

# CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



Nº 6

UVIÉU 1996

# CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Revista editada en colaboración cola



**FUNDACION**  
CAXA RURAL D'ASTURIES

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



N<sup>o</sup> 6

UVIÉU 1996



CULTURES  
REVISTA ASTURIANA DE CULTURA  
Nº6 1996

ÍNDIZ

MARÍA CÁTEDRA Libros de difuntos ya información de suicidios	9
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO Los vaqueros d'alzada según Bernardo Acevedo	43
PAZ MORENO FELIU Voces d'Auschwitz: La música nos campos de concentración	61
TERESA DEL VALLE Metodoloxía pa la elaboración de l'autobiografía	95
MARTA JUDITH SÁNCHEZ GÓMEZ Repensando la identidá étnica	111
LUIS CALVO Y F. XABIER MEDINA La <i>festa</i> reinventada	127
<b>FAZA ETNOGRAFICA</b>	
GIULIO ANGIONI Pan y quesu	147
ANA M <sup>a</sup> CANO El molín d'agua y dellos testos sobre la cultura del pan en Somiéu	165
XOSÉ MIGUEL SUÁREZ El xogo dos bolos nel Navia-Eo	187
RESEÑES Cultura y Llingua	201



# Llibros de difuntos ya información de suicidios\*

MARÍA CÁTEDRA

*Universidad Complutense de Madrid*

*A la memoria de Lula de Casa Simón en Brañaescardén.*

## I

Los vaqueiros d'alzada son un pueblu ganaderu del occidente d'Asturies. Los sos centros de población, *las brañas\*\**, son pequeños comunidaes, d'unes doce cases, espardíes peles montañes baxes de la zona. Mesmamente anguañu prautiquen un sistema de treshumanca. Sufrieren tradicionalmente discriminación por parte de los sos vecinos, los campesinos sedentarios que viven nos puebllos.

Fixi trabayu de campu ente los vaqueiros al recoyer

---

\* Esti artículu de María Cátedra básase na ponencia presentada pola autora nel *XIII Congress of the European Society for Rural Sociology*, Braga, abril de 1986, dientru del grupu de trabayu *The Methodological Problems of Participant Observation in a European Context*. L'artículu tornólu del inglés al asturianu Roberto González-Quevedo.

\*\* Úsense nesti artículu los términos *braña* y *aldea*, tal comu apaecen n'orixinal inglés. Sicasí, hai que tener en cuenta que n'asturianu la pallabra *braña* pue tener tamién otros significaos y que pue haber otros términos más afayadizos que *aldea* pa referise a estos tipos de poblamientu.



datos pa les mios dos tesis doctorales<sup>1</sup>. La segunda d'elles ye una investigación so la enfermedá, la muerte, el suicidiu y la vida nel más allá, gracias al material llograo cola observación participante nun grupu de vaqueiros. Sicasi, nesti trabayu quiero esplorar les posibilidaes de dos tipos de fontes hestóriques accesibles a l'antropoloxía nun contestu européu: los llibros de difuntos y les informaciones llegalas so los suicidios. Esti material, aunque tien munchu interés, apúrrenos problemes y llimitaciones que nun ye fácil evitar ensin l'ayuda del contestu y les téuniques antropolóxicques.

Les llinies que vienen darréu afitense n'informaciones llograes del esame de les partíes de defunción del Llibru de Difuntos de Naraval, una parroquia asturiana de población mayoritariamente vaqueira<sup>2</sup>. Esaminé en total 1.266 partíes correspondientes a los años que van de 1768 a 1848 y esti material estremélo nos períodos que vienen darréu:

Períodu 1: de 1768 a 1848. 110 entraes. (Un exemplu)

Períodu 2: a) de 1849 a 1870. 273 entraes.

b) de 1870 a 1903. 555 entraes.

Períodu 3: de 1903 a 1936. 328 entraes.

Esta clasificación afitase na calidá del material, perheteroxéneo, porque les entraes tán escrites por individuos diferentes con intereses y énfasis dixebrados. Dellos interésense más poles enfermedadaes que provoquen la muerte de los parroquianos, mientres otros interésense más no que dexen los muertos o los sos herederos piadosos (mises o ufiertes pa la ilesia). Les enfermedadaes, lo relixoso y lo que dexen al morrer son los núcleos de la información que s'atopa nes entraes de los dos primeros períodos, los únicos a los que voi referime nesti trabayu. Pero alcuéntrase tamién información respetu a otros temes d'interés: profesiones, formes d'enterramientu, circunstancies de la muerte, llugar y calidá de la tumba, clas social, etc.

Sicasi, esta variedá de datos correspuende a una lista

incompleta de muertes. En primer períodu nun se recueyen tolos adultos. Los neños inscribiérense a partir de 1870 y dende esta fecha namás los bautizaos. Ente 1849 y 1870 namás hai mención a un rapaz de 14 años. Los fetos nun se recueyen hasta 1921. El períodu terceru ye'l más completu y más curiosu estadísticamente, anque tamién ye'l menos informativu, al dar namás datos de sexu, edá y status marital. Al nun ser a afitase en material pa faer cálculos estadísticos, intentaré iguar un análisis cuantitativu usando'l material incompleto del primer períodu comu introducción al segundu, que ye ensin dulda'l más interesante dende'l puntu de vista antropolóxicu. Nesti análisis quiero estudiar les rellaciones ente'l párrocu y los sos feligreses a través de les creencies y les práutiques de la muerte<sup>3</sup>. Pa entamar, describiré a los autores de les partíes, la situación xeneral y la clas social de la xente de la zona.

Los autores de les partíes son xeneralmente los párrocos, anque en primer períodu hai delles firmaes pol asistente o por otru cura<sup>4</sup>. La información que s'alcuentra nes entraes ye poco rigurosa: en 1769 un asistente del cura fala de la muyer del muertu diciendo "casáu con María, nun conozo los apellíos" y nun son más precisos al mentar la edá. Sicasí, les entraes son más precisos al falar de los paisanos de les *aldees* que cuando se fala de la xente de les *brañes*, pola mor de que nestes últimes los cures tienen menos control so la xente. Les entraes son más detallaes en cuantes a lo dexao polos muertos, especialmente les "obres piadoses" y les "ufiertes voluntaries" daes a la ilesia. El cura, al dir alministrar los últimos sacramentos a los muertos, ye tamién el testigu de les voluntaes en cuantes a lo que dexen, a la clas d'entierru que piden y a les mises de réquiem, asina comu la llista de mises y les donaciones piadoses. Según la información atopada nes entraes correspondientes paez que nel casu de dellos vaqueiros ricos el cura diba a la *braña* acompañáu del ayudante,

otru cura y dalgunos “propietarios” de l’*aldea*, comu por exemplu en 1773<sup>5</sup>. Esta presencia permítenos suponer que les llamaes “ufiertes voluntaries” podíen nun ser siempre tan voluntaries. La indicación frecuente de que “nun dexó obres piadoses” o “namás dexó 25 mises pola so alma” y “nun dexó obres piadoses, namás 30 mises y que’l so entierru y réquiems fuesen de 4 cures” impliquen que les espeutatives del párrocu yeren más grandes en dellos casos.

Ún de los autores de les entraes destaca d’ente los otros. Ye Francisco del Valle Trelles, de Villacondida, que resulta esceicional pola so continuidá y la calidá de los sos datos. Don Francisco escribió toles entraes dende polo menos 1849 hasta 1870, añu nel que morrió d’apoplexía. Anque nun mentó a los neños nin a la mocedá, dió muncha información nes partíes: edá (anque aprosimada, hai munchos números redondos), la enfermedá pola que morrieren, si recibió’l feligrés los sacramentos y a quién dexara el capital, la clas d’entierru y mises, llimosnes y obres piadoses pa la ilesia. La so influencia nótase en delles práutiques y devociones qu’entamen a ser populares especialmente n’*aldea*.

El cura debía ser yá vieyu potente en 1865, cuando al facese una visita pastoral recomendóse sustituilu en cuantes a facer les partíes de los rexistros pola mor de ser “difícil la comprensión por culpa del mal pulsu propiu de la so avanzada edá”. Na mesma visita correxíase un enquivocu y recomendábase nun escaecer a los neños. Sicasi, Don Francisco siguió escribiendo igual les partíes hasta que morrió en 1870. Paez qu’esti cura yera perconsciente de la estratificación social. Nesti períodu munches de les persones muertes clasificábase comu probes, mientras un porcentax importante rexistrábase col títulu de *Don* o *Doña*, xeneralmente xente acomodao polo que diz la so clas d’entierru. Pero conservábase delles formes sociales. Por exemplu, el cura tendía a facer “sobrinos” a munchos here-

deros nos testamentos col mesmu nome y apellíos que'l so "tíu". En morriendo él abundaben los fíos naturales o illexítimos.

Nesti períodu de 1849 a 1870 arrodiaaba al cura párrocu una variada clas clerical. Nes partes fábase de cantores, capellanes, cures, clérigos d'órdenes primeres o menores, coaxutores, diáconos, ordenandos, seminaristes tonsurados y estudiantes, asina comu'l sacristán.

Col nuevu párrocu en 1870 apaecen los neños, una neña de 7 años siguida por otros de meses y díes. En 1874 entama a rexistrase a los muertos con dos apellíos. Esti perfeicionamientu al rexistrar les muertes vese en fechu de que nel añu 1877 el párrocu lleía n'ofertoriu de la misa les partes pa que nun s'escaeciera denguna muerte. La media docena de párrocos qu'escribieren nesti períodu<sup>6</sup> les partes muestren muncha homoxeneidá. Siguen dando la mesma información que Don Francisco, pero resumiendo más, anque dexen de faer la llista de mises y ofrendes dexaes, menos en casu d'unes pocos piadoses y nostálixiques muyeres vieyes ayudaes pol párrocu al faer el testamentu. Paez que la costume yera yá menos popular qu'antes o que los cures teníen menos pesu en testamentu. Al terminar el períodu lleguen aires de "llibertá", especialmente nes brañes: ente 1888 y 1891 el cura rexistra cuatro vaqueiros de menos d'un añu d'edá colos nomes de María Libertad, Guillermo Libertad y Sabina Libertad, toos ellos fíos naturales o de pas ensin casar, que morrieren de *cryp*.

Paez que nesti períodu camuden na zona les categoríes sociales y de la vieya distinción ente probes y ricos pásase a una nueva afitada en trabayu: muerren trabayadores y propietarios. Apaez el "progresu" na parroquia al iguase una carretera ente 1887 y 1890, morriendo dellos trabayadores nun argayu. Clarificárense tamién les categoríes d'entierru, con tres clases y otros servicios pa los probes y los neños. Atópense tamién datos de posibles suicidios,

asina comu les primeres bules papales.

En delles partíes dizse cuáles son les profesiones de los muertos o los sos parientes y ello da dalguna indicación de la forma de vida y de la organización social na zona. Por exemplu, en 1771 la viyuda d'un xastre morrió na *braña* de Brañaescardén; entavía una casa d'esti sitiú tien el nome de *braña*. En 1838 apaéz un filanderu, pero la mayoría de los vaqueiros describense comu ganaderos. Tamién les muyeres apaecen coles sos profesiones, comu Manuela Santiago en 1838, que ye "cuidadora de ganáu". En 1839 hai noticies d'un arrieru en Folgueras, anque esta profesión debió ser abondo común, porque nos años anteriores les partíes inclúin dellos vaqueiros que morrieren allá en Madrid o camín de Castiella<sup>7</sup>. En períodu que vien darréu otru arrieru morrió en 1885 en Brañaescardén.

La importancia de la treshumancia vese nes entraes porque unos cuantos vaqueiros muerren pel branu nos *puertos altos*, comu "Cangas", "Santiáu Zarréu", "Puertu de Muñalén", etc. Nuna partida de 1773 lleemos: "El cadabre d'esta María Gayo enterróse na parroquia de Cibeá por morrer nos meses de branu cuando la xente de les brañes vive nos puertos". El términu "alzada" úsase en 1864.

Nesti mesmu períodu nun hai na parroquia noticies de treshumancia, anque dellos paisanos morrieren en Madrid onde paez que taben empleaos, otru n'hospital en Ferrol en 1780 y dos más en circunstancies perhonorables: ún "morrió en Medina del Campo sirviendo al Marqués de la Ensenada" en 1778 y l'otru "col obispu de Plasencia" en 1784. Ye significativa por demás la diferencia ente los vaqueiros y los paisanos en cuantes a los motivos de tar lloñe de la zona.

En períodu que va dende 1849 a 1870 paez que'l comerciu nun taba bien consideráu en términos económicos. En 1856 muere en Naraval un "ferreru" de Reñanos, mientres en 1858 un "quincalleru o encargáu d'arreglar potes y cazos" d'Avilés apaéz muertu en Nera y tien que dir pol

cadabre la xusticia. En 1865 muere un “zapateru” de Naraval, clasificáu comu los dos anteriores comu “probe”. Tamién yera probe'l primer representante de la melecina na zona, un “ciruxanu” cualificáu de Naraval, que tien la partida en 1854 y que aunque ye probe tien el títulu de *Don* delante del son nome. Otramente, esti funeral tuvo 4 cures, númeru poco frecuente ente los probes<sup>8</sup>. Al final del periodu, en 1869, otros dos ciruxanos de Paredes y Navelgas certifiquen la muerte de dos paisanos de Naraval y en 1877 apaez mentáu un “prauticante”.

En 1849 un dignatariu local, el “diputáu mayor”, ordena l'entierru d'un mendigu. La viyuda d'un “policía” muere en 1866 y en 1855 casóse una muyer de Brañaescardén con un *previdor* (?). Aunque la mayoría de los testamentos son cenciellos o con testigos locales, dellos muertos usaren los servicios de secretarios del Ayuntamientu pa iguar un “auténticu testamentu” polo menos dende 1781 y tamién en 1849 y en otres dos ocasiones. A partir de 1876 fai falta permisu del Xulgáu Municipal pa enterrar a los muertos.

Ente les profesiones más reconocíes socialmente (que siempre teníen comu consecuencia'l títulu de *Don* o *Doña* delante'l nome) taba la d'un “empleáu de la Intervención de Cuentas del Gobiernu en Madrid” que morrió n'*aldea* en 1863 y tamién la d'un “teniente coronel graduáu d'infantería, capitán retiráu” que morrió tamién n'*aldea* en 1864. En 1855 atopamos que se llama “granxeru” a un paisanu rico de Naraval que tuvo un entierro de primera clas.

Dende 1870 apaez en 6 ocasiones la indicación de “granxeru” pa referise a paisanos ricos o propietarios de negocios; reciben el títulu de *Don* y xeneralmente tienen entierros de primera clas. Daquella vivien pela zona un Guardia Civil y un mayestru, porque en 1882 morrió un fiu del primeru y dempués en 1892 una fia del segundu. Apaez mentáu un empleáu en 1900 y en 1892 apaez la partida más interesante, la d'una *curandera*, la viyuda del

enantes mentáu ciruxanu de Naraval, que sobrevivió al so home 38 años, seguramente sustituyéndolu na so capacitación profesional<sup>9</sup>.

Nesti últimu periodu dende 1870 a los primeros años del sieglu xx crez la movilidad física comu atestigüen más de 20 partíes referíes a persones con orixe en Madrid o con parientes que viven allí dafechu. Munchos d'ellos yeren vaqueiros y volvieren enfermos a la *braña* pa recuperase. La construcción de la carretera local truxo trabayadores d'otres partes d'España (Guipúzcoa y Santander) que morrieren n'accidentes. Refléxase tamién la emigración a Arxentina en nuevu sieglu.

Amás de les actividaes comerciales y profesionales vense diferencies sociales en cuantes a los títulos de *Don* y *Doña* que lleven dellos difuntos y tamién en cuantes a la calificación comu "probes". Estes diferencies duplíquense según el tipu d'entierru o serviciu relixosu o pola ausencia de los mesmos pola mor de la probeza.

En primer periodu el títulu de *Don* apaez en poques entraes, ente elles les de dos cures que morrieren en 1769 y 1781, dos muyeres (una d'elles de l'*aldea*) en 1784 y una vaqueira "ganadera" en 1838, asina comu un paisanu ricu que dexó munches mises en 1838. Otramiente, en 1783 apaez un criáu que dexa "la so alma comu herencia de los salarios llograos" y unos cuantos probes que muerren na parroquia, ún d'ellos natural de Granada, en 1772. Debía haber probes asgaya nesti periodu, porque dende 1790 los difuntos dexen, amás d'otres coses, diverses cantidaes d'alimentos pa los probes en día del entieru.

Nesti periodu dase'l cambiu del entieru de la ilesia al cementeriu. Una de les primeres entraes en 1769 indica qu'enterraren na ilesia a un vaqueiru de Folgueras. En 1835 apaez el términu "cementeriu", que se xeneraliza dafechu dende entós. Paez qu'entavía dempués de la muerte hai segregación ente vaqueiros y paisanos y dende 1831 atopamos diferentes sitios pa les tumbes de los dos grupos

(“primer sector de paisanos”, “primer sector de brañeiros”). La categoría del sitiú de les tumbes pa probes paez qu’inclúi les otres dos, comu ye'l casu d'un vaqueiru probe de la *braña* de Businán al qu'enterraran en 1834 nel (“caberu sector de probes”). Ye posible que'l cambiú de les tumbes dende la ilesia al cementeriu fuera la causa de la reorganización de los llugares de reposu de los muertos siguiendo les mesmas categorías que los vivos.

De les 273 entraes ente 1849 y 1870, atópense 51 denominaciones de “probes”, “probes dafechu”, “indixentes” o “mendigos”. Comu nesti períodu namás se rexistren los adultos y la xente xoven ye por definición “probe” (al nun tener nada que dexar), la clase de probes ye mui numerosa. La mayoría de les entraes refiérense a los probes precisamente en rellación col testamentu y lléese en munchos casos “nun fixo testamentu por ser probe dafechu”. Había más probes na villa que na *braña*, siendo la mayoría muyeres y xente que vive sola (solteres y viyudes) con un promediu d'edá de 60 años<sup>10</sup>. Los vaqueiros probes proceden xeneralmente d'otres parroquies (Castropol, Piantón, Rellanos, Fontes, Busantiane), quizabes porque nun yeren práuticantes nel so llugar o porque tuviesen casaos con una muyer heredera d'esos parroquies y convertiense asina en probes. Un probe de Folgueirón apaeció muertu en Naraval en 1849 y la xusticia mandó que lu enterraran.

Nesti períodu nun se mencionen tumbes étniques, anque apaez entovía la clas: “enterráu na clas de los probes porque yera probe”. Estos probes dificilmente podíen pagar el so entierru (“Probe, con qué poco llegó al entierru”). Una de estes muyeres intentó pasar por rica inventando un empléu importante pal so home y una escusa pa xustificar la so presencia na zona<sup>11</sup>. El párrocu rexistróla inxenuamente comu *Doña*, pero dempués axuntó “probe” na partida.

Atribúise a los difuntos nesti períodu el títulu de *Don* o *Doña* en 32 partíes. Práuticamente toos ellos son de *l'aldea*



o de fuera y namás hai dos de la *braña*, ún d'ellos mui ricu<sup>12</sup>. Poro, esti títulu qu'implica respetu y consideración aplícase a la xente de l'*aldea* y en tal casu aplícase tamién a los familiares del difuntu. Al revés que nel casu de la categoría de los "probes", la mayoría de los difuntos d'esti grupu de más prestixu son homes. Hasta ye frecuente atopar entraes onde la muyer nun recibe'l títulu pero sí se-y llama *Don* al home: el casu contrariu nun se da enxamás. Esti títulu ye índiz de rangu económicu y social y el sistema d'herencia y les rellaciones de poder na zona son menos favorable pa les muyeres. En cuantes al status marital, hai muncha xente casao o viyudo y namás 3 difuntos ensin casar. El promediu d'edá ye 65 años y namás hai dos con menos de 40<sup>13</sup>.

Afitándose na clas d'entierru, nes mises de réquiem y les donaciones a la ilesia pue deducise que la mitada más o menos d'esta xente tien una situación económica perbona y recibe un entierro de primera clas<sup>14</sup>. Sicasi, otre persones entitulaes comu *Don* o *Doña* tienen entierros de calidá inferior y dellos resulten definíos comu "probes", con un serviciu relixosu cenciellu, cosa que quier dicir que paez que'l títulu va más allá de lo económicu y tien un aquel de status social y relixosu. Dalguna d'esta xente algama esta categoría superior pola mor de ser "probes" familiares de ricos, pola mor de ser devotos y tener bones rellaciones col párrocu, pola mor de ser forasteros, tar empleaos en Madrid o pola mor de la so preparación intelectual anque seyan probes. Casos d'éstos atópense na entrada mentada enantes na qu'hai una "probe" que quixo pasar por rica, y tamién no que se refier a un oficial militar, un empleáu na Auditoría de Cuentas, un cura y un ciruxanu.

Ente 1870 y 1903 menguó l'usu d'estos títulos, que cayeren hasta poco más d'una decena<sup>15</sup>, anque tamién s'aplica a los pas o al esposu varón de delles persones difuntas. Sigue la tendencia a meter a los forasteros nesta clas. Estes persones tienen un bon entierro y dende 1896

inxérense munchos “propietarios”, dueños ricos de tierras y negocios. Tamién mengüen los probes comu categoría, cayendo hasta la mitada d’una docena de partíes, anque faise más grande’l númberu de criaos y xornaleros<sup>16</sup>. Apaecen mentaos seis xornaleros que muerren nun argayu al iguase la carretera ente 1887 y 1890, incluyendo dos moces nueves (una de quince años de l’*aldea* y una vaqueira entovía menor d’edá). Xeneralmente son homes los “xornaleros” y muyeres los “criaos”. Una parexa de vaqueiros que mudaren a Businán queden descritos comu “xornaleros”. La xente d’esta categoría tien un serviciu d’entierru probe o dengún, porque los probes nun tienen drechu a servicios funerarios (“dengún funeral por ser probe”, “enterráu con llimosnes” o “cuarta clas, ensin mises o serviciu”). Recuéyese nel casu d’una muyer la ocupación y la clas social entrambes: “xornalera y probe”. Anque hai pocos probes nes entraes, los paisanos sigüen dándo-yos pan el día del funeral del testador, cosa que paez demostrar que yeren abondos los miembros d’esta clas.

Les clases d’entierru nun tan mui clares en primer períodu (1768-1848), namás s’atopen delles indicaciones del difuntu respeutu al númberu de cures asistentes al funeral. En dalgunos casos son los herederos los que deciden el tipu de serviciu (“...mandó que namás la so fía Nicolasa decidiera por él”). Paez que daquela había dellos ritos “obligatorios” y dempués el difuntu podía axunta-yos otros más. Tamién paez qu’había un serviciu pa los güérfanos: “dos servicios de réquiem pa un güérfanu comu ye davezu”. Polo menos oficiárense dos mises o servicios de réquiem pa xente de la parroquia que morrieren llueñe de la zona, dándose nuncia de la so muerte na misa del domingu. El probe recibía’l llamáu “serviciu de caridá” y el ricu nomaba albacees y testigos del entierru ente los sos vecinos y familiares.

Ente 1848 y 1870 apaez bona parte de la información respeutu al tema<sup>17</sup>. Nun apaecen esplicitaes dafechu les

clases, pero pue deducise'l númberu de cures, cantores, cures ayudantes y otros clérigos nos servicios, anque en dellos casos especificase la primera, segunda o tercera clas. Xeneralmente los vaqueiros recibien entierros de segunda clas, mientras un pequeñu númberu (asemeyáu pa entrambes clases) recibíalos de primera o tercera. Ente los paisanos tamién ye l'entierru de segunda clas el más frecuente, pero'l de tercera ta mui cerca y ye raru dafechu'l de primera. En comparación y proporción, los paisanos entiérrense más na primera clas que los vaqueiros y con menos frecuencia na tercera. Otra diferencia ye que mesmamente na mesma clas los funerales de los paisanos oficialos un cura más que nel casu de la xente de la *braña*. Tamién hai otros servicios fuera d'esas categorías: vixilies, "vixilies d'estilu", con cantores o cantaos pol sacristán, oficios y mises, mises cantaes o rezaes, oficios relixosos con estudiantes, con capellán y coses asina. El probe recibe serviciu simple y misa, anque hai tamién notes nel sen de que "nun se fizo serviciu pola mor de ser probe". Sicasi, hai réquiems solemnes pa otros, especialmente persones rellacionaes coles "profesiones", comu cures, les sos mas o familiares, qu'axuntaben un grupu grande de cures (ente 10 o 15), dalgunos de les parroquies vecines. Otra variedá ye l'asociación "con capa hasta la casa donde ocurriera la muerte". Nun casu en 1867, anque la voluntá de la vaqueira difunta yera que l'atendiesen tres cures y un cantor, el cura párrocu indica que "nun atendieren los cures que se pidieren y cantóse namás la misa y l'oficiu".

Ente 1870 y 1903 les categorías llegaren a ser esplicites dafechu. Los funerales de primera clas atendienlos cuatro cures o más; los de segunda clas, tres y los de tercera clas, dos<sup>18</sup>. Na *braña* predominen los funerales de tercera clas, dempués los de segunda y había namás unos pocos de primera. En cuantes a los paisanos, la mayoría tenienlu de segunda clas, dempués de tercera y un númberu relativamente importante tenienlu de primera. Hai munches mises

y servicios pa los menos favorecíos económicamente (ocasionalmente llamaos de tercera clas) ente los vaqueiros, de llau d'otres variedaes comu "entierru de llimosna", "serviciu d'entierru", "misa y vixilia", etc. Nestos años los neños tán en rexistru y oficiábensse pa ellos "mises d'ánxeles" o "mises cantaes", anque tamién había servicios apaecíos pa la xente nueva y los xornaleros ("misa y serviciu", "serviciu funerariu", etc.). Comu en períodu anterior, dellos albaces nun cumplíen la voluntá del difuntu en cuantes a la clas d'entierru que s'escoyera.

Referiréme finalmente a les práutiques piadoses y les devociones mentaes nes "obres devotes" y "donaciones" dexaes pol difuntu nel so testamentu, non sólo pa él sinón tamién pa la so muyer y familiares. En primer períodu hai munches ufiertes, ente elles mises de distinta clas. Tenía especial devoción la "misa perpetua de caudañu" el día del santu al que'l difuntu tenía una devoción especial (comu ye'l casu de Nueva Señora del Monte Carmelo; o la octava); ye un tipu de fundación iguada namás por xente de l'*aldea* ya inaugurada por un cura. Dellos paisanos afitaben la fundación nun peazu tierra propio, que pasaba a tar vinculao y n'otros casos les fundaciones faciéense en vida del fundante, que dexaba los sos intereses a les cofradíes per testamentu. Al morrer déxase una parte importante de la so riqueza a ún de los fíos pa que cargue con esa obligación<sup>19</sup>.

Son más frecuentes les mises votives na *braña* que na *aldea*, paez qu'encargaes pol difuntu; nun se diz a qué santu van empobinaes. Lo mesmo na *aldea* que na *braña* lo más frecuente ye dexar un númeru determináu de mises. Pa los paisanos el númeru va dende 335 hasta 10; anque hai abondos encargos de 200 y 100 mises, 40 ye un númeru normal (25 o 30 nun se consideren "obres piadoses"). Na *braña* encárguense menos mises, anque de xemes en cuandu un vaqueiru pue dexar 200, xeneralmente dexen 40. En dellos casos, y especialmente na *braña*, nun

dexen un númeru específicu de mises, sinón una cantidá de dineru (“100 reales”, “640 reales pa mises” –1796– o “una quinta parte de los sos bienes pola so alma”). Especificase qu’estes mises son pol alma del testador. En delles ocasiones ye l’alma la heredera universal del difuntu (“la so alma la única heredera de los sos bienes en pagando les deudes” –un cura en 1781– y “la so alma la heredera de los salarios aforraos” –un criáu en 1783–).

Poles diferentes voluntaes y mises encargaes a santos específicos somos a sacar una idea de los santos más veneraos y de les organizaciones o cofradíes de l’*aldea*. Ente los santos paez la más popular Nuesa Señora del Monte Carmelo, anque dedíquense tamién mises a la Virxe, (ensin mentar un títulu especial), el Santu Sacramentu, los Ánxeles, San Antón y l’altar mayor. Había cofradíes del Carmelo, del Rosariu, del Santu Sacramentu y una “llámpara del Santu Sacramentu” a la que se dexa en 1786 “un cuartillu d’aceite y llimosnes de 30 reales”. Estes devociones cuasi nun s’atopen namás que na *aldea*. Namás apaez na *braña* un encargu de 8 mises (un númeru raru) a San Gregoriu, figura que cuandu primero apaez ye nuna partida d’un vaqueiru de Folgueras, de llau d’otres 42 más ensin especificar.

De llau de les mises, n’*aldea* méntense delles llimosnes pa santos y cofradíes de diferente cantidá (20 ducaos, 2 reales, 30 reales, etc.). Un paisanu ricu de Nera dexó “30 pesos duros pal confesor” y otros dexen (en dellos casos en tierra hipoteca) diferentes cantidaes pa inciensu o aceite. De la xente de la *braña* namás tenemos, al entamar el períodu en 1769, el casu de 3 vaqueiros (2 de Folgueras y 1 de Silvallana) que dexaren caún “3 ducaos voluntariamente”, ensin especificar pa quién son les mises o los santos de la so devoción. Paez qu’esto foi un vezu pasaxeru o daqué recomendáu por un párrocu determináu, porque nun apaez otra vuelta.

Merez mentase aparte un tipu de llimosnes que llegaren

a ser mui populares dende 1790, principalmente alimentos pa los probes el día de la muerte del testador. Apaez primero na *aldea* y en 1794 especificase qu'esti alimentu ye de "4 hemines de pan", anque alcuéntrase tamién comu "llosmosnes pal probe" y más tarde comu "pan en granu", "pan cocío", "donación de pan", y "alimentu pal probe". Nes *brañes* (Caunéu y Businán) cuayó ceu'l vezu y en Businán en 1796 un vaqueiru xenerosu dexó 640 reales en mises y "un pelleyu de vinu y dalgún alimentu pa los probes", pensando quiciabes que l'home nun vive namás de pan: ye una donación rara que nun se repite otra vuelta asina. Los paisanos xeneralmente especificuen con claridá'l númeru d'hemines de pan y la forma (en granu, cocío), dende dos hemines comu mínimu hasta 12 en 1813. Sicasí los vaqueiros tienden a referise a la comida ensin falar de la cantidá.

Ente los vaqueiros les llosmosnes pa los probes inclúin donaciones a ciertos familiares necesitaos de los que'l testador s'alcuerta nel so testamentu. En 1773 Francisco el Gayo, un solteru de Munteirizu, fixo'l so testamentu delante un grupu de paisanos col cura presente, indicando que 4 cures oficiasen nel so funeral y ofreciendo 80 mises pola so alma "y dexando daqué pal so sobrín y qu'él diera un poco pal so tíu pa criar los sos fíos, 60 ducaos". En 1779 en Folgueras, Andrés Barrero dexó 40 mises y "dos cordeiros pa la so hermana". La importancia de les donaciones a la ilesia y lo poco dexao a los herederos vese dafechu nuna partida de 1838 na qu'una muyer de Caunéu dexó 40 mises pola so alma, otres pa los sos pas y obligaciones "del dineru sacao de dos vaques que tenía ella al morrer"<sup>20</sup>. Los vaqueiros xeneralmente dexen animales nos testamentos, mientres los paisanos dexen tierres o hipoteques.

En segundu períodu ente 1849 y 1870 vese qu'algo menos de la mitada de tola xente de la parroquia recibe los sacramentos al morrer y una tercera parte del total fai testamentu. En dellos casos nun ye posible l'alministración

de los sacramentos (casos d'accidentes o muerte repentina) mientras n'otros casos nun se dexa nada porque los que muerren son probes o neños<sup>21</sup>.

Nesti períodu desaparecen les mises de caudañu<sup>22</sup> y en llugar d'elles alcuéntrense mises votives, otres ensin especificar y, especialmente, les mises gregorianes. Los paisanos dexen ente 200 y 5 mises, siendo lo xeneral que seyan de San Gregoriu y unes poques votives. La frecuencia con que se piden les mises de San Gregoriu vese nes instrucciones d'una muyer de l'*aldea* en 1870 al mandar diciles "en 4 años". En Nera en 1854 déxase una donación en moneda: "1 onza d'oru en mises incluyendo les de San Gregoriu y otros santos de la so devoción". Polo menos en tres partíes d'esti períodu siguen los paisanos dexando alimentos pa los probes, aunque'l menú cambia según los casos, axuntando al común de 2 a 8 hemines de pan (cocío o en granu) cantidaes asemeyaes de maíz.

Pero na *braña* estes donaciones d'alimentos desaparecen de golpe y ensin denguna esplicación. Nesti períodu los vaqueiros dexen diferentes números de mises (ente 200 y 20), aunque comu na *aldea*, el tipu normal ye'l de San Gregoriu y unos otros pocos. En 1849 fíxose una donación de 100 reales pa mises en metálicu y otres de "más valir qu'una onza" en 1853. En 1863 apaez una devoción nueva, namás na *braña*, cuando un vaqueiru de Brañaescardén dexa 8 mises pa les Santes Ánimes. En 1867 una muyer de Candanéu dexa 100 mises pa les Santes Ánimes. Menos pa San Gregoriu, nun apaecen otres devociones.

Los familiares paecen acutar les decisiones de los difuntos. Sicasí, nun ye ésti'l casu nuna partida de Candanéu en 1864, onde un home de 44 años manda que 8 cures asistan al so funeral y dexa 4.000 reales pa mises, muncho más que la media común<sup>23</sup>. D'otru llau, hai casos nos que cuando un viyudu o viyuda muere él o ella manden idéntiques "obres piadoses" por sí mesmos y l'esposu o esposa muertos ("tien que se faer lo mesmo pa la so

difunta muyer”). Nun casu, una viyuda de Brañaescardén dexa los sos bienes muebles pal so sobrín “pa qu’igüe’l so entierru” en 1856. Un home de Candaneu mandó dicir 20 mises y dexó pal so hermanu José “dos vistíos en reconocencia de lo que lu ayudara mientres tuviera enfermu” en 1855. Una soltera de Silvallana destina la mitada del total pa distribuir llibremente nun entierru de segunda clas y 100 reales pola so alma en 1862. N’otros casos en terminando la llista de lo que se dexa, faise una indicación comu “lo que queda pal so sobrín”, “lo que se dexa pa los hermanos y familiares”.

Dende 1870 cuasi desaparecen les donaciones piadoses menos unos pocos casos de paisanos vieyos y daqué señardosos: un pariente solteru del anterior párrocu en 1882, una viyuda en 1877 y una muyer casada ensin neños en 1894. El primeru manda mises de San Gregoriu, la segunda da les instrucciones pa que 6 cures asistan al so entierru de primera clas y dexa 6 hemines de pan pal probe, pero dáse-y en realidá un funeral de segunda clas. El tercer casu ye la cabera partida na qu’hai evidencia de práutica devota n’aldea: La Nuesa Señora del Rosariu, La Nuesa Señora del Carmen, La Nuesa Señora de los Dolores, una misa perpetua y comida pal probe<sup>24</sup>. El cura asistió col so testamentu. El cura ayudárala en testamentu. En 1896 una vaqueira de Businán algama’l perdón pela bula de la Santa Cruzada, lo mesmo qu’un paisanu ricu de Nera en 1899.

Ún de los oxetivos d’estes llinies ye demostrar la importancia d’un tipu de material accesible a los investigadores del ámbetu européu, un material poco estudiao sistemáticamente. Los rexistros de defunciones nun dan namás estadístiques de mortalidá, sinón que tamién ofrecen información respetu a una gran variedá de temes relixosos y civiles. Específicamente en casu asturianu, apurren munchu material de fácil accesu mesmamente en poblaciones perpequeñes. En delles époques ye práuticamente l’únicu



material disponible (colos llibros de rexistru de matrimonios y bautizos), pola mor de qu'en delles zones y etapes yera'l cura la única persona que sabe lleer y escribir y que cuida d'un rexistru parroquial, al nun haber otra autoridá comu los médicos o los mayestros. El testamentu nun lu fai tola xente de la parroquia, pero la mayoría de los difuntos tán rexistraos. Mesmamente les omisiones, comu les de los neños hasta 1870, son en sí mesmes significatives: suxeren nun los considerar "entovía persones" y da-y un importancia mínima al mundu social<sup>25</sup>. Precisamente ye esta carauterística de ser una mera trescripción d'esos datos consideraos significativos de los difuntos, ensin otra pretensión qu'un simple rexistru d'información, cosa que-yos da a estos rexistros el so posible valor. Esta ausencia d'otros oxetivos comu llograr recursos, inflar los datos estadísticos, etc., da-y a esti material un caráuter primariu y espontáneu. L'únicu control yera'l de les visites feches poles autoridaes eclesiástiques de xemes en cuando pa caltener la calidá de la información.

La observación antropolóxica ("con lupa") d'esti modestu material pue da-y fondura hestórica al trabayu de campu y ayudar a situar l'orixe aprosimáu de delles práutiques y creencies entovía presentes, asina comu apurrir evidencies del so procesu de tresformación. Nesti trabayu intenté arráimemente escaecer el contestu rexonal y nacional, social ya intelectual nel que tán feches les partíes, porque asina destáquense más les posibilidaes del material en cuantes al ser a tener datos de l'atmósfera de la parroquia, la estratificación social y en xeneral les rellaciones ente'l párrocu y los feligreses. Agora resumiré esta posibilidá de contribución y tamién los sos límites ya incongruencias.

Un análisis de les entraes da una visión xeneral de la sociedá nun determináu espaciu y tiempu. Delles profesiones o informaciones respeutu a vezos y formes de vida (arrieros, treshumancia, emigración a Castilla) dan una idea de l'atmósfera de la parroquia, del so grau d'autono-

mía y de les rellaciones col mundu de fuera (por exemplu, la participación de los paisanos na vida nacional). Otres profesiones suxérenmos cuándu entamó aprosimadamente la introducción de la burocracia na parroquia (mayestru, guardia civil, curanderos, autoridaes. etc.) o amuesa evidencias de la esistencia y consideranza pa con delles actividaes (zapateru, peluqueru, etc.) y pa cola variada clas clerical.

En dellos períodos les categorías sociales resulten clares dafechu gracies a les clases de funeral y de lo que se dexa al morrer, a les herencies, a los títulos honoríficos y les etiquetes definitories. Les posteriores distinciones ente pobre y ricu, xornaleru y propietarios, y la tresformación en cuantes a les categorías sociales suxeren non namás formes específiques d'organización sino tamién un procesu de cambiu ideolóxicu y social. Naturalmente, en dellos casos (el del usu de los títulos de *Don* y *Doña*) estes categorías rellacionense cola devoción más o menos grande de los feligreses, introduciéndose asina un sesgu na estratificación social.

Un de los aspeutos más interesantes ye la diferencia ente vaqueiros y paisanos, qu'apaez dende les primeres partíes. Hai referencies ensin aparar a la forma de vida de los ganaderos, colos sos sos vezos y tópicos, a la xente de la *braña* y al so status inferior en comparanza colos paisanos de l'*aldea*, principalmente agricultores. La clasificación étnica de los entierros (sector pa paisanos y vaqueiros) enllena la estratificación social ("sector de probes") y duplicala: el vaqueiru y el probe son la categoría más baxa y en poques ocasiones pue'l dineru da-y el *Don* a un vaqueiru. Peles partíes vese que los vaqueiros nun son más probes que los paisanos, pero son vaqueiros. La llende ente los dos grupos, que pue percibise dafechu na *braña* y n'*aldea* de Businán, pue ayudar a clarificar delles duldes respetu a la hestoria de los vaqueiros que tanto tien preocupao a dellos investigadores.

Les partíes dannos tamién claves pal estudiu de les devociones, les persones sagraes, les creencies y estilos de los diferentes períodos. El control que fai la ilesia, o polo menos l'intentu de control, apaer dafechu en procesu de recomendar “obres piadoses” y tamién nel interés del párrocu pa que ciertos persones con fortuna dexen donaciones. La influencia del pastor d'almes n'alministración de sacramentos, la igua de los testamentos y la preparación de delles práutiques y devociones vense perfeutamente nes diferencies d'un cura a otru no que dicen les partíes. L'orixe de delles práutiques ente los vaqueiros comu la devoción a les Santes Ánimes o a San Gregoriu nun presenta duldes, aunque cuesta más esplicar la so continuidá y la so importancia anguañu en dellos casos, mientras que n'otros perdióse yá. El contraste ente les devociones de la *braña* y de l'*aldea* (ésta última con un variáu panteón relixosu y cofradíes) continúa'l contraste social a nivel relixosu. La influencia del párrocu en contraste étnicu confirma los datos de dellos investigadores<sup>26</sup> en cuantes al papel de dellos cures que tienen tolerao (quiciabes prestándo-yos) delles formes de discriminación social pa colos vaqueiros. L'almiración que tien el cura pola xente de fuera de la zona (comu amuesa la escesiva xenerosidá al clasificar *Don* o *Doña*) y especialmente polos que tienen trabayos bien consideraos nes ciudaes danos claves respeutu a la so actitú pa cola xente de l'*aldea*.

Anque tienen ensin dulda interés abundu, esti material ta sesgao, tien llagunes ya incongruencies difíciles de superar ensin recurrir a otres fontes o a la documentación etnográfica. En primer llugar, la calidá de les partíes varía sobremanera pola mor de les distintes formes de faer los rexistros. Nun se rexistren tolos muertos y la cantidá d'información cambia d'un periodu a otru (unos más curioso nos datos estadísticos, otros con información etnográfica asgaya) y mesmamente en mesmu periodu. Nesti últimu casu, gracias al calter descuidáu del que fai la partida o

gracies a la categoría de la persona de la que s'escribe, delles partíes son muncho más amplies mientras otres malapenes dan información denguna. Asina resulta qu'hai fragmentos informativos, flaxes incompletos ya intermitentes del pasáu, intuiciones de lo qu'esi pasáu pudo ser.

Otramiente, les partíes tienen delles incongruencias perdificiles d'esplicar ensin la conocencia dafechu de la situación d'anguañu. Voi dar un exemplu. Viose que los regalos d'alimentos pa los probes el día del funeral del testador comenzaren na *braña* alrededor de 1794 y acabóse de golpe en períodu siguiente. Yá nun apaecen dempués de 1849, aunque la xente de l'*aldea* sigue dexando pan munchos años más. Paez asina que'l vezu quedara desanicíáu na *braña*. Pero pudi comprobar cola mio presencia en muchos d'estos actos al faer el trabayu de campu que los vaqueiros siguen haciendo estes ufiertes alimenticies y que son los únicos que lo faen na zona. El vezu, naturalmente, cambió muncho nun procesu que tengo descrito n'otru llugar<sup>27</sup>, comu ye que pasó al caudañu, que inclúi a parientes y vecinos asina comu a los probes, la naturaleza paralela del ritu popular al litúrxicu y l'asociación con creencies so la muerte y el cultu a les ánimes. Esta costume algama más significáu en rellación con un contestu cultural más grande (otros alimentos, otres creencies en rellación cola muerte y col más allá) y cola situación de los vaqueiros dientru del contestu social. Los rexistros guarden dellos aspeutos formales, pero la información más rica nun ye ésa, sinón la que qu'hai na cabeza y los corazones de la xente. Mesmamente nestos archivos de supuesta información eclesiástica, la información respetu a les creencies ye hasta ciertu puntu una de las más ruines. El cultu a San Antón, que concentra gran parte de la devoción pa la xente de la *braña*, apaez escasamente comu creencia na *aldea*<sup>28</sup>.

