

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



Nº 8

UVIÉU 1998

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Revista editada en colaboración cola



FUNDACIÓN
CAXA RURAL D'ASTURIES

Direición: Roberto González-Quevedo
© Academia de la Llingua Asturiana
Diseñu: ALLA
Edita: ALLA
Depósitu Llegal: AS-2.256-98
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^o 8
UVIÉU 1998

ÍNDIZ

JOAQUÍN RODRÍGUEZ CAMPOS L'Antropoloxía Llingüística y la Teoría Antropolóxica del Ritual	9
TXEMI APAOLAZA Una metáfora	37
JACQUELINE URLA El nuevu "ritmu" del euskera: Identidá y amestadures na obra de <i>Negu Gorriak</i>	55
ANDRÉS BARRERA GONZÁLEZ Llingua, identidá y política en Catalunya	85
ALCINDA CABRAL Les rellaciones de poder ente llingües y cultures mayoritaries y minoritaries en contestu de la emigración portuguesa en Francia	125
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO Sobre Ivar Aasen. Llingua y nación en Noruega y Asturias	137
<i>FAZA ETNOGRÁFICA</i>	
M ^a DOLORES ÁLVAREZ ALBA Y M ^a TERESA COSTALES GARCÍA El pan nas parroquias de Sama, Cuaya, Ambás ya Santamaría (Grau)	243

RESEÑES

Más	261
Sectes y sociedad	266
Les ciudaes y la muyer	268
Cultura y política	270
Migraciones vasques	272

ADDENDA

James W. Fernández McClintock, miembru d'honor de l'Academia de la Llingua Asturiana	275
--	-----

L'Antropoloxía Llingüística y la Teoría Antropolóxica del Ritual

JOAQUÍN RODRÍGUEZ CAMPOS

De la teoría llingüística que xorreció dientro de l'antropoloxía cultural americana o na antropoloxía social británica, pue dicise que ye tan vieya y tan clásica como la mesma teoría antropolóxica. Pero cuando tamos yá rematando'l sieglu xx, y hai aprosimao cien años qu'antropoloxía y llingüística entamaron una granible rellación, ye necesario entruganos cómo la nomada antropoloxía llingüística, pola mor del so desendolcu conceutual y metodolóxicu devino nuna estaya importante ya insepartable de la teoría antropolóxica, más allá de quedar namái como embelga especializada de la teoría xeneral de la llingüística. Les dos entrugues que mos facemos puen formulase d'esta miente: ¿Qué aporten los estudios de la llingüística antropolóxica al desendolcu teóricu y metodolóxicu de l'antropoloxía sociocultural? Y la

segunda: ¿De qué mou contribúi la teoría antropolóxica al desendolcu conceutual de la teoría de l'antropoloxía llingüística? Nesta ocasión voi ocupame namás del puxu que l'antropoloxía llingüística exerció na teoría antropolóxica de l'aición ritual, ¿cómo s'esplica l'aición de les formes del llinguaxe sobro la eficacia simbólica del ritual? Ésti ye'l terrén clásico onde se desendolcó una parte pervalorabile de la teoría antropolóxica, pero onde munches vegaes se tien evitao tomar en serio'l papel muncho activu del llinguaxe faláu.

L'estudiu de les rellaciones ente la llingua y la cultura pue encarase dende dixebraos conceutos y esmoliciones, qu'interesen namás a la teoría llingüística xeneral, como foi'l casu de Sapir y Whorf, esmolíos por peñerar la rellación ente la cadarma formal d'una llingua y los pautos culturales venceyaos con ella, o tamién dende esmoliciones propies de l'antropoloxía sociocultural. D'acordies con ellos, los niveles fonéticu, gramatical y léxicu de cada llingua tán clasificaos y organizaos per categoríes llingüístiques que nun s'atopen n'otres llingües, desanubriendo d'esti mou niveles culturales de clasificación y conocimientu. La estratexa qu'estos dos grandes entamadores de la teoría llingüística siguieron dientro de l'antropoloxía cultural americana foi definir el calter cultural de los signos llingüísticos, faciendo por esclariar cómo éstos perfaen cadarmes que valen pa clasificar la esperiencia cultural del ser humanu en mundu. L'antropoloxía llingüística sigue güei interesándose pol papel cultural que desarrollen los elementos formales y estructurales de les llingües, pero failo col envís de describir los signos llingüísticos como ele-

mentos organizaos n'actos comunicativos, y non como elementos astraotos que tienen cenciellamente significáu y sentíu. Interesa cómo s'empleguen les formes fonétiques, les formes gramaticales y les formes léxiques, pero namás pa entender por qué camuda la so eficacia comunicativa según el contestu onde s'empleguen.

Esta ye l'alvertencia que Vygotsky quixo facer abenayá al afirmar que'l caminar de la maduración mental del neñu, la so progresiva individualización y dixeбра sicolóxica depende de la so evolución nel deprendimientu del llinguaxe, evolución que va dende la cenciella conocencia del significáu de les pallabres al dominiu del so *sentíu*; esto ye, entender y dominar el conxuntu d'actos comunicativos (dixeбраos del so significáu) que les pallabres puen provocar nel oyente (Vygotsky, 1992: 188). Sólo dominamos el llinguaxe cuando dominamos esti segundu nivel, el del venceyamientu ente les pallabres y el contestu social.

Los actos comunicativos tienen que describise como formes simbóliques con relevancia normativa nel planu de la interacción social. La llingua pue ser entendida como un sistema de signos que nun tienen significáu por sigo mesmos, teniéndolu namás dependiendo de les circunstancies nes que s'espresen pa constituyir actos comunicativos. Lo importante de los usos de la llingua pa los antropólogos asítiase en cuáles son les formes de comunicación que se faen con ella tolos díes, cuáles son los sos valires y la so dinámica social y si nesos formes puen atopase cadarmes o conceutos prestamosos pa la teoría antropolóxica de les formes simbóliques y les rella-

ciones sociales. Qué empregos de formes del llinguaxe amuesen dinámiques sociales, polítiques, relixoses, etc.

Un separtáu pervalorabile na antropoloxía llingüística ye l'estudiu de les rellaciones ente llingua, cultura y etnicidá; el problema central ta en ver cómo'l manexu de los usos de les llingües per parte de los movimientos políticos, relixosos o étnicos (los grupos sociales en xeneral) son manexos simbólicos que dependiendo de determinaes dinámiques trabayen en porgüeyu d'una "comunidá imaxinada" (Anderson, 1991). Son procesos socioculturales carauterísticos de sociedaes complexes en procesos d'urbanización y modernización onde les dinámiques llingüístiques faen de medios simbólicos d'articulación social. P'abordar estos procesos pue dicise que fracasó l'aparatu conceutual de la llingüística clásica, pero, en cambio, ta destacándose la teoría llingüística que tien en cuenta que les rellaciones ente la llingua y los procesos sociales pasen, de toes toes, por ser procesos rituales (Gumperz y Hymes, 1972; Silverstein, 1976; Basso, 1979; Fernández, 1986; Herzfeld, 1987; Hanks, 1990). Pa poder entendedelos ye necesario tener en cuenta la teoría y la etnografía de l'aición ritual.

El primer pasu teóricu pal análisis antropolóxicu de los actos comunicativos del llinguaxe asitióse na dixebrá ente'l nivel pragmáticu y el nivel semánticu (Silverstein, 1976; Levinson, 1982). Cualquier actu comunicativu que s'espresa per aciu de los signos de la llingua tien a la vez significáu semánticu y significáu pragmáticu. Estos dos niveles de significación avecen a tar siempre presentes pero non siempre tie-

nen, ún y otrú, el mesmu poder comunicativu. El significáu semánticu vien dau pente medies de los conteníos que tresmite una espresión; el significáu pragmáticu ufiértalu'l mou d'interacción (la mena d'actu social) que se produz ente los comunicantes en resultes d'una comunicación llingüística, dependiendo de les funciones comunicatives que garren en cada ocasión les propiedaes formales de la espresión llingüística. Una mesma espresión pue ser una oración relixosa o tamién una aición política; una mesma invocación pue ser una saludu cariñosu o un pidimientu de perdón; la so función comunicativa va depender de les circunstancies del contestu, seya una aición o seya otra. La forma d'entonación d'una espresión pue da-y un significáu social determináu a un tratu casual ente persones; el mou d'articulación gramatical escoyíu nun ciertu momentu pue provocar nos oyentes un impautu que nun xeneren otros moos d'articulación gramatical, por variar el so significáu social. De la mesma manera, el tipu de léxicu que s'escueya pue da-y más o menos vida a una conversación al inxerir un determinada representación dramática, como pasa cuando emplegamos términos que son específicos del *cheli*, del llinguaxe académicu, del llinguaxe médicu, nos sos contestos corrientes o fuera d'ellos. Cuando falamos nun queremos sólo dicir daqué, emplegamos tamién toa una riestra d'actos comunicativos que rescamplen pola dinámica social a la que dan llugar. P'analizalos teóricamente yá nun mos sirven sólo los conceutos más importantes de la llingüística tradicional como son les estremadures ente significáu y sentíu, cadarma superficial y cadarma fonda, y dellos otros.

MALINOWSKI Y AUSTIN

Malinowski fue'l primer clásicu de la teoría antropolóxica (y de la teoría xeneral del llinguaxe) que llantó'l muñón ente'l nivel semánticu y el nivel pragmáticu del llinguaxe pa defender (tamién per primer vez) lo más destaco del segundu nivel sobro'l primeru a la d'entender la eficacia social del llinguaxe. La so obra más madura sol tema foi *The Coral Gardens and their magic*, asoleyada en 1935. Depués d'afitar que “les pallabres nun funcionen como espresión del pensamientu sinón como preseos de comunicación” y de repetir que la so función ye sobre too provocar aiciones (y non pensamientos), reivindica'l so “papel pragmáticu” (la espresión ye d'él) nel comportamientu humanu, “el llinguaxe ye, no principal, un mou d'aición” (Malinowski, 1935: 235). Describir el cuadru pragmáticu y social desencadenáu pol usu de les pallabres yera pa Malinowski una xera pendiente que nunca nun llegó a entamar la llingüística clásica. Emplegó formulaciones tan nueves y abegoses d'asimilar daquella como: “ye l'emplegu pragmáticu de la llingua nel contestu de l'aición lo que-y da la so cadarma” (Malinowski, 1935: 235). Teniendo perclaro qu'hai dos formes destremaes d'esperiencia inducís pol usu del linguax: la esperiencia que se deriva del usu del llinguaxe en contestos ordinarios y la que surge del so usu en contestos rituales.

Malinowski quixo perfacer una teoría xeneral del llinguaxe que valiere pa comprender que'l llinguaxe ordinariu y el llinguaxe ritual son dos moos dixebras de realización pragmática, pero nun son dos niveles conceutuales estremaos dientro'l llinguaxe. Son dos formes distintes d'esperiencia dende'l puntu de vista del actor

social, pero lo que camuda significativamente d'una a otra son les condiciones del contestu de la so espresión y non les funciones xenerales del llinguaxe. Una mesma espresión pue emplegase nuna oración y nuna comunicación ente un pá y el so fíu; nun desendolca la mesma acción práutica nin el mesmu actu social nos dos casos. Pero a Malinowski foi la esperiencia ritual la que lu empobinó a proponer formulaciones orixinales sobro les funciones pragmátiques del llinguaxe ordinariu pa dir caminando na teoría xeneral del llinguaxe. El llinguaxe ritual ye la forma privilexada de llinguaxe pa ver cómo ésti modifica'l comportamientu.

D'esta mente les pallabres coles qu'un cura católicu absuelve a la persona que ta confesando o les que pronuncia un saludador p'asegurar una bona collecha (los exemplos son d'él) provoquen darréu cambios nel comportamientu del oyente y actitúes morales nueves na persona pola mor del poder sagráu que tienen estes pallabres en contestos rituales. En cualquier otru contestu eses pallabres queden ensin esa significación pragmática.

Muncho después John Austin retomó delles d'estes idees na so célebre obra *How to do Things with Words* (1962) pa formular la so conceición pragmática del llinguaxe; aporfiaba ellí en que lo que más rescampla na pragmaticidá del llinguaxe ye, d'un llau, que les formes de falar nun puen separtase de les circunstancies afayadices nes que se pronuncien; d'otru, que siempre se producen consecuencies práutiques irreversibles nel planu de la interacción social. Anque nun llegó a desendolcar la idea propuesta por Malinowski, que plantegaba (dende los usos pragmáticos que d'una llingua faen los falantes) la necesidá

de describir les funciones pragmátiques qu'executen los falantes, col envís de llegar a conocer les cadarmes pragmátiques coles qu'estos falantes trabayen, xenerando representaciones de la interacción social.

Les coincidencies d'Austin coles formulaciones de Malinowski lleguen mesmamente a dellos exemplos que los dos proponen. Na so obra Austin pon l'exemplu de les pallabres rituales que pronuncien los novios na ceremonia del casamientu ("tomo a esta muyer/home como esposa llexítima") pa ilustrar el calter realizativu que nestos casos tien el llinguaxe: percima del nivel del sentíu eses pallabres valen pa executar un compromisu (nivel de realización) y non sólo pa falar.

Pa ilustrar los efeutos pragmáticos de les pallabres Malinowski (1935: 236) peñera la dixebrá ente les pallabres pronunciaes nuna boda pola ilesia y n'otra polo civil. Según él determinaes condiciones venceyaes al contestu (y non la manera de pronunciar les pallabres) ye lo que fai qu'unes mesmes pallabres tengan nun casu poder sagráu y n'otru poder xurídicu; nel primer casu los novios invoquen un compromisu sagráu (coles sos consecuencias morales) y nel otru invoquen namái un compromisu llegal (otres consecuencias morales). Tamién tien en cuenta que delles veces son les pallabres pronunciaes lo que da l'autoridá a un oficiante, a un saludador, por exemplu pa facer el ritual y llantar el contestu moral afayadizu que convierte esi ritual nun procesu que tresforma la realidá. Austin, pola cueta, nun punxo tanta atención nel poder de les pallabres dependiendo de la naturaleza del contestu (relixosa, llegal, política, familiar...), anque sí la punxo en dellos componentes éticos del contestu: les pallabres coles que se fai un apueste (o coles que se fai una

promesa) obliguen moralmente al que les diz, si se dicen en circunstancias axeitae (les sos consecuencias sociales son irreversibles). Sicasí, Austin punxo munchu enfotu nel mou d'invocación de les pallabres y nel procedimientu ritual que tien qu'acompañales (él llamóles "fuerces illocucionaries") y ruina atención nes particularidaes sociales y temporales que puedan influyir na normatividá del contestu (Austin, 1962: 15 y ss.).

Depués de Malinowski, Stanley Tambiah (1979, 1990) encargóse de recuperar la reflexión sobre'l dinamismu pragmáticu del llinguaxe nel ritual col envís d'analizar el contestu pragmáticu del que depende la eficacia de l'aición ritual. La cuestión primera y fundamental ye cómo esplicar que les pallabres emplegaes na aición ritual pervalen pa facer los propósitos "sagraos" que busca l'aición ritual, ensin que se puean sustituyir por pallabres distintes. La rempuesta a esta cuestión nun ye cenciella, plantea un retu perseriu a la teoría antropolóxica de l'aición ritual a la que la teoría de l'antropoloxía llingüística cree qu'empobinó per bonos caminos conceutuales. Tambiah, sollerte a les funciones pragmátiques del usu del llinguaxe, propón que'l poder de les espresiones del llinguaxe en contestu de l'aición ritual nun depende de la so referencialidá semántica, sinón de les sos funciones pragmátiques, y, más en concreto, de la so "indexicalidá" (Tambiah, 1979: 163). Sofitándose nesti conceutu define'l ritual como un sistema de comunicación fechu a partir d'un modelu de secuencies ordenaes de pallabres y aiciones onde tien pergrán importancia'l nivel de la "formalidad". Los actos rituales executen aiciones, nel sen de qu'esta formulación tuvo pa Malinowski y Austin en cuantes a la dimensión executiva del llinguaxe. Ensin el nivel semánticu les pallabres tienen

dellos referentes o significaos que puen variar según el contestu; en planu pragmáticu les pallabres son “índices”, señes que valen pa perfacer funciones práutiques dependiendo del nivel de formalidá que garren en cada contestu d’interacción social. Y ye perimportante ver cómo’l nivel de formalidá o estilu nel que s’espresen apaiez codificáu socialmente en cada contestu. Esta codificación en contestu ye lo que fai ser “índices” a les formalidaes llingüístiques, ye dicir, señes que son quien pa facer determinaes representaciones sociales en cada contestu. Y ye pel puxu de la codificación que reciben en cada contestu como esos “índices” llogren ser símbolos que tienen poder comunicativu; poro eses pallabres se repiten una vuelta y otra a lo llargo d’una mesma sesión o en sesiones asemeyaes.

Nel ritual el poder de les pallabres bien poques de veces depende de que los participantes llogren atalantar la so referencialidá, depende más bien de lo

¹ El modelu clásicu de la teoría semántico-referencial de l’acción ritual podemos velu perbien ilustráu nos trabayos de Levi-Strauss sobro la eficacia simbólica (1949a y b). El so desendolcu tuvo encabezáu pola teoría que venceya’l llinguaxe del ritu col mitu, los momentos del ritu reproducen secuencies del mitu. Na curación d’una enfermedá (el casu de la intervención del *shamán* nun partu), el llinguaxe emplegáu pol oficiante ye un mediu esplicitu pel que’l mitu ye vivíu pola enferma como un drama cósmicu que se desendolca dientro’l cuerpu. Los sos síntomes físicos son *metáfores* de secuencies d’un drama cósmicu. Más serondamente James W. Fernández (1974, 1986a) al tratar les metáfores como planes d’actuación analizó cómo’l llinguaxe de les secuencies espaciales nes que s’ordena’l ritual opera transformaciones metafóriques momentánees de los estaos anímicos del que fai la ufierta nel espaciu cualitativu del ritual, faciéndolu pasar per una reorganización esperiencial de sí mesmu. Les metáfores evocaes pol llinguaxe del ritual tresfórmense en metonimies sentíes pol qu’ufierta, y a la recíproca.

poderoses que a ellos-yos resulten¹. Y esto namás pue analizase describiendo cómo la manera d'invocales ye un mou d'aición nel planu de les rellaciones sociales ente ellos y qué funciones xenerales s'executen en cada contestu. Voi illustrar esti puntu de vista pragmáticu na dinámica del ritual partiendo d'un exemplu garráu del mio propiu trabayu de campu.

LA LLUCHA ENTE MOROS Y CRISTIANOS EN TREZ (OURENSE)

Les pallabres coles que los rituales se lleven alantre tán davezu prescrites mesmo na so forma como no que se refier al puru instante cuando tienen que dicise. Esta repetición de la forma y el momentu pue, delles veces, facenos cayer n'erru de camentar que les pallabres del ritual nada nun dicen nin faen, porque son como actos prescritos que tienen que se repetir con formalidá estricta y ensin entender el so significáu. Esta ye precisamente la cuestión central que s'encara dende la teoría sociocultural del llinguaxe, cómo esplicar la importancia que l'escesu de formalidá de les pallabres tien y el ruín aquel qu'a veces paez tener la so semanticidá nel ritual; tamién el fechu de qu'amás les pallabres sean imprescindibles nel ritual pa reproducir el contestu comunicativu afayadizu.

El día Santiago, nun pueblín de la provincia d'Ourense denomáu Trez, celébrase dellos años mentes va andando la procesión la escenificación de l'amarraza ente moros y cristianos. Faise tamién tradicionalmente n'otros pueblos de la provincia como Retorta, Laza, La Saínza, La Franqueira, dándose

munches variaciones ente unos y otros. Variaciones nos testos que modifiquen bramente'l contestu. Los etnógrafos d'estes fiestes nunca nun se decataron de los posibles significaos de los testos orales que reciten los *crístianos* y los *moros* anque ocupen la mayor parte la función, debío, mui probable a la so permuncha formalidá, que se repiten añu tres añu malapenes ensin variación (en cada casu) anque seyan mui estremaos d'un pueblu a otru.

De la que sal la figura'l santu pela puerta principal de la ilesia parroquial de Trez (el 25 de xunetu) escenifícase una comedia de l'antigua guerra ente moros y cristianos. Los *moros* son los homes del pueblu afataos con un sábanu blancu que fai de túnica y llevando la espada na funda; los *crístianos* son tamién homes vistíos con pantalones, camisa y corbata y llevando igualmente espada. Al dir saliendo'l santu, los *crístianos* per boca del *cabezaleru* que lleva'l mandu, saluden al santu y ufiértense como custodios de la so imaxen de la que va caminando la procesión. Tanto unos como otros son homes yá d'un cierta edá que polo normal viven fuera'l pueblu'l restu l'añu. Un pocoñín depués de salir la procesión pela puerta, al curiáu de los *crístianos*, apaecen los *moros* col so *cabezaleru* montáu nun caballu blancu qu'amenaza a los *crístianos* perencamentándolos pa que refuguen la so fe y se conviertan a la de Mahoma. El parllamentu poéticu de la engarradiella ente los dos cabezaleros, tou en castellanu, ye mui llargu y remata con un curtia llucha a espada ente ellos, saliendo derrotáu'l moru y acabando por convertise con tolos sos soldaos a la fe cristiana quitando entós los sábanos. Les pallabres verbalícense

siempre del mesmu mou y les aiciones sucédense un añu tres d'otru ensin ningún cambéu. ¿Qué ye entós lo que se comunica con esa escenificación pa que tenga interés pa los que la ven? ¿Ye namái una comedia?

Si miramos pal conteníu de les verbalizaciones escrites y memorizaes polos actores de la escena teatral, los testos que recita'l cabezaleru de los *cristianos* tán llaraos de frases como ésta:

*Glorioso apóstol Santiago
protector de cielo y tierra,
ampáranos a los cristianos,
danos hoy valor y fuerza...*

La clave pa interpretar el valor ritual d'estes pallabres ta en que son frases sacaes de los discursos que les autoridaes españoles (reis y xefes d'estáu, o los sos delegaos) y los obispos pronunciaren na catedral de Santiago hasta finales de los años cincuenta pola mor de la ufierta añal que faen les autoridaes de la nación al apóstol Santiago'l día 25 de xunetu. Si garramos d'exemplu la invocación del Príncipe con motivu del añu santu de 1926 decatámonos que lo mesmu nes pallabres del Príncipe que na contestación del Arzobispu de Santiago apaecen frases mui asemeyaes:

*Glorioso apóstol Santiago...,
amparad a nuestro rey...
amparad a España,...
proteged nuestra nación,...
danos valor y fuerza para resistir el mal,...*

Representen los discursos oficiales sobre la catolicidad de la nación española, rescampen vieyes o nuevas campañas militares protexies siempre pol santu patrón. Hasta primeros de los años sesenta'l conteníu d'estos discursos resaltaba les fazañes guerrerres de la nación española na defensa de la fe católica, mesmo que la proteición a lo llargo de permunchos siglos por parte del santu nes más llograes campañas guerrerres de la nación católica, faciéndose delles vegaes alusiones a pasaxes heroicos del Vieyu Testamentu (que tamién fai na representación el *cabezaleru cristianu*). De 1965 n'adelantre desaniciase cualquier alusión al valor guerreru de la nación española, que s'acentuare de mou especial nos años que siguieren a la guerra civil hasta finales de los cincuenta. La coincidencia del discursu del *cabezaleru cristianu* de la comedia colos vieyos discursos del nacional-catolicismu ta averbenada de detalles. Fálase d'una *sangrienta guerra*, de *cautivar a los cristianos y profanar las iglesias* (igual que lo encumen dalgunos discursos de ministros y obispos nos años cuarenta); hasta primeros de los setenta el *cabezaleru cristianu* acababa la función diciendo: "Españoles y españolas la guerra se terminó..."

Al coyer como saludu y evocación al santu les pallabres emplegaes davezu por autoridaes civiles, militares y relixoses de la nación, el *cabezaleru cristianu* devién, metafóricamente, na autoridá cimera de la nación nel contestu la procesión (y nun ye cenciellemente un personaxe cómicu), y la procesión conviértese nesi momentu nuna metafórica nación orante que suplica al santu patrón pol caltenimientu de los valores de la tradición católica española.

