a su discurso. Y sus "cousas" no son dignas de despertar el interés de los hombres, y por tanto no son dignas de interés.*

Vestidas de negro y asexuadas para recordar a la comunidad la muerte de uno de sus miembros, asexuadas después de ser madres solteras o sexuadas para un solo hombre en el matrimonio, ellas mismas mantienen y se adhieren a esos esquemas de comportamiento. (L. Méndez, 1988, 210).

¿Espeyen estes tres imáxenes la cara de les mesmes muyeres? Dende llueu que non (aunque taríamos nel mesmu casu de tener escoyío otros rellatos) pero nun dexen de ser granibles, porque les tres descripciones inxértense nun marcu de rexistru sociolóxicu de datos empíricos, de cote a otros testos que falen más de la incorporación de constructos del tipu de matriarcáu célticu, yá mencionáu, pero que nun s'enfoten pa nada en dar cuenta de realidaes observables y observaes. Rovira fálanos d'una muyer llabradora con muncha autonomía a la hora de tomar decisiones, autonomía que surge de les munches xeres coles que nun-y queda más remedi qu'acostinar, ya inclusu coles que s'esfrellen dafechu col significáu y la sencia de lo femenino (acordies el puntu de vista de los valores burgueses de Rovira so lo masculino y lo femenino) y non sólo dende'l puntu de vista cultural, tamién col anatómicu.

Les imáxenes de Lisón y Méndez falen del dominiu, del exerciciu del poder d'un de los xéneros sobre l'otru, que queda darréu apoderáu y "mudu". Curiosamente cada una d'estes imáxenes amuesa de forma invertida a dominadores y dominaos, por más que los dos algamaren los sos datos en trabayos de campu, cosa que mos afala a mirar con abundu escepticismu'l conteníu informativu de les investigaciones nomaes "empíriques"

que, acordies lo dicho, en cuenta datos, sólo mos ufierten imáxenes que reflexen nidiamente non los valores de los investigaos, sinón los de los investigadores.

II.

Pa bien analizar los diversos problemes antropolóxicos que mos plantea la sociedad gallega nun podemos, pa nun desconformar la realidá, facer oposiciones inocentes ente lo *tradicional* ya lo *moderno* comu semeyos de lo *rural* ya lo *urbano*: nun escaezamos, ente otes munches cosas, que muncho de la ropa “postmoderno y urbano” seña primera de la nueva moda gallega, cuétese en cases tradicionales y rurales, espardíes per muchos pueblos de Galicia. Sicasí, tener en cuenta les interrellaciones que se xeneren ente diversos aspeutos sociolóxicos de Galicia, nun significa negar la existencia de delles configuraciones culturales (que nun son homoxenees per toa Galicia, apaeciendo siempre con variantes persignificatives) que van permitinos d'analizar dellos aspeutos de les rellaciones de xéneru llendándonos, eso sí, a les muyeres campesines del mediu rural gallegu. La escoyeta vien determinada pel tipu d'investigación que yo mesma fixi y, en xeneral, peles fontes de datos que manexo (hai que dicir, de toes maneras, que nun hai entá datos abondos so la muyer en Galicia) muncho más que per un conceutu idealizáu de la Galicia tradicional del tipu qu'acabamos de denunciar o porque xulguemos faltu d'interés l'estudiu sobre muyeres d'otres categorías sociolóxicas. Igualmente escoyimos tamién una de les dos estayes d'estudiu descrites nel

entamu: la que trabaya col xéneru nes rellaciones sociales, porque camentamos que l'análisis de xéneru sólo tien sentíu comu componente, magar non siempre col mesmu grau de pertinencia, de les mui complexes interrellaciones qu'encadarmen una determinada cultura. Nel casu de Galicia, el papel de la muyer pue dir esclariándose dende l'análisis del so asitiamientu en cuantes a la dixeбра del trabayu y l'accesu a los recursos.

La cadarma social del mediu rural gallegu afitase en dos tipos d'ordenaciones coesistentes:

- La ordenación alministrativa, col conceyu comu unidá pequeña.
- La ordenación cultural, cola parroquia comu centru de la vida social. Dientru la parroquia puen estremase unidaes más pequeñes comu puen ser barrios, pueblos y llugares. La unidá mínima significatible d'esti sistema ye la casa, términu que nun cinco namái l'edificiu. Dientru'l conceutu de casa inxérese tamién el grupu domésticu que la conforma y tola hacienda: tierres, ganáu y preseos. Nesti sen, *casa* ye un términu qu'enllaza direutamente col conceutu de *familia campesina* tal y comu podemos topalu en tola lliteratura antropolóxica dende Chayanov. Ye dicir, la casa comu equivalente del grupu domésticu (porque *familia* presupón unes rellaciones de parentescu mayores que les que puen dase ente un grupu domésticu) ye, a un tiempu, unidá d'identificación social, de producción y de consumu. Pero de toes maneres hai que dicir que magar la casa seya un conceutu xeneral aplicable a toa Galicia, la so organización interna y darréu d'ello'l llugar de les muyeres mesmo en cuantes a los miembros del grupu

domésticu qu'a los otros miembros del llugar o la parroquia, nun ye'l mesmu nunos llugares que n'otros de Galicia y l'orixe d'estes variances nun ye'l mesmu tampocu. Delles de veces respuede a sides adautatives de sen ecolóxicu, comu puen ser lo vicioso del terrén, el tamañu y allugamientu de les caseríes, el tipu d'agricultura-ganadería col que se trabaya, el que s'amesten, comu na zona mariñana, productos de la tierra y de la mar; otres son causes polítiques; hestóriques, sobremanera les arreyaes a la tenencia de tierras afoaes y les maneres concretes de redimiles; sociales, comu por exemplu les consecuencias que se deriven de les emigraciones sucesives, que determinaron cambeos perfondos nes estructures tradicionales dende'l sieglu XIX; o la existencia de cuadriyes de trabayadores itinerantes, comu pue ser el casu de "canteiros", "mariñeiros" y "arieiros". Lo más corriente, de toes maneres, ye que seyan delles causes amestaes y non una sola les que provoquen estes variances.

Nidiamente, amás de les respuestes sociales ufiertaes a estos problemes, hemos tener en cuenta que se xenera tamién un abanicu perampliu de rempuetes individuales ente una o otra casa, custión qu'obedez tanto al desigual accesu a tierras y riqueces comu a la distinta composición del númeru de miembros de cada grupu domésticu que ye, comu persabemos, una variable importante pal estudiu de los comportamientos campesinos

1. LA DIXEBRA DEL TRABAYU

El grupu domésticu aveza² tar formáu por tres xeneraciones d'una familia: güelos, fiu o fia casaos pa en casa cola muyer o l'home respetivu y los nietos; a toos estos han amestase delles de veces hermanos y hermanes solteros de la parexa de la xeneración intermedia. Polo corriente la casa considérase comu una unidá de producción y consumu y l'enfotu ye dir algamando'l másimu nivel posible d'autosuficiencia. El trabayu repártese en función de dos criterios: los de xéneru y los d'edá. Esto permitemos clasificar los llabores de la casa en:

A. Llabores de muyeres (Falamos nel planu más taxante de la dixebra del trabayu acordies el xéneru).

Son trabayos esclusivamente de les muyeres, aunque nun haya alcuertu d'a qué muyer de la casa (ma o fia, suegra o xenra, hermanes solteres o cuñaes) ye a la que-y correspuende facelo, en función siempre de les necesidaes y del estatus (siempre más altu'l de la casada que'l de la soltera). Cuntamos ente ellos llimpiar y mirar pola casa, llavar la ropa, facer la comida. Ye tamién llabor de muyeres criar y enseñar los nenos y curiar los enfermos. Mirar pola salú de la familia ye entós trabayu de muyeres y d'ehí que (según M. Segalen) munches de les práutiques de calter relixosu-máxicu-empíricu tean en manes de muyeres comu perbién se pue constatr en Galicia, onde la mayor parte de los poderes místicos son dones de bruxes y ensalmadores, siendo tamién les muyeres na mayor parte los casos les que lleven a los miembros de la familia "a consulta".

Tamién ye llabor de diario de muyeres l'atender les pites y los gochos. Y ye curioso decatase del contraste ente'l cuidáu d'estos caberos, cosa exclusivamente femenina, y el de les vaques, pa les que nun hai una dixeбра nidia del trabayu en cuantes al xéneru. A les vaques pue andar cualquier miembru del grupu domésticu ya incluso ye siempre más bien cosa de nenos y vieyos.

B. Trabajos que nun son consideraos talos

Son muchos los antropólogos que cayeron na cuenta de la importancia que pa muchos llabradores tienen una riestra trabayos que nun tán consideraos talos cuando les coordenaes s'apliquen sólo en función de la productividá, pero que son fundamentales mesmo pal caltenimientu de l'autosuficiencia d'una casa que pal aprovechamientu del tiempu cuando, dependiendo de les estaciones, les hores de llabor dedicaes al trabayu propiamente agrícola amenorguen. Inxerimos ente ellos la iguadura de teyaos y cuartos de la casa (homes); la igua de preseos y ferramienta (homes); picar y carretar lleña pal iviernu (homes y delles veces muyeres), rozar y estrar (muyeres y homes según les zones).

C. Llabores de llabranza

La manera na que la dixeбра del trabayu dicha nos apartaos anteriores cinco homes y muyeres pue considerase global pa toa Galicia, pero no que respeuta a esti apartáu, danse muchos cambeos d'una parte a otra.

En primer llugar hai zones de Galicia onde'l mayor pesu lu lleven, cuasi dafechu, les muyeres. Ente otres la zona mariñana (por custión d'espaciu considerámosla una unidá, anque puen facese separtadures en cuantes a microclimes, rendimientu del terrén, estensión de tierres o, mesmamente, la propia dixebra del trabayu) onde, dau'l calter amestáu de la economía de la casa y de la dedicación de los homes a la mar, tola organización agrícola, los procesos de tomes de decisión, les ventes (cuandu les hai), dir a andeches o estaferies... tán dafechamente en manes de les muyeres magar los homes, cuandu tán en casa, lleven el cargu de dalguna cosa, comu pue ser el trabayar les viñes y facer el vinu, que ta considerao comu meyora y bon aquel pa la casa.

Esta mesma dixebra topámosla en delles zones del interior onde los homes s'ocupen n'oficios itinerantes comu ye'l casu de los canteros del interior de Pontevedra (Cotobade, Xeve, Moraña, Campo Lameiro, etc.)

N'otres parte de Galicia onde la llabranza yera más llabor esclusivu de los homes, los graos de variedá ente los sexos vienen daos pela existencia y comercialización de productos especializaos comu n'O Ribeiro o pelos efeutos de la emigración cuandu ésta afeuta más a un sexu qu'a otru pero, en xeneral, pue dicise que la muyer ta siempre subordinada a los homes a la hora de tomar decisiones: Ourense, interior d'A Coruña, Lugo y Pontevedra, quitando les zones onde dominen los oficios itinerantes.

D. Trabayos ceremoniales-sociales

Nun podemos desdexar la importancia que tienen na cultura campesina les celebraciones festives na casa. Al alteriar la rutina diaria, les fiestas son un exemplu significatible de los roles que-y corresponden a cada xéneru. Y estos tán claros: magar en dellos de casos seya l'ama la casa la encargada de facer el brinde, nes celebraciones ye l'home o los homes los qu'atienden comu anfitriones a los convidaos ya convidaes, quedando les muyeres pa facer la comida y sirvilo, nun comiendo casi nunca a la vez y axuntándose col convite sólo a la hora'l café.

2. LES HERENCIAS

La dixebra nel trabayu qu'acabamos de ver ta perrrellacionada col sistema d'herencias, pescudando éstes comu manera que tienen les cases de perpetuase y d'acceder a les tierras. Son dos, polo xeneral, les formes básiques peles que la hacienda pasa d'una xeneración a otra: puen facese partíes iguales ente tolos fíos o pue ameyorase a ún d'ellos, manera esta cabera d'intentar evitar la muncha partición y, n'últimu estremu, la desapaición de la casa. *La meyora* consiste polo corriente en face-y manda a ún de los fíos o fies cola casa, les lloses, el ganáu y los preseos, repartiendo'l restu ente los demás y entrando siempre a la parte l'ameyoráu, que queda asina en poder d'un terciu del total. Normalmente la decisión d'ameyorar a ún de los fíos tómase cuando al casase queda en casa cola muyer o col home (casar pa en casa) y comprométese a cuidar de los

pas cuando yá vayan pa vieyos. En munches zones, (les diches n'otros apartaos onde ye la muyer la que lleva'l mayor pesu de tol trabayu) prefierse que la meyora seya pa una fía, davezu la más nueva. Esto tien connotaciones mui importantes pa la estructura interna de los grupos domésticos: nos casos de meyora d'un fíu la residencia de la nueva parexa sedrá patrilocal, la muyer nueva ye una xenra, persona ayena al grupu domésticu que tien que facer por inxertase nél. L'allugamientu de les muyeres na casa ta en función de la oposición suegra-xenra comu destacaba L. Méndez (1988) nel so estudiu so les muyeres nel interior de Lugo. Pol contrario, les fasteres onde la meyora ye pa la fía, ella yá ye parte de la casa y el que vien de fuera ye'l xenru, reflexándose esto na ausencia de competencia ente distintes posiciones ocupaes poles muyeres ente la dixebra de solteres y casaes: ye casar pa en casa lo que-yos da l'estatus; nes zones matrilocales ye lo que les fai ser *xefas da casa* tal y comu pue reconocese nos cancios de Reis, na formalización de convidaes o nos procesos de tomes de decisión de calter agrícola.

Un postreru aspeutu (magar non investigáu en Galicia si lo foi na parte norte de Portugal (O'Neill, 1984) y cuidamos que ye mui asemeyáu al casu gallegu sobremanera n'époques pasaes) pa tener en cuenta sedría'l dir estableciendo rellaciones ente l'altu númberu de madres solteres y les desigualdaes sociales esistentes qu'espeyen nel sistema d'herencies, xenerándose una oposición ente matrimoniu y patrimoniu, reflexu nidíu de dos aspectos significativos: el númberu de célibes y el de fíos illexítimos.

Nun podemos finar estes notes so les variables que camentamos afayaíces pa trabayar so les distintas situaciones de les muyeres en Galicia ensin dar cuenta de la muncha flexibilidadá cola que, mesmo la dixebra del trabayu comu'l sistema d'herencia, se tán facendo a fenómenos nuevos comu puen ser l'aumentu de parexes neolcales, la perda de l'autosuficiencia de la casa, les nuevas formes de trabayu asalariado de los homes que-yos dexa sólo'l fin de selmana pa trabayar en casa, la importancia y les resultes de les pensiones de la Seguridá Social, el rechazu de muchos de casar pa en casa... Pero estos son yá otros problemas y equí sólo queremos apuntar la situación xeneral de los estudios de xéneru y ver en qué aspectos puen contribuir a explicar les configuraciones culturales de Galicia. ♦

Bibliografía

Bush, S.

1979 "The myth in the idle peasant", en *Peasant Livelihood*. Halperin & Dow editores, Nueva York.

Chayanov

1929 *La organización de la unidad económica campesina*.
Buenos Aires, 1974.

Goody, J.

1976 *Production and Reproduction*. Cambridge.

Iturra, R.

El estudio de la economía campesina. (Ensin asoleyar).

Lisón, C.

1971 *Antropología cultural de Galicia*. Madrid.

Méndez, L.

1988 *Cousas de mulleres*. Barcelona

Moreno Feliu, P.

1987 "Inda che axuda calqueira" en *Traballos comunáis
no mundo rural*. Ourense

1988 "La Mujer". *Gran Enciclopedia Gallega*.

Moore, F.

1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge.

O'Neill, B.

1984 *Propietarios, lavradores e jornaleiras*. Lisboa.

Rovira, P.

1904 "El campesino gallego", en *Aldeas, aldeanos y
labriegos en la Galicia tradicional*. (Ed. de J. A.
Durán). Madrid, 1984.

Shanin, T.

1971 *Peasant and Peasant Societies*. Londres, Penguin
Books.

abstract

STUDIES ON WOMEN IN GALICIA

A study of the division of labour between the sexes in Galicia. An analysis is made of the sex roles and the difficulties of such analysis without recourse to stereotypes on the use of concepts which would require a more critical and precise application.

Llingua ya identidá*

ROBERTO GONZALEZ-QUEVEDO

Seya cual seya la sociedá qu'estudiemus, siempre atoparemos que les persones qu'integren esta sociedá nun se ven a sí mesmes y a los otros seres humanos comu una serie infinita y homoxénea d'individuos. Pola cueta, en cualquier sociedá dada alcontraremos l'enclín a iguar grupos y a dividir a los homes según determinaos criterios y llendes.

Les sociedaes atópense, entós, carauterizaes pola so composición de grupos humanos dixebraos, que, consciente o inconscientemente compórtense según estes diferencies y que la definición que faen de sí mesmos ye afitándose nestes diferencies.

Pero los grupos humanos puen se faer según criterios bien alloñaos ente sí. El parentescu, por exemplu, val pa

* Esti capítulu ye una ampliación de la conferencia que col títulu *Langue et identité* pronunció l'autor el 17 de noviembre de 1990 na ciudá de Niort (Poitou-Charentes, Franciá) nun Conceyu Internacional so les relaciones ente identidá y economía.

estructurar la sociedad en sistemas qu'alluguen a les persones en diferentes grupos y niveles. Esta esquematización de la sociedad en grupos de parentescu pue algamar un refinamientu en dellos casos sorprendente. D'otru llau, los sistemas de parentescu nun valen namás pa clasificar: la so función pue ser tamién la d'orientar a l'aición nos diferentes dominios sociales.

Del mesmu xeitu que la rellación de parentescu, otres rellaciones sociales puen ser l'orixe de grupos sociales. Nesti capítulu estudiamos cómo'l vezu llingüísticu ye mui importante pa esi fenómenu tan enllenu de carauterístiques propies que ye'l grupu étnicu.

I. LOS GRUPOS ÉTNICOS

En grupu étnicu intégrense unidaes familiares según una solidaridá de xacer difusu. Poro, el grupu étnicu ye transxeneracional, o seya, atraviesa los diferentes grupos d'edá y de sexu. Pero ¿cuála será la base del grupu étnicu? Según Parsons (1975), la sangre ye a la familia lo que la tradición cultural xeneracional ye al grupu étnicu. Un elementu fundamental d'esta tradición cultural xeneracional ye la llingua común. La llingua ye una realidá difícil d'escaecer cuando se quier ver cómo se configuren los grupos étnicos, aunque tamién ye verdá que nun sería xusto pensar que lo llingüísticu ye l'únicu elementu significativu nesti sen. El casu suizu ye'l que siempre se mienta comu prueba de que pue haber una identidá so una diversidá llingüística.

Otru elementu d'esta tradición cultural xeneracional ye una hestoria cultural común:

Una serie de fechos y de output simbólicos del pasáu que tienen significáu pal presente porque los que los esperimentaron o fixeron yeren los nuegos antepasaos. (Parsons, 1975, 60).

Esta hestoria cultural ígüenla puntos de referencia de muncha importancia simbólica; acontecimientos hestóricos, alcordances épiques, fechos protagonizaos polos antepasaos. Igual que de llau del parentescu real atopamos el parentescu ficticiu, los acabantes de venir y d'integrarse en grupu consideren los antepasaos como los sos antepasaos, anque los sos precedentes biolóxicos nun tengan nada que ver colos precedentes étnicos adoptivos.

Un tercer elementu d'esta tradición cultural xeneracional ye la proyeición de futuru que'l grupu fai de sí mesmu. El miembru del grupu étnicu nun ye namás l'herederu del pasáu común, tamién ye aniciu del tiempu futuru.

Si'l grupu étnicu ye un enanchamientu de la familia y un conxuntu d'unidaes familiares, ye interesante ver cómo la identificación étnica ye una realidá que se fai na mesma familia. Va años que puen alcontrase estudios que nos apurren el datu de qu'en determinaes circunstancies la figura de la ma ye la que se convierte en raigañu de la identidá étnica (Schneider 1968, 1969).

II. DIFERENTES PERSPECTIVAS

Tiense'l vezu de llamar *primordialista* la consideración teórica según la que los grupos étnicos s'igüen alredu d'atributos, oxetivos culturales, llingüísticos, territoriales, raciales, etc. Dellos grupos tendríen namás dalgunos d'estos rasgos, mientres que n'otros alcontrárense tola serie d'estos elementos posibles. La identidá étnica considérase equí comu daqué innato, daqué que vien d'una realidá innegable (cf., por exemplu, Francis, 1976; Isaac, 1975). Fai falta nun escaecer que la socioloxía americana afitábase na identificación de los grupos étnicos comu grupos culturales, comu ye'l casu de Warner y Srole (1948), de muncha influencia posterior.

Apaeen dempués otre perspectives teóriques comu la de calter *economicista y marxista*, que ve la conciencia étnica comu consecuencia de la distribución desigual en territoriu de la riqueza y de la llucha y competición que pola mor d'esto resulta. Estes son les razones del enfrentamientu ente'l centru y les periferies y l'afitamientu de les identidaes étniques (cf. Hechter, 1975). Los movimientos reivindicativos de les minoríes étniques seríen consecuencias de la crisis que naz al pasar d'un mou de producción a otru.

Paezse a esta orientación la que podríamos llamar *instrumentalista*: la etnicidá ye una estratexa utilizada por un grupu pa caltener status o poder o pa faelos más grandes. Les minoríes étniques funcionaríen comu grupos d'interés (Bell, 1975). Pa Cohen (1968, 1974) la etnicidá ye un fenómenu esencialmente políticu, tres del

que vien darréu una llucha pol poder ente grupos étnicos pa defender los sos intereses coleutivos. De toles maneres, esta perspeutiva tien munches dificultaes, porque en munchos casos les comunidaes colos mesmos intereses caltienen les barreres étniques.

En quartu llugar tenemos el trabayu, perinteresante, de F. Barth. Barth supera l'aspeutu estáticu de la perspeutiva primordialista. Pa él la etnicidá ye una forma d'organización social qu'apaez na interacción de grupos nun procesu d'autoatribución y d'atribución pela parte de los otros.

Con Barth llegaron nueves ideas al estudiu de los grupos étnicos. Él nun entra en conteníu de la etnicidá: el grupu étnicu ye un recipiente con diferentes conteníos según los sistemas culturales. El grupu étnicu nun se define pol so material internu. Y el conceutu de *frontera étnica* vien asina a ser la clave del problema de la etnicidá.

Nun pue negase la importancia y trascendencia de la cultura nos fenómenos d'identidá. Pero pa ser a entender con xeitu lo que son los grupos étnicos y la so dinámica fai falta da-y la so importancia al interés del grupu y, especialmente, a la frontera nel sen que-y da Barth. Los fenómenos llamaos *primordialistes* tienen una importancia indudable, pero namás la consideración circunstancial o situacional ye pa dar una visión completa de la etnicidá.

IV. LES FRONTERES ÉTNIQUES Y LOS SOS CAMBIOS

Pero les fronteras étniques que definen los grupos étnicos puen movese. Los grupos étnicos tán en continua tresformación, anque los sos miembros dificilmente son a dase cuenta.

En delles ocasiones dos o más grupos étnicos pierden les particularidaes que los diferencien y entós resulta un nuevu grupu, por un fenómenu que vamos llamar *amalgamación* (Horowitz, 1975).

El resultáu ye la suma de los dos grupos ($x+y=z$) que lu aniciaron. En munchos de los países d'África, por exemplu, obsérvense procesos que tienden a faer desapaezer les divisiones étniques precoloniales y a iguar nueves identidaes. Asina ye comu los Kikuyus de Kenia son güei una amalgama de diferenciaciones étniques anteriores (Gulliver ed. 1969, Introducción).