Quiciabes l'aspeutu más negativu d'esti material anicia na xente qu'escribe la información, que ta afitada en datos populares pero que nun ye popular –o *emic*– sinón que

representa un puntu de vista particular. Por exemplu, clasificase socialmente a la xente según una postura específica y la tresformación aneudótica de fíos naturales en sobrinos reflexa un tipu de moralidá qu'enllena les partíes. Pero amás d'esti papel, el cura tien una personalidá específica que tamién inflúi no qu'escribe; los rasgos tiránicos o tolerantes reflexen los sos valores propios, la opinión y la organización de cómo debería ser la parroquia. Esta personalidá esplica delles incongruencies, los cambios d'afechu nes creencies, la baxada radical del número de probes, los saltos y llagunes inesplicables ente unos períodos y otros. Pero la personalidá, valores y papeles del párrocu puen afeutar a la información n'otru sen. Por exemplu, podía ser interesante investigar cómo la so presencia ya intervención n'alministración de los sacramentos y na igua de testamentos camudó los sos conteníos. Esto ye difícil de probar porque anguañu los testamentos faense principalmente na notaría y el papel del cura párrocu cambió abondo.

Sicasí, podemos llograr otres claves afitándonos n'otra perspeutiva y otru especialista: el xuez y la so intervenciones investigaciones respeutu a los suicidios de vaqueiros. Referiréme darréu brevemente a ello<sup>29</sup>.

## II

El porcentax de suicidios ente los vaqueiros ta reconoció comu peraltu (en dellos casos méntense claramente los suicidios nes entraes, pero n'otres ocasiones enmascárense comu "accidente", "muerte infortunada", etc.). El maxistráu Rodolfo Soto Vázquez escribió un artículu<sup>30</sup> respeutu a esto en 1965, camentando la frecuencia de suicidios nesti grupu marxinal dende la so profesión. Destacó'l número altu de suicidios de muyeres y los munchos suicidios por razones desconocíes d'afechu. Alcontró estos datos

estudiando los rexistros xudiciales, incluyendo dellos qu'él mesmu escribiera y especificó los métodos usaos, el tipu de persones (incluyendo les persones frustraes y exhibicionistes) y la clasificación por edá, sexu, fecha y motivos. Estos datos caberos son los más interesantes.

En primer llugar, reconoz comu “normales” les altes tases de “enfermedá mental”, que ye'l principal motivu del suicidiu en tolos grupos (homes y muyeres, vaqueiros y non-vaqueiros). Soto Vázquez alcontró tamién ente los vaqueiros varones tres esquizofrénicos, dos maníaco-depresivos, dos oligofrénicos, tres neuróticos graves y un epilépticu y entre les femes dos maníaco-depresivos, dos neuróticos y una oligofrénica. Otros motivos son la enfermedá física grave, la familia, conflictos amorosos y económicos y otros menos aquello. Camienta que son “anormales” los grupos d'enfermedá física grave nos varones y una tasa alta por demás en cuantes a les muyeres ente 21 y 30 años. Ente les esplicaciones populares de la causa del suicidiu (dexaes polos vivos y los suicides frustraos o notes dexaes polos que llograren matase) Soto Vázquez fala d'un supuestu “aburrimentu”, un motivu incomprendible (pa él) que nun tien en cuenta nes estadístiques. Conclúi indicando que les causes del suicidiu son pola mor de “les influencias sociolóxicques d'aisllamientu y auténticu –aunque decreciente– complexu d'inferioridá...de llau de dellos atavismos constitucionales namás tradicionales y non-patolóxicos”<sup>31</sup>.

N'estudiu que fixi ente los vaqueiros analicé les ideas locales, les opiniones y valores rellacionaos col suicidiu, xunto coles carauterístiques de 39 casos mentaos polos mios informantes dientru de la pequeña zona. Escontra les investigaciones de Soto Vázquez, xeneralmente feches dende fuera, intenté yo facelo dende'l puntu de vista de los actores, dende dientru. Ye evidente que, falando estrictamente, los protagonistes principales son los mesmos suicides, a los que nun se pue, naturalmente, llegar nin inves-

tigar. Sicasi, si la cultura ye, comu pensamos, una coleición de conocimientos compartíos y tresmitíos, esti conxuntu de conocimientos respetu a la muerte en xeneral y al suicidiu en particular pertenez a tol grupu en qu'esos fenómenos apaecen. Quizabes al analizar les condiciones nes que pasen estos fenómenos o polo menos les razones poles que resulten aceutaos pola perceición popular, somos a entender de dalguna manera la eleición d'esti tipu de muerte por delles persones. Ye la forma d'evitar, no posible, la imposición de categoríes, valores etnocéntricos y consideraciones morales que torguen muncho la comprensión d'esti fechu.

La relevancia d'esta perspeutiva o visión émica d'esti tema fáiseme evidente con motivu d'un suicidiu que fui pa estudiar con munchu detalle, porque ocurriera enantes de llegar yo al mio campu de trabayu. Siguí tol procesu, la visita del xuez, el veloriu y el funeral dende la casa del muertu, onde tuvi unes 24 hores. Nesti tiempu escuché los comentarios públicos y privaos de los vaqueiros y más particularmente les declaraciones al xuez. Les discrepances ente les ideas y les consideraciones de la xente de la *braña* y les declaraciones oficiales paecíen mui significatives. Nun m'extrañaba que los vaqueiros mintiesen al xuez –porque nun lo facíen, polo menos conscientemente– sinón más bien pol fechu de qu'usaben un llinguax diferente, otros valores y categoríes pa comunicase ente ellos mesmos que pa empobinase a xente de fuera. Los comentarios de los vecinos los díes siguientes y mesmamente dos años más tarde ratificaren la mio sensación inicial de qu'había ellí un problema cultural.

Nel mio estudiu del suicidiu, anque les conclusiones son apaecíes a les de Soto Vázquez en cuantes al procesu, en cuantes a los motivos hai muncha diferencia. Ente otros, nin la enfermedá mental ni física ye frecuente, anque son categoríes perusaes en teoría. Sicasi, los llamaos problemas familiares y matrimoniales afeuten a un númberu

grande de suicidios (alredor de la tercera parte). Ente otres razones, peme qu'esta diverxencia de motivos afitase nel tipu de rrellación qu'hai ente vaqueiros y xuez, a la que voi referime agora.

Nos dossiers de dellos maxistraos paez qu'hai dellos preuicios teóricos y metodolóxicos, aniciaos pola mesma figura del xuez. Ésti suel seleicionar d'ente unos cuantos motivos ún o unos que-y paecen afayadizos pa entender les causes del suicidiu, al mesmu tiempu que descarta otros (comu "l'aburrimientu"). Comu cualquier otru, el xuez tien unes ideas preconcebíes respetu a esa persona y nos interrogatorios (percurtidos, polo xeneral) apurre inconscientemente delles pistes que los entrevistaos recueyen cuasi con seguridá. Pero pola mor de la so profesión y educación el xuez reifica demasiáu les categorías de los manuales llegalles y quier aplicales a los suicidios y los sos motivos (xeneralmente forzando les cosas). L'énfasis en cuantificar esti tipu de muertes lleva a simplificaciones fáciles, porque dellos casos namás son pa entendese comu resultáu de motivos que por sí solos nun llevaríen al suicidiu. L'usu de ciertas etiquetes típiques de los manuales de melecina llegal (la clasificación de los suicides en tipos comu "leptosomáticu", "atléticu", etc., y otros de la llamada "sicología criminal" comu "esquizofrenia", "sicosis" y "neurosis") que nun son frecuentes y difíciles de diagnosticar nes condiciones, indica hasta qué puntu estos especialistas dependen de clasificaciones y categorías supuestamente "científiques". Sicasí, la frecuencia de dellos motivos nos dossiers suxer qu'hai valoraciones morales de los maxistraos al enfrentase al fechu del suicidiu. Por exemplu, la categoría de "llocura" aplicada mui xenerosamente a los suicides implica dalguna xustificación moral a esta conducta humana (el suicidiu ye incomprendible y, entós, fai falta tar llocu pa facelu).

D'otru llau, la xente de la *braña* tien la so forma propia de condicionar los factores. Pa ellos el xuez representa "la



xusticia” y la meyor rellación con él ye nun la tener. La ignorancia de los vaqueiros de la llei (menos la de les lleis que-y faen falta pa solucionar los problemes de l’adminis-tración de la casa, comu los pleitos pola tierra, les cuestio-nes de los pastos y les herencies) fai que tea nuna posición d’inferioridá ya indefensión respeutu a esi tipu de persona. El vaqueiru tien mieu de dir escontra “la xusticia” porque supón qu’al final va costa-y perres (“la xusticia arruinará la casa”), les complicaciones van eternizase y, lo que ye peor, llega’l “castigu”, el rasgu más destacáu de la xusticia. La visita d’un xuez a la casa del vaqueiru va siempre acom-pañada de la llerza, la desconfianza y la preocupación. La conducta de los habitantes carauterízase pola precaución de llau del intentu de poner bona cara a los de fuera con una conducta perrespetuosa y formal. Nesti contestu ye onde se faen los interrogatorios.

Por estes razones los vaqueiros xeneralmente nieguen dafechu conocer los motivos de los suicidios de familiares y vecinos (lo qu’empobina a la categoría de “causes desco-nocíes”) o recurren a clichés que nun los impliquen (“llocu-ra”, por exemplu) mientres eliminen sistemáticamente otros (comu les griesques familiares) que puen rellacionar a los vivos. Otramiente, según la so propia conveniencia, amenorguen o faen más grandes dellos datos, convirtiendo un “conflictu marital seriu” en “pequeña discusión” o un caráuter foscu en “enfermedá nerviosa” (en munchos casos, l’equivalente a la enfermedá mental). Nes conversa-ciones improvisaes y confidenciales ente ellos, especial-mente más allá del círculu familiar del suicida, nun hai yá razón denguna pa eses defenses y los comentarios son per-diferentes.

L’estudiu de los motivos que lleven al suicidiu pon de manifiestu la esistencia del conflictu na sociedá vaqueira y tamién la d’un sistema de valores que rellacionen la vida cola muerte; cuándo y por qué val vivir, cuándo y por qué morrer. Sicasí, nun ye posible estremar la situación social

na que se da'l suicidiu del contestu domésticu que lu arro-  
dia. De la que facía'l mio trabayu fui pa comprobar que los  
aspeutos más significativos del suicidiu esprésense nuna  
categoría popular que Soto Vázquez nun aceuta por  
"incomprensible", principalmente "l'aburrimentu", un con-  
ceutu que cuando va asociáu al del "arrepentimentu"  
marca un procesu que recapitula'l suicidiu. Esti procesu  
entama cola pérdida de "gracia", estudiada por mí en con-  
testu de la "muerte natural", la opuesta al suicidiu. Pero ye  
un procesu que nun acaba na muerte física. Esplicar esto  
d'afechu requier más espaciu del que se dispón nesti tra-  
bayu y por ello méntolu equí namás ensin lu desendolcar  
más.

Nestes páxines intenté amosar la importancia y les lli-  
mitaciones de delles fontes hestóriques ya información lle-  
gal pal estudiu de la cultura popular y del procesu cultu-  
ral, concretamente los rexistros parroquiales de difuntos y  
l'análisis estadísticu de los procesos legales de suicidios.  
Entrambos tipos de material apurren datos valoratibles pal  
antropólogu pa completar lo llograo na observación parti-  
cipante, ufiertando pistes ya indicaciones d'interés pa la  
investigación y dando una dimensión diacrónica o esten-  
sión numérica a los datos recoyíos. Pero esos datos ais-  
llaos nun son a sustituir la información direuta llograda en  
trabayu de campu, porque'l contestu antropolóxicu da les  
claves pa entender muncha información d'esi calter. Sicasi,  
la observación participante ye esencial en toles faces de les  
ciencies sociales que dependen de dalguna manera del  
conocimientu y del significáu, una cosa abondo difícil  
d'algamar cola comunicación direuta y muncho más colos  
fragmentos del pasáu y los números fríos.

Nos dos casos débense les llimitaciones non sólo a les  
característiques del material, sinón tamién a les persones  
que lu recueyen. Evidentemente, nun hai un material  
"puro" o "ensin mecer", tou material ta peñerao pol home  
y los sos preseos, pero delles clases de persones pola so

profesión o personalidá marquen la información nun sen determináu, mesmamente hasta cuando quieren faer un rexistru oxetivu dafechu. Nestos casos yeren el cura párrocu y el xuez, pero tamién l'antropólogu: nun pretendo qu'esti tea llibre de prexucios y factores condicionantes. Pero esti tema tien qu'esperar otra ocasión.

## Notes

<sup>1</sup> De la Universidad Complutense, Madrid (1972) y de la University of Pennsylvania (1984), ési últimu col títulu *Death as a Cultural Process, The Vaqueiros de Alzada (Spain)*. University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan 1984.

<sup>2</sup> Fici'l trabayu de campu nesta parroquia y n'otres. La parroquia de Naraval tien anguaño unos 500 habitantes y según Madoz tenía en 1850 150 cabeces de familia y 800 almes. Na parroquia hai dos pueblos, Naraval y Nera; en Naraval, l'*aldea* principal, ta la ilesia parroquial y los servicios correspondientes. Les otres poblaciones son *brañas*, cuasi toes elles treshumantes: *Brañaescardén*, *Folgueras*, *Silvallana*, *Candanéu*, *Munteirizu* y *Businán* hasta 1893, cuando xente d'otra *braña* n'otru conceyu distintu, *Aristébanu*, entamó a rexistrase na parroquia. *Businán* tien la interesante peculiaridá de ser mitada *braña*, mitada *aldea*, dende que tengo datos, apaeciendo alternativamente comu l'*aldea* de Businán y comu la *braña* de Businán hasta 1855. Pelos apellíos de los difuntos de Businán pudi seguir la so conversión dafechu en *braña* al desaparecer los nomes de l'*aldea*, al casase con xente de Naraval o al mecese colos vaqueiros. Prestaríame n'otra ocasión escribir respetu a esti interesante casu de la llende ente dos grupos. La parroquia de Naraval ta en conceyu de Tinéu, de llau de la llende col de Valdés.

<sup>3</sup> Nesti trabayu analizo namás una parte del material recoyío, dexando la información respetu a la enfermedá y la herencia pa otra ocasión.

Esti material recoyóse a mano en 1975, cola fidelidá más grande posible, resumiendo los datos más significativos nes partíes. Ye posible qu'en dellos casos haiga dalguna omisión o dalgún error de cálculu ocasional, al calcular ensin procesar por ordenador. Otramiente, el material pue apurrir distintes cifres si camuden los criterios. Tengo que da-y les gracias a Don Ignacio Gallo, cura párrocu de Naraval, por dexar xenerosamente a la mio disposición el Llibru de Difuntos de la parroquia y poles sos aportaciones ya información en cuantes a los matrimonios qu'estudio nesti trabayu. Don Ignacio ayudóme en munchos aspectos de la que facía'l mio trabayu.

<sup>4</sup>Pedro García de Agüera en 1769, cura ayudante de la parroquia; Fernando Cuervo Arango l'año siguiente, cura y Benito Martínez Villaamil, cura párrocu. Otros cures apaecen ente los difuntos, comu Pedro Álvarez de Nera en 1769 y Patricio Pérez de la Mesa en 1781.

<sup>5</sup>"Munteirizu. Francisco el Gayo, solteru. Fixo'l so testamentu delante mí, Benito Martínez Villaamil, Don Domingo Foz y Don Patricio Fernández de la Mesa, propietarios, y Francisco Asenjo, de Naraval, mandando oficiar 4 cures nel so funeral y servicios de réquiem y dicir 80 mises pola so alma y lo que quedara pal so sobrín y qu'esti diera daqué al so tíu pa criar los sos fíos, 60 ducados".

<sup>6</sup>José Menéndez Asenjo, Juan Ag-Gra Laín apaez en testu en 1870, Antonio Llano Flores en 1874, Santiago Rodríguez Villademoros en mesmu año, Antonio Rodríguez Cruz en 1876 y l'últimu Santiago García.

<sup>7</sup>Por exemplu:

"1778. Brañaescardén. Dominga del Gayo morrió n'hospital de Villamañán de la que venía de la ciudá y corte de Madrid. Enterróse ellí, el 26 de Mayu de 1778".

"1779. Folgueras. Juan Parrondo casáu con Manuela Barrero, morrió yendo de Castilla a Llaciana. Dexó testamentu pero obres piadoses non. El 20 de Mayu de 1779".

<sup>8</sup>"Naraval. Don José Fernández Blanco de Naraval, ciruxanu, casáu con Doña Rita Fernández, ensin fíos. Fíu de Don Pelayo y Doña Francisca Fernández Gayoso. Morrió a los 79 años de fiebres catarrales. Nun dexó testamentu por probe. 4 cures oficiaren l'entierru y los réquiems".

<sup>9</sup>"Naraval. Rita Fernández Álvarez, natural de Maeza, Salas. Curandera. 80 años, viyuda de Don José F. Blanco, últimu ciruxanu de la zona, natural y residente en Naraval, ensin fíos. Recibió los sacramentos, nun dexó testamentu. Dióse-y misa y oficios".

<sup>10</sup>De les 273 entraes, 158 correspuenden a vaqueiros y 115 a paisanos. De los 51 probes, 21 son vaqueiros y 28 paisanos. Les 32 muyeres son la mayoría de los probes. En términos de status marital (non mentáu

en 7 casos), 26 nun tán casaos (14 persones solteres y 12 viyudes) y 18 sí tán casaos. De les 39 partíes de probes nes que se diz la edá, hai 13 de 65. La media d'edá ye esautamente 59,84.

<sup>11</sup> “1851. Naraval. Doña María García Brieves casada con don R. Romero de Alva. Recibe los sacramentos. Nun fai testamentu. Diz que'l so home taba en Ciudad Real y qu'ella viniera a esta población pa curar una enfermedá crónica que yera la causa de la so muerte. El so home empleáu n'Alministración. Vixilia cantada. (Axúntase:) Probe.

<sup>12</sup> Diz esta partida de la *braña*:

“1862. Folgueras. Don Tomás de Nido, casáu con Doña Clara Barrero, natural de Braña de Llagu n'Entrevías. Recibió los sacramentos. Fai un testamentu indicando qu'haiga 6 cures en funeral y requiems. Mandó 200 mises votives pola so alma. Fíu únicu y llexítimu: Don Domingo, casáu con doña Rosa de Nido. Muertu a los 44 años de neumonía.

<sup>13</sup> De 24 partíes, 28 son de l'*aldea*, 2 de la *braña* y 2 d'otres poblaciones. D'esti númberu, 22 yeren homes y 10 muyeres. Tres taben ensin casar, 16 casaos y 11 viyudos (nun se da la edá nun casu y l'otru ye un cura). En cuantes a la edá, namás hai dos de menos de 40 años y el porcentax esautu ye 64,6.

<sup>14</sup> De los 25 casos nos que s'informa del tipu d'entierru y réquiems, 15 son de primera clas, 4 de segunda y 6 de tercera.

<sup>15</sup> De los 11 difuntos nomaos *Don* o *Doña*, 7 son homes y 4 muyeres. Del total, 4 tán ensin casar, 4 tán casaos, 2 viyudos y ún ye cura. 6 veces más estos títulos en cónyuxes o proxenitores. Siguen dándose bonos entierros, porque de los 7 casos nos que se diz la clas d'entierru, 5 son de primera. Dende 1986 la indicación “propietariu” y “granxeru” apaez en en 6 casos de llau d'esos títulos.

<sup>16</sup> Hai 17 xornaleros, 9 de la *braña* y 8 l'*aldea*, 7 criaes (6 d'elles vaqueires, dalgunes sirviendo n'aldea). Tamién 6 probes. Los xornaleros inclúin 11 homes y 6 muyeres, siendo muyeres tolos criaos.

<sup>17</sup> De les 273 entraes, dase información respeutu al entierru en 133. Les categoríes del serviciu nun ta mui rellacionao col númberu de cures, porque pue haber entierru de segunda clas con 4 o 5 cures. Calculé que, ensin otra indicación, los de primera clas tienen 4 ó 5 cures, los de segunda 3 y los de tercera 2 ó menos. Sicasi, los cálculos son difíciles pola mor de les categoríes clericales (comu “2 cures, coaxutor y cantor”). Según los míos números, los entierros de la *braña* son: 26 de primera clas, 74 de segunda y 23 de tercera (8 otros tipos de serviciu). N'*aldea* hai 21 de primera, 30 de segunda, 10 de tercera y 12 con otru tipu de servicios.

<sup>18</sup> Hai 555 entraes en períodu 1870-1903 y d'elles 269 correspuenden

a mueres, 205 a homes, 80 a neños de menos de 14 años y una partida ye illexible en cuantes a esto. Apaecen datos respeutu al entieru en 259 partíes de la *braña* y 163 de l'*aldea*. Na *braña* hai 8 entierros de primera clas, 89 de segunda, 101 de tercera y namás un casu de cuarta. Los otros 60 casos tienen combinaciones diferentes deservicios, comu "misa y oficiu" (31), "misa d'ánxeles" (6), "mises diches" (6), "oficiu funerariu" (5), "misa y vixilia" (4) y otros menos frecuentes. N'*aldea* hai 19 de primera clas, 72 de segunda, 46 de tercera y 26 d'otros servicios (incluyendo 17 mises y oficios, 3 oficios funerarios y 2 con misa d'ánxeles y misa y vixilia).

<sup>19</sup> Por exemplu: "1774. Naraval. Diego Álvarez de la Barzaniella, casáu con María García del Valle. Fai testamentu nel qu'afita una misa perpetua de caudañu pola tierra de la Sierra de Vigallar. Caridá a la Nueva Señora del Carne, 20 ducaos na tierra conocida comu El Cuadrín".

"1781. Naraval. M<sup>a</sup>. G<sup>a</sup>. de la Vega, soltera, recibe los sacramentos. Fai un testamentu mandando 130 mises pola so alma, casa y horru al so primu y compañeru y más mises pola so alma. Lo demás de les sos propiedaes dempués de pagar l'entieru, deudes y otros cargues, pa José G<sup>a</sup>. de la Vega y Francisco, sobrinos y renunciando Francisco a la so parte pa José. Misa de caudañu afitada nos sos favores de pasu a la cofradía del Carne. A la del Rosario 5 rs. n'inciensu a cargu d'un peazu de tierra hipotecada de At<sup>o</sup> Vázquez y que Antonio pague la renta munchos años".

"1786. Naraval. Juan G<sup>a</sup> Miranda dexa los sos bienes al so fíu y encárgalu de la misa de caudañu con caridá de 4 reales, un quartu d'aceite pa la lluz del Santu Sacramentu".

<sup>20</sup> "1838. Caunéu. María Barrero viyuda de Manuel Feito. Morrió a los 75 años de muerte natural según el certificáu del doctor. Fixo testamentu muncho antes de morrer. Mandó dicir 40 mises pola so alma y otros polos sos proxenitores y obligaciones col dineru d'una de les vaques que tenía al morrer. Testigu del so entieru Fco. Barrero y Manuel Rodrello y otros ganaderos".

<sup>21</sup> Indícase nesti períodu qu'en 273 recibieren los sacramentos 127 difuntos. Faise mención especial de que 11 nun los recibieren, polo que ye de suponer que podríen facelo. Fixeren testamentu 85, con 55 intestatos. De los otros casos nun hai información. 17 paisanos y 26 vaqueiros dexaren obres piadoses. Los paisanos son 7 homes y 10 mueres, tando casaos 10, 3 solteros y 4 viyudos. A 6 d'estos dase-yos el títulu de *Don* o *Doña* y el promediu d'edá ye 62 años. Hai 10 con entieru de primera clas, 4 de segunda y 3 de tercera. Na *braña* 26 persones dexen obres piadoses, 16 homes y 10 mueres. D'elles, 11 son solteres, 10 viyudes y 5 casaes. El promediu d'edá ye de 63 años (namás 6 con menos de 50) y hai 10 entierros de primera clas, 10 de segunda y 3 de tercera. Hai un títulu de

Don. En 20 casos reciben los sacramentos y nos otros nun se diz nada. En 9 casos dizse esplicitamente qu'hai mises de San Gregoriu.

<sup>22</sup>Nun se por qué, aunque otru casu apaez en 1894. Una nota en 1777 diz: "Almitir los caudaños afitaos polos difuntos nos sos testamentos, los herederos han tener una llicencia de la Ilesia", cosa qu'indica que quiciabes había problemes burocráticos o quiciabes modes distintos y recomendaciones del cura párrocu.

<sup>23</sup>"1864. Candanéu. Antonio Gayo casáu con Flor Barrero, de 44 años, muertu de neumonía. Fizo un testamentu mandando 8 cures pal so entierru y réquiems y 4000 rs. en mises pola so alma y poles de les sos obligaciones. Albacees: Fco. Barrero y Domingo Feito, residentes en Candanéu. (Axúntase:) Los réquiems fixerenlos namás 4 cures y 2 clérigos tonsuraos, pagándose'l so estendiu. Ensin les mises, son les cuentes del albacea F. Barrero".

<sup>24</sup>"1884. Naraval. Victoria Menéndez Pérez, de 67 años d'edá, muerta de neumonía. Casada y ensin fíos. Fixo un testamentu delante testigos pa tener un funeral de segunda clas con 3 cures. Mandó que se-yos dieren a los probes 3 hemines de granu, una misa pa la Virxe del Rosariu, una pa la Virxe del Carme, una pa la Nueva Sra. de les Angusties, caúna dicha nel so altar propiu. Dexó toles sos pertenencies n'usufructu mientres viva al so home Manuel G<sup>a</sup> Fernández y dempués a los sos hermanos. Dexa a cargu de la so casa y horru, pal usufructuariu y herederos dafechu, una misa y oficiu tolos años a perpetuidá, fechos na ilesia tolos años el 10 de xineru (fecha de la muerte) pola so alma".

<sup>25</sup>Dende llueu l'alta mortalidá infantil pue ayudar a esplicar esta invisibilidad estructural de los neños. Espero ser quien a referime a esto al escribir respetu a la información asgaya qu'hai nes partíes so la enfermedá.

<sup>26</sup>Juan Uría Ríu tien mentao nel so llibru *Los vaqueiros de Alzada. De caza y etnografía* (Biblioteca Popular Asturiana) esti aspeutu del intentu de los vaqueiros de llibrase del pagu de diezmos y los primeros frutos pol so escuru status de residencia. Ver tamién M. Cátedra, "Vaqueiros y Pescadores. Dos modos de vida", Akal, Madrid, 1979.

<sup>27</sup>M. Cátedra, "El segundo entierro. Vivos y muertos en las *brañas vaqueiras*", *Historia* 16, n<sup>o</sup> 21, (Xineru 1978).

<sup>28</sup>Respetu a esti cultu y otros que cuayaren na devoción de los vaqueiros, ver la mio mentada tesis na Universidá de Pensilvania. Tamién escribí nesti tema en M. Cátedra y R. Sanmartín, *Vaqueiros y pescadores. Dos modos de vida*, Akal, Madrid, 1979.

<sup>29</sup>Escribí un artículu respetu a esti tema na mio tesis de la Universidá de Pensilvania.

<sup>30</sup> Rodolfo Soto Vázquez, "El suicidio entre los Vaqueiros de Alzada Asturianos", *Boletín de Estudios Asturianos*, Vols. LIV y LV: 167-182 y 69-88. Diputación Provincial d'Uviéu, Uviéu, (1965). Soto Vázquez estudia 273 casos de suicidiu en tres conceyos d'Asturies nun periodu de 25 años (1940-1964). Nos suicidios, 111 son vaqueiros y los demás non-vaqueiros.

<sup>31</sup> Soto Vázquez (*op. cit.*) LV:85.

## **abstract**

*This essay considers the problem of collecting ethnographic material, contrasting that collected by means of participant observation with information from two other sources: the Books o Deaths of an Asturian parish over 150 years and legal material on suicides.*





# Los vaqueiros d'alzada según Bernardo Acevedo

ROBERTO GONZÁLEZ-GUEVEDO  
*Academia de la Llingua Asturiana*

Va poco más de cien años, en 1883, espublizóse n'Uviéu la obra *Los vaqueiros de Alzada en Asturias*, de Bernardo Acevedo y Huelves. Años dempués, en 1915, apaeció una segunda edición. Na obra, Bernardo Acevedo fai una esposición ordenada d'aquelles carauterístiques más significatives de los vaqueiros d'alzada. Esti autor dedica gran parte del llibru al orixe de los vaqueiros, refutando dellos tópicos que s'iguaren sol tema, comu que vinieren de los esclavos romanos, los renegaos de la Reconquista, los moriscos o los normandos derrotaos. Bernardo Acevedo maniéstase partidariu del so aniciu celta, concretamente de los estratos inferiores de los celtes.

El llibru tien varios méritos, comu recoyer testimonios anteriores respetu a los vaqueiros, por exemplu'l famosu de Xovellanos, col que Bernardo Acevedo dialoga munches vegaes en llibru pa face-y precisiones. Pero equí vamos amirar especialmente pa la descripción que fai de diversos aspeutos de la cultura vaqueira y dellos vezos de distinta mena nesa sociedá.

Un sieglu más tarde, al lleer esti interesante llibru, apúrrensenos datos abondo granibles. Ente otres coses,

permítesenos estudiar cómo se vïen los vaqueiros d'alzada al terminar el sieglu pasáu. Cola llectura d'esti testu podemos ver cómo yera daquella la sensibilidá, la perceición, dientru de la cultura asturiana, d'una cultura con aspectos específicos, la propia de los vaqueiros d'alzada.

### LAS BRAÑAS

Dedica Bernardo Acevedo delles páxines a *las brañas* o poblaos onde viven los vaqueiros. Destaca l'autor lo curiosos que son los vaqueiros al cuidar los sos praos y, al mesmu tiempu, lo poco que miren pa les viviendes. Nun acepta la teoría del orixe celta del términu *braña*, al que rellaciona cola raíz llatina que se refier a los pastos de branu.

El mundu de los vaqueiros alcuéntrase ente los ríos Navia y Nalón. Nos conceyos del norte d'esta zona ye onde s'alluguen los asentamientos de los vaqueiros, concretamente en Miranda, Cuideiru, Valdés, Navia, Salas, Tinéu y Villayón. Pero hai otros poblaos vaqueiros, otres brañes, precisa Acevedo: son *las brañas d'alzada*, poblaos onde los vaqueiros pasen los meses de branu col so ganáu porque<sup>1</sup>

*si la braña propiamente dicha asitiase nes montañas de la marina, nes montañas baxes y marítimes, comu Xovellanos dixo, la otra braña, l'alzada, radica nos montes del interior del Principáu y mesmamente en llugares de la provincia de Lleón (p. 9).*

Hai más brañes n'Asturies, diz Acevedo, pero nun son brañes de vaqueiros, sinón de campesinos y ganaderos qu'aprovechen pa que les sos vaques pastien los pastos altos.

Esti mundu treshumante de los vaqueiros describelu Bernardo Acevedo con un aquel triste y melancólicu. El so

iviernu ye escuru, de llau del mar:

*El vaqueiru pasa los díes tristes del iviernu aisláu y envueltu ente la esblanquisnada y tupa nublina que xube ondulando del fondu de los valles, na braña de la marina. Ellí vive, coles sos vaques, tola so riqueza, que-y dan lleche, manteca y quesu afarta; coles sos oveyes de les qu'arrinca la suave llana, que fila y texe, ensin dengún aquel, pa faer d'ella un torpe sayu (p. 10).*

Pero llega l'alzada y camuda pa contra los llugares más altos:

*Un día apáguense tolos fogares y l'espléndidu sol de Samiguel de mayu alluma la braña erma: el vaqueiru cola familia y col ganáu, el vaqueiru, cola so casa movediza, dexó aquellos llugares pa buscar nes montañas del interior el sitiú pa pastiar el so ganáu (p. 10).*

La vivienda na braña d'iviernu entovía ye más incómoda y miserable. Estos poblaos allúguense nos conceyos más al sur, onde'l ganáu yá nun tien que se guardar, onde'l vaqueiru ye namás un pastor:

*Ésti nun cultiva equí la tierra, nin forma praos: llenda namás, pasa la nueche na cabaña torpe y primitiva, y fuera d'ella priende'l fueu dalguna qu'otra vegada y fuera tamién cata, fiere, fai la rica cuayada y vive la vida frugal y honrada de los pastores.*

*Les brañes d'alzada queden ermes n'iviernu y cuasi toes tapaes pola nieve: el número de cabañes que tien va de dos a cuarenta (p. 11).*

Pero yá en tiempos d'Acevedo les brañes taben camudando, porque munches de les d'iviernu solíen quedar poblaes tol añu, mandando a les d'alzada'l ganáu namás

con dalgún miembru de la familia.

D'otru llau, menta esti autor comu *persignificativu* l fechu de que les aldees conviértense en brañes y tamién lo contrario. Efeutivamente, son fechos interesantes por demás, planteándose, ente otros, un tema de gran significación en cuantes a la identidá étnica<sup>2</sup>.

### VAQUEIROS, MARNUETOS Y XALDOS

Observa Bernardo Acevedo que los vaqueiros estremen tres categoríes d'homes: los *marnuetos*, *marinuetos* o *marnotos*, que son los non vaqueiros que viven na marina; los *xaldos*, que son los non vaqueiros que viven na montaña y, en tercer llugar, los mesmos vaqueiros. Los otros, los *marnuetos* y *xaldos*, puen trabayar en munches y distintes ocupaciones, pero nun-yos pasa lo mesmo a los vaqueiros, diz Acevedo:

*El fíu del vaqueiru d'Ayer, por exemplu, será l'humilde fíu d'un pastor: el fíu d'un brañeru, será siempre un vaqueiru d'alzada (p. 20).*

### XÉNERU

Destaca esti autor que los vaqueiros son mui trabayadores. Y da-y precisamente muncha importancia al trabayu de les muyeres, cosa que reconoz que ye un vezu xeneral n'Asturies:

*La muyer ye, igual qu'en cuasi tolos pueblos asturianos, una verdadera esclava del ganáu o de la tierra (p. 33).*

El duru trabayu femenín entama yá nos primeros años y continuará a lo llargo de tola vida:

*De neña entama llendando'l ganáu y coyendo en cestos pelos caminos y pelos senderos públicos aquellos sustancias que van servir pa cuchar la tierra. Cuandu ye moza ye lleñadora, llabra y salla la tierra, cata, saca la mantega, fabrica requesones y baxa, nos díes de mercáu, a la villa a vender lleña, requesón, llinu, mantega y lleche, y al ser muyer axúntense nella tolos duros llabores de la neña y la moza colos importantes cuidaos de la maternidá (p. 33).*

## LA DISCRIMINACIÓN

Pero un rasgu fundamental que pon comu destacáu Bernardo Acevedo ye la discriminación y el despreciu que sufríen los vaqueiros de parte de *marnuetos* y *xaldos*. Una discriminación xabaz, que seguramente espresábase del xeitu más claru nel fechu de que la segregación representábase físicamente nes ilesies:

*Los probes brañeros teníen sancionáu esi odiu pola gran autoridá de los cures de Dios, y teníenlu sancionáu de forma visible, porque nes ilesies taba acutáu'l llugar de los vaqueiros d'alzada, igual con una viga en suelu, comu en Naraval (Tinéu) o en La Polavieya (conceyu de Navia), que nun los dexando trespasar una llinia señalada por tal puerta o arcu, comu n'Anlleo (Navia), o escribiendo en grandes carauteres esti mandatu: "D'equí nun pasen los vaqueiros", comu en Soutu y Samartín de Lluña (Cuideiru) (p. 104-5).*

La marxinación y segregación nun suelen darse aislladamente, sinón que s'espurren a tolos ámbitos socioculturales y especialmente al mundu simbólicu. Manifiéstalo Bernardo Acevedo subrayando que mesmamente a la hora de morrer facíase visible esta discriminación:

*El cadabre del paisanu probe llevábase al cementeriu en caxa d'aldabes y el del vaqueiru n'andes miserables; la cruz de plata o de bronce presidía los oficios de xaldos y marnuetos y nos de los vaqueiros usábase una cruz torpe de madera, una cruz mala comu ellos mesmos dicién (p. 105).*

## UN MUNDU IDEALIZÁU

El trabayu de Bernardo Acevedo ye un manifestu escontra la marxinación xabaz de la que fueren víctimes los vaqueiros. Nesti llabor de denunciar la situación de los vaqueiros y de presentalos comu merecedores d'otru destín, amás de describir esa cruel situación, alcuentra esti autor dellos aspeutos sublimes y peridealizaos ente los vaqueiros.

Asina, dibuxa'l calter alegre, alegría que se manifiesta nos díes santos y nos momentos con un sen de diversión, comu nos *filandones* de la nueche. Asina, ente los vaqueiros si un home o una muyer bocien en filandón ún darréu del otru eso ye síntoma de que tán namoraos (p. 51). Menta tamién la so dignidá, como ye'l casu d'aquella moza vaqueira qu'al casase col mozu alcontróse con qu'esti pidía comu dote una bona mula torda del padre de la vaqueira. El mozu nun quixo casase si nun yera cola mula comu dote y negóse dafechu a la boda si nun yera asina. Cuenta Acevedo que la moza dixo al pá que dixera que sí, pero'l día de la boda dixo ella que nun diba casase con aquel mozu, porque lo qu'esti quería yera casase, en realidá, cola mula, a la que quería de verdá. Al falar de la boda comentarásé cómu les discusiones pa iguar el capital nicial de la parexa y la cuestión del dote convirtiéense nun tratu más.

Na poesía de J. M<sup>a</sup>. Flórez que tien el títulu de *Las vistachas*, o seya la visita que se fai antes del matrimoniu p'axustar esos asuntos económicos, fala l'autor de les dis-

cusiones alrodiu la igua de la boda. El tratu ta a puntu de rompese cuandu la moza intervién ya diz:

*Abasta – dixo la moza –  
Pachu val más que dous vacas  
nun fale más del asuntu,  
mia madre : ¿sacu la xanta?*

Anque ensin dulda nun terminaben asina de bien y con xinta toles *vistachas*, lo que menta equí Bernardo Acevedo paez un acontecimientu esceicional y seruendu, porque esi tratu considerábase normal dafechu y escandalizase d'él debía ser cosa propia d'una sensibilidá más nueva.

#### CULTURA VAQUEIRA Y CULTURA ASTURIANA

Esta discriminación tenía ensin dulda efeutos so la cultura vaqueira en xeneral. Podemos falar de cultura vaqueira porque nos vaqueiros atopamos dellos vezos y comportamientos diferenciaos y propios. De toles maneres nun hai qu'esaxerar, porque en xeneral la cultura vaqueira ye una simple variante de la cultura asturiana, nun ye daqué estremao. Por exemplu, respeutu a la custión llingüística, Bernardo Acevedo, con bon criteriu afita, comu Xovellanos, que la llingua de los vaqueiros ye la mesma que la de los non vaqueiros:

*Por eso dixo Xovellanos con munchu acieltu, y nesta ocasión nun pudieren engañalu, que “la llingua de los vaqueiros ye dafechu la mesma que la de tol pueblu d'Asturies” (p. 65).*

Ye verdá que nun ye difícil llegar a esta conclusión, que ye evidente pa quien conoza la realidá llingüística del occidente astur, pero nun dexa de tener pa nós güei valor esta afirmación bien clara de Bernardo Acevedo, cansos comu tamos de sentir correr tópicos absurdos mui xeneralizaos



pa cola llingua y cultura asturianos en xeneral, pero especialmente esaxeraos en cuantes que se refier a una realidá tan mitificada comu la vaqueira.

## MITOS

Atestiga Bernardo Acevedo nestes páxines la presencia de creencies de los vaqueiros en personaxes que, d'otru llau, son comunes y propios de la cultura asturiana en xeneral.

Ye'l casu de los *Escolares* o *Nuberos* y *Renubeiros*. Créese que son seres prietos y quemaos que perxudiquen a los homes dexando caer la tuena. Viven estos seres fantásticos na casa de les bruxes, a onde vuelven metiéndose pela chimenea dempués de la tormenta y dar asina cuenta de los daños fechos cola piedra.

Creen tamién, diznos Bernardo Acevedo, en *Diañu burlón*, que tien comu una de les sos bromes más reconocies el presentase en forma de caballu prietu. N'apaeciendo baxo estes formes, será perdeseáu si lu ve cualquier vaqueiru al dir andando: xubiráse a él mui conforme, pero, en montando, el caballo galopará muncho hasta llegar a la oriella d'un ríu pa ellí tirar al agua al vaqueiru al que tanto-y prestaba cabalgar a gustu. Ye entós cuando'l probe caballeru comprenderá que yera'l *Diañu burlón*, acabante gastar una broma.

Tamién ente los vaqueiros hai mitos asgaya de la familia de la *Xana*. Asina son les hestories que se cuenten de la *reina mora*, de les guapes moces que se peñen con oru de llau de les agües de les fontes y los llagos. Y cuenta un pequeñu mitu: un vaqueiru foi pa quita-y a una *reina mora* un cáliz que tenía nel so tesoru. Persiguiólu la *reina mora*, pero él dió-y lu a la Virxe y entós la moza marchó pa la fonte, guardó les otres coses y desapareció.

Polo que nos diz Bernardo Acevedo tamién taba bien espardida ente los vaqueiros la creencia asturiana en cor-

texu d'ánimes en pena: la *Güestia* o *Estantigua*, funesta procesión d'almes que pela nueche manifiesten la so situación y piden sufraxos. Esti clima ancestral y daqué misteriosu val-y a Bernardo Acevedo p'apuxar el fueu del aniciu, mitificando asina a los vaqueiros col aquel d'un celtismu encesu, porque, según él, estes siniestres apaiciones de fileres d'ánimes pela nueche

*faen acordase tamién de les pelegrinaciones nocherniegues de los celtes al monte sagráu onde'l druida celebraba'l cultu misteriosu ensin nome (p. 53).*

## LES BRUXES

Según el nuesu autor, les bruxes tán siempre presentes na mentalidá de los vaqueiros. Son elles les que dan llugar al odiu y la griesca ente families y persones. Elles son les responsables del *mal de güechu*, de manera que faen de la vida una llucha incansable escontra l'aición terrible ya maléfica de les bruxes. Ésta ye la razón de por qué hai que les faer afuxir con unes artes pernumberoses y variaes. Ente estes artes taría'l quemar lloréu bendito nes cases o quemar cazuñes y cuernos de ganáu, porque les bruxes nun son p'aguantar el golor del cuernu quemao.

Cuandu Bernardo Acevedo fala de les bruxes, fala de les bruxes males, pa él nun hai bruxes bones. Pero ensin dulda nun ye asina, porque ente los vaqueiros, igual que n'otres comunidaes d'Asturies, de llau de les bruxes hai muyeres que tienen propiedaes máxiques positives, precisamente les que son pa tornar los maleficios que castiguen a la xente.