Sicasí, nes llargues parrafaes del “cabezaleru cristianu” entremécense delles vegaes frases curties del llinguaxe cómico-popular que resalten selemente la fonda ironía cola que'l pueblu atiende pa estos discursos. Un párrafu del testu que se desanicó dafechu pel añu 1974 espeyaba mui bien d'ello esi enclín irónicu ente'l llinguaxe propiu de la cruzada cristiano-guerrera. Per boca del “cabezaleru cristianu”:

*Aquí tenéis a vuestro Padre (Jesucristo)
herido de tres balazos,
ánimo soldados míos,
no hay que acobardarse.
Aunque aquí se manche el suelo
con nuestra preciosa sangre,
esta es la que nos sobra,
ninguna falta nos hace.
Por defender este santo
yo perdería la vida.*

[Los sorrayaos correspuenden al tonu popular intercaláu]

Esti párrafu, qu'entecedía a la primer apaición del centinela moru nun esistía nel testu recoyíu por Taboada Chivite a primeros de los años trenta, inxiriéndose ensin dulda pola mor de la guerra civil. Les dos primeres frases recueyen l'estilu de perconocíos predicadores de misiones na España de la posguerra, qu'emplegaben esti llinguaxe de sangre y martiriu nes sos predicaciones populares; encamiéntase a los cristianos como soldaos que tienen que dar (o que dieron) el so sangre precioso na defensa de la fe católica, como na

reciente guerra civil. Síguenles dos frases de perclaru conteníu irónicu, alternando de mou sucesivu l'estilu oficial del catolicismu español col estilu de la ironía popular, anque ésti ta siempre espresáu d'una mena donda y soterrada. Esta mesma alternancia vémosla incluso nel testu final de despedida del que falé enantes:

*Españoles y españolas,
la guerra se terminó,
y daremos muchas gracias
al divino salvador,
ya se terminó la función,
de este santo tan bueno,
que siga la procesión
y toque la música luego.*

[Sorráyase otra vuelta l'estilu de la ironía popular]

El testu facía asina invocación d'un doble llinguaxe: el de la tradición nacional-católica col que s'invistió a l'autoridá cimera del estáu español a lo llargo de munches dómines de la hestoria d'España y el tonu del llinguaxe popular que se mofla seliquino del llinguaxe de les autoridaes, pero ensin desanicialu. Esi doble llinguaxe representa la doble visión que se tien na ceremonia del *cabezaleru cristianu*, una autoridá del nacional-catolicismu y un personaxe popular. El testu respunde a les dos manes que lu manexaron, les autoridaes eclesiástiques y la ironía popular. Perfaciendo una retórica mui especial.

Les formes verbales del moru, pola cueta, representen otres formalidaes populares. Los *moros* de la

procesión representen a los vieyos moros invasores y gasten un llinguaxe mui xebráu, como vamos ver. Entama falando'l *cabezaleru moru* a los cristianos:

*Bramando vengo de ira,
con este furor y esta rabia,
para ver si puedo acabar
con tu religión cristiana...,
vengo atravesando los mares,
hasta que he desembarcado...,
a estos infames y necios
les atacaré sus campos,
arruinaré sus pueblos.*

El so tonu, interpretáu popularmente como farrucu, enchipáu ya inorante, identifícase pol so asemeyu col mou de falar de los pirates qu'apaecen nos cuentos pa nenos. Representa un pirata-moru, qu'escentifica d'esta miente l'otru lladral popular que tien el campesináu gallegu: la de tar siempre vistu poles autoridaes del país como un personaxe faltón ya inorante. Esti lladral amuésase nún de los párrafos del testu onde'l *cabezaleru cristianu* empobínase metafóricamente a la xente d'aquellos montes al fala-yos a los *moros*:

*A las fieras indomables,
cual sois vosotros, criados como lobos,
monteranos, que sin fe ni religión,
os titulais de salvajes,
que andando por el mundo
sin sociedad y errantes,
habitais en las montañas
incógnitas y distantes...*

¿Quién fadría esti párrafu? Ta escritu asina dende finales de los años setenta. Dende'l puntu de vista del paisanu, el cómicu moru de la función representa en parte al llabrador, col enclín siempre críticu ya irónicu que'l paisanu gallegu tuvo siempre ente les autoridaes del país, anque acabare siempre domináu (como'l moru de la función). El llabrador vese a sí mesmu tresformáu nel personaxe d'una fábula que foi fecha por otros. Al marxe del conteníu verbal de los discursos de los *moros*, qu'amiyen d'aquellos montes pa llantase na solemne procesión, representen conscientemente pa la mentalidá popular a los personaxes míticos denomaoos *mouros* polos presentes y qu'ellos imaxinen viviendo entá nel monte. Representen, al mio paecer, a los antepasaos míticos figuraos d'esta mena pola xente de l'aldea, como si fueren un doble d'aquella imaxen xabaz y de la llende que tien el paisanu gallegu del conxuntu de la sociedá.

En resume, l'emponderamientu discursivu del llinguaxe d'una tradición nacional en contestu relixosu-ritual d'una procesión pue resultar, d'una parte, pal llabrador gallegu, el principiu d'autoridá que reclama anguaño, cuando se decata d'una crisis xeneral de valores na sociedá, y val pa da-y emotividá al actu. Pero d'otru llau, apaez un estilu del llinguaxe irónicu que s'inxerta sele col anterior, nun pon en dulda tol valir d'aquel discursu nacional, pero relativízalu y así-tialu nun contestu irónicu y más popular. Esti contestu ye'l que dexa apaecer un tercer llinguaxe, el *rústicu* daveres, el d'un moru gafu y bocayón que ye una representación metafórica de la imaxen tosca, farfanta y imprevisible que tien el paisanu gallegu pa l'a-

ristocracia. Pero esa figura de moru supón pal paisanu un semeyu míticu de los sos antepasaos míticos, qu'apaecen n'escena inxertos nun contestu ritual y humorísticu al empar (pa convertise en cristianos). Esa mistura de llinguaxe claru y direutu col llinguaxe irónicu en xunto coles visiones de los presentes nel actu da-y, d'un llau, al llinguaxe de la función el poder de facer evocaciones mítiques (la del apóstol-caballeru de los cristianos y la de los *mouros* del pueblu) y d'otru'l poder de poneles en dulda, como siempre pasa colos mitos cuando se narren popularmente.

Les pallabres en ritual dicen munchu más de lo que signifiquen. Recueyen formalidaes del llinguaxe corriente p'asitiales nel contestu del ritual, emplegándoles pa crear metáfores sociales que resulten siempre paradóxicas y que manipulen los sentimientos de los que tán presentes. Les pallabres en ritual valen pa facer actos formales, que tienen como llabor facer saltar la imaxinación popular d'un códigu comunicativu a otru mui xebráu, nun contestu relixosu, encabezáu pola oración al santu patrón; superponiéndose, de toles maneres, los mensaxes que s'empobinen a unos suxetos sociales colos empobinaos a otros. La devoción pol santu permite que resurda la otra admiración *sagrada*, la del *mouro*. Pero les formalidaes del llingax dan puxu espresivu y comunicativu al ritual porque les codifica'l pueblu presente nel actu otra vuelta; poro faen biltar trames imaxinatives que dexen pasu francu a la espresión de sentimientos mui destremaos. Tan destremaos como qu'estes funciones fueron (y son) dacuando entamaes por unes autoridaes eclesiástiques y dacuando persiguies por otres.

FORMALIDÁ Y CREATIVIDÁ

Pierre Bourdieu intentó analizar teóricamente cuáles son les condiciones sociales de les que depnde'l valor pragmáticu de les formalidaes del discursu y del llinguaxe, dando por supuesto (a la escontra d'Austin) qu'una teoría de les circunstancias nes que'l llinguaxe opera significativamente como fechu prácticu precisa, ensin dulda, d'una teoría social que seya p'analizar l'usu del llinguaxe como un mou d'aición institucional. Argumentó que les condiciones formales del discursu tienen eficacia simbólica porque son una *delegación* del poder social de la institución a la que representen (Bourdieu, 1972: 71 y ss). Esto úfrenos la novedá de poder pescanciar que los actos formales colos qu'emplegamos el llinguaxe, o una llingua en particular, tienen venceyaos moos de comunicación que son estayes de l'aición estratéxica de dalguna institución. De mou que'l poder simbólicu d'esos formalidaes del llinguaxe depende del poder social que tenga la institución pente medies de la qu'actúen como un poder simbólicu. El problema que se-y presenta entós a Bourdieu ye'l de definir un procedimientu o procesu simbólicu que venceye con claridá los actos formales del llinguaxe como actos d'exerciciu del poder simbólicu d'una institución. Cómo entiende esto Bourdieu ye namái posible sabelo analizando los exemplos que punxo a lo llargo de los sos trabayos etnográficos, como ye'l casu de los de Cabilia (Bourdieu, 1972: 16 y ss). Ellí, formes de falar rituales, pero d'a diario, que puen paecenos ensin importancia, intérpretense como actos comunicativos esenciales dientro de la dialéutica socialmente institu-

cionalizada de desafío y respuesta. Ensin elles nun actuaríamos del mou que pue esixir el código de conducta del honor (nel casu de Cabilia). Adepnder bien esti código supón adepnder a falar siguiendo unes formes simbóliques prefixaes en determinaes circunstancias sociales; pero fuera de les rellaciones sociales prescrites nesas circunstancias, les mesmes formes de falar yá nun son los actos simbólicos afayadizos p'actuar bien. Adepnder a falar ye, según Bourdieu, adepnder a actuar institucionalmente col usu de la llingua. Nun sabemos falar una llingua si nun entendemos que'l mou de falar nunes circunstancias sociales nun tien qu'emplegase pa falar en circunstancias sociales destremaes, porque la eficacia simbólica del mou de falar ta socialmente organizada. Pero ¿esto tien que llevanos a afitar que ye'l poder social de les instituciones lo que decide qu'una forma de llinguaxe seya la que marque la eficacia simbólica nun ritu, nuna conversación?

Una teoría social del llinguaxe nun pue escaecer que les condiciones formales del mesmu son estra-
texes comunicatives dinámiques y non estátiques; nesti sen, nun ye fácil compartir l'affirmación de Bourdieu de que'l llinguaxe ye siempre un poder simbólicu "delegáu". Afirmar que'l poder simbólicu del llinguaxe ye dinámicu quier dicir que pue trabayar de manera distinta, con eficacia mui desasemejada y con valores dixebras, dependiendo del contestu social onde actúe; y esto oblíganos a matizar que'l poder simbólicu de la forma o del estilu nun depende les más de les veces de que seya una delegación institucional, sinón del poder de creatividá qu'esa forma o esi estilu puean tener depen-

diendo d'otres condiciones qu'ufierta'l contestu onde s'espresa.

L'análisis etnográfico de la escenificación procesional de la engarradiella ente *moros y cristianos* que fici, amuesa que cuando les formalidaes del discursu trescalen d'un contestu comunicativu a un contestu ritual, garren más puxu comunicativu, más poder simbólicu que'l que tienen en contestu ordinariu. Esto dase, por exemplu, cuando les formalidaes del discursu políticu del nacional-catolicismu español (yá ensin fuercia ideolóxica na práutica política y relixosa de güei) s'asoleyen nun contestu cómicu d'una procesión popular; la so retórica escenificación val pa tresformar la figura del cómicu *cabezaleru cristianu* nuna figura con poder sagráu, pola mor del so llinguaxe llonxanu y autoritariu y pola distancia social qu'inspira esi llinguaxe. Mesmamente que cuando'l llinguaxe infantil de los pirates cuaya n'otra figura de la procesión, el *cabezaleru moru*, representando ésti la figura d'un personaxe mítico-popular-ancestral (el *mouro*); esi llinguaxe tórnase averáu y estimáu, invoca moos d'espresión popular y, poro, moos de rellación social corriente ente vecinos. Voi poner otru exemplu etnográfico destremáu que m'abulta mui afayadizu.

Nos rituales curativos que faen les saludadores gallegues, ye corriente que los actos de bendición que fai la oficiante a la persona enferma (depués de dellos otros esconxuros) rematen col rezu en gallegu: *Polo poder de Dios e da Virxen María, un padrenuestro e un avemaría*. La clave del poder curativu que la xente-y da a esta fórmula depende d'una parte de la

naturaleza relixosa de la mesma, y d'otra del usu ritual de la llingua gallega. Tocántenes a lo primero, ye una fórmula emplegada tradicionalmente polos cures (pero en castellanu) pa bendicir a les persones enfermes, cases o tierras; de mou qu'al emplegala la saludadora nun contestu asemeyáu, l'emplegu de la fórmula fai que nesi momentu la saludadora faga, metafóricamente, de cura, papel que-y da'l poder de comunicar la eficacia simbólica nel ritu. Pero al camuda-y el códigu llingüísticu a la fórmula relixosa (faciéndola en gallegu), non sólo la llingua marxinal gana un poder sagráu (qu'en tiempos pasaos anque se fixera asina podía resultar chocante), sinón qu'amaís la propia fórmula relixosa gana'l valor metafóricu de representar un actu de proteición maternal porque s'espresa na llingua que s'emplega sobre too na comunicación familiar, y se tresmite davezu per boca d'una vieya sanadora a otra vecina muncho más nueva. D'esta manera la fórmula relixosa comunícase nel códigu popular de les rellaciones familiares que la fai ritualmente muncho más amañosa que si la espresare la vieya de la mesma manera que lo faen los cures (en castellanu).

Al mover les formes del llinguaxe d'un contestu de rellaciones sociales pa otru, pasen per un procesu de recodificación nel contestu nuevu. Apaecen a la so vez revistíes con otres condiciones formales y sociales que-y dan valores comunicativos (eficacia simbólica) que nun tienen de mano pola representación institucional que poseen.

Vieyes condiciones formales nun discursu desúsáu, o d'una llingua, puen pasar d'esmenu a ganar valores que nun tenién primero y convertise asina

en símbolos rituales bien prestamosos. La formulación teórica que se dio nesti procesu dende l'antropoloxía llingüística pue resumise nel calter "idexical" de los signos llingüísticos; anque esta formulación nun define tol procesu. Los signos camuden de significáu y de valores pragmáticos al camudar de contestu porque se venceyen con otres condicones formales y sociales; ganen unos valores y pierden otros. En resume, miedra'l so poder creativu y comunicativu. Esto mesmo pue formulase d'un mou más precisu diciendo qu'aquelles fórmules de comunicación tradicionales, que quedaron desdexaes y escayíes, puen garrar nel intre eficacia simbólica y hasta'l poder de ritualizar, si s'empleguen en determinaos contestos baxo condiciones que les vuelvan creatives, debiéndose esto sobremanera al poder purificador que puen exercer los entes liminales de la cultura nel refaimientu moral de la identidá; d'acordies coles formulaciones de Victor Turner (1969: 116 y ss; 1982: 27).

CONCLUSIÓN

Stanley Tambiah (1990: 82) propunxo mui recién que'l ritual ye una fórmula d'interacción onde'l llinguaxe retóricu ye fundamental pa executar la representación de la esperiencia mítico-relixosa o social que se nagua por evocar nél. Esto fai rescampiar que'l métodu llingüísticu ye necesariu p'abordar los niveles comunicativos propios del llinguaxe ritual. Nun se pue obviar el papel del llinguaxe nos ritos; por formal que paeza nun dexará d'actuar creativa-

mente. D'otra parte, los estudios llingüísticos aplicaos a la esperiencia demostraron la importancia del análisis antropolóxicu del contestu pa la comprensión del significáu del llinguaxe. L'usu del llinguaxe nun ye independiente de cómo se codifica en contestu. Fai falta tener en cuenta la so contestualización institucional y el so papel dinámicu y tresformador dentro de la vida social. El llinguaxe ye —d'acordies con Kenneth Burke— sobre too una estratexa retórica pa facer de la comunicación una dinámica creadora ya imaxinativa. Nun pue haber teoría del llinguaxe ensin la descripción etnográfica d'esa dinámica.

Bibliografía

- ANDERSON, B. (1991). *Imagines Communities*. Verso, London.
- AUSTIN, J. (1962). *How to do Things with Words*. Oxford University Press, Oxford.
- BASSO, H. (1979) *Portraits of "The Whiteman"*. *Linguistic play and Cultural Symbols among the Western Apache*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BOURDIEU, P. (1972). *Esquise d'une Theorie de la Pratique*. Librairie Droz, Genève.

- (1982) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal, Madrid [1985].
- FERNÁNDEZ, J. W. (1974). *La misión de la metáfora en la cultura expresiva*. *Agora* 12 (89-124) [1993].
- (1986a). “The Argument of Images and the Experience of returning to the Whole”. V. W. Turner & E. M. Bruner (eds.), *The anthropology of Experience*.
- (1986b). *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*. Indiana University Press, Bloomington.
- GUMPERZ, J. & HYMES, D. (eds.) [1971]. *The Ethnography of Communication*. Holt, Reinhart & Winston, New York.
- HANKS, W. (1990). *Referential practice. Language and Lives space among the Maya*. The University of Chicago Press. Chicago.
- HERZFELD, M. (1987). *Anthropology through the Looking-Glass. Critica Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge University Press, Cambridge.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949a). *La eficacia simbólica*. *Antropología estructural*, pp. 168-85. Editorial Universitaria, Buenos Aires [1961].
- (1949b). *El hechicero y su magia*. *Antropología estructural*, pp. 151-67. Editorial Universitaria, Buenos Aires [1961].
- LEVINSON, S. (1982). *Pragmatics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MALINOWSKI, B. (1935). *Coral Gardens and their Magic*. T. II. University of Indiana Press, Indiana.
- SILVERSTEIN, M. (1976). “Shifters, Linguistic Categories and Cultural Description”. K. Basso & H. Selby, *Meaning in Anthropology*. University of Nuevo Mexico Press, Albuquerque.

- TABOADA CHIVITE, X. (1955). "Moros y cristianos en Tierras de Laza (Orense)". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. T. XI, 3.
- TAMBIAH, S. J. (1979). *A Performative Approach to Ritual. Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Harvard University Press, Cambridge [1985].
- (1990). *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge University Press, New York.
- TURNER, V. (1969). *El proceso ritual*. Taurus, Madrid [1988].
- (1990). *From Ritual to Theatre*. PAJ Publications, New York.
- VYGOTSKY, L.S. (1992). *Pensamiento y lenguaje*. Ediciones Fausto, Buenos Aires.

abstract

Language, culture and ritual. Linguistic anthropology and the problem of ritual. Malinowski, Austin, Tambiah. A Galician ritual.

Una metáfora

TXEMI APAOLAZA

L'oxetivu d'esi artículu ye analizar un dichu o sentencia presente na cultura vasca, p'amosar con ello:

a) El papel fundamental de la llingua (la llingua propia y dixebrada, nesti casu) y la importancia de la cultura y la tradición na conformación de la identidá.

b) L'emplegu d'esta última, la identidá, na conformación de la praxis socio-política que define al grupu.

UN DICHU POPULAR

Tolo que tien nome esiste ye una sentencia o dichu popular presente na nuesa cultura que se toma como verdá absoluta, como dogma qu'afita la so autoridá na nuesa sociedá nuna omnipresente y omnipotente tradición.

Ye asina de tola vida, cola so consiguiente interpretación de que foi asina por interpretación lóxica, porque nun pue ser, porque nun ye dable que seya d'otra miente, ye l'argumentu qu'acompaña siempre al emplegu de la tradición como fonte o recursu d'autoridá.

Un fenómenu de carauterístiques asemeyaes y emplegáu tamién en xunto cola tradición y/o sustituyéndola, ye'l de la Naturaleza. Entiendo por naturalizar el mecanismu pente medies del que presentamos los fechos sociales como propios de la naturaleza y los factores esplicativos, naturales tamién, como lóxicamente necesarios, dando-yos con ello un grau de verdá y aceutación mayor que'l que se-y da a lo continxente y arbitrario, propio de la llingua y los fenómenos sociales que queremos desplicar.

Nesti procesu de naturalización escaezse, delles veces tapezse a costa fecha, que la naturaleza ye un constructu social del mesmu calter qu'aquellos fenómenos sociales que se quieren desplicar recurriendo a ella.

La Naturaleza ye'l resultáu de l'aición del ser humanu; prueba d'ello ye que destremaes sociedaes y/o una mesma sociedá en dixebras momentos históricos, concibieron los mesmos fenómenos delles veces como naturales y delles otres non.

Munchos de los nuegos cuentos y rellatos, n'especial los qu'Almodóvar camienta que son de pa xunto al llar, con tola familia xunta, onde se tresmiten 'los valires cimeros de la nuesa cultura, entamen con: "Allá una vezona cuando toles coses falaben...". Esto empobínanos a *un tiempu pasáu que foi meyor* onde la llingua fai esi papel d'axente de xuntura y equilibriu ente tolos que conformamos el grupu.

Güei, dícenmos dende estayes tradicionales, la llingua nun tien yá esi llabor de xuntura grupal y eso desplica la situación de conflictu y crisis social.

Toa ideoloxía que reivindica'l papel central de la tradición na constitución de la cultura particular de cada sociedá y de los sos significaos ta faciendo per-presente esa afirmación de que *cualquier tiempu pasáu foi meyor*; y esto preséntase vanceyao con un emplegu armónicu y xunidor de la llingua, posesión que nun se niega a los seres ensin ánima y, poro, muncho menos a los humanos.

CREAR COL LLINGUAXE

Si se pue afitar que *tolo que tien nome esiste* ye entós dable la entruga que mos remite a la capacidá creativa del llinguaxe. Cola llingua podemos crear realidaes de naturaleza desemeyada, pue crease la existencia pel cenciellu fechu de nomar; el que domina o controla'l verbu, la pallabra, controla l'actu creador, la creación.

Lakoff y Johnson (1980) amuéenmos claramente como pente medies del llinguaxe, de la metáfora, facemos presentes una riestra d'aspeutos, de propiedaes de les coses, al tiempu que tapecemos otros. Nesti actu de presentar unes coses tapeciendo otros, tamos creando una visión de los fechos, una realidá, tomada como única y verdadera polos que la reciben, tando llendada la so información a lo qu'esa perceición-yos da.

Les consecuencies que se deriven pa la definición de la realidá, y más en concreto de la interaición

social, del presentar la homosexualidá como una enfermedá o como una, ente otros, llexítima escoyeta sexual, son de toes toes destremaes y tenemos que tener en cuenta qu'esta diferente presentación obedece o respunde a les dixebras maneres de nomar, pel usu de destremaes metáfores, una mesma conducta o comportamientu sexual.

Podíemos siguir presentando munchos exemplos más: la marxinación socio-económica, el desarrollu, la competitividá, etc., de cómo s'emplega la capacidá de dar nome, pero déxolo pa otra ocasión por nun ser esta la finalidá del artículu.

Nesti sen ye ilustrativo recordase de la desigualda y lloca carrera qu'entamaron los ayuntamientos post-franquistes escoyíos en 1979 pa camudar los nomes a toles calles y places de ciudaes y pueblos.

A los llugares más céntricos, de más vida social y económica, más significatibles según les distintes dimensiones sociales, dábase-yos el nome de dalgún prohome o fechu hestóricu significatible pa la clase dominante, pal grupu nel poder; d'ehí qu'un camudu nos Conceyos fuere acompañáu del camudu del nome de les calles.

Dando un nome crease un espaciu cualitativu y, darréu, el valor que tien lo representao pol nome tresfiere automáticamente a esi espaciu; la llectura del nome d'esi espaciu fai alcordanza y/o invoca al personaxe o al fechu hestóricu que denoma.

Teresa del Valle (1997), estudiando'l papel de les muyeres na vida pública, escueye una metodoloxía afitada nel recuentu y nel análisis de les places y calles que lleven nome de muyer en Donostia y Bilbo, en quién son y tamién nes estatues que representen muyeres. La naturaleza de los sistemes de

xéneru na sociedá y na cultura vasca apaecen claramente reflexaos nos resultaos del so estudiu.

ESPACIOS BILLINGÜES

Si reconocemos la capacidá d'una llingua pa denotar, podemos entender la llucha o amarraza que se da nos llugares onde conviven dos comunidaes llingüístiques destremaes pa nomar nuna o n'otra llingua los dixebraos espacios, y en particular los más significatibles pal so grupu.

El control de la llingua dominante da la posibilidá de definir, de facer el mundu en mayor midida que la llingua dominada. El distintivu *valor* asignáu al fechu de denotar nuna o n'otra llingua vencéyase col calter del grupu que propón una o otra llingua pa ser denomáu, al so poder y el so prestixu.

Equí sedría ilustrativo facer una reflexón so un fenómenu que paez arbitariu y gratuitu, como ye'l que los colonizadores o conquistadores impongan la so propia llingua a los grupos o pueblos colonizaos. L'aculturación que tan bonos resultaos dio a los colonizadores, llógrase muncho más fácil pela imposición de la llingua colonizadora.

“La sociedá ye una distribución de conocimientu. El poder ye un aspeutu d'esta distribución” (Barnes, 1990: 81); poro, el poseer una llingua en cuantes a controlala, ye tener una fonte de conocimientos, de posibilidaes d'algamar el poder; ye por eso que construyir una llingua, fomentar el so emplegu hasta que llegue a ser llingua dominante, pue ser una bona estratexa p'algamar y perpetuase nel poder.

Nel casu vascu, el camín qu'empobinó dende'l desdexamientu d'un nacionalismu *racial* afitáu na raza a un nacionalismu cultural onde la primer y más definitoria carauterística ye la cultura, respunde amás d'a factores internos, a la constatación de cómo van les *coses* n'otros llaos; a la conocencia y al convencimientu qu'adquirió la "intelligentsia" del *nós* étnicu y/o nacional del poder de la llingua non sólo pa definir al grupu, tamién del poder que fana de les munches funciones que la llingua tien o cubre na nuesa cultura y/o sociedá (Urla, 1988).

D'esta miente l'euskara, en cuantes que pue ser y ye adeprendíu, dexa enanchar el *nós* con tolos que lu adeprenden. Nel casu vascu, aspeutu ésti que lu estrema del catalán, tamién pasen a ser parte del *nós* los que caltienen una postura en defensa d'esti papel fundamental de la llingua.

El *nós* nun ye daqué zarrao ya inamovible; preséntase abiertu, non sólo na aceutación d'unos cambiantes elementos culturales sinón tamién en cuantes a que faen posible la participación activa y coleutiva de vieyos y nuevos miembros na creación cultural de la cultura que define al grupu, al *nós*.