Pero la xuntura de dos grupos nun se produz siempre comu vimos enantes. En dellos casos un grupu absorbe al otru, asimiláu y esti últimu pierde la so identidá. Desapaez, entós, ún de los grupos étnicos y queda incorporáu al otru ($x=y=x$). Por exemplu, la llende suroccidental de la provincia asturiana ta en contautu con zones de cultura astur que nos últimos sieglos caltuvieron la so cultura autóctona, la mesma que la de los valles d'al llau que vierten les sos agües al mar Cantábricu. Pero'l nuevu sistema de rexonalización del Estáu dempués de la Constitución de 1978 fixo qu'estes zones quedasen na comunidá autónoma de Castiella y Lleón. Ye posible que les munches competencias polítiques d'estes entidaes autonómiques y la so voluntá

d'integración faigan peligrar la identidá cultural astur d'estes zones, que col tiempu puen ser víctimes d'una absorción. Esta absorción seríalo dafechu cuando desapaeza toa diferencia étnica y seya total l'asimilación al grupu étnicu dominante.

Les fronteres étniques nun se modifiquen namás pola xuntura de grupos, sinón tamién pola so separtadura o fisión. Esta diferenciación étnica pue facese de dos maneres diferentes. En dellos casos la diferenciación étnica produzse pola *división*, que quier dicir qu'un grupu étnicu parte y apaecen dos nuevos grupos ($x=y+z$).

Pero n'otres ocasiones la diferenciación nun se produz pola desapaición d'un grupu étnicu y pol nacimientu de dos o más grupos nuevos, sinón pola aparición d'un nuevu grupu dende otru que sigue siéndolo. Llamamos a esti procesu de diferenciación étnica *proliferación* ($x=x+y$). Ye'l casu de los Sijs, que surden del mesmu hinduismu comu una respuesta militar y relixosa al poder musulmán del Punjab (Raj Najar, 1966).

Sicasí, en delles ocasiones la proliferación ye una consecuencia del contautu ente dos grupos diferentes. Asina, na Bosnia de güei, el contautu ente les dos minoríes fundamentales, serbios y croates, y la so oposición relixosa (ortodosos y católicos respetivamente) iguaron un procesu de proliferación: la concienciación de los musulmanes comu grupu.

L'asimilación y la diferenciación fáense enanchando les diferencies y los paecíos. Cuando, en dellos casos, hai un fenómenu de proliferación o de división dáse-yos a los contrastes más puxu y formes culturales que yeren

la mesma cosa inconscientemente terminen oponiéndose con muncha claridá. Al mesmu tiempu, nos procesos d'amalgamación les diferencies enantes percibíes mui llimpies acaben amenorgándo y escaeciéndose.

El cambiu d'identidá va cuasi siempre xunto al cambiu cultural, pero vióse yá que les crítiques de les postures llamaes primordialistes consideren que se tien esaxerao por demás la importacia del cambiu cultural comu causa determinante y anterior a los cambios d'identidá étnica. En munchos casos ye precisamente'l cambiu de fronteres étniques el que-y da puxu al cambiu cultural.

Cuandu l'asimilación ye por incorporación, el grupu incorporáu tien que manifestar el so enclín pa cambiar la so conducta cultural y asimilase al grupu absorbente. A los intentos d'amalgamación, que yá vimos s'atopen asgaya nos nuevos estaos postcoloniales, fai-yos falta una fuerza qu'amenorgue les tendencias centrífuges no tocante al aspectu cultural. L'ésitu de l'almagación de les diferencies qu'había primero ye mui difícil porque les fuercies inerciales anteriores a l'almagación tienen xeneralmente munchu puxu. Poro, búsquense referencies culturales básiques que seyan pa valir comu denomador común de les variantes que vienen de los tiempos pasaos. Asina, B. Benedict destaca'l fechu de que los musulmanes de la Isla Mauriciu desanicien les sos práutiques más sectaries y alcuerden conductes más xeneralizaes y ortodoses (Benedict, 1965, 38-9). Del mesmu xeitu, M. G. Swift observa, por exemplu, l'enclín de dellos grupos matrillinales en Malasia p'adautar les

esos conductes a los modelos xenerales del so entornu (Swift, 1966).

Pue, entós, afirmase que'l procesu d'asimilación (amalgamación ya integración) ye un factor importante de cambiü cultural.

Los procesos d'urbanización y les migraciones emburriaron siempre l'enanchamientu de les fronteres étniques. Hai munchos fechos qu'atestiguen cómo grandes asimilaciones culturales faense dende pequeños grupos étnicos diferenciaos (Young, 1965; Kuper, ed., 1965; etc.). Pero nun ye siempre necesariu'l procesu d'urbanización. En Malasia les diferencies ente malayos (diversidá llingüística, endogamia de grupu, hostilidá) y la tamién fonda dixeбра ente los emigrantes chinos terminaron por iguar dos comunidaes étniques fuertes y coherentes. Comu en munchos casos, lo que favorez que s'afiten estos grupos étnicos ye l'aición d'un grupu exterior, el colonialismu británicu nesti casu. Crawford Young tien estudiao cómo l'alministración colonial, los misioneros belgues y l'aición militar iguaron comunidaes que nun teníen enantes denguna unidá (Young, 1965).

V. LINGUA YA IDENTIDÁ

El fechu acabante citase ye tan paradóxicu comu interesante; ún de los aspectos más suxestivos ye'l de la rrellación colos problemes llingüísticos, porque equí les contradicciones y les paradoxes son entovía más llamatives. Nun ye raro que seya la mesma llingua colonial la que termina cuayando comu llingua oficial

de la nueva nación, emburriando les llingües natives a una situación d'inferioridá. Por llacerioso que puea paecer, ye un casu que s'atopa asgaya.

Los fenómenos llingüísticos siempre son importantes no tocante a los grupos étnicos, mesmamente dende una posición formalista o circunstancialista comu la de Barth, la llingua y la cultura son perinteresantes, por exemplu, cuando s'establez la llende. Porque la llingua nun funciona namás comu un fechu en procesu de conocimientu humanu nin comu una forma de comunicación social, sinón qu'ella ye tamién un símbolu d'identidá étnica.

La reivindicación llingüística suel atopase siempre nos movimientos políticos que puxen por una reconocencia llegal de la identidá propia. Yá se dixo enantes que la llingua común ye xeneralmente un elementu fundamental d'affirmación del grupu étnicu.

Pero esta importancia de la llingua nes rellaciones étniques ta enllena de matices interesantes, comu se vien diciendo. Asina, ye mui difícil que les fronteres llingüístiques s'affieran perfectamente a les fronteres polítiques. Pola cueta, lo que suel atopase n'ámbitos xeográficos y económicos bien alloñaos ye una non coincidencia ente llendes alministratives y llingüístiques.

Cuandu les fuerces coloniales son les qu'igüen la toma de conciencia y dempués desaparecen ye cuando les paradoxes yá mentaes resulten más estrañes. Suel atopase entós un procesu d'escisiones internes. Estes escisiones son xeneralmente derivaes de la diversidá

lingüística. Asina, na India postcolonial el problema llingüísticu internu fixo que surdieren abondes divisiones alministratives internes feches con criterios llingüísticos. L'intentu d'afitar l'hindi comu llingua nacional pa la India entera foi un fracasu significativu: munchos estaos nun lu quisieron aceutar y preferien l'inglés. Pa marcar con más fuercia la frontera étnica escontra los otros, los sijs escoyeron la llingua del Punjab y non l'hindi

Aunque en dellos casos, perinteresantes, haiga un fracasu, lo que suel pasar colos nuevos estaos que siguen a la época colonial ye qu'hai una obsesión por algamar qu'una de les llingües natives seya *lingua franca* de tol territoriu. En Nixeria, por exemplu,

El renacimientu cultural, parte integrante del movimientu nacionalista, puxó por iguar más uniformidá dientru del grupu étnicu y diferencial con más claridá de los grupos vecinos. Asina, ente los Yoruba, por exemplu, surge un dialeutu estándar y les formes de vistise, lo mesmo pa ricos que pa probes, aseméyense comu nun s'asemeyaben hai un o dos siglos. (Lloyd, 1970, 12).

Esti procesu nun resulta raru pa naide que conoza los procesos de normalización de llingües minorizaes n'Europa. Porque los conflictos qu'anicia la diversidá llingüística dientru de les llendes alministratives alcuéntrense nos nuevos estaos pero tamién nos que lleven munchos años d'heoria.

Pero nun sería realista da-y a la cuestión llingüística un valir absolutu nes rellaciones étniques. Igual que pue haber una identidá étnica na heteroxeneidá llingüística (tiense yá citáu'l casu suizu), una mesma llingua pue pertenecer a dos comunidaes étniques opuestes dafechu. Ye perfectamente correutu tener al serbo-croata por una llingua, pero de llau de les pequeñes diferencies que puen considerase dialeutales y de la más seria que ye la diversidá gráfica, la relixón ye, ensin dulda, un gran factor en cuantes a estremar los grupos étnicos. D'otru llau, una llingua, comu un grupu étnicu, nun ye una entidá absoluta. Variantes dialeutales puen xugar un papel importante nos procesos d'identificación. Y tamién el grupu étnicu pue iguase a diferentes niveles. Nun país, por exemplu, de diversidá étnica comu Líbano, una persona pue pertenecer a la comunidá musulmana o a la cristiana, pero un cristianu maronita identificaráse colos maronites escontra un cristianu ortodosu. Del mesmu xeitu, un musulmán sunnita escontra otu chiita sentiráse fundamentalmente sunnita. Recuérdanos muncho esto lo que tan maxistralmente estudió Evans-Pritchard respeutu a la identificación grupal nuna sociedá segmentaria comu la de los Nuer. (Evans-Pritchard, 1977).

Igualmente, nun mesmu dominiu llingüísticu les diferencies dialeutales puen dar pasu a diferentes niveles d'identificación étnica. Nun hai dulda de que nel territoriu d'una mesma llingua dellos vezos llingüísticos conviértense en símbolos que diferencien diversos segmentos sociales según el sexu, la edá, el trabayu, etc.

VI. RITOS LLINGÜÍSTICOS DE PASU ÉTNICU

Igual que la forma de vistise o de cuidar el cuerpu, la llingua pue funcionar comu símbolu de pertenencia a un grupu étnicu. Pero los grupos étnicos nun viven xuntos nuna situación d'igualdá; pola cueta, suel haber asimetría en cuantes al prestixu, al poder o a les posibilidaes económiqes. Ésti ye'l motivu pol que los integrantes d'un grupu étnicu puen llegar a querer pertenecer a otru grupu étnicu si con ello vien darréu una meyoría económica, de status o de poder. Asina ye comu surden complexos d'inferioridá que puen faer que los falantes d'una llingua minorizada quieran tapecer los sos vezos llingüísticos o d'otru tipu y nun ser asina identificaos comu miembros del grupu más baxu en sistema de status (Eidheim, 1976).

Esta asimetría fai que cuandu daquién quier, emburriáu o non pola necesidá, llegar a ser miembru d'otru grupu étnicu, tien que faer dellos ritos de pasu. Porque'l fechu d'entrar n'otru grupu étnicu significa trespasar un umbral, la frontera étnica. Y caltenese dientru del espaciu étnicu propiu ye dicir qu'un s'alluga dientru de les llendes del grupu al que pertenez.

Mui bien de les ideas de Van Gennep so los ritos de pasu nun tuvieron tol usu que correspuende a la so virtualidá. En realidá, el términu *ritu de pasu* tien reserváose cuasi namás pal camín de les etapes vitales.

Peme que ye interesante averase al estudiu del cambiu de dominiu o de grupu étnicu dende'l procesu ritual. Nun interesante trabayu de van dellos años Julian Pitt-Rivers observa cómo nos viaxes de güei n'avión, actos

qu'en principiu tán peralloñaos de los vezos primitivos, los rituales de pasu ígüense con sorprendente fidelidá. Pero, concretamente a propóscitu d'ún de los exemplos citaos, Pitt-Rivers observa un fechu abundu interesante. Nos viaxes de la compañía aérea irlandesa úsase l'irlandés, una llingua celta, pa da-yos a los viaxeros les informaciones afayaíces. Desgraciadamente l'irlandés ye una llingua minorizada y que tien pocos falantes reales, (*la llingua irlandesa nun la falen más que dellos paisanos de la costa oeste que nun viaxen n'avión*, Pitt-Rivers, 1986, 124), resultando asina la paradoxa de que la persona que fala l'irlandés nun ye falante d'esta llingua,

créase asina una situación, menos única nos anales de l'antropoloxía de lo que podía pensase, na que daquién declama'l so testu nuna llingua que nun conoz a xente que tampoco la entiende (Pitt-Rivers, 1986, 124)

Esta divertida y tamién grotesca situación ye otru exemplu del fechu de que la llingua ye muncho más de los que suel pensase. La llingua ye un símbolu dende'l puntu de vista étnicu; la llectura d'un testu pue convertise nun ritu de pasu; la sorprendente declamación n'irlandés ye un ritu col que se-y da puxu a ún de los elementos más importantes de la frontera irlandesa escontra Gran Bretaña o los otros países. Nun se llee'l testu pa tresmitir les idees que s'atopen nél sinón pa tresmitir la idea de qu'hai una nación

diferente, o seya, un espaciu qu'esixe trespasar un umbral si se quier entrar o salir d'él. La declamación n'irlandés ye namás absurda pa quien nun cai na cuenta de la dimensión étnica del llinguax.

Pola mor del so usu tan escasu la llingua irlandesa ta cuasi reducida al papel simbólicu. Ye sorprendente qu'al mesmu tiempu que nos pasaportes de la Comunidá Europea figura l'irlandés comu llingua oficial. La verdá ye qu'hai que la considerar comu una de les llingües más amenazaes pal futuru, más qu'el galés o la llingua frisia.

Respeutu a esto pue ser pertinente estudiar el fenómenu de reducción del irlandés a puru ritual. ¿Podía pensase que'l nacionalismu irlandés, tan esmolíu pola llingua enantes de la independencia, perdiera l'interés n'algamándose la independencia? Ye lóxico que dempués de la independencia les preocupaciones llingüístiques de los nacionalistes, tan bien dibuxaes por Joyce, cambien: si yá nun fai falta usar la llingua comu símbolu étnicu, basta una simple rutina ritual.

Tien estudiaose cómo nel norte de la Península Ibérica, nun zona de cultura astur-occidental, tener o nun tener ganáu conviértese en signu pa indicar cuálú ye'l dominiu étnicu al que pertenez la familia. Poro, dexar la ganadería ye lo mesmo que sustituir la llingua propia pola oficial: con entrambes aiciones simbolízase'l pasu al mundu de la cultura dominante, una identificación col grupu étnicu que tien más prestixu (cf. González-Quevedo, 1991).

Thomson (1974) diznos cómo en Yucatán el cambiu d'un espaciu o grupu étnicu a otru faise pola forma de vistise. Vistir a los nenos de forma diferente a la del grupu propiu significa realizar un ritu de pasu, un ritu d'entrar n'otru grupu:

El pá mestizu tendrá qu'escoyer ente vistir al so fíu catrín y desanicar tola identificación visible col grupu familiar, o dexalu mestizu. (Thomson, 1974, 110).

Visitise d'un xeitu o d'otru conviértese entós en ritu de pasu. Lo mesmo pasa cola llingua, porque cambiar de llingua ye tamién trespasar un umbral, tamién en Yucatán:

El mestizu que quier faese catrín tien que falar bien el castellanu. En realidá, ésti ye'l requisitu más importante pal cambiu étnicu. Anque seya perprobe, el mestizu que fala bien castellanu tien una ventaxa respeutu al ricu que lo fala mal. Ye tan importante'l requisitu de la llingua que munchos tan convencíos de que falando bien castellanu, l'otro vien darréu: el trabayu, el dineru, el respetu, la posición social, etc. (Thomson, 1974, 112).

Nos pasos étnicos los rituales llingüísticos son quiciabes los más importantes. La renuncia a la llingua propia pué facese col ritual simbólicu de traducir el

nome a la llingua dominante (Cf. González-Quevedo, 1983). Pero ye mui interesante destacar qu'esti mesmu procesu dase cuando se-y quier dar puxu a una llingua marxugada, manifestándose a sí mesmu comu miembru d'esta comunidá minorizada de falantes.

Respeutu a esto son paradigmáticos los exemplos qu'alcontramos en casu de recuperación y normalización del asturianu. La llingua propia d'Asturies, l'asturianu, dempués de munchos siglos de marxugación y d'usu diglósicu, vive güei un procesu de dignificación a tolos niveles. Nesti sen, muncha xente nueva n'Asturies cambia'l so nome en castellanu pol equivalente asturianu, conducta que ye perinteresante dende'l puntu de vista del estudiu de la etnicidá.

N'Asturies, comu n'otres sociedaes que s'alcuentren nuna situación asemeyada, cuando se quier da-y puxu a la llingua marxugada suel faese esta vuelta al nome en llingua propia. Ye un evidente ritu de pasu, en dellos casos buscando les formes nominales más alloñaes de la llingua considerada dominante.

A los intelectuales, a los escritores d'estes llingües minoritaries présta-yos tener la so actividá na llingua propia minorizada y usen lo menos posible la llingua dominante. Si vistise o cuidar el cuerpu nun ye namás vistise o esmolese pola apariencia corporal, falar, escribir, tener un nome nun son namás actos de fala y d'escritures. Porque falar o escribir nuna llingua ye tamién dicir qué somos, o seya, a qué grupu pertenecemos, cuállos son los nuestos y cuállos los otros.

La modificación de les fronteras étniques (por algamación, absorción, división o proliferación) suel facese por procesos de ritos llingüísticos de pasu étnicu, porque nada meyor que la fuerza de les pallabres pa dibuxar y marcar les fronteras étniques. La llingua ye un instrumentu pereficaz pa iguar identidaes étniques. La llingua nun ye l'únicu instrumentu que constrúi la identidá pero sí ye ún de los más importantes.

La llingua úsase ritualmente nos cambios de fronteras étniques, pero ye evidente que tamién ye útil pa caltener la frontera. Marcar les fronteras equival a da-y puxu a la identidá del grupu y la llingua ye afayaiza pa usala comu símbolu de la unidá y de la identidá del grupu (Cf., por exemplu, l'análisis de Teresa del Valle, 1988).

A la hora d'iguase una identidá étnica la realidá llingüística nun tien por qué se manifestar comu necesaria dafechu. Pero ye evidente la muncha importancia que tien la llingua en munchos procesos d'identificación étnica. La cultura en xeneral y la llingua en particular son dos materiales básicos colos que los grupos humanos igüen les llinies y fronteras que los estremen. Y val la llingua especialmente pa definir el grupu de "nós" y el de los "otros". ♦

Bibliografía

Anderson, B.

1991 *Imagined communities*. Londres. Verso. Edición revisada.

Barth, F.

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, F.C.E.

Bell, D.

1975 *Ethnicity and social change*. En Glazer & Moynihan, eds. *Ethnicity*. Cambridge. Harvard University Press.

Benedict, B.

1965 *Mauritius: The problems of a social plurality*. Londres. Pall Mall Press.

Cohen, A.

1969 *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley. University of California Press.

1974 *Urban Ethnicity*. Londres. Tavistock Publications.

Dulong, R.

1978 *Les régions, l'État et la société locale*. Paris. P.U.F.

Eidheim, H.

1976 "Cuando la identidad étnica es un estigma social". En Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, F.C.E.

Epstein, A. L.

1971 "Autonomy and Identity: Aspects of Political Development on the Gazele Peninsula". *Anthropological Forum*, 2, 427-43.

1978 *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. Londres. Tavistock Publications Ltd.

Evans-Pritchard, E. E.

1977 *Los Nuer*. Barcelona. Anagrama.

Francis, E. K.

1976 *Interethnics relations, an essay in sociological theory*. N. York. Elsevier.

González-Quevedo, R.

1983 "Antropología del esanicu llingüísticu: llingua minoritaria y espacios étnicos". Uviéu, *Lletres Asturianas*, 8.

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

Gulliver, P. H.

1969 *Tradition and transition in East Africa*. Berkeley. University of California Press.

Hechter, M.

1975 *Internal Colonialism*. Londres. Routledge & Kegan Paul.

Horowitz, D. L.

Ethnic identity. En Glazer y Moynihan eds.,
Ethnicity. Cambridge. Harvard University Press.

Isaac, H.

1975 *Basic group identity: the idols of the tribe.* En Glazer
& Moynihan, eds., *Ethnicity...* Cambridge. Harvard
University Press.

Kuper, H. ed.

1965 *Urbanization and Migration in West Africa.*
Berkeley. University of California Press.

Isaac, H.

1975 "Basic group identity: the idols of the tribe". En
Glazer y Moynihan eds., *Ethnicity.* Cambridge.
Harvard University Press.

Lloyd, P. C.

1970 "The ethnic Background to the Nigerian Crisis".
En E. K. Panter-Brick, ed., *Nigerian Politics and
Military Rule; Prelude to the Civil War.* Londres.
University of London Press.

Nayar, V. Raj.

1966 *Minority politics in the Punjab.* Princeton.
Princeton University Press.

Pitt-Rivers, J.

1986 "Un rite de passage de la société moderne: le voyage
en avion". En *Les rites de passage aujourd'hui.*
Editions L'Age d'Homme. Lausana.

Seton-Watson, H.

1977 *Nations and States*. Princenton. Princenton University Press.

Schneider, David M.

1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, New Jersey. Prentice-Hall.

1969 *Kinship, Religion and Nationality*. En V. Turner ed., *Forms of Symbolic Action*. Seattle. University of Washington Press.

Swift, M. G.

1966 *Social change and the validity of regional stereotypes in east Pakistan*. SOCIOMETRY, 24, 4.

Thomson, R. A.

1974 *Aires de progreso*. Instituto N. Indigenista. México. Valle, Teresa del

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

Warner, W. L. & Srole, L.

1945 *The social Systems of American Ethnic Groups*. New Haven. Yale University Press.

Young, Crawford

1965 *Politics in the Congo*. Princenton. Princeton University Press.

abstract

***LANGUAGE AND PROCESS IN
ETHNIC IDENTITY***

Language and culture are two essential concepts in the anthropological study of ethnic identity. It is especially significant to see how that ethnic identity is constructed, how ethnic borders persist and change and what the processes of change are from one ethnic group to another.

FAZA ETNOGRÁFICA

Cantar l'aguilandu

VICENTE R. HEVIA

El presente trabayu pretende recoyer la costume de cantar l'aguilandu peles Navidaes nos pueblos de l'arrodia de L'Entregu (Samartín del Rei Aurelio): los nomes, los díes que se salía a cantar, les edaes, los pueblos per onde diben los aguilanderos, los cambios que se producen col pasu del tiempu y, sobre too, les coples y cantares afayaizos pa la ocasión cola música correspondiente.

I. AGUILANDU Y AGUILANDEROS

Llevábase yá peles dómines de los romanos el dase regalos a lo llargo l'añu. *Strenae* yeren les que se daben allá peles calendes de xineru. Ente otres coses, paez ser que frutos secos.

Per esti mesmu tiempu salen los aguilanderos a cantar l'aguilandu p'atropar comida o perres, pa repartilo o pa comelo toos xuntos.

Ye *l'aguilandu*, *l'aguilando*, cola so variante *l'aguilondu*, con metafonía, la pallabra más normal pa referise a esta costume, mentes que *aguinaldu-aguinaldo* namás que se topa en xente más nuevo. Ye interesante la distinción que faen dalgunos ente *l'aguilandu* (costume de cantar peles Navidaes y *l'aguinaldu* (paguitu de Navidá). En dos casos topamos *colecta*.