## LOS AMULETOS

Escontra'l mal, pero especialmente escontra'l que faen les bruxes, hai práutiques preventives, que consisten en llevar con ún dellos oxetos que tienen munchu poder máxicu pa nun dexar que'l mal afeute a la persona:

*Usen les vaqueires ciguas preses con cintes tocaes del vistiu de la Virxe; ún o más cuernos de bacalloria, conches de diferente forma y tamañu, piedres de San Pedru, medalles, relicarios al pescuezu, cruces de Santiago, estanca-sangre, piedra a la qu'atribúin la virtú que diz el so nome, lleitarina, piedra tamién con virtúes especiales so los muérganos de llactancia y otros mil amuletos...(p. 49).*

Pero los amuletos nun valen namás pa protexer a la persona, sinón tamién a los animales, al ganáu. Porque les bruxes y el mal ataquen tamién a les vaques:

*cuandu son bones y gordes arrínquen-yos un pelu y dízse que tol añu les bruxes tán chupando la sangre del animal, que va debilitando poco a poco, esflaqueciendo y arruinando hasta morrer (p. 48).*

Los amuletos pa les vaques son oxetos de colgar, comu una *chueca* o una *caracola*. Otru amuleto ye una *dómina*, o seya, una bolsa pequeña cuadrada que tien dientru la cabeza que se-y cortara a una culiebra viva. Tamién pue tener dientru vexetales con propiedaes máxiques, comu'l *finoyu* o'l *cimble*. Son comu escapularios, que puen valir lo mesmo pa los homes que pa los animales.

## RITOS

En faciéndose'l mal, al ser causáu por artes máxiques, hai que lu curar con llabores tamién máxicos. Cuéntanos Acevedo un exemplu d'ún d'estos ritos, l'usáu pa curar el

*mal de la rana*. Trátase d'una enfermedá qu'afeuta a les vaques, según Acevedo pola mor de la picadura d'un bichu na llingua del animal.

Pa curar a la res ha contase con un *sabiu*, o seya, un bruxu bonu que recite asina:

*Santa María  
de Roma venía  
tres chovichinos  
de oro traía:  
con uno urdía  
con otro texía  
y con el otro  
el mal de la rana esfaía.*

Y en diciendo estes pallabres, el curanderu entruaga:

- *¿Qué tien la vaca roxa?*  
- *El mal de la rana – contesta'l dueñu de la vaca enferma.*  
- *Pues dale ruda, dale sal,  
y con agua de fuente pernal  
llévala a pacer  
que d'este mal  
nun ha de morrer (p. 50).*

Amuésensenos na obra de Bernardo Acevedo otros rituales de toa triba, comu por exemplu'l mui espardiu per Asturias de poner la pala'l fornu y el rodabiellu en forma de cruz.

Ensin dulda son les vaques en munchos casos l'oxetu de la práutica máxica. Al espíritu observador d'esti autor nun se-y marchó l'amor de los vaqueiros pa col so ganáu grande. Especialmente'l de les muyeres, que son les que caten y mientres lo faen canten pa la vaca estrofes guapes pa que dean más lleche. Trescribe Bernardo Acevedo dos

d'estes estrofes perguapes con que les vaqueires acompañen el *muñir* les vaques:

Asina diz una:

*Dalo pequeñina  
que sos de tenral  
que los de becerro  
no lo quieren dar.*

Y la otra diz:

*Dalo, garbosina,  
dámelo tú a mi,  
que el Rey de los cielos  
te lo dará a ti.*

Otra vuelta vemos equí que los vezos más pequeños, que los matices más detallaos amuéennos la cultura de los vaqueiros mui asemeyada a la tradicional astur. Asina, atopamos estos cancios pa que la vaca dea lleche polo menos n'otros llugares occidentales col mesmu aquel que lo que diz Bernardo Acevedo. Ye'l casu de, por exemplu, la lletra que recueye Eva González (en "La vaca Galana", *Xeitús*, 1985) al escribir lo que so ma-y dicía a la vaca Galana:

*Mía Galana, Galanina,  
cuántu lleite me darás  
la canadina bien chena  
ya'l tenralín a fartar.  
Mía Galana, mía Galana  
mía vaquina, mía vaquina,  
dame'l lleite mía salada  
que faiga una mantequina.*

Resúltanos perinteresante la referencia que fai Bernardo Acevedo a *las horras*, o xintes poles almes de los antepasaos pa curar les enfermedaes del ganáu. Diz, poniendo la nuncia en boca del Sr. Capalleja, de Navelgas, qu'estos rituales son

*una xinta a campu rasu, a la que van invitaos tolos vecinos y los de pasu: sacrífiquense entós dellos carneros y mérguense les fogaces necesaries. Termina la xinta con rezos y plegaries p'algarnar el bien y rechazar el mal (p. 53).*

## LA NUECHE DE SAN XUAN

Igual qu'en toles zones d'Asturies, les fiestes de San Xuan marquen el ritmu del añu con unes celebraciones que son una referencia de les más importantes del calendariu. Lo que faen los vaqueiros, según Acevedo, son una serie de rituales alrededor del agua y del fueu. Enrámense les fontes y búscase garrar la *flor del agua*. Val l'agua asina llograo pa munches finalidaes bones y por esti motivu la xente llávase con ello o bébelo. Sácase'l ganáu tamién bien ceu y páñase la flor de sabugu.

Y, por supuestu, ígüense *fogueras* que tán enceses mui bien de tiempu delante les cabañes o les cases. El víspora de San Xuan ye afayadizu p'*afumar* a los neños y al ganáu, porque comu en tol occidente astur, el fumu tien un aquel de prevención y de curación.

## EL NACIMIENTU

Los neños son el destín fundamental de tolos rituales empobinaos a desaniciar el mal. Asina, ye un vezu mui afitáu que'l día

*en que se sal a bautizar a un neñu, lleven de casa un cachu de pan, llamáu pan del choru y dáse-y a la primera persona con que s'atopa. Créese qu'asina será'l neñu o neña de bon calter (p. 53).*

El nacimientu d'un vaqueiru celébrase con una llacuada y Bernardo Acevedo ye consciente de que los rituales relixosos que veníen darréu cuntaben con xente asgaya en tiempos pasaos, anque cuando él escribe la celebración reduce a la familia.

## LA BODA

El pá del noviu va an cá la novia pa iguar ellí con qué capital contará'l nuevu matrimoniu. Ye un simple tratu, onde se recatia con tola naturalidá:

*En dellos casos los pas del noviu comisionen a un amigu pa zarrar los tratos: a esti comisionáu conózselu pel nome de l'embusteru (p. 57).*

Refierse Bernardo Acevedo a la costume de que la novia, dempués de la primer amonestación o avisu de boda na ilesia, va peles cases y *reparte'l cantiellu*. Esto significa que va peles viviendes de los vecinos pa invitalos a la boda, dexando ellí un *cantiellu* o trozu de pan. La xinta de boda ye animada por demás. Cuando la novia va a la que va ser la so nueva casa, sal la suegra a recibila con un abrazu. Si la suegra nun ta d'alcuerdu col matrimoniu

*la novia vuelve a casa de los sos pas hasta que dexa de resistise la so suegra (p. 57).*

Rechaza Bernardo Acevedo lo que diz Xovellanos respeutu de la novia nel sen de que come un pan faliforme. Igual que n'otros aspectos, Bernardo Acevedo desmiente lo

que diz Xovellanos de que nes brañes nun hai apenes matrimonios. Reprócha-y esti autor a Xovellanos la so “credulidá”, asegurando que nun diría lo mesmo ésti últimu si llega a ser testigu dientru nes brañes.

## LA MUERTE

Pero comu ye d'esperar, ye la muerte'l momentu nel que la maxa, los ritos y les creencies se concentren y faen más llamatives.

Hai nuncios máxiques de muerte comu, por exemplu, el fechu de qu'un cuervu ande alreduro de la casa. Tamién el cantu de la *curuxa* o un perru agullando. Según Bernardo Acevedo si dos ciervos se besen eso ye señal de van morrer un home y la so muyer. Un páxaru a la puerta de casa intérpretase comu seña de que va morrer un neñu de la familia que vive nella.

En llegando la muerte, enciéndense les veles si ye de nueche pa que l'alma acierte a salir de la casa. Celébrase la muerte con una xinta nel mesmu cuartu onde ta'l muer-tu

*Antiguamente – diz Bernardo Acevedo- yeren dos los banquetes fúnebres. Ún antes y nél comien los que diben acompañar al cadabre y asistir a la misa de réquiem y al entierru; otru dempués pa los que quedaben y pa tolos demás que quixeren asistir, lo mesmo del pueblu comu fuera d'él, igual xaldos que marnuetos, asina probes comu ricos, ensin denguna distinción (p. 59).*

Recueye Bernardo Acevedo esta descripción fecha por un cura de les costumes funeraries vaqueires:

*Los vaqueiros que tienen una posición regular, cuando muerre dalguién de la familia maten una vaca o xata; merquen un pelleyu de vinu y el mesmu día del entierru, na*



*mesma habitación onde ta'l muertu, dan de comer a los parientes y amigos, precisamente a la hora na que tien que llegar el cura p'asociar al cadáver, teniendo que se retirar aquél en dellos casos pa da-yos tiempu de terminar la llacuada.*

*En terminando ésta, revístese'l cura de los ornamentos sagraos y entona'l responsu dientru la mesma casa; y entós entama'l lloru xeneral de tolos comensales, mirándose mal al que nun dexa caer denguna llárima. Nes otres coses siguen los vezos xenerales del restu la parroquia (p. 59-60).*

Sicasí, dulda Bernardo Acevedo de que seya verdá lo que diz Xovellanos en cuantes a que los familiares dexen comida pal muertu nos díes que vienen darréu del entierro, porque él nun foi pa contrastar esa costume. Por más qu'él lo intentara, diz Bernardo Acevedo que dengún informante vieyu s'alcordaba d'una costume asina y ridiculiza un poco esa hipótesis porque-yos facía muncha falta la comida a los vivos. Seguramente s'enquivoca Bernardo Acevedo, pola mor de qu'él nun atopara testimonios, al negar dafechu la esistencia de dalguna ufierta d'alimentos comu la que refier Xovellanos.

En tou casu, ye valoratible esti enclín de Bernardo Acevedo pa tratar el tema de los vaqueiros desanicando dellos tópicos y tratando de poner les coses nel so sitiu, ente elles la torpe marxinación de que yeren víctimes. Ensin dulda usa él otros tópicos, pero en definitiva ye ésta una obra na que se nos apurren datos interesantes pal conocimientu de la evolución de la sensibilidá respetu a esta minoría étnica y de la vida de los vaqueiros y de la cultura asturiana en xeneral.

## Notes

<sup>1</sup>Les cites, tornaes al asturianu, tan coyies de la edición facsimilar de Ediciones GH, Xixón, 1985.

<sup>2</sup>María Cátedra, nel so artículu nesti mesmu volume de *Cultures*, fai referencia a esti fenómenu.

## abstract

*The culture of Vaqueiros d'alzada, a cattle-saising people inhabiting western Asturias, according to Bernardo Acevedo y Huelves in Los vaqueiros de alzada en Asturias (1883).*



# Voces d'Auschwitz: La música nos campos de concentración

PAZ MORENO FELIU

*Universidad Nacional de  
Educación a Distancia. Madrid*

*Entrada de violonchelo  
per detrás del dolor:*

*Les potestades, escalonades según los  
contracielos, echen una güeyada a  
lo indescifrable primero  
de la trayectoria de baxar y del xubir.*

**Paul Celan**

## **I. LA VOZ DEL LAGER**

### *1. Fuera del lager*

Fuera, la "Marcha Fúnebre" de *L'Atapecer de los Dioses* aseñalaba la muerte heroica d'un dirixente nazi. El pueblu alemán, convertíu en gran auditoriu, asisitía a la representación político-musical de la nueva Alemaña, onde la radio-y daba a cada ensame d'anuncios un son determináu de mou talu que cada institución militar, cada muertu importante, cada aición de guerra tenía la so propia música.

El proyeutu políticu nazi dába-yos a les artes un doble

papel comu mecanismu de la política: d'un llau, facer de los grandes acontecimientos políticos, los desfiles, los con-ceyos del partíu, el so propiu espectáculu multitudinariu pente medies de la xuntura de tolos medios téunicos y artísticos de los que se disponía (la música, la radio, el cine, el teatru, l'arquitectura apaecen per primer vez comu multimedia) y per otru, llograr inxertar les artes nel aspeutu central del proyeutu políticu nazi, na so doble vertiente de *perfacer* un nueu orde social que namái sedrá a llograse tres *desfacer* tolo que nun tien llugar nél. Los dos aspeutos entemécense na definición de les dos artes cime-res: l'arquitectura, comu representación político-espacial del nueu réxime y la música, comu espresión más de so del espíritu ariu.

Los nazis diéron-yos a tolos compositores alemanes anteriores un papel na so ideoloxía. Pa ello, marcaron una llende ente la música auténtica, ye dicir, la que s'ufiertaba comu productu de la "raza" alemana y la música dexenerada, bolchevique, internacional, semita, ye dicir, non alemana. Comu nes demás artes, la llista de los dexeneraos escluyíos yera grande y cincaba mesmo a compositores qu'a intérpretes: Berg, Eisler, Dessau, Arnold Schönberg, Mahler, F. Mendelssohn-Bartholdy, C. Saint-Saëns o Eric Satie; compositores d'operetes populares comu Paul Abraham, los Hollaender, J. Offenbach o Oscar Straus; direutores o intérpretes xudíos, comu Leo Blech, O. Klemperer y Bruno Walter son namái qu'una amuesa de los que dexaron d'esistir.

Richard Strauss, audáu por Furtwängler, yera'l cabezaleru del Reichkulturkammer, muérganu que curiaba por que la música alemana nun se dexare infestar poles estri-dencies del bolchevismu cultural, del internacionalismu, de les corrupciones xudaiques. Nun había llugar pa la música atonal, el jazz, los intérpretes y compositores xudí-os nes sales musicales y doméstiques de los héroes.

## 2. Dientru del lager

Nun hai héroes ente les víctimes de los campos nazis, nun hai épica nes sos acordances. Pero les sos memories acompasen el dolor col sonsón recurrente de la música. Una música qu'entemecía, machacono, les marches y los pupurris de clásicos alemanes col jazz, la opereta y los cantares sentimentales de moda. Yeren orquestes de músicos presos que veníen de tol babel européu. Orquestes de xudíos que tocaben marches militares alemanes, orquestes de forzaos que yeren l'arguyu de los Comandantes de los campos, orquestines llixeres qu'entreteníen a les SS mentes que los sos sones s'amestaben cola Fuxida Mortal de les chimenees.

Del mesmu mou que na Alemaña nazi la música yera compañía de los sucesos políticos más importantes, tamién nos campos de concentración y d'esterminiu la so presencia finxaba'l ritmu diariu de los presos. La percuriada planificación del desaniciu de tolos que nun teníen abeyu na nueva sociedá que los nazis queríen llograr, fai que nun podamos, nin por un momentu solu, considerar una casualidá la presencia recurrente d'orquestes mesmo nos campos de concentración que nos d'esterminiu.

Anque consideremos les orquestes una estaya d'una planificación sistemática ello nun quier dicir, en mou dalgún, que seya amañoso marca-yos un solu llabor: ye cierto que los presos desfilaben en formación al so compás y, nesi sen yeren, pa los verdugos, un elementu téunicu de contabilidá, pero contribuyíen tamién a sumir la identidá pasada de la tropa de presos; facíen más llevadera la vida de los SS pero, tamién, en munchos casos, ficiéron a los músicos aristócrates de los campos.

Les orquestes, comu too nos campos, yeren una creación unillateral de los que quixeron desaniciar a tou aquel pal que nun había llugar nel proyeutu nazi de la sociedá futura. D'ello que'l sen de les orquestes, el so calter básicu d'orquestes-víctimes, tan víctimes comu los presos que

teníen que desfilar a los sos sonos, namái que podemos describilu inxertu nes perespeciales circunstancies nes que se desendolcaba la vida y la muerte nel “universu concen-tracionariu”.

### 3. Alcordanza y orquestes

¿Cómu percibien los presos la existencia d’orquestes? Munchos de los que llograron sobrevivir enxamás fueron pa esplicase por qué había orquestes nos campos, por qué ellí y namái qu’ellí, onde tantos valires se tornaben, frayá-bense ensin duelgu les lleis de pureza del Reich y los xudi-os tocaben música aria. Nadine Heftler, una desabeyada rapacina de dieciséis años describe les sos primeres impresiones acabante d’aportar a Birkenau. El primer día pásalu nel bloque que denomaben de cuarentena, dende onde pue ver cómu les muyeres preses salen pa dir a trabayar:

*Estes muyeres que van trabayar pasen ¡plásmate! delante una orquesta que ta asitiada a la salida del Lager A. Enxamás fui pa talantar por qué razón cada subcampu tenía la so propia orquesta formada, claro, por presos. (Heftler, 1992:41).*

Al escurecerín, tres d’aguantar de pies hores y más hores na llamada de nueche, los comandos de trabayu vuelven al campu. Nadine cúntanos:

*Al volver los del Lager B de trabayar, quitándose en parte de la llamada, la orquesta, mui animada, tocaba la so pieza más guapa, quiero decir l’únicu trozu inxertu nel so repertoriu y el tamborón martiellaba siempre al mesmu son: dos güelpes estremaos siguios de cuatro mui rápidos, ¡pam... pam! ¡pam-pam! ¡pam-pam! ¿Y el cantar? Ye una pieza que se xibla anguañu per toles calles de París pero ¿sábese que se-y brindaron tantos honores nel campu d’Auschwitz? (Heftler, 1992:45)*

Tamién-y choca la presencia de la orquesta a Madame Vaillant-Couturier. Na so declaración a los xueces de Nurenberg narra, siguiendo l'orde llinial de los acontecimientos, la so detención, el tresporte, la llegada a Birkenau, la seleición y la desinfectadura. Yá nel bloque mira pa lo que la arrodia:

*Víamos (dende les ventanes del bloque) el campu de los homes y p'hacia la tardiquina llegó una orquesta. Comu taba nevando entrugábamonos por qué se tocaba música. Nesi intre les brigaes de trabayu de los homes volvíen. (Dobkine, 1992:104).*

La primer impresión de los recién llegaos ye de plasmu, de nun pescanciar ren d'esi gafientu mundu domináu por unes lleis y unes riegles que daquién dictó y toos cumplen.

Tamién pa Nadine la orquesta ye un choque, pero un choque que, darréu d'inxerise nesi mundu, casa con otres coses:

*Abúltame, por dicir verdá, que los músicos, lo mesmo que los parterres de flores qu'ornien les alamees, pertenecen al protocolu d'Auschwitz. Igual que los cobertores: llueñe d'acoyenos, comu habría bones razones pa creyelo, nun país de xabaces, los alemanes amosáronmos que yeren maníacos hasta nel mou nel que tenemos que doblar los cobertores. Había que facelo d'una manera tan enguedeyosa que yera precisu polo menos un mes d'aprendizaxe pa rematar el llabor cola curiosidá que se pidía. (Hefler, 1992:41).*

Esi protocolu, esa coreografía, esi pidimientu de precisión moderna (ayena a un país de xabaces) tán finxaos pola esixencia d'orde y eficiencia, los verdugos dan órdenes qu'hai que cumplir precisu y esauto.

Colaron los dies y agora Nadine yá nun siente la música de llueñe, inxértase nella, obedezla, síguela pa dir a tra-



bayar hasta que'l so únicu camientu ye siguir la marcha, nun se tracamundiar, nun se destacar ente la tropa de preses. Denguna brigada sal a trabayar en tropiella, van toos en files d'a cincu siguiendo, al ritmu, la marcha que toca la orquesta:

*Desfilamos al pasu na gran Lagerstrasse de Birkenau y munches brigaes canten. Pasó'l tiempu, somos nós les que marchamos con aire marcial y son otres preses les qu'ocuparon el nuestro puestu nel bloque 31 de Lager A. Atchung! Averámonos a la puerta'l campu, la orquesta toca, comu davezu, la mesma melodía, el tamborón marca la midida; ye dafechamente necesario marchar perfecto de la que pases onde la puerta del puestu de les SS. La orden complicase porque fai falta torcer a mandrecha o a manzorga, según el casu, y les que queden pa la parte fuera de la curva tienen qu'entainar... un detallucu mínimu pa los homes pero non pa nós, les muyeres, que nun tamos avezaes a esti tipu d'exerciciu. Nel momentu sicolóxicu sentimos glayar: Links, links (esquierda). Eso ye, voi a contratiempu pero tovía ye posible volver a garrar el pasu, yá ta, entainemos un poco... ¡Uf! Pasamos. De la reserva de SS que mos aguarden colos perros sepártense tres o cuatro p'acompañar al nuestro grupu. (Heftler, 1992:58).*

El desfile, el ceremonial, l'orde d'un ensame de presos va, n'apariencia, d'acordies colos mesmos principios organizativos de los exércitos modernos, un ensame d'homes ordenáu xerárquicamente qu'alloña de nós cualquier referencia a una horda de guerra. D'esta miente vio tamién Primo Levi a los ordenaos presos que siguen, obedientes, a la música:

*D'otru llau, paezme claro qu'en munchos de los sos aspectos más doliosos y ensin xaciu, el mundu concentracionariu nun yera otro qu'una versión, una adautación de la praxis militar alemana. L'exércitu de los presos del Lager*

*tenía que ser una semeya ensin gloria del exércitu propiamente dichu o, meyor dicho, una sonsaña d'él. Un exércitu tien un uniforme: llimpiu, adornáu y llaráu d'insinies el del soldáu; puercu, mudu y gris el del Häftling, pero los dos tienen que tener cinco botones, porque si non castíguenlos. Un exércitu desfila al pasu, n'orde zarráu, al son d'una banda; poro, tamién en Lager tien d'haber una banda, y el desfile tien que ser un desfile que siga les riegles del arte, col xiru a manzorga delantre'l palcu d'autoridaes, al son de la música. Esti ceremonial ye tan necesariu, tan netu, que prevalez per enriba de les lleis antixudíes del tercer Reich. Con procuru paranoicu, les lleis torgaben que les orquestes y los músicos xudíos tocaren partituras d'autores arios pa nun infestalos. Pero nos Lager de los xudíos nun había músicos arios nin tampocu nun hai munches marches militares escrites por compositores xudíos; d'ello entós que, baltando les lleis de pureza, Auschwitz yera l'únicu llugar alemán onde los músicos xudíos podien, y hasta taben obligaos, a tocar música aria: la necesidá ta percima la llei. (Levi, 1989:100).*

Primo Levi afita una analoxía ente lo cotidiano del *Lager* y lo cotidiano del exércitu: uniformes, música, cames. Esta analoxía asítiase en campu de “lo más dolioso y ensin xaciu”. Torna de valores o simetría inversa del exércitu, presente tamién nel campu ceremonial. Sicasí, la pallabra clave ye *necesidá*, non torna o sonsaña. L'analoxía de comparanza col exércitu da, en resultes, una sonsaña esperpéntica, porque namái que s'avera formalmente. L'únicu términu a comuña ente los presos del *Lager* y un exércitu ye'l de l'aplicación de dellos mecanismos téunicos (la música ente ellos) pa ordenar una masa xerárquicamente. L'exércitu militar *modernu* aseméyase a la *moderna y ordenada tropa* de presos d'Auschwitz en que les dos instituciones ordenen xerárquicamente ensames mui grandes de mases humanes pela aplicación racional d'unos medios p'algamar un fin afitáu primero. Pero l'exércitu comu maquinaria de destrucción d'otros homes llanta unes rella-

ciones simétriques con otru ensame d'hommes organizáu igual: la simetría define a los sos opositores comu *enemigos*. Les tropes de presos ordenaos xerárquicamente nun tienen simetría en cuantes a la oposición. Son la creación unillateral d'un sistema modernu que, pa llevar alantre'l so proyeutu de sociedá, decretó'l so desaniciu dientru de la humanidá nun doble sentíu: nun son humanos y nun hai pa ellos llugar ente los homes. Al contrariu d'otros casos de grandes matances decretóse un desaniciu dafechu y ensin posibilidaes de redención. Nun son enemigos d'una institución asemeyada: son *víctimes*.

Tolos fines s'axunten con mires a llograr la meta. El fin destructivu pol que se nagua nun ye, comu nel exércitu, el d'unos enemigos simétricos, ye'l de la mesma tropa obligada, pa llogralo, a comportase d'acordies coles riegles d'eficiencia dictaes polos verdugos pa los que la primer condición fundamental y necesaria, aquélla que permite llevar alantre l'esterminiu planiáu, yera'l nun reconocer comu homes a les sos víctimes. D'esti mou, el célebre comandante de Treblinka, Stangl, que camentaba que les víctimes que baxaben de los trenes yeren *mercancía*, al entrugay G. Sereny el porqué de tantu y tan continuu afustigar y abangar a los presos y lo bederre del encarcelamientu, los tresportes, la escoyeta, si, al fin y al cabu diben matalos, respuénde-y: *Pa condicionar a los que tienen que facer lo planiao. Pa que pudieren facer lo que ficeron.* (Sereny, 1978:105). Les víctimes nun yeren persones. Stangl cunta-y a Sereny les sos impresiones del primer día que llegó a Treblinka comu comandante, col mandáu de facer el campu más eficiente:

*Alcuérdome de Wirth ellí, xunto a les fuexes apicalaes de cadabres prietoazulao. Aquello nada nun tenía que ver cola humanidá. Yera una masa... sólo carne asando. Wirth dixo: ¿Que vamos facer con esta escoria? Camiento que, inconscientemente, foi lo que me fixo principiar a pensar nellos*

*comu mercancía (...) Bien poques de veces los vía comu individuos. Yeren siempre una masa grande. (Sereny, 1978:211).*

De mou mui incisivu G. Sereny plantéga-y la entruaga: “¿Cuála ye la dixebra ente l’odiu y un despreciu que lleva a considerar les persones comu mercancía?” La contestación de Stangl ye neta:

*Eso nun tien na que ver col odiu. Yeren tan enxencles... Yera xente colo qu’ún nun tien na que ver, nin la más mínima posibilidá de comunicase. (Sereny, 1978:211).*

Negada la so condición humana, esta mercancía de desfechu tenía que colaborar y doblase a los planes que se trazaren pa ello. Dau’l tamañu del fin pol que se naguaba, fixo falta echar a andar tola maquinaria de medios disponibles pa llogralo.

En primer llugar los medios téunicos pa llevalo alantre. Y ente esos medios téunicos ta tamién l’enclín ordenáu de la tropa a desanicar: afitar una xerarquía ente presos, axuntaos en categories estremaes ensin posibilidá de fender los mecanismos de clasificación: los triángulos, los cargos, los güelpes ente presos. La tropa de masa numberao pa ser eficiente tenía qu’amuñonase dafechu dientru d’un orde absolutu y mecánicu: disciplina diaria pa dir trabayar; disciplina d’un día solu pa dir a les cámares mazcарes de baños, disciplina pa clasificar les pertenencies de les víctimes, disciplina p’amburar les cenices. Pero nun hai disciplina ensin téuniques pa llevala alantre, ensin ceremonies instrumentales, ensin reloxes que, comu la orquesta, marquen el tiempu y rixan l’orde.

Una orquesta qu’acompaña l’orde ente los números que colaben y tornaben del trabayu, pero tamién ente los que tenían qu’empobinar pa la muerte n’orde, porque sólo d’esti mou yera posible asesinar *amañoso* a tantos. Ye dicir, la música afita una rellación instrumental ente la política criminal y la puesta n’escena d’un espectáculo

qu'amuesa la "normalidá" definida comu lo alloñao de la normalidá del horror de los campos:

*Pa facer una acoyida más prestosa, nesta dómína, ye dicir, en xunu, xunetu de 1944, una orquesta formada por preses, moces y guapes, visties con bruses blanques y fal-des azul marino, tocaben, mentes duraba la escoyeta a la llegada de los trenes, aires allegres comu La Vilba Alegre, la Barcarola de los Cuentos de Hoffmann, etc. Dicien-yos que yera un campu de trabayu y comu nun entraben nel campu, namái que vien la tarimina arrodada de vianda onde taba la orquesta. Bien de xuru que nun podien deca-tase de lo que-yos aguardaba. (Dobkine, 1992:118).*

La música nos campos inxertábase, comu tamos vien-do, nel vezu diariu y por eso munchos supervivientes nun llogren separtala del universu cotidianu presidíu pola fame, el trabayu matador, la enfermedá y la muerte. Por exemplu, l'escritor Jean Amery, internu n'Auschwitz-Monowitz, fala namái de la música al desplicar cuál yera l'enclín de los internos delante la muerte. La muerte n'Auschwitz, diz Amery, yera parte d'una esfera cotidiana na que, a diferencia del mundu del que venien los presos, nun había dengún entornu estéticu onde llantala:

*Auschwitz nun ufiertaba dengún llugar pa camentar na muerte, yera l'actu mesmu de morrer, ensin referencia esté-tica denguna, incapaz de narrase nuna épica. (Amery, 1980:16).*

N'Auschwitz, que tien namái l'envís del desanicium, nun hai Muerte, sólo seres qu'amorrenten. Nun hai muerte por-que desaparez l'astraiación del términu, porque desaparecen les sos referencies y rituales, porque desapareció'l llutu. Valera de significáu, n'Auschwitz sólo queda de la Muerte *lo que muerre*, l'actu físicu y moral de morrer. El ser coti-dianu que muerre, arrodáu de los vivos y muertos que

muerren y que desfilen delante de la orquesta cotidiana.

*Por una nada aforcaron a unos presos nel campu onde pasaben revista y al compás aloyeru d'una marcha musical, los sos collacios tuvieron que desfilar delante los cuerpos - revista a mandrechal- que colingaben de les forques. (Amery, 1980:15).*

Ye la única vez qu'Amery fala de la música nes sos memories: arreyta la orquesta de cada día a lo que muere cada día; dos realidaes del campu.

Pero Amery nun s'entruaga qué fai la orquesta, nun hai esplicaciones musicales, namái nos fala de lo que muere. La música gayolera de la tarima marca la llende ente la Muerte y lo que muere.

Nuna ocasión Primo Levi escucha la orquesta alloñándose -o meyor dicho, nun participando- de lo cotidiano. Primo Levi ta na enfermería del campu (el Ka-Be). Dende ellí siente los sonos de la orquesta que siguió tolos díes al salir y al tornar del trabayu. Nun tien que salir fuera pero nun sabe si la so suerte lu empondrá, inútil pal trabayu, nel camín de la cámara de gas. Entós, siente la música ensin participar nel llabor diariu:

*Dende'l Ka-Be nun se siente bien la música: llega roncón y cafiante'l martiellar del bombu y de los platinos pero per sobre la so cadarma les frases musicales dibúxense namái qu'a pedazos, al caprichu del aire. Nosotros miramos unos pa otros dende les cames, porque sentimos toos que ye música del infiernu.*

*Los motivos (musicales) son pocos, una docena, cada día los mesmos, de parte mañana y de parte tarde: marches y cantares populares que-yos presten a tolos alemanes. Tán grabaes nel nuesu maxín, sedrá lo cabero n'escaecer del Lager: son la so voz, la sentida espresión de la so llocura xeométrica d'anulanos primero comu homes pa darréu dir matándonos adúlces. (...).*

*Tamién los del Ka-Be conocen esti dir y tomar del trabayu, la sedadura del ritmu inacabable que mata los pensamientos y asela'l dolor; experimentáronlo y van volver experimentalo. Pero ye preciso salise del encantu, oyer la música fuera comu pasaba nel Ka-Be o comu la recordamos agora, tres de la lliberación y la renacencia, ensin obedecela, ensin sufrila, pa decatase de lo que yera; pa talantar por qué percalculada razón los alemanes crearon esi mitu monstruosu y por qué, entá güei, cuando la memoria nos vuelve dalgún d'aquellos inocentes cantares, se mos xela'l sangre nes venes y cayemos na cuenta de que volver d'Auschwitz nun foi suerte pequeña. (Levi, 1978:54-55).*

Primo Levi echa mano d'una doble distancia: la que-y permite'l Ka-Be -maxinar la salida al trabayu de la masa anónimo y numberao nun curtiu intre nel qu'él, al nun obedecer la música nun dulda que ye home- y la que-y ufierta -al escribir les sos memories- la renacencia humana que siguió al so regresu d'Auschwitz.

Levi sigue cola reflexión d'Amery de lo que quería dicir *lo que muerre*. Pero l'oxetu de la so reflexión -la música- queda igualáu a la destrucción, ye dicir al *Lager*. Si la cuestión central ye "comprender lo que yera" yá nun podemos xebrar lo que yera'l campu de lo que yera la música. Tolos que taben na enfermería talantaben que la música yera música del infiernu porque la música yera l'amuesa sentida ya instrumental (nel so doble sen) del campu.

En primer llugar la música tresmitía-yos la deshumanización de les víctimes: "l'ayena decisión d'anulanos comu homes", "la sedadura que mata los pensamientos". El son de la música diaria quería espresar el desaniciu de toa traza humana nes víctimes, yera parte d'un ceremonial que percontiaba día a día la perda de la condición humana de los presos: nun teníen nomes, teníen números, esos números diben y volvíen del trabayu en files d'a cinco, desfilaben, mentantu los contaben, al son d'una marcha militar. Taben presos nel orde dictáu namái polos que cun-

taben. Ésta y non otra yera la primer condición que, comu escuchamos per boca d'ún de los verdugos, yera necesaria pa llevar alantre'l plan d'esterminiu.

En segundu llugar, la música que llegaba de llueñe a la enfermería tamién-yos tresmitía l'exerciciu implacable de la eficiencia desendolcada n'occidente nel so sen esclusivista, ye dicir, comu'l venceyamientu racional ente medios y fines. Sicasí, esti venceyamientu taba aplicándose a un fin desconociu hasta aquella: el desanicu de toos a los que se-yos negaba la so pertenencia al xéneru humanu. Un desanicu ensin precedentes porque pa perfacelu iguáronse les mesmes téuniques, la mesma maquinaria, los mesmos principios racionales qu'occidente consagrare a la producción. Tamién na destrucción se nagua polos resultados más granibles, comu na producción.

Ésti, y non l'otru, ye'l cantar monstruosu que siente Levi dende la enfermería: llocura xeométrica, razón percalculada. El testu que recueye les declaraciones de Stangl, mesmo que les d'otros munchos que participaron dafechamente nel procesu xenocida, perafita la descripción del sistema que tamos faciendo, esto ye, l'amañu racional de medios-fines plantegáu comu una búsqueda de la destrucción más afayadiza y granible. L'horror que fana del testimoni u recoyiu por Sereny ta en que Stangl sustituyó tou niciu de reflexión moral pola descripción del sistema de destrucción en términos d'*eficiencia*.

Pa lo cabero, la música, el ritmu cotidianu, el reló del *Lager* camudóse na propia voz de l'alcordanza. Les melodíes d'Auschwitz inxértense nel llugar más complexu del campu, el llugar que Primo Levi denominó *la fastera buxa*.

Fastera buxa que persabe que la definición de víctima incluyía tamién, d'una o d'otra mena, colaborar -ensin otra escoyeta posible- colos verdugos. Fastera ambigua onde les víctimes taben obligaes a participar na so propia destrucción. Fastera buxa de los músicos esclavos y esclavizaos pol so instrumentu.



## II. LA VOZ DE BELZEC, SOBIBOR Y TREBLINKA

L'horror inxertáu *pa siempre* polos nazis foi la propia esistencia de los campos d'esterminiu tracamundiaos, davezu, colos campos de concentración. Éstos caberos echaron a funcionar dende les primeres dómines del réxime siguiendo'l modelu himmlerianu de Dachau, comu un allongamientu xigante de les cárceles. Trancaron nellos a presos políticos (incluyíos dellos nazis disidentes o perdedores nes milenta purgues internes), sindicalistes, intelectuales (xudíos o non) y, depués de La Nueche de los Cristales, a munchos xudíos. Había munchos campos de concentración, mesmo nos territorios del Reich que nos ocupaos, la mayor parte los cuales, col trescurrir del tiempu, llegaríen a convertise tamién en xigantesques organizaciones de trabayu esclavo en porgüeyu de les principales industrias alemanes, de les SS na so poco conocida vertiente empresarial o de dixebræes organizaciones gubernamentales. En dalgún d'ellos había cámares de gas y crematorios; en toos ellos se facíen escoyetes, había asesinatos (gas, inyeiciones mortales, fusilamientos, aforcamientos). La crueldá, l'orde, les xerarquíes raciales ente los presos que veníen de tolos países europeos, les dixebres ente subhumanos y humanos taben presentes en tolos campos. Les condiciones de vida y trabayu yeren espantibles; la fame, el galdimientu y l'acabación física y moral de los presos esparcieron andancies terribles de tifus, foria y otros enfermedaes que furaben a estaya ente los presos-esclavos. Pero nellos, según el campu y la nacionalidá de los presos, había *posibilidaes* de sobrevivir.

Pela cueta, los campos d'esterminiu, nos que, *a modo*, se llevó alantre *lo incamentable*, teníen comu finxu *únicu* el desanicíu de los xitanos y los xudíos europeos. El so precedente, colos sos principios ideolóxicos inxertos en munchos programes europeos d'hixene racial, foi l'Aición d'Eutanasia onde se trallaríen los comandantes y autori-

daes de los campos que dirixien -hasta'l más mínimu detalle- los programes d'esterminiu.

El primer centru onde s'aplicó la esperiencia adquirida na Aición d'Eutanasia a la destrucción en masa de xudíos foi Chelmno, onde unes trescientos mil persones perdieron la vida (avientu de 1941).

El venti de xineru de 1942 nel Conceyu de Wansee pautóse la puesta en marcha de la denomada "Operación Reinhard" pa esterminar a xudíos y xitanos. Los llabores básicos inxertos na mentada Operación comprendien: 1) Planificar les deportaciones. 2) Construyir los campos d'esterminiu. 3) Coordinar les deportaciones de xudíos dende tolos llugares hasta los campos d'esterminiu. 4) Matar los xudíos nos campos. 5) Clasificar los bienes de les víctimes y unvialos a les autoridaes pertinentes del Reich. La operación, llevada alantre col mayor procuru, levantó los campos de Belzec (marzu de 1942), Sobibor (mayu de 1942) y el más grande de toos ellos, fechu cuandu los otros dos yá taben funcionando, Treblinka (xunu-agostu de 1942). Stangl, antiguu miembru de l'Aición d'Eutanasia, foi de visita a Belzec primero de facese cargu de la organización de Sobibor; Treblinka foi dirixíu más alantre pol propiu Stangl. El mortíferu ameyoramientu que se llograba nun campu aplicábase rápido nos otros. Na película *Shoah*, l'antiguu SS de Treblinka, Suchomel, coincidiendo col so xefe Stangl al falar del sistema d'esterminiu en términos d'eficiencia, afita una riestra de metáfores pa esplicar el perfeccionamientu de la maquinaria de destrucción: Belzec foi'l llaboratoriu, onde Wirth fexo tolos ensayos; Treblinka foi una cadena de muerte; Auschwitz, la fábrica. Si facemos combina de les metáfores de Stangl y Suchomel, les víctimes sedríen la mercancía del llaboratoriu, de la cadena y de la fábrica.

Los tres campos d'esterminiu asitiáronse en Polonia y nellos, mentes tuvieron abiertos, quitóse-yos la vida a más de millón y mediu de xudíos y a unos cincuentamil xita-

nos. Los tres se baltaron en 1943. De los tres llegaron noticias al mundu en guerra, que se consideraron “propaganda”. Los tres, la so propia xénesis, la so organización, la so finalidá, representen un saltu ensin precedentes en cuantes a otros xenocidios que se cometieren a lo llargo de la hestoria.

A diferencia de los campos de concentración, cási que nun hai supervivientes, sacante sólo unos pocos fugaos con éxitu tres les revueltas de los Sonderkommandos de Sobibor y Treblinka. El so número va de los 82 que da Sereny a los cerca de 200 que calcula Y. Arad. Estos supervivientes son un número mínimu de los deportaos xudíos escoyíos pa facer trabayos de construcción, mantenimientu y servicios ente los que se cunten los miembros de los Sonderkommandos. A los deportaos asesinábenlos nes cámares de gas al poco de llegar.

A estos pue amestáse-yos tamién el denomáu por Suchomel la fábrica: Auschwitz II-Birkenau, que yera amás de campu d’esterminiu, campu de concentración y centru alministrativu de dellos sub-campos.

Dau’l curtiu número de supervivientes, nun hai datos nin testimonios comu los que tenemos de los campos de concentración, pero sí son abondos comu pa saber que nos tres hubo orquestes formaes polos presos. Asina, en Belzec, la orquestina, formada por seis músicos, asitiábase nuna tarima ente les cámares de gas y les fuexes.

La orquesta tocaba mentes los deportaos s’empobinaben al so fin, primero de la cena de los presos y pa entretener, sobremanera los domingos, a los SS.

En Sobibor la orquesta formóse dende’l principiu. Tocaba nes escoyetes de deportaos. Dov Freiger, un superviviente, cunta comu al llegar a Sobibor, en mayu de 1942, depués de la escoyeta, mentes lu llevaben pa un barracón de trabayu colos escasos y desnortiaos recién llegaos, *sentimos un mecigayu de ruíos, el d’un motor, y el d’una orquesta tocando.* (Arad, 1987:75).

En Sobibor amás de la orquesta había un coru onde los presos teníen que cantar. El so direutor, Moniek, mui estimáu poles autoridaes del campu, foi ascendíu a Capo n'agradecimientu al so llabor musical.

Los presos teníen que cantar de la que salíen pal trabayu. Queden dellos testimonios de los pocos supervivientes. Comu'l de Toniek Blatt, escoyíu pa trabayar na primavera de 1943:

*Cuandu díbemos a trabayar teníamos que cantar. Cantábemos marches militares: alemanes, polaques, ucranianos y ruses. A unos trescientos metros la xente taba viendo'l mundu per postrer vegada y nosotros teníamos que cantar - al altu la lleva y lo meyor que podíamos-, un verda-deru infiernu. (Arad: 1987:229).*

Nel más grande de toos ellos, Treblinka, yá dende'l principiu los SS organizaron un tríu musical d'aficionaos que cantaben nes comíes, peles tardes y nes fiestes. Tamién tocaben cerca de les cámares de gas.

A estos aficionaos sustituyéronlos rápido por músicos profesionales veníos la mayor parte de Varsovia. Dirixíos por Arthur Gold formóse una orquesta de diez músicos que tocaben vistíos de gala. A la orquesta foron incorporándose cantantes y dalgún baillarín. La postura de Gold, tan popular ente los SS qu'hasta-y celebraron el cumpleaños, ye ambigua y xulgada mui duro polos supervivientes. Ente otros motivos porque les munches fiestes coles que s'entreteníen los miembros de les SS siempre cuntaben colos cantares de la orquesta de Gold.

El repertoriu que martirizaba a los presos tenía delles clases de cantares, sobremanera pedazos mui conocíos d'óperes y operetes y tamién de jazz. Pero denguna comu la que Kurt Franz mandó componer a Gold, la conocida comu *L'Himnu de Treblinka*:

*Mirái de frente al mundu.  
Les columnes marchen al trabayu.  
Pa nos nun esiste más que Treblinka.  
Ye'l nostru sinu.  
Asimilamos Treblinka  
d'una güeyada.  
Namái reconocemos la pallabra del Comandante,  
la obediencia y el deber.  
Trabayu, obediencia y deber,  
sedría tola nuestra existencia  
hasta que tamién n s columbremos  
un cach n pequeñu de suerte.*  
(Arad, 1987:233/ Lanzmann, 1985:119)

Na película *Shoah*, Suchomel, l'antiguu SS de Treblinka, canta una versión mui asemeyada d'esti himnu y diz que l'autor ye Kurt Franz, que la deprender a en Buchenwald. Sicasí, según el superviviente Oscar Stranwowski, la música d'esti horror yera de Gold.