Nel casu nuesu podíemos ver que tolos discutinios al rodiu del calter de la cultura vasca, si ye o non vasca, lléndense a la valoración de los fechos o de les manifestaciones qu'empleguen como sofitu o vehículu de tresmisión la llingua. Nun apaez nengún alderique que cinque a otros fechos culturales qu'emplegaren otru mediu d'espresión, como podíen ser les artes plástiques.

Mesmo de lo primero que d'esto último entesácase una valoración perpositiva de la llingua, de los

fechos de llinguaxe, a la que se-y da un protagonismu y una importancia más grande que la que se da a otres actividaes sociales y culturales; taremos delante d'un *determinismu llingüísticu*, na llinia de la conocida como tesis de Sapir-Worf.

La presencia de dos llingües, el castellanu y l'euskara, faen posible n'Euskal-Herria que la escoyeta ente una o otra pa denomar un conceyu, una provincia, etc., amuese los destremaos proyeutos sociopolíticos onde s'afita esta escoyeta.

Una primer dicotomía, nacionalista vasco/non nacionalista, preséntase o rescampla al querer designar o denomar un pueblu emplegando un topónimu o'l vieyu nome euskaru d'esi pueblu o d'esi territoriu; y de cote a ello otros siguen defendiendo'l nome en castellán.

Danse casos como'l de Salvatierra-Aguraín na provincia d'Álava, onde los dos nomes separtaos con un guión son emplegaos, como resultáu d'un determin salomónicu que quier contentar a toles partes, como nome del pueblu.

El que seya ún o otru nome, euskera o castellán, col que denomamos al pueblu, produz nel que lu emplega y tamién nel que lu siente, una asociación ente'l calter del nome y la imperatividá d'ún o d'otru proyeutu políticu, definidor de la realidá sociopolítica qu'esiste amás en cada llingua. Ye dicir, un nome euskaldún desencadenaría una riestra d'asociación d'idees que mos amuesa la cultura vasca, y el proyeutu políticu venceyáu davezu con ella, como imperativu d'esi llugar.

El nome ye interpretáu o entendíu como metonimia d'un prouyeutu sociopolíticu ya ideolóxicu, como seña que representa una determinada rellación de

fuerces ente'l *nós* étnicu y/o nacionalista y el *otros* dientro d'una comunidá.

En Salvatierra-Aguraín féxose nel añu 1985 un referéndum onde los vecinos del pueblu pudieron amosar el so enclín en favor o a la escontra de caltener el nome de Salvatierra, que yera'l que tenía nesi momentu, o escoyer el nome euskaldún d'Aguraín, que se diz que correspuende al topónimu col que se denomaba esi llugar enantes d'impone-y el de Salvatierra, darréu de pasar a inxerise nel reinu de Castiya.

Les postures defendíes públicamente fueron variaes, dende les que defendíen el nome euskaldún como un pasu na recuperación del euskara, pasu necesariu na cristalización d'un modelu de sociedá, hasta les que plantegaben siguir col de Salvatierra por ser ésti'l que meyor representa la cultura castellana dominante nel pueblu y de la que toos, hasta los euskaldunes, son deldores.

Hubo postures intermedies, que defendíen nun escaecer la importancia de la cultura castellana y la so presencia na cultura de la xente que vivía nel pueblu.

Fuera parte del resultáu, quería amosar les destremaes postures de los destremaos grupos, que más allá del cenciellu denominar, nagüen y apuesten porque'l nome represente a mou de metonimia (la parte que representa al tou) una realidá; la más averada al so particular proyeutu sociopolíticu.

CONTESTU MONOLLINGÜE

Dientro d'una mesma llingua, nel análisis de los sos enunciaos llingüísticos, podemos entrugamos

poles condiciones de producción de los mismos y por el calter o la naturaleza de la clase o grupo social que imponen un determinado código, que a su vez es la clase social dominante.

Siguiendo a Sperber (1978) hablamos de interpretaciones individuales de los diversos enunciados simbólicos, en el caso de los lingüísticos. La conformación de grupos al rodio de las interpretaciones de las características y símbolos presentados como definitorios de ese grupo, es decir, de las interpretaciones colectivas, no es el resultado de una estructuración de las destrezas interpretativas individuales, sino que son las relaciones de poder que existen dentro del grupo las que desplazan el que se imponga como representativo del grupo la interpretación del más poderoso.

De esta manera podemos plantearnos la existencia de diversos dentro del *nós* grupal, entre otros, como distinta pertenencia de clase social.

A este nivel, es bastante revelador la poca atención que se puso en Euzkadi a la influencia que la lucha de clases, o el conflicto entre distintos grupos del *nós* étnico y nacionalista tuvo dentro del *nós*, y en la configuración de la lengua vasca configurada en el *euskara batúa*.

Presentáronos siempre el *nós* como un bloque homogéneo. En cambio nos encontramos con las condiciones sociales de producción de la lengua, más allá de las consideraciones de grupo étnico y/o nacionalista. Escaecimos las consideraciones de género y clase social, entre otros, a la de analizar los fenómenos lingüísticos.

La lengua defiende, y emplegase, para la separación en cuantos a ellos y la conformación del *nós*, pero en estos se impone la homogeneización de todos

miembros del mesmu, niégase la so pluralidá, la posibilidá de dixebrase.

Un casu ocurriú tamién equí n'Euskal-Herria, interesante d'analizar, foi'l del cambéu de nome a un proyeutu d'autovía que, denomáu de mano Urbina-Malzaga, bautizóse depués Vitoria-Eibar.

El proyeutu presentáu pola Alministración Vasca pa facer la denomada Urbina-Malzaga recibióse con permunches crítiques y foi refugáu por coleutivos ecoloxistes y estayes bien grandes de la población. Esto foi daqué depués d'aprobase dafechu'l trazáu de la célebre autovía de Leizarán.

Delles iniciatives de l'Alministración, como l'aplicación de les teoríes de "resolución de conflictos" pentemedies d'estudios encargaos a muérganos especializaos, nun dieron resultáu y el refugu al proyeutu siguió calteniéndose.

Depués d'unos meses de callada sobre'l proyeutu, anguañu fábase de la Vitoria-Eibar, que garra too a lo llargo l'anterior, namái qu'agora denómase colos nomes de Vitoria, anterior espacialmente a la d'Urbina, y d'Eibar, asítiau más allá de Malzaga.

Delante d'esto plantego la hipótesis de qu'esti camudu de nome al proyeutu ye un intentu de querer facer ver a la xente que tamos delante de daqué nuevo, que nada tien que ver colu que primero se refugó.

LO QUE TIEN NOME ESISTE

La presencia d'esti refrán na nuesa cultura y el so emplegu como ferramienta d'autoridá amuesa-

nos la importancia que la llingua, la llingua propia, tien na constitución del *nós*.

Lo que tien nome esiste da fe de la existencia de daqué, pero non el calter o naturaleza d'esta existencia.

Esístese bien como idea o pensamientu, o como realidá física.

Nesti casu nun fala de lo que sedría un significáu d'esistencia como realidá física que podamos percibir sensorialmente. Esta existencia material ye la primera de la que s'echa mano, y munches veces, ye la única presente nel nuesu pensamientu o na nuesa intención al falar de *existencia*.

Una primer reflexión so la naturaleza de la existencia de la que fala esti refrán, y la so contrastación cola realidá percibida y sentida, amuéamos que nun ye una realidá material y, poro, tien que tratase d'una existencia nel maxín, como una categoría, como un conceutu, como una construcción de rellaciones y analogías.

L'ausencia, o polo menos la non-presencia davezu, d'esta reflexión so la naturaleza d'esa existencia ye la que fai creyible a esti refrán.

Leach (1989) dizmos que, de mano y amosao pente medies d'una clara dicotomía, hai dos mundos de realidaes denomaaes, una que se refier a la realidá material y otra a la de ideética, la fecha por ideas, y que pa denominar esos mundos emplegamos términos llingüísticos qu'ufierten una mesma naturaleza y el tracamundi que d'ello se deriva.

Esti autor, al falanos de términos llingüísticos y del calter de les rellaciones ente significante y significáu, fainos una primer dixebra ente les coses mate-

riales y les ideas, siendo entós destremáu'l tipu de rellaciones ente la imaxe sensorial, el significante, y lo representao por esa imaxe, el significáu.

Si lo representao por una imaxe sensorial (nesti casu un términu llingüísticu) ye un conceutu o idea, les rellaciones son entós de necesidá, porque'l términu llingüísticu forma parte del conceutu, nun se pue atalantar ésti ensin aquél. D'otra miente, la rellación ente una cosa material y el términu que lo representa ye arbitraria, continxente, aunque l'usu davezu conviértela en necesaria pal emplegu del códigu que va faer posible la comunicación.

La *intelligentsia* orgánica (Gramsci, 1977) emplegando procesos y mecanismos de naturaleza ideolóxica, entendiendo a ésta, la ideoloxía, nel so sen marxista, tapez qu'esti esistir nun ye una existencia material; tampocu estrema ente les destremaes formes de *ser* y ta desendolcando una perclara estratexa empo binada a llograr que s'aceuten pol simple fechu d'affirmalos, como reales y/o esistentes tolos entes que son denomaos.

El poder y el prestixu d'esta *intelligentsia* emplégase tamién pa facer más creyibles los sos *fechos de denomar*, los sos resultaos, nesta como n'otres dimensiones de la vida social.

Amosamos primero que, escoyendo ente destremaes metáfores, tamos llevando destremaes realidaes sociales. L'autor de la descripción nun ye un elementu neutru, sinón que ta condicionando los conteníos de la mesma y al so tresvel la perceición de la realidá.

Diríemos que *Lo que tien nome esiste* dizse non ensigo, repitiendo una frase fecha, fosilizada, con un significáu fitu ya inamovible, sinón rellacionáu

con que dalguién lu denomó pa daqué, con una determinada finalidá, nun particular contestu y momentu hestóricu.

Tolos constructos sociales (y los enunciaos llin güísticos sonlo) nun son lóxicamente necesarios, nun tienen desplicación en sí mesmos, sinón n'otros fenómenos sociales, venceyaos con ellos, y denomamos contestu al so conxuntu estructuráu, con un cambéu y/o variación nel tiempu que se concreta nel momentu hestóricu.

Si s'emplega como afirmación asertiva ye con un envís concretu y porque ye granible facelo. Tapézsenos la intencionalidá nel emplegu d'esta frase y inténtase presentanos la so enunciación como daqué inocente ensin dengún venceyamientu colos intereses de clas o grupu. Ufrésenos como un productu destiláu de munchos años de sabiduría popular, que mos vien dau pentemedies de la tradición de la que toos mos beneficiamos.

Dicir de la tradición que mos vien dada ye una mena de signu determinista y fatalista, con unos efeutos, positivos y/o negativos, que nun podemos evitar; ye una especie de designiu divinu que despliacaba, ente otres coses, hasta la Revolución Francesa, los porqués de los réximes políticos y escoyía reis.

La tradición llexítima esta llectura, *ye asina de tola vida*, afirmación que, al través d'un procesu de calter inductivu, llévanos a la conclusión de que siempre pasaría asina.

Nesti refrán, y centrándonos nel estudiu de los aspeutos formales, tamos delante d'una afirmación, una aserción, fecha con una riestra de términos polisémicos que la fai abierta a destremaes llectures.

La rellación ente significante y significáu, ente la pallabra y el conceutu y el conceutu o cosa material que representa, nun ye daqué intrínsecu. Un conceutu, un ente, tien un nome como resultáu de l'acción humana y darréu d'ello, ye continxente.

Dende equí apaecen dos caminos (Poncio, 1973): ún que mos empobina a aceptar el códigu que mos vien dau ya instrumentalizalu pa descodificar y construir significaos; o otru que mos lleva a entruganos poles condiciones de producción y usu d'esi códigu, d'esa Gramática.

L'estudiu d'estes condiciones de producción amuénsanos la continxencia del códigu, pero esto nun tien porqué mos obligar a afirmar la arbitrariedá absoluta de la rellación ente significante y significáu. Hai y hubo unos productores, unes necesidaes o oxetivos d'esos productores, un contestu, un momentu hestóricu, ente delles otres variables que mos despliquen la presencia y l'emplegu d'un términu llingüísticu, de los significaos que se-y asocien y d'otros aspeutos gramaticales.

L'emplegu de la llingua como preséu de comunicación faimos aceptar como necesario pal entendimientu de los enunciaos llingüísticos les rellaciones que se dan ente significante y significáu, ye dicir, un códigu. Pero ye una necesidá que se deriva de la particular naturaleza de la interacción social vehiculizada pola llingua.

Los grupos de poder que dominaron y controlaron l'usu de la pallabra quixeron que *lo que tien nome esiste* tea omnipresente nos nuestos alderiques, mecanismu pente medies del que devién una realidá que nun se pue evitar.

La existencia dae tamién nel actu de denomar. Lo qu'esiste, nesti casu, nun ye una realidá material; lo qu'esiste, pa tolos casos dables, ye una rrellación ente'l nome y el conceutu o la realidá material.

Les destremaes combinaciones posibles de los significaos venceyaos a ún o a otru términu, a *nome* y a *existencia*, qu'estrincarién toles llectures posibles, son delles mentes que de la mesma faise una única llectura, igual que si nos topáremos énte un enunciáu fechu namái con elementos denotativos, que sólo fai posible una sola llectura.

Les élites, tapeciendo otre posibles interpretaciones o significaciones d'esi refrán, y la presentación como única d'aquella que rrellaciona'l nome cola existencia material, lleven alantre una aición ideolóxica qu'empobina a facer más creyibles les sos propuestes, qu'apaecen venceyaes a les realidaes materiales, que se suponen comprendíes y aceutaes por toos.

Tenemos que tener en cuenta que la interpretación qu'equí s'ufierta d'esta sentencia ye la que ta presente y tien significáu, fuera parte del particular contestu onde s'amuese, fechu esti que percontia la so credibilidad y la so utilidá.

Esta sentencia aveza emplegase como argumentu d'autoridá, bien de veces a falta d'otros, cuando se discute de la existencia de realidaes conceutuales o ideétiques, como puen ser: una particular cultura o identidá, una carauterística o elementu definidor d'un grupu étnicu o nacional, ente dellos otros.

La importancia que se-y da a la llingua na conformación de la cultura, l'autoridá que d'ello fana, trespásase ensin solución de continuidá a una de les sos funciones como ye la de valir pa denomar, n'a-

ceutación del determinismu llingüísticu que perafita que la llingua determina la cultura. La llingua que sofita la identidá so la que se fizo'l grupu social, va ser utilizada pa crear y/o da-y esistencia a tolo que seya necesario pa la fornidura del grupu.

La permuncha importancia del cristianismu, más en concreto del catolicismu, na nuesa cultura y la importancia que na mesma se-y da a la pallabra (*vide* nel Xénesis la descripción de la creación, “lo primero fue'l Verbu”) encontó, afaló de toes toes esti sobrevalir dau a la pallabra.

La tradición vien ser la memoria coleutiva, espresión de los actos conscientes llevaos pol pueblu, actos que consistieron nel denomar, nel definir, y na escoyeta de tolo que ye preciso caltener de toos aquellos actos de denominación; por eso nun ye la tradición, ye'l pueblu, pentemedies d'ella, el que s'afita nesta sentencia.

Bibliografía

- APAOLAZA, J. M. (1996). “El discurso político en la formación del “nosotros” en *Etnología y análisis del discurso*, J. L. García García (ed.). VII Congreso de Antropología, Zaragoza.
- (1993). *Lengua, etnicidad y nacionalismo*. Ed. Anthropos, Barcelona.

- BARNES, B. (1990). *La naturaleza del poder*. Ed. Pomares-Corredor, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1985). *¿Qué significa hablar?* Ed. Akal, Madrid.
- GRAMSCI, A. (1977). *Cultura y literatura*. Ed. Península, Barcelona.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Ed. Cátedra, Madrid.
- LEACH, E. (1989). *Cultura y comunicación*. Ed. Siglo XXI, Madrid.
- PONZIO, A. (1973). *Producción lingüística e ideología social*. Ed. Alberto Corazón, Madrid.
- SPERBER, D. (1978). *El simbolismo en general*. Ed. Promoción Cultural, Barcelona.
- URLA, J. (1988). "Ethnic protest and social planning: A look at Basque Language Revival", en *Cultural Anthropology*. Vol. 3, nº 4, pp. 379-394.
- VALLE, T. DEL (1977). *Andamios para una nueva ciudad*. Ed. Cátedra-Feminismos, Valencia.

abstract

Language and identity in the Basque Country. The politics of language. Language provides a bond of identity among its speakers. Words, creation, and tradition.

El nuevo “ritmu” del euskara: Identidá y amestadures na obra de *Negu Gorriak*

JACQUELINE URLA

Universidá de Massachusetts-Amherst

Nun hai dulda de que n'Euskal Herria, igual qu'en muchos pueblos aminorgaos, indíxenes o de la diáspora, la música foi una erbia perimportante na política cultural. Músicos de muchos estilos —dende'l *folk* hasta'l *heavy*— toparon nel so arte un mou d'andecha na llucha polos drechos culturales y llingüísticos del so públicu. Quedá entá por facer una hestoria completa del nuevo cantar vascu, aunque tengamos yá dalgunos entamos¹. Equí, sicasí, nun vamos centranos

¹ Ver Aristi (1985) qu'escribió'l primer trabayu sol nuevo cantar vascu. Darréu d'él los llibros d'Espinosa y López (1993) sobre'l grupu *Hertzainak* y de López de Aguirre (1996) sobre'l rock vascu. Anguaño, les fontes más importantes sobre'l rock son los cartafueyos “Gaztegin” del periódicu *Egin* (sobremana les collaboraciones del periodista Pablo Cabeza), la revista mensual *El Tubo*. *Euskal Herriko Musika Aldizkaria* y el número monográficu de *Punto y Hora* (1986).

munchu na evolución de la música. Falaremos mayormente del papel semióticu/políticu que pueda desenvolcar la espresión musical a la d'amosar desigualdaes de poder (llingüísticu, cultural, económicu) y de perfacer lo mesmo la identidá del coleutivu que'l so venceyamientu con otros grupos y movimientos sociales. Escoyemos pa ello una de les bandes más nombraes de principios de los noventa —*Negu Gorriak*— y vamos ver bien de cerca'l so *discursu musical*, llingüísticu y visual. Yá desfechu, esti grupu tuvo mui identificáu cola izquierda *abertzale*, sobremanera cola voz de la mocedá *radikal* d'Euskal Herria y col movimientu en favor de la recuperación de la llingua vasca, l'euskara. Igual que munchos grupos y cantautores que los antecedieron, *Negu Gorriak* punxo en práutica la so política escoyendo cantar siempre n'euskara. Pero nun s'aferronaben nin lo más mínimo nuna noción ríxida de la *tradición* o del purismu: axuntaben esti símbolu de lo autóctono con códigos visuales y formes musicales del *hip-hop* afroamericanu, *punk*, *ska*, *reggae*, *rai* y *rock duro*. *Negu Gorriak* emplegó estos recursos simbólicos pa esparder un mensaxe de conciencia política d'izquierdes y de lo que podríamos nomar una *autoestima* llingüística y cultural. Al tiempu, apurríen a la mocedá d'Euskal Herria la conocencia d'otres lluches sociales dientro y fuera del país —a la escontra del racismu, de la xenofobia, etc.—. Pente medies del so llabor musical fexeron una imaxe d'una nación euskalduna militante non dixebrada, asitiada dientro de y en comunicación con un mundu más anchu d'influyencies tresnacionales, carauterizada por fluxos globales de persones, música, imáxenes y cultura.

Más allá de lo que nos ayuda a pescanciar so la variedá qu'hai en discursu nacionalista (homoxeneizáu munches veces na prensa de fuera), l'análisis de la espresión musical de *Negu Gorriak* pue valinos pa entender meyor la música como una estaya d'aición simbólica. Anque la música de *Negu Gorriak* emplega muchos estilos destremaos, equí vamos centranos más que nada nel significáu que tien el so usu d'elementos del hip-hop. Permunchos músicos de comundaes aminorgaes tán faciendo de so'l sonú y la imaxe del hip-hop. Dellos tán más politizaos y son d'ideoloxía más clara, como en casu de *Negu Gorriak*; dellos otros, como *Les Fabulous Trobadors (ethnorap)* de Toulouse, son más llixeros. Tamos delante d'un fenómenu perarramáu y tresnacional dafechu, anque la forma local que garre'l rap varie abondo². ¿Cómo pescanciamos estos moos nuevos d'espresión? ¿Cuálos son los apuestas políticos d'estos moos d'espresión en manes de grupos minoritarios? Hasta hai poco, el modelu más corriente foi'l del imperialismu cultural. Visto dende esta perspeutiva, les minoríes llingüístiques y culturales concíbense a elles mesmes como víctimes d'un procesu irrefugable d'homoxeneización afaláu pol marketing internacional de la música popular. Hai que dexar clara una cosa: nun podemos nin queremos negar el poder de la industria de la música. Los músicos de les llingües minorizaes carguen tolos díes col puxu de les formes musicales anglófonas. Un númberu pequeñu de multinacionales ye'l que controla, de mou ablucante, tol surtíu de gus-

² So la variabilidad d'adautaciones del rap n'Europa, ver Mitchell (1996) y Gros, McMurray & Swedenburg (1996).

tos musicales de los que podemos esfrutar (Feld, 1994). Sicasí, el casu que vamos analizar amuésanos una situación más paradóxicu y más enguedeyada que la d'un cenciellu imperialismu cultural. Al tiempu que los mass media y la música popular puen tar trabayando por una uniformización d'imáxenes, vistimentes y estétiques, tamién ufierten una riestra de recursos semióticos que se puen garrar y tresformar en nuevas formes culturales sincretizaes. Y de fechu la moceda yá ta faciéndolo. En cuenta tomar la dixebra o la identidá cultural como un fechu yá esistente que s'aminorga o se defende de cote a influencies foranes (o lo que ye lo mesmo, l'asitiamentu implícitu del modelu del imperialismu cultural), abúltame que sedría muncho más prestamoso averanos a la música alternativa fusionada como un escenariu onde se fragüen los imaxinarios políticos —fasteres onde se dan les dixebres y les afinidaes y les rellaciones de poder s'illuminen, dientro y pente medies de mecanismos que Néstor García Caclini (1995) denomina *reconversión cultural*—. Ye más, el casu de sincretismu musical de *Negu Gorriak* amosarános que les apropiaciones y l'intercambiu cultural desendólquense dientro de rellaciones de poder que condicionen cuándo les llandes culturales, étniques o llingüístiques s'afiten, cuándo se ruempen y cuándo se malentienden.

ROCK RADIKAL EUSKALDUN

Negu Gorriak naz nel postrer añu de los ochenta depués de venticinco años d'un movimientu de nueva música vasca qu'entamó colos cantautores de

los sesenta y setenta y que foi siguiú pol fenómenu musical conocíu como *Rock Radikal* vascu. La banda atropa elementos de les dos variedaes. El nome, *Negu Gorriak*, gárrenlu d'un cantar de Mikel Laboa, una de les figures más anovadores del nuevu cantar vascu y el grupu comparte con Laboa lo mesmo'l so enclín polo novedoso y lo experimental n'estilos musicales que'l so compromisu cola llingua³.

Musicalmente'l grupu ta mui vanceyáu col punk combativu que los precedió, desendolcáu por grupos como *Hertzainak*, *Baldin Bada* y *Kortatu*. Dos de los miembros de *Negu Gorriak*, los hermanos Fermín ya Íñigo Muguruza yá formaren parte de *Kortatu* y el guitarrista, Kaki Arkarazo, tocare col grupu d'estilu eclécticu *M-AK*. Nes sos canciones, el grupu seguirá les güelgues de munchos de los sos antecedentes rockeros radicales, cincando temas so les torgues sociales y económicques peles que pasa la so xeneración —paru, droga, alienación—. Pero estrémense d'una gran parte del mundu punk porque la so política nun ye nin nihilista nin antisocial (Lahusen, 1993). En llugar de nun escoyer participar na sociedá civil, faen un llamáu a la militancia, a la organización política y tamién al arguyu de ser euskaldun. Poro ye problemático nomatalos punk. Porque anque *Negu* va reflexar el puxu de la música punk y *thrash rock duro* na so espresión musical, nel so discursu políticu y na so iconografía camudarán les marcaciones de referencia, averándose más a los *nation-conscious rappers* como *Public Enemy*, *Ice-T* y *Disposable Heroes of Hiphoprisy*.

³Sobre Laboa ver Urzelai et al. (1995).

D'esto dio anuncia'l so primer álbum *Negu Gorriak* (1989). La influencia del grupu norteamericanu *Public Enemy*, nel cume de la so popularidá nestos años, yera neta, igual que la de la película *Fai les cosas bien* (*Do the right thing*) del direutor afroamericanu Spike Lee. Esplicólo Fermín Muguruza nuna entrevista: "Tábemos escuchando música de munchos estilos, sobre too coneutao col españú del rap. Impresiónonos *Public Enemy*, el puxu que tenía'l movimientu rap y el so poder críticu, igual que nos impresionare muncho'l movimientu punk de los 77" (Ross, 1993). Na fuercia de les denuncies que los raperos facien de la política racista en Norteamérica estos rapazos vascos atoparon un nuevu y perpotente llinguaxe de protesta. Viviendo nuna sociedá fondamente dixebrada pola cuestión de la llucha armada, estos militantes de sentir abertzale izquierdista alcontraron asemeyos y lleiciones nel alderique que se dio nel movimientu negru alrodiu de la desobediencia pacifista o armada afalaes respetivamente por Martin Luther King y Malcolm X —alderique que Spike Lee y *Public Enemy* taben recordando y replantegando—. Tamién reflexaben la influencia de la llucha de los negros na canción que dará nome a la so casa de discos *Esan Ozenki* (*Gláyalo*). Ye la versión euskaldunizada de la célebre proclama d'arguyu negru fecha por James Brown: "I'm black and I'm proud" / "Esan ozenki: euskalduna naiz eta harro nago", gláyalo: soi euskaldun y toi arguyosu.