A los que canten l'aguilandu llámase-yos *aguilanderos*, *aguilandirus*, con metafonía en plural, *aguilanderus*, *aguilanderos furones*, *rapazos de l'aguilandu*.

Dientru d'estos, al que llevaba la bolsina o saca pa meter les coses y perres que-yos daben, llámase-y el *bolseru*.

Dizse dir o salir a *cantar l'aguilandu* y mui poques veces *pidir l'aguilandu*, destacándose la idea de cantar.

Nun s'estudien equí los grupos d'aguilanderos organizaos, comu ye'l casu de los *guirrios y la comedia* que va con ellos, que dende Navidá a Antroxu diben pelos pueblos y parroquies del Conceyu, comu *Máscares d'iviernu*, pidiendo l'aguilandu, dempués de char *les comedies* nel campu la ilesia o delante un chigre¹.

¹ Noval "Siero", José: Comedies de Sidros. Monumenta Histórica Asturiensia XXV. Xixón, 1.990. Edición preparada por L. M. Iglesias Cueva y Vicente R. Hevia.

II. NOCHEBUENA Y VÍSPORA DE REIS

Antes de falar de los díes nos que se salía a cantar l'aguilandu ye menester referise, aunque namás que seya al raspiar, a lo establecíos que tán los papeles nos pueblos ente homes y muyeres, aunque nes últimes dómines va dir tando menos claro. Y ello ye asina sobre too pa los nenos y nenes.

Esto va determinar díes estremaos pa cantar l'aguilandu pa homes y pa muyeres, hasta llegar a falar de *l'aguilandu los homes* y *l'aguilandu les muyeres*.

Onde más claro se ve ye na parroquia Cocañin ensin dulda pola so configuración xeográfica.

Tenemos asina que los homes salen el día Nochebuena y les muyeres la víspora de Reis. Caún d'ellos va tener les sos propies coples y cantares afayaizos pal casu.

Col tiempu, piérdense estes llendes y salse otros díes: Navidá, Nochevieya, etc. o díes distintos, peles Navidaes, sobre too nes zones más urbanes, comu en L'Entregu.

Topamos díes estremaos pa homes y muyeres -Nochebuena y víspora de Reis- tamién n'El Valle la Campana (parroquia Samartín) y na parroquia Santa Bárbara, incluso en pueblos del Conceyu Llaviana, polo que pue pensase nuna carauterística propia de tola zona.

III. NENES, NENOS Y RAPAZOS

Nel aguilandu participen, sobre too, nenos y nenes escolinos, ente seis y catorce o dieciséis años. Los nenos pidienlu hasta que diben ganalo (14-16 años) y les nenes hasta que diben deprender a coser y bordar. Quier dicir

esto que, en determinaes dómines, sobre too dempués de la guerra, pelos años de la fame, l'aguilandu yera una forma de ganar unes perruques o daqué comida pa dalo en casa, porque entós “había necesidá”.

Nenos per un llau y nenes per otru, unes veces en pareyes, otros en grupos mayores, diben per toles cases del pueblu al escurecerín a cantar l'aguilandu.

Los mayores diben per otros pueblos y caleyaben la mayor parte la parroquia, comu pasa colos mazcaritos y mázcares n'antroxu.

En dalgunos pueblos lleguen a salir xente mayor, mozos y moces y hasta casaos; salen yá pela nueche y lleguen a tar de pandorga hasta pela mañana.

Los aguilanderos nun se visten de ninguna manera especial, namás que lleven madreñes pa los folleros, cayaes, lluz, etc. y nun-yos falten los instrumentos.

Unos musicales: gaita, curdión, armónica, bandolina, guitarruques, zambombes, panderetes, castañueles, tambores.

Otres non musicales, pero qu'acompañen comu tales: fierros, botelles d'anís, botes, potes y cuyares. Nun falten les xiblates feches de tueriu de xabugu.

Al llegar a una casa piquen y piden permisu pa cantar con una copla. Si se-yos da permisu canten ún o dos villancicos, asemeyaos a los d'agora pero con otru son. Pa marchar canten una copla: d'agradecimientu, si-yos dieron l'aguilandu y de rechifla si nun-yos lu dieron.

Si na casa tán de llutu, ta daquién malu o hubo una desgracia nun canten.

Les cosas que-yos daben van cambiando col tiempu, asina comu'l valir de les mesmes. Nun principiu yera normal da-yos chorizos, castañes, cuayaritu (lleche cuayao), dempués fayuelos y casadielles. Polo demás perres, dende perrines a lo que se quiera dar...

Colo que-yos daben repartíenlo o facien una merienda.

IV. COPLES Y CANTARES

Comu queda dicho más p'arriba alcontremos coples pa pidir permisu pa cantar, coples pa pidir l'aguilandu, coples de dispidía y cantares y villancicos.

Nel primer de los casos tamién s'estremen ente coples de nenos y coples de mayores; y nestos ente coples de muyeres y coples d'homes.

A. Coples pa pidir l'aguilandu o permisu pa cantar

1.- Pa nenos y nenes pequeños

*Dame l'aguilandu,
si me lu quier dar,
que soi piquiñín
y nun sé cantar.*

*Dame l'aguilandu,
si me lu quies dar,
que soi piquiñina
y nun sé cantar.*

Esta casa güel a vino,

*y aquí vive un buen vecino
que nos van dar l'aguilando
y hoja y media de tocino.*

*A estas puertas llegamos
dos doncellas iguales,
como es el año primero [añu primeru]
venimos algo cobardes. [cobardes]*

*Dame l'aguilandu,
señora Martina,
un ramín de cuernos
y una sardinina.*

*Denos l'aguilandu,
que soi piquiñín. [por un buraquín]
un bollín d'a quartu
y un choricín.*

*Dame l'aguilandu,
señora aguilandera,
que somos piquiñinos
y traemos cagalera.*

*Dame l'aguilandu,
señora aguilandera,
dame l'aguilandu
que traigo cagalera.*

*Dame l'aguilandu,
señora aguilandera,
que soi piquiñín*

y traigo cagalera.

*Dame aguilandu
por un furaquín
un cachín de pan
y un frisuelín.*

*Angelinos semos,
del cielo venimos
bolsina traemos
dínaro pedimos.*

*Dame l'aguilandu,
carita de rosa,
que no tienes cara
de ser tan roñosa.*

2.- Pa mozos y moces

*Si es de(s)cortesía
si es desobediencia,
en casa d'esti hombre
canto sin licencia. (pa homes)*

*Si nos dais licencia, [da]
señor cantaremos
con grande prudencia
los qu'aquí lleguemos. [estaremos] (pa
homes)*

*Disculpe l'atrevimientu
que tenemos que cantar,*

como es Noche de Reyes,
aquí venimos a empezar. (pa mujeres)

A estas puertas llegamos [esta puerta]
con deseos de cantar,
si los señores d'adentro
permiso nos quieren dar. [licencia]
¿Cantamos, señores?

A estas puertas llegamos,
somos pastores, [unos pastores]
si nos dan l'aguilandu,
estos señores.
¿Cantamos?

A estas puertas llegamos,
somos pastores,
si nos dan l'aguilando
¿cantamos, señores?

A esta puerta llegamos,
varios pastores, [cantores]
si nos dan l'aguilando
estos señores. [cantamos, señores]
¿Cantamos, señores?

A esta puerta llegamos
con intención de cantar,
si nos dan l'aguilando
yá podemos empezar.
¿Cantamos, señores?

*A esta puerta llegamos
con intención de cantar
denos licencia señora
que queremos empezar.*

*A esta casa llegamos
varios pastores,
si nos dan l'aguilandu
estos señores. [nuestros señores]
¿Cantamos, señores?*

*A estas puertas llegamos,
con deseos de cantar,
si los señores qu'hai en casa
licencia nos quieren dar.
¿Cantamos?*

*A estas puertas llegamos
varios pastores
a cantar l'aguilandu
a estos señores.*

*A estas puertas llegamos
varios pastores
si nos dan la licencia
estos señores¿Cantamos?*

*De lejos venimos
los qu'aquí llegamos,
si nos dais licencia,
señores cantamos
¿cantamos?*

*A estas puertas llegamos
varios pastores
si ustedes nos dan licencia.
Cantamos.*

*A esta puerta llegamos
cuatrocientos en pandilla,
si quieres que te cantemos,
saca cuatrocientas sillas.*

*Denos l'aguilandu
si nos lo ha de dar
que tenemos prisa
para caminar.*

*Denos l'aguilandu,
si nos lo ha de dar,
que venimos cansados
de tanto caminar.*

*Deme l'aguilandu,
señora, por Dios,
que aquí somos cuatro
y bailaremos dos.*

B.- Coples de dispidía

Too depende si de-yos dio l'aguilandu o non. Y asina tenemos:

1.- Si se-yos dio aguilandu

*A los años d'esta casa [pa]
Dios les dé salud y vida [salú]
que nos dieron l'aguilandu
con munchísima alegría.*

*A los señores d'esta casa
Dios les de salud divina
porque nos dio l'aguilandu,
con muchísima alegría. [tantísima]*

*Ahí va la despedida
metida en una cerilla,
ya no puedo cantar más
porque ne duel la barriga.*

*Ahí va la despedida
metida en una cereza,
ya no puedo cantar más
porque ne duel la cabeza.*

*A los amos d'esta casa
Dios quiera que no-yos falte
lo primero la salú
lo segundo'l chocolate.*

Si-yos abultaba poco:

*Los d'esta casa,
vaya tacañones
sólo mos dieron
dos perrones.*

2.- Si nun se-yos dio l'aguilandu:

*Allí arriba tan arriba,
hai una perra cagando
pa los amos d'esta casa
que nun mos dan l'aguilando. [no] [nos]*

Coles variantes:

*Allí arriba, muy arriba
Allí arriba naquel monte*

C. Villancicos y Cantares

Si se-yos da permisu cántense dos o tres villancicos o cantares. Nel casu los villancicos, dellos son los modernos, pero con otru son.

1. Villancicos

*Hoy noche de Navidad,
por ser la noche mayor,
parió la Virgen María
y nació nuestro Señor.*

*El pesebre destinado
para la mula y el buey
ha sido la primer cuna
de nuestro divino Rey.*

* * * * *

*San José bendito.
¿pa qué te quemaste?
Tú que viste el fuego,
¿pa qué no asoplaste?*

* * * * *

*La Virgen y San José
iban a la romería,
la Virgen iba cansada
que caminar no podía.*

*Llegaron a Belén
toda la gente dormía.
-Abre la puerta, portero,
a José y a María.*

*-Estas puertas no se abren
hasta que no aclare el día.*

*La Virgen lavaba
San José tendía,
y el niño lloraba
del frío que hacía.*

* * * * *

*Hoy el día de Reyes,
la primer fiesta del año,
entre damas y doncellas,
al rey le pido aguinaldo:
no son cosas tuyas,
ni tampoco su reinado.
que pido una comida
pa Jesús sacramentando².*

² Con un entamu asemeyáu en MARTÍÑEZ TORNER, Eduardo: Cancionero musical de la lírica popular asturiana. 2ª Edición. I.D.E.A., Uviéu, 1971, n.º11

*Hoy víspera de los Reyes,
la primer fiesta del añu,
cuantes dames y doncelles
al rey piden l'aguilandu.
No les piden cosas suyas
ni tampoco su reinado,
le piden cuatro mil hombres
para el campo formalo.
Cuatro mil hombres se le pidieron,
cinco mil se le mandaron,
por los campos de Malverde
van los mozos peleando.*

*No dejan cabra ni oveja,
ni pastor con su rebaño,
han dejado un pobre viejo
de todos miembros quebrado.
Salen tres reyes de oriente,
todos tres en compañía,
tres ciegos del divino amor
de una estrella que los guía.*

*La estrella que los guiaba
era la Virgen María,
con un niño entre los brazos
llorando que estremecía.
No llore usted Madre,
no llore usted, madre mía,
yo la subiré a los cielos,
yo la gloria les daría.
Y a los amos d'esta casa,
Dios les de salú y vida,*

que nos darán l'aguilando
con muchísima alegría

* * * * *

Camina la Virgen pura
camina para Belén [de Egipto para]
con un niño entre los brazos
cansadina de correr. [que es Jesús de
Nazaret]

En el medio del camino
el niño pide de beber.
-No pidas agua, mi niño,
no pidas agua, mi ser, [mi bien]
que los ríos corren sangre [bajan turbios]
y la reguera también! [y no está para
beber]

Allí arriba en aquel alto
hay un ciego naranjel.

-Dame una naranja, ciego,
para este niño entretener.

-Entre en el huerto, señora, [señora
étrelaa coger]
coja toda la que quiera, [todas cuantas el
niño quiera]
que cogiendo para el niño,
coja para usted también. [todas han volver
a nacer]

El niño cogió naranjas
y el ciego comienza a ver.

*-¿Quién ha sido esa señora,
que me ha hecho tan bien? [hizo]
Era la virgen María,
que camina hacia Belén³.*

* * * * *

*Tres reyes salen d'Oriente,
todos tres en compañía,
llenos de divino amor,
y una estrella que los guía.*

*La estrella que los guiaba
era la Virgen María,
que por todas partes va
y nadie la conocía.*

*Para ti la gloria celestial,
para ti, Virgen María,
te venimos a adorar.*

2. Cantares

*Desde Rozá a La Fayona,
de La Fayona a La Inverná,
dixeron los entendíos,
que van poner electricidá.*

* * * * *

Si vas al Campu de Casu,

3 Con variantes sobre estes dos versiones apaez, xunto con otres coples, na voz AGUILANDO, en CABAL. Constantino: Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias. Agua-Ana, I.D.E.A., Uviéu, 1951.

*has de traeme una casina,
no la traigas con cencerru,
que la quiero con esquila.*

Tanto nes coples, comu nos villancicos y cantares,alcontramos versos exasílabos y octosílabos, entrambos versos afayaízos pa les composiciones populares, formando en tolos casos estrofes de cuatru versos, con rima mayormente consonante nos pares y dalgún casu de cuartetes.

L'emplegu de versos exástilos o octosílabos determina dos tipos de son estremaos, fáciles de deprender (*apéndices I y II*).

Ye esta tradición, viva hasta fai poco, otra de les tradiciones en trance de permorrer col puxu d'otres condiciones de vida pelos pueblos d'Asturies.

APENDIZ I



*A estas puertas llegamos
dos doncellitas iguales,
como es el año primero
venimos algo cobardes.*

*Hoy el día de Reyes,
la primer fiesta del año,
entre damas y doncellas,
al rey le pido aguilando;*

*no son cosas suyas,
ni tampoco su reinado,
que pido una comida
pa Jesús sacramentado.*

*Hoy noche de Navidad,
por ser la noche mayor,
parió la Virgen María
y nació nuestro Señor.*

*El pesebre destinado
para la mula y el güé
ha sido la primer cuna
de nuestro divino Rey.*

*Y a los amos d'esta casa,
Dios les de salud y vida,
que nos van dar l'aguilando
con muchísima alegría.*

APENDIZ II

The image shows a musical score for a song. It consists of two staves of music. The first staff is in treble clef and 4/4 time. The melody is written on a single line. The lyrics are written below the notes. The second staff is also in treble clef and 4/4 time, but it appears to be a continuation of the melody or a different part of the song. The lyrics are also written below the notes. The lyrics are: "DA-ME L'A-GUI- NDL-DU SI ME LU QUIES DAR - QUE SOY PI-QUI- NI-NG Y NUN-SE CANTAR".

*Dame l'aguilandu,
si me lu quies dar,
que soi piquiñín
y nun sé cantar.*

*Si es de(s)cortesía
si es desobediencia,
en casa d'esti hombre
canto sin licencia.*

*Si nos dan licencia,
señor cantaremos
con grande prudencia
los qu'aquí lleguemos.*

Transcripción Musical: MATILDE ARIAS Y MANUELA LAVIANO

NOTA

Esti trabayu ta fechu a sestaferia ente los rapazos del I.B. "Virxen de Cuadonga" de L'Entregu, nos cursos 89-90 y 90-91, comu trabayu de campu y d'investigación empobináu pol Seminarium Llatín, cola coordinación d'Asunción Hevia González, profesora de Griegu y Llatín y Vicente Rodríguez Hevia, profesor de Llatín.

Yera'l nuestro empeñu l'estudiar l'aguilandu pelos pueblos y parroquies de l'arrodia del Institutu, col fin d'apurir unos datos de primera mano, ensin entrar n'interpretaciones fondes sobre los fechos.

Pa ello iguóse un cuestionariu y ca grupu de rapazos -ente dos y siete alumnos- diba armáu de grabadora a escarabicar na memoria de los más vieyos.

Los resultaos, n'acabando de trescribilos, comparábase con otros de otros llaos d'Asturies y sacábase les conclusiones. Intentábase tamién rrellacionalos con costumes asemeyaes de les dómines de los romanos.

De resultes d'esti trabayu grabáronse ventitrés cintes, d'una hora, con un total de 123 entrevistas.

Los entrevistaos tenien, entós, edaes ente 38 y 90 años. Ello quier dicir que, nel tiempu, averámonos al entamu del sieglu. Destacar que son la mayoría mueres, que son les que meyor s'alcuerden y les que tresmiten les tradiciones a los so fijos na educación que-yos dan nos primeros años.

De tolos llugares estudiaos ye L'Agüeria (Parroquia Cocañín), con muncho, onde meyor se pue perestudiar esta tradición, asina comu la so evolución, yá qu'entá se conserva. Tanto ye asina que dalgunos de los entrevistadores pidieron o piden l'aguilandu, y conocen les coples amañoses pa ello.

Queden estes fueyes comu testimoniu y agradecimientu a tolos que les fixeron posibles: los entrevistadores y entrevistaos que citamos darréu:

Alumnos que recoyeron datos d'esti trabayu: Noelia Villanueva, Eva M^a Sicilamo, Noelia Fuente, Irene Gómez, M^a Fernanda Herrero, Ana M^a Méndez, Noelia Ordiz, Noelia Ceñera, Elena Pérez, Saúl Zapico, Mario Velles, Jacobo Torre, J. Luis Álvarez, Angel Nieto, Raquel Antuña, Arancha Carvalho, Inés García, Ana Belén Martínez, Justina Iglesias, Beatriz Sánchez, Montserrat Sánchez, David Iglesias, Marco Llana, Esperanza Díaz, Inés Fernández, Lorena Martínez, Marta Elena Pérez, Noelia Cueva, Noelia Fernández, Marián García, Ana Rosa García, Rebeca Bernet, Charo García, Silvia García, Ursula Maureza, Arantxa García, Mila Portela, Marcos Alonso, Mario Corrales, Jaime Fernández, Juan García, Raúl García, José Manuel Rubio, Roberto Mourazos, Gilberto Rozada, Francisco J. Sanz, Javier Menéndez, Ricardo Iglesias, Ana Isabel Álvarez, Marcelina Sánchez, Sandra García, Silvia Iglesias, Eva Castaño, Fabio García, Dulce

Sandino, Jesús Antonio Menéndez, Ismael Bermúdez, Mario García, Susana Antuña, Virigina García, M^a del Rosario del Río, Graciela Rivero, Natalia Esteban y Rosa M^a Fernández.

En delles ocasiones los entrevistadores nun tomaben tolos datos de los entrevistaos. Siempre que los tengamos, damos: nome y apellios, edá y pueblu. Soledad Braña Vallina, 82, Los Rebollos; Rogelia García García, 78, Los Rebollos; M^a Gloria Braña Vallina, Los Rebollos; M^a Luz Álvarez Velasco, 55, Los Rebollos; Aquilina García Antuña, 76, Los Rebollos; Josefina Fernández Braña, 56, Los Rebollos; Julita Iglesias Braña, 54, Los Rebollos; Argentina García, 72, La Nual; Enrique Fernández, La Nual; Rosita Fernández, 57, La Barraca; María Menéndez García, 62, Les Cubes; Camila Zapico Santana, 76, La Barraca; Esteban Fernández García, 68, La Barraca; Fredes Blanco Zapico, 63, La Barraca; Carolina Carbayo González, 72, Les Cubes; María Corona Vallina, 78, El Fielato; Joaquín García Díaz, 64, La Barraca; Mercedes Suárez, 76, El Fielato; Rosario Fernández, 51, El Venturo; Etelevina Menéndez Fernández, 83, El Fielato; Manuel Santana, 76, L'Entregu; José Miranda, 82, Bévado; Enriqueta García, 81, L'Acebal; Silvino Cano, 81, Bédavo; Ernestina Fernández Escandón, 70, Bédavo; Amor Fernández, 83, La Perallonga; Oliva Alonso Argüelles, La Camperona; Pacita Suárez García, 70, La Cabaña; Facundo García, 73, Llinares; Gloria González, 77, La Cabaña; Enriqueta Díaz García, 83, La Cabaña; Mercedes Fernández, 85, La Casona; María Fernández, La Casona; Argentina Estrada, 65, La Malena; Josefa Magdalena, 87, La Malena; Amelia Lastra Bravo, 36, Ciriego Riba; Carmina Ferrera Carrio, 90, Los Cabaños; Honorina Álvarez, 57, Los Cabaños; Valentina Fernández García, 73, Los Cabaños; Gabino García Díaz, 75, Los Cabaños; Florentino García García, 57, Los Cabaños; Angeles González González, 67, Los Cabaños; José Serino Iglesias, 55, Roiles; Rosario Vallina Magdalena, 63, La Casorra; Rosalía Bravo, La Malena; Maruja González Díaz, 63, La Malena; Indalecio Castro, 65, Ciriego; Guillermina Díaz, 69, L'Entregu; M^a del Llano, 77, Blimea; Angeles Díaz, 72, L'Entregu; Alicia Ordiz, 68, Rozá; Encarnación Fernández García, 82, S. Vicente; Argentina Fernández García, 74, L'Entregu; Esperanza Boves Valdés, 70, Boves; Agustín Jurado, L'Entregu; Celestina Álvarez, 57, Bédavo; Agustina Cuesta Argüelles, 60, La Güerta; Elena González, 42, La Güerta; Perfecto González, 73, La Güerta; Araceli, 65, La Llonga; José Manuel García Cueto; L'Escubiu; Silvia Suárez García, La Envernal; Secundino González Suárez, Bédavo; Edelgar García Valdés, Bédavo; Consuelo Castellano González, La Envernal; Pepin, 62, El Pedroco; Celestina, 49, La Malena; Mariyina, 81, La Casorra; Fuensanta, 62, Llantero; José, 63, Llantero; Lola, 65, El Fielato; Néstor, 63, L'Acebal; Manuel Álvarez Quintana, "El Roxu", 75, S. Vicente; M^a Luisa López; Joaquín Villanueva Martínez, 71, El Corvero; Fructuoso Rozada González, 72, Llaneces de Pedriego; Silvino Cano, 83, Picoya; Ernestina Fernández Escandón, 71, Rozá; Eladio Cuetos, 69, La Fayona; Albino Morán, 56, La Envernal, Silvino Antuña, 70, La Envernal; Amor Fernández

Cepedal, 83, Rozá; Fermín Cuello, 72, La Malena; Josefa Laviana, 83, Los Artos; Armando Vallina, 65, Los Artos; Consuelo Suárez, 64, La Viña; José Antonio Delmiro, 68, Bimenes; Remedios Montes Antuña, 85, La Vallina; Rosario Vallina Magdalena, 62, Les Rocés; Leontina González Ferrera, 62, La Rotella; Ana M^a Fernández, 38, La Rotella; Isabel Cueto, 58; Julia, 78; Julita, 40; Mercedes, 72; Silverio García, 53; Manuel Antuña, 55; Gloria Fernández, 69, Veró; José García, 72, La Cruz; Clarinda García García, 70, La Casanueva; Araceli García, 72, La Casanueva; Dolores Núñez Rodríguez, 68, El Corvero; Adoración Suárez Suárez, 69; Amalia García, 70, La Casanueva; M^a Carmen Fernández, 61, Samartín; Pilar Fernández, 63, La Casanueva; Catalina Ferrera, 87; Adela López, 64, Violeta Iglesias, 64, La Casorra; Luis Cuello, 69, La Malena; Marisol Rodríguez, 42, El Puyú; Manolita Sánchez, 54, El Puyú; Agustín García, 64, El Puyú; Rosario Sánchez, 74, El Puyú; María González, 42, El Puyú; Adela Rocés, 73, El Puyú; Mari Laviana, 52, El Puyú; Manuel Fernández, 65, L'Agüeria; María Laviana, 51, La Güerta. ♦

abstract

THE SONGS OF "AGUILANDU"

At Christmas time Asturias is richly endowed with the songs of "Aguilandu". Observations are made about the nature of these songs which come from the region of Samartín del Rei Aurelio, on the river Nalón, in the centre of Asturias. A tipological study is made according to age and gender.