Los presos teníen que cantar l'himnu al dir y volver del trabayu. Por si nun quedare claru'l so terrible sentiu fai falta recordar, otra vuelta, que la mayor parte de los llabores encargaos a los miembros de los comandos taben toos rellacionaos colos dixebraes faces del esterminiu: empobinar a les víctimes, afaitalos, quita-yos les coses, ordenalos, clasificalos, sacar los cadabres, aprovechar los dent menes d'oru y desf cese d'ellos.

La orquesta tamién tocaba pela tarde, mentes les escoyetes peri diques que se facíen ente los internos, o cuando los presos teníen que participar nos "deportes" organizaos por Franz, que teníen llugar na mesma plaza onde tocaba la orquesta. Asina la describe Stangl a G. Sereny:

*A la mandrecha d'esti nom u "complexu del ghetto" taba l'Appelplatz, el patiu onde pasaben llista dos vegaes al día. Esta plaza empleg base tamién pa otres coses, comu los*

*conciertos o los deportes que se-y ocurríen a Kurt Franz (carreres y pelees de boxéu qu'acaben cuandu'l vencíu morría), castigos (el poste d'azotar usábase cásique al diariu al pasar llista pela nueche) y execuciones (davezu colgando al reu, les más de les veces cabeza abaxu).* (Sereny, 1978:173).

Nun sabemos muncho más de les orquestes nos campos d'esterminiu. Poques víctimes sobrevivieron y pa nós ye muncho más afayadizo facer comu que nunca esistieron esos llugares. Pero sabemos que tamién ellí les orquestes ocuparon el so sitiu, que tamién ellí la música axuntaba los sos sones al esterminiu, que tamién ellí participaba de la crueldá y la tortura aniquiladora, que tamién ellí s'asitiaba la fastera buxa, que tamién ellí los músicos podíen sobrevivir daqué más. Un superviviente, Richard Glazard, alcuérdase del día cuandu en Treblinka entamaron les fogueres de cadabres. La so alcordanza va xunida a la música, una música anterior a la orquesta de Treblinka:

*Hubo'l día que llegó Edek. Yera una rapacín de catorce años. Pue que viniere cola so familia o solu. Nun sé, pero cuandu salió del tren y se llantó na rampa lo único que se-y víen yeren la cabeza y los zapatos y en medio una curdión que yera tol fatu que trayía. Violu un SS y llamólu rápido y dende entós tocó pa ellos. Ficiéronlu una especie de mascota, tocaba en tolos sitios y a cualquier hora y casi toles nueches nel comedor de les SS. Pela mesma dómina llegó un cantante d'ópera mui famosu, un rapaz de Varsovia y daquién-yos lo dixo a les SS y tamién lu separtaron. Foi poco depués cuandu entamaron les fogueres... Y nel silenciu al resplandiu terrible de les llaparaes sólo se sentía a Edek tocando la curdión y al otru rapaz cantando Eli Eli.* (Sereny, 1978:202).

### III. LA VOZ DE BIRKENAU

Nel añu 1944 había mui pocos presos xudíos n'Auschwitz que tuvieren en brazu un númeru tatuáu per baxo del cientucincuentamil. Toos ellos sobrevivieren gracias a la so profesión, a un favor especial de la suerte o a un enclín p'adautase a cualquier preciu. D'esti mou fala d'ellos Primo Levi:

*Quedaben namái los médicos, los xastres, los zapateros, los músicos, los cocineros, los homosexuales más nuevos y guapos, los amigos y paisanos de dalguna autoridá del campu; amás d'otros especialmente bederres, forníos ya inhumanos. (Levi, 1987:95).*

Ún de los que quedaba yera Simon Laks, númeru 49.543, violinista y compositor. Deportáu a Birkenau a mediaos de 1942, tocó y depués dirixó la orquesta, salió evacuáu del *Lager* a finales de 1944, foi lliberáu poco depués y, de los sos recuerdos, dexónos ún de los rellatos más francos y margurientos que se tengan escrito sobre Auschwitz. Simon Laks tuvo arte p'aprovechar dellos güelpes de suerte, pa rellacionase con otros, pa esparder tolos sos recursos, pa tocar la so música, pa nun escaecer nada d'ello y p'audanos a nós a nun escaecelo tampocu.

La so descripción de la orquesta ye la descripción del *Lager*: Laks escandalízase de los músicos supervivientes que nes sos memories consideren que la música foi un encontu espiritual que-yos permitió nun perder les esperances. La música, amuésanos Laks pente medies de les sos páxines, yera una estaya más de los campos; l'unicu encontu que podía da-y a un músicu yera dexalu comer más y facer menos trabayu físicu:

*Un solu determin mos empobina, fartucanos, ganar les caloríes perdíes, perder el nuesu aire de "musulmán", sobrevivir a toa costa. (Laks, 1991:110).*

### *1. Xerarquía del campu*

La primer impresión de la llegada de Simon Laks al campu ye asemeyada a la de munchos otros: sapozase nun mundu del que nun pescancia ren.

Nun pescancia a los presos, tan enguizaos unos contra otros comu los sos verdugos contra ellos. Nun pescancia la enguedeyosa rede de categoríes que rixen, pendientes del azar, les posibilidaes de sobrevivir.

Naquel mundu, los presos nun aceutaren sólo la xerarquía racial alemana, tamién la poníen en práutica. La escala fondera ocupábenla xudíos y xitanos, la cimera los arios alemanes: nel mediu un entremez de presos que veníen de tolos países ocupaos.

Percima d'ésta, había otra clasificación tácita ente los presos afitada na fecha d'ingresu en Birkenau y marcada pel númberu tatuáu nel brazu esquierdu que, al midir la capacidá de supervivencia y adautación al campu, aseñalaba tamién la pertenencia a una categoría de privilexaos. Poro, la mayor parte de la nomada aristocracia del campu componíase de presos que combinaben dellos de los rasgos de les dos clasificaciones: presos según la so adscripción a la xerarquía racial vixente, la pergrán gama de presos-funcionarios, presos que falaben la llingua de los sos superiores inmediatos, presos "protexíos" por un superior, presos con suerte que trabayaben nel so oficiu d'antes, presos que, por mor de la so vida pasada, yeren más arteros o teníen menos escrúpulos p'adautase y facer de so los valores decretaos polos verdugos, en fin, presos a los que la suerte llibraba de seleiciones y los empobinaba "axeitada-mente" pente les rivalidaes que dominaben el ciebu xerárquicu.

### *2. L'arte de la organización*

Auschwitz, la fábrica grande de matar, yera tamién l'almacén grande del fatu de les sos víctimes. Toles pertenencies de valir de los deportaos clasificábense y unviá-



bense pa recebar los fondos especiales del Reich: les víctimes taben, d'esta miente, obligaes a financiar el so propiu esterminiu.

Un comandu especial, el denomáu Canadá, compuestu por unos ochocientos presos, tenía encamentáu'l llabor de clasificar les coses que les víctimes trayíen con elles al que sería'l so postrer destín. Pelos pequeños, o non tan pequeños, robos que se-yos permitien a los miembros del comandu Canadá, entraba en campu una fonte dixebra da y variada de bienes: conserves, confitures, licores, alhaxes, ropa fino, pieles, cigarros y perfumes.

Unos yeren bienes de luxu, otros comida que suponía munches vegaes la llende ente la vida y la muerte. Toos ellos dieron llugar a la creación d'una esfera económica nel campu. Comu pasa en tou sistema social afitáu nuna cadarma social que caltién xerarquies ríxides, éstos yeren, al tiempu, el mecanismu social que regulaba la circulación de poder y bienes en tol campu. Quier dicise, la distribución de bienes nun circulaba igual ente tolos habitantes del campu, facíalo ente autoridaes, SS y dalgunos presos d'acordies coles llinies xerárquiques esistentes.

La regulación de tou esti tráficu de bienes, toleráu poles autoridaes del campu, que participaben nél, percontiábase na noción de *organizar* (*llograr nun importa qué, pente medies de nun importa qué mediu*).

Los mecanismos del arte de *organizar* yeren dixebraos y d'estremáu algame y volume. Delles veces, la *organización* yera parte d'una mena de comerciu alministráu pa meter nes instalaciones del campu preseos que facíen falta. Por exemplu, la salina de música que tenía la orquesta nel so bloque organizárase gracies al pautu que ficierel capo K. Reinhold coles autoridaes del campu pa que naide interfiriere nes pertenencies de la orquesta. Les meses qu'emplegaban los que copiaben música *organizáronse* cuando'l campu checu foi a la cámara de gas: *talú ye'l preciu de los pupitres*. (Laks, 1991:100).

En conxuntu, la *organización* inxería mesmo cambeos d'una sola direición, comu por exemplu'l chantax, el robu, la llimosna, la fuerza, comu billaterales, comu los cambeos per un patrón de valor, el pagu de servicios y, delles veces, la reciprocidá.

Nos cambeos billaterales, el patrón de valor, la unidá de cuenta y mediu de cambéu, yera'l cigarru. Anque los precios camudaben según la llegada los trenes, nes époques d'afluyencia una fogaza valía doce cigarros; trescientos gramos de margarina trenta; un reló ente ochenta y doscientos; un litru d'alcohol cuatrucentos.

El llugar del campu onde se facíen los cambeos pequeños y medianos yeren les lletrines, a les que podíen entrar tolos presos. Too s'*organizaba* nel campu, pero yera mui estremada la *organización* de les víctimes d'a pie de la de los notables. Éstos (capos, xefes d'oficina, oficinistes y almacenistes) teníen acutada una parte de les lletrines onde facíen los cambeos medianos.

Los cambeos mayores y ente miembros de llinies xerárquiques distintes (por exemplu ente capos y SS, o los sos intermediarios, que queríen coses de luxu) faciéndose nos cuartos de los aristócrates del campu. Si nes *organizaciones* pequeñas les autoridaes del campu yeren tolerantes, nestes participaben direutamente. Lo intercambio yeren divisos, diamantes y reloxes contra cigarros, licores y comida. Hubo casos de fugues *organizaes* (nel doble sen del términu).

Venceyada a la *organización*, la música llegaría a convertirse nel bien de consumu simbólicu cimeru. Al medrar la escala de deportaciones, tamién lo facía la escala de los bienes *organizaos* y el poderíu de los *organizadores* de les escales superiores, que non por eso dexaben de ser presos. Comu amuesa de la so situación cabezalera *organizaben* (nel doble sentíu del términu) fiestes privaes amenizaes por dellos músicos de la orquesta que recibíen paquetes de comida y cigarros colos que, a un tiempu, aumentaben les

sos posibilidaes de supervivencia y percontiaben el so asitiamientu aristocráticu.

Estos festeyos privaos llegaron a ser ceremonies mui ritualizaes que se desendolcaben en dos tiempos. Al amanecerín los tres o cuatro músicos contrataos salien pal bloque del notable “sosprendiéndolu” con una marcha triunfal o una alborada. El festeyáu dába-yos dalgún paquete. N’ocasiones especiales, si l’homenaxeáu yera mui importante, al salir la so brigada a trabayar la orquesta paraba la pieza que tuviere tocando pa interpretar una marcha triunfal nel so honor.

El segundu tiempu tenía llugar depués de la llamada de nueche y participaben nél más músicos que pela mañana. Yá nel bloque del privilexiáu, tres convidase toos con comida y bebida, los músicos tocaben (casi siempre pieces alemanes) mentes se facía alcordanza de la vida anterior. Delles veces llegaba dalgún SS que se metía na fiesta.

Non tolos músicos participaben igual na *organización*. Pero’l so asitiamientu comu aristócrates taba tan arreyáu a les fiestes privaes de les que se nutríen comu a les marches que tocaben a diario a la tropa unillateral de forzaos. La so supervivencia, mesmo que la de munchos otros surdía de la espantible paradoxa d’Auschwitz: al ser al mesmu tiempu campu d’esterminiu y de concentración, les condiciones que n’otros campos favorecien les meyores de los presos, n’Auschwitz namái yera posible a costa d’unviar a los nuevos deportaos de frente pa la cámara de gas.

### 3. *Una carrera musical en Birkenau*

Dende’l so entamu nel añu 1940 el campu d’Auschwitz (el Campu I) tenía una orquesta dirixida pol silesiu Franz Nierychlo que, n’agradecimientu a los sos servicios, yera tamién Capo de cocina. Poro, n’Auschwitz I los músicos, polacos la mayor parte, trabayaben, mentes nun tocaben, nes cocines, lo que-yos aumentaba les sos posibilidaes de

supervivencia.

Hacia 1942 Franz Nierychlo recibió la orde de mandar a dieciséis de los sos músicos a Birkenau, onde'l comandante d'esti campu (Auschwitz II) quería montar la so propia orquesta. Ésta diba ser la orquesta de Simon Laks.

Laks llega deportáu a Birkenau en 1942, poco después de formada la orquesta, na qu'entra por un güelpe de suerte a les tres semanas de tar nel bloque.

Les orquestes son siempre agrupaciones xerárquiques y averbenaes davezu de rensies y rocees ente los sos miembros. La de Birkenau nun yera una esceición ya incorporaba a la xerarquía musical la del campu.

Dende'l primer día Laks decátase de la dixebra ente tres que nun salen a trabayar fuera y los demás músicos que sí lo faen: non nes cocines, comu nel Campu I, sinón fuera del campu, comu los demás trabayadores non privilexaos. Nestos primeros tiempos de la orquesta la *organización* yera entá mui nueva y la mayor parte los músicos nun ocupaben llugares cimeros nel campu. La mayor parte nun sobrevive a la so doble faceta de trabayadores de brigada y músicos: cayen malos, van pal hospital, pa les cámares de gas o pa les alambræes. Darréu, otros deportaos ocuparán los sos puestos.

L'aristocracia de la orquesta fórmenla los tres músicos que nun salen a trabayar: Jan Zabowski, xefe de la orquesta oficial, presu políticu polacu, mui enfermu, morrerá rápido. Ludwig Zuk Skarzewski, violinista, clarinetista, arreglador y copista, deportáu a Auschwitz el tres de xunu de 1942 acusáu de "enseñances clandestines". Y Franz Kopka, percussionista y Capo de la orquesta, alemán "étnicu" anque d'orixe polacu y checu. Quier ser el direutor de la orquesta.

A la selmana de llegar a la orquesta, Laks beneficiarás de la rivalidá ente Zuk y Kopka cuando'l primeru lu acueye y, gracias a los sos contaotos arios, llogra que nomen a Laks, un xudíu, copista oficial de la orquesta. Darréu

d'ello, Laks nun tendrá que salir más a trabayar, sedrán los so primeros pasos comu aristócrata del campu.

Una aristocracia presidida polo que muere: él mesmu denoma'l so primer oficiu na orquesta comu "enterrador musical". L'alta mortandá ente los músicos fai que, mui a menudo, "desapaezan" los solistes de la orquesta, faciendo que lo que se sienta na actuación diaria seyan los silencios de los músicos muertos. Pa evitalo, Laks creará un sistema de trescripción llamáu "odeón" que permite a la orquesta tocar cualquier obra ensin esmolecese pola presencia o ausencia d'ún o dellos músicos, porque en cada partitura conséñense les notes de tal mou que, ante les ausencias, puea otru ocupar el so llugar. Más alantre la orquesta, a cada vuelta más grande, estabilizaráse, los músicos entren nos circuitos de los bienes *organizaos* y Laks podrá dexar estos llabores de "enterrador musical".

Amás de Laks, otros dos músicos s'inxeren, poco depués, na estaya privilexada de los que nun tienen que salir a trabayar: el rusu Weintraub, nomáu tamién copista pa ser a cubrir les demandes musicales cada día mayores del Comandante del campu y Heinz Lewin, un xudíu alemán que, amás de tocar mui bien munchos instrumentos, ye reloxeru, lutier y mecánicu. El so dominiu de la relojería fadrá d'él ún de los presos más importantes de tol campu. Tendrá de clientes mesmo los SS que los internos con más poder porque, diz Simon Laks, tener un reló nel campu ye comu tener fuera la "cruz del méritu". Tolos cabezaleros tienen un reló; Lewin, el so reloxeru, sedrá una "persona grata" en tol campu y un beneficiariu importante del arte de la *organización*.

Sicasí, la carrera musical de Laks en Birkenau nun paró col llabor de copista y orquestador. La muerte del direutor, el treslláu de Zuk a otru campu y la inutilidá musical de Kopka fadrán que Lask se vaiga faciendo, adules, colos llabores de direutor. Por último, tres una reña con un setosu y enfermu Kopka, el Comandante del campu

nombrará a Laks, oficialmente, director de la orquesta de Birkenau.

La orquesta, trasladada en 1943 al bloque de los carpinteros, tendrá desde entonces la protección del Capo Kurt Reinhold, el mejor *organizador* de todo el campo que, con consentimiento de Laks, incluirá a los músicos que estables en las cimeras del circuito de la *organización*, entre medias de las fiestas privadas donde toquen.

Laks es un aristócrata del campo: es judío, pero él solo número tatuado es el 49.543. Tiene el solo propio *kalefaktor* ('ordenanza'), un bajista, prisionero de guerra ruso que se encarga de la ropa, los botes y de preparar y la comida.

Desde entonces, ya definitivamente un notable, es el encargado de señalar qué músicos tienen que trabajar fuera y quien no; trata con las autoridades y logra que los músicos vayan por las brigadas que hacen los trabajos más llevaderos; dará a los músicos dos tardes por ensayar y hasta logra que la orquesta no toque cuando nieva, no por los músicos, sino por los instrumentos.

La importancia de la orquesta de Birkenau, a medida que estos mejores, aumenta en forma: todos los domingos hay conciertos, los músicos comen mejor gracias a la *organización* y el Comandante usa la "so" orquesta para rivalidad que mantiene con otros comandantes de otros sub-campos. Esta competencia será abierta para la orquesta de las mujeres de Birkenau, creada también en 1942 y dirigida por la célebre violinista Alma Rosé, que morirá de tifus poco después de la liberación. Aunque las funciones de la orquesta de mujeres son semejantes a las de las demás orquestas ("dar ritmo al día y al volver de los comandos de mujeres") la situación de los solos miembros es mejor que la de los hombres, porque viven en un bloque separado, reciben oficialmente doble ración de sopa, un suplemento de pan y no tienen que hacer ningún otro trabajo.

Los comandantes de los dos campos rivalizan sobre los méritos de la "so" orquesta. Los músicos consideran que la

de les muyeres ye más “femenina”, más gasayosa, “ensin el puxu que tien la nuestra gracias a los instrumentos de vientu”.

El momentu de la mayor competitividá ente los comandantes tendrá llugar dos meses depués del desembarcu en Normandía, cuando los comandantes ordenen un intercambiu: ún de cada dos domingos la orquesta de Laks tocará nel campu de les muyeres; al otru la de muyeres nel de los homes: la guerra nun ye una astraición alloñada sólo pa los presos.

El fin de la carrera musical de Laks en Birkenau va coincidir col final de la orquesta. La so cabera actuación extraordinaria sedrá pa los miembros del Sonderkommand unos díes enantes de la revuelta del siete d’ochobre de 1944. Tres selmanes depués, desfecha la orquesta, los músicos sedrán evacuaos a distintos campos.

#### 4. *El soníu de la fastera buxa*

Primero de tar na orquesta, la primer vez que Laks va y vuelve a trabayar, failo *al son d’una marcha que nun escucho porque nun quiero sentila* (Laks, 1991:144): la so perceición de la música comu presu ye asemeyada a la que vimos en Nadine, o en Primo Levi, o en Jean Amery.

Pero Laks, amás de conocer la perceición que tienen les víctimes de les orquestes, nun desconoz los enfotos de los sos creadores, enfotos que comu músicu y más sero ayudante y direutor d’orquesta, conocía perbién porque les instrucciones sobre lo que teníen que tocar yeren percuriaes y, davezu, veníen del propiu comandante del campu, Johann Schwarzhuber:

*El primer enfotu de tou Lagerführer, el comandante de cualquier campu merecedor de tal nome, yera formar la so propia Lagerkapelle, que tenía comu llabor cimera asegurar el perfectu funcionamientu de la disciplina del campu y,*

*delles veces, da-yos a los nuestros árxeles guardianes daqué d'entretenimientu y de fuelgu, necesarios pa cumplir col so oficiu, a vegaes "poco prestosu". (Laks, 1991:31-32).*

D'acuerdu coles instrucciones que se-yos daben, la música tenía que ser "allegre", "afalar al trabayu" y a la "joie de vivre" d'acordies col espíritu qu'escribiere a les puertes del campu: *Arbeit Macht Frei*<sup>1</sup>.

Poro, nin Laks nin la orquesta tán nel paradisu. La so música deshumaniza a les víctimes. La so supervivencia depende de que la llegada de víctimes nueves faga posible la "prosperidá" y con ella, la *organización*.

*Cada día enfrentámonos coles dos cares monstruoses de la mesma medalla: una, l'infiernu, otra, los favores colos que l'infiernu ceba a los escoyíos de la suerte, los que llograron avezase. (Laks, 1991:101).*

Les dos cares de la moneda llenden la terrible complexidá de la esperiencia de los músicos d'Auschwitz. Sobreviven participando de dos mundos o, meyor dicho, asitiándose nun llugar de llende ente ellos. Son víctimes, pero rellaciónense personalmente colos sos verdugos o, polo menos, con dalgunos d'ellos. Munchos miembros de les SS, dellos de murnia fama, pasen pel animáu, visitáu y ricu bloque de los músicos. Asina, ún de los tertulianos que más va, cuandu'l trabayu-y lo permite, ye'l Rottenfürher Percy Board, él mesmu un bon curdionista: *Naide faló de los sos talentos musicales, fuera de lo común*. Board ye pa Laks l'amestadura de la criminalidá más desafanada col cume del arte.

Gran intérprete de jazz, Board pagará-y al músicu-relo-xeru-lutier Lewin una braera fortuna -250 cigarros- por perfeiciona-y la so curdión amestándo-y una pieza. Sicasi, figura importante nel esterminiu de xudíos y xitanos según Laks, dexará de dir al bloque de los músicos mentes se desmantelen los campamentos: ta demasiao atafanáu.



A dellos verdugos, les visites a la orquesta acabarán por alloñalos del campu; tal ye'l casu del Unterscharführer H. Bishop que, pol so enclín a escuchar "música xudía" ye denunciáu por un SS enemigu y unviáu al frente: *Cuandu un SS escucha la música, sobremanera una música que-y gusta, principia a asemeyase a un ser humanu.*

Otru veceru, el Rapportführer Wolff, para muncho nel bloque de los músicos pa falar col so paisanu, el reloxeru Lewin. Simon Laks, sapozáu nesti enguedeyu de rellaciones, qu'otros presos enxamás llegaron a conocer, fala de la complexidá de los llazos ente Wolff y Lewin comu de la *cadena d'amistá que paez xunir al alemán verdugu col alemán xudíu víctima.*

Sicasí, tolos músicos participen d'esta complexidá y d'esta cadena. Trabayen col rigor al que tán avezaos -los músicos quieren tocar bien- aunque'l resultáu seya parte de la maquinaria del esterminiu. Y ellos mesmos, inxertos nes complexes rellaciones de les qu'acabamos de falar, ellos, aristócrates del campu, nun puen safase de la so condición de víctimes. Les sos actuaciones coincidien, davezu, cola marcha de los deportaos a la cámara de gas. Y ellos, avezaos y dedicaos al so arte nin tan siquier arrearaben na so probe presencia. Comu pasó nun conciertu de domingu, cuandu'l médicu flautista griegu Menasche, embaeciú nel solu qu'interpretaba, nun cayó na cuenta de la llarga fila de camiones enllenos de muyeres que diben pa los crematorios. *D'esmenu, arguyosu del so toque, sorrisando, posa l'instrumentu nes rodies. Los camiones yá desaparecieron. Nun d'ellos diba la fia, una rapacina mui nueva, miembru de la orquesta de muyeres de Birkenau.*

Ye verdá que la "so" orquesta ye l'arguyu del comandante y los músicos, por oficiu, non por escoyeta moral, unos aristócrates del campu. Pero'l privilexu llográu nun campu d'esterminiu nun ta llibre del horror de lo que muere, la braera batuta que sigúen los músicos de Birkenau.

Una vez, siendo direutor l'alemán étnicu Kopka, el

comandante da-y a la orquesta una partitura de la pieza "Aires de Berlín" cola orde d'inxerila en repertoriu.

La orquesta "estrena" la nueva marcha nel momentu que los Sonderkommandos qu'entá viven en recintu y salen a trabayar, desfilen soltando l'arrecendor fediondu de los cadabres. Un xibliú de los SS, que nun creen nes coincidencies, interrompe l'estrenu: lleven al direutor pa castigalu mentes ordenen que la orquesta toque otra marcha.

Quiciabes seya daqué más qu'una metáfora d'Auschwitz, del horror intrínsecu d'aquella coreografía que perpetraba y ponía n'escena lo que muere, que l'aire d'aquel Berlín que tocaba la orquesta fuere l'aire fediondu de los Sonderkommandos.

## Bibliografia

- Amery, J.:** *At the mind's limit*. Indiana UP, 1980.
- Arad, Y.:** *Belzec, Sobibor, Treblinka*. Indiana UP, 1987.
- Bauman, Z.:** *Modernity and the Holocaust*. Oxford, Polity Press, 1989.
- Celan, Paul:** *Cambio de aliento*. Madrid, Cátedra, 1983.
- Dobkine, M.:** *Crimes et humanité. Extraits des actes de Nuremberg*. Paris, Romillat, 1992.
- Gilbert, M.:** *The Holocaust*. London, Fontana/Collins, 1987.
- Gutman, Y & Berenbaum, M.:** (comp.), *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*. Washington, United States Holocaust Memorial Museum, 1994.
- Heftler, N.:** *Si tu t'en sors: Auschwitz, 1944-1945*. Paris, La Découverte, 1992.
- Hilberg, R.:** *Perpetrators, Victims, Bystanders*. London, Lime Tree, 1982.  
*Kl Auschwitz Seen by the SS: Hoss, Broad, Kremer*. Publications of Pantswowe Muzeum. Oswiecimiu, 1978.
- Kogon, E. (et al.):** *Nazi Mass Murder*. Yale UP, 1993.
- Laks, S.:** *Melodies d'Auschwitz*. Paris, Cerf, 1991.
- Lanzmann, C.:** *Shoah*. Paris, Fayard, 1985.
- Levi, Primo:** *Los hundidos y los salvajes*. Barcelona, Muchnik, 1989.
- Levi, Primo:** *Si esto es un hombre*. Barcelona, Muchnik, 1987.
- Lipstadt, D.:** *Beyond Belief*. New York, The Free Press, 1986.
- Reichel, P.:** *La fascination du nazisme*. Paris, Odile Jacob, 1993.

**Sereny, G.:** *En aquellas tinieblas. De la eutanasia al genocidio.* Madrid, Union E, 1978.

**abstract**

*The music in the extermination camps, German Nazi concentration camps that specialized in the mass annihilation.*



# Metodoloxía pa la ellaboración de l'autobiografía

TERESA DEL VALLE

Universidad del País Vasco

L'autobiografía ye una estratexa creativa que tien comu finxu caberu vali-y a la persona que la ellabora, la protagonista. Ella fai xestu d'adigar p'hacia atrás na so vida y nesi movimientu arrepresa momentos, dibuxa paisaxes, fixase en persones, prinda sentimientos, rescata escaezos. Too ello enzarra un procesu d'escoyeta que tien mucho de recorte consciente y tamién mucho d'albidru y faimientu. Esto cabero apaez sobremanera na manera cómu perfái'l rellatu, *el so rellatu*, p'amosalu a otres persones. Y mesmo la forma de cómu camienta la so vida que'l so determin de facelo y l'actu de tresmisión, son igualmente estaya d'esta autobiografía.

Nel mou comu desanubre muchos datos ya interpretaciones que trescalen en xeneral los rellatos que se camienten comu científicos, l'autobiografía ye fonte abondata pa un nueu conocimientu y d'ello la so importancia. D'otra miente, dao que l'autobiografía se tien considera comu un xéneru lliterariu venceyáu a persones que, pola mor de la so relevancia, pescudábase que tenien daqué importante que dicir, l'oxetivu d'esti artículu ye reivindicar l'autobiografía naquelles situaciones onde hai un vacíu

más grande de conocencies. D'ehí que plantegue l'autobiografía comu un xéneru soversivu onde la hestoria de les muyeres y l'antropoloxía feminista podrien llograr una bona collecha. Asina, tres d'unas nociones xenerales al rodiu de los procesos temporales que s'inxerten na autobiografía, pasaré darréu a desplicar delles de les claves metodolóxicques qu'han siguise na so fechura.

### EL VALIR DE LO PERSONAL

L'autobiografía estrémase de la biografía o hestoria de vida porque nes segundes la investigadora o investigador atropa lo qu'otra persona-y tresmite y, mesmo na escoyeta d'entruques que nel mou de recoyeles, inxer la so propia visión de la hestoria que siente. Polo contrario, l'autobiografía inxer en tol procesu namái qu'a la protagonista.

Dende l'antropoloxía recalcóse más la hestoria de la vida que l'autobiografía, anque la primera fuere en munchos casos la conseñación testual del rellatu. A l'autobiografía vióselo más bien comu un productu lliterariu o comu "cenciellu narcisismu" (Okely y Callaway 1992). L'autobiografía acorica muncho del sentir conteníu porque se va faciendo alcordanza d'escenes hasta esi momentu arreprises en pasáu. Les emociones foron per munchu tiempu una faza de llende na antropoloxía porque nel so enfotu d'afitar la so identidá científica, finxábense dientru de la sicoloxía, cola qu'interesaba llantar un muñón. Amás, paecía cuestionar la oxetividá que precisaba la defensa de la científicidá de la disciplina. Pue dicise que foi la corriente post-moderna, col so enfotu na suxetividá y la reflexividá la que recalcó la esperiencia personal de la persona qu'investiga. Ye más, dáse-y valir a la tresmisión testual y la comunicación d'efectos y sensaciones que provoca'l contactu con otra cultura pente medies d'alcuentros personales, situaciones ayenes, vivencies desconocíes hasta entós. Rescámplase'l mou comu'l pasáu personal de l'antropólo-

ga o antropólogo ye importante p'atalantar el trabayu que fai, qu'inclúi la escoyeta de la fastera del estudiantu, la experiencia del so llabor de campu, l'análisis y la escritura (Okely y Callaway 1992:1)

El cuestionamientu de Clifford Geertz (1989) sobre'l valir de l'antropología afitada na so pretendida oxetividá empo binó al inxerimientu de rellatos autobiográficos na nueva etnografía. Topámonos d'esta miente con que dellos y delles autores comentaron nes sos vides delante de la sorpresa que-yos provocó'l contactu con otres situaciones ya interpretaciones culturales. L'antropólogo Renato Rosaldo (1988:178-95) llanta una simbiosis ente'l raxón qu'afala les expediciones guerreres de los cazadores de cabeceles del norte de Luzón en Filipines y el que lu apoderó a él al morrer de muerte repentina la so compañera. Pa Rosaldo la so propia experiencia del raxón desurdió de lo más fondo del dolor avéralu a la comprensión de les motivaciones más fondes de los *Ilongot* y de los mecanismos culturales qu'empleguen pa satisfaceles. Fala asina de "la fuerza emocional" comu de la clase de sentires que la persona carez delante d'un pergrán dolor (178-79) mecío col sentir ensin fondu del pesu del destinu y la so impotencia.

L'autobiografía trespasa los rellatos reflexivos. A la contra d'estos, que desurden de la interrellación ente experiencia y situaciones de contraste, l'autobiografía amuésese comu un proyeutu en sigu, anque les motivaciones pa facelo puean ser de lo más estremao, ya implica siempre una güeyada hacia atrás que tien por muñón la propia vida del protagonista.

Na so cadarma ufierta un campu de cambeos, porque amiesta la visión cambiante de la persona qu'escrabe. Esti procesu indícanos que l'autobiografía ye dúctil y ta presa por permunchos cambeos, ente los que fai falta estremar: el momentu nel que se fai, lo que llevó a facela, los puntos de partida que s'identifiquen, les entruques que se faen y los sos vacíos o rempuetes. Too ello camuda en función de



parámetros esternos ya internos. Esternos a la vida de la persona, comu son los contestos mediatos ya inmediatos onde s'asitie, ya internos, en direuta rellación col so estáu interior en cuantes que lo que narra respunde a la so propia vivencia. La mio mirada de güei nun ye la mesma que la d'hai venti años nin lo va ser d'equí a unos años, mesmo que nun lo ye la interpretación que yo doi a la mio hestoria colos llugares y contestos que la finxen o les escoyetes que fago. Aseméyase a l'alcordanza qu'una puea tener d'un llugar vanceyáu a la neñez y a onde se torna d'adultu. Lo que na alcordanza quedó grabao a gran tamañu, sosprende y deceiciona al presentase na edá adulta pequeño y ruino.

L'autobiografía pue ser lliberadora porque dexa ver les secuencies vivies comu parte d'un tou, la vida propia. Ye una aición protagonista onde les persones, los fechos, afloren siempre arreyaos a la vivencia de la persona que narra. De l'autora china Anchee Min dizse que "escribió *Azalea roja* ... comu una mena de terapia personal p'atopase y pescanciase a sigo mesma ('foi perduro y dolioso pa min, pero sentime meyor al acabalo'), diz" (Rodríguez 1994:83).

La escoyeta del puntu de partida ye importante. Pue haber una cronoloxía que tenga la edá nueva comu entamu y nello habrá de remitise a lo qu'otres persones-y cuntaron a una nos primeros años. Tamién pue adicase dende lo que la ma, el pá, vivieron comu preparativos al nacimientu.

## LOS MECANISMOS DE L'ALCORDANZA

### *El papel de la memoria*

Representa'l fluxu del pasáu-presente. Ye arrespresar el tiempu, porque la memoria finxa, graba, perafita. Pa Shils la memoria ye'l vasu que prinda nel presente el "record de les esperiencies que tuvieron llugar nel pasáu y la cono-

cencia adquirida pente medies de les esperiencias d'otres persones vives o muertes" (1981:50). Prestóme pol vivir esti procesu y el so desendolque na autobiografía comu espreción de la memoria personal porque según Shils, el valor del pasáu trabaya comu un puxu integrador na realidá esperimentada del presente (ibid.:34-62). D'ello que'l procesu autobiográficu seya pa catalizar vivencies de cambeos personales.

La memoria nun vive namái de los recuerdos de los acontecimientos pelos que la/el protagonista pasó, vive tamién de les alcordances d'otres persones coles que se rrellaciona y de les narratives de les sos esperiencias que, davezu, son anteriores a les propies. D'ehí que la imaxe personal más amplia de la protagonista inxerte fechos que tuvieron llugar mesmo nel pasáu reciente que nel alloñáu. Ello ye debíu a que'l conocimientu col qu'una cuenta'l so pasáu ta alimentáu pola hestoria familiar, la del so pueblu, barriu, villa, del grupu étnicu al que perteneza, de la so comunidá política, relixosa y de la cultura más amplia que foi asimilando.

La sensibilidá haza'l pasáu ye mui seleutiva y amuésase nel realce que la narradora-y da a les sos esperiencias pasaes, qu'integren la diversidá, cuayando ésta nes formes que garra (Shils ibid.:51-3).

La memoria ye fonte de prestosidá y de sufrimientu. ¿Que pasaría si mos faltare la memoria? Una consecuencia sedría'l desanicu del pasáu comu diz Alan Lighman (1993:72): "Ensin alcordanza, cada nueche ye la primer nueche, cada mañana la primer mañana, cada besu y cada roce son los primeros. Un mundu ensin alcordances ye un mundu del anguañu".

Yannis Papadakis falando de l'alcordanza social rescampla la importancia de fixase naquello que nun se recuerda y camienta que la memoria y l'escaezu son dos cares de la mesma moneda (1993:139). L'escaezu pue ser el resultáu de la esperiencia pero tamién pue ser una

estratexa consciente que, magar se recuerde, una escueye callalo. Una autobiografía en dixebras momentos de la vida pue representar procesos d'escoyeta estremaos y, poro, apaecerán tamién silencios y buracos. Nel procesu d'escoyeta de lo que s'inxer na autobiografía pue haber munchos silencios conscientes que, comu dixi primero, tán, al tiempu, rellacionaos col asitiamientu haza fuera de la persona que cunta. D'ello la importancia d'inxerir el puntu de partida y los datos que permitan contestualizar el momentu del rellatu pa talantar meyor les omisiones.

### *L'efectu desanubridor del pasu del tiempu*

Hai coses que sólo'l pasu'l tiempu pue desanubrir. Trátase d'atopar claves, na güeyada al pasáu, que desvelen fechos que se vivieron enantes pero que'l significáu apaez con otra claridá. Antonio Colinas falando del repasu a la so infancia tópose con que los fechos que vivió daquella ensin querer desatapar denguna hestoria, vívelos agora de mou dixebraú (1994:26).

Hai momentos que se vivieron de mou independiente y qu'apaecen na alcordanza axuntaos comu si de sópitu se descubriere la clave secreta que nos ufre un xaciu hasta entós tapecíu.

### *El puxu del poder recordador*

Sedría l'atraición que tienen dellos acontecimientos, persones, colores, sentires, p'apurir al presente otros xebrasos. Ente too ello hai que rescampar el puxu de los símbolos. Antonio Colinas en *Díes en Petavonium* fala del puxu recordador de los arumes cuando menta l'arrecendor del campu, de plantes concretes, del "golor agrín de la pasta del pan. Y, pa lo cabero, el perfume -sí, perfume más qu'arume- del pan rustio y caliente, cási que pa sacar del fornu" (1994:20).

"La de los arumes ye una clave intemporal, ahestórica, que talanté daquella, y nos años siguientes, y que talanto

güei cada vez qu'en cualisquier otru llugar que nun seya Fuentes, siento -unque seya mui sele, dilío, atristayáu pol colar del tiempu- aquellos mesmos arumes" (Ibid.:21)

Pa l'autobiografía sedría perimportante facer posa en too aquello que, por xuntura, se rescata del pasáu pa conseñase nel presente del recuerdu. D'esta miente apaecen munches otre coses que nun se recordaren y que puen vese comu satélites de l'alcordanza.

#### PAUTES PAL RECUERDU

Tres de resaltar los mecanismos de l'alcordanza venceyaos al procesu autobiográficu, paso a desaminar les exes que puen valir de guíes na autorreflexión y na xuntura del pasáu. Fixaréme naquelles qu'afalen la reflexión personal y qu'aguiyen a que les vivencies y la imaxinación del pasáu desurdan dafechu y con bayura. Del mesmu mou, tengo en cuenta delles claves que puen percontiar los mecanismos del poder recordador. Pa ello, empobináronme dafechu los planteamientos que fai Ira Progoff en *The Journal*. Comu embelga d'introspeición pal medre personal, Progoff diseña la téunica del diariu afitáu nel siguimientu d'una guía pa l'autorreflexión. Munches de les pautes de les que fala pae-ciéronme d'interés p'aplicales al desendolque de la biografía. Marqué, entós: *fitos*, *interseiciones*, *articulaciones* ya *buecos* que diré definiendo y glosando. Caún d'ellos habrá que describilu en detalle pa pasar darréu a analizalos. Señalé, igualmente, la llectura de los ritmos del cuerpu y les posibilidaes qu'ufierta'l siguimientu d'aquello que, nel so momentu, nun dexamos que pasare.

#### *Fitos*

Reconozu comu talos les decisiones, vivencies, qu'al recordales constitúinse nuna referencia significatible. Aseméyense a los muñones qu'apaecen a lo llargo un

camín, nesti casu la vida propia, y una de les sos carauterístiques principales ye que se destaquen mui neto na alcordanza. Esta reconocencia pudo dase yá al tiempu de producise la esperiencia, el fechu dignu d'estremar, pero tamién pue surdir col atalantamientu y el recuerdu del pasáu. En xeneral reconócense los fitos cuandu la güeyada ye llonxitudinal, porque hai un venceyamientu ente lo que pasó antes y depués. Puen ser decisiones qu'una toma, alcuentros o rempuetes a situaciones ayesnes a una mesma. Hai que tener en cuenta que cada creyencia y aición humana tien un camín per detrás y puen camentase comu'l fin temporal d'una secuencia de tresmisiones y cambeos y de les sos adautaciones a les circunstancies d'anguaño (Shils 1981:43). D'ehí que'l camientu sobre los fitos puea dar llugar a un ensame d'alcordances que tuvieron llugar primero d'aquello que se reconoz comu significatible, al mou d'escaleres que los foron iguando. D'esta miente los fitos puen apaecer ensin que tengan rrellación cola cronoloxía porque la persona pue escoyer comu un fitu daqué que tuvo llugar na edá adulta ensin reconocer comu fitu res de la vida anterior.

Esto vencéyase colo dicho primero so les claves despliatives que se descubren na revisión o recordación del pasáu.

Dellos exemplos de fitos sedríen les decisiones claves aunque nun lo paecieren asina nel so momentu. Desanúbrense peles consecuencies que tuvieron, pela marca que dexó la esperiencia o bien pol güelpe que supunxo, a nivel personal o d'otres persones.

Nel rrellatu autobiográficu lo primero sedría describilos con procuru, buscando les bases onde s'afiten, les motivaciones que los empobinaron. Nesta fase una embelga importante constitúila la consideración de les persones qu'influyeron bien de mou positivu (afalando, engabitando) o, polo contrario, poniendo patones o enfrentándose a ellos. Ver si los fitos surdieron de propiu entamu o fanaron

d'entamos d'otres persones, mesmo que'l grau o non de consonancia y/o disonancia colos valires y espeutatives sociales del rodiu.

Otra consideración empobínamos a desaminar el con-testu onde se llevaron alantre, teniendo en cuenta'l momentu vital del ciclu de vida y la so rellación colos grupos que más direutamente influyén. Col oxetivu de prindar el puxu de lo que nun foi, esclariar les decisiones que nun se tomaron nesi intre y los sos motivos.

### *Interseiciones: Los caminos escoyíos y los que se desdexaron*

Refiérome con elles a momentos nos que la persona tuvo qu'enfrentase con una escoyeta que cincó'l cursu de la so vida de mou significatible. Lo definitorio ye la sensación de dulda na que nun ta claru'l camín pa seguir. Y delante d'ello les persones reaicionen de distintu mou.

Hai persones que piden paecer ayenu col enfotu de que puean emponelos meyor en camín. Otres enzárrense en sigo mesmes y présta-yos más escoyer o non pero soles. Pero en cualaquiera d'estes situaciones, lo importante ye desanubrir tan oxetivamente comu se seya pa ello les ambigüedaes vitales qu'enzarren esos momentos d'escoyeta. Tamién pudo pasar que, delante del puxu del tener qu'escoyer ente dos coses, nun se tomó decisión. En cualquiera de los casos y, comu diz Progoff, la capacidá que se tenga de volver inxerise nes interseiciones del pasáu, dexarános la puerta franca pa conocer aquelles posibilidaes de la nuesa esistencia que s'arrequexaron y ello dixebrao de que nel so momentu se reconociere que yera una escoyeta. Nesti camientu quiciabes s'inxera la posibilidá de vivir de mou estremáu nel futuru lo que se dexó a un llau nel pasáu (138, 139).