Negu Gorriak non sólo lo taba diciendo al altu la lleva: taba diciéndolo n'euskara. *Negu Gorriak* ye una de les poques bandes de rock radical vascu

qu'espardió'l so nacionalismu al terrén llingüístico. Anque munches de les bandes se poníen nome n'euskara y emplegaban dalguna qu'otra pallabra euskara nes fundes del discu, daquella, con esceiciones mui concretes, el mundu del rock radikal yera poco euskaldun. Más bien se-y daba a la llingua un emplegu simbólicu, asemeyáu al que se ve xeneralizáu ente'l movimientu mozu radikal y alternativa vasca: inxértense delles pallabres n'euskara equí y allá —*gaztetxe, txakurak, txoko...*— y empléguense tamién les normes ortográfiques del euskara pa escribir pallabres en castellanu (sustituyendo *tx* por *ch*, *k* por *c*, como *martxa* o *barrikada*)⁴. D'esta miente los rockeros marcaben el so alloñamientu en cuantes al castellanu oficial y la so pertenencia a la *contracultura*. Ta claro que na dómina post-franquista elementos del euskara, sobremanera la ortografía y el léxicu, son una estaya d'esta espresión contracultural del País Vascu. Ye, de xuru, una práutica llingüística de significáu simbólicu qu'habría estudiase más de cerca. La política y la práutica de *Negu Gorriak* francería esti usu simbólicu escoyendo cantar namái n'euskara. L'impautu foi descomanáu. Non porque nun se cantare primero n'euskara: *Hertzainak* y otros muchos cantautores yá lo facíen. Foilo porque los hermanos Muguruza yá teníen muncha nombradía nel grupu *Kortatu* y conociéense como cantantes castellanofalantes. Meyor dicho, yeren "euskaldunberri", ye dicir, ellos, igual qu'otra muncha xente

⁴ Pa un análisis del significáu simbólicu d'esta práutica ortográfica, ver Urla (1997).

vasco que vive nes ciudaes mayoritariamente castellanofalantes, perdieren l'euskara na so familia y tuvieron que deprendelo como segunda llingua nuna escuela d'AEK. El determín de desfacer *Kortatu* y formar un nuevu grupu euskaldun espardióse pela prensa como una xera política d'axuntar la militancia llingüística cola nacionalista en mundu de la música reivindicativa vasca.

En primer capítulu de *Piel Negro, Máscara Blanca* tituláu "El negru y el llinguaxe", Frantz Fanon esplica que tou suxetu colonizáu tien qu'encarar el problema de la llingua o, meyor dicho, el problema de la llingua del colonizador. Yera oxetivu de Fanon denunciar el sentíu d'inferioridá llingüística qu'acompaña'l procesu de colonización. En cuantes que'l colonizáu perciba la llingua del colonizador como más civilizada, fina o perfecha, ta empuestu yá en camín de la fonda alienación y del sentise de menos que, pa Fanon, yeren les carauterístiques que definíen a la mentalidá colonizada. *Negu Gorriak* comparte esta mesma visión de la colonización llingüística pero la so referencia teórica nun ye Fanon nin la llucha anti-colonial; son Malcolm X y el movimientu de los negros estaunidenses. Cantando namái que n'euskara taben haciendo un retu a la so audiencia y a los que se consideraben patriotes pa tomar en serio la dominación lingüística y considerar la recuperación del idioma como parte integral de la llucha pola independencia cultural y política del País Vasco. En permunches de les entrevistes que se-yos fixeron y tamién pela so práutica, la banda desafía la suposición de que falar n'euskara ye una torga pa la

comunicación. Como comentaron en más d'una entrevista: "La xente ta avezao a sentir música n'idiomes que nun entienden. ¿Por qué tien que ser distinto col euskara?".

IDEAIAK ZABALDU / ARRAMAR EL MENSAXE

El mensaxe de *Negu Gorriak* ye claramente nacionalista y siempre en porgüeyu de la normalización del euskara. Pero'l nacionalismu que sofiten nun ye de xenofobia, ye anti-imperialista, d'izquierdes y solidariu con otros movimientos de lliberación nacional. Peles lletres, la música y les imáxenes emplegaes por estos músicos, la llucha político-cultural de los vascos pola so llingua y pola so soberanía asítiase en diálogu con otros movimientos sociales dientro y fuera de la tierra vasca. Si la xeneración anterior a *Negu Gorriak* atopaba nes lluches anticoloniales del tercer mundu una xermandía col nacionalismu vascu, estos rapazos bebien d'otres fontes tamién abondoses, pero más de güei. El toque de rap y la perclara identificación con *Public Enemy* que se ve en primer discu val p'afitar simbólicamente un paralelu ente la llucha a la escontra de la primidura llingüística y la llucha anti-racista. Esti paralelismu vese nos testos del primer discu: la lletra de canciones como *Radio Rahim* y *Esan Ozenki* nun faen mamái referencia a la problemática negra, tán impreses no que paez una páxina de periódicu. Si ún se decata de los artículos que valen de fondu, perverá que traten d'una reseña d'un discu de *Public Enemy* escritu por Xavier Montoya, poeta y músicu de *M-AK*. Si siguimos, atopamos

dos artículos so la problemática racial nos Estaos Xuníos y dos artículos alrodiu de la problemática llingüística en País Vascu. El paralelismu, de lluches asemeyaes pero non hermanes dafechu, afítase pela yustaposición na mesma páxina de fondu.

Los temes que toquen enxamás se llendaron a cuestiones d'identidá nacional; toquen cantares como *Stop Hipokrisy*, el persiguimientu de los comunistes y los homosexuales. Comparten colos raperos afroamericanos la rocea pola cultura oficial. Canciones como *Lo que la hestoria mos enseñó* del so primer álbum, falen d'una hestoria de tracamundios y llamen a los vascos a facer alcordanza de que la Hestoria (con hache mayúscula) siempre la escriben los que ganen. La canción diznos, n'inglés y n'euskara, *llucha pol poder*; la hestoria tien que *desaprendese* y hai qu'identificar a los enemigos. Estos enemigos apaecen perbién conseñaos en tolos sos discos, pero quiciás muncho más claro en *El corderu tien mil cares* (1993). En cuenta la sabiduría oficial estragada, les canciones de *Negu Gorriak* rescampelen la sabiduría popular y les xuntures algamaes per esperiencias comunes cola primidura. El cantar *JFK*, por exemplu, amuesa bien a les clares lo falso de l'amistá yanqui pa cola llucha vasca y reclama otros amigos americanos como Angela Davis, Che Guevara, Simón Bolívar. Otra canción perinteresante pela so lletra y el sofitu visual ye *Napartheid*, qu'afita un parentescu ente la marxinidadura de los negros surafricanos y los euskaldunes de Navarra. Encontándose nel neoloxismu *Napartheid* (pallabra inventada pol cómic del mesmu nome) compuestu por *Naparra* (nome n'euskara de Navarra) y *apartheid*, la canción faimos

cavilgar nos efeutos de la Llei del Euskara (1988) qu'estrema a los navarros en delles *fasteres* llingüístiques, como nuna mena de separtación. Nel cómic, esti paralelu afítase pente medies d'imáxenes d'un mapa d'África que s'asemeya pela so forma a la de Navarra, coles llinies de les *fasteres* superpuestas. Na lletra del cantar, bien rica en metáfores, faense más xuegos de pallabres, sustituyendo, por exemplu, la persabida denomación bilingüe del llar del Gobiernu Vascu Vitoria-Gasteiz por *Pretoria-Gasteiz*. D'esta miente *Napartheid* faimos ver asemeyos ente la primidura racista y l'apartheid y la marxinidad llingüística.

El contenú de la lletra, los xuegos de pallabres, col sofitu visual y sonoru, too empobina a facer del vascu y sobremanera del euskaldun un revolucionariu solidariu con otros: zapatistes, indios americanos, surafricanos, negros norteamericanos. Ente toos ellos, polo menos al entamar la so carrera, rescampa la identificación col negru. Como diz la canción *Color vivu*, una crítica del racismu y el fascismu, "nun escazamos que somos afrovascos y que defenderemos a los nuestros hermanos y hermanes: Ali, Mohamed, Kepa, Ismael y toles tribus del Zimbawe. Atacaremos la miseria".

Lahuse (1993) dixo que'l trunfu semióticu del rock radikal vascu, inspiráu pol punk, foi crear un siloxismu ente la oposición *punk: sociedá* y *vasco: español*. Como *euskaltzales* 'amantes, militantes del euskara', *Negu Gorriak* amiesta otra dicotomía: *euskara: lengua del estáu* y, hasta ciertu puntu el *non blancu: blancu*. Digo *non blancu* porque anque munches vegaes el símbolu ye'l negru, tamién pue asitiase equí

l'indiu o'l centroamericanu o, como vemos nel so postrer discu *Idiak Zabaldu (Arramar el mensaxe)*, l'inmigrante árabe espardíu pela Comunidá europea. Nesti discu atopamos *Salam, Agur* onde canta Sadia Aitelkho, una muyer de Casablanca que la banda conoció pentemedies de SOS Racismu. “Estos años caberos ficimos amistá cola comunidá árabe de Tolosa y París y queríamos falar de los sos problemes nel álbum” (Aguirre, 1995: 24). Recordando l'estilu de *JFK, Salam, Agur* acaba llamando polos sos nomes a los pueblos árabes —marroquies, libios, arxelinos— unviándo-yos un saludu billingüe como bienveníos a la comunidá solidaria tresnacional que *Negu Gorriak* quier comunicar y perfacer cola so música y les sos xires fuera'l país.

Lo mesto de los sincretismos simbólicos visuales ye talo que nun podemos pretender l'ufiertar equí un análisis completu. Pero vamos señalar dellos. El símbolu central del grupu, la X. Con tanta referencia a la militancia negra, nun hai dulda que mos recuerda la de Malcolm X. Pero si la miramos de cerca, vemos que ta fecha con dos haches (*haizkora*) cruzaes, un símbolu de permunchu significáu en mundu nacionalista. Tamién vemos na portada del últimu discu una muyer con una *laia*, una presea de llabranza mui identificada cola cultura vasca. Nesta imaxen el cuerpu de la muyer ta pintáu de colorao, verde, blanco, prieto... colores asemeyaos a los de la bandera vasca, la ikurriña, y al mesmu tiempu del nacionalismu panafricanu y con un diseñu que recuerda una tela africana.

Esti enclín pola miesta y el sincretismu ye seña cimera na creación musical del grupu. Rítmicamente

nun conocen llendes. Garren lliberalmente'l rap, soul, ska, reggae y ragamuffin ensin escaecer los sos anicios de rock duro. Y nos sos seis o siete años d'esis-tencia nun dexaron d'evolucionar y sorprender, metiendo hasta funk, salsa y música rai. Aunque nun yeren ellos solos los que lo facien, el grupu supo inxertar instrumentos vascos tradicionales como'l *trikitixa* y crear mezcles nuevas amestando la poesía oral, *bertsolaritza*, col rap en *Bertso-Hop*. La mistura musical ye bayurosa pa estos músicos y enconta les sos posibilidaes pa comunicar. Ye una llinia que sigue Fermín Muguruza nel nuevu discu *Ireki atepak* (*Abrir les puertes*) que produjo col grupu *Dut* después que desapaeciera *Negu Gorriak*:

“L'amestadura de cultures y xeneraciones ye una de les llaves que tenemos n'Euskal Herria p'abrir les puertes que reivindicamos. Tenemos una manda musical tan rica que, ensin forzar nin provocar xuntures artificiales, podemos esfrutar d'alcuentros ente ritmos destremaos como'l trip-hop acompañaos con soníos de cuernos o cencerros de los antroxos, *txalapartas* con espresiones rap o tecno, dulzaines con post-hardcore, etc: una llinia qu'entamó con *Negu Gorriak* y que desanicia de xuru cualquier intentu d'ortodoxa. Enadiendo a esto l'emplegu del euskara, que como llingua conlleva una musicalidá implícita nes pallabres, llogramos daqué único” (*El Tubo* n^o 95, 1998, páx.13).

Dicho d'otra miente, *Negu Gorriak* emplega lo que Flores y Yúdice (1990) denomen *l'arte del neoloxismu descaráu*, amestando ritmos y estilos como

quieran. Pero'l mestizaxe tien les sos llendes. Y la llende ye la llingua. Los miembros del grupu son multilingües y nun tienen torga nenguna pa falar en castellanu nes sos xires per Llatinoamérica o n'entrevistes con periodistes que nun saben euskara. El so enfotu por comunicar con públicos destremaos llevólos a inxerir traducciones de les sos canciones en castellanu, francés ya inglés. Pero *Negu Gorriak* nun sigue'l camín de los raperos llatinos (neoyorquinos y chicanos la mayor parte) pa los que'l camudu de códigu (castellanu ya inglés) ye parte de la so creatividá verbal. Nos cantares de *Negu Gorriak* nun hai entremez de castellanu y euskara —entremez que sí se da mui a menudo na fala de tolos díes de munchos euskaldunes—. A la de cantar, d'actuar en públicu, el códigu cimera ye l'euskara. Lo que nun quier dicir que nun haya empréstanos, y munchos, del castellanu. Pero *nativícense*: aplíquense-yos les riegles morfolóxicques del euskara pa inxertar d'esta miente eses pallabres a la gramática d'esa llingua.

El fechu de que l'amiestu llingüísticu s'empondere en casu de los músicos llatinos y nun seya asina pal casu de los euskaldunes esplicase adicando pal contestu hestóricu onde s'iguaron les ideoloxíes llingüístiques de cada comunidá. Como diz Susan Gal nel so trabayu sol *codeswitching*, los patrones destremaos de cambéu de códigu puen interpretase non sólo como mou de manexar les interacciones personales —según se vieno estudiando en sociollingüística hasta agora—; tamién pue facese como la praxis simbólica de destremaos asitiamientos sociopolíticos (Gal, 1988: 248; *vide* tamién Hill, 1985). Pa dícilo d'otru mou, los camudos de códigu (*codeswitching*)

como otras formas de arte verbal, son creaciones simbólicas entre medias de las que las personas expresen y responden a relaciones de poder más generales. Esta perspectiva, que se puede aplicar al análisis de la fala de todos días, abúltanos imprescindible a la hora de interpretar las prácticas lingüísticas de *codeswitching* de grupos musicales como *Latin Empire* de Nueva York o *Negu Gorriak* de Euskal Herria, que son críticos con la sociedad y muy conscientes del su papel como figuras ejemplares para la mocedad de las sus comunidades. Persabiendo que los rapazos los cueyen como modelo, véase en sus entrevistas que camienten mucho nel sentíu que la mocedad puede dar al su modo de vistise, a las causas que sofiten y, nun podía ser otro, a la llingua qu'empleguen. Perconscientes de l'atención que recáin nellos, la su práctica lingüística fai mucho más que reflexar l'asitiamentu estructural na sociedad; ye una forma de resistencia simbólica a ella.

L'asitiamentu estructural d'estos dos comunidades, la euskaldun y la llatino-norteamericana ye muy estremáu y esti fechu percute na ideoloxía lingüística y nes formas de resistir simbólicamente a la dominación lingüística d'estos comunidades. Les personas d'anicu hispanu nos Estaos Xuníos vivieron una situación de marxinao económica y social de la cultura oficial anglófona de los Estaos Xuníos y tamién de los sus países d'orixen —México y Puerto Rico— onde bien de veces se los fai de menos, contaminados, *pachucos* (Flores, 1993). Esta marxinao traduzse nun despreciu pola su forma de falar, que se ve como amestada, nin inglés nin castellanu (Urciuoli, 1996). Dellos artistes y escritores llatinos

—Gloria Anzaldúa y Guillermo Gómez-Peña son dos de los más nombraos— contestaron afirmando al *spanglish* como símbolu d'una identidá ente cultures y festexando'l cambéu de códigu como un arte verbal creativu —que lo ye— y non como una falta. Nun contestu social mui antihispanu, antiinmigrante, onde'l fechu de trespasar, de romper llendes amedrana a la sociedá blanca anglófona, el *spanglish* tamién levanta llerces. Y esto ye precisamente polo que nagüen los artistes y los músicos como *Latin Empire* (Flores, 1991).

Pola cueta, la situación hestórica y, darréu d'ello, la ideoloxía llingüística ye mui destremada n'Euskal Herria. Los euskaldunes d'ideoloxía nacionalista como *Negu Gorriak* nun se consideren asitiaos ente cultures sinón nun país colonizáu llingüísticamente. Ideolóxicamente'l castellanu pescúdase como símbolu d'esa colonización y pervenceyáu a la política monocultural del estáu español. Hasta hai relativamente pocu tiempu l'euskara desprecióse hasta'l puntu de poner en dulda si valdría pa espresar ideas científiques, filosófiques, etc. Esto ye daqué mui distinto en cuantes a la situación del castellanu nos Estaos Xuníos. Anque'l castellán tien menos prestixu qu'otres llingües europees, el francés por exemplu, sí se reconoz como una llingua perfecta, por dicilo de dalguna forma. Nenguna de les dos llingües, castellanu ya inglés, ta en peligrosu de desaniciumu como ye'l casu del euskara. La llucha a la escontra del *estigma* n'Euskal Herria ye entós una llucha por afitar que l'euskara sí ye quien pa espresar cualquier pensamientu humanu —dende lo más cotidianu hasta lo más astrautu de la ciencia—. La llucha simbólica en

favor del euskara ye una llucha a la escontra d'esta visión aminorgada de la llingua. Dende la perspeutiva de la ideoloxía llingüística dominante, compartida polos euskaldunes y los castellanofalantes (y munches más comunidaes llingüístiques) el cambéu de códigos, el *codeswitching* vese como *síntoma de déficit llingüísticu*, seya del individu u de la llingua en sigu. Na mayor parte los contestos de les conversaciones de tolos díes, ente amigos y familiares euskaldunes almítase mui fácil el camudu de códigu. Ye más, emplégase pa efeutos comunicativos significativos. Pero nos escenarios públicos onde la escoyeta de códigu tien más pesu emblemáticu, pervese la necesidá d'afitar y demostrar pela práutica la posibilidá d'una producción dafechamente n'euskara precisamente pol fechu de que ye daqué que nun se reconció durante munchu tiempu. *¡Euskaraz eta kitto!*, *¡l'euskara abástase!* como diz el lema de los militantes d'Euskalherrian Euskaraz. La hestoria de les desigualdaes polítiques ente les comunidaes euskara y castellanofalantes fai que'l *codeswitching* garre esta carga simbólica y fai que l'amestadura musical n'Euskal Herria tenga una forma llingüística mui destremada de la de Nueva York o Los Ánxeles.

Si *Negu Gorriak* lo canta too n'euskara los sos discos nun puen calificase como monolingües nin monoculturales. Perfaen una comunidá heteroglósica de movimientos sociales que falen una llingua común de lliberación social en permunches llingües. Esto vese bien claro nel so últimu discu onde la primer canción *Hitz egin* principia con un *refritu* de 30 segundos denomáu *hitzaurrea* (entamu) compuestu por un *collage* de voces —africanos, vascos, ingleses— amestaes y super-

puestes unes enriba d'otres. Tamién topamos *sampling* de música en castellanu (Silvio Rodríguez). L'inglés, sobre too, ta perdayuri: nos títulos de les canciones, como eslóganes (*Figth the power*) na lletra, nos vídeos de les xires... Pero nun ye un inglés cualquiera. Repararemos un daqué nes espresiones. Son les voces, más qu'otra cosa, de negros norteamericanos que se sienten per espresiones como *figth the power* o amueses de canciones como *Free your mind*, o en cachinos de rap, blues y soul. Fagamos alcordanza de que los signos llingüísticos nun son sólo signos d'una *llingua*; son tamién, como diz Bakhtin, signos d'una voz, qu'indica o representa una perspeutiva social. L'inglés qu'atopamos na obra de *Negu Gorriak* recuerda la perspeutiva d'esa voz negra, d'una esperiencia d'una marxinaición socio-cultural. El númberu y la mena de collaboradores y *vozes* siguió enanchándose a tolo llargo de la so trayectoria. Mui significatible ye'l fechu de trabayar con mueres, hasta entós mui ausentes nos trabayos de *Negu Gorriak*, igual que lo fueron en xeneral nel mundu del rock radikal. Nel so últimu discu, *Ideak zabaldu*n atopamos a Irantzu Silva, Sorkun *Kashbad* y Sadia Aitelkho como cantantes y una canción percritica contra'l sexismu, *Potroengatik*, escrita por una bertsolari mui nueva, Estitxu Arozena.

PIESLLE

¿Cómo interpretamos los nuevos significaos del hip-hop cuando viaxa a llugares como Euskal Herria y s'inxerta en nueves situaciones polítiques y socio-culturales? ¿Cómo describir los signos recombinaos

que se xeneren nes formes híbrides de la música? ¿Ye que la moxedá ta *faciendo de so, inxertando, asonañando, restorciendo, remanando* o *infestando* al hip-hop? ¿Quiciabes los euro-raperos son, como dixo un periodista del *New York Times*, una curtia y mala sonsaña d'una moda pasaxera?

Quiciabes dellos lo sean. Pero abúltanos que les entrugues más interesantes namái se puen facer si desdexamos el llabor d'estremar lo que ye *auténtico* de lo que nun lo ye. Esta forma d'analizar y categorizar les producciones culturales nun tien munchu sentíu en contestu actual, si ye que dalguna vez lu tuvo. Les cultures nun son de por sigo nin auténtiques nin contaminaes; son sistemas simbólicos significatibles, que tán davezu camudando, desendolcándose y en discutiniu constante. Como me dixo'l guitarrista de *Negu Gorriak* Kaki Arkarazo nuna entrevista "¿Quién pue dicir lo que ye o nun ye nuestro del patrimoni u musical? John Mayall o Eric Clapton son parte de la mio cultura musical tanto como'l *trikitixa*". En cuenta de tratar d'estremar lo autóctono de lo emprestao pente medies d'un criteriu afitáu a priori, tenemos que considerar los usos que faen los músicos del hip-hop (o d'otros estilos musicales) pa llograr pescudar cómo entienden ellos el venceyamientu cola so propia condición y los nuevos significaos que se xeneren pola mor del so usu en contestos nuevos.

Ye importante dexalo claro. A nós interésanos analizar l'emplegu simbólicu d'elementos de rap en manes d'esti grupu euskaldun. Pero *Negu Gorriak* enxamás se consideró nin quixo ser un grupu de rap euskaldun. Les sos influencies musicales son más ecléctiques. Pero sí

tienen enclín pola música rap y, sobremanera, pola problemática que fixo surdir al rap. “Almiramos muncho la cultura negra. Y identificámosnos col nacionalismu negru” dicen nuna entrevista en 1993, “pero préstennos los grupos hardcore. Hai muncho en común ente lo que faen ellos y lo que faemos nós (...). De toles maneres tamos más cerca de *Fugazi* que de cualquier grupu de rap” (Ross, 1993).

Negu Gorriak fixo de so delles presees del estilu musical y les imáxenes del hip-hop. Pero non toa mena de hip-hop y non sólo'l so estilu; tamién el mensaxe de los raperos politizaos. Nel so artículu sol hip-hop afroamericanu Jeffrey Decker (1994) diz que teníamos que considerar a los raperos politizaos, ye dicir a los *nation-conscious rappers* (‘raperos con consciencia nacional’) como *Ice T* o *Chuck D* daqué paralelo a lo que Gramsci nomaría l’intelectual orgánicu. Asitiaos na llende ente l’entretenu y les portavocíes de les sos comunidaes, estos raperos caltienen venceyes mui fuertes coles sos comunidaes d’orixen y los problemas de la probeza urbana. Ven na so música un mou d’espresión política a la escontra de la representación tracamundiada que los medios de comunicación ufierten bien de veces so los negros. Esta situación ye daqué que pescancien *Negu Gorriak* y les sos *brigaes*⁵.

⁵ Los fans de *Negu Gorriak* llámense *brigaes* y estrémense del conceutu típicu de *club de fans*. En cuenta ser un cenciellu consumidor de la música, el *brigadista*, como amuesa'l nome, pescánciase a sí mesmu como un axente políticu qu’analiza y trabaya, non un consumidor pasivu. Ficiéronse brigaes en Madrid, Irún, Valladolid, Galicia, París, Roma y la más grande en Barcelona. Asoleyen un fancín que trai entrevistes colos miembros del grupu y recueye artículos sobre los sos conciertos y sobre política y tamién, nun podía ser otro, cómics.