La vida relixosa en Fuentelsaz (Soria)*

TOMÁS DE LA A. RECIO GARCÍA

ENTAMU

Al narrar la hestoria de los vezos y costumes del pueblu de Fuentelsaz de Soria, cuasi desaparecíos dafechu dende mediaos d'esti sieglu, tengo qu'ufiertar una presentación cenciella d'esta pequeña entidá local, asitiada nel "Alto Llano Numantino" que cantara Machado (a 1.000m. d'altitú) na comarca xeográfica llamada *El Campillo de Buitrago*.

Nun hai constancia hestórica esauta del hábitat humanu nestes aldees al rodiu de Numancia nin na dominación romana, nin visigoda, nin musulmana; pero dende'l sieglu X col rei de Navarra, D. García, nel

* Esti artículu ye traducción de parte d'un trabayu más ampliu que sobre los vezos y costumes de Fuentelsaz de Soria tien realizao l'autor.

XI col conde de Castiella, D. Sancho y los reis castellanos Fernando I y Sancho II, nel XII con Alfonso VI, pero sobre too, con Alfonso I el Batallador, rei d'Aragón, conquistador de la ciudá de Soria, apaecen testos hestóricos sin dulda, sobre la repoblación de munchos núcleos rurales al nordeste del primer calce del ríu Duero.

De toes maneres nel primer censu d'habitantes, el llamáu "Padrón de la ciudad y Tierra de Soria" mandáu facer por Alfonso X el Sabiu nel 1270, conséñense colos nomes los 22 núcleos familiares ente "fazedores, vezinos, atemplantes y moradores", asitiaos yá nel actual pueblu de Fuentelsaz, con rangu de municipiu dende entós.

La mio xustificación pa dexar conseñaos los vezos desapaecíos que gobernaben les vides de los sos habitantes resúmese nuna causa fundamental: la emigración progresiva y rápida del sector mozu de la población dende'l final de la guerra civil española (1936-39), p'hacia rexones de la península con mayor atractivu económicu y social.

Esti despoblamientu tamién lu favoreció la mecanización de los llabores del campu, por mor de la concentración parcelaria, que fizo axuntar en poques manes d'agricultores les tierres y la esplotación agrícola-ganadera, dexando oriellada la poca población de xubilaos que lleva camín, por llei de vida, d'una desapaición que ven-drá llueu.

VIDA RELIXOSA

La ilesia de Fuentelsaz de Soria ye anguañu tovía agregada a la de Fuentecantos, comu lo foi dende tiempu inmemorial, según tuvimos ocasión de conseñar y de comentar ampliamente n'otru estuviu fechu al respetive de los valores artísticos que contién¹.

Añadir namás que de los 13 arciprestazgos en que taba dividía la Diócesis d'Osma, Fuentecantos y el so anesu Fuentalsaz pertenecién al 5^u, llamáu "Del Campo", sin que'l nome correspuenda a pobláu principal o secundariu nengún, sinón al campu llanu o campiña predominante nel territoriu de la amplia demarcación del citáu Arciprestazgu.

Conseña Loperráez, l'hestoriador de la Diócesis del sieglu XVIII, que "se juntan los Curas Párrocos del Arziprestazgo para tener sus Asambleas en el lugar de Fuentelsaz", igual pol puntu intermediu qu'ocupa'l pueblu ente tolos pertenecientes al Arciprestazgu "Del Campo", que yeren 63.

Entá queden na ilesia algunos bancos de madera cola inscripción nel respaldu 'SOY DEL ARZIPRESTAZGO'.

La vida relixosa, que tien comu centru material l'edificiu de la Ilesia, tuvo orientada, empobinada y servida pol párrocu correspondiente, que residía na parroquia matriz de Fuentecantos. Asina comu anguañu la mengua del cleru nesta diócesis d'Osma tien afeutao fundamente al nomamientu y residencia de sacerdotes

1 "La Iglesia parroquial de Fuentelsaz de Soria", Celtiberia, n^o61, páxs.73-86. Soria, 1981.

nos núcleos rurales que davezu tuvieron el rangü eclesiácticu de parroquia, comu los casos de Buitrago, Portelrubio y Pedraza, sicasí la parroquia de Fuente-cantos y del so agregáu, Fuentelsaz nun conocieron dende hai bien de tiempu vacante de párrocu, con residencia habitual nel primeru d'ellos, hasta la muerte del últimu, D. Manuel López Vicente, sucedida nel añu 1983.

Pelos datos conseñaos nos documentos que figuren comu Anesos, peles tradiciones que persistieron con mayor o menor vixencia hasta tiempos relativamente recientes y pela propia esperiencia personal de la realidá relixosa de los habitantes del pobláu, creemos que tamos en condiciones sólides abondo pa facer una valoración sociolóxica del fechu relixosu rural.

Esta podría sintetizase nos puntos que vienen darréu:

- 1.- El mundu de les creencies relixoses tien sío la exa sobre la que xiró la vida de los homes del campu nes sos manifestaciones más importantes, familiares, públiques y sociales al través de munchos sieglos.
- 2.- Estes creencies relixoses taben reflexaes en realidaes concretes que-yos sirven d'encontu, comu fiestes, cofradíes, tradiciones, cultos, etc.
- 3.- L'auténtica fe relixosa interior, que supón segures creencies dogmátiques y una moral axustada a les normes remanecíes d'aquelles, fueron debilitándose a lo llargo del sieglu XIX y más intensamente mientres el sieglu en que vivimos, coincidiendo col desarraigu relixosu xeneralizáu y separamientu de la Ilesia, en grau mayor o menor, de grandes

sectores de la población rural y urbana, ésta en menor proporción, al respetive de les estrictes normas de fe, moral y costumes dictaes rigurosos pola llesia.

- 4.- En munchos casos puede afirmase que d'esta fe relixosa interior, cada vez más debilitada y menos cultivada polos responsables d'ella (ausencia de catequesis, de predicación y de preparación pa recibir los Santos Sacramentos) namás queda l'encontu material que la caltenía, espresáu en fiestas y tradiciones familiares, qu'en verdá yeren frutu y consecuencia de les creencies relixoses senties dafechu.
- 5.- El debilitamientu y escurecimientu de la fe lleva consigo la perda del sentíu relixosu de les tradiciones, hasta llegar a la so deformación o desapareción dafechu, comu vamos ver darréu.
- 6.- A esti fenómenu tien ayudao tamién el descensu alarmante de la población rural, l'amenorgar de la vida comunitaria vecinal y el sentíu cada vez más hedonista d'una sociedad que nagua pol aumentu de les riqueces y el consumu y disfrute d'elles.

Una vez afitaos estos principios vamos pasar a esponer delles realidaes que persistieron, les maneres en que les tenemos visto desendolcase y la so desapareción o deformación nel momentu presente.

I. BAUTIZOS Y MISA PUERPERAL

Yera corriente que'l bautizu de los recién nacíos se fixera a los pocos díes del nacimientu. El nome que se-y

ponía yera davezu ún de los que se conseñaben nel calendariu-santorál, especialmente'l primeru, combiniándolu dacuandu con otru que perteneciere a la familia del nacíu. D'ello la coincidencia del santu y del cumpleaños.

Al salir de la ilesia yera costume regalar a los neños con carambelos y con “perrillas” (monedes de cobre de cincú céntimos), echándoles a la “repelea”, ye dicir, tirándolos al altu pa qu'al cayer al suelu los atropara'l más fuerte, el más arteru o sencillamente'l más afortunáu. Esti papel correspondía-y al padrín o a algún familiar allegáu, pero si se desdexaba tenien que sentir de boca de la rapazada la crítica de la so tuñería cola embromada cantada que vien darréu:

*Bautizo “cagao” - que a mí no me han “dao”
si cojo al chiquillo - lo tiro al “tejaio”*

A los cuarenta díes del nacimientu yera obligao que la madre nel neófitu saliera por primer vez de casa a la ilesia, en día de fiesta, pa que la recibiera, xunto col críu, el cura a la puerta de la ilesia y llevada al interior, llevando una vela encesa na mano y garrando cola otra la estola del cura.

Ésti recitaba les oraciones conseñaes pola Ilesia pa esti actu de la Misa “post partum” (la Misa de “parida” que remembra'l *Poema del Cid* en San Isidoro de Lleón). La ceremonia siguía al lleer el preste l'Evanxeliu de la Misa; al so llau diba la recién parida dende'l so sitiu pa escuchalu de pies col neñu en cuello y una vela encesa na mano.

Tou esti actu yera un recuerdu de la Purificación de la Virxen conseñáu nel Evanxeliu de San Lucas, comu ceremonia prevista nel Antiguu Testamentu a les muyeres del pueblu d'Israel.

II. BODES

Primero de la descripción de la boda mesmamente, tenemos que nos referir, comu datu curiosu, a una costume rellacionada col llugar d'orixen de los novios. Si'l noviu yera foriatu y quería casar con una moza del pueblu, tenía que pagar una cantidá en metálicu a pidimientu del “bando” de los rapazos, que delega nel so “alcalde” talu pidimientu.

Esto llévanos a esplicar brevemente qu'en cada llugar, al llegar los mozos a los catorce años, ingresaben, pagando la “entrada” fixada nel apellidáu “bando” de los rapazos, que se guiaba por normes tradicionales aceutaes por toos y qu'ensin el so consentimientu nengún rapaz del pueblu o foriatu nun podía metese n'asuntos que tuvieren que ver coles folixes de la mocedá nel llugar o pretender en matrimoniu a rapaza nenguna del pueblu.

En cuantes se veía qu'un rapaz foriatu frecuentaba'l pueblu y se falaba davezu con una rapaza del llugar, lo mesmo si pasaba na cai, na fonte o al rodiu del pueblu, comu si los padres de la rapaza-y dieren permisu pa entrar dientru de la mesma casa, el “alcalde” de los rapazos (xeneralmente nomaben pa esti cargu al más vieyu de toos) diba a escontralu, un día determináu, nel camín, al par yá del pueblu, sólu o acompañáu d'otros

rapazos, y requería-y pa que si, s'insitia en seguir les rellaciones de cortexu cola rapaza del pueblu, pagara contra más llueu meyor la cantidá fixada pol bandu que llevaba'l nome de "piso". Si s'oponía a ello, les consecuencies podíen ser graves pal noviu foriatu.

Esta cantidá solía usase nel pagu d'una merienda o cena pa tolos rapazos, convidando al interesáu, si les rellaciones del "bando" con él yeren bones. Tamién hai que dicir que la cantidá fixada pal "pago del piso" nun yera la mesma pa tolos rapazos-pretendientes y que dacuandu aumentábase'l preciu segun la calidá de la rapaza pretendida, dende'l puntu de vista económicu y social de los padres.

Otru puntu interesante ye'l de les "amonestaciones" o proclames previstes pola Ilesia pa primero de celebrase'l matrimoniu. Teníen que se lleer na Misa dominical o de día de preceptu de vagar tres díes siguios, cola asistencia de la xente del pueblu, pero especialmente de la familia de los futuros contrayentes.

Lo que nos interesa enseñar equí ye la fórmula usada pola Ilesia que'l sacerdote lleía en voz alto y claro depués de les "primeras vinajeras", ye dicir, al terminar l'ofertoriu de la misa. Esta fórmula yá nun tien usu y por ello l'interés de la so trescripción.

Dicía asina: "Desean contraer matrimonio canónico según lo manda la Santa Madre Iglesia y el Concilio de Trento así lo dispone, de una parte [datos del noviu: nome, apellíos, edá, orixen, padres, etc.] y de otro [los mesmos datos sobre la novia]. Si alguno de vosotros supiera algún impedimento de consaguineidad, afinidad o espiritual parentesco por el cual este matrimonio no

podiera celebrarse debe manifestarlo bajo pena de pecado mortal". Darréu axuntábase: "Esta es la primera amonestación, o la 2ª o la 3ª y última amonestación".

Ye curioso señalar qu'al acabu d'estes palabres algún rapaz o dellos, que taben nel Coru de la Ilesia, contestaben solmenando sobre'l suelu entarimáu una bien bona "patada", escuchada en silenciu lo mesmo pol cura que polos fieles, aunque con pocu preste de parte de los novios y familia. La interpretación d'esti fechu puede ser la d'enseñar asina la "repulsa", ante lo imposible d'otra más afayaíza, por qu'una rapaza del pueblu dexase l'estáu de soltería y menguare les posibilidaes de casamientu con algún mozu de la localidá.

Hai que se dectar que pa nada sirvieron les alvertencies de condena que'l párrocu facía davezu a los autores del fechu y, en xeneral, a los rapazos del pueblu, y que la costume caltúvose igual hasta anguañu.

Metíos yá nel actu de celebración del matrimoniu tenemos que recordar, igual non en tolos casos y nos tiempos más recién, pero que foi relativamente corriente que les rapaces del pueblu s'allegaren a la casa de la nueva desposada y delante del so domiciliu, nel corral d'alantre, empezaren el cantu de la "albada", que siguía pel recorriu de los novios, padrinos, y familia peles cais del pueblu p'hacia la Ilesia.

Enantes de salir de casa tuviera llugar con palabres emocionaes la "bendición" de los nuevos novios por parte del padre de la novia, arrodiaos sobre entrambes dos almuhaes n'antoxana de casa, ente les llárimas,

sollutos y la emoción de la madre, familia y invitaos a la ceremonia.

Fuimos quien a recoyer una de les versiones de la “albada”, ente les munches que llegaron a cantase, darréu que la improvisación ante les característiques de cada boda dexaba llibre'l maxín de les muses populares.

Trescribimosla darréu colos defeutos propios de rima y versu.

*Buenas noches, auditorio,
vamos a cantar la albada,
licencia les pido a todos
para poder empezarla.
Felices noches les damos
a todos los de esta casa
y a los novios los primeros
que las celebren en gracia.
Buena sea mi venida
porque he llegado el primero
a darles la enhorabuena
a los novios los primeros.
A todos los de esta casa
la Virgen los acompañe
y a nosotros Dios del cielo
los que estamos en la calle.
Esta mañana temprano
a la que salía el sol
os fuísteis para la Iglesia
a hacer vuestra confesión.
La confesión habéis hecho,
os habéis vuelto a bajar
a recibir con cariño*

la bendición paternal.
En el portal de esta casa
la bendición os han dado
delante de vuestros tíos,
primos, parientes y hermanos.
Con grande acompañamiento
a la Iglesia os han llevado
y juntos a recibir
el matrimonio sagrado.
En la puerta de la Iglesia
está el ministro sagrado
con el ritual y la cruz,
vosotros al otro lado.
Lo primero que os pregunta
aquel ministro de Dios
si tenéis impedimento
a solas entre los dos.
Y con voz muy humilde
respondisteis: no, señor,
lo mismo dijo la gente
que allí presente se halló.
Lo segundo que os pregunta
aquel ministro sagrado
si os queréis por esposos
y por amables casados.
y vosotros respondisteis
sí queremos y otorgamos.
Al mismo tiempo el padrino
las arras os ha entregado,
la madrina los anillos
para que os hagáis el cargo.

Al tiempo de tocar al Sanctus
os levantasteis los dos
y os pusisteis de rodillas
al pie del altar mayor.
En este mismo momento
el padrino se acercó
a poner esa banda
que se cruzó entre los dos.
Con asistencia de fieles
la Misa se ha terminado
y si ayer estábais novios
ahora ya estáis casados.
Vivan los recién casados
y el cura que los casó,
vivan sus queridos padres,
mis compañeros y yo.
Florezcan todas las flores,
florezca la de la mora,
vivan los padres y novios
y todos los de esta boda.
A vuestros queridos padres
las gracias debéis de dar,
os han criado hasta mozos
y os han llegado a casar.
Al padrino y la madrina
debéis de darles las gracias
que os han puesto en el camino
de las bienaventuranzas.
Todas las flores se sequen,
florezca la de la endrina,
vivan los padres y novios,

*el padrino y la madrina.
El padrino de esta boda,
que será muy fanfarrón,
se echará mano al bolsillo
y nos alargará un doblón.
La madrina de esta boda
que será muy bondadosa,
se echará mano a su bolso
y nos dará alguna cosa.
Florezcan todas las flores,
florezca la del nogal,
florezca y viva la fama
de todos en general.
Qué bonita está la cama,
qué bonita está la colcha,
que el esposo estrenará esta
noche con su esposa.
La albada ya ha concluido
esta va por despedida,
dándole la enhorabuena
al padrino y la madrina.
Ahí va la despedida
que no la quisiera echar,
mis compañeros me dicen
que se cansan de tocar.
Buenas noches a la una,
buenas noches a las dos,
buenas las tengan ustedes
y a todos nos las dé Dios².*

² Esti cantu concretu de "La Albada" paez que se facia al atapecer del mesmu día de la boda, en casa de la novia, onde se celebraba'l convite.

Tampocu nun se tien qu'escaecer el datu curiosu sobre'l vistíu de boda, conociu col nome tradicional de "las joyas". Yera costume que la novia comprare la camisa al noviu y ésti el vistíu a la novia.

Al actu de la compra na capital de la provincia precedíalu otu que yera comu la formalización de les rellaciones pal matrimoniu y que llevaba'l nome de "día de los arreglos".

Los "arreglos", comu ye fácil atalantar, referiense a les conversaciones ente les dos families sobre la nueva situación de los recién casaos no que cinca al domiciliu y medios de vida de que diben disponer, amás del actu mesmu de la boda: preparativos, invitaos y gastos, dando por supuesto que la celebración del banquete tenía que se facer, según la tradición que nun desmentía la práutica, en casa la novia, magar collaborase económicamente la familia del noviu.

Nel mesmu domiciliu de la novia tenía llugar l'actu de vistise los novios la mañana del día de la boda, en habitaciones separaes, el traxe de "joyas", compráu díes primero nun viaxe solemne a la ciudá de Soria. El del noviu yera siempre de pana negro o escuro rellumante, pero'l de la novia nun tenía, asina nos abulta, patrón fixu, camudando más según los gustos de la moda. Tenemos sentíu cuntar a persones d'edá avanzada que va tiempu estos traxes de "joyas", especialmente'l del noviu, conservábense per tola vida, poniéndolos namás nes grandes solemnídaes relixoses o familiares, y que con ellos mesmos s'amortayaben en llegando'l día de la muerte.

Otra vuelta apaecen xuntos misteriosamente 'l'amor y la muerte', fechu atestiguáu pola lliteratura universal.

Nun hai que sorrayar muncho, por innecesario, que los "arreglos" yeren davezu mui conflictivos ente entrambes les families, darréu que, por mor de la ruina economía doméstica, nun yera fácil llegar a un pautu sobre'l número y la calidá de les tierras que se-yos diben dar a los nuevos casaos pa la explotación personal, sobre los animales domésticos con que diben cuntar y sobre'l dote necesariu pa la nueva vida en común.

Dacuandu al amor de los novios vencien los intereses económicos rivales d'ellos mesmos o de les sos families y alguna vez estrozaron el proyeutu de boda, o dexaron semáu'l el cisma nes rellaciones futures conyugales o familiares.

Más que-y echar la culpa al egoismu, a l'avaricia o a la tuñería, d'estos "arreglos" y de los sos resultaos conflictivos, tien que se señalar comu causes verdaderes la probeza propia del mediu rural, munches veces averada a la miseria, y a la falta de los medios más elementales y imprescindibles pa entamar una nueva vida autónoma, separada de la de los padres. anque davezu suavizábase nos primeros meses y hasta años de casaos, viviendo nel mesmu llar familiar, el mesmu pa los padres y pal nuevu matrimoniu.

La "hijuela" yera'l documentu escritu y firmáu por entrambes partes, donantes y donaos, nel que se conseñaben les finques urbanes y rústiques, animales,

ropes y trebeyos que los padres daben a los recién casaos pa entamar la so nueva vida y que tenía que se tener en cuenta el día del repartu de la herencia de los sos proxenitores.

Queda por señalar qu'al aportar a la puerta de la ilesia, onde tenía llugar el recibimientu de novios, padres y familia de parte del cura, esti repetía otra vuelta la fórmula de les "amonestaciones", axuntando la frase: "lo mismo digo a los presentes", a la que siempre contestaben les diferentes partes de los presentes: "no sabemos nada".

Al sacerdote oficiante nun-y yera abondo con facer l'alvertencia una vez namás, sino qu'encamentaba dos y tres veces, p'asegurase xurídicamente lo lícito del matrimoniu, a les que'l públicu, sin ceguñar, seguía repitiendo: "no sabemos nada".

Dientru yá de la ilesia la ceremonia llevábase según lo fixao pol ritual romanu tridentinu, tan desemeyáu del vixente anguañu, que l'interesáu curiosu puede consultar pa la so documentación y preste. El tratu que se-y daba a la muyer nun yera precisamente'l más afayaízu pa les desixencies feministes d'esta dómina.

Otru detalle, de xuru, bederre y creemos qu'ensin significáu nengún yera'l tradicional "coscorrón" que'l padrín-y daba a la pareya al acabu de la ceremonia, nel momentu nel que se-yos quitaba'l velu que-yos cubriera les cabeces a entrambos los dos mientres l'actu sacramental. Aprovechando'l desdexe natural de los novios, de rodies entá, el padrín axuntába-yos d'esmenu

les cabezas, a lo que seguía la quexa de los recién casaos y el contentu del públicu presente.

Nel convite de la boda, en casa la novia, había bayura de platos y comíes, y permunchos convidaos, llegando a veces a tener representación tolos vecinos del pueblu, cosa normal decatándose de que toos teníen rellación, más o menos cercana, de parentescu familiar.

Acabaos yá estos vezos, les bodes y convites celébrese anguañu n'ilesies y hoteles o restaurantes de la capital, a onde van los participantes, lliberando asina a los familiares de los trabayos, esmolecimientos y pesares propios d'aquellos, pero a costa de la menor intimidá propia d'estos actos familiares y de l'escaecimientu de les tradiciones seculares.

Al cabu tenemos que facer una pequeña referencia, aunque abulte raro, a la primer nueche de bodes. Lo xabaz de les costumes nun ye a xustificiar el fechu que vamos comentar y que, sicasí, sobrevivió hasta va bien poco. Los novios tentaben de guardar el más absolutu secretu sobre la casa del pueblu qu'escoyíen pa pasar xuntos esta primer nueche de bodes, esmuciéndose del baille o de la familia nel momentu más afayaizu y imprevistu, pero los rapazos del pueblu, acompañaos dacuandu por algún de los convidaos, andaben sollertes pa descubrir a la hora amañosa de la nueche la "fuga" de los novios y empezar el percorríu peles cais y cases a la gueta cruel y desvergoñada de la pareya recién acostada na cama. La intención del actu yera sacalos del llechu tal y comu tuvieren, y pasialos un bon ratu de nueche pel pueblu, sentaos nun carru de gües tiráu polos

mesmos “animales” que sacaren a la pareya novata de la cama.