### *Articulaciones*

Son los procesos d'axuste, encaxamientu o enllace de les destremaes partes d'un tou. Ye un procesu dinámicu, enguedeyáu y que pue traer apareyaes rocees. En música sedría'l procesu de producir y entellazar amestao cada son col tonu, la duración y la intensidá que-y correspuende.

Na alcordanza del pasáu comprendería la identificación de situaciones, momentos venceyaos a los procesos de cambéu, ensin qu'importe qu'esi cambéu fuere buscáu, naguáu o, polo contrario, impuestu. Una especificidá inxertaría acoplamientos, adautaciones que se dan ente persones nuna nueva situación comu pue ser ente otro muncho, la convivencia, el camudar de trabayu, el llugar u se vive.

### *Buecos*

Definolo comu llugares pequeños que permedien ente dos cuerpos o ente les parte d'un tou y que son amplificadores porque enzarren en sigu perspeutives más amplies de lo que de mano podía abultar. Son momentos clarividentes onde s'entama a ver daqué qu'hasta entós nun se conocía; aseméyense a regayes peles qu'entra dalgo de lluz, d'ehí'l so posible calter recordador. En xeneral dan anuncia de cambeos, de nueves tomes de postura. En procesos d'escuridá, de dolor, corresponderíense con aquelles sensaciones nes que la persona siente que principia a salir del buracu prietu.

Puen ser asonantes o disonantes en rellación al conxuntu de los elementos onde s'inxerten y de los que prinden el significáu. Desurden delles veces comu posibles propuestas ensin venceyamientu dengún colos valires dominantes de les persones (nivel individual) o de los grupos más amplios (nivel coleutivu).

## TIEMPU MECÁNICU Y TIEMPU CORPORAL

“Nesti mundu hai dos tiempos. Un tiempu mecánicu y un tiempu corporal. El primeru ye tan ríxidu comu un péndulu de fierro mui pesáu que va y vien, va y vien, va y vien. El segundu xira y endólcase comu un pexe azul nuna playa. El primeru ye inflexible y predetermináu. El segundu escueye'l futuru según trescurre'l tiempu” (Lightman 1993:23).

Nel rellatu autobiográficu trataríase de saber cuándo la vida tuvo dominada poles espeutatives creaes por otres persones, poles desixencies del trabayu, poles pautes del reló. L'otru tiempu respunde a impulsos, a sensaciones. Ta averbenáu de momentos nos que, en cuenta guiase polos reloxes, les persones sintieron los llatíos del corazón. “Atienden al ritmu de los sos deseos y estaos d'ánimu”. (Ibid.:25).

## EL XUEGU DE LES SUPOSICIONES Y LA VIVENCIA D'OTROS RITMOS

Equí entraría tolo rellacionao colo que pudo tener sío. Sedría comu maxinase que'l tiempu ye un círculu que torna hacia atrás sobre sío mesmu. Ello da pie pa camentar que'l mundu repítese esauto y que la nuesa vida repítese una vuelta y otra d'un mou que nun cesa. (Lightman ibid.:13).

Podría reflexionase sobre aquellos momentos que se vivieron fuera del tiempu nel que s'inxeríen los acontecimientos. Alcuérdome d'una conversación con una amiga na que me tresmitía la so sensación de vivir adelantada al tiempu de les persones de la so xeneración y de lo que la sociedá-y pidía o-y desixía a cada momentu. Sentíase tamién fuera de los sistemas de valores que mandaben y les sos interlocutores más prestamoses yeren siempre les persones venti años más moces qu'ella. Y asina yera, una persona que sabía dar una visión de futuru y que carecía



por nun poder vivir nel so tiempu, comu si en pallabres de Lightman, fuere “un esllarigáu del tiempu”. Tamién esiste la esperiencia contraria y ye la d’aquelles persones que paecen vivir del pasáu, del puxu de l’alcordanza mentes que lo que ta d’actualidá nun-yos interesa namái que na medida de que nun momentu futuru se convierta en pasáu.

Puen atopase estos rasgos na güeyada haza atrás. (Lightman *ibid.*:19). Ye’l camientu de la vilba eterna que llendó la so vida nel momentu que sintió que quedaba sola. O la metáfora de la persona qu’echa siempre de menos el tren que pasó y que perdió porque nunca nun acotó con andar sollerte al que llegaba nel momentu precisu.

Hai un xuegu curiosu que consiste en siguir el filu de les decisiones que nun se tomaron (Lightman *ibid.*:21) y que val a un tiempu delles veces pa esclariar el porqué de les razones anubiertes o desanubiertes que les empobinaron. Pudimos camentar que tiramos per un camín y non per otu por un motivu yá definíu. Pela cueta, nel xuegu de siguir les posibles consecuciones d’aquello que nun fiximos, desdexamos o anoxamos, decatámonos que yera precisamente’l mieu a les consecuciones, más que denguna otra racionalización, lo que’empobinó daveres aquella decisión.

## PIESLLE

Del plantegamientu de delles pantes que puen valinos na fechura de l’autobiografía, decatámonos de la complexidá qu’enzarra la ellaboración de la hestoria personal. Ye esencial la decisión d’afondar en pasáu y sacalu afuera nun momentu concretu, momentu qu’influyirá de xuru nel rellatu. Sicasí, l’autobiografía pue ser reveladora de procesos vitales de permuncha bayura (bien de veces con presencia del dolor) que nada nun tienen que ver con criterios de relevancia social, representatividá o prestixu de les protagonistes. Al mio paecer hai toa una conocencia, mesmo

de datos que d'interpretaciones, que nun podríen surdir d'otra miente porque va xuncida a les esperiencias de les persones y la mayor parte de les veces esta conocencia nun ta presente nes narratives de les hestories más amplies.

D'esti mou habría qu'identificar posibles aportaciones. Una sedría la de poder sofitase en munchos rellatos d'un momentu hestóricu, d'una situación, d'una xeneración, de les muyeres d'un grupu concretu. Una segunda consistiría n'algamar les vivencies de too ello, daqué que nun ye corriente que surda n'otros exercicios académicos, precisamente pola calidá de los datos qu'amuesen un mundu pervariáu de sentires y emociones. La tercer estaya sedría la de poder adicar la bayura de les interpretaciones que proporcionen les esperiencias personales. Esti cuerpu de conocencia dexará contrastales coles interpretaciones que se fixeron de los grupos más amplios onde s'inxerten les persones autobiografíaes: les sos families, los grupos d'edá, les compañeres de trabayu... por citar delles. La cuarta provendría de la conocencia de tou un mundu que malapenes quedó descritu porque nun se xebraba. Pongo comu exemplu les autobiografies de les muyeres d'en casa, de les maltrataes, de les vilbes, de les putes, de les madres solteres... por citar coleutivos categorizaos pero non xebraos. Les pautes que se dieron pa los sos itinerarios personales sólo faen albidrar la bayura que pue desurdir, pero tamién la constatación de situaciones que sólo dende la so dixebranos puen amosar la gama de matices que les xeneralizaciones tapecieron.

## Bibliografía

- Colinas, Antonio:** *Días en Petavonium*. Barcelona, Tusquets, 1994.
- Lightman, Alan:** *Sueños de Einstein*. Barcelona, Tusquets, 1993.
- Okely, Judith & Helen Callaway:** *Anthropology & Autobiography*. ASA Monographs 29. London, Routledge, 1992
- Papadakis, Yannis:** "The Politics of Memory and Forgetting in Cyprus" *Journal of Mediterranean Studies*, Vol. 3, n<sup>o</sup> 1:139-154, (1993).
- Progoff, Ira:** *At a Journal Workshop. The Basic Text and Guide for Using the Intensive Journal*. New York, Dialogue Library, 1975 .
- Rodríguez, Enma:** "Occidente no sabe ser feliz", *El Mundo*, 3.6.1994, p.83.
- Rosaldo, Renato I.:** "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions". En Edward M. Bruner, *Text, Play and Story*. Illinois, Waveland Press, p. 178-195, 1988 .
- Shils, Edward:** *Tradition*. London, Faber & Faber, 1981.

**abstract**

*Memory and knowledge. The autobiography, in which the subject recounts his own history.*



# Repensando la identidad étnica

MARTA JUDITH SÁNCHEZ GÓMEZ

*Instituto de Investigaciones Sociales  
Universidad Nacional Autónoma de México*

Esti trabaju tien l'oxetivu d'amosar una visión panorámica so les condiciones de vida y la dinámica de reproducción cultural d'un grupu de migrantes zapotecos d'una comunidá del valle de Oaxaca, San Jerónimo Tiacochahuaya, asitiaos anguañu nel área metropolitana de la ciudá de México.

## DELLES PRECISIONES NECESARIES

En primer llugar fai falta tener en cuenta los riesgos que trai darréu l'usu del términu "indíxenes". Nun fai falta nin ye pertinente pa esti trabaju afondar na hestoria d'esti términu pa determinar les sos diferentes aceiciones y usos. En xeneral pue dicise que ye una denominación impuesta, usada pa nomar a los "otros", los "non europeos, blancos y civilizaos". Güei esti conceutu tien entovía un aquel peyorativu: "los indios son los inorantes, puercos, fatos, atra-saos, floxos", etc.

Esta connotación peyorativa caltiénse lo mesmo pa los non indios que pa dellos de los mesmos indíxenes. Sicasi, fai falta matizar esta afirmación, porque anque hai grupos

indíxenes que tienen internalizao esta conceición peyorativa, hailos tamién qu'usaren otra vuelta'l términu pa da-y un sen positivu, planteándose asina que los indios son "los primeros", "los verdaderos", "los auténticos habitantes d'esti país, d'América", etc.

Magar que'l nuevu pronunciamientu de la política indixenista d'anguaño plantea'l respetu a la cultura y les tradiciones de los distintos grupos indíxenes y señala que México ye un país pluriétnicu y multicultural, ye importante reconocer la carga negativa que'l conceutu d'indíxena tien güei entovía en distintos sectores de la población del nuesu país.

Lo acabante dicise ye pertinente porque fai falta discutir los términos pa referise a los indíxenes, aspeutu nel qu'ellos mesmos deberíen poder decidir. Los datos que vienen darréu correspuenden a un grupu de zapotecos del valle que tienen internalizada la connotación peyorativa del términu "indíxena". Llámense a sí mesmos *zapotecos*, orgullosos de la so llingua y de los sos vezos y reserven el términu "indíxenes" pa los que "viven en llugares aisllaos, ensin comunicación, son fatos, puercos, zarraos ya inorantes".

Respeutu a esto fai falta faer tamién la consideración que vien darréu. Al falar de los indíxenes suel pensase nuna población de carauterístiques homoxénees. Ye verdá que puen atopase elementos que mos dan una visualización d'esta población comu un conxuntu homoxéneu, pero les diferencies y los matices son pergrandes. Lo mesmo en términos hestóricos qu'económicos, políticos y sociales, los grupos indíxenes de México presenten anguaño condiciones diferentes dafechu que fai falta tener en cuenta magar qu'haya aspeutos asemeyaos.

L'aclaración acabante dicir conséñase porque esti trabayu faise respetu a un grupu en concreto, los zapotecos, y pola mor d'ello nun podrá tomase comu representativa de los migrantes d'otros grupos indíxenes asitiaos na ciudá de

México. Hai que contestualizar agora les carauterístiques del grupu equí estudiáu.

Según el censu de 1990, el zapotecu ye'l quartu grupu n'importancia numbérica nel área metropolitana de la ciudá de México (25.486) y ún de los más numerosos del país. N'Oaxaca hai un total de 319.000. Ye un grupu allugáu nún de los estaos más probes y marxinaos del país, l'estáu d'Oaxaca, estáu que pue considerase perindíxena. En 1990 esti estáu tenía una población total de 3.019.560 habitantes, de los que 2.602.479 tienen más de cincú años y d'ente ellos, 1.018.106 falen dalguna llingua indíxena y 1.564.462 nun fala denguna d'estes llingües indíxenes. Los estudiosos d'Oaxaca consideren qu'hai ente 15 o 16 grupos étnicos nesti estáu.

Nel estáu d'Oaxaca varíen muncho les condiciones xenerales de vida ente los distintos grupos étnicos. El grupu d'estudiu, los zapotecos, ye ún de los más prósperos del estáu, anque equí hai que facer otra precisión. Siguióse namás un criteriu llingüísticu pa nomar a los distintos grupos étnicos o indíxenes de México. Fálase asina de los *mixtecos* pa nomar a los falantes de mixtecu, de los *zapotecos*, etc., y d'esta manera definióse qu'hai alrodiu de 56 grupos indíxenes nel país. En variaes y distintes ocasiones mentóse que'l criteriu llingüísticu ye insuficiente pa falar d'una unidá. Amás, dellos autores dixeren que'l zapotecu nun ye una sola llingua, que tien distintes variedaes dialeutales, que nun ye en realidá una llingua sinón dellos idiomas. Poro plantéase asina qu'hai ente seis y nueve llingües zapoteques.

Amás de la llingua alcontramos otros elementos que nun nos permitiríen falar de la unidá de "los zapotecos": elementos de tipu hestóricu, xeográficu, económicu, socio-cultural y políticu. Nun hai consensu respetu a cuántos grupos de zapotecos puen estremase. Lo primero que pue dicise ye que les condiciones xenerales del valle, de la sierra y del istmu cambien significativamente, siendo meyo-



res les del valle y del istmu y peores les de la sierra. Esti trabayu centraráse n'elementos que son en xeneral comunes pa los zapotecos del valle.

#### DELLES REFLESIONES SO LA IDENTIDÁ ÉTNICA Y LA SO REPRODUCCIÓN

Los elementos centrales del nuesu planteamientu res-  
peutu a la identidá ye considerar la identidá comu un conceutu *rellacional*, o seya, íguase una identidá escontra "otros" y esos otros cambien según el contestu. En casu que presentaremos esos otros son, na comunidá d'orixe, los zapotecos d'otres comunidaes, los mestizos y representantes de la comunidá nacional y los falantes d'otres llingües indíxenes. Na ciudá de México esos otros son los non oaxaqueños o non zapotecos.

La identidá nun ye estática, sinón que ye un procesu *dinámicu* que depende de munches y distintes modificaciones. Esta premisa ta a la escontra d'aquellos planteamientos que busquen la continuidá o permanencia de la identidá na constatación o non d'elementos consideraos tradicionales o carauterísticos d'esos grupos, en munchos casos el llinguax, el vistíu, delles costumes y formes de faceles, etc. Camiento que lo que ye central nun ye la busca de les carauterístiques enantes mentaes sinón les formes nes que los propios grupos planteen la so mesma entidá. Lo que ye central ye atopar la *llende* del grupu, la llende que marca un "nós" comu diferente de los "otros". Camiento qu'esa llende exprésase en conteníu y símbolos concretos, anque esos conteníos y símbolos dependen de camudamientos por ser la identidá un procesu dinámicu.

Otru elementu ye que la llende marcada pol grupu pa estremase internamente nun ye coincidente cola llende que los otros-y dan al grupu pa estremalu. Por exemplu, pa esti casu la llende del grupu exprésase pel conceutu de

“ciudadanu”, términu qu’implica permanencia, obligaciones y drechos y ye lo que marca la identidad y pertenencia a esti grupu particular y non a otru. El conceutu de ciudadanu al que me refiero nun ye l’usáu pol estáu-nación mexicanu. En primer casu los ciudadanos son los homes que llogren esi status al casase y tienen entós qu’entamar a cumplir una riestra servicios pa la comunidá. Les muyeres y los neños nun son ciudadanos en mesmu sen, elles y ellos xúnense a la comunidá gracies al home que ye’l ciudadanu y representante de la familia. El conceutu de ciudadanu mexicanu ye diferente y nun fai falta mentalu, señalaré namás qu’en trabayu plantéase la esistencia de munches identidaes y pertenencies presentes nos individuos. Esto ye, amás de tener un individuu munches identidaes d’acuerdu col sexu, el so grupu xeneracional, la so actividá llaboral, etc., camiento que tamién la identidad étnica, nesti casu, nun implica una non identidad comu ciudadanu mexicanu. Planteo que nun primer nivel, nun nivel afeutivu, persentíu, ta la identidad étnica. Ésta implica la vivencia de les esperiencias y emociones más tempranes, la incorporación poquiñín a poco de los individuos na participación y actividaes de la comunidá y ye la identidad a la que primero se fai referencia, siendo “zapotecu” o “tralcochahuayense”. Nun nivel menos afeutivu y que ta más lloñe, más instrumental, ta’l ser mexicanu; cúmplense coles obligaciones ciudadanes.

D’otru llau, la llende esterna usada pa definir a los miembros d’un grupu determináu camuda según quien seya “l’otru”. Por exemplu, nes comunidaes del valle d’Oaxaca, los zapotecos marquen ente ellos llendes esternes pa definise; por exemplu dizse que cierta comunidá ye de xente más trabayador o más cucio o más favorable a la griesca o que tien vezos distintos en cómo celebren les fiestes del santu patrón, etc. Eses diferencies que se marquen ente los zapotecos de diferentes comunidaes del valle son imperceutibles por exemplu pa los mestizos d’Oaxaca,

que cataloguen a tolos zapotecos embaxu un mesmu rótu-  
lu comu “indíxenes” y en dellos casos puen identificalos  
comu “zapotecos” y estrémenlos por rasgos visibles comu'l  
linguax, el vistíu, etc.

Finalmente, l'otru elementu presente nesta definición de  
la identidá ye que camiento, al contrario que dellos auto-  
res, que la identidá nun ye un productu d'una decisión  
individual (postuláu poles corrientes del *rationale choice*)  
nin productu d'una imposición de les estructures so los  
individuos (planteamientos funcionalistes). Camiento que  
fai falta estudiar esti tema conxugando entrambos ele-  
mentos: danse igual les estructures, los elementos organi-  
zativos ya institucionales que dan viabilidad y permanencia  
a formes d'identidá que la decisión de los individuos de  
siguir calteniendo y refaciendo les formes d'identidá.

#### ESPACIOS Y MECANISMOS DE REPRODUCCIÓN DE LA IDENTIDÁ ÉTNICA NES COMUNIDAES D'ANICIU

Nes comunidaes d'Oaxaca hai un fuerte sentíu localis-  
ta, cada comunidá marca les sos diferencies coles otres  
comunidaes. Esto obedez a los vieyos y entovía non solu-  
cionaos problemes de llendes de tierres del valle d'Oaxaca.  
Poru, nun pue plantease la esistencia d'una identidá más  
global, o seya que los zapotecos de les distintes comunida-  
es seyan pa sentise parte d'un grupu más grande que  
podía llamase comu “los zapotecos del valle”. Anque hai  
referencies pa unidaes más amplies, comu sentise oaxa-  
queñu, compartir delles creencies y espacios rituales,  
comu la visita a la Virxe de Juquila, la identidá principal  
ye la iguada al rodiu de la mesma comunidá.

Toles comunidaes tienen una organización formal ya  
informal propia. Xeneralmente eses formes d'organización  
nun s'estremen ente sí, por exemplu, na organización del  
*cabildo*, (o seya'l conxuntu de les autoridaes municipales),

en munches ocasiones camuda un nadín el nome de los puestos y la cantidá de puestos qu'hai. Anque nun hai grandes variaciones, los miembros de les comunidaes consideren que les sos formes d'organización son distintes y nun se xunen ente sí namás que con instancias superiores del gobiernu.

La comunidá política igüenla un grupu de persones que formen el *cabildo* o les autoridaes municipales del pueblu. Esti *cabildo* compónenlu de cincú a diez persones y los puestos xeneralmente son presidente, síndicu, rexidor, secretariu, axuntándose otros puestos según la comunidá. Estes autoridaes élíxeles el pueblu y confirmales supuestamente'l PRI. La realidá ye que les autoridaes que s'elixen son les que queden, menos nos municipios onde hai griesques y nómensse persones identificaes colos partidos políticos.

Comu tienen señalao munchos autores, esta forma tradicional d'organización da-yos a les comunidaes dalgún marxe d'autonomía y de control internu de la comunidá. Anque nes comunidaes nun haiga la xerarquía político-relixosa d'antes, (agora son supuestamente independientes lo político y lo relixoso), na realidá tán perentemecíos. Por exemplu n'ayuntamienu tiense un "altar" con unes "imáxenes" a les que se saluda enantes de saludar a les otres persones ellí presentes. Y en toles ceremonies polítiques los elementos y espacios relixosos tán perpresentes. Nel únicu sen nel que nun hai una xerarquía político-relixosa ye nel sen de que nun fai falta pasar cargos relixosos pa llegar a los políticos. Sicasí, no político siguese la xerarquía, necesítase que la persona nomada pa cargos superiores diere servicios y cumpliere pa la so comunidá nos cargos más baxos.

Esta forma d'organización política impón una estructura formal que reproduz la identidá. Ye un terrén político onde la llingua tien un puxu especial: nes xuntes y alcuerdos ente los miembros del *cabildo* ye'l zapotecu la llingua

principal. En delles ocasiones les ceremonies fáense n'español pola mor de los forasteros, comu, por exemplu, cuando va xente del gobiernu. Sicasi, el zapotecu ye fundamental ya falase tamién delante los forasteros, especialmente cuando hai un alderique rápidu y comunicase dempués namás n'español la decisión del pueblu.

El conceutu de ciudadanu yá mentáu algama puxu gracias a esa estructura política. Los homes al casase entamen a faer servicios pal municipiu, servicios que se faen gratis y obligatoriamente y que son una forma de llograr prestixu dientru la comunidá: les persones que tuvieren en más puestos y en puestos importantes resulten reconocíos y respetaes pol so serviciu a la comunidá. D'otru llau, les decisiones en cuantes al pueblu tómenles los ciudadanos, o seya, los homes casaos de la comunidá y son ellos los que elixen el nuevu *cabildo*. El trabayu comunitariu obligatoriu y gratuitu, llamáu *tequio*, failu tamién un home de la familia o, si non, págase a alguién pa que lo faiga nel so llugar.

Amás d'esta forma d'estructuración formal de la comunidá hai otres formes d'organización que permiten y dan puxu a la pertenencia a la comunidá. Estes formes son: les celebraciones del ciclu ceremonial comunitariu, *la guelaguetza* y l'ayuda recíproca. En planu personal les distintes celebraciones que se faen en determinaos momentos del ciclu personal, comu'l bautizu, la presentación, anguañu la celebración de quince años (nun se faía antes), *el fandango* y l'entierru diferente según si ye o non un anxelín.

Estes formes d'organización igüen redes y llazos per fuertes ente los distintos miembros de la comunidá. Créase una forma de parentescu más grande, el parentescu ritual, entamándose una rellación de munchu respetu pa colos padrinos.

Estes redes xunen a los miembros de la comunidá en formes d'afeutu y respetu, pero tamién de conducta a siguir en dellos ritos y obligaciones colos parientes.

Toles conductes a seguir nes distintas celebraciones y según los compromisos iguaos tán pertipificaes y ritualizaes; sábese que fai falta ufiertar (ello depende de si se diera antes *guelaguetza* y va devolveise, o si quier dase *guelaguetza* porque ye un pariente'l que tien el compromisu, etc.), cuándu hai que dir a delles fiestes o actos, qué faer nestos casos, cuándu y con quién pue baillase, etc. Les formes d'organización informal de la comunidá qu'imponen y afiten el procesu d'identificación tan perpautaes y ritualizaes. Les formes mentaes d'organización formal ya informal dan-y cadarma y cuerpu a un afitamientu ensin aparar de la pertenencia a la comunidá. Alguién ye zapotecu d'un llugar por faer la "costume" d'un xeitu determináu y ye un orgullu ser a caltener esa costume y amosar a los demás que sigue faciéndose.

Desanicíose na comunidá la memoria hestórica del grupu y ye fragmentada la conocencia que se tien de la hestoria y los vezos. Esto sustitúilo la ritualización: hai muncha ritualización y espérase que se faigan les coses tal y comu tien que ser, importando más el ritual que'l significáu.

Insertárense elementos culturales modernos na sociedá. Por exemplu, agora grábense en video les fiestes y les celebraciones, danse premios a los meyores montadores nel *jaripeo* nes celebraciones de les fiestes rituales, celébranse los quince años, repártese pastel dacuandu nel *fandango*, o *seya*, elementos nuevos. Sicasí, camiento qu'esos elementos nuevos nun desanicien la identidá de los zapotecos comu grupu. Asina, el video afita la identidá, los migrantes que nun son p'asistir a les fiestes reciben dempués la grabación y celebren y recuerden el ritual.

Comu conclusión d'esti apartáu, pienso qu'esti pueblu caltién el puxu de formes y procesos d'identificación que faen posible la viabilidad d'una pertenencia a la comunidá. Esta estructura ye fundamental pa que los migrantes seyan pa seguir xuniéndose y perteneciendo a la comuni-

dá. Vamos describir agora la situación de los migrantes.

## MIGRANTES NEL ÁREA METROPOLITANA DE LA CIUDÁ DE MÉXICO Y REPRODUCCIÓN DE LA SO IDENTIDÁ

Los migrantes que viven anguañu nel área metropolitana de la ciudá de México llega sobre too nos años sesenta y setenta. Nun se sabe en realidá'l númeru de migrantes que residen güei na ciudá. Calcúlase que son más de quinientes families, teniendo en cuenta les families de migrantes de Tlacoahuaya y les de los sos fíos que nacieren yá na ciudá.

Los migrantes que llegaren ente los cincuenta y sesenta son los que fueren p'afitar la so posición económica; mercaren casa en colonies que nun tán lloñe, como la "Moctezuma", "Bosques de Aragón", en xeneral en centru y oriente de la ciudá. Los sos fíos fueren pa estudiar dalguna carrera comercial en munchos casos y ente ellos hailos profesionales. A los que llegaren más tarde costó-yos más asitiase y pa tener casa propia tuvieron que dir a colonies que tán más lloñe, comu "Cuauhtepc Barrio Alto", "Jardines de Morelos", pel noroeste del estáu de México.

D'otru llau, anque los migrantes que llegaren primero tienen meyor situación económica, tamién son los que más sufrieren p'adautase y conocer la ciudá. Nun tuvieron el sofitu de los paisanos que yá vivíen na ciudá y tuvieron que buscar ellos solos trabayu, vivienda, etc. Pero los que vinieren darréu contaben yá con una rede de sofitu que foi perimportante pa entamar la so vida na ciudá.

Iguóse tou un conocimientu en procesu de migración que permitió a los migrantes "saber yá a qué veníen y cómo teníen que faer p'algamar trabayu y sofitu". Esti conocimientu usóse tamién por parte los emigrantes d'agora a Estaos Xuníos.

La mayoría de los migrantes trabayen comu obreros, emplegaos en gobiernu, músicos (pola mor de la muncha tradición musical de les comunidaes del valle de Oaxaca), y dalgunos trabayen pola so cuenta y van dende los que tienen un puestu de *carnitas* o de *tamales* ambulantes o nun mercáu, hasta los que tienen negocios comu peluquerías, *torterías*, y nel meyor de los casos dalgún *despacho de contadores*.

En casu de la comunidá de Tlacoahuaya hai una xuntura fuerte, en xeneral, de los migrantes cola so comunidá d'aniciu, comu vamos ver darréu.

En primer llugar, síguese considerando que la pertenencia principal ye cola comunidá, siéndose "fiu de Tlacoahuaya" o "Tlacoahuayense". Sigue siéndose *ciudadano* de Tlacoahuaya y esa pertenencia espresase y simbolízase de munches formes.

Sigue calteniéndose una fuerte xuntura cola comunidá. Trátase d'asistir a les celebraciones más importantes de la comunidá, dependiendo de les posibilidaes de tener permisos nos trabayos pa poder faltar y de les posibilidaes económiqes. Cuandu nun ye posible asistir trátase de "celebrar" y faer "alcordanza" d'esi día na ciudá. La forma de celebrar depende de la festividá; por exemplu, si ye la fecha de la fiesta titular, faise comida especial comu lo que se come allá nesos díes y alcuérdense de lo que ta faciéndose allá. Si ye la celebración de muertos ponse un altar, anque más pequeñu, y visitase a los familiares llevándoyos dalguna ufierta, faciendo tamién el mesmu "intercambiu d'ufiertes" que se fai allá. En resume, el ciclu ceremonial ritual de la comunidá alita entovía si nun pue dise a la comunidá a celebralo.

No tocante al ciclu ceremonial personal, hai variaciones asgaya. Dellos marcharen a casase a la so comunidá, ficieren el *fandango*, especialmente si entrambos miembros de la parexa son de la mesma comunidá o polo menos del valle o la ciudá d'Oaxaca. Les otres celebraciones del ciclu



personal faense na ciudá, meciendo elementos d'un llau y d'otru. Invítense tamién paisanos de la ciudá y de la comunidá. Adóptense celebraciones que nun se facien allá, comu'l día de los *compadres*, meciendo otra vuelta elementos, porque hai visita a los *compadres* y faise una comida comu na comunidá.

Iguóse na ciudá un espaciu d'identificación comu miembros de la comunidá: l'Asociación Mutualista Pro-Tlacoahuaya. Esta asociación entamóse nos cincuenta y ta siempre en contautu coles autoridaes del pueblu y tien xuntes periódiques, del comité d'asociación, p'aldericar y decidir les coleutes y los llabores a facer. En xeneral les coleutes fáense pola mor de peticiones de les autoridaes municipales per carta o mandando recaos per dalguién de la comunidá. Nun suel dase lo contrario, y tendría que ser dempués de pensalo y decidilo les autoridaes d'allá.

Dende hai 20 años ye un vezu que l'asociación entame una pelegrinación a la villa con tolos paisanos enraigonaos na ciudá. A esa pelegrinación van los d'acá pero tamién dellos miembros de la comunidá que vivieren na ciudá y tornaren a vivir a la comunidá o dellos miembros de la comunidá que nun vivieren na ciudá pero quieren tar na pelegrinación.

Nesa pelegrinación hai una organización dafechu pa llevar comida y bébora porque faise al final de la misa un *convivium* nel atriu de la basílica. Hai comida y bébora comu na comunidá y repártese ente tolos asistentes. El *convivium* amenízase con música, con una banda de músicos que viven na ciudá pero vinieren de la comunidá. Esto faise'l segundu domingu de xineru de tolos años.

L'asociación igua tamién periódicamente recoleutes pa dalguna obra na comunidá, cosa que ye una manera de pagar los *tequios* que nun se ficieren por vivir fuera de la comunidá y comu ye obligación ciudadana dar *tequio*, entós participase con dineru empobinao a determinaes

obres na comunidá.

Dende hai poco l'asociación igua kermesses en mayu o xunu, alrodiu del día de les madres o del día del padre, col aquel d'amosar a los sos fíos los vezos de la comunidá, xuniendo a la xente y sacando recursos destinaos a los gastos que necesiten allá.

Siguen calteniéndose na ciudá otros munchos elementos de la vida na comunidá. Asina, la xente ta avezao a comer les comíes de la comunidá y cuando'l trabayu lo fai posible, colos mesmos horarios.

No tocante a la llingua obsérvase que los que vivieren na comunidá hasta los 18 años siguen usando la llingua zapoteca, lo mesmo en casa que cuando tán con xente de allá o con familiares que los visiten.

Los que migraren pequeños y los fíos de los migrantes yá nun falen zapotecu; entiéndenlu en xeneral y en dalgunos pocos casos, per pocos, son pa falalu, porque los padres-yos lu enseñaren o porque-yos lu enseñaren los güelos. El zapotecu pue desanicíase na ciudá, porque "equí nun tien puxu", "nun ye útil", "nun ye costume d'equí" comu dicen los migrantes. Pero pienso que nun ye l'únicu elementu nin el principal que fai posible iguar una identidá con fuerte xuntura pa cola comunidá d'aniciu.

Otru elementu presente ye la melecina tradicional: la xente confía en *tes*, en *sobadas* y busca *hueseros*. La melecina tradicional sigue alitando na ciudá, mesmamente en casu de los fíos de migrantes, porque la güela ye la que receta qué té ye'l qu'hai que tomar según les molesties. Vase al médicu namás cuando la enfermedá ye grave, pero si non úsense *remedios* o en dellos casos vase a los *hueseros* o *sobadores* nes comunidaes d'Oaxaca.

En toles cases hai un llugar pal *altar con las imágenes*, que ye una copia pequeña del cuartu coles imáxenes que se tien nes comunidaes.

Respeutu a cómo se perciben a sí mesmos y comu perciben a los migrantes por ser zapotecos, ellos consideren

que ye un orgullu tener con puxu la so tradición, la so llingua y les sos costumes, porque too ello ye una riqueza que nun tienen los de la ciudá. Dicen qu'en realidá los de la ciudá son "más indios" (términu usáu peyorativamente pa referise a tontos y torpes) porque nun saben nin falar bien español nin respetar a los demás y nun tienen vezos bonos. Ellos son zapotecos y con munchu orgullu de les sos tradiciones y de la so llingua.

## Bibliografía

- Acevedo, M. Luisa. y I. Restrepo.** *Los valles centrales de Oaxaca.* Centro de Ecodesarrollo, Gobierno de Oaxaca. 1991.
- Banton, Michael.** *Racial and Ethnic Competition,* Cambridge. Cambridge University Press. 1993.
- Barabas M. A., M.A., Bartolomé** (coord.). *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. 1986.
- Bartolomé, A., Miguel y A. M. Barabas:** "Los migrantes étnicos en Oaxaca" en INI, *México Indígena.* México: 23-25. (1986).
- Barth, Fredrik** (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras.* Fondo de Cultura Económica, México. 1976.
- Barre, Marie-Chantal.** *Ideologías indigenistas y movimientos indios.* Siglo XXI Editores, México. 1985.
- Bastide, Roger.** "Memoire collective et sociologie du bricolage" en *L'Année Sociologique,* pp. 78-108 (1970).

- Benítez Zenteno, Raúl** (ed.). *Sociedad y Política en Oaxaca 1980: 15 estudios de caso*. Instituto de Investigaciones Sociológicas, UABJO, Oaxaca. 1980.
- Bruner M., Edward**. "Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatra" en *American Anthropologist*, n. 63. (1961).
- Carmagnani, Marcello**. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México. 1988.
- Dennis, A. Philip**. *Intervillage Conflict in Oaxaca*. Rutgers University Press, New Brunswick and London. 1987.
- Despres, Leo A.** "Toward a Theory of Ethnic Phenomena" en L.A. Depres (ed.). *Ethnicity and Resources Competition in Plural Societies*. Mouton, La Haya. 1975.
- García C., Néstor**. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México. 1990.
- "Escenas sin territorio: cultura de los migrantes e identidades en transición" en Valenzuela A., J. M. (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera, Tijuana, Baja California, México. 1992.
- Hirabayashi, Lane**. "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: mixtecos y zapotecos" en *América Indígena*. Vol. XVI, n. 3: 579 - 598. (1985).
- Migration, Mutual Aid and Association: Mountain Zapotec in Mexico City*. Tesis doctoral, Departamento de Antropología, University of California, Berkeley. 1981.
- Kearney, Michael**. *The winds of Ixtepeji: World View and Society in a Zapotec Town*. Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York. 1972.
- "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire" en *Journal of Historical Sociology*, vol. 4 n. 3, marzo: 53-73. (1991).
- Beyond the Limits of the Nation-State: Popular Organitations of Transnational Mixtec and Zapotec*

- Migrants*. Trabayu presentáu nel Alcuentru Anual de la American Anthropological Association. San Fco, California. 1992.
- Lynn, Stephen.** *Weaving Changes: Class, Ethnicity and Gender in the Lives of Zapotec Women*. Tesis doctoral, University of Texas Press, U.S.A. 1991.
- Méndez y Mercado, Leticia I.** *Migración: decisión involuntaria*. Serie de Antropología Social, Núm. 72, Instituto Nacional Indigenista, México. 1985.
- Cotidaneidades confrontadas. Reflexiones en torno a una realidad suburbana*. Mineo, IIAUNAM. 1990.
- Nader, Laura.** "Zapotec of Oaxaca" en Wauchope, Robert (ed.) *Hand Book of Middle American Indians*, vol. 7, Great Britain, University of Texas Press. 1969.
- Nair, K. S.** *Ethnicity and Urbanization. A Case Study of the Ethnic Identity of South Indian Migrants in Poona, India*, Ajanta Publications. 1970.
- Peterson Royce, Anya.** *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*. Indiana University Press, Bloomington, U.S.A. 1982.
- Stavenhagen, Rodolfo.** "Notas sobre la cuestión étnica" en *Estudios Sociológicos*, II: 1: 135-167, El Colegio de México, México. (1984).
- Whitcotton W., Joseph.** *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*. Fondo de Cultura Económica, México.

## abstract

*Identity and migration in México City. The exodus from the countryside to the capital and culture of migrants. Language and ritual.*

**La festa reinventada**  
**La recreación de la fiesta en**  
**Cataluña nes caberes dómines del**  
**franquismu y la democracia.**

**LUIS CALVO CALVO**

*Institución Milá i Fontanals (CSIC). Barcelona.*

**F. XAVIER MEDINA**

*Institut Catalá de la Mediterrània d'Estudis i  
Cooperació (ICM). Barcelona.*

Na década de los setenta en Cataluña les fiestas populares, sobremanera les denomades “del pueblu” devinieron ferramienta de primer orde en cuantes a la dinamización cívica y política de la vida catalana, hasta'l puntu de convertirse n'elementos que contribuyeron a modo na configuración del nueu panorama políticu y sociocultural de la democracia; de fechu “la fiesta (nesti casu la denominada “del pueblu”) convirtióse nun mediu de movilización y espresión colectiva cimera”<sup>1</sup>, xenerándose una braera catarsis ente “lo folixero” y “lo políticu”. El festeyu, en Cataluña, nun foi un fin, foi un preséu de camudamientu y tresformación socio-cultural y políticu, aniciu de nueves xuntures y nueves actitúes ciudadanes, identitaries y polítiques.

## FIESTA, AICIÓN DE GRUPU YA IDENTIDÁ

El primer aspeutu que mos paez necesario rescampilar no que cinca a la fiesta, ye'l so calter grupal y participativu. Roiz<sup>2</sup> fala nesti sen al esponer la so definición de la fiesta, calterizándola comu:

*(...) una riestra d'aiciones y significaos d'un grupu, espresaos pente medies de tradiciones, ritos y ceremonies, comu parte non cotidiana de la interaición, sobremanera a nivel interpersonal (...), que se carautericen por un nivel peraltu de participación ya interrellaciones sociales, onde se tresmiten significaos de dixebrada mena -hestóricos, políticos, sociales, valires cotidianos, relixosos, etc.-, (...) que cumplen determinaes funciones básiques pal grupu (xuntura, solidaridá, etc.) y con calter extraordinariu, inxertes nun periodu temporal (...).*

El festeyu precisa de la participación del grupu pa exercer el so llabor social. Esta participación pue dase a niveles dixebraos, y los que participen persaben, en tou momentu, los simbolos y los significaos qu'entren en xuegu y que, pela fiesta, aliten, tresmiten y recreen. La fiesta identifica a los miembros del grupu social y reasítialos n'espaci u y en tiempu comu coleutivu estremáu, percontiendo d'esta miente la identidá grupal. Comu diz Delgado<sup>3</sup> *la fiesta fai sociedá. Afita o anova un compromisu ente humanos que los xestos rituales s'encarguen de cuñar. La fiesta ye pautu, del mesmu mou que nun hai pautu que nun se pida a sigo mesmu fiesta.*

Nel casu de la Cataluña democrática, la fiesta exerció un papel insustituyible comu celebración-recreación de la identidá nun contestu de perfondu cambéu políticu y social. Y foi nesti sen nel que s'afaló-entamó-remanó tamién, claramente a nivel institucional, comu un fechu socialmente significatible nesti procesu de camudamientu: d'un llau, de pidimientos sociopolíticos y económicos;

d'otru, de refaimientu/reinventamientu de la identidá coleutiva.

## LOS MODELOS FESTIVOS

*La fiesta'l pueblu* foi namái qu'un de los "modelos festivos" que se dieron en Cataluña ente 1970 y 1980. Hasta esi intre, y dende qu'acabare la Guerra Civil, la fiesta tuviera comu formes o modelos principales los que siguen darréu<sup>4</sup>:

1. *Modelu franquista o del Movimientu* (postguerra y hasta finales de la década de los sesenta), carauterizáu polos actos relixosos oficiales y protocolarios, los típicos bailles del *envelat* en xunto colos carruseles, les tómboles y los espectáculos deportivos, incluyendo tamién dalgunos elementos festivos finxaos pol so *reduccionismu folklorista: esbarts dansaires*<sup>5</sup>, sardanes, xigantones... nos qu'apaecieren con permuncha frecuencia les referencies a les autoridades civiles, militares y del *Movimientu*.

Esti esquema, que se caltuvo, aprosimao, dende 1951 hasta la década de los 70, tenía por exa la siguiente serie:

ACORDANZA → ESPECTÁCULU → CAI → "ORDE PÚBLICU"<sup>6</sup>

Los cambeos sociales (desarrollismu, inxertamientu del coche na vida diaria, más aperturismu y secularización del réxime políticu franquista, etc.) fixeron qu'esti modelu fuere quedando adulces valeru de conteníos.

2. *Modelu de fiesta aperturista* (finales de los 60 y principios de los 70). Anque se caltién l'aspeutu xerárquicu y el reduccionismu folklorista, entamen a vese señes de cambeos nes manifestaciones festives, sobre too darréu de la intervención de xuntes de vecinos y de les "comisiones cíviques" que fueron garrando más y más protagonismu,



afaláu pola inseguranza de les autoridaes municipales franquistes que diben viendo comu'l so asitiamentu yera cada vez más enxende. Les nueves formes de festeyos principiaron a enllenase de conteníos reivindicativos y entama a biltar una visión descentralizada de la fiesta.

3. *Modelu de festeyu reivindicativu, inventivu y participativu* (segunda metada de los 70). Les xuntes de vecinos y les comisiones cíviques foron los braeros dinamizadores de la folixa ciudadana, afalando la participación per talleres artesanos, conceyos de vecinos, etc. Esta situación traxo arreyao, en otro, la reinvenición de la fiesta pente medies de la importación de modelos festivos de calter tradicional, ayenos al mundu urbanu; el más importante y el que, a posteriori, más fondo se llantó, foi'l modelu festivu de les fasteres del Penedès-Garraf (al sur de la provincia de Barcelona) y del Camp de Tarragona<sup>7</sup>, qu'axuntó un fuerte componente imaxinariu y de fuelgu (*dracs, diables, bastoners, moixaganga*, etc.).

Esti tercer modelu festivu foi cabezaleru hasta les primeres eleiciones democrátiques y, sobremanera, hasta la llegada al poder del PSOE en 1982. Comu escribió Ignasi Riera, *la festa deixaba de ser una festa-amb-bala (és a dir: amb missatge) per començar a ser una festa-festa*<sup>8</sup>.