El grupu surdió de y caltuvo una xuntura col mundu de la mocedá radical —el mundu de *gaztetxes*, radios llibres, el movimientu insumisu— faciendo conciertos pa sofitar a estes organizaciones y causes y encontrando tamién a bandes nueves que taben surdiendo tamién nesi ambiente. Y tamién ficieron un sellu de discos independiente (*Esan ozenki*) pa facilitar la distribución de música d'otros grupos euskaldunes d'ideoloxía asemeyada. Esta mocedá vese torgada por unes llácares sociales mui grandes. Problemes de paru, censura y acosu per parte de la policía que los considera como un pebidal de futuros etarras. Estos mozos d'enclín nacionalista d'izquierdes, igual que muncha otra mocedá n'Europa, atopa nel llinguaxe y les imáxenes del hip-hop militantes aspiraciones nacionalistes y esmoliciones no que cinca a la violencia de la policía o los medios de comunicación que-yos toca bien de cerca. El rap, diz el sociólogu portorriqueñu Juan Flores, ye un formientu qu'ayuda a trabar de mou ablu-cante: "La so capacidá p'axuntar ye una manda perim-portante y una razón que llama a la mocedá en per-munchos contestos per tol mundu" (Flores, 1994: 93). Veamos lo que diz un disc-jockey croata de 23 años:

"Rap ye la forma de música que tuvo'l cuayu y la decencia pa dicir lo que se tenía que dicir. Axústase a la nuestra situación. Claro, hai la tentación de falar de daqué tan tocho como "Croacia ye'l Bronx d'Europa". Pero nun ye esto lo que quiero dicir. Yá sé qu'hai dibres importantes ente la situación equí y n'América. Pero hai daqué nesta música y nel papel que tien ente la comunidá negra que s'asemeya a lo nuestro. El rap verdaderu, según el mio paecer, tien

un mensaxe social. Equí la xente ta matándose y morriendo por nada. Supongo que tamos toos bien puteaos por una política que nun controlamos” (Greenawalt, 1996: 32).

Al periodista del *New York Times* diría-y que qui ciabes *adomar* en cuenta *asonsañar* seya un verbu que cuadra munchu meyor pa describir el tresplante del hip-hop al mundu del rock radikal vascu. Como diz Marc Slobin, *adomar* quier dicir, lliteralmente ‘meter en casa’ (Slobin, 1993: 90). La pallabra nun pue ser más afayadiza pa describir el trabayu semióticu de *Negu Gorriak* darréu del significáu simbólicu que tien la noción de *casa* lo mesmo na cultura afroamericana que nel discursu nacionalista vascu, onde *casa* representa metafóricamente a la nación (Aretxaga, 1988). Pente medies de la estratexa de xuntura musical perfaen un nuevu imaxinariu políticu de lo que ye nación vasca. Como vemos, enachen les llendes de pertenencia a la comunidá política diendo más allá de les llendes d’Euskal Herria, y dende llueu de la Comunidá Autónoma, p’alcontrar amistaes y collacios n’otros movimientos sociales. Tamién fienden pilancos internos. La producción musical de *Negu Gorriak* fai un brinde a los fíos d’inmigrantes castellanos que nacieron y viven nes ciudaes desindustrializaes d’Euskal Herria pa ser partes de la so visión de la nación vasca, amosando que la pertenencia nun s’asitia na etnicidá, la sangre o l’apellíu, sinón na participación nes lluches culturales, llingüístiques y de clase. Na lletra de les sos canciones y nes sos actuaciones y práutica, demostraben que’l ser vascu nun precisa necesariamente separtase d’un

mundu más grande de gustos y esmoliciones sociales. Nun precisa desdexar la chupa pa calar boina nin camudar los compautos de *Fishbone* polos de *Benito Lertxundi*. Pero sí tien arreyao qu'hai que falar euskara, o polo menos deprendelo, y facer por entender los venceyamientos y los asemeyos que se dan ente la primidura económica, cultural, llingüística, racial y sexual. Vascos étnicos y non-étnicos puen ser estaya de la visión radical de la nación vasca non sólo por sentimientu, sinón pel so inxerimientu nestes lluches, llevando los sentimientos a la práutica de tolos díes con un compromisu individual nel lluches pola recuperación del euskara y la xusticia social. En resumés cuentas, la producción musical d'estos mozos vista en conxuntu nun aminorga la so identidá como patriotes o vascos dafechu. Pero sí camuda lo que ser patriota o vascu dafechu pue significar y los símbolos pelos que se reconoz.

Estos pautos ígüense dientro de les actuaciones y fórxense nes xires qu'entamen a llugares como El Salvador, México y comunidaes alternatives n'Italia, los Estaos Xuníos y Xapón. Pero, como mos recuerda George Lipsitz, la música popular ye tanto una carrera de venceyamientos como d'estrelladures. *Negu Gorriak* diba descubrir esto mui direutamente al venir *Public Enemy* a dar un conciertu a Bilbo. Saludaron al públicu, mui animáu, con un "Hello, Spain!". *Negu Gorriak* fixera propaganda pol grupu y amosaron la so deceición col conciertu de Bilbo nuna entrevista que concedió Fermín a Paul Ross, periodista del *San Francisco Maximum Rock&Roll*. El noxu de Fermín taba bien claru: "Garraron les perres y echaron a correr. Si de verdá ye un grupu que quier esparder idees ten-

dríen que facer por enterase de mano a ónde vienen a tocar, qué xente ye los que van tar viéndolos. Paezme perimportante qu'haya dalgún tipu de comunicación” (Ross, 1993). Cafiaron entá más los comentarios que fizo *Public Enemy* a la prensa, diciendo que-yos pres-taría más tocar en Torrejón, na base americana, onde de xuru qu’habría más negros ente’l públicu, en cuen-ta’l públicu mayormente blanco que toparon n’Eus-kadi. La fienda que s’abrió ente los grupos pola mor d’esti casu paecía insuperable. Para *Public Enemy* la solidaridá de raza yera la venceya más importante y potente. Pa *Negu Gorriak* yera abegoso apautase con ello. Yera difícil aceptar qu’estos raperos militantes y nacionalistes nun víen la base militar americana como un símbolu del imperialismu. Y nada dicimos del so saludu. Foi un gran chascu que la ideoloxía naciona-lista nun llevare a *Public Enemy* a abrazar a los nacio-nalistes vascos como a los sos hermanos. Como me dixo Kaki Arkarazo: “Paezme que lo que pasó con ellos ye un problema que ves nos Estaos Xuníos en xeneral. La xente vense ellí como si fueren el centru’l mundu y pa ellos la llucha de tolos otros nun val un rispiu. Nun sé si ye por falta d’información o por falta de ganes d’informase”.

Pa pesllar, quiximos dexar ver que la música pue tener un papel importante nos movimientos sociales. Pero esi papel ye a la vez complexu y contradictoriu. Los músicos puen ser les voces de delles reivindicaciones, esparciendo mensaxes coles sos canciones. Puen facelo pente medies de les lletres (¡si daquién les llea o les entiende!) y tamién peles redes de con-tatutos que van faciendo nes sos xires. Pero quixi señalar que l’aición política d’un grupu como *Negu*

Gorriak vien tamién del so puxu sol imaxinariu políticu vascu. La forma como la banda asemeya la nacionalidá vasca y les sos venceyes con otros movimientos pa la xusticia social camuda los términos onde los activistes pescancien la so situación y a ellos mesmos como suxetos políticos. Y el camudar, o polo menos desplazar, una visión de la realidá por otra ye precisamente una dimensión crítica en cualquier llucha pol cambéu social (Aretxaga, 1997). En cuenta refugar la música popular como daqué que cai fuera de la política *real*, tenemos qu'esplorar la capacidá de la cultura popular como una erbia de comunicación y educación, un llugar pa experimentar con roles culturales y sociales qu'entá nun son vidables na política d'anguaño (Lipsitz, 1994: 17). El hip-hop non siempre trai con él la solidaridá que s'imaxina. La visita de *Public Enemy* a Euskal Herria demostró que la solidaridá colos negros norteamericanos camentada pola mocedá nun yera tovía una realidá política. Ente otres razones poles destremaes rellaciones ente la industria discográfica norteamericana y la música alternativa n'Euskal Herria o n'Europa, que fai que los vascos conozan perfectamente a *Public Enemy* mentes que la música de *Negu Gorriak* y la perspeutiva de los nacionalistes radicales nun llega a *Public Enemy*. De toles maneres, pente medies de los llazos qu'esa mocedá afita con otros movimientos sociales nes sos xires (entamaes mui distinto de les de la *Public Enemy*), pela información qu'esparden d'estos movimientos y per la *comunidá imaxinada* que creen cola so produccion musical, tán pertrabayando nel llabor de refacer la imaxen de lo que pue significar ser euskaldun y falar euskara nel futuru.

Bibliografía

- ARETXAGA, B. (1988). *Los funerales en el Nacionalismo Radical Vasco*. La Primitiva Casa Baroja, San Sebastián.
- (1997). *Shattering Silence: Women, Nationalism and Political Subjectivity in Northern Ireland*. Princeton University Press, Princeton.
- ARISTI, P. (1985). *Euskal Kantagintza Berria, 1961-1985*. Erein, Donostia.
- CANCLINI, N. G. (1995). *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity* (traducción de Christopher Chiappari y Silvia López). University of Minnesota Press, Minneapolis.
- DECKER, J. L. (1994). "The State of Rap: Time and Place in Hip Hop Nationalism", en *Microphone Fiends: Youth Music and Youth Culture*. A. Ross and T. Rose eds., pp. 99-121. Routledge, New York & London.
- ESPINOSA, P. Y LÓPEZ, E. (1993). *Hertzainak: La confesión radical*. Ed. Aianai, Vitoria.
- FANON, F. (1967). *Black Skin, White Masks*. (Traducción de Charles Lam Markmann). Grove Press, New York [1952].

- FELD, S. (1994). "From Schizophonia to Schismogenesis: On the Discourses and Commodification Practices of «World Music» and «World Beat»", en *Music Grooves*. Charles Keil y Steven Feld eds., pp. 257-289. University of Chicago Press, Chicago & London.
- FLORES, J. (1993). *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity*. Arte Público Press, Houston.
- FLORES, J. Y YÚDICE, G. (1990). "Living Borders/Buscando América: Languages of Latino Self-Formation", en *Social Text* 24 (1990): 57-84.
- GAL, S. (1988). "The Political Economy of Code Choice" en *Codeswitching: Anthropological and Sociolinguistic Perspectives*. Monica Heller ed., pp. 245-264. Mouton de Gruyter, Berlin & New York & Amsterdam.
- GREENAWALT, A. (1996). "RijeKKKa's Most Psycho: Ugly Rappers after the War", en *The Village Voice* XLI, 36 (1996): 31-33.
- GROSS, J., McMURRAY, D. Y SWEDENBURG, T. (1996). "Arab Noise and Ramadan Nighths: Rai, Rap and Franco-Maghrebi Identities", en *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*. Smadar Lavie y Ted Swedenburg eds., pp. 119-156. Duke University Press, Durham & London.
- HILL, J. (1985). "The Grammar of Consciousness and the Consciousness of Grammar". *American Ethnologist* 12 (4) (1985): 725-737.
- LAHUSEN, C. (1993). "The Aesthetic of Radicalism: the Relationship between Punk and the Patriotic Nationalist Movement of the Basque Country" en *Popular Music*, 12/3 (1993): 263-280.

- LIPSITZ, G. (1994). *Dangerous Crossroads: Popular Music, Postmodernism and the Poetics of Space*. Verso Press, London & New York.
- LÓPEZ AGUIRRE, E. (1996). *Del txistu a la Telecaste: Crónica del Rock Vasco*. Ed. Aianai, Vitoria.
- MITCHELL, T. (1996). *Popular Music and Local Identity: Rock, Pop and Rap in Europe and Oceania*. Leicester University Press, London & New York.
- PUNTO Y HORA DE EUSKAL HERRIA 42 (1986). "Al trepidante ritmo de Euskadi". Cuadernos Monográficos.
- ROSS, P. (1993). "Interview with Negu Gorriak" en *Maximun Rock and Roll* 120 (1993).
- SLOBIN, M. (1993). *Subcultural Sounds: Micromusics of the West*. Wesleyan University Press, Hanover & London.
- URCIUOLI, B. (1996). *Exposing Prejudice: Puerto Rican Experiences of Language, Race and Class*. Westview Press, Boulder, Colorado.
- URLA, J. (1997). "Outlaw Language: Creating Alternative Public Spheres in Basque Free Radio", en *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*. Lisa Lowe y David Lloyd eds., pp. 280-300. Duke University Press, Durham & London.
- URZELAI, P. ET AL. (1995). *Mikel Laboa*. Elkar, Donostia.

Discografía de *Negu Gorriak*

Negu Gorriak. Elkar, 1989.

Gure jarrera. Esan Ozenki, 1991.

Borreroak baditu milaka aurpegi. Esan Ozenki, 1993.

Ideaia zabaldu. Ezan Ozenki, 1995.

Ustelkeria. Esan Ozanki, 1995.

abstract

*This article analyzes the musical, linguistic and visual discourse of *Negu Gorriak*, one of the most popular Basque language rock groups of the nineties. A semiotic approach is taken to understand how the group mixes elements of rap and other musical styles to create an image of the Basque speaking nation rooted in its culture at the same time in solidarity with other social movements.*

Llingua, identidá y política en Catalunya

ANDRÉS BARRERA GONZÁLEZ
Universidá Complutense de Madrid

La variedá llingüística na Península Ibérica tien unos oríxenes hestóricos abondo precisos y perconocíos. Lo mesmo qu'otres munches instituciones y realidaes culturales, el repartu de les llingües que se falen nes estremaes rexones peninsulares tuvo bien d'ello que ver cola manera de facer el multi-secular procesu d'espardimientu de los reinos cristianos pa contra'l sur, arrequegando les instituciones y a la xente de la civilización rival musulmana. El destín de les distintes llingües foi cuayando polo regular al empar que les entidaes polítiques (señoríos y reinos) que les encontaben. Que'l propiu idioma español (tan estremáu de los diferentes dialeutos castellanos, leoneses o aragoneses) surdiera y s'espardiera, abúlta-yos a dellos autores que se pue entender como'l desendolcu d'una *lingua franca*, col tiempu *koiné* peninsular verdadera,

qu'a lo primero valió pa facilitar la comunicación ente les poblaciones euskériques de la cabecera del Ebro coles poblaciones neo-llatines del valle mediu y del restu de la España cristiana. Los dialeutos castellanos o español propiamente dichu convirtióse a poco y a poco na llingua dominante por cuenta de la posición hexemónica que llogra-ra'l Reinu de Castiella (López García, 1985). La hestoria de les diferentes llingües na Iberia cristiana destaca los venceyos fuertes qu'hai ente idioma y poder, qu'inflúin enforma nos procesos de cambéu llingüísticu y nel afitamientu d'unes llingües o otres como dominantes en determinaos periodos hestóricos.

LA CUESTIÓN DE LA LINGUA EN CATALUNYA

Persábese que'l catalán fálase, con distintes variantes dialeutales, nos territorios de tres comunidaes autónomes diferentes: Catalunya, País Valencià y Islles Baleares. Dichu idioma tamién se fala nuna franxa estrecha a lo llargo de la llende noroccidental de la rexón catalana, en conceyos que tán arreyaos alministrativamente a la comunidá autónoma d'Aragón. El catalán fálase en ciertu grau tamién nos conceyos qu'atiesten con Catalunya, al otru llau de la llende pirenaica, y n'Andorra, onde ye la llingua oficial. Amás, d'una manera daqué arcaica'l catalán fálase tamién na ciudá d'Alguer, Cerdeña, por cuenta del asitiamientu ellí d'una importante colonia de catalanes nel sieglu XIV. Nuna estaya pequeña del Pirinéu

catalán, La Val d'Aran, fálese una llingua o dialeutu d'orixen gascón¹.

Les complexidaes del panorama sociolingüísticu na Catalunya d'anguaño surden del factor demográfico-migratoriu en gran parte. Ye dicir, del fechu fundamental de que la mitá de la población nun ye autóctono dafechu, sinón emigrantes procedentes d'otres rexones peninsulares o los sos descendientes, que na mayoría tienen el castellanu como llingua materna. D'aluerdu coles considerances de Miquel Siguán (1992), el 51% de los habitantes de Catalunya, en 1986, teníaen como llingua materna'l catalán; anque'l porcentaxe de los que yerén yá daquella competentes nel so usu faláu algamaba'l 64%, y namás un 9,4% de la población manifestaba nun entender un res de catalán.

De toes maneres, un elementu mui positivu nel casu de Catalunya foi la capacidá demostrada, a lo llargo d'esti sieglu polo menos, pa l'asimilación llingüística de los non autóctonos². El progresu bultable que'l conoci-

¹ La primer vez que se fizo un censu d'esta llingua local, l'aranés, foi en 1991, siguiendo la mesma metodoloxía que s'emplegara pa la elaboración del censu del catalán. Vid. *Cens de Població 1991. Vol. 8 Cens Lingüístic. Dades comarcales i municipals*. Generalitat de Catalunya, Institut d'Estadística de Catalunya, marzu de 1993, páxs. 167 y ss.

² Catalunya, que ye una de les rexones más industrializaes d'España, esperimentó una "revolución industrial" pequeña y específica nel sieglu XIX. L'espoixigue industrial, y, poro, económicu, traxo a la rexón, dende finales del XIX, muncha participación de mano d'obra. Ente 1950 y 1975 tuvo llugar una marea inmigratoria pergrande: un total de 1.393.000 persones procedentes d'otres rexones españoles asitióse en Catalunya. La mayoría tratábase d'individuos con poca cualificación profesional, qu'alcontraben empléu nes industries manufactureres.

mientu del catalán tuvo nes dos décadas caberes ye bona prueba d'ello; ye verdá que los datos reflexen bien a les clares l'esfuerzu descomanáu que ficieron les instituciones locales y autonómiques na aplicación de polítiques de *normalización llingüística* y na escolarización en catalán de les xeneraciones nueves. Entá más significativos nel sentíu que se señala son, por exemplu, ciertos resultaos d'una encuesta del Centru d'Investigaciones Sociolóxicques de 1993. N'efeutu, esos datos demuestren que ta habiendo cambeos na identidá llingüística de los individuos (auto-identificación o adscripción etno-lingüística) favorables dafechu al *etnos* catalán. Asina, de la categoría d'entrevistaos que teniendo'l castellanu como llingua materna o primera son por embargu competentes anguaño nel usu del catalán faláu (27,8% de la muestra total), un 25% identifíquense agora como *más*

Per otru llau, la población catalana autóctona, polo menos na segunda mitá del XIX y primer mitá del XX, presentaba tases d'espoxigue natural mui baxes. De manera que'l crecimientu de la economía, sobre manera en situaciones alcistes, dependía vitalmente de la esistencia d'un movimientu inmigratoriu estrarrexonal. A la demógrafa Anna Cabré paez-y qu'estos factores —fecundidá baxa de la población autóctona, fuertes corrientes inmigratories estrarrexonales— carautericen lo que noma "el modernu sistema catalán de reproducción" (vid.: Anna Cabré, *La reproducció de les xeneracions catalanes, 1856-1960*. Tesis doctoral, inédita, Universitat Autònoma de Barcelona, 1989). Pero lo que nun cai embaxo del peculiar "sistema catalán de reproducción" —nel análisis d'esta autora— ye la capacidá demostrada pa l'asimilación o incorporación a la sociedad rexonal de los inmigraos. Un enxertamientu non sólo socio-demográficu sinón tamién cultural, que nun cai embaxo por tratase d'una cultural minoritaria; amás de ser Catalunya una entidá xunida dafechu a un estáu centralista hasta va mui poco, y, poro, ensin ferramientes polítiques y institucionales propies.

bien catalano-falantes; y lo mesmo pasa col 86% de los individuos na categoría de los bilingües en sentíu estrictu, ye decir, los fíos de los matrimonios mixtos o que pol motivu que seya deprendieron el catalán y el castellanu de neños como llingües primeres en procesos paralelos (Barrera, 1995, apartáu C).

Los datos del censu pasáu, el de 1991, confirman la tendencia de recuperación fuerte del catalán de Catalunya, sobremanera ente la población más mozo, lo que ta claro que tien rellación cola so introducción como llingua d'instrucción nos distintos niveles del sistema educativu, desque la Generalitat asumiera a primeros de los ochenta les competencies plenes nesta estaya³. Les acti-

³ El propiu direutor del Institut d'Estadística de Catalunya resume na presentación del volumen *Cens de Població 1991*... les dimensiones d'esa evolución positiva nos caberos cinco años: "El 93'8% de la población residente declaró entender el catalán. Poro, la estaya de la población que nun entiende'l catalán redúxose al 6'2% frente al 9'4% del añu 1986. Per otru llau, el 68'3% de la población sabe falar catalán, con un crecimientu de cuatro puntos porcentuales, ya que l'añu 1986 la proporción correspondiente yera del 64'2%. Nun cai embaxo la evolución na provincia de Barcelona (onde se concentra la población castellanu-falante), con un espoxigue de cuasi cinco puntos, más altu que la media catalana. Les categorías más venceyaes a l'alfabetización de la población, como son les de "saber lleer" y "saber escribir", tuvieron un espoxigue importante nel cursu del últimu quinqueniu y reflexen l'efeutu de la escolarización en catalán, sobre too ente la población mozo. Asina, un 67'6% de la población sabe lleer catalán, frente al 60'7% del añu 1986. No que se refier a la población que sabe escribir catalán, que yera'l 31'6% va cinco años, ye del 39'9% en 1991". Los datos de la encuesta del C.I.S. de 1993 confirman la meyora continua y significativa de los niveles de conociemientu del catalán en Catalunya (Barrera, 1995, apartáu C).

túes perpositives pa cola llingua catalana qu'amuesa la población, incluyíos una mayoría ente los non autóctonos, ayuda tamién a desplicar los progresos descomanaos realizaos nel so conocimientu y usu de 1975 p'arriba.

Nun cai embaxo a un observador mediu, nin a los profesionales de la sociolingüística, el fechu de que'l catalán que foi una llingua minoritaria, proscrita de l'administración y d'otros ámbitos públicos n'épóques distintes, desterrada dafechu del sistema educativu y la vida cultural nes llargues décadas del Franquismu, sobreviviera non sólo con una salú perbona en condiciones tan contraries, sinón que caltuviere hasta anguaño, polo menos nel ámbitu de Catalunya, un estatus social altu frente al castellanu, una de les llingües más importantes del mundu y dominante nel contestu español. El casu catalán ye ún de los exemplos de *llealtá llingüística* más extraordinariu (Vallverdú, 1981; Woolard, 1989). Per otra parte, la llingua catalana, amás de que se preservare como preséu de comunicación y de cultura, constitúi ún de los pegollos principales de la identidá coleutiva, determinando en gran parte actitúes polítiques básiques y conductes electorales específiques (Barrera, 1995, apartaos C y D).

La llingua dexa claro que ye un factor clave na construcción de les identidaes y nel enmarcamientu de les fronteres grupales en Catalunya. Nes complicaes circunstancies demo-lingüístiques que se describieron —o quiciabes por culpa d'elles— la llingua *propia* convirtióse nel símbolu más fuerte de la identidá catalana, claramente'l de mayor carga afeutiva y emocional, un elementu básicu dinamizador de llealtaes *cimeres*. Asina que nun tien que chocar la dificultá de delles persones y grupos que compiten nos

ámbitos públicos pa separtase del usu y abusu políticos de lo que'l fechu llingüísticu diferencial implica a nivel simbólicu y emocional. Pues tolo que tien que ver cola llingua y la identidá ye cuestión perimportante en Catalunya.

IDENTIDÁ ETNOLLINGÜÍSTICA Y ACTITÚES POLÍTQUES

Ente tolos factores que completen la definición d'una identidá *nacional*, ún de los cimeros ye ensin dulda'l de la llingua. Hai poco nuna conferencia, l'historiador británicu A. Hepburn (en prensa, 1998) afirmólo con contundencia:

“La reclamación de drechos llingüísticos que faen los grupos non-dominantes foi una parte fundamental na hestoria de los movimientos nacionalistes na Europa moderna. Al empar que la relixón y el *territoriu hestóricu*, foi un indicador clave de diferencia étnica *oxetiva*”.

Siendo la rellación ente la identidá etnollingüística y les actitúes polítiques n'apariencia tan sólida y evidente, entaméla va poco con un test-estadísticu pequeñu pa probar la fortaleza y consistencia d'esa rellación en dellos casos españoles. Lo que vien darréu ye una síntesis descriptiva de los resultaos que se llograron (pa más detalle, v. Barrera, 1995, apartaos C y D; y manuscritu, n.d.). El test llevóse alantre con datos de la encuesta aplicada pol C.I.S. nes seis comunidaes autónomes de *lingua propia*, esto ye, onde se falen otres llingües que'l castellanu.

El test consistió en realizar cruces de diferentes variables que s'entendieron como dependientes con una variable independiente elaborada *ad hoc* mediante la combinación de diferentes valores de tres o cuatro entrugues orixinales de la encuesta que se referíen a:

- a) Orixen xeográficu del entrevistáu y de los pas.
- b) Llingua que l'entrevistáu identifica como materna o escueye como principal.
- c) Nivel de competencia na llingua autóctona.