El disgustu al nun atopar a los novios yera pal rapaceríu rural tanto comu l'alegría y el contentu qu'enseñaben los recién casaos al esquivar a los inxustos perseguidores nel goce íntimu de la nueche de bodes, que pa entrambos los dos yera davezu, más fixo pa la novia, l'estrenu de les rellaciones sexuales completes.

Si la boda yera de munchu xaréu, asuntu que dependía fundamentalmente de la posición económica de les families de los novios, celebrábase doblemente la fiesta profana de comida, baille y folixa na llamada tradicionalmente la “tornaboda”, al otru día de la boda, remembrando'l versu del romance de Doña Lambra:

Sonadas fueron las bodas

sonadas las tornabodas.

P'acabar nun vamos dexar de facer una mención a la boda na que los dos novios, o ún d'ellos, yeren vilbos.

Los rapazos del pueblu nun perdonaben da-yos la “cencerrada”, por rara que fuera la hora que tenien escoyío, acordies col cura, pa celebrar la Misa nupcial. Aportaben los rapazos acompañaos de la guahería del pueblu, con cintos colgaos del pescuezu o de la cintura, atacaos d'esquiles, ... o campanines, que xiringaben con violencia mientres pegaben saltos, blincaben o corrien alreduro de la ilesia, peles cais peles que diba la comitiva

o xunto la casa onde se celebraba'l convite de la boda. Otros aturullaben l'aire con lates que solmenaben con palos, o con cazos o morteros batíos coles manes del mesmu morteru. Dacuandu quemaben riestres d'ayos que soltaben un golor fuerte y fediondu, tentando que'l fumo entrare nel interior de la casa de los novios.

III. MUERTES Y ENTERRAMIENTOS

Tamién nesti puntu la mayor diferencia, al respetive de los usos d'anguañu, tien comu fundamentu'l cambiü establecíu pola Ilesia nes normes redactaes pa les esequies de los difuntos, non sólo relatives al usu de la llingua llariega, el castellán, por cuenta del llatín, sinón na desapaición de ritos y rezos que diben meciós a costumes y tradiciones de munchu raigón na vida de la xente.

La muerte anunciábase, darréu d'asoceder, a los vecinos del pueblu, y hasta a los de los pueblos del arrodíu, per un murniu toque de campanes, que dende'l primer son enseñaba sin dulda el triste sucesu. La grabación de tolos sones de campanes, tanto relixosos comu civiles, col comentariu amañosu, ficiérala'l periódicu "Soria Semanal", por iniciativa y cola execución de los mesmos a cargu del que soscribe.

En llegando l'entierru diba'l cura dende la ilesia, acompañáu del sacristán, molacinos y alguna otra persona llevando delante la cruz parroquial tapada con un trapu negru, hasta la casa mortuoria.

Al aportase al estragal, onde taba echáu'l cálabre dientru de la caxa sobre una mesa cenciella con mantel o trapu negru y algunos candelabros encesos, redoblaben los lamentos y los gritos de dolor de les muyeres, qu'en cuartu aparte esperaben el llevar el cálabre a la ilesia y depués al cementeriu.

Entonábase el responsoriu “Si iniquitates observaveris, Domine...” y darréu tomaba l'entierru'l camín p'hacia la ilesia en medio de los cantos funerarios en llatín, qu'al ser incomprensibles yeren más misteriosos y emotivos, y el caminar lentu de familia y acompañantes, los homes cola cabeza descubierta y la boina na mano y les muyeres tocaes cola mantiella tradicional, mientras la caxa del muertu se llevaba a llombu de los más allegaos del difuntu.

Yera un vezu enraigonáu que l'entierru s'aparara delles veces nes cais enantes de la llegada a la ilesia. Ún de los acompañantes, que llevaba embaxu'l brazu una mesa pequeña, llantábala nun llugar amañosu en suelu, poniendo enriba la caxa col cálabre. De siguió'l cura oficiante cantaba o rezaba un responsu pol alma del difuntu, que yera contestáu de forma xenerosa polos asistentes con llimosnes en metálico que soltaben na caxa mesmo o dreches nel bonete “ad hoc” que llevaba na mano'l sacerdote. Los molacinos, o alguna persona curiosa, recoyíen dacuandu les monedes que cayíen al debalu al tirales dende lloñe los oferentes. Si la “lluvia” de monedes yera abundosa, el cura sentíase obligáu a repetir y redoblar el sonsón de los responsos, que

consistien n'oraciones en llatín, aplicaes al actu relixosu funerariu.

Esto mesmo y con más fervor y intensidad asocedia dientru de la mesma ilesia, al celebrar la Misa “de corpore in sepulto”. Nel llugar reserváu a les muyeres y esautamente nel puestu o “sepultura” de la familia del difuntu irguiense “hachas” grandes de cera, metíes nos sos correspondientes “hachones” de madera, y otres veles más pequeñes axustaes en candeleros, toes enceses y afitae sobre un mantel blancu qu'atapaba'l suelu nel cachu que correspondía a la sepultura de la familia. Sobre esi mantel familiares y amigos dexaben otra vuelta les monedes que pagaríen xenerosamente los responsos que'l cura echaría o cantaría primero del treslláu definitivu de los restos al cementeriu.

Dientru del “camposanto” mesmu, “corral de muertos” comu lu apellidó Unamuno, enllenu de mielgues y “jaramago” y semáu de cruces rústiques de fierro y madera, siguién desendolcándose los ritos xunto al pozu escarbáu na tierra por algùn vecín del pueblu, espertu nestos llabores y con fuerzes abondes pa romper el suelu secu y pétreu.

Primero de baxar la caxa al fondu abríase la vez cabera pa que'l cura tirase nella una paletada de tierra sobre'l cálambre, mientres familia y amigos-y daben l'últimu adiós llastimeru ente'l solemne cantu de los versículos del “Benedictus”, l'himnu de Zacarías conseñáu nel Evanxeliu de San Lucas y reserváu pola ilesia pa estes ocasiones inolvidables.

Acabáu l'entierru baxaben tolos asistentes otra vez al domiciliu de la familia del difuntu. Ellí asocedía l'actu tradicional de "dar las gracias". N'antoxana de la casa, ocupáu a veces el patiu por falta d'espaciu por nun coyer los asistentes, y colocada enantes la mesa cubierta col mantel o tapete en medio l'antoxana y col crucifixu enriba, el cura dába-yos les gracias a los presentes en nome de la familia pola so presencia nel actu.

De siguío ún de los familiares entregába-y al sacerdote una nota na que se conseñaben los nomes de les persones de la familia fallecís, poles que tenía que rezar en voz alto un Padre Nuestru, que contestaben los presentes. Al dicir el nome de la persona muerta la familia más allegada posaba sobre la mesa la llimosna correspondiente, y asina se siguía hasta'l final de la rellación.

La despedida de los presentes acompañábase polos familiares col convite de "beber un trago" vino, apurriéndose un porrón ente l'abondosa concurrencia.

El llutu, rigurosu va tiempu, foi suavizándose col pasu de los años, hasta casi desanicíase anguañu. Les muyeres yeren les más afeutaes por él; acordies col parentescu del difuntu obligábense a llevar, un añu y dacuandu dos, vistíu y pañuelu negros na cabeza, y la familia en xeneral a nun participar en folixes y diversiones públiques y sociales. Al cabu d'un tiempu el rigor del llutu menguábase camudando'l color negru por otu menos escuru.

Otru recuerdu qu'entá pervive, magar seya estrozáu na práutica, ye'l de la "plegaria". La familia del difuntu

pidía-y al párrocu que'l nome de la persona muerta tuviere nuna llista llamada “plegaria”, qu'incluyía a tolos difuntos polos que se tenía que rezar públicamente na ilesia nes Mises dominicales, al acabu del ofertoriu.

El primer añu del ritu de la “plegaria”, obligáu pa toles families, contaba col pagu al párrocu d'una fanega de trigu puro, que menguaba a los otros años, si siguiía la plegaria, a media fanega, alrededor de 22 kilos.

Dicir p'acabar que nel local del baptisteriu, per onde anden tantos trastes inservibles yá, tán nun estáu llaceriosu “las andas” de madera que por munchos siglos sirvieron pa llevar los cálabres dende'l so llar a la ilesia, y depués de “catafalco” nes solemnidaes llitúrxiques de difuntos, hasta que se sustituyeron poles caxes individuales coles que s'entierren anguañu los muertos³.

IV. FIESTES RELIXOSES

Vamos separar esti capítulu en dos estayes distintes. Una que se refier a les llamaes “fiestas votivas” del pueblu y otra a les fiestes tradicionales de la ilesia, marcaes por alguna curiosidá na so celebración por parte del vecindariu.

3 Nel añu de 1984, siendo Cura Encargáu de la Parroquia D. Teodoro Vallejo, tiráronse les andes afuera pa quemales con ocasión de la “luminaria” n'honor de San Bernabé.

A. *"Fiestas votivas"*

Comu señala'l so nome, son les fiestes qu'el pueblu se comprometió a ufiertar poles sos intenciones dende tiempu remotu, pagando enantes a la ilesia una cantidá determinada n'especie.

Esti compromisu traía con él una doble obligación. La primera yera la de dir a Misa y al restu de los actos relixosos, el cabeza de familia o, sinón, la so muyer, baxo pena de pagar una multa en dineru que fixaba l'Alcalde.

P'asegurar esta asistencia, primero de terminar l'oficiu relixosu, un vecín del pueblu pasaba llista en voz alto, contestando los presentes.

La segunda yera la de nun trabayar en tola xornada festiva. De la mesma manera esta falta traía'l pagu de la so multa.

Siguiendo un orde cronolóxicu dientru l'añu vamos señalales darréu:

1) *San Antón*

D'esta forma se conocía al santu anacoreta del desiertu de la Tebaida: San Antonio Abad, al que la tradición encarga la proteición y el curiáu de los animales domésticos.

Magar lo poco afayaízo de la estación, que traía pergrandes nevaes y xelaes, el pueblu diba en masa a la ilesia pa escuchar la Misa cantada n'honor del santu y acompañar la procesión cola so imaxen que diba alrededor de la ilesia, pel caleyón cubiertu de piedres.

restos de xuru de la construcción del templu, que lu arrodia pel norte.

La devoción de les families al santu, especialmente de les muyeres, enseñábase pola ufierta de veles a la imaxen, pidiendo proteición pa les goches preñaes o yegües de cría, de les que muncho dependía la economía de la casa. algùn vecín llevaba la so devoción y enfotu hasta l'estremu de facer dar una vuelta a la so yegua preñada alrededor del templu.

Aquel día yera costume xintar los ricos "hormigos" de fariña de trigu, cocíos nel cazu y adobaos con pequeños trozos de chorizu y grasa de gochu. La fiesta siguía pela tarde col rosariu rezáu pol sacristán na ilesia y, depués, prendiendo fueu na cocina de la Casa-Conceyu, alrededor de la que se sentaben los vecinos, sobre too los homes, falando de los sos problemes y xeres mientras tomaben en bota una 'azumbre' de vino.

Pela nueche, depués de la cena, siguía la velada na mesma Casa-Conceyu, alrededor del llume d'encina, que nun dexaba de tizar l'alguacil, pa calecer y agradar a los neños y los mayores. El tiempu pasábase xugando a les cartes en corros, al 'guiñote', a la brisca o, especialmente al 'julepe', mientras qu'a la mocería prestába-y baillar al son del acurdión o de la guitarra, tocaos de forma mui poco curiosa por algùn rapaz aficionáu del pueblu.

Hubo va bien de tiempu una "Cofradía de San Antón", que desapareció p'hacia 1930, de la que sicasí se guarda'l libru de la so fundación, renovación, estatutos y cuentas, cola rellación nominal de los Abades que les presidieron y el número d'hermanos que la

componíen, que p'hacia 1860 llegaron a ser 160, lo mesmo de Fuentelsaz que de dellos pueblos que con él llenden.

El fin d'estes Cofradíes nun yera namás de calter espiritual o relixosu, sinon tamién d'asistencia o de caridá, darréu la falta d'atención pública del Estáu, a probes, de los qu'había munchos, a enfermos y a ancianos, impedíos pa trabayar y ganase la vida.

2) Fiesta de "Lo Alto"

Yera'l llunes enantes a la fiesta movable de l'Ascensión del Señor, que, comu se sabe, siempre foi, hasta 1979, a los cuarenta díes de la Pascua de Resurrección, cayendo, comu ye lóxico, en xueves, ún de los grandes del año litúrxicu:

*Tres jueves hay en el año
que relumbran más que el sol,
Jueves Santo, Corpus Christi
y el día de la Ascensión.*

Esti nome puede llamar l'atención a los habitantes del llugar anguañu. "El Alto" o "Lo Alto" debía referise a la fiesta qu'en tal fecha o n'otra cercana se facía nel "alto" del monte de la Santísima Trinidá, comu depués vamos tener ocasión de contar.

Desapaecida aquella romería del pueblu al monte por causes que n'otru estuviu sobre los monumentos relixosos del pueblu vamos relatar, caltúvose la fiesta votiva dedicada a la bendición de los campos.

Esta bendición faciase cada añu nun llugar distintu del municipiu, según la “hoja” semada, acordies col sistema tradicional de “año y vez”. El términu municipal dividiase práuticamente en dos “hojas” o “pagos” pa esta cuestión: el de “arriba” (camín de Fuentecantos y de Portelrubio –oeste y norte del pueblu) y el de “abajo” (camín de Buitrago y de Aylloncillo –sur y este del pueblu).

Cuandu tocaba'l “pago de arriba” la bendición faciase nel llugar onde s'axunten los dos caminos que dende caún de los dos barrios del pueblu tomen pa Portelrubio. Pa ellí empobinaba la procesión dende la ilesia, encabezada pol pendón, l'estandarte y la Cruz parroquial llevatada, siguios pol sacerdote revistiú cola capa pluvial, sacristán, acólitos y fieles. Pel camín cantábense les lletanías alternando nel cantu'l cura, el sacristán y los fieles, xunto con otres oraciones fixaes pola llesia pa estes fiestes.

Una gran cruz de madera espetábase en suelu en bendiciendo con ella los semaos y ellí quedaba dellos díes, pa que depués se llevara en privao a la ilesia, p'asina curiar que nun s'estrozare o perdiere por mor de los fuertes axentes atmóséricos tan corrientes na rexón.

Cuandu tocaba “el pago de abajo” la bendición faciase nun llugar llamáu “El Calvario”, piedra monolítica (vala la repetición), d'unos dos metros d'altor por 0,50 de llau, con forma de prisma cuadrangunlar y asitiada onde acaben les cases del pueblu, camín de Fuentecantos. A esta piedra rematala una cruz de fierro cenciella.

La procesión, d'una forma hermana a la que se describió enantes, baxaba dende la ilesia peles eres del pueblu pa subir pela cai Máinez hasta'l templu parroquial.

Nos dos casos inxertábense unes cruces pequenuques de madera nel momentu de la bendición solemne de los campos, en furacos exprofeso qu'hai na gran cruz de madera y n'El Calvario.

Nun fai falta dicir qu'esta forma tradicional de bendición de los campos nun ye sinon la cristianización pola Ilesia de la mesma costume y bendición que los romanos prauticaben dende siglos primero del cristianismu y qu'apaecen descritos en munchos testos de prosistas llatinos. Daben-y el nome de "Ambarvalia" y la Ilesia tresformola nes rogatives tradicionales o lletaníes mayores de San Marcos el 25 d'abril de cada añu.

Anguañu, y dende hai unos años, aprovéchase la presencia en pueblu de veraneantes, fíos del pueblu, pa celebrar la fiesta de Santo Domingo con una Misa na Ilesia, a la que va tol vecindariu, y un actu de hermanamientu con cena na Casa-Conceyu, qu'ayuda a meyorar les rellaciones d'afeutu ente vecinos y foriatos y a asegurar les rellaciones que xunen a toos col pueblu que los vio nacer.

Esta celebración foi iniciativa del sacerdote encargáu de la Parroquia, D. Teodoro Vallejo.

3) *San Bernabé.*

La fiesta llitúrxica dedicada al apóstol San Bernabé, compañeru de San Pablo en munchos de los sos viaxes

apostólicos, celébrase dende va bien de tiempu'l día 11 de xunu. Nun se conoz documentalmente la razón d'esta fiesta votiva del pueblu n'honor del santu, pero hai bonos motivos pa suponer que la so celebración tenga que ver cola donación de les reliquies del santu que fixera'l Patriarca llatinu de Xerusalén, Jorge de Lâscaris, nel añu 1767 al Párrocu de Fuentelsaz, Juan Antonio Encabo, que fuera en viaxe de pelegrín a la ciudá de Roma. Asina se conseña nel documentu orixial o 'Auténtica' que se conserva dientru del Arca de les reliquies, asitiada en medio del altar de la Virxen na ilesia de Fuentelsaz.

La trescripción al castellán d'esti documentu en llatín y la so interpretación estudiáronse nel trabayu que davezu mencionamos. Equí namás nos interesa la descripción de la fiesta.

La solemnidad anunciábase yá'l día enantes de la fiesta. Nun se facía namás pel cantu de les "vísperas" llitúrxiques na ilesia (actu cultural desapeció hai tiempu), sinón especialmente pela "luminaria" o foguera que se prendía, depués de la cena, nuna llanera de la cuesta que dende la fonte xube hasta la ilesia, llamada "Las Costanillas".

Pa poder prender la "luminaria" (nome que se-y daba a la foguera), caún de los vecinos tenía la obligación de llevar a llombu, la víspora de tarde, una gaviella de lleña d'encina del monte de la Santísima Trinidad, al par del pueblu y qu'a él pertenez.

En llegando la hora axuntábense les gavielles o facines nun montón namás y poníase-y fueu ente'l contentu del vecindariu puestu alreduro de la fogueruca,

mientras los mozos voltiaben ensin aparar les campanes.

Al otru día celebrábase la Misa solemne cantada y la procesión peles cais del pueblu coles reliquies del santu llevaes n'andes, que yeren un güesucu del metacarpu de la mano puestu nun relicariu con forma de mano y conociu vulgarmente col nome de "mano de San Bernabé".

Al acabu de la Misa los fieles pasaben a facer l'adoración de la "mano", abangábense reverentes pa besala, mientras el sacerdote recitaba monótomu: "Sancte Barnaba, ora pro eo (pro ea)". Asina acababa la fiesta de San Bernabé que, no esencial, tovía se celebra anguañu.

4) *Santo Domingo*

Santo Domingo de Guzmán, el santu fundador de la Orden Dominicana, ye'l titular de la ilesia, la so imaxen preside'l centru del Altar Mayor, y al mesmu tiempu ye'l Patrón del pueblu. A él se-y dedicaba la fiesta'l día 4 d'agostu, agora, depués del Conciliu Vaticano II, tresladóse al día 8 del mesmu mes.

Al ser esti día una fecha na que los llabradores taben mui ocupaos nes xeres penoses y llargues de la collecha, dacuandu la fiesta nun yera tan animada y nun se cuidaba tanto'l descansu nel trabayu. A veces, creemos que pelos años de la Segunda República, púnxose la fiesta nuna fecha del mes de setiembre, por alcuertu vecinal, en terminando los llabores de la collecha del cereal.

La manera tradicional de celebrar la fiesta yera la Misa solemne cantada y la procesión cola imaxen del santu n'andes peles cais del pueblu. Namás dicir, pa guardar el recuerdu, qu'entá na década de los venti siguiá'l vezu de cantar el rosariu peles cais del pueblu, col cura acompañando al vecindariu tou. La tonadilla de les Avemaries, popular y querida, desapareció xunto cola costume del rosariu, sin que los sacerdotes encargaos de la parroquia fixeran nada práutico pa seguir con estes tradiciones enraigonaes nel alma del pueblu y qu'encontaben la fe relixoso de los sos mayores nel mediu rural.

5) *La Virxen de la O*

Esta advocación de la Virxen María, creemos que d'orixen y tradición visigótico-mozárabe, tan tradicional n'España, tamién tenía la so fiesta votiva nel pueblu de Fuentelsaz.

La lliturxa señala pa la celebración d'esta fiesta'l día 18 d'avientu. El nome de "Virxen de la O" tien el so fundamentu na retafila de antífonas llitúrxiques dedicaes a la Virxen María nesta fiesta, que s'aniciaben toes cola interxeición llatina "Oh", reducida n'español a "O". Realmente'l nome llitúrxicu de la festividá yera'l de la "Expectación del Parto de Nuestra Señora", polo cerca del partu'l día 24 d'avientu, o Nuechebona.

Una imaxen cenciella de la Virxen nel llau del Evanxeliu del Altar Mayor yera la que recibía'l cultu y la veneración de los fieles nesi día señaláu. Nun recordamos actos especiales de calter relixosu nesta

fecha, pero sí algunos de sentíu cívicu xuníos pa siempre a esta fiesta relixosa.

Referímonos al nomamientu del nuevu “alguacil” del pueblu pal otu añu. Si nel añu que pasara s'avecindara alguna familia en pueblu, según la tradición el cabeza d'esa familia yera'l nuevu alguacil por tol añu qu'entraba, cargu que tenía que facer gratis. N'otru casu nomábase pal cargu al vecín del pueblu que lo pidiere, dándo-y comu paga cuatro celeminos de trigu por cada cabeza de familia. Al aceptar el cargu'l nuevu vecín-alguacil, colos drechos y obligaciones que llevaba, tenía que convidar a los vecinos na Casa-Conceyu con una bota de vino y una fogaza pan qu'ellí mesmu tomaben charrando animaos.

Hai que dicir qu'esti yera'l primer día que l'alguacil, que tenía por encargu esta misión, prendía'l llume na cocina que conseñamos tantes veces, con lleña de carrasca, empezando asina la riestra de velaes que pel iviernu se permitíen los vecinos del pueblu, y a les que yá ficimos referencia.

Estes velaes yeren siempre la nueche de la Pascua de Navidá, el segundu día d'esta Pascua, l'Añu Nuevu, el de Reis y, p'acabar, la nueche de San Antón. Les diversiones y distraiciones de neños, mozos y mayores yeren de lo más inocente y económico que se pueda imaxinar, darréu que nun se tomaben llicores nin se gastaba nada, namás lo poco que se ganare o perdire nos xuegos de cartes: “guñote”, brisca o “julepe”, a los que se daben mueres y homes algunes hores pela nueche.

6) Fiesta Mayor de la Santísima Trinidad

Esta ye la fiesta mayor del pueblu y celebrase'l domingu siguiente a la Pascua de Pentecostés, acordies cola norma llitúrxica establecida pola Ilesia.

Dura dos díes: domingu y llunes. P'animar la fiesta contraten gaiteros o dulzaineros, tradicionalmente dos: gaiteru y tamboriteru, con cargu al presupuestu municipal. En voltiando les campanes la víspera de la fiesta, los gaiteros percuerrén les cais del pueblu tocando pasodobles animaos, que se repiten pela mañana ceu, primero de la hora de la Misa solemne.

Delante d'ésta va la procesión tradicional, a la qu'acompaña tol vecindariu y los foriatos-familiares que van a la fiesta. Llévase a recostines la imaxén de la Virxen, y subástense les andes ente los fieles pa metela nel templu. Anguañu y por mor de la emigración de munchos fíos o descendientes del pueblu que vuelven en cantidá nesi día, la puya pa la subasta de les andes crez, llegando a cantidaes en metálico que nun se conocieron n'otros tiempos.