Dende esti momentu, los recursos humanos y l'entamu quedaron en manes de Conceyos y de xestores de lo festivo, los "animadores culturales"; tamién, nun hai qu'escaecelo, de los partíos políticos<sup>9</sup>. El cambéu déxase notar bien rápido, cola desapaición de los *envelats* y de los bailles de la fiesta, sustituyíos pol *sarau* en llugares abiertos; l'aumentu significatible de los elementos festivos de calter tradicional (*geganters y dracs*); l'apaición de los *cercaviles*<sup>10</sup> animaos con elementos musicales tradicionales (n'especial *gralles*<sup>11</sup>) en cuenta les bandes de "cornetes y tambores" o l'inxerimentu de la *festa*, con tolos valores de so, nos festeyos pre-electorales de los partíos políticos -la del Treball

de PSUC, les de CDC, la de la Rosa de los socialistes, etc.- Si nel primer modelu l'espectáculu foi'l centru principal del festeyu, nesti tercer modelu la participación pasó a ser el nuedu, d'acordies cola fórmula fundamental siguiente:

CAI/PLAZA → CELEBRACIÓN → PARTICIPACIÓN → TRESGRESIÓN<sup>12</sup>

Manuel Delgado<sup>13</sup> aseñala la imposibilidad de separar lo qu'él denomina *festeyu popular* del *festeyu oficial* porque ye imposible definir en qué consiste esa popularidá que se-yos da a unes fiestas sí y a otres non. L'únicu sofitu pa la existencia d'una fiesta, más allá de la so *oficialidá*, *tradicionalidá* o *popularidá*, ye que se faiga y pa ello la participación -que ye lo que daveres perfái la base pa la existencia del festeyu- ye lo único esencial.

D'esta miente, les fiestas pasaron per un procesu de desendolque hasta devenir nun productu de consumu cultural, bien de veces a gran escala, que na mayor parte los casos nagua por trescalar el nivel local y llamar al mayor númeru posible de persones, mesmo de dientru que d'afuera. La fiesta conviértese entós n'escaparate colorista del pueblu onde se celebra y el so atractivu nun factor importante pa tener en cuenta no que cinca al prestixu del conceyu, el turismu, el consumu y el comerciú en xeneral.

Pero ¿cuálos son los elementos que conformaron les nueves manifestaciones festives?<sup>14</sup> Primero de contestar la entruiga hai que dicir que les razones son perdixebraes y nun tienen namái aniciu na situación socio-política. Les variables fueron estremaes pero toes mozcáron, d'una o otra miente, na reconfiguración de la fiesta tradicional y del panorama cultural y social d'un país que diba saliendo de la dictadura y entamaba'l camín de la democracia. Hai que rescampar los siguientes factores:

*Los cambeos nos rituales relixosos.* Anque les manifestaciones relixoses públiques se diben desdexando adúlces,

dellos de los sos símbolos inxertáronse nel imaxinariu festivu civil. El casu más destacáu foi la fiesta del Corpus; d'esta miente, los entremeses del Corpus (xigantones, cuélebres, diaños y culiebres) recreáronse a modo na década de los setenta, convirtiéndose en señes d'identidá de munchos pueblos y barrios.

Esti procesu viviérase yá a lo llargo del sieglu, pero nes décadas de les que falamos equí foi entá muncho más vivíu, comu bien cuayó na fechura de parexes de xigantes y cuélebres; si s'amira'l so desendolque nesti sieglu pue vese que, dende la década de los setenta, la so medría ye persignificatible (v. Tabla 1).

Nel casu de los cuélebres o de los ensames de fueu, tamién la so medría foi ablucante nes caberes décadas (cásique podría falase d'una "fiebre de fechures"), tal comu mos suxer la estadística de la Tabla 2<sup>15</sup>:

Década	Xigantones
Antes de 1900	28
1900 - 1910	7
1911 - 1920	14
1921 - 1930	15
1931 - 1940	7
1941 - 1950	18
1951 - 1960	31
1961 - 1970	17
1971 - 1980	35
1981 - 1990	55
1991 - 1992	13

**Tabla 1. Fechura de parexes de xigantones nel sueglu XX<sup>16</sup>**

Década	Xigantones
Antes de 1900	28
1900 - 1910	7
1911 - 1920	14
1921 - 1930	15
1931 - 1940	7
1941 - 1950	18
1951 - 1960	31
1961 - 1970	17
1971 - 1980	35
1981 - 1990	55
1991 - 1992	13

**Tabla 2. Fechura de cuélebres (*dracs*)  
nel sieglu XX en Cataluña**

Falar del puxu d'estes embelgues festives, garraes sobretoo del modelu Penedès–Garraf– Camp de Tarragona plantea la siguiente cuestión: ¿por qué s'afaló un determináu modelu festivu? Cenciellamente, porque lo mesmo les xuntes cíviques que les nueves autoridaes democrátiques viéronse na necesidá de perfacer “la tradición d'entamar fiesta”, desheredada nel franquismu. Asina, un simple desfile de *diables* y *dragons* nes fiestes de La Mercé<sup>17</sup> de 1979 derivó, en 1980 nel actual *Correfoc* -términu cuñáu pol folklorista Bienve Moya, inspiráu nos *corre-bous* (fiestes de toros) mediterraneos- qu'averbena de fueu y baturiciu les cais principales de Barcelona. Comu ye persabío, ún de los acontecimientos más nagaos y que más se destaca nes fiestes de La Mercé ye'l citáu *Correfoc*.

## LA EVOLUCIÓN DEL TIEMPU LLIBRE

Les polítiques desarrollistes de la década de los sesenta y setenta significaron que la fiesta popular y tradicional se viere comu daqué anticua y patayono. Too ello favoreció-lo'l sistema políticu y l'espardimientu de la folgueta secular, non arreyáu al ciclu festivu y sí xunío a símbolos nuevos, comu ye'l casu del coche. Sólo dende los setenta, con una situación socio-política nueva, esta escayencia entamó a aparar, y debió a dos fenómenos fundamentales:

a) La gueta d'elementos identitarios, que trespasaren la cada vez mayor despersonalización de la sociedad de consumu;

b) La "necesidá social d'una ufierta institucional cualitativa pa taponar los buecos de fuelgu cada vez más grandes"<sup>18</sup>.

## EL COMERCIU

Los primeros entamos granibles por "ordenar" el llabor comercial en rellación col calendariu de fiestes tienen aniciu en Cataluña a principios del nuestro sieglu de la que, en Barcelona, se suprimen toles feries de temporada, sacante la de les figures de corte de Santa Lluía y la de San Ponce.

Les polítiques desarrollistes de los años sesenta supunxeron el dir inxiriendo adulces midies qu'afalaren el consumu; el puxu comercial convirtióse n'otru factor de cambéu del calendariu festivu tradicional, cola presencia de nuevos tipos de festeyu y celebraciones; d'esta miente, na década de los setenta, pero sobremanera nos ochenta, permunchos festeyos surdieron dende un fechu comercial: *Fira del Arbre de Nadal* (Feria del Árbol de Navidá) d'Espinelves; *Fira de la Cirera* (Feria de la Zreza) de Torrellas de Llobregat, *Fira del Bolet* (Feria de les Cogordes) de Berga, les de productos de güerta nel Baix Llobregat, etc. Nesti sen nun podemos escaecer l'enfotu que, tres de

la nomadía algamada nel Xapón, pon la Generalitat de Catalunya n'esparder la fiesta de la rosa y del llibru de la *Diada de Sant Jordi* per tol mundu.

En rrellación col comerciu, tampocu nun podemos escaecer la “creación” de la tradición que se mos apurre dende la estaya gastronómica. Son tradicionales y conocíes per-dayuri, por exemplu, *les mones de Pascua*, que se comen l'últimu día festivu de la Selmana Santa (Llunes de Pascua) o'l *Tortell de Reis*, roscón tradicional del día los Reis, o los *Panellets* de Tolos Santos, mesmo que los muñuelos de Cuaresma o les *Coques* de Sanxuán. Nestos días, la xente atarraquita les panaderíes y pasteleríes que los faen y yá son parte de la tradición gastronómica catalana. Pola cueta, nun son tan tradicionales otros elementos que quieren imponese dende muncho más recién, comu puen ser les fogaces de San Jordi, el día 23 d'abril, o lo del *Onze de setembre*<sup>19</sup>. El propiu comerciu -comu yá pasare antiguamente, anque d'otra manera, por exemplu col casu de los *panellets*-fai por imponer, d'esta manera, una tradición venceyada a la mesma fiesta en sigu, amestando nuevos aspectos a la celebración yá afitada.

Sicasí, el venceyamientu ente fiesta y comerciu/consumu nun tien res de nuevo y ta dafechamente inxertada, comu amuesa Delgado<sup>20</sup>, “na tradición más propia”. Nun podemos escaecer, tampocu, otre feríes que, al contrariu de les esbillaes primero, bilten dientru d'una tradición festiva yá afitada, comu puen ser, por exemplu toles que -gastronómiques, de productos tradicionales, del llibru de llance, etc.- se faen paralelamente a les fiestes de La Mercé en Barcelona, aprovechando que'l festeyu ta no cimero na capital catalana. Del mesmu mou, y siguiendo con esta mesma xuntura ente fiesta y consumu, hai que falar de tolos negocios qu'aprovechen y s'adauten a la fiesta, abriendo los díes festivos y aumentando horarios; por poner un exemplu, mentaremos namái les tiendes -de productos tradicionales, comíes, boutiques de moda, etc.- que

nes concurríes fiestas del barriu de Gràcia en Barcelona, teníen abierto hasta les dos o les tres de la mañana, aprovechando'l xentíu qu'abeyaba pela cai. Del mesmu mou, tampocu nun escaecemos que los comercios -les entidaes comerciales, bien seya a nivel de barriu, o, más amplio, a nivel de conceyu o de fastera- son parte significatible -delles veces persignificatibles- de les xuntes y de los comités qu'organicen munches de les fiestas que se celebren, mesmo a nivel organizativu qu'económicu. El comerciu perafitase, entós, nel mesmu coral de la fiesta.

### L'ASOCIACIONISMU

Los entamos populares, aquello que Bienve Moya denominó comu "asociacionismu reivindicativu", foron básicos na reconfiguración de la fiesta y nel faimientu d'un nueu modelu de convivencia porque, d'un mou sele, pero eficaz, pasóse de dél autoodiu al surdimientu d'una identidá nueva. Esto fizo que se fueren recuperando nueves llendes, comu ye'l casu de la cai o de la plaza; tamién, la participación y l'inxerimientu de los ciudadanos na dinamización de los festivo supunxo, en primer llugar, un afalamientu pa, nes dómines caberes del franquismu, aburacar los discursos oficiales y, en segundu, xenerar una dinámica asociativa prestamosa que, d'una o otra manera, participó nel refaimientu social, cultural y políticu del país.

¿Qué elementos emplegó esti "asociacionismu reivindicativu"? Sobremanera, l'alcordanza d'un pasáu inmediatu non en clave negativa, sinón volviendo a inxertar na vida de la xente elementos festivos que, por cuenta torgues polítiques, relixoses o d'otru calter, esmuciérense de la vida de les comunidaes. En dellos casos surdieron fiestas que teníen comu finxu caberu asoleyar llabores y trabayos desaparecíos anguañu; exemplu d'ello puen ser la de los *Raiers*<sup>21</sup> de La Pobla de Segur o la *Trobada de Campaners* d'Os de Balaguer, les dos en Lleida. Biltaron tamién les "fiestas

regresives”, recreación percuriada de vieyes celebraciones, por exemplu *La festa de la llana* de Ripoll. N’otros casos creáronse fiestas de nuevu cuñu, pero recreando o garrando comu referencias fechos hestóricos o de lleenda rrelacionaos col pueblu en cuestión; podemos esbillar, ente otros, la *Terra de Trobadors*, de Castelló d’Empúries; la *Festa d’en Tocason*, de Taradell o la *Semana Medieval*, de Montblanc.

Estes estratexes podríen afitase nel fechu de qu’en 1902, Francesc Cambó y Puig i Cadafalch, comu organizadores de La Mercé d’esi añu, decidieren proclamala comu *Festa Major de Catalunya*, inxertando una danza ampurdanesa, poco esparcida hasta entós, la sardana, que dende esti momentu pasa a ser considerada comu la danza nacional “tradicional” de Cataluña.

#### LA IMPLICACIÓN DE LOS ARTISTES

La cultura “popular y tradicional”, comu manifestación más de so y por antonomasia de la creatividá y del imaxinariu del común y anónimu, fixo que, dende la década de los setenta, dellos artistes decidieren facela exa del so trabayu; asina Dagoll-Dagom y Jaume Sisa, en 1983, recrearon l’ambiente del solsticiu de branu nel so espectáculu *Nit de Sant Joan*; pero’l casu más destacáu ye’l de la compañía de teatru Els Comediants que, d’entós acá, carauterizáronse pola so recreación de la cultura tradicional y popular (fueu, imaxinariu, etc.). Nesti sen, namái facer acordanza del espectáculu que peslló los XX.OO. de 1992, onde l’imaxinariu tradicional tuvo más que presente.

Tamién, hai que falar n’especial del grupu de teatru La Fura dels Baus que, nuna llinia asemeyada, sabe aunir nos sos espectáculos delles de le embelgues más importantes que constitúin la esencia -la esistencia- de la fiesta en sigu, comu puen ser, d’un llau, la so mena lúdico-festiva -el fueu, la lluz, la color, el ruiu...- y d’otru, y asitiada



en lugar cimeru, la participación del públicu nel espectáculu, del mesmu mou que los asistentes s'inxerten na fiesta. L'espectáculu conviértese en fiesta pela participación del públicu, del mesmu mou que la fiesta devién fiesta y nun esistiría ensin esa participación de la xente.

### EL DESCUBRIMIENTU DE L'ALTERIDÁ FESTIVA

Pero la fiesta nun ye uniforme, nin muncho menos d'una dimensión sola. Nin espresa un sentimientu solu y muncho menos entá una sola identidá. Nesti sen, ye significatible la voluntá y la necesidá que los coleutivos non catalanes que viven nel país tienen p'amosar el so sentimientu d'identidá dixebrada con téuniques festives.

Quiciabes polo munchos que son en Cataluña - al rodiu de dos millones de persones- destácase'l casu de los andaluces. La presencia na sociedá catalana de munches persones orixinaries del Sur traxo arreyaes perimportantes manifestaciones festives d'affirmación étnica, que van dende les *Semanas andaluzas* en fasteres comu Osona, hasta *Romerías del Rocío* comu la qu'axunta a miles de persones en Santa Coloma de Gramenet -ciudad que pertenez a la Corporación Metropolitana de Barcelona y en llen-de, inclusu, cola Ciudad Condal- pasando pela *Feria de las Migas* de Badalona, de calter gastronómicu, o *La Feria de Abril* de Barberà del Vallès que, con dos millones de visites al añu, llegó a ser la espresión de praútica festiva más importante qu'hai güei en Cataluña.

Ye nesti mesmu sen que tamién esta fiesta, de mano xebrada del ámbitu "tradicional" catalán, fuere afalada y utilizada institucional y políticamente. Ye entós cosa corriente ver a los líderes políticos nos actos d'apertura o pieslle d'estes celebraciones, bien en plan testimonial o pronunciando discursos oficiales, visitando les casetes y hasta bebiendo un *fino* en dalguna d'elles. Ensin escaecer que son los mesmos partíos -d'ámbitu nacional o local,

españolistas o nacionalistas- los que munches veces monten ellos mesmos casetes onde se siente la mesma música y se consumen les mesmas cosas que nes otros. La importancia y popularidad de la fiesta esíxelo asina.

Un casu distintu qu'amuesa la importancia que tienen estes fiestas, con puxu incluso fuera del territoriu onde tienen llugar, ye'l de la celebración de la romería de la Virxe de la Sierra, na que dellos autocares con xente de Cabra viaxen a Santa Coloma de Gramenet pa festexar -en Cataluña y colos amigos y la familia que vive equí-una fiesta tan local comu ye ésta y que, empobinada sobremanera a los cordobeses, axunta cada añu más de 40.000 persones<sup>22</sup>.

Pela parte de so, los inmigrantes estranxeros entamén tamién los sos propios festeyos. Les minorías africanes atoparon el mediu, sobremanera nel entornu urbanu, d'organizar un aparatu festivo-relixosu de so, bien seya organizándose culturalmente al rodiu de les mezquites, comu pue ser el casu de los norteafricanos -sobretoo los marroquís<sup>23</sup> - o bien pal casu de dalgunos sursaharianos pente medies de dixebras asociaciones culturales propies y de ONG comu SOS Racismu, que vien organizando nos caberos años les *Diadas multiculturales* y, sobretoo, les *Festes de la diversitat*, de la que s'entamó en 1995 la tercer edición, siempre en Barcelona, y siempre a la gueta del inxerimientu de los inmigrantes estranxeros, el respetu a la diversidá cultural<sup>24</sup> y la reivindicación de los drechos d'estos inmigrantes.

Ente otros fiestas de mena asemeyada podemos enseñar exemplos comu la *Primera Jornada per la Tolerància i la Solidaritat*, que se festexó en xunetu de 1995 en Sant Boi de Llobregat, cola actuación de destremaos y conocíos grupos de rock local y de música étnica; les *Trobadas -alcuentros- de la diversitat* de Mataró, que celebraron la so cuarta edición nel branu de 1995, o la *Gran fiesta del civismo y la tolerancia*, nel estadiu olímpicu de Montjuïc en

setiembre d'esi mesmu añu, amás d'otres manifestaciones comu les feries y alcuentros gastronómicos -podemos conseñar la de los magrebis en L'Hospitalet de Llobregat-, musicales, etc., qu'intenten averar les cultures de los inmigrantes al públicu en xeneral de mou folixeru y prestosu. La fiesta, d'esta miente, devién un preséu d'inxerimentu y convivencia.

### A MOU DE PIESLLE

¿Cuála ye la conclusión más importante que se pue sacar de toos estos datos? Cenciellamente, el nueu sistema políticu precisaba d'elementos nuevos colos que facer la cadarma d'una nueva identidá cultural, política y cívica. D'esti mou, la cultura tradicional, con tol so fardu imaxinativu y creativu, foi preséu inmeyorable pa:

1) Crear esta identidá nueva, xuncida al pasáu cercanu (sobremanera pel calendariu tradicional festivu) pero a un pasáu xebráu del anterior sistema políticu.

2) Convertise n'altavoz de la so xera rexeneracionista.

L'emplegu de la "cultura tradicional" carauterizóse pol reinventamientu de los sos elementos festivos<sup>25</sup>, presos de lo que se dio en llamar "cultura popular de segunda clas" o "folklorismu" que, visto comu oxetu d'análisis social, desanubre una bona riestra d'aspeutos dinamizadores de la comunidá. Hai que camentar que'l "folklorismu" define "l'interés que la nuestra sociedá d'anguaño tien pola denominada cultura popular o tradicional<sup>26</sup>", interés qu'inclúi mesmu un enclín pasivu (espectador) comu activu (querer reproducir fuera del contestu orixinal el mundu tradicional). "El conceutu [...] presupón, entós, la esistencia d'una conciencia de tradición, la so valoración positiva *a priori* y una intencionalidá concreta en cuantes al usu que se-y quier dar a esta tradición. Esta intencionalidá pue ser de

mena estética, comercial, ideolóxica o recuperadora. Folklorismu nel so lladral activu, implica, poro, “manipulación” de los elementos culturales de triba tradicional<sup>27</sup>”.

Les necesidaes político–sociales y cíviques de los años setenta finxaron un nueu modelu de fiesta, carauterizáu por un “incuestionable” *look tradicional* que, dende Barcelona y adulces, foi espardiéndose per toles grandes ciudaes de Cataluña. Esti modelu, dende la segunda década de los ochenta, foi perdiendo'l puxu que de mano tuvo pa convertise nun modelu mastodónticu.

¿Cuála ye la conclusión más importante que se llogra del análisis de toos estos datos? L'aportación más granible del análisis qu'hasta equí se fixo ye la que sigue darréu: si nes tres caberes décadas el reinventamientu de la “tradicción festiva” en Cataluña supunxo, dende la so capacidá d'integración, el faimientu d'un sentir de coeutividá étnica<sup>28</sup>, anguañu, dada la muncha bayura del sistema social y cultural y la so medría, con un espardimientu del multiculturalismu, el calendariu festivu del calter tradicional pue representar, nel fin del mileniu, un braeru elementu d'integración, sobremanera si se tien en cuenta'l sostratu común que se da ente les cultures mediterranes. De fechu, comu diz Bienve Moya, un pautu cultural pola convivencia, que signifique realmente una integración de doble sienda, enfotáu en dir más allá de les posibles incomprendiones culturales, pue garrar cadarma afitándose en calendariu tradicional festivu, siempre presente y en permanente procesu de cambéu y reinventamientu.

## Notes

<sup>1</sup> Jordi Pablo, "Del Movimiento a la mobilització" en *Cultura* n<sup>o</sup> 40, Barcelona (1992), 28.

<sup>2</sup> Miguel Roiz, "Fiesta, comunicación y significado" n<sup>o</sup> Honorio Velasco (ed.), *Tiempo de Fiesta*. Tres, catorce, diecisiete, 1982, 102-103. Cfr. también Manuel Delgado, *La festa a Catalunya, avui*. Barcelona, Barcanova, 1992.

<sup>3</sup> Manuel Delgado, *op. cit.*, p.67.

<sup>4</sup> Seguimos equí'l modelu formalizáu por Jordi Pablo, *op. cit.*

<sup>5</sup> Grupos de bailes y dances folklóriques.

<sup>6</sup> Joan-Anton Benach, "La Mercè, una celebración sin ritual" en *Barcelona. Metròpolis mediterrànea* n<sup>o</sup> 4. Barcelona (1987), 108.

<sup>7</sup> Estes fasteres -y dientru d'elles ciudaes tan importantes comu Valls o Vilafranca del Penedès- son, por exemplu, noyos cimeros del fenómenu *casteller*, los perconocios castiellos humanos que, anguañu, podemos atopar en perbona parte de los festeyos que se celebren per toa Cataluña.

<sup>8</sup> "El festeyu dexaba de ser una *festa-amb-bala* (quier dicise, con men-sax) pa entamar a ser un festeyu- festeyu". Ignasi Riera, "A estones, la transició també va ser una festa", en *Cultura* n<sup>o</sup> 40.

<sup>9</sup> Sobro la rellación ente "cultura popular y tradicional" y "la xestión cultural", cfr. Francesc Vila i Albet, "Cultura popular i acció local", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n<sup>o</sup> 2 (febreru 1993), 118-125.

<sup>10</sup> Desfile musical curtiu, de calter popular, que toquen los músicos acompañaos les más de les veces por xigantes, cabezúos, *diablos*, etc. y que recuerre les calles d'un pueblu peles fiestas, polo normal el día grande.

<sup>11</sup> Instrumentu musical popular catalán, de vientu, rústicu y de llingüeta cenciella. Ye un tubu de madera aburacáu, d'unos 27 cm. de llargo. Tien munchu chiple y nun suena mui claro; emplégase polo corriente p'acompañar les formaciones de castiellos humanos y otres formaciones festives populares.

<sup>12</sup> Joan-Anton Benach, *op. cit.*, p.108.

<sup>13</sup> Manuel Delgado, *op. cit.* pp.12-13.

<sup>14</sup> Jordi Pablo, "El año festivo en la Barcelona metropolitana". *Barcelona. Metròpolis mediterrànea*, n<sup>o</sup> 4 (1987), 96 y ss.

<sup>15</sup> Jordi Pablo, "Del Movimiento a la mobilització", *op.cit.* p.31.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> El día de la Virxe de la Mercè (*la Mercè*) ye, dende'l postrer quartu del sieglu XIX y tamién anguañu, sobremanera tres la democracia, el festeyu más importante de la ciudá de Barcelona anque, mui al contrario de lo que se creye, esta Virxe nun ye la patrona de la ciudá; la patrona ye la mártir -tamién virxe- Santolaya.

<sup>18</sup> Cfr. Jordi Pablo, "El año festivo en la Barcelona Metropolitana", *op. cit.*, p.98.

<sup>19</sup> El día 11 de setiembre ye la *Diada* nacional de Cataluña, el día del País.

<sup>20</sup> Manuel Delgado, *op. cit.* Señala'l mesmu Delgado que "La fiesta es, en cualquier lugar, la máxima manifestación de consumo que se pueda imaginar, el máximo nivel de ostentación y de exhibicionismo en el gasto, el reino absoluto de la dilapidación delirante y generalizada"(p.34).

<sup>21</sup> Los *raiers* baxaben la madera cortao pel ríu hasta les madereres, bien dende la oriella, bien nos *raís*, bales tosques feches con dellos troncos ataos en paralelo que, guiaos con remos por dos o más *raiers* llevábase ríu abaxu, siguiendo la corriente.

<sup>22</sup> Cfr. Manuel Delgado, *op. cit.*, p.77.

<sup>23</sup> Cfr. Coleutivu IOÉ, *Marroquins a Catalunya*. Barcelona, *Enciclopedia Catalana*, 1994.

<sup>24</sup> "Queremos que la Festa de la Diversitat seya un alcuentru cultural qu'entame a amosar nueves posibilidaes d'inxerimentu ente los coleutivos d'inmigrantes y la sociedá que los acueye. Ye sólo un primer pasu, qu'ha siguisse con un conxuntu de práutiques ciudadanes que demuestren el respetu a la diversidá cultural y la so aceutación comu daqué positivo". Miguel Pajares, "Perquè una festa intercultural?", en *Etnòpolis* (número especial Diada multicultural), Barcelona, 1993.

<sup>25</sup> L'emplegu d'elementos festivos foi más allá de lo puramente tradicional porque, por exemplu, creóse la comparsa de la Fruta Vivo de Gavá, encabezada por un espárragu xigante, productu de güerta cimeru nesti pueblu.

<sup>26</sup> Josep Martí, "El folklorismo", *Anuario Musical* 45, Barcelona (1990), 318..

<sup>27</sup> *Ibid*, pp.318-319.

<sup>28</sup> *Ibid*, p.343.

**abstract**

*Festivity and identity. From Franco to democracy in Catalonia.*

# FAZA ETNOGRÁFICA





## **Pan y quesu**

Llabranza del cereal, rotación de cultivos,  
cría d'oveyes y  
alimentación tradicional en Cerdeña\*

**GIULIO ANGIONI**

*Università degli Studi. Cagliari*

Tamién en Cerdeña, la mediterránea Cerdeña, el pan ye un pan casero y de trigu, porque'l trigu ye'l rei. Pero'l reinu del trigu y del campesín siempre tuvo amenaciáu poles incursiones de les oveyes y los pastores, según delles riegles destinaes a equilibrar les desixencies, munches vegades enfrentaes, d'estes dos actividaes tradicionales, polo que dicen que'l pan tuvo que negociar col so compangu.

Hasta hai unos venti años, sobre too nes zones más amplies y antigües d'agricultura cerealista, en "openfields" del centru y sur de la isla, entá podíamos adicar, funcionando dafechu, un sistema sofisticáu d'esplotación del territoriu y de reglamentación comuñal d'esti usu. Esti sistema tenía comu pegollu y instrumentu cimeru la regulación, coleutiva necesariamente, de les estayes, de les rotaciones y de los terrenos más importantes pa l'actividá agrícola, cerealista esencialmente, col trigu comu cultivu cabezaleru y al empar de l'actividá pastoril comu comple-

---

\* Esti trabayu espublizose en *Du grain au pain*, collection "Ethnologies d'Europe", 1992, edición iguada por M. Mesnil.

mentu del trabayu agrícola o presente tamién, de toes maneres.

La organización comuñal empobinada a la explotación del suelu (esto ye, del *sartu* o conxuntu “d’openfields” d’una *bidda*, pueblu, y del *boscu* que nos remite a la *silva* de los romanos, asina comu *sartu*, que magar que vien de *saltus*, remítenos al llatín *ager*) ye funcional, hasta’l remanamientu complementariu de la superficie agraria d’una *bidda* comu una faza destinada tanto a cultivos comu a pastos. El términu *agro-towns* creáronlu adréi pa referise, na cuenca mediterránea, a la especificidá d’estos sistemas d’igua del territoriu comu llugar onde la xente vive y trabaya. Yeren pequeñes ciudaes agrícolas, especialmente pequeñes en Cerdeña – d’apetiguñamientos tupíos arrodiados d’una zona, más o menos restrinxida, de güertes y cultivos arborícolas (viñes, olivales, almendros) abriéndose más p’allá los grandes “openfields”, destinaos al cultivu de cereales, ensin caseríes -. Equí l’apetiguñamientu nun forma parte d’un grupu nin depende d’otres entidaes comu los *Dorf* o l’*hameau* d’Europa Central. En Cerdeña, na llanura, nes llombes cerealistes y práuticamente perdayuri, la *bidda* ye un conxuntu potencialmente autónomu no que cinca a la cadarma económica, social, xurídica y política, asina comu a la relixosa (parroquia) y alministrativa (conceyu). La comunidá controla dafechu’l sistema de rotación agrícola biañal, que desendolquen en dos faces bien marcaes y estremaes según l’añu (*bidazzone*, faza destinada a la llabranza del trigu, productu básicu y preponderante, y *paberile*, faza que tolos años dexen en barbechu o destinen a la llabranza de lleguminosos comu cebera pa los animales, sobre too fabes, que son el so alimentu principal). Antañu, y de manera estremada según el llugar, la fastera que dividíen añalmente en *bidazzone* y *parte* yera un territoriu “d’openfields” propiedá coleutiva de los habitantes d’una *bidda* que delles veces atribuyíen a los cabeza de familia por sortéu (Angioni, 1971, 1976, 1979).

Esti estremamientu asina de claru ente les dos frasques d'ocupación del territoriu, la *bidda* y el *sartu*, ye notable, sobre too si se representa breve y rápidamente y asina mesmo, correspuende con una realidá efeutiva, claramente reconocible a grandes rasgos. Pero si nos averamos dalgo más, veremos les gradaciones estremaes y la complexidá del sistema del usu del territoriu onde'l campesín y el pastor puen atopar espacios valeros nes otres actividaes que pa él representa la so temporada d'actividá total de gueta sollerte y incansable de pación y agua pa los sos animales. N'efeutu, hai una gradación y non un dixebramientu claru ente llugar habitáu y concentráu y llugar onde suceden les actividaes agrícolas y pastoriles. Ente la *bidda* comu llugar habitáu y el *sartu* comu dominiu "d'openfields" agrícolas y pastos más o menos permanentes, existen davezu partes del terrén destinaes a actividaes particulares comu la llabranza de güertes (camp. y log. *ortu*; pa la horticultura nos montes consultar Caltagirone, 1988) que munches vegaes yá tán incluyíes nes villes y que van espardiéndose p'hacia'l campu d'alredor, tando normalmente bien llendaes por sebes o muries (camp. et log. *kresura* < lat. *clausura*). Otres partes del territoriu apegaes a la villa son les carbes (camp. *argiola*, log. *ardzola*, nuor. *ariola*, lat. *areola*), sitios onde desendolquen ciertos xeres agrícolas específicos; normalmente son propiedaes comuñales, ensin zarrar, pero que suelen tar acutaes pa pación del armentú doméstico de los campesinos que les remanen y davezu esclúin dafechu les cabañaes d'oveyes. Los zarros tán allugaos en sitios relativamente alloñaos de la villa, pero normalmente tienden a allugase lo más cerca dable de la *bidda*. Tamién llenden viñes y otres embelgues más o menos pequeñes de llabrantíos arborícolas (almen-dru, olival) protexéndolos del ganáu debalao. Per otru llau, la faza más grande de los "openfields" (*terras abertas*) sometida a la rotación biañal (trigu/lleguminoses o trigu/barbechu) ye'l situu onde s'amiguen d'una manera

más o menos direuta y más o menos armoniosa, les desixencies de l'agricultura y la cría de ganáu ovino. Lluue de la recoyida de la collecha, y normalmente según les riegles de la *komunella*, el pastor fai entrar la cabañada al restro-xu y siempre según estes mesmes riegles, remana les tierres en barbechu y les que tán ensin llabrar más o menos estrictamente temporales. Les regles de la *komunella*, asina comu'l sistema de rotación tán mui xuníos y son el frutu d'un arreglu ente les desixencies de l'agricultura y les de la ganadería (Le Lannou, 1941: 113-156, Angioni 1974: 56-60, Marrocu 1988).

Zarros y "openfields", ganadería y agricultura, llabranza y barbechu, usu comuñal y propiedá privada, proteición y defensa constitúin en Cerdeña, dende un puntu de vista hestóricu y social, un encontu que tien la so especificidá pesie a semeyances fonderes con munches otres rexones europees, inclusive non mediterránees. Esti enguedeyu podía desfacerse a partir d'un exe fundamental. La necesidá d'anivelar les actividaes agrícolas y la ganadería. Yá mencionáremos el fechu de que l'actividá agrícola dominante, la cerealicultura, desendólcase en "openfields" (*terras abertas*) suxetos a rotaciones biañales obligatories mentantu que l'arboricultura (sobre too la recimal, olival y almendru) desendólcase en terrenos de viesques (camp. *inkresuràus* o *kungjàus*, log. *kundzàus*, lat. *incumeare*, o más xeneralmente *terras serràdas*; pero estes parceles destinaes a cultivos arborícolas y apetiguñaes particularmente alreduro de les ciudaes de Cagliari y Sassari, nun son mui importantes). Too ello de manera xeneral, magar qu'en faces amplies del centru y norte de la isla, una rede de muries de piedra recuerre'l territoriu pa llendar la propiedá yá que los zarros (*tankas* o *tankadu*, sardanización de los términos catalanes *tanca* y *tanca*) pue que nun los llabren, destinándolos entós pa pación p'animales de toa frasca o pa cultivos estremaos (Le Lannou, 1941: 200-211). Hai que sorrayar el fechu de qu'en grandes fasteres de la

isla, sobre too nel centru-sur, caltuvieren esta situación inclusive depués de la llexislación antifeudal y anticomunal que vien de la metá del sieglu pasáu y que favorecía la privatización y la dixebra en propiedaes zarraes (Le Lannou 1941: 157-167, Birochi 1982, Sanna 1988: 7-26). Dende hai milenta años en Cerdeña, la cerealicultura (camp. *laurèra*, catalán *llaurar*), ye esencialmente la cultura del trigu duro (camp. y log. *trigu*, nuor. *tridiku*, llat. *triticum*), pendelantre de la cebada, típico de les fasteres montiegues del centru. La fastera de los "openfields" onde tolos años cultiven el trigu, podemos estremala de manera ñidia de la qu'añalmente dexen en barbechu (camp. *kortùra*, lat. *cultura*, log. *bedùstu*, lat. *vetustus*) o de la que, na rotación de cultivos, destinen a la llabranza de cocinaos añales, especialmente de les fabes que xunto cola paya representen l'alimentu principal de los gües de llabor y tamién de les oveyes guardaes pel iviernu. Comu yá tenemos dicho, la rotación biañal de los cultivos de trigu/barbechu ye obligatoria y el *sartu* que-y correspuende cumple dos funciones y toma dos nomes correspondientes. N'otres pallabres, conlleva una división del *sartu*, amás de los arizales imprauticables y les escamplaes, en dos faces intercambiables d'un añu a otru, en *bidazzone* y en *paberile*, comu dicen tamién davezu n'italianu de Cerdeña: *bidazzone*, camp. *bidatsoni*, log. *bidathone*, o *aidattone* y sim. en sardu medieval *aydacioni* y *bidathone*; *paberile*, camp. *pabarili* y sim., o bien *passiali*, log. *pabarile*, nuor. *paperile*, que recuerda al sardu medieval *pauperile*. Ta claro que *bidazzone* y *paberile* intercambien añalmente les sos funciones. Esta alternancia ye prestamosa dende'l puntu de vista de los cultivos. Pero pa tolos agricultores, la obligación d'estremar bien les dos faces vien de la necesidá de que los armentíos nun faigan dañu a los cultivos de la *bidazzone* y del fechu de que, depués de la recoyida, tola *bidazzone* dafechu abre a los armentíos que la remanarán según les normes de la *komunella*.

Asina ye que la *komunella* funciona indistintamente en tol territoriu comuñal, nos terrenos acutaos pa pastos asina comu nos acutaos pa la llabranza; esto ye, na fastera de *paberile* asina comu na fastera de *bidazzone*, magar que, de fechu, la so función seya, sobre too, la de regular l'usu comu fastera de pastos de los terrenos cultivaos durante los años de reposu (*paberile*) y durante'l periodu que va ente la recoyida y la sema posterior (na fastera de *bidazzone*). Namás qu'esclúi los zarros, arrodiañolos, magar que davezu los inclúi, sobre too si tán ensin llabrar o si'l propietariu da'l so consentimientu si tamos tratando de plantaciones d'árboles adultos que nun cuerren peligros nengún de que'l ganáu-yos faiga dañu (el pastor tamién entra nes viñes depués de la vendimia). La *komunella* amuésase tamién indiferente al tipu de propiedá, yá seya privada, comuñal o d'otra castra; val pa regular l'usu qu'anivela les desixencies de la ganadería y les de l'agricultura. Ellí onde hai terrenos comuñales destinaos a la ganadería, o a l'agricultura y a la ganadería na rotación bianañal, el pastor tien davezu'l drechu a acceder a esti recursu públicu, comu habitante de la comunidá (formando parte de los "comunistes", comu diciemos enantes); esti drechu d'accesu munches vegaes atopámoslu reguláu dientru l'ámbitu de la *komunella*. Equí tenemos por qué pal pastor, l'estremamientu verdaderu, fundamental y pertinente del territoriu onde desendolca la so actividá ye'l qu'esiste ente *pasturas* y *terras aratorias*, ente pastos y terrenos pa llabrar. El pastor entra nes tierres cultivaes depués de la collecha o cuando tán en barbechu, pero esti accesu tien que tar reguláu de manera estremada no tocante a los pastos permanentes. Si'l pastor paga un alquiler polos pastos permanentes que nun-y pertenecen, polos terrenos en *komunella* paga a la "comunidá" de los propietarios de los terrenos en *komunella* una cantidá afitada por cabeza de ganáu; va ser responsable delantre d'ella de los daños fechos a los cultivos y si nun identifi-

quen al culpable, ye la “comunidá” de los amos del ganáu qu’entró nel terrén en *komunella* la que tien que responder.

El campesín y el pastor estremen *terras prenas* (tierras “llesnes”, semaes) y *terras a kortura* o *bagantes* o *bagantinus* (lat. *vacantivus*, *vacativus*). En bien de casos la *kus-sorgia* del pastor abarca menes estremaes de campos de los que tien que tener una noción precisa y que tien que tener en cuenta. Asina mesmo, tien que conocer bien y pensar les condiciones d’usu y de distribución de la propiedá de los territorios que traviesa y remana durante la treshumanca y en tolos sos desplazamientos, por pequeños que seyan, nel interior o nos alrededores del so *sartu* (territoriu comuñal). Si’l territoriu escoyíu pol pastor ye, sobre too, aquel onde hai pastores permanentes, un sitiu que tamién frecuenta pue ser el *paberile* (que dalgunos, non ensin dalgo de xaciu, deriven del llatín *pabulum*, pastu) qu’en dellos sitios tamién nomen *passili* o *passiàli* (log. *pashale*) términos que paecen remitir más de xuru al llatín *pascere* y *pastio*. Pero’l *paberile*, seya la que seya la so denominación, nun ye esto, sinón namás que na so rellación cola *bidazzone*; esto ye, cola zona de cultivos cerealistes cola qu’intercambien añalmente les sos funciones de pastu y llabranza.

D’esta miente, la comunidá encargábase de regular l’usu de los “openfields” y de los praos permanentes comu sitios de pastu, al traviés de la cadarma de la *komunella* que, a grosso modo, yera la institución por escelencia destinada a xestionar les tierres remanables namás que de xemes en cuando comu pastos, cuando nun taben destinaes al usu agrícola. A esto añidiremos la esistencia d’un cuerpu de policía rural (*barracellus*, *barracelau*) onde los axentes escoyíalos y pagábalos la coleutividá de los que-yos vixilaben los sos bienes comu tierres comuñales de viesca (*pardu*) destinaes pa pación y acutaes pa los animales de carga; terrenos públicos comu faces comunes y el *zarru* y *pardu* (pastos) destinaos al rediléu y pastu de los pollinos



(*molentis*) que trabayaben nos molinos de trigu domésticos (*molas*); de menes estremaes de xeres (*cumandatas* y *arro-adias*) pa construyir y caltener les carreteres internes y de penetración nel territoriu agrariu de bebederos y pa la construcción d'edificios públicos en delles *biddas*; con too ello podemos facenos una idea de les milenta frasques d'especialización tradicional na reglamentación coleutiva, sobre too nel espaciu agrariu y pastoral comu escenariu por escelencia de les actividaes productores fundamentales.

Y ye precisamente nes zones de llabranza de cereal del sur onde afayamos una variante sarda d'una frasca de *pastor comuñal*, abondo espardida pel Mediterráneu occidental (Provenza, Cataluña, Córcega): ye'l *molentargiu* o guardián de los pollinos (*molentis*) que neños y neñes de ca casa conducíen toles mañanes a la *corti* (zarru) onde s'axuntaben a una señal del *molentargiu*. Ésti llevábalos a guarecer y al escurecer tornábalos pal zarru onde neños y neñes los llevaben otra vegada pa casa.

Esta costume, anguañu esapaecida dende va más o menos un sieglu, ufiértanos la ocasión d'especificar dalgo más una de les frasques d'organización comunitaria del trabayu y introducir dos reflexiones curties:

La primera fai referencia más bien al folclore: en munches rexones de Cerdeña, el pollín yera un animal domésticu que cási que siempre taba nel interior de la casa, mentantu que'l restu los animales taben práuticamente escluyíos (esceutu'l gatu y delles vegaes el perru). Amás, el *molenti* yera davezu l'únicu animal relativamente de gran tamañu a cargu de les muyeres o los neños y, per otru llau, el llabor d'acompañar al *molenti* de la casa pa la *corti* y, sobre too, de la *corti* pa la casa en guareciendo, comu xera acutada pa los rapazos, tamién ufría una ocasión oficialmente reconocida pa cortexar, ensin escaecer la hora en qu'esti llabor tenía llugar. Esti aspeutu últimu ufiértanos la ocasión d'observar de secute que, na tradición

sarda, el pollín nun ye un animal ridículu nin tontu, asina comu'l gochu nun ye un animal asquerosu y símbolu de la gochame (d'ehí l'emplegu davezu en Cerdeña de *porcu* y de los sos diminutivos comu patrónimu o comu nome de pila). Tamién había elementos que señalar y inclusive analizar nel campu pequeñu de la manera d'afitar, humanizándolos, los "calteres de los animales", domésticos o xabaces.

La segunda obervación refierse a la importancia económica de la *mola asinaria* sarda, presente na mayoría de les cases, esceutu nes de los más probes. Comu unidá de consumu constituía'l corazón de cada familia; consumu que pa l'alimentación taba sofitáu, na mayor parte, nos derivados de los estremaos tipos de fariña de trigu de producción casera, especialmente pan y pastes.