Les categoríes que se crearon *ad hoc* tenten d'identificar, en cada comunidá autónoma, subgrupos significativos d'entrevistaos con opiniones y actitúes que s'analicen por separao. Lo espero ye que, na medida en que l'orixe o procedencia xeográfica, la identidá llingüística y el conocimientu de la llingua minoritaria autóctona importen, tenía qu'haber una gradación significativa nes opiniones y conductes de les distintes categoríes d'entrevistaos que se crearon. Col envís de ser breve, nun voi amosar equí'l detalle estadísticu, pues diba paecer perllargo y abegoso. Nun me voi parar más qu'en delles de les conclusiones básiques que surden de tal análisis, esperando que'l llector s'enfote en nós y aceute que les conclusiones tienen un fundamentu empíricu amañosu.

Nuna de les entrugues del cuestionariu pídese a los encuestaos que despliquen lo que ye pa ellos la respetiva comunidá autónoma. Ente les opciones que se-yos apurren pa contestar, el valor más significativu pal qu'hai que mirar ye de xuru nel que se propón la definición de la C.A. como *una nación*.

Pues resulta que la definición de la C.A. como *una nación* escuébenla muncho más nos casos de Catalunya y Euskadi, guapamente como yera d'esperar. Pero lo más significativo ye que se da una gradación mui clara nes respuestes según les distintas categorías d'entrevistaos, lo qu'amuesa que l'orixe, la identidá llingüística y la competencia na llingua autóctona son factores y circunstancias qu'inflúin por demás na modelación de la opinión-actitú de los entrevistaos catalanes y vascos en rrellación a la cuestión propuesta.

Contrasta con esto que los entrevistaos de Galicia y del País Valencià (los otros dos casos que se seleccionaron pa elaborar esti particular test) escueyen la definición de les sos C.A. como *una nación* en porcentaxes perbaxos. Los entrevistaos d'estes rexones quieren más identificase como *una comunidá autónoma*, lliteralmente, o *una rexón* —eleiciones que nun correspuenden de mano a actitúes que podemos llamar *nacionalistes*—. D'otra manera, nun se da una gradación significativa nes respuestes según les diferentes categorías d'entrevistaos. Ye dicir, que lo que valía pa Catalunya y Euskadi nun val pa Galicia y el País Valencià, comunidaes en realidá con un perfil etno-cultural claru y una identidá coleutiva fuerte, tanto como les otres dos.

Conclusiones apaecís sáquense del análisis de les respuestes a otres preguntes asemeyaes, como esa tan esparcida nos cuestionarios sociolóxicos que s'apliquen n'España dende l'entamu de la transición que tenta de medir l'auto-identificación *nacional*, preguntando a los entrevistaos si se sienten *españoles* *namás, tan españoles como* (catalanes, vascos), *más*

una cosa qu'otra, o *namás* (catalanes, vascos). Esta entruuga dexó claro ser un bon indicador pal análisis del cambiadizu sentimentu *nacional*, aunque non pola xeneralidá y asiduidá cola que se vien aplicando.

La covariación que se da ente llugar d'orixe-llingua materna l'autóctona-competencia nella, y la identificación preferente como español o de la C.A. ye perclara lo mesmo n'Euskadi (colos frayamientos y discontinuidaes davezu) qu'en Catalunya (una covariación más consistente y bien graduada). Si comparamos los resultaos que salieron na primer y cabera de les columnes n'entrambes tables (les categorías estremaes), el significáu de la covariación apaez con gran claridá. Los autóctonos-de llingua materna l'autóctona-competentes nel usu d'ésta identifíquense sobre too cola rexón-nación; los que nacieron fuera de la rexón-de la llingua materna castellana-non competentes na autóctona identifíquense sobre manera como españoles, col estáu-nación.

Por embargo, nin nésta nin n'otres entrugues menos significatives se da lo que podríamos entender como una correllación *mecánica* o absoluta. Y en conxuntu vese la esistencia d'una llarga riestra d'opiniones respetu a cada cuestión propuesta. Asina, en delles de les categorías d'entrevistaos vemos que les repuestes distribúinse ente tolos valores de la variable. Per otru llau, hasta n'Euskadi y en Catalunya porcentaxes significativos d'entrevistaos escueyen identificase cola etiqueta neutra o equilibrada, nesta particular entruuga: *Tan español como catalán/vascu*.

Esta etiqueta cabera ye la opción qu'escueye una mayoría descomanada de los entrevistaos nel País Valencià y un 50% aprosimao de los entrevi-

taos en Galicia. Poro, nun paez qu'haya nestes comunidaes nenguna incompatibilidá ente la pertenencia-identificación cola rexón-nacionalidá y col estáu-nación, sacante un sector mui minoritariu, anque significativu. D'otra manera, nun s'aprecia nestes dos comunidaes autónomes la existencia d'una clara covariación na llinia propuesta.

Colo qu'entós la llingua nun ye, en Galicia y el País Valencià, un factor decisivu na modulación de les actitúes polítiques. ¿Cuála ye entós la naturaleza de la rellación ente identidá llingüística y identidá etno-nacional que con tanta frecuencia se da por asentada? Los datos de la encuesta del CIS amuesen qu'en dalgún casu paez que ta probada la existencia d'una rellación sólida; n'otros, al contrario, nun demuestra'l factor llingüísticu tener abondu valor desplicativu y probatoriu.

L'esfuerzu d'elaborar una interpretación global d'estos datos, afórramelu un espertu sociollingüista, J. Edwards, que nun discutiniu xeneral sobre la cuestión, y tres l'análisis más específicu del casu canadiense-quebequés, llega a la siguiente conclusión:

“La conclusión a la que se llegó ye que la llingua nun ye un componente esencial de la identidá, y que la persistencia de la segunda nun depende de la primera... Muchos apoloxistes comprometíos cola variedá tán d'acuerdu con que'l caltenimientu de la llingua-orixinal (primera) nun ye un trazú necesariu de la identidá del grupu../.. (La llingua) nun ye teóricamente una condición *sine qua non* pal caltenimientu de la cultura etno-grupal” (Edwards, 1994).

En definitiva, abondos factores culturales diferenciales puen evocase nun momentu o otru col envís d'encontrar una identidá grupal fuerte, pero diches identidaes nun dependen de nengún demarcador oxetivu en particular.

En términos más espresamente politolóxicos, Juan J. Linz llega a la mesma conclusión n'analizando los casos españoles:

“La variedá llingüística *per se* nun da cuenta del espoxigue de movimientos políticos de caráuter rexonalista, nacionalista o separatista. La variedá llingüística ye (nel casu español) un fechu que se fai importante políticamente namás de la qu'otros contribúin a actualu con fines políticos” (Linz, 1975: 380).

LLINGUA Y RETÓRIQUES POLÍTQUES EN CATALUNYA

Por embargo... en Catalunya la llingua *propia* y el so estatus na vida rexonal apaez como una cuestión fundamental nos escritos de personalidaes polítiques, clérigos, intelectuales y patriotes de tolos colores. Tovía más desque'l movimientu de la *Reinaxença* cuayó na segunda mitá del sieglu XIX (vei, por exemplu, Prat de la Riba, 1906). La *Reinaxença* comenció como un movimientu cultural y lliterariu —nel contestu d'una prosperidá rexonal bultable y ciertu optimismu modernista— que recalca la recuperación de la llingua vernácula como mediu d'espresión na lliteratura y nes artes. A poco y a poco, esti movimientu desembocó en reivindicaciones más espresamente polítiques, y al final

nun movimientu nacionalista con tolos atributos de tal (J. M. Fradera, 1992; J. L. Marfany, 1995).

De manera que la cuestión de la llingua siempre foi tema de máxima prioridá pa la ciudadanía y pal gobiernu de la *Generalitat* restaurada nesta dómina democrática. Les cuestiones llingüístiques —y en gran parte'l proyeutu global de *reconstrucción nacional*— sofítense en Catalunya en dos temes básicos:

a) La necesidá de volve-y a la llingua catalana'l situu que-y correspuende, tres décadas (o siglos) de persecución y desanicu de la vida pública sufríos, sobre too, col franquismu.

b) L'enxertamientu o asimilación cultural y llingüística de la población inmigrante castellano-falante, de manera que seya a acabase col afitamientu de dos comunidaes etnolingüístiques estremaes.

El primeru ye un drechu políticu y moral llexítimu pa cuasi toos. La segunda de les cuestiones ye más problemática, pero pue resolverse nel planu doctrinal evocando un conceutu esencialista de la nación:

“La tesis d'esti artículu ye que si nun se llogra l'asimilación de cuasi tolos fíos de los inmigrantes primero de que lleguen al final de la enseñanza escolar, la supervivencia de la llingua catalana va tar cada vegada más amenazada hasta nel cogollu del Principáu —el cinturón industrial de Barcelona—. Y si la llingua muere, desaparez la nación: Garro como puntu clave de la esistencia futura del pueblu catalán la recuperación de la llingua catalana” (Strubell i Trueta, 1981: 72,27).

El venceyu ente'l conceutu de nación, d'onde surge'l fundamentu primariu de llexitimidá, y les midíes de tipu políticu y alministrativu que tendrán que se tomar pa llograr l'oxetivu señaláu dalu'l *principiu de territorialidá*. La evocación d'exemplos como los de Bélxica, Suiza o Québec val pa emponderar y dar valor xurídico-políticu *incontestable* a esti principiu:

“Escueyo y parto d'una premisa que se basa na integridá territorial de la llingua, ye dicir, que penriba de considerances personales, la llingua del territoriu [por más de diez sieglos, señálase n'otru momentu] tien que ser la llingua única nel planu oficial, sin prexuciu de la defensa de los drechos llingüísticos del inmigrante temporal o que ta acabante llegar” (Strubell i Trueta, 1981: 15,73).

De toes maneres, el futuru gobiernu de Catalunya va cuntar con dos presees claves pa la recatalanización del país dende una conceición hexemónica de la cultura catalana:

“La enseñanza y los medios de comunicación”; colo que: “el proyeutu nacional catalán nun va ser posible si se produz un frayamientu ente comunidaes [etno-cultural-lingüísticamente estremaes]”. Amás: “por normalización va tener que s'entender la hexemonía de la cultura catalana dientro del territoriu hestóricu de Catalunya y el restablecimientu d'una *koiné* cultural ente tolos países catalanes” (J. M. Ainaud et alii, 1980).

Ye dicir, de toles rexones onde se fala la llingua catalana: *Els Països Catalans*.

Ún de los acontecimientos que nun-yos cayó embaxo a los qu'observaben de cerca la transición española a la democracia —y tamién, de xuru, a los miembros del Gobiernu y l'*establishment* políticu en Madrid— foi la manifestación pergrande que *L'Onze Setembre* de 1977 (na mitografía catalanista, el Día Nacional de Catalunya) aconceyó nes calles de Barcelona cerca d'un millón y mediu de persones que vinieron de tolos requexos del país, con milenta *senyeres*, reclamando llibertaes democrátiques y autonomía política pa Catalunya. Diecisiete díes depués un decretu del gobiernu español restablez la *Generalitat de Catalunya*.

El 23 d'ochobre, al presidente de la *Generalitat* nel esiliu, Josep Tarradellas, recibienlu en Barcelona, por tolo alto, como presidente d'un namás qu'esbozáu gobiernu de Catalunya. Como presidente de la *Generalitat* restaurada, Tarradellas aplicóse darréu na xera de formar un gobiernu provisional d'amplia coalición, onde quedó representada tola riestra de grupos políticos catalanes, socialistes y comunistes incluyíos. L'otru añu, 1978, foi'l de la elaboración y por fin de l'aprobación de la nueva constitución. En Catalunya, un discutiniu fonderu corría al empar que'l constitucional: los primeros borradores del futuru *Estatut* comenciaron a circular pelos estaos mayores de los partíos políticos, treslladándose a la ciudadanía a través de la prensa.

Entrín y non, una retafila de decretos del gobiernu español y de la *Generalitat* provisional daben a poco y a poco sotechu llegal y alministrativu al inxerimientu de la enseñanza del catalán nel sistema educativu. La

presencia de la llingua catalana nos medios de comunicación: prensa, radio, televisión, espoxigaba de manera gradual. Los primeros diarios dafechu en catalán apaecen tamién nesta primer fase de la transición: *Avui* en Barcelona, *Punt Diari* en Girona, amás d'una porretada de selmanarios modestos locales y parroquiales per tola xeografía catalana. El discutiniu alrodiu de les llibertaes polítiques de Catalunya, la identidá y la problemática de la llingua autóctona mui en particular, taben pervivos en tolos ámbitos de la vida catalana nesti periodu⁴.

L'Estatutu d'Autonomía de Catalunya apruébase por una mayoría grandísima (un 88% del votu válidu; anque hubo una abstención alta del 40% del electoráu) nel referéndum que se celebró'l 25 d'ochobre de 1979, entrando en vigor dos meses depués. A los cinco meses entámense les primeres eleiciones xenerales al Parllamentu de Catalunya, que ganen por mayoría relativa los nacionalistes de la coalición *Convergència y Unió (CiU)*, con Jordi Pujol de cabezaleru. L'establecimientu d'un parllamentu y un gobiernu autónomos abrió una etapa nueva na vida política catalana. Midíes nueves, d'un rangü alministrativu y llegal superior a les de la

⁴ N'Albert Balcells *Història del nacionalisme català, dels orígens al nostre temps*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1992 pue alcontrase una narración detallada de los acontecimientos políticos y sociales d'esti periodu transicional. Tamién nel informe de J.Webber, M.Strubell *The Catalan Language. Progress Toward Normalisation*. Sheffil, Eng.: The Anglo-Catalan, Occasional Publications, páxs. 91 y ss., pue consultase una cronoloxía detallada específica sobre los progresos de la institucionalización de la llingua catalana.

etapa anterior, nun tardaron n'aprobase. A lo llargo de 1980 foi creándose la Direición Xeneral de Política Llingüística, el Serviciu de Normalización del Usu Oficial de la Llingua Catalana, l'Institutu de Sociollingüística Catalana, etc. El Gobiernu de la *Generalitat* entama a guiar con puxu la política de planificación llingüística. L'alministración catalana actúa en toles estayes del procesu, sofitando con dineru públicu tou tipu d'iniciatives privaes y de muérganos locales, col oxetivu de volve-y a la llingua autóctona un puestu digne, recuperando'l terrenu perdíu, sobremanera no que se refier a los usos sociales y públicos de la llingua.

La publicación en 1979 d'un artículu-manifiestu sobre l'estáu presente y el futuru previsible de la llingua catalana (J. A. Argente et alii, 1979), qu'algamó volao gran sonadía nos círculos catalanistes, aguijó crespamente'l discutiniu más explícitamente políticu sobre la cuestión de la llingua nesta etapa de transición. L'artículu d'*Els Marges* abre camín nel discutiniu sobre la identidá y la llingua dende posiciones catastrofistes, inxertando dellos elementos irredentistes que resultaben perturbadores daquella. Pa los autores d'esti manifiestu, la estrenada democracia española —cuasi brotando, tovía feble— por cuenta'l mayor capital de llexitimidá del que disponía n'aprobándose la Constitución, representaba un peligrosu mayor pa la supervivencia de la llingua autóctona y, poro, de la propia nación catalana que'l réxime dictatorial, frente al que yera más fácil construir unanimidaes resistentes. La llectura d'esti manifiestu dexa claro hasta qué puntu una cultura a la defensiva, tarazada de mieu, s'abelluga en posiciones fundamentalistes segures y animadores.

Lo que ta claro ye que, tres de la publicación del mencionáu artículu d'*Els Marges* el tema de la llingua xorrez con fuercia na escena política catalana, axitada y emotiva, pasando a ocupar una posición cimera perclara nel discutiniu sobre la necesaria *reconstrucción nacional* de Catalunya⁵. La cuestión de la llingua conviértese asina, nesta fase de la transición, na más poderosa de les armes o preseos políticos nes manes de les ideoloxíes nacionalistes enfrentaes, pa bien o pa mal. Ciertes iniciatives de los enemigos del catalanismu, torpones o polo menos inoportunes, espabilen el fueu y ayuden a imponer una dimensión yá dafechamente política (o meyor, partisana) nel discutiniu sobre la llingua. Referímonos, por exemplu, al nomáu *Manifestu de los 2.300: Pola Igualdá de Drechos Llingüísticos en Catalunya*, firmáu polos que s'autoidentifiquen como "intelectuales y profesionales que viven y trabayen en Catalunya", frase con resonancias semántico-polítiques que namás ye a pescanciar un observador averáu a la escena catalana.

El mentáu *Manifestu* asoláyase en Barcelona'l 25 de xineru de 1981. Y causa darréu una especie de remolín d'ira y refugu, de calter bien distintu, claro ta, al revuelu que s'entamara enantes cola publicación del artículu-manifestu d'*Els Marges*, al que respunde a les clares esti *Manifestu de los 2.300*. La postura política de los 2.300 ye clara:

⁵ Pa un siguimientu de la llinia de pensamientu, estáu anímicu y argumentación abierta pol artículu d'*Els Marges*, vid., por exemplu, M. Prats, A. Rafanell, A. Rossich, *El futur de la llengua catalana*. Barcelona: Empúries, 1990, en voces que provien en agora de la "periferia" *gironina*.

“Nun hai, n’efeutu, nenguna razón democrática que xustifique’l propósiu de facer del catalán la única llingua oficial de Catalunya”.

Sofitando esti argumentu invoquénse la lletra y l’espíritu de la Constitución y del propiu Estatutu d’Autonomía, y tamién ciertas realidaes sociales como’l fechu inmigratoriu y la constatación de qu’alredor de la mitá de la población de Catalunya tien como *lingua propia* el castellanu y non el catalán:

“La nuestra preocupación nun surde de posiciones o prexucios anticatalanistes, sinón del conociemientu de fechos que vienen desendolcándose dende va tiempu, en qu’esi tipu de drechos como los referentes al usu públicu y oficial del catalán y el castellanu, a recibir la enseñanza na llingua materna o a nun ser discriminaos por razones llingüístiques... tán siendo despreciaos”.

Y más alantre:

“[Nun tamos] en contra del conocimientu del catalán nin de que lu use quien asina-y pete, sinón de la pretensión de sustituir, por principiu y mayoritariamente, la llingua de los castellanofalantes pol catalán...”⁶

⁶ Na llinia d’argumentación qu’abrió’l *Manifestu de los 2.300*, anque tenga un caráuter bien distintu, sobre too porque constitúi una denuncia que se remite, anque de manera un poco desordenada, a fechos y acontecimientos (desta sí, quiciabes) acaecíos y vivíos, tres de dellos años d’aplicación efeutiva de les polítiques de “normalización llingüística” en Catalunya, vid.:

Una llectura ensin maldá del *Manifiestu* da la impresión d'un xuciu razonable y un argumentu bien construyíu, que por cierto yelo sobre'l papel. Por embargo, asitiáu nel contestu específicu espacio-temporal onde apaez, cunta con una interpretación d'implicaciones bien distintes. N'efectu, trátase sobre too d'un xuciu d'intenciones, d'un conxuntu de premoniciones, d'una condena *a priori* d'escesos que tovía nun se cometieron. Los excesos que se señalen malamente pudieron cometese, a nun ser na intención y na proyeición ideolóxica de ciertos sectores del nacionalismu como muncho, ya que la Generalitat restaurada y l'alministración a la que se denuncia malapenes si llegaren al poder unos pocos meses primero de la publicación del *Manifiestu*. Si per otru llau tenemos en cuenta fechos y dichos de persones concretes que firmaron el documentu, les llectures posibles del mesmu complíquense y dalgunos destacaos político-partisanos implícitos acaben prevaleciendo sobre l'argumentu espresu del documentu. De toes maneres, nótase cómo *colectivos* d'autodenominados *intelectuales*, d'un y otu color del abanicu ideolóxicu, entáinen a facer d'esmoliciones fondes d'una gran mayoría de la población, aporretaes d'emocionalidá, un problema políticu. Llógrase crear un *pro-*

Azahara Larra Servet (¡el mensaxe va nel nomatu!), *Extranjeros en su país*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1992.

Como contrapuntu, les opiniones d'una persona metida pel procesu "normalizador": Josep M. Aymà *Allò que no se sol dir de la normalització lingüística*. Barcelona: Empúries, 1992. En resumies cuentos, un averamientu sueltu, desdramatizador, percríticu, ye'l de: Jesús Royo *Una llengua és un mercat*. Barcelona: Edicions 62, 1991.

blema onde nun lu había, sinón namás que pruyimientos verdaderos y emociones primordiales fixes na memoria de les persones. En resumíes cuentos, mécese irresponsabilidaes y desaxeraciones con ambiciones polítiques, resultando un pleitu que llega ensin remediú a convertise nun enfrentamientu.

Los nacionalistes respondieron volao al retu o provocación qu'llanzó'l *Manifiestu de los 2.300*, encontraos por un sector importante de la opinión pública, fartuca por culpa les interpretaciones tendencioses d'un y otru calter que s'asoleyaben a traviés de la prensa, alloñaes dafechu yá de la testualidá de los documentos de referencia. Al empar d'éstos —y d'otros acontecimientos muncho más importantes que pasen n'España⁷— cuayó un movi-

⁷ Como l'eventu penosu del 23 de febreru de 1981, y la vuelta antiautonómica qu'ésti traxo indireutamente. El *Manifiestu de los 2.300* asoleyólu la prensa de Madrid el 12 de marzu de 1981, delles selmanes depués del fallú güelpe d'estáu militar, amestando nuevos elementos de inoportunidá total al mesmu. Los acontecimientos del 23-F —y el repliegue políticu que lu siguió nel ámbitu español, con efeutos mui negativos respeuto al desarrollu autonómicu, polo menos nos tres o cuatro años siguienes— ta claro que contribuyeron a incrementar l'enritamientu políticu de los sectores nacionalistes. Arrendaba la ganancia valorar hasta qué puntu'l mieu afaló tal enritamientu, un mieu interiorizáu que s'amuesa de manera indireuta en delles actitúes radicales o tonos d'irredentismu nel discursu. Pero ésta ye, claramente, una llinia d'análisis que nun se pue seguir equí (de toes maneres, vid., como referencia: Vamik D. Volkan, *The Need to Have Enemies and Allies*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc. 1988). L'evocativu conceutu Batesonianu de *schismogenesis* vien tamién a la cabeza: vid.: G. Bateson (1936) *Naven*. Stanford, Ca: Stanford University Press, 1958.

mientu permilitante, encontáu pol estandarte qu'acarretara la *Crida a la Solidaritat, en defensa de la llengua, la cultura i la nació catalanes*. La *Crida a la Solidaritat*, col sofitu delles vegaes non disimuláu de les más altes instituciones catalanes, gobernaes yá polos nacionalistes de CiU, abre y en bona parte encabeza una campaña de muncha sonadía en Catalunya, que tuvo ún de los momentos cimeros na celebración del festival *Som una Nació* nel estadiu del CF Barcelona'l 24 de xunu de 1981. L'estadiu taba que nun se rompía de xente, símbolos y banderes, eslóganes de reafirmación nacionalista, rituales de conxura del enemigu foriatu y los quintacolumnistes interiores.

A la campaña d'axitación política, encabezada siempre pola *Crida a la Solidaritat* —aunque con abondos sofitos de los diferenes sectores del abanicu nacionalista— siguió, al empar, una campaña d'espardimientu y concienciación institucional sobre la cuestión llingüística, subvencionada pola *Generalitat de Catalunya* y desendolcada cola collaboración de les entidaes del conceyu y tou tipu d'asociaciones y grupos d'apoyu enraigonaos na sociedá civil. La *Campanya per la Normalització Lingüística de Catalunya*, diseñada perfeutamente y planificada por profesionales de la publicidá, algamó bien rápido'l respaldu xeneralizáu de les instituciones locales catalanes, y influyó permuncho na concienciación de la opinión pública sobre la situación de la llingua catalana, asina como na necesidá de cambiar dellos vezos llingüísticos afitaos en décadas d'escorribandes y proscripción política, de subordinación a la llingua catalana.

El lema de la citada campaña: *el Català, cosa de tots*, el personaxe que se creó pa tresmitir el mensaxe: *la Norma*, al llau d'otros lemes que yá andaben perende y que se recuperen desta: *en català, si us plau*, llograron una popularidá pergrande. Nos distintos niveles, col usu de diferentes instrumentos, de llexitimidá claramente democrática dellos, de confusu tonu primordialista dalgunos otros, el procesu de *normalización llingüística* —verdaderu pegoyu de la *reconstrucción nacional catalana*— xorrez con fuercia cívica, emburriáu por un admirable puxu políticu, y sofitándose nun consensu políticu ampliu. Inevitablemente, delles vegaes hai quien se pasa de la raya⁸.

Ún de los oxetivos concretos de la mentada campaña institucional yera, nes propies pallabres de la directora xeneral de Política Llingüística, crear un ambiente favoratible a la política de normalización llingüística que la *Generalitat* tenía daquella en cartera, y que se tenía pensao entamar a aplicar de manera sistemática n'aprobándose la LNL. Amás de crear una disposición positiva na opinión pública respeutu a la propia llei —que comenciaba a discutise nos pasillos del *Parlament*—, pa que nun fuere a quedar en nada n'aprobándose, por falta d'abondu sofitu de la ciudadanía. Pue dicise que, si eso yeren los oxetivos de la imaxinativa campaña, algamáronse dafechu y más pa con ello.