Yera costume que los rapazos pidieren "la rosca" en cada casa ceu pela mañana del segundu día de la fiesta, primero de tocar a Misa, acompañaos del gaiteru y del tamboriteru. Cada familia, y más entá si nella había alguna moza casadera, regalaba a los rapazos con una gran "rosca", que dacuandu adornaba con clara de güevu y confitura, que mangaben nel "ramo" que llevaba l'"alguacil" de los rapazos. Amás d'esti roscu convidábase a tola mocedá a copes d'oruxu o de vino vieyo, que bebíen nel corral de la casa, acompañaes de

rosquies, madalenes, sobaos, pastes y otros dulces que l'ama de casa preparara pa la fiesta nel fornu familiar xunto cola última fornada de pan fecha pa esi día. Yera obligao que'l gaiteru tocase un "baile" delante de cada casa y que nél participaren rapazos y rapaces de la familia, fíos y convidaos a la fiesta.

Si nuna familia se guardaba llutu, respetábase polos rapazos y nun se pidía "la rosca" nin s'entamaba baile delante la casa.

Tenemos qu'aludir tamién a los "festejos" que se sucedien nesta fiesta mayor. Amás del baile tola tarde y parte de la nueche de los dos díes de fiesta n'alguna de les eres del pueblu más amañoses pa ello, había otres diversiones pa grandes y pequeños, homes y muyeres. Ello consistía en partidos de pelota nel xuegu de pelota o "trinquete", güei casi fundíu dafechu, ente xugadores del pueblu y foriatos, o ente miembros de delles families, afalagaos por munchu públicu que contemplaba contentu l'espectáculu⁴.

Otra parte de la xente entreteníase xugando a la "tanguilla", cilindru pequeñu de fierro o metal fuerte, d'un centímetru más o menos d'altor, puestu en suelu sobre una de les sos bases, mientres que na otra los xugadores poníen monedes de diez céntimos o "perras gordas", hasta llegar a un altor bien grande.

4 El xuegu de pelota reconstruyóse nel añu 1984, tando d'alcalde D. Máximo del Santo Jiménez.

Cada xugador tiraba dende lloñe, a unos diez metros aproximadamente de la *tanguilla*, unos “tejos” reondos de fierro, de bastante pesu, qu'apuntaben a la “tanguilla”. Si yera quien a tirala en dos tiros siguiós, llevaba les perres posaes sobre ella, cola condición de que les monedes tuvieren en suelu más cerca del *tejo* que de la *tanguilla*. Namás ganaba, entós, les monedes que cumplíen esa condición.

Resultaba entreteníu contemplar la medición sobre'l suelu, llimpiu de piedres y arena, del espaciu o distancia de les monedes al *tejo* o a la *tanguilla* y l'alderique qu'ello provocaba. Dos fileres de curiosos, puestas a cada llau, miraben y animaben el popular espectáculu del xuegu.

Otru entretenimientu yera'l xuegu llamáu de “las chapas”, que nun yera bien vistu del too, nun sabemos por qué, pola autoridá, especialmente pola Guardia Civil. Igual porque orixinaba fuertes apuestas y éstes igual traíen griesques y alderiques o pérdida de dineru, que depués de tresformaba en disgustos y problemes familiares.

Dos “perras gordas” xuntes, col anversu o cara p'hacia fuera, tirábales un xugador a lo alto, en medio d'un corru de “apostantes”, qu'esperaben con comiciu'l caer de les “chapas” y la suerte de les apuestas: cara o cruz d'entrambes les dos monedes.

Nun fai falta dicir qu'otros entreteniense más modesto con dellos xuegos de cartes: “guiñote”, “julepe”, subastáu, siete y media, etc.

Pero'l baile yera la diversión suprema, pa unos comu participantes, pa otros como simples espectadores. Baillabase a lo "suelto" o a lo "agarrado" y contemplábenlu alredu les persones mayores, sobre too les muyeres, les madres y familiares de les pareyes que baillaben. La "jota", nes variedaes castellana y aragonesa yera un númberu que llamaba especialmente l'atención y fomentaba l'entusiasm, dacuandu hasta la emoción y les llárimas, malapenes aguantaes, de les persones de más edá.

"Confiteros" y "fruteros" qu'aportaben al pueblu, nun fai falta dicir qu'en pueblu nun había nin hai güei tienda nenguna de bebides o de comestibles, mangaben puestos na plaza, xuntu al xuegu de pelota, enllenando de contentu sobre too a los neños, qu'aquel día recibien de familia y amigos "perrilas" pa gastales nestos negociantes extraordinarios.

La tarde de los dos díes, especialmente'l primeru o día grande, yera la que más xente aportaba de los pueblos vecinos: Fuentecantos, Buitrago, Portelrubio, Aylloncillo y Pedraza, que llegaben en pequeños grupos de xente mozo que ponien una nota de folixa y d'alegría nel desendolque de les fiestes populares.

Namás falta por señalar lo más interesante dende'l puntu de vista hestóricu sobre la fiesta de la Santísima Trinidad. El por qué de la fiesta y del nome sagráu que recibía.

L'"orónimo" del monte d'encimes que llenda pel norte col pueblu, llamáu dende bien de tiempu "Monte de la Santísima Trinidad", ufiertanos explicación a esti fechu.

No cimero del monte, güei abondo pelao y ermo, queden unes ruines, cada vez más estrozaes y desconocíes, d'un monasteriu o conventu antiguu de flaires trinitarios, o simplemente d'una ermita qu'hai sieglos debió de levantase sobre estos llugares, tal y comu se tresmitió siempre por tradición oral, pero de lo que nun queda fecha de construcción, nin noticies de la so vida o desapaición en documentu escritu nengún nin en pueblu nin, paez ser, na capital de la diócesis o siquiera na hestoria del Obispáu d'Osma, escrita nel sieglu XVIII pol afamáu hestoriador Loperráez.

La fiesta “del Alto”, descrita enantes, y esta “Mayor” que comentamos, son los únicos testimonios que queden agora de la existencia anterior del edificu cenobíticu o eremitariu nel monte y de les rellaciones relixoses y festives de Fuentelsaz con él, que pueden venir fácil de la mesma dómina de la so esistencia o del momentu de la so desapaición, dexando nel pobláu'l recuerdu de too ello al traviés d'estes dos fiestes que nel nome refieren a les clares al calter sacru del edificiu levantáu no alto del cuetu que pol norte domina'l pueblu de Fuentelsaz de Soria.

B. “Carnaval y Semana Santa”

Comu introducción a la Selmana Santa paga la pena facer una pequeña referencia a lo que se puede considerar, dende'l puntu de vista profanu, comu l'antoxana de los misterios relixosos que se celebren naquelles feches.

Referímonos a les fiestes d'Antroxu. Anque la so celebración ye universal en tol mundu cristianu y, n'especial, n'España, queremos describir, de forma breve, les carauterístiques propies coles que se desendolcaben nos ambientes rurales, que les separaben, de xuru, d'estes mesmes fiestes n'otros llugares asemeyaos de la rexón.

Nun vamos facer la hestoria nin esplicar el significáu del Antroxu. Amás del aspeutu "pre-cuaresmal" que tienen estes fiestes, comu despidida profana cola que los cristianos celebren la entrada nel llargu periodu de la Cuaresma qu'en munchos siglos foi dura etapa d'ayunos, abstinencies, penitencies y rezos, reflexaos mesmo na lliteratura del mundu cristianu, conservábense tamién nestes fiestes tradiciones relixoses y profanes, alloñaes de la nuestra ideoloxía cristiana, y que tienen un orixen que se vuelve de xuru a la dómina romana y hasta prerromana del mundu occidental.

Amestaes con estes tradiciones consideramos les mázcales y dances a que se dedicaben los mozos nos díes del Antroxu, sobre too'l Domingu y el Martes de la selmana enantes del primer Domingu de Cuaresma, vísperes del Miércoles de Ceniza, aniciu del periodu cuaresmal.

Mangando les indumentaries más rares, coles que tentaben d'aparentar un cambiu de personalidá y, dacuandu, de sexu, dedicábense desfogaos a bailles, dances, saltos, burles y engaños, a sonsañando algunos de los marutaos a dellos animales, especialmente al toru, na figura llamada popularmente la "vaquilla".

Nun nos parez equivocao rellacionar esta representación zoomorfa colos disfraces que los Concilios cristianos primitivos d'España y San Paciano, Obispu de Barcelona, condenen na forma de "cervum facere", xunida a ritos de la fecundidá, lo que promovía abusos deshonestos que corrompien les costumes cristianes.

Les fiestas acababen con una rica merienda, que facien los rapazos, na que se consumía'l frutu n'especie recoyíu pidiendo peles cases del pueblu y hasta de los pueblos del arrodíu.

Una reminiscencia d'estes fiestas profanes namás yera la celebración na mesma dómina de meriendes na Casa-Conceyu y na Escuela o na casa del Maestru, polos homes casaos y los críos de la Escuela respetivamente.

La primera yera con artículos n'especie llevaos de les propies cases, coyíos de la matanza d'aquel iviernu, pa tomalos comunitariamente con vinu común de los vecinos. Los neños dedicárense a pidir la "gallofa" de puerta en puerta de les cases del pueblu pa tomala tamién el "Jueves Lardero", acompañaos del Maestru o Maestra del llugar.

Tamién queremos inxertar equí, pol so calter profanu namás, anque se celebraba al empiezu de la seronda, la fiesta comunal conocida col nome de "Las Machorras". Coles aportaciones en metálicu de los dueños de les oveyes que pacien nos pastos comunes del pueblu comprábase una oveya 'machorra' (que nun pariera aquel añu) y sacrificábase pa consumila ente tolos vecinos nun día determináu na cocina de la Casa-

Conceyu, regándola con vino abondo, que llegaba a poner alegres algunos de los convidaos.

Yera tradición, que non siempre se cumplió nos tiempos de la nuestra esperiencia personal, que les fiestes propies de la Selmana Santa se celebraren, alternativamente, un añu na Ilesia de Fuentecantos y otru na de Fuentelsaz. Agora, dende hai bastantes años, dexaron de celebrase dafechu, pol abandonu d'esta tradición y pol cambiú nes ceremonies litúrxiques de la ilesia, y puede dicise que la Selmana Santa pasa cuasi inalvertida dafechu pa los vecinos del llugar, quedando namás nes simples celebraciones llitúrxiques.

Lo primero vamos falar de les tradiciones y costumes rellacionaes cola Selmana Santa, enantes de describir los actos mesmos d'ella.

Los Pasos

Esti yera'l nome col que se conocía popularmente l'actu relixosu llamáu llitúrxicamente "Via Crucis" o "Camino del Calvario".

Cantábense tolos vienres y domingos de Cuaresma, de tarde, a la hora llamada del "Rosario", sobre les tres. Facíalo siempre'l sacristán, que llevaba al par suyu un acólitu llevando una cruz grande de madera y otros dos con veles enceses. El pueblu fiel acompañaba al actu piadosu dende'l llugar que tradicionalmente ocupaba caún na Ilesia. L'últimu día tenía una solemnidad especial. Yera pela mañana ceu, al riscar el sol, del día de la Pascua de Resureición, comu depués vamos tener ocasión d'esplicar.

Les catorce estaciones, que recuerden los “pasos” o sucesos que na Pasión del Señor tuvieron llugar, dende la so detención nel Güertu de los Olivos hasta la so gloriosa Resurreición, taben descrites y caligrafiaes a mano nun llibru n'octavu que tenía'l sacristán y que de xuru se tresmitió asina d'una xeneración a otra.

L'actual, trescritu d'otru más antiguu pol padre del autor d'esti articulu, que foi sacristán de la Ilesia 54 años (1900 a 1954), D. Tomás Recio García, Secretariu d'esti Ayuntamiento y Maestru Nacional del agregáu Pedraza, ye de la mio propiedá. Él va ser la base pal estudiu de los “Pasos”, magar seya evidente que les inesautitudes y errates que contién son productu de les sucesives copies y que non siempre yeren fáciles d'iguar, por haber delles interpretaciones nel testu tresmitiu o nun poder conocer dafechu'l sentíu del mesmu.

Dicimos, sicasí, que na gran mayoría la redaición orixinal ye la auténtica o, a lo menos, nun lleva faltes de sentíu.

Cada estación o “paso” tien una estrofa de cuatro versos, que formen una redondilla, cola qu'entama'l relatu o puntu fundamental propiu d'esti “paso” concretu.

Por exemplu la 4ª, que recuerda l'alcuentru de la Santísima Virxen col so Fíu na Vía Dolorosa o Calle de la Amargura, diz asina la estrofa:

*“Considera cuál sería
en tan recíproco amor
la pena del Salvador*

y el consuelo de María

La estrofa cantábenla los asistentes, con una tonadilla qu'entá queda nes memories de la xente del pueblu. Darréu lleíase, o meyor recitábase, una llarga explicación o consideración piadosa sobre'l "paso" cantáu, tamién en versu, que formaba un romance de tastu clásicu y popular.

Tenemos motivos abondo pa creer que tol conxuntu de los "pasos", estrofes y romances siguíos, ye d'orixen antiguu, igual de los siglos XVI o XVII, qu'una investigación lliteraria diba llevanos fácil a atopar la fonte orixinal d'ellos, quiciás de calter anónimu y popular.

"El Monumento"

Otra tradición mui rellacionada cola Selmana Santa yera'l grupu de persones formáu por "Las Mozas del Cristo".

Primero d'empezar la Cuaresma organizábase esti grupu, formáu poles moces qu'enseñaben interés nello. El fin fundamental yera'l de recaudar llimosnes del vecindariu, y hasta de los foriatos qu'aportasen al pueblu, pa comprar la cera que tenía qu'amburar delante del Monumentu na Selmana Santa. Amás estes "Mozas del Cristo" teníen qu'acompañar con cantos les celebraciones festives litúrxiques d'estos díes, especialmente les del Xueves y Vienres Santos.

P'adornar el Monumentu esmoliense por semar semillas de trigo, cebada, lenteyes o garbanzos en tiestos que guardaben con ciñu nos desvanes de sos cases, ensin lluz del sol, pa qu'aparecieren blanques, al falta-yos la clorofila, nel altar del Monumentu. Tamién recortaben flores artístiques de papel de color col mesmu fin. Nun hai que dicir qu'otres flores nun había nesi tiempu del añu, tovía con temperatures davezu per baxo de ceru.

En llegando l'empiezu de la Selmana Santa, concretamente'l Llunes Santu, sucedía la visita a les cases del pueblu por parte del sacristán y de persones voluntaries, pa pidir que se-yos entregasen ropes con que montar y adornar el Monumentu. A simple vista puede paecer daqué estraño, sicasí yera tradicional atapar tol Altar Mayor, dende'l techu hasta les grades que xuben dende'l suelu hasta l'Altar mesmu, con ropes de orixen y serviciu mui desemeyáu: colches de colores fuertes, mantones de Manila, pañuelos de cabeza negros y de color, mantielles, toquiyes, sayes de tonalidaes policromes, etc., que tentaba d'ufiertar, nuna combinación armoniosa, la vista d'un cuadru ampliu y estraño que guardare una especie d'hornacina fonda que s'adientraba hasta'l Sagrariu, la Sagrada Forma, a la que s'adoraba n'especial nos dies de Xueves y Vienres Santos.

Yera'l tradicional Monumentu, corriente nes llesies d'España y que fomentó grandes creaciones artístiques, delante del qu'amburaben les velas compraes col dineru recaudáu poles "Mozas del Cristo" y que taba adornáu colos tiestos de tallos blancos de cereales o de

lleguminosos, que con tantu procuru curiaren nos díes llargos de la fría Cuaresma castellana.

“Las tinieblas”

Nos díes del Llunes, Martes y Miércoles Santos, primero del Triduu Sacru propiamente, celebrábense los oficios relixosos llamaos na llitúrxa los “Maitines” y vulgarmente les “Tinieblas”.

Celebrábense al atapecer, en recoyendo los llabradores les oveyes, y depués del toque de les ronquielles polos críos peles cais del pueblu llamando a los vecinos al oficiu. Nun ye'l nuestru intentu describir les carauterístiques d'estos llargos actos relixosos. Pa los entendidos ye abondo dicir que'l cantu interminable de salmos y “lamentaciones” alternábenlu dos coros, el que formaben el cura y algún acompañante nel presbiteriu, y el del sacristán y aficionaos nel coru la ilesia, alrededor d'una mesa cubierta por un trapu allumada con veles sobre candeleros. Polo que tenemos conocío, el tonu de los cantos amurniaos y lo monótono de les salmodies recordaba la música de la Ilesia mozárabe española neses conmemoraciones.

El “tenebrario” (qu'anguaño ta tiráu desfechu xunto con otros trastes embaxu del coru de la ilesia) allumaba con les sos munches veles la nave del templu. Al acabu del cantu de dellos salmos en caún de los “Nocturnos”, según el vezu litúrxicu, un molacín apagaba curiosu col “apagavelas” una de les veles n'orde estrictu, hasta llegar a la última, que no cimero del “tenebrario” triangular coronaba tola iluminación.

La escuridá avanzaba a poco y a poco hasta apagase del too la lluz de la última vela. Los rapazos del pueblu naguaben nel “portegado” de la ilesia, con palos, vares y mazos, por que'l cura entamare col toque d'una ronquiella pa qu'empezaren les “tinieblas”. Esi yera l'intre nel qu'entraben violentos nel templu y solmenaben sobre'l pavimentu de madera de la parte d'atrás de la nave central golpes brutales colos sos palos y mazos, mientras los fieles del interior, sobre too los niños, facien retrañir les sos ronquiellas en medio d'una escuridá total.

La escena duraba unos minutos, abondos pa que se llevantare un gran nube de polvu y quedaren esgonciaes les tables del pavimentu hasta que'l sacerdote malapenes imponía'l silenciu, abriéndose pasu con una palmatoria na mano. Comu se puede ver anguañu, parte del entarimáu tuvo que se sustituir por cementu, darréu del estáu llaceriosu en que quedaren munches de les tables.

Vezu dexeneráu y incivil, remembranza deformada del terremotu y les tiniebles que, según los Evanxelios, acompañaron la muerte del Señor. Nel añu de 1988 volviöse a cambiar el pavimentu vieyu por un entarimáu de madera d'enebru, que realza'l pisu de la Ilesia.

Cantos populares

Dende la Misa “in Coena Domini” del Xueves Santu y hasta la celebración de la Feria VI “in Parasceve” del Vienres Santu en toa España se sucedía la tradicional

visita al Monumentu. El Vienres Santu, depués de los oficios relixosos, quedaba espuesta la Santa Cruz a la adoración de los fieles.

Los dos díes y mientres que los homes facien turnos de vela ante'l Santísimu o ante la Santa Cruz, puesta ésta sobre un mantel blancu en suelu del presbiteriu, les "Mozaes del Cristu" entonaben cánticos relixosos de tastu tradicional, tresmitíos de xeneraciones pasaes, que llamaben l'atención estelada de tol pueblu axuntáu na ilesia.

Estos cantos yeren el "Arado" y el "Reloj", ente otros d'inspiración personal y de importancia menor, según creemos recordar.

Hasta agora nun fuimos quien a recoyer de boca de los habitantes actuales del llugar el conteníu esautu y completu d'estos llargos relatos cantaos; el so cantu ye imposible de reproducir equí.

Magar pareza raro, referiense a la hestoria de la Pasión del Señor, adautando les pieces del llaviegu romanu a los acontecimientos y persones que nella intervienen, asina comu nel Reló se cuenten n'orde les hores de los sucesos dende'l prindamientu de Cristu hasta la so muerte na Cruz.

Dicién les primeres estrofes del "Arado":

*El arado cantaré
de piezas lo iré formando
y de la Pasión de Cristu
misterios iré explicando.*

*Los bueyes son los judíos,
los que a Cristo lo llevaron
desde la casa de Anás
al pretorio de Pilatos.*

Y sigúen asina con comparances violentes y conceutos atrevíos, muncho del gustu popular, esplicando los misterios de la Pasión del Señor, atalantables asina poles intelixencies poco cultivaes de la xente rural humilde; la so imaxinación motivábase al recorda-yos daqué tan elemental y arrimao comu les pieces que tocaben y iguaben tolos díes del llaviegu romanu que colgaba del xugu de los sos gües.

Estes festividaes relixoses terminaben el Domingu de Resurreición. Al amanecerín d'esti día solemne los rapazos empobinaren pal monte cercanu de la Trinidad pa recoyer rames de "sabino", matu que surde ralu ente les encines, pa depués mangales nos balcones de les cases con rapaces casaderes, no cimero de la piedra que coronaba'l xuegu de pelota y nel últimu picu de la torre de la ilesia, que apaecien asina adornaes al tocales suave los primeros rayos del sol de la Resurreición. Yeren les "aleluyas" coles qu'enseñaben públicamente l'alegría nueva de la Pascua. Tamién se llevaben con esi motivu ramos de yedra de Portelrubio y ramos de pinu de Chavalier.

Darréu los rapazos asistien a los "Pasos" que cantaba'l sacristán emocionáu, poniendo especial énfasis naquellos versos de la décimocuarta estación:

*Cuando ya el sol se ponía
fue el entierro de Jesús
y de dos soles la luz
allí les faltó a María;
la tristeza que tenía
en su amante corazón
júzgalas con devoción,
hasta que al día tercero
saliendo el sol verdadero
llegó la Resurrección.*

Depués, a mediudía, celebrábase la misa solemne propia del día. A esta misa asistien les “Mozas de Cristo”, que cantaben cantares tradicionales y espontáneos en dellos momentos de los actos relixosos.

Enantes desendolcábase la procesión del “Encuentro”. Salien los fieles de la ilesia empobinando los homes peles eres p'hacia la plaza del Xuegu de Pelota, llevando la imaxen del Santu Cristu; les muyeres baxaben pela cuesta de la ilesia cola imaxen de la Virxen, p'alcontrase nel mesmu sitiu.

Nel intre en que salien de la ilesia, les moces entonaben alegres:

*Váyanse por ahí los hombres
con el lucero del día,
y por aquí las mujeres (bis)
con la princesa María.*

En llegando a la plaza puyábase l'actu de quita-y el velu qu'atapaba'l rostru de la Virxen, cola fórmula espresada en voz alto: "¿Hai algún devoto o devota que quite el velo a Nuestra Señora?, repetida tres veces.

En dando-y permisu al que llegara a poner el preciu más altu, les Mocés entonaben-y esti cantu emocionáu:

*El devoto (o la devota) que le quite
a Nuestra Señora el velo
la gloria tendrá ganada (bis)
en el reino de los cielos.*

Darréu l'home que llevaba'l Santu Cristu, asina comu'l que llevaba la Cruz parroquial y los rapazos que llevantaben el pendón y l'estandarte baxaben les imáxines y enseñas hasta tocar con elles el rostru descubiertu de Nuestra Señora, comu seña de besu respetuosu pola alegría de la Resurreición.