Equí tenemos, nuna de les sos especializaciones milenaries, l'antigua tradición alimentaria mediterránea, sofitada nel pan de trigu candeal, que dexa a los demás alimentos sólidos dientru de la "categoría secundaria" del *companatico* (compangu del pan) (*ingaungiu*, probablemente derivao de *jejenium*). Ye'l sistema de cultivos y alimentación del campesín mediterráneu: trigu, cocinaos, poca carne y pocu untu. La sabiduría del campesín probe del Mediterráneu nel ámbitu alimentariu especializóse equí en modalidaes que presenten formes ríxides de funcionamientu, pero que tamién prevén márxenes de tolerancia. Nel ámbitu de l'alimentación, el pan y les lleguminoses fresques o seques correspuenden al usu de la tierra en prioridá pa la llabranza del trigu y en segundu llugar pa la llabranza de lleguminoses destinaes pa cebera d'animales o pa l'alimentación humana (fabones, garbanzos, llenteyes, fabes, arbeyos). Les condiciones y variaciones del paisaxe agrícola dan una visión enforma clara de les maneres de completar esti restrinxíu sistema d'alimentación sofitáu nes farinácees: dalgunes viñes (esto ye, dalgunes caloríes aprovechables darréu col consumu diariu de dalgo de vinu) delles güertes, sobre too de plantes estivales (unes poques

vitamines) dalgunos olivales (grases vexetales procedentes del aceite d'oliva).

Ensin embargu, vinu, cocinaos y aceite, indispensables nesti dominiu escesivu de les farinácees, son cuasi esceicionales, secundarios, comu tamién podemos atalantar secundariu l'usu de la carne y l'untu conseguío de la matanza del gochu. El consumu, necesariamente rápidu, d'esti otru animal domésticu, proporciona la ocasión, tamién en Cerdeña, d'usos estremaos na matanza, conservación y consumu de les carnes (salchiches, xamones, etc.) del untu (tocín, mantega de gochu), de les serdes, güesos y d'usos tan ricos y estremaos nes donaciones y intercambios (*mandatas, ipinos*), les fiestes, la dixebra de papeles ente homes y muyeres, grandes y pequeños, nel entornu familiar.

A esta referencia al gochu domésticu pola so importancia dende'l puntu de vista alimentariu (*kandu b'elthe su porku sa domo è prena*, cuando hai un gochu, la casa ta llena, diz un refrán logudorés) surdida, al empar, de la referencia precedente a la importancia de los *molenti* pa l'alimentación, podemos añidir otra (más rápida, yá qu'hai que resistir a toa tentación de teorización absoluta, inclusive si ye sectorial) que se refier al usu y necesidá d'evitar l'esbardie, esto ye, la inesistencia de la "borra", del residuu inutilizao que carauteriza a toles economíes sofitaes na autarquía en réxime de prohibú. N'otres pallabres, hai que señalar equí'l sistema d'esplotación cíclica de los recursos tan estrictu y amás de tolos residuos de los procesos de producción y de toles menes de consumu final individual o coleutiva. Trátase del sistema d'usu de la borra, residuos, morgazu del xardín, de la corte, de les mayaes, de la cocina, aunque seya pa tresformales en cuchu esencial pa la tierra cultivable o en combustible (sarmientos, paya, moñiques seques). Pero quixera dar equí la pallabra, magar qu'indireutamente, a los que-yos cinca esto. Trátase d'un cachu de les notes que tomé durante dos entrevistes estre-

maes con una pareya de campesinos d'ochenta años que nos falen de los vezos del pasáu, dende'l puntu de vista fundamental de l'alimentación:

*Antañu nun se tiraba un res. Pero pa nun esbardiar gota necesitábemos imaxinación. Pa entamar, nun tirábemos el trabayu. Ensin embargu, nun trabayábemos a estaya. Trabayábemos cuandu yera necesario y nun mirábemos el tiempu, pero tampocu nun ye que lo perdiéramos. Alministrábemos la collecha, eso yera lo que cuntaba. Toos trabayaben según les sos posibilidaes, hasta vieyos y neños. Imaxinái güei oficines y fábricas que dieren trabayu a tol mundu, tol trabayu disponible, cuandu nun son pa da-yos trabayu a los adultos sanos que lo busquen. Enantes yera too escaso. Y si la cantidá de brazos disponibles yera limitada, en cualquier momentu toos podíen echar un gabitu a la so manera. Inclusive la güela podía, polo menos, vixilar la casa o'l ñácaru, o dir col ñetu a pañar lleña o yerba pa los animales del corral. No que cinca a los animales, vivos o muertos, aprovechábenlo too d'ellos. Hasta les sos moñiques valíen pa cuchu o combustible y en morriendo, hasta'l cachu más pequeñu del so cuerpu. Lo qu'agora llamen reciclar. Pero nun hai comparanza dable cola dómina cuandu de verdá teníen que recuperar. La cebera yera sagrao y los que lo tiraben cometíen un sacrilexu. Tampocu nun tiraben un res de les plantes cultivaes; les cañes servíen pa pastu, la paya de cebera y cama pa la corte, la refugaya de la llimpieza valía pa que comieren les pites. Na cocina iguaben los platos meyores, inclusive con sobres. Cuanto más facíen por inventar daqué p'aprovechalo too, referviéndose a más nun poder, paecía más difícil imaxinar que puidiere tirase dalgo. Les pites y los gochos facíen llacuaes cola puxarra de les persones. Les pites llimpiábenlo too, inclusive los escrementos d'animales y homes. La dueña la casa sabía aprovechalo too de les pites, hasta'l plumón pa les almuaes, les plumas pa da-yos un toque a los platos y les cáscares de los*

*güevos comu sustitutu del granu pa les pites. En toles rexones de Cerdeña deprendieron a facer coles coraes de los animales delles de les especialidaes más nomaes: cordulias y tratalias, o comu nes demás fasteres onde lo usen comu tripes pa charcutería y munches otre coses. Qué imaxinación y arte p'aprovechar toles partes del gochu que criaben y mataben en casa: hasta les serdes pa facer cepillos, el sangre comu cebera, los güesos pa fabricar xabón. No tocante a los demás animales, xabaces o domésticos, facien una taza d'un cuernu, d'un güesu un mangu de lappa (navaya), con un nerviu una fusta. Yera igual con cualquier frasca de plantes, cultivaes o montiegues: cuando nun les comien valien pa combustible, pa trenzar, de rellenu pa colchones, emplastos, fervinchos, adornos o perfumes pa la casa o les persones. Necesitaron tiempu p'atalantar y muncha imaxinación pa ver nun árbol lo que yera una masera o una mesa. El pasáu apruz cuando escomiencen a esbardiar les coses. Y el mayor esbardie ye un home sanu y fuerte ensin trabayu y toa esa moxeda ensin facer gota. Fizo falta la imaxinación y l'aplicación de milenta xeneraciones pa ser a facer un usu tan cuciu de la prohibitu. Quién sabe cuántos años d'imaxinación y llistura fadrán falta pa deprender a remanar intelixentemente la bayura.*

Vamos aprovechar la ocasión pa señalar otros dos elementos carauterísticos.

El primeru ye que'l lleche asina comu'l quesu, son alimentos cuasi esceicionales, práuticamente un luxu, nes families del campesín pequeñu y mediu (*messaius* y *mes-saieddus*) cuasi siempre y, davezu, tamién nes families de pastores. Proverbialmente suelen dicir que les salchiches y el quesu hai que comelo en bocaos pequeños, acompangaos con grandes cachos de pan (*a pitsiu*) *a pitsiu* yá que, según los refranes, l'alimentu del campesín, sobre too les comides que fai en campu, ye "pan y cuspieta".

El segundu elementu ye'l gran despliegue de saberes y habilidaes nel apanadixamientu destináu a la producción

d'oxetos estéticamente notables, nel apanadixamientu normal d'usu diariu y, entá más, nel amasamientu y confección del pan pa fiestas y ceremonies (Cirese et alii, 1972).

La gran especialización del apanadixamientu tradicional ye un fenómenu mui espardíu que tamién podemos adicar fuera de les llendes de la Europa mediterránea, pero Cerdeña en toles sos provincias, inclusive aquelles que tán dedicaes namás qu'a llindiar, ufierta, dende un puntu de vista cualitativu y cuantitativu, una variedá de pan que nun atopamos nenyuri. Ensin embargu, hai que señalar que nun se trata (o nun se trata namás que) d'una especialización limitada, con unos pocos "especialistes", a apanadixadores profesionales que, hasta va poco, nun esistíen nes *biddas* sardes; trátase, polo contrario, d'una actividá doméstica normal que faen, sobre too, les muyeres, que teníen que conocer, pa ser bones ames de casa, esti arte refináu del apanadixamientu que-yos permitía producir 5 ó 6 castres de pan (y enantes de fariña) con formes increíblemente distintes y enforma trabayaes, terminológicamente codificaes y destinaes davezu a les figures parentales d'una familia, estremaes según la ocasión (casamiento, bautizu, nacimientu) y asina hasta llegar al pan acutao pa los perros de les casones señoriales.

Asina atopamos, por nun dicir ná más qu'un exemplu, dende los *civraxus* cotidianos del Campidano y del pan *karasau* (o *fusa* o *pillonka*) barbariciano, a los *kokkois* estremaos y a les *kokkones* de pastia duro, que van dende los más cenciellos a los más trabayaos, hasta los estremaos panes de ceremonia comu'l de los recién casaos (*pane de kojados noos*); al *kábude*, que partien ritualmente enriba la tiesta del mayoralgu, a les *affelthas* qu'ufrien a les muyeres el día d'Añu Nuevu, al *bakedu'e Deu* (cayáu de Dios) y a toles estremaes formes antropomórfiques y zoomórfiques, pa continuar, por exemplu, col gran aparatu de la *festa de is bagadius* de Siurgus cuando llevaben el pan, de mui estremaes formes antropomórfiques y zoomórfi-

ques, en procesión sobre una cruz n'iguándolo ceremonialmente tolos solteros, homes y mueres, del pueblu (Cirese et alii, 1972).

Per otru llau, los neños sardos deprendien dende bien ceu, magar que fuera por aciu de mocaes, a respetar el pan y atalantalo comu dalgo digno de veneración, amás del so gran valir económicu, y a aprecialo cuandu-yos lo ufrien comu recompensa pol so bon comportamientu, de maneres estremaes según la zona, el día que preparaben les reserves que tenien que durar unos 15 díes.

Pero'l pan tien que ser de trigu. En Cerdeña nun conocen otres castres de pan, comu'l pan de maíz o castañes. Y nes fasteres cerealeres, los años de fame remémbrenlos y conócenlos comu los años del pan de cebada. Vamos señalar tamién el casu raru d'un "pan d'alborniu", remanáu hasta hai cuasi qu'un sieglu, sobre too en Ogliastra; ye más un bollu qu'un pan y na so fabricación remanaríen una clas determinada d'arcilla, polo que, delles vegaes, falaben de "xeofaxia" de los sardos.

Pero, falando del pan, del so calter fundamental y la so rellación colos demás alimentos, sobre too col so compangu, volveré sobre les notes coles opiniones de l'anciana pareya de campesinos octoxenarios.

*N'italianu dizse "pan" y tamién "companatico" (compan-gu del pan). En sardu dizse "ingauñgio", que quier dicir "companatico". Esto ye, equí tamién afayamos el pan y el so compangu. Inclusive aunque na nuestra fastera'l compangu fuere más bien escaso y si lo qu'había yera pan, que yá ye muncho, abastaba. Pue que n'otru llau'l compangu fuere tan importante comu'l pan o inclusive más. Pero equí nun había nada tan importante comu'l pan. Abasta con mirar pal campu, onde'l trigu ocupaba'l sitiú más importante, prevalecía sobre too y too xiraba alreduer d'ello: pastos, viñes y árboles. El campu pertenecía al trigu. Na so dómina, cuandu'l Salvador caminaba sobre esta tierra, vivía en sitios*

comu éstos. Y Él sabía lo que significaba'l pan pal home; Él deprendiómos a rezar pol pan nuestro de cada día. Pasó la so vida en llugares que nun tenien que ser mui estremaos, lo que podemos ver nel Evanxeliu. Son les tierras del pan, del vinu, del aceite, pero sobre too del pan. Por eso durante la misa dicen que'l pan camuda en Nuestru Señor y el vinu nel So Sangre, asina comu qu'ordenó qu'a los qu'amorren-taben-yos alministraren los Santos Óleos. Si tienes pan, tiéneslo too. Si lu hai nun digo que non a un vasu vinu y entá meyor si hai una raxa de salchichón o un cachu quesu. Pero si nun hai pan, ye comu si nun hubiere nada. Eso sí, toi falando del pan de trigu, porque'l pan tien que ser de trigu. Del trigu nun desaproveches un res, nun tires nada, entamando pel restroxi y la paya pa los animales. Fue enriba de paya onde echaron al Nuestru Señor al venir al mundu. Y la pasión del trigu ye asemeyada a la pasión y la muerte de Cristo, yá qu'al final de los sos tormentos dambos camuden en pan pa fartucanos. Por eso, enantes amosaben respetu y amor pol pan yá que lo atalantaben comu dalgo santo. De dalguién bonu de verdá dicien "bonu comu'l pan". Al pan dáben-y formes estremaes de flores y frutes y de toles coses bones y guapes. Cada fiesta tenía'l so pan específico que yera l'adornu del llar y l'arguyu de la dueña la casa. Yera nos sitios más llimpios onde facien el pan, comenciando pela mesa y los cacios. Y ellí conservaben la pasta que servía de formientu pal pan de la vez siguiente, yera comu'l sitiü onde dormía un fiu perqueríu. Namás que lo tocaben coles manes llimpies y manipulábenlo con munchu respetu. Y nun tiraben les sobres. Y si traíen el pan duro de vuelta del campu, había que comelo en primer llugar porque yera dos veces santo. Esto ye lo que dicien a los neños que se tiraben a pol pan acabante de facer. Había una verdadera veneración pol pan. Cuasi llegaben a pidir perdón por comelo. Malo yera que cayera al suelu, y si ocurría había qu'abrazalo en pañándolo. El pan da-y tastu a lo qu'acompanga, más que'l compangu-y da a él. Pero agora'l



*pan nun ye comu antañu. El compangu ye más importante y pue que seya meyor asina. Pero los que conocieron los bonos vieyos tiempos nun pescancien comu lo puen tratar asina, agora que pasó a ser cuasi l'últimu de los alimentos, de manera que, si sobra, yá nun lo quieren nin los perros.*

## Bibliografía

- Cirese, A.** et al. 1977, *Pani tradizionali. Arte effimera in Sardegna*. Cagliari: Edes.
- Angioni, G.** 1976, *Sa laurea: il lavoro contadino in Sardegna*. Cagliari: Edes.
- Angioni, G.** et al, 1988, *Sardegna*. Bari: Laterza, collection L'architettura popolare in Italia.
- Angioni, G.** 1989, "I pascoli erranti; antropologia des pastore in Sardegna, Napoli e Nuoro"; Liguori e ISRE, Birocchi, I, 1982, *Per la storia della proprietà perfetta in Sardegna*, Milano: Giuffré.
- Caltagirone, B.** 1988, *La montagna coltivata: usi e rappresentazioni dello spazio in Barbagia*, in Angioni, G. et al, 1988, *Sardegna*. Bari: Laterza.
- Corriga Murru, S.** 1990, *Dalla montagna ai campidani*, Cagliari: Edes.
- Counihan, C. M.** 1981, *Food, culture and political economy: an investigation in changin lifestyle in the Sardinian*

*town of Bosa*, Tesis doctoral: University of Massachussets.

**Da Re, M. G.** 1987, *Pani e dolci in Marmolla*, Cagliari; Regione autonoma Sardegna.

**Le Lannou, M.** 1941 "Patres et paysans de la Sardaigne", Tours, Trad. id. de Manilo Brigaglia 1979, *Pastori e contadini di Sardegna*, Cagliari: La Torre.

**Marrocu, L.** 1988, "La comunità agraria e i suoi spazi", in Angioni, G. et al., *Sardegna*, Bari: Laterza.

**Sanna, A.** 1988 "L'identità del territorio", in Angioni, G. et al., *Sardegna*, Bari: Laterza.



# El molín d'agua y dellos testos sobre la cultura del pan en Somiéu<sup>1</sup>

ANA MARIA CANO GONZÁLEZ

Universidá d'Uviéu/Academia de la Llingua Asturiana

## I. EL MOLIN D'AGUA EN SOMIÉU.

Los molinos d'agua faíense a la vera'l ríu. Con un *banzáu* esviábase l'agua pa una presa, *la presa'l molín*, per onde diba hasta la *canal*, conducción de madera en desnivel pela que se llanzaba con fuercia enriba'l *rodédanu* ya lu fai andar. Al final de la presa podía haber una especie de depòsitu d'agua, el *cubu* (Rubléu, Pigüña), dende onde cayía con fuercia per un *salíu* enriba'l *rodédanu*.

El *rodédanu* tresmite'l so movimientu a través del *fusu* a la *muela d'arriba*.

Nel ríu llantábase'l *marranu*, que yera un maderu fixu colocáu n'horizontal, con una muezca no centru, onde encaxaba, per entemedies d'un clavu que-y permitía xirar, un cabu de la *ponticiella*. Sobre la *ponticiella*, especie de maderu que pel otru estremu s'aúne a la *tirádera*, asiéntase'l *rodédanu*. Nos molinos más modernos, la *ponticiella* en vez de dir ensamblada al *marranu* va encaxada no ríu ente dos encofraos.

El *rodédanu* antes yera de madera, agora yá ye de fie-

rru. *Las paletas* llámense tamién *penas* (Corés, La Rebollada). Na parte inferior, metiu nel so exe, el *rodédanu* tien un pivote (yera una piedra), el *peón*, qu'encaxa nuna piedra dura con un fracu no mediu sobre la que descansa y da vueltes. Esta piedra ye la *escala* o *güevu* (Perllunes, Rubléu, La Rebollada, Corés, Villare; "ya una piedra de riu dura con algu de bóveda"). La *escala* va incrustada na *porticiella*. El *peón* y la *escala* faen de quiciu y quicial respetivamente (El Coutu: "Las duas piezas son del mesmu material, por dicir qu'una ya plana ya la outra ya de punta pa que quicie na plana, pa que después pueda volar". En Santuchanu la *escala* yera de madera).

La *tiradera*, xeneralmente una alambre de fierro anque podía ser tamién de madera, ye paralela al *fusu*; llega hasta la parte superior del molín y val pa graduar la separación ente les dos muelas según se quiera moler más grebio o más delgao. Les muelas caltiénense separtaes por aciu d'una pina (*la pina'l molín*).

El *fusu* ye de fierro (Corés: "antes yeran de madera de carbachu, de ciernu, que nun podrez con facilidá nel agua") y va dende l'exe del *rodédanu* a la *muela d'arriba*. El *fusu* tien na so parte superior, per un llau, una fendedura onde encaxa una espiga de fierro, el *fusu de fierro* o *barón* (Santuchanu), que se suxeta con unas argollas tamién de fierro y con dos pines de madera. (Villarín: "El *fusu* ya de madera. Fáise-lly una fendedura por un llau pa meter el *fusu* de fierro, cúbrese con una pieza de madera a lo llargu ya después suxétase con argollas. Debaxu del *fusu* de fierro lleva un par de pinas pa graduar l'altura del *fusu* de fierro").

Esti *espigón* del *fusu* da vueltes dientru de la *bulse* (*urse* en Corés, *bux* en Rubléu), pieza de madera seco de bedul encaxada nel fracu de la *muela d'abaxu*. La *bulse* hai que dir pinándola con pines de madera o de fierro de la que la va gastando l'*espigón* del *fusu* porque sinón echa la cebera pal riu. Na parte superior del *fusu* hai una pieza de fie-

rro, en forma de cruz, la *inela* (Villarín, Veigas, Éndriga, Saliencia), *inera* (Villaús, El Coutu, Valcárcel, La Bustariega, Santiagu, Santuchanu), *ilera* (La Peral, La Reboñada, Corés, Rubléu, Villare, Pigüeña) o *cruceta* (La Peral, Villaús), que s'axusta na *muela d'arriba* y la fai xirar, tresmitiéndu-y el movimientu del *rodédanu*. Debaxu de la *inela* lleva una pieza de cueru o de lata, de forma circular y dentada, con un fracu no mediu pa encaxala nel fusu, que val pa esparcer el granu d'una manera regular. Ye la *esparcedoria* o *esparcedoira* (Villar, Rubléu).

La *muela d'abaxu* ye fixa y va colocada enriba d'unes pieces de carbayu de ciernu y nun tien porqué ser redonda dafechu. La *muela* o *muela d'arriba* ye redonda y vuela sobre la d'abaxu. Va cubierta por un armazón de madera de forma cilíndrica, el *tambor* o *bombu* (Villaús). La distancia ente les dos muelas podía graduase con una pina según se quixera moler más o menos grebio (*meter pina al molín*, Caunéu). Agora faise con un mecanismu apropiáu pa ello.

Enriba de les muelas ta la *muxega*, recipiente en forma de troncu de pirámide invertíu onde s'echa, pela parte superior, la *cebera* o *molienda*, que ye la cantidá de granu que se muel d'una vez. La *muxega* tien una abertura na parte inferior delantera pela que baxa'l granu pa la *canaleta* (Veigas, Villarín, Arbichales, Saliencia, El Coutu, Gúa, La Reboñada), apellada tamién *cuernu* (Villaús, Orderias, Santuchanu, Valcárcel, Corés, Villar, Pigüeces), *canaletu* (Valcárcel) o *canalexu* (El Puertu, La Peral, El Llamardal, Perllunes, Gúa). Dende la *canaleta* cai pa la *muela*. La *canaleta* muévese por aciu d'un palu nomáu *vara* (Saliencia), *palanquín* (Villaús, Pigüeces), *pelladoira* ("porque apiella'l pan", Villare), *tranzoira* (Orderias, Las Morteras, Santuchanu), *talandoria* (Valcárcel) o *tarañuela* (La Peral), que bailla delante de la *muxega* pa que corra la *cebera* o pa *llamar la cebera* ("xiringa la canaleta pa que baxen los granos que van cayendo a poco y a poco pa un

embudu de lata que tien la muela d'arriba").

La pallabra *talandoria* emplégase en frases del tipu *dar la talandoria* col significáu de 'falar muncho, más de lo que se debe', *ser comu la talandoria'l molín* 'tener pocu xuiciu'.

Delante de la *muxega*, una tabla afuracada gradúa l'al-tura o inclinación de la *canaleta*.

La farina cai dientru d'un caxón de madera, el *brendal*, *berendal* (Gúa) o *blendal* (El Llamardal), y pa recoyelo pal *fuelle* o pal sacu emplégase una *paleta* o *cochedor*. La *fisguina* yera una escoba delgadina cola que se llimpiaba'l güeyu de la muela (Gúa).

El molín párase esviando l'agua, cortándolo o tapándolo cola *paradoria*, *paradera* o *paradoira*, llamada tamién *paradoiru* (Valcárcel, El Coutu), *pixadoira* (Perllunes, Villar) o *pixadoria* (La Peral).

La *paradoria* o *paradera* ye una pequeña compuerta que pue estorbar el pasu del agua na *canal* del molín, parándolu. Pue aicionase dende dientru del molín per entemedies d'una cadena o cuerda qu'enllaza cola *paradoria*. En dalgunos molinos la *paradoria* funciona automáticamente cuandu s'acaba la *cebera*. Pa ello dientru de la *muxega*, no fondo debaxu de la *cebera*, ponse una pequeña pieza de la mesma forma que la *muxega*, la *muxeguina*. Esta va atada con una cuerda al *porru*, especie de palanca de madera, de forma prismática, fixa y quiciada a la *muxega*. Al acabase la *cebera*, la *muxeguina* queda llibre y xube, colo que'l *porru* o *porrón* da nel cabu izquierdu d'otra pieza, o *palanca*, de madera y perpendicular al *porru*, que col golpe sal d'onde descansa y fai baxar la *paradoria*, a la que va auni-da por una cadena. Poro l'agua nun pasa y el molín apara. Cuandu'l molín muel, la *paradoria* ta llevantada y dexa pasar l'agua, pero al acabase'l granu, esti mecanismu ponse a funcionar y la *paradoria* baxa, saltando l'agua percima, sin dar nes paletes del *rodédanu* y parando'l molín ("Si la *paradoria* nun ya automática, el molín igual ta moliendo tola nueite pa las muelas o pal amu").

Cuandu la *cebera* nun ta bien seco, les muelas nun despiden bien la farina, que queda apegao a elles y va faciéndose una pastia qu'acaba por aparar el molín. Dizse entós que ta *encodilláu* (Saliencia, Éndriga), *engodilláu* (Santiago), *encodáu* (Valcárcel), *empanáu* (Villarín, La Peral, El Llamardal, Corés), *entolláu* ("cuandu para algu d'estorbu ente les muelas", El Coutu) o *enllabastráu* (Santiago, Santuchanu). P'arreglalu hai que llevar la *muela* pa sacalo, y a veces *picalu colas picas* (Villarín, Villaús, El Coutu, Gúa, Perllunes, El Llamardal, Valcárcel, Santiago) o *picos de fierru* del molín (Éndriga, Saliencia, La Peral, El Coutu, Corés). Pícase tamién cuandu les muelas tan mui gastaes y yá nun muelen bien.

Desque s'acaba moler hai qu'*apañar el molín*, esto ye, recoyer la farina del *brendal* cola *paleta* o *cochedor* (Saliencia) y barrelu dempués con una escoba pequeña, fecha d'*escoba*, y dexalo bien llimpiu pa que se pueda echar a andar otra vuelta cuandu se precise.

El *burrú* ye un dispositivu pa llevar la *muela* o *muela d'arriba*, cuandu, por exemplu, hai que picala. Ta formáu por un maderu fixu perpendicular al suelu, que forma escuadra con otru al que s'aúne na so parte superior. Esti últimu pue xirar y nel cabu opuestu lleva colgáu una especie de semicircunferencia de fierro, de radiu daqué mayor que la *muela*, colos estremos doblaos pa dientru pa enganchar la *muela* polos dos furacos opuestos qu'ésta tien nos bordes y levantala. Con esti dispositivu pue dáse-y la vuelta a la muela y picala. Nel puntu onde esta especie de semicircunferencia cuelga del maderu horizontal del *burrú* hai una mariposa o especie de torniellu pa tensar y xubir la muela.

El *burrú* suel tar dientru'l molín, al fondu a la derecha. Cuandu nun s'emplega, pliégame xunto a la paré.



## II. DELLOS TESTOS QUE CINQUEN A LA CULTURA DEL PAN<sup>2</sup>.

### II-A<sup>3</sup>

#### a) *El pan.*

"Tenemos qu'ir a semar mañana, hai qu'encaliar el pan, hai qu'echa-ll̥y piedra lipe, hai que traer cal, pa encalialu. Vamos pa la tierra mañana todos. Hai que llevar l'aráu, picones, el cestu pa semare, el triu nun sacu,... ya ¡jala! vamos pa la tierra ya ahí s'empieza a tirar el trigu, ya las vacas a llabrar ya las mucheres ya los homes a acatsare,... Buenu ya se semóu ese día... Después naz, después hai que dir a sallalu con unos picones, ahí,... Agora yá hai muiitu más adelantu ya van con outras cousas, con máquinas. Antes íbamos col picón yá había que picalu todú, después, cuando yera más altu, había que lu dir a arromper, quita-ll̥y la mierda que tenía ponte las plantas, sinón la mierda comía las plantas del trigu. Había qu'arrancá-ll̥y bien todú. Agora yá va sulfatáu, pero esto nun yá comu tien que ser, mia nena, esto ya trai más química, esto del solfatu nun yá comu lu que trabachábamos nosoutras antes. Desque lu arrompíamos, eh, arrompíamoslu a uña, a uña, a escardar bien colas uñas, después, bonu entós yá quedaba ll̥impiu hasta que lu díbamos segar. Entós íbamos colas focinas, pin, pan, a segare, a atar en manochos, carriellos, después una facina feita all̥í, una bona facina, un bon montón. Deixámoslu all̥í comu quince días afermentando. Buenu, después había qu'embarrar una era pa poder machalu, una era prehí, echa-ll̥y muñica de las vacas ya que tuviera duru, ya había que faer la masa. Buenu, desde ensugaba la era había qu'ir a buscarlu a cargas pa la era ya con unos palos que chamábamos *menales* ataos pol picu, yeran dous, había que machacalu, hasta que-ll̥y salía el triu. ¡Mira cuántas vuel-tas llebaba! Había que machalu aquel día ya outru día

aventalu; ir a ver onde había aire pa que quedara'l granu llimpiu ya marcharan las poxas. Aventábamoslu col vanu ya la criba. Buenu, pues despuéis había que metelu na tuña. Si tenías muitas fanegas tenías una bona tuñada pa sacar d'eillí bonos follecaos pa ir al molín ya fer pan.

Había que llevalu al molín, metelu no fuele ya llevalu al molín, desque llimpiu. Había que llimpialu bien. Nun cuentes tú que yeramos gochas, que yerámos llimpias de sobra. Había que traer del molín la farina, había que traela pa la masera, peneirala cola penera ya despuéis si lu querías comer ya amasar tenías que traer sal ya augua, ya si tuvieras lleite, amasábaslu ya despuéis quedaba allí tres horas enlleldando, na masera. Agora, bien puedes aprender a amasar. Ya despuéis prendías fueu al fornu ya faíamos los panes ya poníamoslos aquí no escanu pa lleldar, ya ¡ala!, cuandu taba lleldu barriamos el fornu ya pal fornu acullá. Una vez una de Veigas taba borracha ya en vez de tiralos p'allí taba enforando pola ventana pa fuera...

El fornu tien que tar bien roxu, blancu. Tien que salir la blancura pola puerta. Después garras una escoba verde ya barres por él todú p'acá. Este nuesu tien un bon pedazu pa chegar a la boca. En cocer tarda de dos a tres horas. En tres horas yá cocen los panes que sean bien grandes, sinón bástan-llys dos. Luego, después, yá ta pa comer.

Pal fornu precisas el surradoriu, el redabiellu ya la pala. Una pala pa sacalu porque sinón encaloran maitu las manos..."

**b) El maíz ya la escanda.**

"Al maíz hai que fe-llu lu mismu. Hai que voltiar la tierra, ya despuéis, desque vuelta la tierra, semalu. Ese ya más delicáu porque pa sallalu, p'arriandalu, hai que ponelos bien dereitos, porque esos si nun-llys entra l'augua pol uechu nun miedran. Esos tienen que quedar dereitos pa cuandu chueve que-llys entre l'augua pol uechu pa baxu. Hai que sallalu ya arriandalu, despuéis segalu cola

foucina, ya faise en picas, ponse asina..., nas tierras; ya despuéis, desque ta yá secu, van a quita-llly la panocha, ya los narvasos pa outru llau. Ya la panocha trainla, ya después fain el montón en casa ya train un esfochón de xente. Van allí... Vienes con un sacáu de panochas, échaslas aquí ya después outru, ya después outru ya fais un montón mui grande, o un carráu según lu traigas, no carru. Después van los esfochones de nueite a esfochalu. Los mozos, las mozas, a cantar ya a dicir buenas borricadas... Ya después fain las riestras... Deixan unas fuechas allí a la panocha pa dempués enrestralu, que se faía con bilórtos, comu esas de Telva. Ya'l que ya malu yá queda sin fuechas, ya queda tiráu yá no desván pa ir baxándolu después pa los gochos... Buenas cestadas, pa engordalos, que tengan bona untaza cuandu los matan ya bon toucín ya bon chourizu. Los narvasos átanse n'atadinos pequenos ya son pa las vacas. Chámanse *capiellas* esos atadinos.

Las riestras cuélganlas nas pãneras ya nos hurros, qu'agora hai poucos, pa que cure bien. El maíz tien mui tojetu. Tien pa las vacas, tien pa los gochos, tien pa la xente. ¿A tí nun te gusta la papa? A min tamién me gusta, home, non pa diariu, pero alguna vez,... ya las papas, ya'l rabón con lleite caliente, buena manteiga de las vacas,..."

"La escanda nun ya comu'l trigu qu'al machalu sal yá'l granu sueltu. La escanda nun sal, la escanda queda revestida tovía pola poxa ya ésa tien outra vez qu'ir al pisón. Al pisala entós yá sal el granu solu ya queda la poxa pa outru sitiú, porque después yá ya comu'l trigu... Agora yá nun seman escanda. Semaránla pa La Falguera; ya pa Las Viñas ya pa Villaús, sémanla".

II-B<sup>4</sup>

a) *El pan.*

"Vamos pa la tierra ya siégase más bien a veces pola

lluna porque nun se degrana'l pan, ya vamos unas cuantas con founcinas. Ya coches la founcina cola mano dereita ya cola outra coches el puñáu del trigu. Hai quien lu coche asina por este llau ya hai quien lu coche pol outru, ya hai que deixar un pouquinín de pacha alta pa que la broza quede na tierra ya nun vaya na pacha, ya baxala a veces que xube pola pacha parriba; fáise-llly asina p'abaxu ya p'arriba cola founcina pa que quede allí, más abaxu, que nun vaya na pacha. Ya despuéis aquello vas deixándolu pousadín todú, colas espigas todas mirando pa un llau ya que nun te desdigan las pachas, que queden así las pachas cortadinas comu si fora con unas tixerás. Ya aquello chámanse *gabiellas*. Hai que tener muitu cuidáu nun deixalu tendíu na tierra, ya con eso.

Despuéis p'atalu, vienen outros d'atrás, ou cuando s'acabe de segar, porque déixase asina al sol pa qu'encrese ya pa que nun tea nada mocháu. Pa que se ponga en condiciones pa machalu, recóchese todú lu secu que se pueda, pero más bien estas cousas tienen que fese, lu del pan, más bien pola fresca pa que nun se degranen. Ya entós átese así calentín con un puñáu de pachas de trigu; ya coches asina comu si fora fayendo la cabeza d'un alfilere unas cuantas d'espigas en puñáu ya átese con aquella mesma pacha; dáse-llly una vuelta polas espigas ya espúes espétase la pacha que te sobra por debaxu ya formas un manochu. L'atadura chámase una *venceicha* ya átese; ya despuéis, pa llevantalos del suelu, faise con cincú un carriellu. Ya con eso ponse un manochu atravésáu no suelu ya encima d'aquel manochu colas espigas p'abaxu pa la tierra ya los tarouzos p'arriba pónense outros cuatro que forman el carriellu. Parecen casinas asina no suelu por tola tierra, a una distancia... unas d'outras. Despuéis d'eillí, yá se deixa pa enfacinalu, pa que quede recochíu pa que si vien l'agua nun lu cocha, nun siendo que chueva muitisimu. Entós fain un redondel, ya van poniendo tolos carriellos que terminen no mediu, nun puntu, con tola

pacha pa fuera, todú en redondu; ya outra camadina, ya outra camadina, ya a veces ponen algùn manochu pol mediu pa que nun faiga fracu, pa que quede completín, ya siguen asina, asina,... Ya despuéis van menguando según van p'arriba, recuchendo la pacha, pa que cada vez quede más curtiu ya cada vez sea'l redondel más pequenu, ya cuando chegan a un sitiu que ya ou salen las espigas pa fuera ou se-llly vein, entós yá rematan la facina, poniendo los manochos dereitos en redondu terminando arriba nun puntu pol llau de la pacha ya las espigas metidas contra abaxu. Ya tápanlu con broza. Átanlu con unos bilortos pa que nun quede asina a la intemperie. Ya asina ta hasta'l día que-llly toque la trilla o la macha.

Antes, todú yera macháu. Trainlu pa la era. Trainlu pa la era; ya bien tempranu bárrese la era pa quita-llly tola broza. Antes d'almorzar hai que barrer la era; pero cuando son eras de fere, hai que faere la era tamién antes d'empezar la macha, ya entós sacas fueira de las cortes, de moñica que d'outra cousa nun val, ya póneslu no picu la era ya muéchaslu bien ya aquello queda comu una rabina; ya los homes van descalzos a fer la era porque pónense todos perdíos ya van arremangaos hasta encima la rodicha pa que nun s'empuerquen. Ya con una escobona llarga, llarga, sin rabucare, escoba de fisga, barrénlu; van esparciendo'l cuitu desfeitu por tola era, tapándo-llly tolos ventanos; ya espuéis fai comu se fora cementu, queda así comu si tapizaras con cementu. Ya hai qu'esperar a que seque muito, ya cuando seca muito queda todú feitu una masa seca ya dura, ya nun se pierde un granu.

Ya espuéis dicen qu'antes d'almorzar hai que tender la era. Ya entós train los manochos ya pónenlos polas veras por donde da'l sol, ya porcima de las paredes, ya van poniéndolos al sol pa que se vaya preparando pa después ponese a machar tempranu. Ya pónenlos a carreras así colos manochos, las espigas xuntas pa un llau ya la pacha pa fuera, asina a tiras llargas, altravesadinos colas espigas

pal mediu ya dáse-llys unos golpes, unas forfugadas. Chámase eso *mazucare*. Tienen que ir las parejas de dúas en dúas, ya unu que mache de la dereita tien que ir con unu que mache de la zurda, pa que'l menal nun-llys dea na cabeza, porque sinón, si vas d'este llau ya l'outru tien la cabeza aquí tropiézanse los menales... Ya pónense outros dous del outru llau ya según das col menal, tienen que dar a la vez... Mientras unos lu tienen arriba outros abaxu; llevantan unos, baxan outros, guardando'l golpe; hai que guardar el golpe. Ya si das nun codu, mia nena, veis las estrellas. Ya buenu máchase asina.

El menal son dous palos. Ya una manueca d'ablanu. La manueca ya d'ablanu, ya por onde s'agarra'l menal. Ya espués tán las llorames, que son duas piezas que van encaxadas una na outra, atadas con unas correas; fain una bolina na punta pa poder atar ya que faiga xuegu comu se foran ese güesu del..., de las vacas..., de la pier-na. Ya despuéis tien la piértiga. La piertiga ya d'acebu, pa dar el trompazu mayor.

Ya van machando, unos d'un llau ya outros del outru, mazucándolu. Despuéis de mazucalu, ábrenlu ya tienden la era. Entós, pa tender la era, pónenlu con tolas espigas mirando pa un llau. Nun veis más qu'espigas, nun siendo na mesma vera. Ya entós allí yá lu cochen a forfugadas, al mejor una forfugada de cuatru ou de ochu, fayendo xuegu cuatru separaos, fayendo xuegu. Ya con eso así caigan los páxaros de calor tas na forfugada, ya hasta que nun la acabas nun apara naide. Allí sudas comu un melón ya nun puedes deixalu, mia nena, hasta que nun se termina la for-fugada,... Nin anque te traigan agua...

Ya una vez vieno unu de Madrí ya víulu tan fácil, né, que foi a garrar el menal ya a ponese a machar. Dixo qu'e-so que lu faía cualquiera. Diou una menalada na cabeza, tuvienon que llava- lly las munecas, ya las brixas, ya todú pa volve- lly el sentíu, que perdíu'l sentíu ya nun yeran pa recordalu. Ya llástima nun quedara sin recordare.

Ya lu que sal de mazucar chámase'l *parvón*. Ya ponse pa un llau pa machalu cuandu la outra espiga. Lu de mazucar retíranlu pa una vera pa que nun quede tan gorda la eirada. Ya luegu ya echan la pacha sola. Ya ta aquel parvón pa despuéis separalu porque aquéllo ta macháu, lu macháu quitánonlu... Ya ponen las pachas p'abaxu ya las espigas que queden porcima tendidinas pa que.

Ya con eso los que tán xuntos machando, dous que ten xuntos d'un llau, tienen que xuntar las manuecas abaxu al pousar. Tienen que fer esto así..., ya cocher las espigas no mediu; al baxar xúntanse las manuecas de los dous aquí, ya cochen las espigas así no mediu; según dan a un tiempu, fain esto ya córtanlas, ya chamamos *hai que capas*; ya capas las espigas. Los que mejor machan xuntan las manuecas. Los que machan mal, dan una pertegada aquí ya outra más acullá. You machaba de lu lindu, machaba comu un home. Sigüía la forugada hasta acabar. Ya xuntaba las manuecas comu había qu'axuntalas, ya ponía'l menal dereitu, tenía lu igual minutos, dereitu sin que se moviera pa ningún llau con tol equilibriu. Ya si l'outru machaba más depriesa que you ou más despaciú que you, you esperaba pol outru, nel aire..., llévantáu nel aire, dereitu comu un ciriu, hasta que baxara l'outru. Ya los outros faían lu mismu. Pero machábase muiitu mejor machando bien, que se xuntaran las manuecas ya capas no mediu, ya dar dábamos una bona pertegada. Ya amimosábamos a outros que s'espurrían muiitu ou que faían cousas así. Ya cuandu nos vían machar yá sabían quién machaba bien ya quien machaba mal, porque tenía muita ciencia machare. Había quien nun yera a dar una menalada. Tenía muita ciencia tamién, de nun dar la menalada rabilada p'acullá, non. [Había que] cochelu dereitu ya salir dereitu, sin torcete, porque sinón tabas propensa a da-llys un menalazu a los que taban del outru llau. Entós nun cabía naide na era más que nós. Ya entós tenía que xubi-

lu lu más deritu posible.

Machas una forfugada ya cuandu vas pa la outra, aquella yá van llevantándo-lly la pacha ya deixándo lu más libre pa... Ya luegu empiezas outra, outra forfugada, ya vas llevándolu así n'estaxas.

La pacha llevantámosla col garabatu. Van dándo-lly así col garabatu pa que salga nel aire ya baxe'l granu abaxu. Ya outra persona ta atando la pacha ya outros llevándola...

Ya neso, né, un paisanacu l'outru añu en Caunéu, pues, foi en Gúa, pues tenía muios nenos ya muita xente p'ayuda-lly... Ya cómese muiitu bien porque hai que comer, porque tienen muiitu que trabachare, ya él nun-llys daba de comer nin los convidóu nin nada, ya teníalos allí trabachando comu burros... ¿Sabes lu que-lly fixenon los nenos? Prendiénon-lly fueu a la pacha ya taba la pacha ardiendo ya tiranon a apagala, ya mientras taban apagando la pacha vieno una tronada ya mochóu-llys tol pan de la era que... Ya con eso poníanse los nenos "agua, Dios, a la era miou buelu que yá sal el trigu pol ventanu".

La pacha átase con cibiellas ya fainse los cuelmos. Los cuelmos métese no pachar ya yá van aviaos.

Ya lu outru... Queda'l parvón, ya queda'l granu que se lleva ya yá s'avienta. Póneste nun sitiu onde sople bien l'aire ya lliévate'l parvón, ya queda allí'l granu. Ya despuéis hai outra cribando pa quita-lly alguna poxa o algo que-lly quede, pa que quede fresquín... Ya una va quitándo-lly la broza delante ya la outra va refrescándolu un poucu más detrás, ya outra va avanándolu. P'avanalu tírase al altu ya llévalu l'aire, ya entós, outra recóchel u vuelve echalu. Échal u dúas o tres veces pa que quede frescu; ya [va] pasándo-llylu a la outra, p'atrás, que lu va cribando pa que-lly salga'l polvu. Ya outra avánalu. (Un vanu ya asina comu una pandereta, redonu, solu que mui grande, asina comu d'un metru de diámetru. Ya entós aque'llo va con un pelleichu d'oveicha o de cabra, el fondu. Eso ya'l vanu. Ya [lleva] unas alambres atravesadas porbaxu pa que nun



esfonde, ya va cosíu al aru, de madera....). Ya van así dando vuelta, dando vuelta, dando vuelta, procurando que-llys quede un pouquinín de poxa ou de parvón,..., que-llys queda dando-llly vueltas, vueltas, vueltas. Xúntase no mediu ya cóchenlu así colas manos ya sácanlu, ya entós yá queda frescu, ya entós yá lu guardan. Hai unas tuñas, chamámos-llly *tuñas*, grandes pa metelu nos hurrus. Fain muitu bon pan nos hurrus. Ya porbaxu las tuñas, pónen-llly unas llabaninas. ¿Sabes lu que faían antes que la xente taba mui necesitada? Con un táladru de las madreñas taladrábante l'hurru ya baxába-lllys pa un sacu...; ya, asina, tropezando en duru nun-lllys pasaba eso".