⁸ Por exemplu, el curiáu por demás de dalgunos de los “normalizadores” emplegaos pola alministración de la Generalitat, la so actitú n'ocasiones daqué inquisitorial, fexo que s'entamen a conocer en dellos sitios col nome de “*comisaris lingüístics*”.

EL PROCESU DE NORMALIZACIÓN LLINGÜÍSTICA

La primer *Lley de Normalización Llingüística en Cataluña* (LNL) aprobóla'l Parllamentu de Catalunya'l 6 d'abril de 1983. No que se refier al estatutu de les dos llingües presentes nel territoriu, esta llei evoca por fuerzia les de rangu superior en que s'enmarca, l'Estatutu de 1979 y la Constitución de 1978. La LNL tien como oxetivu emburriar la normalización del usu de la llingua catalana en tol territoriu de Catalunya, sobremanera nos ámbitos públicos y oficiales sobre los que'l Gobiernu de la Generalitat exerce'l control alministrativu d'alcuertu colés previsions del Estatutu d'Autonomía: nes áreas de cultura, enseñanza, medios de comunicación públicos y l'alministración rexonal y local. Ye un esfuerzu continuu por enanchar al máximu les llendes que marca la Constitución —en favor de la recuperación nos usos públicos de la llingua autóctona—; na redaición d'esta llei tien un papel importante l'ambigüedá relativa a conceutos del tipu *llingua propia*, *llingua oficial*, *cooficialidá*. Colo que'l conceutu paraxurídicu *llingua propia* acaba prevaleciendo sobre'l conceutu *llingua oficial*, que tien una definición llegal más clara.

L'oxetivu políticu implícitu o quiciabes explícitu que se quier algamar ye facer de la *llingua propia*, el catalán —que ta nel momentu de facer la llei de xuru n'inferioridá de condiciones respeutu al castellanu, sobre too no que se refier a usos sociales— una llingua d'usu habitual y hasta que sobresaliera en tolos diferentes ámbitos públicos de Catalunya, ya que nun lo pue ser de plenu drechu por cuenta de

les llendes que s'establecieron nel marcu constitucional, ye decir, por culpa de la cooficialidá col castellanu. D'esti mou, nel preámbulu de la LNL recálcase como oxetivu básicu d'esta llei:

“[...] emburriar la normalización del usu de la llingua catalana en tol territoriu de Catalunya... (Volve-y) el sitiu que-y corresponde como llingua propia de Catalunya ye un drechu y un deber irrenunciabiles del pueblu catalán”.

N'efectu, la LNL habrá apurrir cubrimientu llegal a un procesu de *normalización llingüística* de gran envergadura y dimensiones complexes.

Desque'l *Parlament* aprobara en 1983 la LNL —col sofitu de toles fuerces polítiques, sacantes dalguna minoría d'escasu pesu específicu—, la *Generalitat* foi aplicando un plan de *normalización* del usu de la llingua catalana eshaustivu, curiáu y que calistró a nivel político-alministrativu. Les cifres de los censos llingüísticos de 1986 y 1991 —por garrar un indicador neutru— amuesen de manera rotunda l'ésitu de dicha política, teniendo en cuenta l'espoxigue grande del conocimientu de la llingua catalana ente la población. Los progresos del catalán como llingua de comunicación nos centros d'enseñanza pública (dependientes agora de la *Generalitat*), nos medios de comunicación, na vida cultural, etc. nesti periodu fueron tamién decisivos (Miquel Siguán, 1992: 279 y ss.). Los avances del catalán n'usos sociales tán tamién claros, aunque éstos son más inciertos y resulta difícil midilos y valoralos.

Nel planu simbólicu —¡quien dulda que d'importancia trescendental!—, la celebración de los Xuegos

Olímpicos de 1992 na ciudá de Barcelona foi una oportunidá bárbara, que nun se desaprovechó, p'alzar l'estatus de la llingua catalana, agora frente a una audiencia planetaria de verdá. La llingua catalana foi una de les llingües oficiales de los Xuegos, la primera pa tresmitir los mensaxes y informaciones pela megafonía de los estadios y cola que davezu abríen los discursos les personalidaes destacaes, como por exemplu'l presidente del COI, que ye catalán. Los símbolos de Catalunya: los colores de la bandera, l'oficiu himnu nacional *Els Segadors*, la sardana como símbolu por escelencia de cultura catalana y otros elementos del folclor rexonal, tuvieron acutáu un sitiu destacáu en tol ceremonial olímpicu. Les *senyeres* (bandera catalana) adornaben los espacios públics nes ciudaes y pueblos de toa Catalunya, colgando tamién d'abondos balcones nes cases y apartamentos de la ciudá de Barcelona. Los grupos de los mocedaes nacionalistes de CiU y d'ERC, amás de dellos otros axuntaos baxo l'estandarte de la *Crida de la Solidaritat*, aprovecharon pa desenvolver les campanyes propies d'axitación y propaganda, sobremanera tentando de llamar l'atención de les cámares y de los medios de comunicación internacionales, colo qu'alzaben l'eslogan *Freedom for Catalonia* en cualesquier ocasión amañosa, paez qu'ensin pasar vergüenza pola incongruencia, daes les circunstancias.

La rapidez y fondura del procesu de *normalización del usu de la llingua catalana* nel territoriu de la comunidá autónoma de Catalunya nun-yos cai embaxo a los profesionales de la sociollingüística que miren el casu col desapasionamientu de la distancia

(Hoffman, 1991: cap. 13; Woolard, 1989). Ente dellos círculos nacionalistes, por embargu, abulta que tovía ye poco, destacándose los peligros d'estancamientu o incluso de regresión del procesu. Poro, reclámase caltener y hasta incrementar la presión ilegal y institucional que dexa que la llingua catalana domine en tol territoriu y en tolos ámbitos de la vida rexonal, nun futuru lo más cercanu posible.

L'agua paecía volver al calce col ésitu de los Xuegos Olímpicos de Barcelona, cuando nestes españa la penúltima griesca llingüística. Surde de la política de *inmersión llingüística* que llevaba a cabu la *Conselleria d'Educació* de la *Generalitat*. Naguábase por dar otu emburrión, definitivu —acabante rematar la etapa d'esperimentación y parcial puesta en práutica— xeneralizándoles y quitando ciertos salvaguardes que garantizaben el respetu a la eleición individual de los interesaos. Les polítiques de “inmersión llingüística” ellaboráronse y aplicáronse cola cuenta de llograr volao la incorporación llingüística de los neños n'edá escolar procedentes de families castellanofalantes asitiaes en Catalunya —en localidaes del cinturón industrial de Barcelona y Tarragona sobre too—, faciendo del catalán la llingua de comunicación de la enseñanza dende les primeres etapes de la educación primaria.

Frente a les pretensiones de l'alministración autonómica, un piñu de padres de families castellanofalantes —per aciu de l'asociación CADECA—, invocando'l drechu constitucional de poder escoyer la llingua na qu'hai que depender a los sos fíos, entama a primeros del cursu escolar 1993-94 una campaña de protesta y de reclamaciones alministratives y xudicia-

les, que rematen con entrambes denuncies: una presentada al Tribunal Superior de Xusticia de Catalunya y otra al Tribunal Supremu de Madrid. Tres les considerances afayadices sobre estes denuncies, el Tribunal Supremu decide remitir al Tribunal Constitucional la propia LNL de 1983, porque-y abulta qu'existen nella elementos d'inconstitucionalidá⁹. Al TSJC, por embargu, abúlta-y que la LNL ye constitucional dafechu, pero al aplicala l'alministración catalana incumplió delles vegaes la propia llei¹⁰.

El 23 d'avientu de 1994 el Tribunal Constitucional fai pública una sentencia propia sobre la cuestión. Esta sentencia casa básicamente cola que dictara'l TSJC tiempu atrás. Asina que se confirma la constitucionalidá de la llei, por más que se faigan considerances xurídiques detallaes sobre la interpretación axeitada de dellos de los artículos que puen orixinar discutiniu. Ye más, respondiendo a ciertos argumentos espuestos pola *Generalitat* nel recursu, el Tribunal Consitucional refuga a les clares la idea de que seya'l Gobiernu (el de la *Generalitat* nesti casu) el que tenga de decidir tolo relativo a la llingua que tien que s'emplegar na enseñanza de los neños nes instituciones

⁹ Una denuncia anterior a la mentada llei frente a esti tribunal tuvo como resultáu una sentencia que declaraba nulos los apartaos de menor importancia.

¹⁰ Nel suplementu d'educación del diariu *El País* de 8 de marzu de 1994 faise un sumariu percuriáu de tola polémica que surdió por cuenta de la pretensión de la *Generalitat* de xenerar les midíes de "inmersión llingüística" naquel cursu escolar. Si se quier un siguimientu más detalláu d'esta fase de la controversia llingüística en Catalunya, pue consultase, ente otros, el llibru d'Eduard Voltas *La guerra de la Llengua*. Barcelona: Empúries, 1996.

educatives baxo la so responsabilidad, en vez de los estudiantes individuales o los padres que los representen. Polo demás, invocando esplicitamente principios constitucionales básicos y los drechos individuales tal como queden establecíos na Declaración Universal de Drechos Humanos, garantiza a cada estudiante —o a los padres que los representen— el drechu a escoyer la llingua na qu’han de recibir la enseñanza nes diferentes estayes del sistema educativu. D’otru llau, los representantes de los padres —en congruencia col sen d’estes sentencies— recalquen que se respeten los drechos fundamentales y constitucionales de los neños, denunciando les práutiques de l’administración y la ideoloxía nacionalista que tienen:

“Los territorios nun tienen llingua propia, somos les persones les que tenemos llingua propia, y drechu a que los nuestros fíos estudien nella”⁽¹¹⁾.

Los fechos y el desarrollu d’esta aguda controversia llingüística —centraos por cierto, casi con esclusi-

¹¹ *El País* de 8 de marzu 1994, páx. 4. No que se refier a la llexitimidad de les polítiques de “inmersión llingüística”, hai que destacar el gran encontu col que cuenta “escuela catalana” ente l’electoráu. Como exemplu, puen ponerse los resultaos de la encuesta del CIS’93 mentada, que demuestren que los ciudadanos enconten abondo, tamién en proporciones peraltes los ciudadanos castellano-falantes de primer o segunda xeneración, al inxerimentu del catalán como llingua de comunicación na escuela pública (Barrera, 1995, apartáu C). Claro que nesti aspeutu plantéguense cuestiones mui importantes qu’afeuten a los drechos fundamentales de les persones, que son ayenes al xuegu de les mayorías y de les minorías.

vidá, nel casu catalán, namás que con referencies circunstanciales a otres comunidaes autónomes onde se planteguen de toes maneres problemes asemeyaos— reflexáronse con regularidá na prensa, de Madrid y de Barcelona sobre too. Nella intervienen otres munches persones y instituciones amás de les citaes, de Catalunya y del restu d’España, que diba llevar xera tener que citar equí. Pue destacase la intervención na griesca —aparte de periodistes y *opinadores* profesionales de tou tipu— d’intelectuales y personalidaes relevantes venceyaes a la Real Academia de la Lengua o al *Institut d’Estudis Catalans*, por exemplu; delles vegaes poco acertaes. De toes maneres, paez que nun tien remediú que la polémica sobre la llingua y les polítiques de l’alministración catalana s’esparde y garre irremediables dimensiones polítiques que tracamundien cualquier otu tipu d’argumentos. Polo regular, la pasión (o intereses políticos poco claros) acaben apoderando a la razón.

Metanes d’esta última engarrada, la prensa asoleya l’anteproyetu d’otra Llei de Normalización Llingüística que’ellabora la *Generalitat* y remite a los grupos parlamentarios pa entamala col procesu que llevaría eventualmente a l’aprobación del parllamentu rexonal. L’oxetivu d’esta segunda LNL ye “dar otu emburrión al procesu de normalización llingüística”, n’acabando con éxitu la primer etapa del procesu. Nel comentariu preliminar al anteproyetu de la llei méntase que ye precisu asegurar el drechu de ciudadanu “a dirixise y a que se-y dirixan” na llingua oficial qu’escueya al averase a l’alministración pública de Catalunya, amás del oxetivu xeneral de “facer espoxigar l’usu social del catalán”. Nel artí-

culu 14, la nueva llei daría cobertura ilegal dafechu a les polítiques d'inmersión llingüística mentaes enantes, faciendo de la llingua catalana, "como la llingua propia de Catalunya", la llingua de comunicación de la enseñanza en toles estayes. Esti artículu sustituiría al correspondiente de la llei de 1983 onde se reconocía espresamente'l drechu de cada ciudadanu a recibir la enseñanza na llingua propia, exercíu pola elección de los interesaos o los padres.

El propóscitu implícitu d'esta iniciativa llexislativa ye llograr del too la catalanización del sistema educativu, en toles estayes, aplicando la filosofía del principiu de territorialidá y una interpretación dafechu del conceutu ambiguu de *llingua propia*. Otru principiu del megollu de la nueva llei sedría la introducción de lo que nel propiu testu se nomen "midíes positives d'actuación-normalización", —ye dicir, midíes de discriminación positiva en favor del catalán— xustificaes agora na consideranza de llingua minoritaria, que taría tovía n'inferioridá de condiciones efeutives, no que se refier a los usos cotidianos, frente al castellanu. Trátase, poro, de polítiques hermanes de les que se conocen como de *affirmative action*, aplicaes pola alministración norteamericana a lo llargo de la dómina democrática col envís de contribuir a reblagar penriba les desigualdaes d'orixen *etno-racial* na sociedá norteamericana. Con esta nueva llei, y encontándose nos principios *político-doctrinales* que la formen, tendríen cobertura ilegal dafechu les midíes en favor del usu del catalán que se caltienen por aciu de subvenciones con dineru públicu; asina como la obligatoriedá pa les empreses públiques y privaes de cumplir ciertos *cuotes mínimes*

nes producciones culturales dientro del territoriu catalán; y de la mesma manera, les midíes sancionadores contra les entidaes públiques o privaes que nun cumplieren colos específicos preceptos *normalizadores* de la llei. La Llei 101 de Quebec ye de xuru ún de los referentes en que s'inspira esti proyeutu de llei¹².

El megollu d'esta engarrada, que se centró sobre manera precisamente en Catalunya, como se dixo, foi un fechu de gran trascendencia política a nivel español. Referímonos al aniciu d'un procesu, hasta entós inéditu dafechu, de collaboración ente'l partíu nacionalista CiU y los socialistes nel gobiernu español. Al quedar en minoría tres de les eleiciones xenerales del 93, Felipe González buscó l'encontu parllamentariu tanto de los nacionalistes catalantes de CiU como de los vascos del PNV, llegando incluso a proponer entrar nel Gobiernu. Les implicaciones polítiques d'esta eleición de xuru que calistraben abondo. Por embargu, nengún de los dos partíos nacionalistes aceutó entrar nel gobiernu español, anque sí proporcionaron —especialmente nel casu de CiU— los encontos parllamentarios que Felipe González preci-

¹² El borrador del anteproyeutu d'esta llei, fechu polos servicios de la Generalitat, asoleyóse nel periódicu *El País*, del 10 de payares de 1993, páxs. 21-23. El proyeutu llexislativu arrexexóse depués indefinidamente, al tanto d'un clima políticu más favoratible o menos tenu. A primeros de 1997, llueu de cuayar el pautu de gobernabilidad ente'l Partíu Popular y CiU, que dexó que'l primeru puidere formar gobiernu en Madrid, volvió tratar el Parllamentu Catalán esti proyeutu de nueva LNL, abriéndose al empar un periodu de consultes, en que se solicitaba'l preste de munches instituciones de la sociedá civil catalana del proyeutu.

saba pa sacar alantre los presupuestos de la nación y formar gobiernu. A cambiu d'esti encontu, los nacionalistes catalanes llograron concesiones y promesas d'una negociación que calistrara más na política económica, la financiación de l'alministración autonómica y l'afondamientu del procesu de *vuelta* de competencias a les mesmes. Ye dicir, plantégase un trascendental procesu negociador sobre cuestiones de mayor *sustancia* y materialidá, llueu de ganase práuticamente les batalles simbóliques y práutiques sobre la identidá de la llingua. Trátase hasta ciertu puntu d'una negociación, persignificativa, de tipu *consociacional* (Linz, 1979), relativa a cuestiones qu'afeuten a la naturaleza de los gobiernos rexonales, y el de la *Generalitat* en particular, y en consecuencia la constitución futura del propiu Estáu Español.

Otra cuestión importante nes negociaciones abiertes ente'l Gobiernu d'España y la *Generalitat de Catalunya* tien que ver col mayor poder pa operar, pol qu'esta última nagua tanto na elaboración como na aplicación de les polítiques europees, y cola participación direuta en distintos foros y instituciones de la Unión Europea. Catalunya mírase cada vegada más nel espeyu d'Europa, sabedora de que ye nesi ámbitu, tanto o más que nel propiu español, onde xuega'l futuru político-económicu, y hasta la identidá como nacionalidá diferenciada. Anque esta idea de que los problemes *nacionales* de Catalunya nun van alcontrar una solución más que nel ámbitu d'un nueva Europa *de los pueblos*, de *les nacionalidaes...* o *de les rexones* —qué más da yá la terminoloxía— nun ye nada de nada nueva, sinón que tien un xenealoxía llarga nel pensamientu políticu y la doctrina de

los nacionalistes catalanes. Por ciertu, tamién nel de dalgunos ilustres pensadores asitiaos n'otros puntos peninsulares, que taben ciertos de que la solución europea yera la que-y convenía tamién a la propia España (Ortega y Gasset, 1966).

D'acordies con esta nueva fase na vida política española, en que de fechu se tán redibuxando les bases institucionales del estáu, el presidente del Senáu convocó a los presidentes de tolos gobiernos autónomos a una sesión especial d'esta cámara —celebrada los días 26 y 27 de setiembre de 1994— que la finalidá yera discutir sobre el *estáu de les autonomías*, el remate de los procesos de tresferencies a los gobiernos autónomos, y más específicamente sobre les vías constitucionales abiertes pa facer del Senáu una cámara de representación territorial. Nel so discursu, Felipe González estableció una clara axenda pal remate esperáu de la tresferencia de poderes y competencias a los gobiernos autonómicos, del mou como se prevé na Constitución del 78 y los respetivos estatutos d'autonomía. De manera que se solucionen d'una vez —diz delles vegaes nel discursu—, el problema de siglos de *vertebración* territorial d'España —un ecu evidente de les idees polítiques d'Ortega y Gasset, que reapaeen delles vegaes a lo llargo del discursu. Nel so turnu, el Presidente de la *Generalitat* Jordi Pujol comencipia'l discursu faciendo un esfuerzu pedagóxicu pa desplicar a l'audiencia la naturaleza de la nacionalidá catalana: los sos raigaños na hestoria, na cultura (y la llingua ye un factor de la máxima importancia equí), y un fondu sentíu d'identidá. Más alantre

ellabora la so propia axenda pal remate del procesu de tresferencia de poderes, señalando les reclamaciones y intereses básicos en xuegu en Catalunya. Y recalca en delles ocasiones la necesidá de concebir España como lo qu'a él-y abulta que ye: una entidá plurilingüe, pluricultural y plurinacional.

Depués de dos años alcontremos una inesperada —y un poco sorprendente— réplica d'esta hestoria, aunque con protagonistas en parte diferentes. Los continuos escándalos de corrupción ficieron perdificil la situación pal Gobiernu del PSOE, y tamién pa los que dende fuera aguantaben por él col encontu parlamentariu, polo que se convocaron otres eleiciones xenerales. Contra les espeutatives creaes, el PP nun foi a llograr la mayoría absoluta que buscaba, polo que tuvo que solicitar encontos n'otros partíos pa ser a formar gobiernu. Los cabezaleros del Partíu Popular nun echaron tiempu dando un xiru extraordinariu de 180 graos en dalgunes propuestas programátiques, nin na retórica agresiva, escasamente complaciente coles reivindicaciones de los nacionalismos periféricos, y coles polítiques llingüístiques de la *Generalitat* de Catalunya en particular. Abrióse darréu un procesu de negociación colos nacionalistes catalanes y vascos, en cata del encontu precisu pa formar gobiernu. Jordi Pujol y otros cabezaleros de la coalición CiU tuvieron que trabayar duro colos miembros del propiu partíu, y col electoráu que los encontró, p'acabar cola resistencia a aceptar un pautu col Partíu Popular, pues nun yera fácil escaecer tolo qu'acaciera a lo llargo de los tres años pasaos anteriores, por exemplu, los ataques furiosos a la política de la

Generalitat sobre la llingua, por parte de la drecha y de dalgunos portavoces destacaos d'ella en medios de comunicación como *ABC* y *El Mundo*.

El casu ye que vivimos una semeya cuasi esauta de lo que pasara na etapa anterior. CiU, lo mesmo que'l PNV de manera más discreta, pero quiciabes más efeutiva pa los sos intereses, empresten al Partíu Popular los encontos parllamentarios qu'ésti precisa pa caltener el poder en Madrid; a cambiu de concesiones importantes sobre les cuestiones de mayor interés pa ellos: financiación autonómica, fiscalidá, tresferencia de poderes y competencias, representación de los sos intereses na Unión Europea, etc. A los gobiernos de Madrid —socialistes o conservadores, más o menos *españolistes* o nacionalistes tamién— paez que nun-yos queda otru remediú que s'entender colos gobiernos de les nacionalidaes más importantes, tamién dirixíos por nacionalismos *periféricos*.

Mentanto, la controversia sobre les cuestiones llingüístiques sigue, abriéndose nuevos ramales de contino, como l'acabante surdir nel País Valencià, onde se discute enraxonadamente l'estatus y el nome que-y hai que-y dar a la llingua vernácula ellí; un discutiniu con aspeutu de fuerte hostilidá anticatalana, y sobre too enritadamente contrariu a les pretensiones de ciertos nacionalistes pancatalanes. Per otru llau, en Catalunya sacóse a relucir el proyeuu d'aprobar otra llei LNL, remitiéndose un borrador d'ella al *Parlament* y abriéndose al empar un ampliu discutiniu internu sobre'l caráuter y conteníu que tenga que tener la llei, cola participación d'entidaes cíviques y pronuncia-

mientos de diferentes colectivos y instituciones representativas. P'acabar, la nueva llei de normalización llingüística, na mayor parte consensuada ente los principales partíos presentes en Catalunya (CiU y PSC) —en faciéndose delles modificaciones importantes respeito a los borradores que circularen dende 1994— apruébala'l Parllamentu de Catalunya'l 8 de xineru de 1998.

Bibliografía

- AINAUD, J.M. ET ALII (1980). *Inmigració i reconstrucció nacional a Catalunya*. Fundació Jaume Bofill / Editorial Blume, Barcelona.
- ARGENTE, JOAN A. ET ALII (1979). "Una nació sense estat, un poble sense llengua?" *Els Marges*, 15: 3-13.
- BARRERA-GONZÁLEZ, A. (1985). *La dialéctica de la identidat en Cataluña*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- (1995). *Language, Collective Identities and Nationalism in Catalonia, and Spain in General*. EUI Working Paper EUF N^o 95/6. Florencia.
- EDWARDS, J. (1994). "Ethnolinguistic pluralism and its discontents: a Canadian study and some general

- observations". *International Journal of the Sociology of Language*, 110: 5-85.
- (1995). *Multilingualism*. Penguin Books, Londres.
- FRADERA, J. M. (1992). *Cultura nacional en una sociedad dividida*. Curial, Barcelona.
- HOFFMAN, CH. (1991). *An Introduction to Bilingualism*. Longman, Londres.
- LINZ, J. J. (1979). "Politics in a multilingual society with a dominant world language: the case of Spain", en J. G. Savard; R. Vegneault, eds. *Multilingual Political Systems, problems and solutions*. Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada.
- "Un sociólogo ante el problema: Una España multinacional y la posibilidad de una democracia consociacional" en G. Trujillo, ed. *Federalismo y Regionalismo*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- MARFANY, J. LL. (1995). *La cultura del catalanisme*. Empúries, Barcelona.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1922). *España invertebrada*. Alianza [1983], Madrid.
- (1966). *Europa y la idea de nación*. Alianza [1984], Madrid.
- PRAT DE LA RIBA, E. (1906). *La nacionalitat catalana*. Edicions 62 [1978], Barcelona.
- SIGUÁN, M. (1992). *La España plurilingüe*. Alianza, Madrid.
- STRUBELL I TRUETA, M. (1981). *Llengua i Població a Catalunya*. Edicions de La Magrana, Barcelona.
- VALLVERDÚ, F. (1981). *El conflicto lingüístico en Cataluña: historia y presente*. Barcelona, Península.

WOOLARD, K. A. (1989). *Double Talk. Bilingualism and the Politics of Ethnicity in Catalonia*. Stanford University Press, Stanford, California.

abstract

Since the Spanish Civil War Catalan speakers have seen discouraged from using their language in public. A revival of the Catalan language in last years resulted in the naming of Catalan as an official language of Catalonia. The politics of language. Language, identity, and nationalism in Catalonia.