Parte de la procesión, que yera yá una sola, aportaos de vuelta a la ilesia, aparaba col oficiante al frente delante de la puerta de la ilesia pesllada, mientras otra parte de los fieles xunto'l sacristán entrara yá na ilesia, poniéndose xunto la puerta del templu. Entós entonábense himnos llitúrxicos alternativamente por entrambos los dos coros, el de dientru y el de fuera de la ilesia, hasta qu'al final, abríase dende dientru la puerta dando cola Cruz Parroquial nella, pa que con gran contentu entraren el resto de los fieles y entamase la Misa solemne. Mientras, les Mocés nun aparaben d'entonar quartetes afayaíces pa cada momentu del actu relixosu. Remembramos les que empobinaben al sacerdote cuando taba revistiéndose na sacristía:

*Salga, señor cura, salga,
salga de la sacristía,
a cantar Misa solemne (bis)
como lo requiere el día.*

Otres veces el sentiu de la lletra nun yera'l más amaño-su pa la ceremonia del momentu. Asina la cuarteta que cantaben nel actu del llavatoriu o llavabu depués del ofertoriu de la misa:

*El señor cura se lava
para limpiar su conciencia,
así se lavó Pilatos (bis)
después de dar la sentencia.*

Les autoridaes, Alcalde del Ayuntamiento y Conceya-les, y Xuez Municipal, con capa y bastón de mandu esi día, el mayor del añu litúrxicu, asina comu n'otres festividæes que solien llamase "de incienso", escuchaben misa nun llugar destacáu del templu, arriba, xunto a les grades del Altar Mayor, y diben a "ofrecer", posando una ufierta en metálico, nel momentu tradicional del actu, primero de les "primeras vinajeras". Tampoco les "Mozas del Cristo" nun perdien la ocasión pa dirixise a la primer autoridá y canta-y

*La vara de la justicia
la lleva quien la merece,
la lleva el señor Alcalde (bis)
y en sus manos reverdece.*

Sentimos nun recordar otros munchos cantares qu'en tola Cuaresma y peles festividæes relixoses de la

Selmana Santa entonaben les “Mozas de Cristo”, dando una nota de relixosidá popular nel duru ambiente llitúrxicu d'estos díes qu'ayudaba, de xuru, a caltener la participación de los fieles y a avivar el sentimientu relixosu. Pero too esto desapaeció ensin que surdieren otres formes distintes, anque sinceres, de participación de los pocos habitantes del llugar no que foi al traviés del tiempu lo principal nel so vivir de tolos díes: el sentíu relixosu de la existencia.

C. Tolos Santos

El día 1 de Payares, comu ye tradicional en toa España, amás de la conmemoración de la festividá relixosa de Tolos Santos, con calter de preceptu que conlleva la obligación d'escuchar misa y nun facer trayu servil, yera tamién la víspera de la conmemoración de Tolos Fieles Difuntos.

Nesti llugar de Fuentelsaz de Soria había la costume vieyísima de que la nueche d'esti día 1 de Payares el sacristán tenía que convidar a los rapazos del pueblu a una cena en so casa, na que-yos tenía que servir, comu platu fundamental, o igual únicu, el pitu del so corral, que naquelles feches se cambiaba por otru xoven, criáu aquella mesma primavera o branu. La explicación o causa yera que nesa “noche de ánimas” los rapazos tenien que tar tocando les campanes, con pequeños tiempos de descansu, toles hores de la nueche, hasta llegar al toque a Misa de Difuntos la mañana del día 2 o “Día de Difuntos”.

Por concesión de los Pontífices Romanos los cures españoles podien celebrar tres Mises siguies, toes aplicaes a los difuntos, na mañana d'esi día, cargáu siempre de conmemoraciones tristes y presentimientos. La asistencia de los fieles yera total pa honrar a los difuntos, arrodiaes les muyeres nes “sepulturas” que tradicionalmente ocupaben dientru la ilesia por acuerdu, sobre les que taben los “hacheros” con haches de cera y veles enciellas enceses.

El sacerdote dedicábase munchu ratu a “responsear”, puestu al par de les sepultures y vistiu de los ornamentos sagraos, recitando a media voz o cantando, acompañáu del sacristán, oraciones llitúrxiques, que por tradición llamábense “responsos” y a los que les muyeres arrespondien con llimosnes pequeñes en metálico, comu enantes señalamos pa les defunciones y enterramientos.

Al acabar les Mises marchaba'l cura al cementeriu, al llau de la ilesia, pa pidir polos difuntos en xeneral de la mesma manera que lo ficiera nes “sepulturas” de la ilesia.

Nun hai que dicir, pa finar, que, de too esto, nun queda sinón el recuerdu, que de xuru se desanicará llueu tamién.

D. Corpus Christi

Comu ye natural nun fai falta dicir nada sobre'l significáu relixosu d'esta fiesta y la solemnidad especial que siempres tuvo n'España.

Contando cola cenciellez natural de les costumes rurales, tamién na celebración del Corpus esti pueblu se distinguía d'otros con una nota d'orixinalidá.

El día enantes a la fiesta'l sacristán y los mozos que collaboraben dedicábense a facer los preparativos pa la celebración. Cortaben rames d'olmu, de los munchos que daquela había na “dehesa” del pueblu, del árbol centenariu de la Ilesia y de los otros del arrodriu del pueblu, y llevábenles a la Ilesia, mangándoles de pies en suelu a lo llargo de les paredes interiores del templu, o sinón enriba de los tres altares de la manera más artística posible.

Espardiase muncha yerba “romana”, segao de los praos y “dehesa” del pueblu vecín Aylloncillo, sobre les lloses del presbiteriu y sobre l'entarmáu de la nave y del coru, cola que tamién s'alfombraba discretamente la mesa de los altares, enseñando asina la Ilesia un aspectu desemeyáu del normal y soltando toa un golor agradable.

Asina se poníen pa la celebración llitúrxica solemne del Santísimu Sacramentu, saliendo en procesión, depués de la Misa peles cais del pueblu, llevando'l cura revestíu cola capa pluvial blanca, la Custodia, qu'acompañaben con fervor tolos habitantes del llugar, mientres el sacristán y persones aficionaes cantaben los himnos litúrxicos “Lauda, Sion, Salvatorem” y “Pange, Lingua”.

Nun hai que repetir que tampocu nun queda nada d'estos vezos más qu'un recuerdu que llueu va desaparecer dafechu. ◆

abstract

***ASPECTS OF RELIGIOUS LIFE IN
FUENTELESZ (SORIA)***

Diverse cultural phenomena are studied from the religious life of the region of Fuentelsaz in the province of Soria. Special attention is paid to the rites of passage (baptism, marriage and funeral) as well as to the celebrations which are appointed by the calendar year.

Bolos asgaya nel Altu Sil

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

EL PASABOLOS

Ente los muitos xuegos que dende va mui bien de tiempu puen atopase nel Altu Sil ensin dulda destaca por demás el de los bolos. La variedá de bolos más propia d'estos valles yía la del *pasabolos*, que se paez a la que dalgunos chaman *bolu celta* ou, tamién, *bolos de Tinéu*.

Hai nos pueblos boleras agaya. Sicasi, una yía la principal, la que suel ser más estable, la que val pa las competiciones festivas más importantes. La muita afición de los mozos fai que nos pueblos haiga outras boleras pa usos más espontáneos. Ya, por supuestu, nas brañas tamién hai outras boleras, muitu bien feitas, pa los mozos ya los homes xugar ya xugar.

Los bolos son cousa de los homes. Mozos ya casaos son los que tienen el vezu de se poner a xugar cuandu

cuadra. A los guañes, por supuestu, présta-lls tamién abondu xugar en boleras feitas por ellos mesmos *ad hoc* ou enredar entrenándose na bolera de los mozos ya los paisanos.

Puen xugar individuos o equipos. Nos concursos suel xugase en plan individual mientras que nos xuegos normales suel faese por equipos. Los premios nos concursos son los trofeos qu'avezan a dase nas fiestas, pero nas partidas normales por equipos los que pierden son los que tienen que pagar la bébora pa tolos xugadores.

LA BOLERA

Na punta la bolera hai una piedra onde'l xugador pon los pías. A unos pasos d'esta piedra hai outra que yía una chábana. La chábana tien un maderu por delante pa por si pega aillí la bola ya, na mesma chábana yía onde se pon la filera de bolos. Los bolos son pequeninos, con una llargura de 15 centímetros ya con forma de prisma. L'anchura de los bolos yía de cuatro centímetros aprosimadamente. Ya son 20 los que se ponen bien xuntes enriba la chábana. Unos quince o veinte metros más allá de la chábana alcuéntrase la raya, que yía un duviachín de media cuarta de fondura.

Pero tolas boleras nun son iguales. Hailas, por exemplu, tamién en llugares emplunos. Nestos casos costa más caro pasar los bolos ya entós ponse la raya menos lluenxe ya, a lo mechor, xuégase tamién con menos bolos.

Las bolas ya los bolos tan feitos de rebollu ou carbachu. Sicasí, los de la braña suelen faese cona madera del xardón. Yía interesante'l feitu de que siempre foi muitu tradicional nas brañas que los brañeiros (mozos, nenos, paisanos ya viechos) pasaran muitu tiempu igualando bolas ya bolos pa dempués xugar a farta.

EL XUEGU

La cousa del xuegu yía da-llys fuerte a los bolos cona bola ya faelos pasar más allá de la raya. Ésta yía la primera xugada, dempués vien outra que se fai tirando la bola escontra los bolos dende la raya.

La puntuación del xuegu yía la que vien darréu:

1. Pa la primera xugada, que yía la de pegar a los bolos pa pasalos de la raya:

a) Cada bolu tiráu yía un puntu.

b) Cada bolu que pase la raya val diez puntos.

c) Nun cuentan los bolos que quedan de pía, ya los que pasan la raya valen namás diez puntos, nun suman el puntu de ser bolu tiráu.

d) Si la bola nun chega o nun pasa la raya, entós nun se suma tantu dengunu ya dizse que'l xugador *cuachóu*.

2. Pa la segunda xugada, que se chama *calmar* ou *tresbolar*, val un puntu cada bolu tiráu dende la raya.

Fai falta tener en cuenta que tamién cuacha'l xugador si la bola da na tierra antias que nos bolos de la chábana.

El xugador ou l'equipu que tira primeiru yía *la mano* ya dizse que tira *a marcar*. El que tira dempués dizse que tira *a borrar*. El primeru que tira *a marcar* decidese por sortéu con una moneda ou con una chabanina mochada por un llau ya dempués faense turnos alternativos. Si nun xuegu empátase a tantos, entós vuelve a tirar *la mano*. No xuegu por equipos tiran xuntos tolos componentes d'un equipu ya darréu los del outru.

XUGAR YA MÁS XUGAR

Los xugadores pasan muiitu tiempu xugando na bolera nos días santos ou cuando nun hai muiitu trabachu que faere. Pero nun son los xugadores los únicos protagonistas, porque tamién el públicu, los qu'amiran, participan a farta. Cuando un xugador cuacha oinse espresiones asgaya de censura ya comentarios chenos de burla ya d'ironía. La xente pasa horas ya horas amirando lo bien que xuegan unos ya lo muiito que cuachan outros. Outru tipu de bolos tien xugause tamién nesta zona, pero con muiitu menos raigañu ya afición tantu de xugadores comu de públicu. Yera'l casu d'un tipu de birle, que, por ciertu, yía un xuegu estremáu daféitu del pasabolos, porque los bolos son grandones ya nun fai falta pasalos de la raya.

Los buenos xugadores tienen muiitu prestixu ya en dalgunos casos el prestixu trespasa'l pueblu ya chega a outros llugares. Fai falta tener en cuenta que nun yía'l pueblu l'únicu espaciu de los bolos: mentóuse ya la braña, pero amás tiense la conciencia de qu'ésti yía un xuegu de más aquél xeográficu. Los xugadores de

Palacios del Sil, Llaciana ou Babia siempre fueron polos concechos de Degaña ou Cangas del Narcea, onde dalgunos d'ellos fixéronse famosos.

EL XUEGU DE LOS HOMES

No xuegu que tamós describiendo del pasabolos yía importante por demás la potencia del xugador pa tirar muios bolos luenxe ya pasalos de la raya. Pero tamién esti xuegu tien el sou aquél de técnica: la postura pa garrar la bola, el dexase cayer al tirala escontra los bolos, el da-llys bien a los bolos pa que salgan pol aire, etc. Outramiente, na segunda xugada de *clamar* ou *tresbolar*, la técnica de pulsu ya puntería yía tamién de muita importancia.

Sicasí, el xuegu de bolos yía'l xuegu masculín por escelencia. Por supuestu qu'amás de los bolos había mui bien d'otros xuegos especializaos sexualmente nos homes. Por exemplu, xugóse tradicionalmente mui, polo xeneral nos días de fiestas dempués de la misa, a *la barra*, que faía falta tirar cuantu más luenxe mechor. Xugóuse tamién abundu al *tiragarrote*, garrando dous homes el mesmu palu ou estandochu a ver si unu llevantaba al outru del suelu onde taba sentáu. Comu yá se dixo, tamién hubo afición a outru tipu de bolos, una variante del birle. Pero comu xuegu ya deporte d'homes ensin dulda yía'l pasabolos el rei, el rasgu lúdicu más representativu del Altu Sil en xeneral ya, según nos paez a muios, el xuegu deportivu más enraionáu nos territorios asturoccidentales. ♦

abstract

***THE GAME OF BOWLS IN THE
UPPER VALLEY OF THE RIVER SIL***

In the upper reaches of this valley, there is a variation of the games of bowls which has always enjoyed great support from the population of the region. The characteristics of this male-dominated sport are very similar to the type of game which is played in the west of Asturias.

ALCORDANCES

D. Valentín Andrés Álvarez, alcordances d'un humanista

MANUEL G. MENÉNDEZ NADAYA

Naide, comu yo, foi tan afortunáu de poder deprender de los meyores profesores, dende la escuela hasta la mesma Universidá de Salamanca, onde me llicencié en Filoloxía Clásica. Poro, enxamás se m'escaecen nomes comu D. Antonio Tovar, D. Agustín García Calvo ya otros maestros salmantinos, colos que deprendí a dar los primeros pasos nel campu llingüísticu. De toes maneres, dempués de llicenciamme, foi pa mí gran suerte que tuviera comu'l mio caberu profesor nel tiempu, pero'l primeru de toos nel saber, a D. Valentín Andrés Álvarez que, amás de ser ún de los meyores economistes del sieglu XX ya un brillante escritor, foi tamién un *apasionáu humanista*. N'efeutu, desque lu conocí, desiguída cayi na cuenta que-y prestaba pol alma a D. Valentín falar de Llingüística, de Filosofía ya d'otros

saberes de les Humanidaes. Desdentós, fiximos D. Valentín ya yo una bona amistá, sellada pol nuesu entusiasmu común a les ciencies humanístiques. Dende talos momentos, nel Palaciu Doriga, un branu tres otu, D. Valentín diba ser pa mí un Sócrates, forníu de los más estremaos saberes, escomenciando pelos sos estudios filosóficos comu discípulu d'Ortega y Gasset ya pol so doctoráu en Ciencies Polítiques ya Económiques comu catedráticu de Teoría Económica. A estos estudios han axuntase cuatro carreres universitarias ya un doctoráu más. En resultes, ante un profesor tan engarametáu en formación ya tan superior en cultura a los sos coetáneos, comu yera D. Valentín, a mí sólo me quedaba l'intentu de facer de Platón que quier deprender ya recoyer daqué del so abundu conocimientu. Yera muncha suerte escuchalu comu yo, cuandu se ponía a razonar la base les matemátiques ya la llingüística nel so retiru braniegu de Doriga, pa saber qué grande yera esti colosu de les ciencies abstractes. El so enorme bagax cultural ya la so fuercia intuitiva d'investigador natu esgaxen ya revienten los esquemes clásicos ya los métodos tradicionales, escuadronando ya llabrando nueves veredes a la Lóxica ya la Pedagogía, comu vamos ver desiguío col siguiente exemplu d'“Aquiles ya la tortuga”.

I. D. Valentín tresllada los análisis del macroconceutu ya'l microconceutu económicos al campu filosóficu.

Con estos sofitos del macro ya'l microconceutu económicos, aplicáu a l'aporía de Zenón “Aquiles ya la tortuga”, D. Valentín pon a les clares que la conclusión



D. Valentín Andrés Álvarez

d'esta aporía ye falsa, porque nesti casu concretu nun hai viabilidadá ente'l macroconceutu ya'l microconceutu.

Amosamos equí la meyor esplicación coles pallabres del mesmu D. Valentín nel so trabayu "Individuo y grupo":

Zenón pretendía demostrar el no ser del movimiento. Para él no había lentitud ni rapidez, pues Aquiles no puede alcanzar a la tortuga, cuando corre tras ella; porque, para alcanzarla, primero tiene que andar la mitad de la distancia que los separa, luego la mitad de lo que resta, después la mitad de esa mitad y así indefinidamente; esas mitades sucesivas son infinitas, no acaban nunca; por tanto, Aquiles no puede alcanzar a la tortuga.

D. Valentín, nesta primera parte de la so esplicación tá probando que'l razonamiento (de Zenón) es perfecto, menos la conclusión que es falsa. Amás, la so prosa tan clarividente ya tan gonduela, pero al mesmu tiempu tan fondera nel conteníu, revela'l so altor intelectual comu pedagogu ya comu filósofu. Tamién nesta segunda parte siguiente déxase entever que D. Valentín yera especialista en Ciencies Físico-Matemátiques.

¿De dónde proviene esta contradicción? Pues de que las unidades sucesivas, que llegan a ser infinitamente pequeñas, son "microconceptos" y la totalidad un "macroconcepto", al que jamás se puede llegar por la suma o la superposición de aquellos; porque siendo infinito su número uno a uno no pueden

recorrerse nunca; pero como el conjunto integrado, creado por la totalidad de elementos, existe y es una longitud finita, Aquiles llega a su meta. En realidad, la paradoja de Zenón no fue rigurosamente explicada hasta que los matemáticos elaboraron la teoría de los límites de determinadas series de infinitos sumandos.

En resultes, decíame D. Valentín que'l sofisma "Aquiles ya la tortuga" son comu dos llinies paraleles que xamás puen xuntase, porque "nun hai pasu" d'una llinia a la otra.

II. D. Valentín aplica'l términu "hai pasu" ya "nun hai pasu" a los dixebraos campos del conocimientu.

Por exemplu, en cuestiones llingüístiques, comu ye'l descifru d'un topónimu, dicíame D. Valentín que de primeres sólo "hai pasu de vuelta" ente la morfoloxía primaria d'un topónimu ya la so morfoloxía actual. Ello ta claro: ha partise dende'l topónimu actual hasta llegar al so arquetipu etimolóxicu; pero nel casu de que nun se puea facer la so llectura, ye qu'esi topónimu tien el pasu borraráu pante nosotros, porque ta escastáu pol pasu los tiempos ya porque'l so camuflax miedra polos camudamientos fonéticos. Nestos casos "hai pasu borraráu".

III. D. Valentín coméntame qu'un mesmu conceutu pue existir en campos dixebraos del saber con resultaos paecíos o iguales.

Por exemplu, na suma aritmética los sumandos tienen que ser de la mesma natura, esto ye, sumandos homoxéneos o hermanos. Esti mesmu fenómenu, qu'acaez nes matemátiques, tamién esiste na llingüística: por exemplu, na coordinación sintáctica los elementos coordinaos han ser de la mesma natura, esto ye, elementos homoxéneos o iguales. N'efeutu, puen sumase llibros con llibros, pesetes con pesetes..., pero enxamás se sumarán llibros con pesetes... Asina, puen coordinase complementos direutos con complementos direutos, com-plementos indireutos con complementos indireutos..., pero enxamás se coordinarán complementos direutos con complementos indireutos.

Por exemplu, la llei universal de la compensación pue actuar nos campos más estremaos del conocimientu comu base primordial de la ciencia. Poro, diciame D. Valentín que la ciencia del Derechu —pues nun hai qu'escaecer qu'esti illustre profesor yera doctor en lleis— ye una rempuesta a la llei de la compensación na búsqueda del equilibriu ya la xusticia ente los homes; ya tamién que la Medicina ya la Farmacopea —tampocu hai qu'escaecer que D. Valentín, d'ampliu esponente universitariu, taba llicenciáu en Farmacia— sirven pa compensar ya poner n'equilibriu les sustancias bioquímiques del cuerpu humanu. Mesmamente tamién me repetía que'l principiu de Lavoisier (“nada se crea y nada se destruye, todo se transforma”) ye otra rempuesta a la llei de la compensación na búsqueda del equilibriu ya l'armonía de la naturaleza cósmica; ya tamién que delles llingües compensen nuna mesma pallabra la cayida d'una consonante col allargamientu

de la vocal anterior, fenómenu llingüísticu llamáu “allargamientu compensa-toriu”.

IV. Comu se dixo enantes, pa D. Valentín la Filosofía ya les Matemátiques yeren entretenimientu ya enguedeyu; de toes maneres la Llingüística ya les sos dixebras partixes yeren pa él entusiasmu ya seducción. La muestra d'ello ye que de costume al final de les nuses charles antroyábemos nel campu llingüísticu. Por eso, dacuandu nun sabíemos si charrábemos de Matemátiques, Filosofía o Llingüística, tres la búsqueda del “complexu científicu”. Asina, D. Valentín dicía: “lo primero, el pensamientu; dempués, el llinguax, pa plasmar ya anubrir el pensamientu”. Asina, aquella parte del pensamientu griegu que taba rellacionada col llinguaxe, yera pa D. Valentín manxar de dioses, comu por exemplu'l famosu alderique ente Aristóteles ya Platón de si los nomes tán axustaos a les coses que designen o si, a la escontra, son arbitrarios. Aprovechando esti alderique, D. Valentín recueye la sentencia aristotélica ya conéutala con Saussure:

- Platón diz que los nomes tán axustaos a les coses que designen, porque los dioses dionon a los humanos esos mesmos nomes.

- Aristóteles diz que los nomes son arbitrarios ya convencionales ya, por eso, nun tán axustaos a les coses que designen. Por exemplu, una cosa llámase “A”, pero pudo llamase “B”, ya la “cosa” seguirá siendo la mesma “cosa” tanto si se llama “A”, comu si se llama “B”.

• D. Valentín diz que l'“arbitrariedá del signu”, ún de los pegoyos na llingüística moderna saussuriana, tien orixe aristotélicu nel convencionalismu ya l'arbitrariedá del “nome”.

A estos exemplos súmense otros munchos llaraos d'investigación nel campu llingüísticu. Por exemplu, esfoltándose D. Valentín na concordancia sintáctica de los xéneros gramaticales deducía que les llingües indoeuropees yeren un productu social-patriarcal. Esplicábase d'esta manera: “el xéneru masculín (l'home, el “pater familias”) prefiérase al xéneru femenín (la muyer, la “matrona”) ya desiguío'l xéneru femenín prefiérase al xéneru neutru (les coses). Esto ye tanto comu dicir: primero, l'home; dempués, la muyer ya, n'últimu llugar, les coses. Asina yeren los valores sociales na vieya Europa, reflexaos na llingüística”. Por exemplu, que'l suxetu axente comu másima autoridá na oración ye reflexu del pensamientu humanu de la esistencia d'un ser supremu comu suxetu axente del cosmos. Esta teoloxía llingüística desurde con claridá nes llingües xermániques nes que nun hai verbos impersonales.

V. Dacuandu enredáremos coles llectures morfolóxicques de les formes verbales llatines ya griegues: a D. Valentín prestába-y esaminar la precisión, l'orde ya la significación de los componentes verbales, u nada falta ya u nada sobra, tan bien axustaos que tán glayando que'l llinguax ye'l mayor ya'l más raru inventu que l'home pudiera entamar, comu acaez por exemplu cola forma aorística griega ἐλύσαμεν:

ξ, aumentu, marcando tiempu pasáu, propiu d'aoristos, de presentes-imperfeutos ya pluscuamperfeutos.

λύ, raigón (lexema, semantema, monema), portador del significáu xenéricu de la pallabra: "aición de soltar".

σ, consonante clasificadora d'aoristos ya perfeutos.

α, vocal clasificadora d'aoristos ya futuros

μεν, desinencia primaria verbal, que pon a les clares tres conceutos: primera persona, númberu plural ya voz activa.

Ante tala perfeición ya precisión nos componentes morfolóxicos d'ἐλύσαμεν D. Valentín dicíame que, si nun supiéramos que les llingües son resultáu de la inercia ya la intuición del sicollingüismu del home prehistóricu, podría perfectamente camentase que foron creación de los meyores llingüistes ya científicos modernos.