**b) El maíz.**

"Chámase tol tiempu *narvasu*, chámase *maíz*os cuandu se tán trabachando. Nun decimos arranquéi un narvasu, non, dices arranquéi un maíz. Si tas trabachando ya tienes qu'arrancalu porque queda ralu entós ya un maíz; pero despuéis, cuandu yá va maduru, yá chamamos *segar el narvasu* de la panocha p'arriba pa las vacas en verde, ya despuéis yá non... Siégase pol fondu con una focina, ya vas fiendo picas. Las picas fainse... Primeramente coches dous o tres narvasos ya arímaslos a un narvasu en verde col maíz ya la panocha ya todú, arímaslu a un narvasu en verde, das-llly una vuelta con un cenizu –con unas plantas qu'hai allí na tierra–, ya si nun ya un cenizu ya un bilortu o ya una fisga o lu que sea, pa da-llly una vueltina p'atalu. Hasta colas mismas fuechas del narvasu a veces s'ata. Ya espuéis desde atas aquel pouquinín yá xuntas más. Vas cortándolu a brazaos ya traislu p'allí, cola espiga tamién –el narvasu tamién tien espiga sin ser la panocha– ya va arimándose allí, arimándose allí conas espigas todas p'arriba ya los tarouzos p'abaxu, fiendo así conu, ya despuéis yá buscas un bilortu grande ya das-llly una vuelta porbaxu ya das-llly outra vuelta porcima... Quedan unas picas...

Ya después de las picas, pues yá vas un día a espicare; quítas-llly la panocha ya tiendes el narvasu na tierra comu si tuvieras el pan cuando lu segaste con tolos tarouzos pa un llau ya las espigas pa outru, lisín pa que te quede curiosu ya-llly dea bien el sol, esparcióu pa que seque. Ya después vas, ya vas atándolu en capiellas..., fainse capiellas; lu mismu del mismu narvasu, un narvasu asina mediu retorcióu..., comu si fixeras manochos. Ya entós aquellas capiellas... Pones una derecha ya después vas arimando las outras, arimando las outras ya tiénense solas. Ya fais outra pica comu la que tenías antes col maíz, solu que muitu mayore, ya entós átasla porcima ya porbaxu ya queda allí aquel maíz hasta que cura, hasta que seca, porque hailos verdes ya hailos más maduros. Ya entós, cuando bien un día d'aire bonu, que los pasóu, ya parete que tan eso... Hai quien los enfacina nun freisnu. Van poniendo tolos tarouzos ya atando los narvasos pola espiga... Comu si fora una facina...; los manochos, las gabiellas, alrededor d'aquel freisnu. Ya no picu terminan tamién poniendo comu la facina, los tarouzos p'arriba ya las espigas p'abaxu, pa que l'agua corra ya entós yá queda aquello pa... Allí nun se cala, quedan sólu los tarouzos fuera, ya nun se cala ya fai un gran narvasu. Ya'l que tien bastante pachare, pues... mételos pal pachare ya nun fai la facina.

Después, daslos a las vacas pol invienu. Ya hai quien-lllys lu da cuando las vacas tienen algo d'orina porque fai-lllys orinar. Ya muitu bonu pa eso.

La panocha vien pa casa ya yá se forman los esfochones, van a esfochare. Antes iba tola moceda ya beillaban ya cantaban. Ya si topabas... A veces sacábas-llly una cáscara de fuecha, que después de que la sacabas parecía que yera una panocha ya nun yera -chamábamos-lllys *pegas-*, ya poníamoslas a outra delantre... Ya dába-llly una rabia trosquilalas..., porque esas tán mui malas de pelar, ya con eso naide las quería... Ya con eso echában-lllylas a una ya nun las vía, ya ríanse d'ella porque las cochía cuntando

que yera una panocha, ya después tenía que pelala, ya tenía que la pelar l'outru ya pelábala ella, ya ríanse.

Buenu, después esas panochas, las que son malas rabúcaslas, van pa las rabucas (cháman-llly *rabucas* las que son defetuosas). Ya las que son bonas van pa la riestra. Déixas-llly tres fuechinas así p'atrás. Ya con aquellas fuechas coches unos bilortos ya van entretexiéndose comu si fora una riestra... Ya así echas... Puedes echar tres panochas d'un golpe o puedes echar cuatro panochas ou puedes... Según eches de panochas salte la riestra de gorda, ya hai quien echa tres ya hai quien echa cuatro. Ya con eso, cuando tán enrestrando a veces los mozos apúrren-lllys las novias las panochas, tán apurriéndu-lllys, apurriéndu-lllys, ya ellos aguantan todú quantu pueden pa qu'ella nun dea abastu a pañar ya ponelas na mano,... Cuélganse alrededor del hurru a secare hasta que después vuelves a desfelu ya saca-llly el tarabacu ya llevalu pal molín ya cribaslu pa sacá-llly esa cousa que tien".

### c) *El fornú.*

"Na cocina había un fornú. El fornú tien una oreicha que-llly chaman la *oureicha'l fornú* ya... Ta porcima comu si tuviera p'arrebater el fumú o chispas si salen del fornú. Fai asina comu una bisera. Después ta la boca'l fornú cola puerta ya eso... Ya abaxu ta la fornichuela: ya así comu outru fornín pequenu, pa meter la ceniza que sacas del fueu ya la brasa pa que nun se t'encienda en ningún sitiú. Según vas sacando del fornú, vas echando pa la fornichuela ya lu mismu del fueu tamién. Después sacas d'eillí aquella ceniza cuando s'enचना.

La masera, con una clavicha pa sostener la tapa p'arriba mientras tas fiendo algo na masera, con una tarabica o una clavicha o lu que sea".

II-C<sup>5</sup>

a) *L'amasáu del pan.*

"Na masera echas la farina, echas-llly el furmientu. El furmientu hai que faelu na masera ou nuna palancana. Llavola ya faigu'l furmientu. Después vaciamos la farina na masera ya después metes el furmientu no mediu. Empiezas a echar agua ya vas dándo-llly vueltas, vas envolviendo,... Eso chámase *empastiar*. Despuéis déxaslu ehí dormiendo un ratu llargu, pa prender fueu al fornu... Buenu, llargu non porque agora traise levadura de La Pola. Se train tres pesetas de levadura... Unos echan más, outros echan menos, según lu qu'amasas tamién de cantidá, ya yá la espabila muitu. Amasas muitu primeiru qu'antes, cuando s'amasaba col furmientu solu. Agora echas un poucu de levadura. You vengo echando la que te dan por tres pesetas, ya fais el pan desiguída. Tiéneslu ahí... Si-llly falta de llieldu ou que ta mal el fornu, pincha.

Ya préndes el fornu. Cuando el fornu ta casi blancu, póneste a faer las fogazas. Pones un cobertor encima la mesa; pónelas aquí tapadinas, nun pueden ver el fríu. Diz el refrán que 'el pan ya'l nenu n'agostu tien fríu'. Ya cuando'l fornu ta bien das-llly unas vueltas col surradoriu, surrayas el fornu, ya despuéis bárreslu bien con un rada-biellu qu'hai llargu. Despuéis metes una escoba de monte, bárreslu bien ya... nada, metes el pan p'allí. Eso ya enfornar. Pones la tapa...

Cuandu metes el pan pal fornu siempre rezas un padrenuestru, lu que tengas de buen aquel. You siempre digo un padrenuestru 'a San Justu que de poucu me saque muitu', pa que miedre, ya un padrenuestru 'a San Julián que me saque buenu'l pan'. Son esas manías... Ya fais una cruz cola pala na boca'l fornu ya namás pousar la pala, el nomedelpadre tamién. You tol tiempu lu faigu tamién, you siempre qu'amasu si hai aquí barullu siempre voi a la sala, siempre tengo esa costumbre..., non,

non, que va..., las cousas del pan son mui delicadas.

Míraslu de vez en cuandu pa que nun te tome demasiáu color. Si toma demasiáu color quítas-llly la tapa, ya adiós... You nunca me toma color. Pa que me comprendas, quiero más que me quede más baxu'l fornu ya-llly dé más tiempu pa cocer el pan. Nun nos gusta nada'l pan mui doráu. You digo que siempres el pan ya lu primeiru que se pon na mesa ya lu últimu que se quita. A veces vien quienquiera a casa ya tienes ese pan tomáu... -paré que te da rabias-, chamuscáu, vaya, chamuscáu.

El pan que trais de La Pola a los dous días pónsete más duru que la puñeta,... A los que nun tán avezaos, el pan d'eiquí cai-llly pesáu, pero l'outru, el que se compra ponse duru desiguada. Agora, pal que-llly guste, pan comu este de casa nun hai, anque ya este un poucu pesáu.

El bon pan failu mui tu'l fornu. Nós aquí tenemos un fornu, mia nena, más buenu. Yera mui grande, ya dientru del qu'había fixo-llly Jesús, el pai de Milagros, unu más pequenu, o sea metiuse él dientru del fornu ya fixo con ladrillos el fornu outra vez, vaya, fixo una paré de ladrillos pa que fora pequenu, ya ya un fornu mui guapu feitu, mui guapu, fai un gran pan.

Agora las tierras van quedando a prau. Nun merez la pena trabachar".

### III. DELLOS CANTARES Y DICHOS QUE CINQUEN AL PAN.

El molín y tol llabor con él rellacionáu dio orixe a un ricu folklore. Dalgunes de les coples recoyíes nel nuesu conceyu son<sup>6</sup>:

*La molinera tien corales,  
el molineiru corbatín.  
¿D'ónde sal tantu luju?  
De la rueda del molín.*

*Vengo de moler, morena,*

*de los molinos azules;  
dormí cola molinera,  
sábado, domingo y lunes.*

*Que vengo de moler, morena,  
de los molinos d'arriba;  
dormí cola molinera  
y no me cobró la maquila.*

*Vengo de moler, morena,  
de los molinos d'abajo;  
dormí cola molinera  
y no me costó trabajo.*

*Vengo de moler, morena,  
de los molinos d'enfrente;  
dormí cola molinera  
y nun s'enteró la gente  
(sin ningún inconveniente).*

Ente los dichos y frases feches<sup>7</sup>:

*A falta de pan buena ya la boroña (páx. 22).  
Aguantar a moler "facer les cosas mui apriesa".  
Al pan, pan ya'l vinu, vinu (páx. 22).  
A pan duru, afilar el diente (páx. 23).  
Dar la talandoria "falar muncho, más de lo que  
se debe".  
El que da pan a perru ajenu, pierde'l pan ya pier-  
de'l perru (páx. 26).  
Ente'l maíz ya'l maicín la cabra ya'l cabritín.  
Eso ya farina d'outru costal (páx. 28).  
L'agua por San Xuan quita vinu ya nun da pan  
(páx. 29).  
Molín paráu nun gana maquila (páx. 30).  
Nun hai lleña comu la de faya nin pan comu'l*

*d'escanda* (páx. 31).

*Nun tar el fornu pa bollos* (páx. 32).

*Nun ya igual predicar que dar trigu* (páx. 32).

*Pa la fame nun hai mal pan* (páx. 32).

*Pa poucu amasáu, un bon bollo* (páx. 32).

*Ser comu la talandoria'l molín* "tener poco xuiciu".

*Tiran el trigu ya guardan (aprovechan) la paja*  
(páx. 34).

*Un granu nun fai graneru pero ayuda al compañeru*  
*ñeiru* (páx. 34).

Una *cousellina*:

*Una cosa tiene el molino / precisa y no necesaria*  
*/ no puede moler sin ella / y no le vale para nada* (páx.  
39). — (*El ruiu que fai al moler*).

## Notes

<sup>1</sup> Esti trabayu completa l'asoleyáu en *Cultures* 5 (1995), "La cultura del pan en Somiéu", páxs. 127-141. Poro, ha tenese en cuenta tolo dicho nes notes del citáu artículu.

<sup>2</sup> Estos testos completen los asoleyaos nel so día en: Cano González, Ana M<sup>a</sup>, *El habla de Somiedo (occidente de Asturias), Verba*, separata de los números 4 y 5, Vigo, Universidade de Santiago de Compostela, 1981, páxs. 244-274. Comu yá dixi daquella (vid. nota de la páx. 244), los testos tán trescritos tal y comu los dixo la xente, sin correxir un vierbu, col enfotu d'amosar de la manera más fiel posible lo que ye la fala del conceyu. Pa les carauterístiques llingüístiques del conceyu vid. *El habla de Somiedo* y pa los informantes les páxs. 15-17.

<sup>3</sup> Informante: Magdalena González, Villarín.

<sup>4</sup> Informante: Teresa Marrón, La Pola.

<sup>5</sup> Informante: Leida Cano, Veigas.

<sup>6</sup> Cano González, Ana M<sup>a</sup>, *Notas de folklor somedán*, Uviéu, Academia

de la Llingua Asturiana, 1989, páx. 61.

<sup>7</sup> *Notas de folklor somedán*, páxs. 22–35. Al llau de cada dichu va la páxina concreta na qu'apaez. Los que nun lleven indicación de la páxina nun tan recoyíos en Notas...





# El xogo dos bolos nel Navia-Eo

XABIEL G. MENÉNDEZ  
XOSÉ MIGUEL SUÁREZ FERNÁNDEZ

Condo col trabayo de campo nos achegamos a úa rexón cualquera y tentamos de describir cuáles son os rasgos que dan xeito al que podíamos chamar a *cultura tradicional*, corremos el peligro de quedar na realidá que nos chegóu hasta enguano, sin esgatuñar máis na corteya que cubre as acordanzas dos máis veyos. Al falar da realidá d'enguano tamos féndolo nun sentido mui xeneral, refiríndonos al panorama que s'empieza a amañar despóis d'empezos del s. xx cúa emigración a América, a chegada de cuartos vidos d'alló, as compras de muitos caseiríos pola xente que los llevaba y, máis tarde, col paso definitivo d'úa economía de subsistencia á plena economía de mercáo. Estos cambeos socioeconómicos trouxeron consigo qu'el paisaxe y os costumes mudaran abondo y lo fixeran de tal xeito qu'hasta muita xente d'edá desconoz y sinte como estraños dalgús elementos que, al llargo de muchos centos d'anos, formaron parte del universo cultural da zona. Os anos vinte y a emigración, col corte ben fondo da Guerra Civil, pintan ser momentos fundamentais nese proceso.

Este pequeno parzamique nun ten outro aquel qu'el

d'esplicar por qué hoi, se ye dicimos a daquén que, hasta os anos vinte ou trenta, en toda a rexón del Navia-Eo úa das principais diversióis populares era xugar a os bolos, pode ser que nun lo cría ou que lo negue dafeito y xure y perxure qu'allí nunca na vida se xugóu cousa tal. Esta foi el actitú qu'atopamos na xente na mayoría das nosas pez-quizas. Ben é verdá que non sempre esto foi asina y qu'inda queda xente que s'acorda y que ten xugao y qu'hasta hai sitios unde inda se sigue xugando a os bolos\*.

A diversidá de xogos de bolos é de sobra conocida y d'ella dan conta os poucos pero meritorios trabayos que se tein feito en dellos de puntos da Península<sup>1</sup> y el detallao estudio de Gerardo Ruiz sobre as variedades asturianas<sup>2</sup>. Mesmamente, este autor reconoz qu'inda bota en falta máis trabayo de campo pra sacar á lluz novas particularidades locais. Dalgús artículos de mena etnográfica que se tán publicando nestos anos, y al que se quer amecer este, dannos úa idea del muito qu'inda se pode atopar en todo el país asturiano<sup>3</sup>.

É crencia estendida entre estudiosos y “autoridades” culturales asturianas qu'el xogo dos bolos nun pasa máis alló del Navia, nun prexucio cimpre que fai chegar hasta ese río sidra, tonada y hurros –y hasta dalgúa modalidá de madreña– pra que, d'este xeito, yes casen us estereotipos que queren forxar a toda costa<sup>4</sup>. Nosoutros tamos na fe de qu'el mundo cultural d'Asturias é muito máis rico y diver-

---

\* Este artículo é el resultao d'entrevistas feitas al llargo dos anos 1993 y 1994 en dellos de puntos del Navia-Eo. El llabor de recoyida de toda esta información nun iba ser posible sin a xente depositaria d'esa riqueza cultural. A ellos yes debemos toda a obrigación: Paco de Peleyón<sup>1</sup>, Ramón da Barrosa<sup>1</sup>, Andrés y Fernando de Xinés, Jesús d'Anxelín, Saturno de Sapuco, Arturo de Zoilo<sup>1</sup>, Pepe del Caseiro, Masimino<sup>1</sup>, Llouredal de Miudeira, Grabiél, Nava dos Aguiyóis, Panduco, Robles, Fernando d'Eirello, Alberto y Rosamari de Pedrellada, Regina de Xuanín d'Eirello, Antoncho, Francisco d'Angelín, Inacio del Mosco, Valente d'Antonón, Rucho, Javier, Lin de Xulín, Pilara de Coturro, Cuete de Cuaña y Luisín de Cachorro.

so y qu'as "fronteiras" entre determinaos fenómenos da cultura material ou espiritual nun tán todas apeteiradas al pe d'un río. Nin nel Navia, nin tampouco nel Eo.

Na rexón occidental asturiana inda se xoga a os bolos. Nos días de festa amáñanse grandes campionatos en Cartavio, Lloza ou Miudeira unde participan homes y mueres de casa y braniantes. El noso trabayo de campo centróuse na marina dos conceyos de Castropol, Tapia, El Franco, Cuaña y Navia, anque podemos comprobar y recoyer noticias da existencia de tradición bolística en puntos como Bres (Taramunde), Villanova, Sarandías ou Silvón (todos ellos de Bual, ademáis de na villa), Eilao, Eirias (Eilao), sin esqueicer a gran afición inda viva hoi nel conceyo de Villayón.

Na zona estudiada esistiron dúas modalidades: el *pasabolo* y el *bolo rodao*, que coinciden cua estremación qu'Alvaro Fernández de Gamboa fai nel sou estudio entre bolos de tumar y bolos de botar llonxe<sup>5</sup>. As dificultades qu'atopamos al hora d'esplicar as regras detalladas dos dous xeitos de xugar tuveron mayormente en que, da que nos achegábamnos al Eo, el acordanza del xogo iba menguando y os informantes tían que ter camín dos noventa anos pra tener dalgún recordo, mentres que, da que nos achegábamnos al Navia, a tradición taba muito máis viva y, mesmamente, sigue xugándose a os bolos nos campos de dalgús llugares<sup>6</sup>. Anque del *pasabolo* atopamos referencias en todos os llugares investigaos, el punto máis al oeste nel que recoyemos datos de terse xugao al *bolo rodao* foi en Valdepaes.

El *pasabolo*, del que tamén recoyemos el nome de *matabolo* nel lugar de Campos, é úa modalidá xa desaparecida na nosa zona d'estudio<sup>7</sup>. É hirmá cuase dafeito das variedades de *Bolu de Tinéu* –enguano xogo federao–, *Pasabolu del Altu Sil* y das que Gerardo Ruíz engloba baxo el nome de *Batiente de los Vaqueiros*, variantes rurales xugadas en poblos del occidente interior asturiano (Teberga, Somiéu,

Grau, Miranda, Tinéu, Allande, Cangas del Narcea). Feirían falta máis traballos locais ou un traballo definitivo de conxunto pra poñer os extremos d'esta zona tan grande que mesmamente entra en Galicia y Lleón<sup>8</sup>.

Nel campo del lugar taban dispostas dúas pedras rectangulares. A primeira era el *tineiro*, *poyo* ou *tiro*<sup>9</sup>, erguido de 5 a 20 cm. del tarrén, unde se poñía el xugador pra tirar. Había que tirarse con muita forza da que se lanzaba a bola y el xugador podía fer a pasada el que quixera de grande. A us 4-5 m. taba a *soleira*<sup>10</sup>, pedra d'us 30 cm. de fondo y metro y pico d'ancho, unde se poñían os bolos. A soleira fia rampla y taba erguida por detrás camín d'úa cuarta<sup>11</sup>. Na parte máis alta fia un pouco de chao y allí colocábase a fileira de bolos un pouquín separaos. Pr'apegallos á soleira usábase barro ou mesmamente bulla. Podían tar feitos de toxo –el máis normal– ou de carbayo y tían úa cuarta d'alto, con un pouco de punta feita a brosa. El número variaba dende 12 a 25. A os bolos tamén se yes chamaba *birlos* ou *birlos*.

Pagábanseye us perróis al *armador*, normalmente un neno, pra qu'*armara* os bolos y los recoyera despóis das tiradas (tamén pasaba esto nel *rodao*, unde tamén se ye pagaba un daqué al qu'apuntaba os tantos). El armador encargábase de traer un caldeirao de bulla ou amasar el barro pr'apegar se fia falta. Os nenos peliábanse por coyer a vez d'armador.

As bolas cuas que se tiraba eran pequenas –“*enchían a mao*”– y solían ser d'uz<sup>12</sup>, con chombo dentro pra que pesaran máis. Tamén podían tar metidas en augua cua mesma finalidá. Na zona de Cuaña, estremábanse dúas menas de bolas según el tiro: as *d'a mata*, *d'a mao*, *de mate* ou *de cachete*, pequenas, de boxe y con chombo fendo cruz, pra tirar col brazo dende detrás y derriba da cabeza, y as *d'a brazo*, máis grandes, d'uz y sin chombo, pra tirar máis rastro y cua bola derriba da mao. Estas últimas eran as qu'usaban os máis veyos ou os que tían menos arte. Asina

y todo, el máis normal, y pensamos que máis antigo, era usar miyor, nel canto de bolas, pedras arredondiadas pañadas dos ribeiros.

Máis pr'alló da soleira había marcada úa ou máis rayas rectas na terra, feitas con úa eixada. En Cuaña había hasta cinco y cadúa d'ellas tía un valor: a del dez, a del vinte, a del trenta, a del corenta y a del cincuenta. Se daban pasao dalgún bolo máis alló de dalgúa d'esas rayas, iban sumándose puntos y quen primeiro chegara a cincuenta ganaba a partida. Por suposto, quen pasara dalgún bolo máis pr'alló del última raya –cousa ben mala de ferganaba a partida<sup>13</sup>.

Había que tirar con muito brío pra poder aventar os birlos ben llonxe. Pra eso había que daryes ben na reiz<sup>14</sup>. Ademáis, se nun se pasaba a bola da raya del dez ou *queixo*, dicíase qu'era *bola queixada* ou que *queixara*<sup>15</sup>. El ruido que fian as xógaras al dar na soleira era terrible y nun eran raros os accidentes<sup>16</sup>. Parte fundamental d'úa partida eran as apostas. Cada xogo solía ir a un perrón.

Non sólo lo xugaban os homes senón que tamén lo xugaban muyeres y nenos. A lo menos pra eso taba el outra boleira qu'había, un pouco máis pequena, nel Campo l'Hospital de Salave y nel Campo'l Calvario de Campos. É indudable el arcaísmo d'esta modalidá, tanto polos materiales usaos como pol sistema de xogo.

Anque, que nosoutros sépamos, inda se xoga en Villayón<sup>17</sup>, el pasabolo deixóu de practicarse na zona máis occidental alló polos anos trenta, ano arriba ano abaxo según os testimonios, pero sempre antias da guerra y al tempo qu'a emigración da moxedá pr'América. Máis pral oriente, en Cuaña ou Navia inda se xugaba hasta nun hai muito<sup>18</sup>.

El outra modalidá, inda viva hoi, é el *rodao* ou *bolo rodao*<sup>19</sup>. El rodao encuádrase na variedá de bolos de tumar y ten na nosa zona úas carauterísticas diferentes al publicao hasta agora sobre outras variantes asomeñadas<sup>20</sup>.

Hai que se precatar de qu'el rodao hoi xógase en pista d'hormigón, en instalacióis feitas de novo y a cuberto, mentres qu'antigamente el que se fia era xugar nos camiños, en terra mui calcada. As mididas de rayas, bolos, campo, etc. tamén cambiaron pr'axeitallo todo al novo sito de xogo. El demáis, a xente acórdase ben das diferencias entre el d'antias y el d'agora. Según dicen os máis veyos "*el rodao perdéulo todo col hormigón*".

El rodao xógase con nove bolos. El *peteiro* faise con un bolo nel medio y os outros oito postos alreduro fendo un redondel d'un metro de diámetro. Pra eso usábase un bolo y un cordel. Antigamente poñíanse máis ralos qu'agora.

As bolas son d'us cinco quilos y mui grandes. Tein us vinte cm. de diámetro –"*conto más grandes miyor*"–. Podían ser de muitas razas de madera: reiz d'uz, freisno, boxe, bidureira ou figueira y taban en augua pra que pesaran máis. Taban feitas a brosa y eran un pouquín estrapelladas. Os bolos eran estacas d'us trenta cm., de madera ben dura –toxo, carbayo, acebro–, anchas embaxo –d'us sete cm.– y enriba un pouco aguizadas. Agora, tanto bolas como bolos, fainlos torniaos y, ás veces, nel caso dos bolos, píntalos y poinyes úa base de goma.

El primeiro tiro –*ir, tirada*– faise dende el tiro, tira ou *raya de tirada*<sup>21</sup>. El xugador pode moverse a os llaos sempre que nun pase da raya. Antano el *peteiro* poñíase a us cuatro ou cinco metros. Unde s'armaba nun tía campo, taba pisao. Cada pouco había que recebar el furao qu'iban fendo os bolos col cul porque se non, al dar a bola na reiz dos bolos, *topiaba* ou *fia tope* y entoncias podía pararse. Cada bolo *tumbao* ou *zampao* ten el valor d'un punto. Máis pr'alló –a us dez metros antigamente– ta úa raya chamada queixo ou queixa. Nel hormigón xa nun se fai pero, condo se xugaba en terra, nel queixo poñíase el furico –*bolín*, ye chamaban en Lloza y Miudes–, un bolo máis pequeno qu'os outros y que se lo tumbaban tía el valor de cinco (Miudeira) ou dez tantos (Miudes, Lloza). Por eso, en Lloza

tamén ye chamaban al queixo *a raya del dez*<sup>22</sup>.

Se al tirar a bola esta nun pasa da raya dizse que *queixóu*, *churrióu* ou *churróu*<sup>23</sup>. Nel caso de quedar derriba da raya diciáse que *queimara* y tían qu'ir us contos que taban xugando a decidir se pasara ou non. A bola, que nun era del todo redonda, al rodar perdía forza y entre os bolos era fãcile que queixara. Pra calcular únde marcar a queixa, ésta tía que tar al dobre de distancia qu'el peteiro del tiro<sup>24</sup>. Se a bola pasa da queixa, desque tira el contrario, vólvese tirar, anque agora xa dende el outro llaos, y súmanse os puntos feitos. Os bolos ármanse a cada volta, al ir y al volver. A este segundo tiro chámaseye *volver* ou *sacada*. Ir y volver é úa *bolada*. Antigamente tirábase *a pe de bola* ou *pe en bola*, é dicir, dende unde parara a bola. D'este xeito tratábase de nun queixar pero tampouco nun quedar mui llonxe pra volver<sup>25</sup>. Se al tirar pr'acó, col pe ou col que fora, se tumbaba el furico, perdíase a xugada.

Hai dous xeitos de tirar: *al roce* y *al cruce*. Pra tirar al roce hai que tirar por entre el medio del peteiro, tentando de pasar dándoye á fileira de tres bolos del medio y a úa da dos llaos de dous bolos. Neste xeito de tirar hai el peligro de *mandalla pol carreiro* y nun tumbar nengún pero se s'acerta túmbanse máis. Al cruce tírase poñéndose dende un llaos del tiro y entrando cua bola nel peteiro de xeito que se toquen os máis bolos posibles.

Pode xugarse individual ou por parexas. As partidas xugábanse a trenta ou corenta bolos. En caso d'empate xugábase outra bolada hasta desempatar. Pra saber quén tiraba primeiro, tiraban un bolo contra úa bola posta na distancia del furico y el que máis cerca quedaba principiaba. Cada xugador fía úa bolada completa, ir y volver, anque agora avezan tirar en grupos de dous al ir y despós al volver<sup>26</sup>.

Xugábanlo tamén nenos y muyeres, anque neste caso achegábase un pouco el queixo. Pra os nenos poñían outra boleira máis pequena.



Fíanse muitas apostas. Antias da guerra poñíanse un perrón cada vez que se ganaba. A tirada toda era a un ral y pagábase desque s'acababa. Al apostar podía irse a medias con outro parceiro. Chamábase a esto *ir a forros*. Se ún ganaba, *forraba* al compañeiro, quere se dicir, pagá-baye a bolada. Se ganaba el outro, pagábaya él.

A xente sabía únde había boladas y iba xugar a outros llugares da contornada: al Revellón, Lloza, Cartavio, Miudeira. A os domingos de tarde ou días de festa, desque se xantaba, ás dúas ou ás tres, xa había xente aguardando. As partidas duraban hasta el escurecedín. "*Se chovía aveirábanonos nel cabanón y condo paraba volvíamos alló*".

## Notes

<sup>1</sup>Deixando a un llao os interesantes datos que nos apurre Alvar nas súas encuestas lingüísticas en Andalucía, hai que destacar: J. Jiménez, *El juego de los bolos en Álava*, Gasteiz, 1970, J. Braun Trueba, *Bolos y Cultura*, Santander, 1984, y, sobre todo, A. Fernández de Gamboa, *Los Bolos en España*, Xixón, 1978.

<sup>2</sup>J. Gerardo Ruiz Alonso, *Bolos asturianos. Modalidades, técnica y estáu actual*, Alborá Llibros, Xixón, 1993.

<sup>3</sup>X. I. Llope y A. Paredes, "Dos variantes del xuegu de bolos nel con-ceyu de Cuideiru: los Bolinos y el Cuatrín", *Cultures* 2, Uviéu, 1992, pp. 179-190, y R. González-Quevedo, "Bolos asgaya nel Altu Sil", *Cultures* 3, Uviéu, 1993, pp. 181-186.

<sup>4</sup>Esto é inda máis chocante se temos en conta que nestos últimos anos, y con subvencióis oficiais, fixéronse , en Lloza y Miudeira dúas instalacióis cubertas, con tarrén de cemento pra xugar á modalidá de bolo rodao.

<sup>5</sup>A. Fernández de Gamboa, *op. cit.*, p. 20.

<sup>6</sup>Recoyemos noticias de que se ten xugao a os bolos en dalgúa das dúas variedades -ou mesmamente nas dúas- en muitos sitios. Nas

Figueiras nel Campo da Lagúa, unde ta agora a Casa del Mar, en Barres al pe del igrlesia, na veira d'unde taba a casa veyade Lebrato, en Casarego nel Campo'l Caleyó, salindo pra Navalín, en Salave nel Campo l'Hospital, en Campos nel Campo'l Calvario –unque temos testimonios de que nel caleyón de derriba de Cá'l Caseiro tense xugao–, en Valdeparens nel Campo de San Polayo, en Miudeira nas Barreiras, en Arancedo en Follaranca y despóis nos Miyeiros, nel Porto na Tayadía y na Talaya, xunto á capiya, en Cartavio nel Campo l'Igrlesia, en Lloza nel Campo da Capiya, en Mougúias nel Campo'l Cementerio, en Medal nel Campo de Baxo, en Villacondide nel Eira de Murias, en Andrés nel Campo Sampedro, en Navia unde ye dicen La Canteira de Pachón, en Cuaña, en Talarén, en Tox, en Villouril, etc. En Villalmarzo (El Franco), apegaó al lugar, hai un sitio que ye chaman El Campo da Bola.

<sup>7</sup> Así todo temos noticia de qu'inda hoi se xoga nel conceyo de Villayón, entre outros, nos lugares de Valdedo, Gras, Busmente y Valle. Dáseye el nome de *bolo corto*.

<sup>8</sup> Nos Ancares é esta a modalidá xugada y en Meira (Lugo) déronos noticias de que se xugaba a úa variedá asomeñada, por parexas, con dez bolos pequeníos con traza de pera, d'us 10 cm., de madeira de mazueiro y que se poñían apegaos derriba d'úa pedra. Os bolos de Viana do Bolo (Ourense) pertencen tamén a esta familia anque el xeito de poñer os bolos na pedra y el sou número, entre outras cousas, failos un pouquín diferentes. Xa nun é núa fileira de us vinte bolos, como as variedades asturianas, senón núa fileira d'seis y outros tres bolos separaos detrás.

<sup>9</sup> El término *tineiro* recoyémoslo en Campos. Os outros son os usaos na parte de Cuaña.

<sup>10</sup> En Campos tamén recoyemos el nome de *solarega*. En Tox (Navia) chámase *tondia*.

<sup>11</sup> Búa proba de cómo s'esqueice a cultura material é que, por muito que pequizamos nos poblos costeiros, nun fomos quén a atopar nengúa d'estas pedras. Xente de corenta anos acordábase de xugar al futbol de nenos al pe d'ellas sin saber qué significaban. El caso é que todas se taparan con paliadoras ou tractores al enanchar pistas ou poñer columpios nos antigos campos unde se xugaba. Desenterrallas xa iba supoñer meterse dafeito na "arqueolóxica etnografía".

<sup>12</sup> Según nos cuntóu un informante dos Aguiyóis (Miudes), "el carbayo nun é madeira graciosa porque brama" (querse dicir, ta búa d'abrir).

<sup>13</sup> Según fora a disposición del campo, el sistema podía ser ou ferse muito máis xinxello. En Campos había úa raya, a 4-5 m. da soleira, que valía un punto, y a seguinte puntuación, que neste caso supoñía ganar a partida, xa era pral que chegara dalgún birlo hasta a cortía de Cá Xico.

<sup>14</sup> En Lloza cambiábase de llao pra xugar según asoprara el vendaval ou el nordés, tanto nel pasabolo como nel rodao.

<sup>15</sup> É esta a mesma terminoloxía que s'usa nel bolo de Tinéu: *bola queixada* ou *bola queisada*. Na variedá del Altu Sil dizse que *cuachóu* (R. González-Quevedo, *a. c.*, p. 181). ¿Poden ser estos términos metáforas relacionadas con cuayar ou ferse queixo pra tentar de describir cómo a bola vai parando pouco a pouco sin chegar a pasar a raya?

<sup>16</sup> Nas Figueiras dicénnos que se deixóu de xugar a os birlos porque mataran a un home d'un bolazo. Nun sabemos se será certo pero si é verdá que cuntan hestorias de xente que perdéu un oyo xugando. Llemos nel periódicu de Navia, *El Porvenir Asturiano*, nel sôu número del 10 dábril de 1904, úa reseña da festa de Pascua en Villaouril unde se diz: "Como incidente digno de mención consignaremos el ocurrido a nuestro estimado amigo el joven comerciante D. Celestino Méndez, a quien produjo una fuerte contusión en la cabeza un palitroque disparado del juego del *pasabolo*, en el cual se entretenían como de costumbre algunos aficionados. No censuramos a éstos por jugar en sitio tan concurrido, sino a la autoridad que lo consiente".

<sup>17</sup> El bolo corto de Villayón xógase con ventiún bolíos de toxo, d'us 20-25 cm. postos apegaos núa llastra. É el que se chama *armar la tondia* –como se ve, recibe el mesmo nome qu'en Tox (Navia)–. As bolas son d'uz con chombo metido y poden tirarse *a puño* –con *bolas de puño*– ou a *brazo* –con bolas más grandes, as *de brazo*–. Fainse varias rayas semicirculares detrás d'unde tán os bolos. Se a bola nun pasa da primeira raya dizse que *queixóu*. Se queda derriba d'úa raya *queimóu*. Condo se pasa dalgún bolo del última raya ou da parede ou sebe qu'haxa detrás del campo, gánase. É el que chaman *sacar la partida*.

<sup>18</sup> Así todo depende dos sitios. Nel llugar de Cuaña recoyemos el dato de qu'allí el pasabolo deixóu de xugarse camín dos anos corenta, mentres qu'el rodao acabóu pol trenta y tantos.

<sup>19</sup> Debémosses muita obrigación á toda a xente qu'amañóu adrede úa bolada en Lloza y que nos deu detalles das dúas modalidades.

<sup>20</sup> Dáse dalgúa asomeñanza cuas variedades asturianas del Cuatrín d'Agones (Pravia), Cuatrín de Cuideiru y, sobre todo, Los Bolinos, tamén xugao neste último conceyo, modalidá cua que coincide nel grandor, número y disposición del peteiro de bolos, anque non nel xeito de xugar.

<sup>21</sup> Nel Porto faláronnos d'*arriba* prá llinia de tiro y d'*abaxo* prá queixa.

<sup>22</sup> Tamén sintimos falar a un informante de muita edá de que máis antias chamábaseye a *raya del cuatro*, qu'era unde se poñía el *cuatro* ou bolín que tía ese valor se lo tumbaban. Nun pudemos pequizizar máis sobre ese detalle pero é curioso porque coincide cua valoración que se ye

dá al *puchu* de los bolinos de Cuideiru ("a.c.", p. 181).

<sup>23</sup> Hai que volver alló y precatarse da coincidencia terminolóxica cuas outras variedades asturianas. Se xa temos comentao el detalle sobre a bola queixada, agora hai que fer notar que nos bolinos de Cuideiru chá-mase *chorriar* a condo a bola nun chega á raya del *puchu* – neste caso, un "furico" máis grande qu'os bolos– (X. I. Llope y A. Paredes, "a. c.", p. 181).

<sup>24</sup> En Miudeira el furico poñíase como mínimo a dez metros del tiro. Según nos cuntan allí: "*Un xugador mediano á segunda ou terceira volta xa ye tía coyío el toque y tumbábalo al ir*". En Lloza, el máis, dicennos que "*el que se buscaba era meter a bola pa que tumbara moitos bolos. Nunca se tiraba al bolín máis que condo era de compañeiros*". Tamén en Lloza, ás veces el furico poñíase un pouco máis pr'acó da queixa. Esto dános úa idea da variedá criativa da xente, que podía, chegao el caso, cambiar dal-gúa medida ou regra según yes vera miyor.

<sup>25</sup> En Miudeira tíanlo como propio de Medal (Cuaña) y atesaban qu'ese sistema "*era mui esclavo y había que calcular moito*".

<sup>26</sup> Últimamente xugábase úa especie de campionato entre Miudes y Lloza con un sistema eliminatorio, un domingo en cada lugar. Íbase, por exemplo, al que sacara a bolada máis grande de dous. Agora ta volvendo a aumentar el interés entre a xente. Fundóuse hai pouco úa asociación cultural y deportiva con xente d'estos lugares pra mirar de buscar axudas y tirar por este deporte. Nel mes d'agosto de 1994 xugóuse en Valdepareas (El Franco) el Primeiro Trofeo "XEIRA" de Bolo Rodao, en prao y recuperando el xeito tradicional de fello (con furico y pe en bola). Houbo camín dos corenta participantes entre homes, muyeres y moxedá.



# RESEÑES



## Cultura y Llingua

James Fernández McClintock. *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies*. Academia de la Llingua Asturiana. Uviéu, 1996.

Al entamar l'añu 1996 asoleya l'Academia de la Llingua Asturiana un llibru de gran interés dende distintos puntos de vista. Ye una obra de James Fernández McClintock, un gran antropólogu astur-norteamericanu que, amás de la so rrellación d'aniciu con Asturies, mantién un contautu direutu cola realidá astur dende cuantayá.

Esti llibru recueye na so primera parte, entitulada "Pallabres clave ya integración social", tres trabayos yá espublizaos na revista *Lletres Asturianes*. Son los artículos que seguramente recuerden los llectores d'esta revista pola so fondura interpretativa y la intelixencia d'análisis: "En torno a una vaca ratina (Metáforas vivas y la cultura asturiana que ello implica)", "Campos léxicos. Desplazamiento semántico y movimientu regionalista" y "Huecos léxicos y revitalización lingüística en el asturiano modernu".

Nestos trabayos, asoleyaos tal comu vieren la lluz daquella, en castellanu, alluma ún de los aspeutos de la xera antropolóxica de Jim Fernández McClintock, capaz comu naide de garrar los filus del llinguax pa llegar per ellos hasta'l corazón del pensamientu y la cultura. Son estos artículos un mediu pervalorabile pa ver en funcionamientu el fondu posu teóricu iguáu por esti autor na so



llarga vida académica, permitiéndonos consideralu comu ún de los antropólogos americanos más significaos. Ensin dulda, muncho más trescendente y valoratible qu'otros antropólogos perconocios n'España pola mor de la coyuntural difusión editorial.

Son tamién estos trabayos un orgullu pa la cultura asturiana y pa los estudios so la cultura astur. Resulta especialmente interesante la mirada que los güeyos d'un estudiosu que vien de fuera posa so la realidá astur: descubre lo qu'equí nun vemos, analiza lo qu'equí s'escuende, valora lo que dende equí paez nun tener un aquel. Lo que ye evidente ye que Jim Fernández acierta y que foi quien a escoyer puntos clave de la cultura astur, lo que la estrema y la fai particularmente significativa.

Na segunda parte del llibru recuéyense cuatro artículos más de Jim Fernández, asoleyaos per primera vez n'asturianu. A les fines perspeutives abiertes nos artículos anteriores axúntense equí maxistrales análisis de problemes d'identidá, que tienen comu centru d'atención el casu asturianu. "Folkloristes comu axentes del nacionalismu" o "La teoría del pautu. Lo común nos pueblos asturianos" son perbones formes de caltriar na realidá de la cultura y la forma de vida asturianas, pero siempre dende una bayura teórica antropolóxica mui fonda y rara d'atopar. Ye tamién interesante l'estudiu que fai esti autor nel artículu "Andalucía nel nuesu maxín" del famosu alderique poéticu ente l'asturianu Tiadoru Cuesta y l'andaluz Diego Terrero. A propósitu d'esti intercambiu de versos fai Jim Fernández McClintock perintelixentes observaciones.

Termina'l llibru cola versión n'asturianu del artículu que s'asoleyara hai unos años en *CULTURES* (númeru 2, añu 1992) col títulu de "About *Moradas Vitales*", onde otra vuelta de llau de maxistrales observaciones so la cultura y la vida n'Asturies ufiértanos Jim Fernández McClintock análisis teóricos perfondos y trabayaos na so llarga llinia d'investigación académica.

En resume, ye esti llibru una ocasión de celebración y fiesta pa la cultura asturiana. Y ye particularmente prestoso lleer esta obra d'un científicu de primera llinia, cansos comu tamos de ver a segundones de cuarta fila engrifase escontra Asturias, la so llingua y la so cultura, porque averárense a esta tierra cola gafura del desdén y l'odiu, pola mor del mal aquel éticu personal pero tamién por cuenta de, nun lo escaecer, la so incompetencia.

*Roberto González-Quevedo*

ACABÓ D'IMPRESA A  
31 DE MAYU DE 1996  
NOS TALLERES DE SERVIGRÁFIC D'UVIÉU.