VI. Interesábase tamién D. Valentín pola conocencia de la "estilística moderna", desque ciertu día'l so amigu D. Dámaso Alonso, acompañáu de D. Carlos Bousoño, pasaron la nueche nel Palaciu Doriga. Imaxino a talos invitaos falando animosamente al sabor de la sidra col perfume ya l'arume de les mazanes madures de Doriga, tan gratificante pal cuerpu ya l'espíritu. Bien sabía D. Valentín qu'estos dos profesores yeren los meyores especialistas españoles n'estilística moderna ya bien sabía tamién que la meyor forma de festexar l'amistá, amás de cellebrala con un culín de la meyor sidra asturiano, yera somorguiase na ciencia de los sos

collacios. Por eso, dalgunes de les nuses charles consagráronse a la estilística n'honor a tan illustres profesores comu D. Dámaso Alonso ya D. Carlos Bousoño.

Falar d'estilística moderna ye comprometese tamién col “sistema d'agrupaciones”, que colos sos validores recursos aiden a ver los raigones más fondos del ritmu llingüísticu. Poro, ye necesario replantiar los estudios rítmicos a la lluz de les idees modernes llingüístiques, porque'l ritmu versal de les llingües modernes ye dalgo más qu'una “sucesión de sílabes tóniques ya de sílabes átones”. Tamién los llingüistes clásicos se decataron que poetes comu Virxiliu ya Homeru, amás de la “sucesión de sílabes llargues ya de sílabes breves”, valorizaben tamién la pallabra —el “verbum”— comu unidá rítmica, p'algamar la trascendencia llingüística de los versos.

Por exemplu, emplega Homeru cesures femenines comu significante en función del significáu (*Odisea*, VI, 150, 151, 152) na boca d'Ulises, cuandu dirixe la pallabra a la princesa Nausícaa:

Γουνῶμαί σε, ἄνασσα / θεός νύ τις ἦ βροτός ἔσσι; εἰ μὲν τις θεός ἔσσι, / τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν Ἀρτέμιδι σε ἐγὼ γε, / Διὸς κούρη μέγαλοιο...

Estes cesures trocaiques o pentemímeres femenines (ἄνασσα, ἔσσι, ἐγὼ γε) son un significante que llena d'hechizu femeninu estos hexámetros homéricos.

Tamién equí Virxiliu coles sos cesures femenines ya la so trascendencia con nomes femeninos comu Galatea, Arethusa, Amarillis:

Fer cineres, Amarilli, / foras rivoque fluenti... (*Egl.* VIII, 101).

Huc ades, o Galatea, / quis est nam ludus in undis?
(Egl. X, 39).

Extremum hunc, Arethusa, / mihi concede laborem.
(Egl. X, 1).

Comu l'ἄνασσα homéricu, estes cesures femenines virxilianes son un piropu rítmicu-estilísticu, que llenen los hexámetros de suavidá ya dulzura.

Tamién D. Valentín, escarabizando nel pensamientu griegu, dióse cuenta que los números primos ya los números divisibles de la peñera d'Eratóstenes son fonte d'investigación pal ritmu llingüísticu: un endecasílabu por exemplu enxamás pue tener el mesmu ritmu que'l dodecasílabu, porque una de les unidaes ye diferente. Pa demostralo, D. Valentín ponía comu prueba estrofes comu la "lira", la "silva", la "seguidilla" ya la "estrofa sáfica", feches sólo de versos d'un número primu de sílabes comu l'endecasílabu, l'heptasílabu ya'l pentasílabu.

A un investigador comu D. Valentín, metíu de calón nel mundiu les ideas, prestába-y pol alma afondar nel pensamientu griegu, entamando nesti casu concretu descubrir el "complexu matemáticu-lingüísticu", que surde de la "peñera" d'Eratóstenes: d'un llau, los números primos opónense matemáticamente a los números divisibles ya, d'otru, los versos d'un número primu de sílabes opónense rítmicamente a los versos d'un número divisible de sílabes.

VII. Dedicóse al mio antoxu una de les tardes al repasu de la enmarcación de los "xéneros lliterarios": dacuandu les interferencies ente los distintos xéneros

salten a la vista, confundiendo al qu'entama facer una clasificación d'una pieza lliteraria. Por exemplu, el cantu IV de la *Eneida* ye una tráxica ya proullongada elexía mayormente nos llabios de la melguera Dido. Ensin llugar a duldes, esti cantu tien más de llíricu que d'épicu.

Ésti ye, respetu a esti entuertu lliterariu, la rempuesta certera de D. Valentín comu espertu nel xéneru dramáticu col so xenial *Tararí*; comu espertu nel xéneru novelísticu col so sorprendente *Sentimental Dancing* ya comu espertu nel xéneru llíricu colos sos suaves *Reflexos*: “los xéneros lliterarios tan sólo puen clasificase pol ‘métodu estadísticu’, porque cualquiera d’ellos apaez chaplicáu colos demás xéneros. Les interferencies son continues comu si se tratara d’una mistura colores, pero siempre apaecerá’l predominiu d’un d’esos colores sobre los demás que sedrá’l que marque’l xéneru”.

Otra de les tardes consagróse a los “meridianos de Toloméu”. D. Valentín yera especialista en Xeografía Astronómica (Astro-Física) pola Universidá de La Sorbona: les sos charles yeren una delicia pola so profundidá ya pola so cenciellez d’esplicación. Ente otres coses, diciame que Toloméu colocara’l meridianu “ceru” na isla de Hierro, la isla más occidental de les Isles Canaries.

VIII. Dientru la llingüística hestórica, D. Valentín llamentaba l’estrozu que se fixo del ricu mosaicu llingüísticu hispánicu a mercé del llatín na llegada los

romanos a España. Comentábame que la desapaición de les llingües hispániques —iberu, celta, celtiberu, turdetanu, etc.— foi una pérdida cultural inmensa, porque tales llingües col so sicollingüismu aportaben dalgún testimoniü del orixe de los sos falantes ya porque'l llinguaxe aide a descubrir les estructures mentales de los humanos. Pero ante esti multilingüismu hispánicu, desapaeciü hai munchos siglos, tan sólo güei mos queda xiblar al tueru.

D. Valentín cola so personalidá d'un *vir integer*, comu dixera'l vate llatinu Horaciü, yera mui respetuosu con toles llingües, comu vehículu de comunicaci3n ente los humanos ya los pueblos. Esti respetu algama tami3n les llingües minoritaries, comu asocede col romance asturianu. D. Valentín, comu fixo n'otru tiempu'l mesmu Xovellanos ya otros illustres asturianos, falaba ya escribía, pensaba ya sentía na llingua asturiana cola mesma soltura que lo facía na castellana. Precisamente nun se m'escaez que l'IDEA —anque D. Valentín nun perteneci3 al IDEA— nuna ocasi3n, l'añu 1948, encarg3-y la calificaci3n de tres comedies, escrites n'asturianu, de les que l'autor yera otu illustre asturianu, el pedagogu D. Antonio Arias. Ent3 nun se m'escaez que D. Valentín premi3 la comedia, que tien de títulu *El Adi3s de la quintana*.

Amosamos agora a D. Valentín comu poeta consagráu na llingua asturiana con unes quintilles d'antoloxía, sonores ya gondueles, con fondu elexiacu, poniendo a les clares que tenía vezu polos versos d'un númeru primu de sílabes:

LA PAXARINA

*Graciosa y pequeñina
más guapa qu'una xana
taba siempre Rosina,
como una paxarina,
cantando na quintana*

*Desque'l sol apagando
diba las estrellinas,
y el alba escomenzando,
yá taba ella cantando
como las paxarinas.*

*Ya enfermó ¡probi! un día
que huyendo de los xelos
los páxaros que oía
llevarun su alegría
volandu pa otros cielos.*

*Su cantu entristecíu
cuandu-y vinu aquel mal
someaba al píu píu
d'un paxarín heríu
metíu en su nial.*

*Ya con su sonrisina
un día de gran vuelu,
la pálida Rosina,
como una paxarina,
subió volando al cielu.*

La faceta de D. Valentín-humanista ye la menos conocida ya trabayada, mayormente besía pol Valentín-economista ya pol Valentín-lliterariu. Sicasí, nun hai qu'escaecer que D. Valentín foi un estudiosu apasionáu de les Humanidaes, campu nel que se sentía llibre, buscando'l saber pol saber comu la so meyor afición.

Seya esta curtia miscelanea comu muestra ya resumen del conteníu d'algunos d'estos temas trataos con D. Valentín colos qu'antroxaba moviendo ya treslladando los conceutos ya les idees d'un campu del saber a otru, comu pieces d'axedrez, pa meyor descubrir el "complexu científicu", comu si fuera otru filósofu griegu.

Esti ye'l Valentín-humanista que yo conocí comu un gran filósofu de les Humanidaes ya comu ún de los más prestixosos pensadores asturianos de tolos tiempos, que morrió talantando na Llingüística, semeyante a comu morriera Albert Einstein talantando na Física. Esti colosu del saber ye'l Valentín-humanista que —amás de ser un home universal— enxamás perdió les sos señes d'identidá d'un gran asturianu por "intelectu", por nacimientu ya por familia, enamoráu d'Asturies, comu atestiga la so *Guía espiritual d'Asturies*. ♦

abstract

***MY SUMMER WITH VALENTÍN ÁNDRÉS
ÁLVAREZ AT DORIGA PALACE***

The famous economist Valentín Álvarez was born in 1891 at Grau, asturian village. He was a man of a great intellectual concern, who became one of the most erudite Spaniards of our century, as his extensive "curriculum" confirms it: he has been disciple of Ortega y Gasset in Philosophy, doctor in Politic and Economic Sciences and professor of Economic Theory, doctor in Law, graduated in Astro-Physics (Astronomic Geography), graduated in Physical-Mathematic Sciences and also in Pharmacy.

But very little is known about Valentín as a humanist. Therefore, the aim of this article is to spread the humanistic side of this eminent professor, who was born and lived to think and to know.

This great Asturian thinker and colossus of the abstract sciences —Valentín Andrés Álvarez— compared the study of the Humanities with a gigantic chess board whose pieces were concepts and ideas. So, in this chess board the author of this article was lucky enough to be a playmate of such an illustrious professor during many summers at Doriga village.

RESEÑES

RAZÓN Y CULTURA SEGÚN ERNEST GELLNER

Ernest Gellner. *Reason and Culture*. Blackwell. Oxford, 1992.

Se recogen en esta obra algunas reflexiones de Ernest Gellner sobre aspectos del conflicto entre razón y cultura a partir del racionalismo cartesiano. Gellner, actualmente profesor de Antropología Social en Cambridge, es un autor muy conocido de abundantes y variadas obras como *Nation and Nationalism* (1983), *The Concept of Mind* (1986), *Plough, Sword and Book* (1988).

Comienza Gellner estudiando la significación de los racionalistas y los empiristas en cuanto al conocimiento en general y a su consideración de "la cultura". Según Gellner, para Descartes "liberation from error requires liberation from culture" (p.2). El filósofo

francés haría una división antitética entre lo que es la razón y lo que es la cultura y, como buen racionalista, considerará la razón como algo incuestionable, al contrario que la cultura.

Gellner ahonda en otros aspectos del racionalismo cartesiano. Además de este primordial fiarse de la razón como origen único de la verdad, hay en el pensamiento de Descartes un individualismo muy profundo (el yo es la realidad fundamental, la realidad que decide en cuanto a la verdad y la duda o la falsedad). Y también, según Gellner, es la filosofía cartesiana un evidente resultado del pensamiento burgués y clasicista, en tanto que no hay la más mínima añoranza del pasado, siendo como es el principio fundamental tratar de construir un sistema nuevo y bien trazado desde su raíz.

Hume aceptó el programa de Descartes, pero se dio cuenta de que la labor de éste era imposible: los datos empíricos son tan fragmentarios y efímeros que no se puede lograr una certeza total. Termina siendo el hábito, la costumbre, el único apoyo posible del conocimiento. Hume deshace la supuesta entidad del yo cartesiano: para el edimburgués el es *a bundle*, un haz de sensaciones.

En esta situación aparece la solución kantiana: hacer al yo responsable de las características del mundo, solución que, por cierto, ya estaba implícita en el propio Hume. Esta revolución, todo lo contrario de "copernicana" según Gellner, colocó el centro de gravedad en la propia interioridad del yo.

Durkheim se acercó al problema desde la perspectiva de la Antropología Social y corrige a Kant. La referencia newtoniana y protestante de Kant es una referencia más: todas las sociedades, todas las culturas tienen sus propias dimensiones. El ritual es el mecanismo que hace a los hombres asumir sus formas de entender el mundo y actuar en él. Pero si “Durkheim located Reason under savage Unreason,. Weber identified Unreason under modern Reason” (p.51). Mientras Durkheim dio las explicaciones oportunas respecto a cómo todos los hombres son racionalistas, Weber explica cómo se construye un espíritu más racionalista que el anterior. Aunque Descartes no es protestante, su pensamiento expresa perfectamente la nueva cultura que, con motivo de los cambios religiosos y económicos oportunos, consagra la racionalidad, la primacía del método, la idea del criterio formal para la elección entre diferentes medios, la interiorización del ritual. Porque el ritual, aunque escondido y negado, mantiene todavía el aliento: “Abstention from ritual itself become the most potent ritual” (p.48).

Gellner dibuja las líneas con las que el pensamiento postkantiano utiliza el concepto de razón, tanto a lo largo de la problemática del irracionalismo como a través del providencialismo de Hegel y Marx, que fantasea con que la historia trabaja a favor del hombre y con que el futuro será el mejor de los mundos posibles.

Inteligentes, como siempre, las observaciones de Gellner. Y sugerentes sus planteamientos. Sin embargo, quizás identifica en exceso el racionalismo cartesiano

con la creencia en la razón como llave de la auténtica verdad. Es cierto que con Descartes se abre un mundo nuevo, que hay un antes y un después de él. Pero el problema de la razón se encuentra planteado, y de manera explícita, mucho antes. El pensamiento cartesiano ocupa un lugar muy importante y Gellner aporta interesantes y fértiles ideas a esta preminencia. Sin embargo, Descartes es importante, pero no el primero: con él no empieza la historia de la disputa entre cultura y razón.

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

RITU Y SOCIEDÁ

VV. AA. *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura, Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales. Madrid. 1991.

Axúntense nesti volume dellos trabayos fechos col aquel del estudiu de los procesos sociales comu contestu de los rituales. Ye una obra q'iguaren varios autores: José Luis García, Honorio M. Velasco, Miguel M^a López, Francisco Cruces, Angel Díaz, Arturo Álvarez y Ana I. Orgaz. El so llabor empobínase al estudiu de fenómenos rituales en zones distintes pa dempués ser a facer un modelu teóricu.

De les zones estudiaes, atópense cincú en territoriu asturianu. Un d'estos campos d'estudiu ye'l de Los Ozcos y Eilao, onde s'amira pa diferentes y dixebras rituales

comu los del ciclu vital, de sufrimientu, d'interacción cotidiana, etc. Otra de les zones d'estudiu ye la de los conceyos de Taramundi ya Ibias, onde tamién s'estudien rituales asgaya de toa mena. El tercer terrén d'estudiu asturianu ye'l formáu polos conceyos de Castropol y Veiga d'Eo.

Inxerse tamién nesti volumen l'estudiu d'otres dos zones: una d'Extremadura, el Valle del Jerte, y otra de la provincia d'Ávila, nel Valle del Corneja. Dempués d'un entamu teóricu vanse faciendo comparances ente les distintes variables significatives de los rituales estudiaos y los alrodios sociales, económicos y de poblamientu. Destaquen dellos aspeutos comunes a toles zones, vezos recurrentes nes manifestaciones rituales de les distintes situaciones xeográfiques, comu ye'l casu del principiu de xuntura; de delegación que tola unidá doméstica pue facer nun miembru, asina comu los principios de distinta mena de reciprocidá.

Alviértense perinteresantes diferencies tamién ente los conceyos asturianos y valles del Jerte y del Corneja. Por exemplu, no que se refier a la casa:

A diferencia de las unidades familiares de los valles del Corneja y del Jerte, la casa asturiana posee una dimensión territorial de la que aquéllas carecen. Aunque se puede afirmar que tanto las casas en el occidente asturiano como las familias en Ávila y Extremadura juegan un papel importante en todos los rituales, especialmente en los del ciclo vital, la incidencia de las unidades

*domésticas en los rituales es mayor en las
zonas de asturianas de poblamiento disperso.
(p.256)*

Afayaíces estas investigaciones so lo que ye'l ritual comu procesu de negociación y acordies con fenómenos tan significativos comu la territorialidá. Ye especialmente interesante facelo en fasteres estremaes.

Esti tipu d'estudios etnográficos apurren una información que ye pernecesaria en cuantes al conocimientu de les dixebrs cultures peninsulares. Pero, y esto ye polo menos tan aquello comu lo enantes mentao, ye un llabor que contribúi al estudiu de les conductes simbóliques y rituales del ser humanu.

R. D. PALACIOS

LLEITARIEGOS MEDIEVAL

Juan Ignacio Ruiz de la Peña, *Leitariegos. una comunidad de la montaña asturiana en la Edad Media*, Cueto d'Arbás S.A., Uviéu, 1992.

Güei Lleitariegos yía una parroquia qu'abarca los llugares de Brañas d'Abaxu (Brañas Fonderas), Brañas d'Arriba (Brañas Cimeras), Trascastru ya El Puertu ya pertenez al concechu de Cangas del Narcea. Pero ente los años 1821 ya 1921 estos llugares formanon un pequeñu ya independiente concechu de 20 km².

A lo llargo de la hestoria esti requexu suroccidental astur pasóu por muitas alternativas ya tuvo tamién diferentes denominaciones. Foi un llendón de l'Asturias de Tinéu ya un pasu muitu importante de comunicación ya tresporte. Esto atestigánlo los hospitales que taban

semaos pola ruta. Anque dalgunos d'estos hospitales son gñei difíciles d'asitiar (Ferrera, Cafrenale), l'autor fai dellas observaciones al respetu.

Yá na primera mitá del sieglu XII contrasta Juan Ignacio Ruiz de la Peña testimonios de la circulación de mercancías pol puertu. La política de repoblación urbana d'Alfonso X naquella zona (Puebla de Cangas — Cangas del Narcea—, 1255; Puebla de San Mamés — Villablinu—, 1270) ya los mercaos ya ferias d'entrambas villas daránllly más importancia entovía a esti puertu, que tamién valdrá pa coneutar centros urbanos más pa la marina ya pal interior.

No Lleitariesgos medieval atópanse muios llazos cona Abadía de San Xuan de Courias, que tuvo na efeutiva xurisdicción so estos altos llugares. Esti señoríu monásticu duróu hasta la época de Felipe II ya yía nel añu 1579 cuando los de Lleitariesgos llogran ya afitan los sous deseos d'independencia.

Amás del estudiu detalláu d'estos procesos hestóricos según las fontes hestóricas, alcontramos nesti llibru un apartáu so las formas de vida nestas tierras na Edá Media. Ensin dulda la caza ocupa un llugar importante na vida de los habitantes ya los documentos atestigian l'afición de los monxos de Courias polas artes venatorias, que seguramente prauticaron abondo por Lleitariesgos, siendo comu yía ésti un sitiu privilexáu pa la caza mayor.

L'acitividá económica básica seguramente foi la ganadería, anque nos documenros escritos suel rebaxase la rentabilidá d'esti llabor, quiciabes pa llograr asina

una valoración baxa del coutu pa se llibrar de la xurisdicción. L' autor del llibru destaca un aspeutu mui importante en cuantas a Lleitariesgos: anque l'habitat yía altu ya fríu por demás, magar dalgún topónimu pue simular outra cousa, la verdá yía que Lleitariesgos nun foi enxamás un asentamientu de treshumantes, nun foi pobláu de vaqueiros d'alzada. Afita Ruiz de la Peña con pruebas documentales qu'estos poblamientos, escontra la opinión de Krüger, nun vienen d'un viechu vezu treshumante qu'evolucionara al poblamientu permanente: "Esta evolución no parece que se haya dado en Leitariegos... o si dio fue en época muy temprana, anterior en todo caso al otorgamiento del privilegio alfonsino de 1326" (p.72). Un datu interesante pa los esmolgaos na hestoria de Lleitariesgos ya de los tipos de poblamientu del suroccidente astur.

Un feitu importante na hestoria de Lleitariesgos foi la concesión que n'abril de 1326 el Rei Alfonso XI fixo a los habitantes lleitariesgos d'un privilexu o carta de franquicia. Anque yera concíu esti feitu, foi Juan Ignacio Ruiz de la Peña l'investigador qu'atopóu'l documentu orixinal nos fondos guardaos anguanu na Seición de Cleru del Archivu Hestóricu Nacional, procedentes del Monesteriu de San Xuan de Courias. Trátase, según l'autor del llibru, d'una modalidá de carta de franquicia ya privilexu ya, pola sua intencionalidá repobladora, pue conceutualmente considerase comu carta de franquicia pa poblar.

Los habitantes de los altos llugares del puertu cumplían una función social importante: faer posible'l

pasu pol puertu nos fríos ya nevaos meses del iviernu. El privilexu quier sofitar la presencia de los moradores lleitariegos pa que nun marcharan ya dexaran ermu'l llugar. Los pobladores de Lleitariegos nun tendrán que pagar impuestos ya nun tendrán outras obligaciones civiles ya militares. Contrasta Ruiz de la Peña esti Privilexu con outros similares ya destaca'l sou caráuter esceicional polo mui favoratible que yía pa los moradores. Cona inauguración, en 1879, de la carretera que xunía Cangas del Narcea ya Villablinu, "no había razón para continuar manteniendo por más tiempo la franquicia que venían disfrutando desde hacía exactamente quinientos cincuenta y tres años los moradores de los cuatro lugares del pequeño concejo" (p.108). Pechábase asina la vida del Privilexu de Lleitariegos.

Mui guapamente editáu, el llibru termina con un apéndiz onde s'atopa'l testu del Privilexu cono aparatu críticu correspondiente ya con un rexistru de fontes ya bibliografía.

Una obra que prestará especialmente a los que tienen el sou orixe cerca d'aquellos llugares. Pal qu'estas llinias escribe, nació en Ribadesil de Yuso, onde según la Carta de Privilexu o Fueru dada pol Rei en 1225 tolos cazadores habían de da-ll-y al señor las manos del osu matáu, esti camín pola suxerente Edá Media lleitariaega resulta ensin dulda bien interesante.

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

CULTURES
REVISTA ASTURIANA DE CULTURA
Nº2 1992

TERESA DEL VALLE El puxu del ritual na expresión d'una iden- tidá. L'análisis de <i>Korrika</i>	9
JAMES W. FERNÁNDEZ About "moradas vitales". A micro-ethno- graphic essay on <i>Essence</i> and <i>Provenan-</i> <i>ce</i> and other vectors in the negotiation of identity in Asturian village life	59
PAZ MORENO FELÍU De los santos	107
AMELIA VALCÁRCEL De Sabios (Nacionalismu y provincianis- mu II)	123
JAVIER FERNÁNDEZ CONDE Les fiestas del <i>Guirria</i> en San Xuan de Be- leño (Asturies). Análisis etnolóxico-so- cial	135
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO Cuadonga, Guadalupe, Czestochowa... ..	155
<i>FAZA ETNOGRÁFICA</i>	
XUAN IGNACIU LLOPE Dos variedaes del xuegu de bolos nel Conceyu de Cuideiru: Los Bolinos y El Cuatrín	179
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO La cultura del gochu	191
SUMMARIES	211

RESEÑES

Antropoloxía biocultural d'Asturies	225
La nación imaginada	228
Cultura y dinero	231
La muerte n'Asturies	234
Cambio social, roles sexuales y toma de de- cisión	237

ACABÓ D'IMPRENTASE A
FINES DE XINERU DEL 1993
NOS TALLERES DE SERVIGRÁFIC