Les relaciones de poder ente llingües y cultures mayoritarias y minoritarias en contestu de la emigración portuguesa en Francia

ALCINDA CABRAL

Universidá Fernando Pessoa. Porto

Francia ye ún de los países d'Europa y del mundu con más comunidaes estranxeres asitiaes nél. Una bul-table parte d'esos grupos étnicos son el resultáu de fluxos migratorios debíos a razones económiqúes que se foron dando a partir de mediaos d'esti sieglu, como ye'l casu del portugués. La colonia portuguesa ye, pol númeru, la segunda de toles que llegaron de fuera p'asitiase en Francia polo que'l portugués en xunto col árabe, que lu precede, son consideraes les llingües d'emigración más importantes dientro del espaciu llingüísticu francés, formando parte d'un conxuntu de más de 70 llingües destremaes que se falen na fastera parisina¹.

¹ Deprez, C. (1994). *Les enfants bilingues: langues et familles*. Didier, Col. Crédif Essais, Paris.

Esta bayura llingüística y cultural sedría, *a priori*, interpretada como una riqueza pa dir desendolcando nun cuadru de cambios interculturales. Pero, na práutica, cosa tala nun se verifica siempre que se fale de llingües importaes polos emigrantes. Y d'esta miente un idioma mayoritariu (como'l portugués), tresfórmase paradóxicamente nuna lingua minorizada nel espaciu de referencia que constitúi'l país d'acoyida. Esto débese a la falta de reconocencia por parte del poder políticu y, darréu d'ello, de la sociedá qu'acueye, que nun-y da un estatutu d'igualdá col francés que, pola mor de la so función vehicular, asítiase en llugar cimero. Y al pertenecer cada llingua a una cultura y expresar una realidá destremada, porque reflexa un mundu cultural únicu, les dixebrs conceutuales d'interpretación que proyeuta apaecen, nel casu de les llingües de los emigrantes, marcaes como inferiores y portadores de falta de progresu. Por eso eses llingües nun son respetaes, namái como mucho toleraes. Nesti procesu de minorización dientro del territoriu onde son reconocíos como tal nun s'albidra pa elles un futuru²: el portugués encárase como perteneciente a una cultura pasada, que foi grande nel so espaciu xeográficu d'orixen, pero que nun evolucionó y pola mor d'ello perdió prestixu, siendo malapenes considerada al nivel de les sos manifestaciones folklóriques y de los monumentos que llenden y enconten esa idea de grandor d'un tiempu pasáu.

Ye por eso polo que se rexistra, ente los emigrantes, un movimientu obligatoriu de xuntura cola llin-

² González-Quevedo, R. (1991). "Europa: minorización llingüística ya minorización cultural". *Lletres Asturianas* 39. ALLA, Uviéu.

gua mayoritaria, en cata d'una seguridad que-yos vendrá, un suponer, de la mano de la integración. Mentanto, cuando yá tán preparaos pa falala, l'acentu dexa ver los sos oríxenes emigrantes y la reación de la sociedad d'acoyida allóñase enforma de l'almiración que se-y ufierta normalmente a un bilingüe inglés-francés, por exemplu. Dos razones s'amiesten nesta actitú:

—La xerarquización de les llingües d'acordies col estatutu que se-yos atribúi y, darréu d'ello, la promoción social que se-yos da a los sos falantes.

—La estratificación social, que torga dafechu un visión imparcial, independiente de la categoría económico-social del falante de la mesma llingua, camudando conforme se trate d'un intelectual o d'un trayador emigrante.

Efeutivamente, el valor de les llingües depende d'un fuerte componente social, onde'l pesu de les representaciones sociales actúa sobro les actitúes y los comportamientos, mesmo de los sos falantes que de los que testimonien el so emplegu. Un casu exemplar son los testimonios que mos ufierten los estudiantes franceses y d'otres nacionalidades qu'asisten a clases del Departamentu de Portugués y Cultures Lusófonas na Universidá de Paris VIII:

—*El "brasileiro" ye interesante pol so esotismu.*

—*Entiéndese meyor que'l portugués, entra primero pel oyú.*

—*Tien un son más cantarín que'l portugués: reflexa'l sol y l'allegría de vivir.*

Al llama-yos l'atención, comparativamente, en cuantes a les dixebrades normes del Francés faláu nel Hexágonu y n'otres partes del mundu, miráronmos ablucaos. Y ún d'ellos, anque yá nun mui seguru d'él mesmu, comentó:

—*Nun ye la mesma cosa. La situación nun ye satamente la mesma.*

La obligación de vivir nel encruz de dos cultures obliga a les persones esllarigaes a organizar la so esistencia na revuelta de dos conxuntos de valores: d'un llau, la familia y los paisanos, que s'asitien nun universu cultural averáu al del país d'aniciu nel momentu nel que lu dexaron, ensin tener en cuenta los cambeos que mentes tanto se foron dando nél; d'otru llau, el trabayu y la vida pública, inxertos nuna cultura que nun-yos resulta familiar. L'adautación a esta situación dicotómica tien la so manifestación cimera y más neta nel emplegu progresivu de les dos presees llingüístiques de forma autónoma y bien dixebrada nos aspeutos funcionales, presentando entá marques d'interferencies debíes al contatutu diariu de les dos llingües y al so ruin dominiu.

Ronal Parris, sociólogu y profesor de la Univer-sidá de Yale³, fala d'esta separtadura llingüística instituyida en términos de *llingua de poder* y *llingua de querencia*. Esta fienda ente lo que clasificamos como *llingua instrumental* y *llingua d'escoyeta*, reflexa la imposición qu'obliga al trabayador estranxeru a par-

³ Parris, R. (1993). *Vivre dans deux cultures*. UNESCO, Paris.

tir la so vida diaria en dos universos bien xebras: el del trabayu y el de *guetu cultural*.

Esti guetu cultural onde se pieslla davezu l'emigrante, esplicase pol fechu de que la decisión d'emigrar implica más que too y primero que too'l desenraigonase de la seguranza que da'l grupu formáu pola familia, polos vecinos y polos amigos del so pueblu natal. El tien qu'afrontar bien rápido nueves condiciones de trabayu y d'esistencia en grandes ciudaes industrializaes, ensin tar preparáu pa ello casi nin lo más mínimo. L'autor citáu más atrás interpreta esti esfronamientu como un *espoliu cultural*, que da llugar al aisllamientu, preciu que se paga pola pertenencia a dos cultures y a dos universos sociales que s'enfrenten y tán en conflictu polo xeneral. La inseguranza en tolos dominios ye la calidá que trescala la so vida. La so llucha pa sostenese ye descomanada: col tiempu, va ser quien pa llograr competencias tan perfectes como les de los autóctonos y llevar alantre les reconversiones necesaries pa llograr sobrevivir nel nuevu país y, tamién, llevar ehí más tarde una existencia asemeyada a la de los nacionales. Sicasí, hasta cuando la so aculturación ye pergrande, el so inxerimentu na nueva sociedá nun ye enxamás completu. Nún o n'otru aspeutu, nuna o n'otra ocasión, va ser vistu como un foriatu y como un marxinal, siendo esta situación de desigualdá estructural daqué camentao como normal. Vamos poner como exemplu'l casu d'una emigrante asitiada en Saint-Denis, ciudá de la rexón parisina onde s'atopa la segunda mayor colonia portuguesa en Francia y onde tien llugar la nuestra investigación. Un domingu va al mercáu y merca sardines. En llegando a casa, daqué

depués d'entamar a freiles, una vecina francesa pica a la puerta y entruaga:

—*¿Qué ye lo que ta cocinando que güel tan mal? ¡Nun s'aguanta! ¡Ye asqueroso! ¡Insoportable!*

Unes selmanes después dase'l mesmu casu, pero en sen inversu: un arrecendor mui fuerte vien de la casa de la muyer francesa. Entós la portuguesa fai asemeyao, intentando de toles maneres nun encendese demasiao, suprimiendo los axetivos más ofensibles. Respuende la interesada:

—*Pues ye choucroutte.*

Y contésta-y la portuguesa:

—*Hai que ver, esi olor a mi nun me presta gota y a usté nun-y estorba pa nada. Foi esautamente lo que pasó l'otru día coles sardines. Ye too una cuestión de vezos.*

Un pocoñín después, la muyer del *choucroutte* comenta con otra vecina francesa n'alto, a la entrada l'edificiu:

—*¡Mira que venir a preguntame! ¡A mi! ¡Una estranxera!... Nun-y abastó l'otru día con apestanos la escalera. Si esto sigue asina, cualquier día vas topate con que manden ellos y Francia dexa de ser nuestra. La obra del gobiernu socialista ta bien a la vista. ¡Quién los votó pue tar arguyosu!*

Esti fechu ensin importancia, repetíu bien de veces nel edificiu, anque la forma tenga otros aspectos (otros personaxes, otres situaciones, otros llugares) amuesa bien a les clares la imposibilidá d'interpenetración de dos cultures nun universu talu d'intolerancia, que nun les dexa flundise una n'otra, cuando hasta los golores estranxeros se critiquen como tresgresores de la norma.

Los elementos culturales que podríen, que deberíen normalmente tar nel aniciu d'intercambios granibles, tórnense fonte de vergoña pola mor del refugu del grupu acoyedor. Asina, los preconceutos y les práutiques discriminatories corrientes enfréntense a los esfuerzos d'inxertamientu. Por eso la igualdá col grupu dominante enxamás se da, como nun sea dende'l puntu de vista del estatutu social, porque esti grupu defende siempre la integración de los sub-grupos dominaos, pero cada vuelta qu'estos intenten, d'una o d'otra mena, inxertase nel so mundu, refúgalos, anque perciba nellos una voluntá d'*aculturación* —fechu esti que tendría que xenerar por él mesmu efeutos de convencimientu positivos, al nun ser l'*aculturación* otro más que l'adopción de la nueva cultura, atalantada como paradigma en llugar de la cultura d'orixen— fecha en dos tiempos:

1°. *La desculturación.*

2°. *La tresculturación.*

Habrá siempre preconceutos sociales y étnicos que fadrán que dellos rituales o llazos venceyaos coles vivencies del emigrante enxamás seyan aceutaos dafechu pol grupu dominante, lo que constitúi un problema, por ser persabío que l'estranxeru nun pue franecer dafechu de mou prestosu coles sos raíces, pa entru-

gase nel otru país si realmente valdrá la pena. Les dos menes de valores que tresporta darán siempre llugar a interferencies; combinaránse o yustapondránse. La preponderancia d'unos perriba los otros vendrá dada poles circunstancies y poles motivaciones.

No que cinca a la segunda xeneración, la mozcadura de los sos oríxenes apaéz n'actitúes discriminatories per parte de dellos profesores y d'otros neños que traen de casa los clixés de refuga de la igualdá ente ciudadanu y residente temporal.

Esto alviértese entá nos reflexos de los mecanismos institucionales que nun tienen en cuenta pa nada les situaciones diverses de cada grupu d'escolinos estranxeros y que lleguen hasta'l puntu d'afitar un xerarquía ente la población escolar.

Les clases con un porcentaxe altu d'escolinos estranxeros tienen la fama, munches veces falsa, de tener un nivel d'aprovechamientu escolar más baxu que les otres y por eso dellos padres d'alumnos franceses y tamién estranxeros escueyen la enseñanza privada.

Tocántenes a esta cuestión, hai munches veces por parte de los profesionales franceses de la enseñanza un tracamundiú ente posibilidaes intelectuales y *handicap* nel planu de la comunicación. Munchos estudiantes estranxeros que yeren bonos alumnos nos países d'orixen son calificaos equí de poco intelixentes, cuando'l problema ta na dificultá de tener que pelear, tanto llingüística como culturalmente, cola nueva realidá cola que s'atopen, más grave entá pola enemiga de los axentes aculturadores. D'esta mente la escuela, un llugar privilexáu d'aniciu social pa tolos neños depués de la familia, aumenta, en cuenta aminorgar, los particularismos y les dixebres, cuando la so xera

habría ser la de la valorización de la pallabra de cada neñu y sobremanera de los más desfavorecíos qu'ellí lleguen, porque'l dar valir a les sos pallabres corresponderíase cola reconocencia de la so cultura.

Los análisis qu'intenten esplicar les dificultaes de la escuela francesa pola mor de la muncha bayura étnica, revélense poco afayadizos, tendenciosos y ensin enfren-tar esta cuestión central. Un elementu determinante equí nun ye'l billingüismu nin la cultura d'orixen, ye la clase social, la xerarquización de los individuos. Y poro, aunque los fíos de lusos tean muncho más acultu-rizaos que los sos pas, la so integración profesional nun rexistra muchos cambeos reales. Ye esti fechu'l que los empobina munches veces a alloñase de la llingua y la cultura paternes, nun intentu desesperáu por ames-tase colos del país y llograr llegar asina a la riqueza y al prestixu. D'ehí'l fechu, interpretáu pola sociedá por-tuguesa con una carga negativa permarcada, de qu'a-francesen los sos nomatos o de qu'escueyan la traduc-ción francesa de los sos nomes. Vamos citar el testimo-niu d'una rapaza de 27 años, *Carina Silveira* nel rexis-tru de nacimientu consular portugués y *Karine Sylvère* nel carné francés:

—*Los patronos, cuando ven un nome estranxeru, pónense enseguida a la defensiva. Si vamos a buscar trabayu col nome verdaderu, danmos rápido la vuelta. Pa ellos nun pasamos de ser unos "portos" o unes "morues"*⁴.

⁴ *Portos* y *morues* son términos peyorativos colos que se nomata en Francia a los portugueses. *Porto* fai referencia al vinu de Porto y *morues* al bacaláu, pexe mui consumíu por esti coleutivu.

Nostante la resistencia de la segunda xeneración nacida en Francia de la emigración portuguesa, la llingua y la cultura luses entá se caltienen vives. Citando a Roselyne de Villanova⁵, investigadora nel C.N.R.S (Centre National de la Recherche Scientifique) en París: “La llingua portuguesa asume a los güeyos d’estos mozos dos funciones que s’articulen en llugar d’enfrentase: caltener el venceyamientu ente les xeneraciones y cola cultura d’orixen (llingua de llinaxe) y asegurar un proyeutu d’ésitu social que s’alloñe del estatutu de los pas”.

D’esta miente, lo mesmo si’l portugués ye dominante nos falantes de la primer xeneración y el francés nos de la segunda, siempre qu’haya posibilidaes d’escoyeta, ye dicir, nun mediu de falantes bilingües, la opción va, invariablemente, pa l’*alternancia*, y sobre too pa la *mistura* de códigos.

Lo mesmo pasa coles dos cultures presentes. Anque les formes de socialización franceses seyan les que más llamen a estos luso-franceses, dando-yos los elementos de más valir pa llevar proyeutos de vida, na realidá allóñense siempre d’ellos en dalgunos dominios: nes vacaciones pasaes siempre (o casi siempre) en Portugal, na compra d’una casa en Francia y mui raro un apartamentu, un coche grande tipu *banheira*... señales toes elles de riqueza, en fin, indicadores de miembros d’una sociedá de consumu, como diz Albano Cordeiro⁶, investigador del C.N.R.S., “nun cuadru portugués *made in Francia*”.

⁵ Villanova, R. de. (1989). *Quatre communautés immigrés*. C.N.D.P, Paris.

⁶ Cordeiro, A. (1989). *Quatre communautés immigrés*. C.N.D.P, Paris.

Hasta cuando van a la discoteca a París, escueyen polo xeneral el *Week-end* en Montparnasse, onde nun van más que portugueses.

Asina, camentamos que les motivaciones interculturales de los descendientes de lusos deberíen ser afaloes y encontraes por actividaes culturales válides na tierra d'acoyida, de manera que pudieren caltenese en contactu permanente y non intermitente (ye dicir, non sólo peles vacaciones), col desendolcu de la cultura de les sos raíces, pa que s'enorguyecieren d'ella. Na realidá, lo que fai que munches veces l'emigrante escuenda la so cultura ye que ta mui alloñáu d'ella nel espaciu y nel tiempu, calteniendo formes caduques que nun acompañaren al progresu y que se separen asina de mou irrecuperable de la cultura dominante.

Aguardemos que na xuntura de los países del continente más vieyu haya abellugu pa la llexitimación de les cultures minorizaes, col envís d'asitiales en pie d'igualdá coles cultures dominantes, visto que toes elles son resultáu del espíritu creador del home y que toes elles tán venceyaes a la so hestoria, que ye parte de l'alcordanza coleutiva de cada pueblu y de la hestoria de la humanidá, la lluria qu'a toos xunta.

abstract

Language, identity, power, and linguistic minorities. Linguistic minorities and immigration. Portuguese-speaking people in France. Multiculturalism in Europe.

Sobre Ivar Aasen. Llingua y nación en Noruega y Asturias

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO
Academia de la Llingua Asturiana

*Paezme qu'esti llabor namás pue facelo dalguién nacíu
y criáu nuna casa campesina. Yo quiero facer esti llabor*
(Ivar Aasen).

I. LINGUA, SOCIEDÁ YA IDENTIDÁ EN NORUEGA

La situación llingüística en Noruega tien aspectos de munchu interés pal estudiu de les rellaciones ente llingua ya identidá y pa conocer los problemes que planteen les situaciones de les llingües en contautu. La población noruega, qu'entiende y fala xeneralmente l'inglés, alcuéntrase nuna situación llingüística de muncha complexidá, como pue vese darréu¹.

¹ Les informaciones coyíes en Noruega fixérense gracias a una beca dada pol Ministeriu d'Educación y Ciencia na primavera de 1997, nel contestu del programa "Sócrates".

La cuestión llingüística en Noruega tien unes peculiaridades propies mui fondes, pero al mesmu tiempu tien delles carauterístiques asemeyaes al casu del conflictu llingüísticu n'Asturies y n'otros llugares d'Europa.

La llingua danesa

Los testos medievales en llingua danesa yeren testos nos distintos dialeutos locales, aunque yá na parte cabera de la Edá Media pue notase un aquel de más dominiu de la fala de Zealand. En sieglu XVI hai dellos cambios llingüísticos perimportantes y entama la estandarización escrita. Pero sí ye en sieglu XVI cuando entama la estandarización. La verdá ye que yá primero sucedieren dos fechos decisivos pal procesu de normalización: d'un llau, la llegada de la imprenta nel añu 1482 y d'otru llau la Reforma lluterana de 1536. El llatín siguió usándose per munchu tiempu como llingua científica, pero la Reforma yera favoratible a la sustitución del llatín pol danés na práutica relixosa. En 1550 espublízase la primera Biblia en danés, col enfotu de llibrar a la llingua de xermanismos y llatinismos. Les primeres gramátiques de la llingua asoléyense nel sieglu XVII y lo que faen ye proponer como norma correuta la fala de les clases altes de Conpenhague, pero ye al entamar el sieglu XVIII cuando s'afita'l danés escritu modernu (Vikør, 1995: 43-46).

En Dinamarca'l danés competía col llatín como llingua científica, col alemán como llingua de prestixu ente la élite política y, dempués, col francés

como llingua propia de les clases más cultivaes. Pero hai un fechu contradictoriu que ye que de la que lluchaba p'afitase'l danés en Dinamarca como llingua culta, sustituía al mesmu tiempu a otres llingües de la xuntura escandinava, concretamente en Noruega, nes islles Feroe y n'Isllandia. Asina, la entovía sonce llingua danesa funcionaba fuera, en Noruega, como una llingua imperial.

La llingua noruega

El noruegu antiguu usóse como llingua escrita antes y con más intensidá que'l danés y que'l suecu antiguos. Consérvense manuscritos del sieglu XII, pero ye probable que yá s'usara nel sieglu XI. Ésti noruegu antiguu escritu yera una norma mui estable y conservadora na que nun se reflexaben los cambios na fala de tolos díes. A mediaos del sieglu XIV la forma escrita camudó acoyendo meyor les tresformaciones fonéticas iguándose asina lo que se llama noruegu mediu. Pero al afondar el control de los daneses en Noruega, pola mor de la peste que desanicó muncha población noruega, el danés influyó muncho nel noruegu mediu, de manera que dende 1525 pue dicise que ye total la sustitución del noruegu escritu pol danés escritu. Copenhague pasó a ser el centru dende onde veníen les normes de la escritura. Cola Reforma lluterana'l danés conviértese na llingua relixosa de Noruega y la Biblia que s'espardió per Noruega yera una Biblia escrita en danés (cf. Black, 1996).

Dempués, hasta la segunda mitada del sieglu XIX nun hai en Noruega otra llingua escrita que'l danés.

En cuantes a la llingua falada, el pueblu falaba los dialeutos noruegos, pero nel mundu urbanu'l danés enanchó'l so dominiu, especialmente nos contestos formales, anque con muncha influencia de la fala de tolos díes. Los falantes noruegos al usar el danés faíenlo con fonética noruega, anque hai que faer una consideración interesante y ye que la norma escrita danesa yera mui perconservadora y reflexaba un danés medieval: nun s'estremaba muncho del noruegu hasta'l puntu de que, efeutivamente, el danés faláu estremábase más de la norma escrita que delles fales noruegues.

El procesu de la independencia noruega ta perestudiáu nesti país (cf. por exemplu, obres yá clásiques como les de Sannes, 1959, Steen, 1951-1971, Bergsgard, 1970). Cola independencia de Noruega de Dinamarca en 1814 plantégase'l problema llingüísticu cola nueva perspeutiva de les idees romántiques qu'identifiquen la idea de nación col de la llingua propia. El nacionalismu noruegu, en llogrando la independencia política, busca la so identidá y una independencia tamién llingüística. Descartóse, entós, dafechu la posibilidá de caltener con tola so identidá la norma danesa, anque nun faltaren, como veremos, defensores d'esta posibilidá.

Descartóse tamién otra posibilidá teórica: escoyer un dialeutu determináu y faelu llingua y norma nacional. Quedaben asina reducíes les posibilidaes d'independencia llingüística a dos alternatives namás, a dos caminos dixebras. Per un llau ta'l camín entamáu por Ivar Aasen (1813-1860), llingüista que fixo un fondu trabayu de campu pañando formes dialeutales noruegues. Aasen iguó, gracies al material

pañao, una norma escrita estándar pa un noruegu modernu, una *koiné*. Asina, en 1864 presentó una gramática y nel añu 1873 un diccionariu: entrambos, la gramática y el diccionariu, son la base del *nynorsk*. El *nynorsk* ('nuevu noruegu') ye una llingua fecha coles variantes diatópicas y nun ye en realidá una llingua falada, sinón que quier ser una forma ortográfica común pa los dialeutos. La importancia del trabayu de Aasen, que pasó per delles etapes (cf. Haugen, 1972) ye perimportante na hestoria de Noruega.

L'otru camín posible yera iguar un modelu estándar escritu *norueguizando* la norma escrita danesa. Ésti resultó ser un mecanismu menos dramáticu y tuvo'l so principal defensor nel profesor Knud Knudsen (1812-1895), iguándose asina'l danés-noruegu o *bokmål* ('llingua de llibru').

El conflictu llingüísticu siguió darréu d'acuerdu con estos presupuestos, siempre en función de les griesques polítiques, qu'afondaren sobremanera al rodiu de 1880 al discutise la xuntura política con Suecia. Especialmente ente les families campesines creció'l sofitu hasta que nel 1885 el parllamentu noruegu declara la cooficialidá del *nynorsk* de llau del *bokmål*. Dempués de 1892 podía escoyese'l *nynorsk* como llingua d'enseñanza y dende 1925 el *nynorsk* yera la llingua básica de la enseñanza nel oeste de Noruega y nos valles interiores, asina como n'otres rexones como Trøndland. Sicasí, nes ciudaes y na perpoblada zona del sureste afitose'l danés-noruegu.

Pero les reformes *norueguizadores* fueron afondando, especialmente nos años 1907 y 1917 de

manera qu'anguaño'l danés-noruegu considérase una llingua estremada del danés. Dióse nel añu 1919 un fechu persignificativu, al faese la primera traducción d'un llibru escritu en *bokmål* a la llingua danesa.

Ivar Aasen y la normativización ortográfica

El procesu d'independencia llingüística de Noruega de Dinamarca fízose a lo llargo del sieglu xx d'una forma lenta, pocoñín a poco y con munches más matizaciones que les qu'anguaño se destaquen al refacer la hestoria del procesu. Ye interesante que tolos informantes noruegos perconocen el procesu, pero demasiao esquemáticamente, como una lleición deprendida y estandarizada, como una especie de catecismu. La realidá del procesu d'independencia llingüística ye muncho más complexa de lo que se diz güei nes versiones que deprenden los noruegos de la so hestoria nacional.

Asina, por exemplu, en realidá hubo xente, como Peter Andreas Munch, que nel sieglu XIX yera partidario de caltener puramente la norma danesa, ensin la norueguización que sofitaba Knudsen. Otramiente, nun hai qu'escaecer que nesti contestu l'hestoriador Peter Andreas Munch tamién baraxó la posibilidá d'escoyer un dialeutu noruegu y facelu llingua nacional, si nun podía facese eso col danés y nesti sen ficiera una recoyida de pallabres y dichos noruegos (*Norsk Ordsamling eller Prøve af Norske Ord og Talemaader*, 1802). Pero la so postura más pensada y afitada yera la tradicionalista de caltener la llingua danesa escrita.

Dende la perspeutiva de güei la postura de Munch apaez como non patriota o antinacionalista, pero Munch y los que pensaben igual qu'él nun teníen esta autoperceición: yeren patriotes y nacionalistes noruegos que pensaben que'l danés lliterariu yera una bona espresión de la nación noruega. Como diz Oddmund Løkensgard Hoel, nun yera ésta una llucha ente nacionalistes y antinacionalistes noruegos, sinón ente dos formes d'entender el conceutu de nación (cf. Hoel, 1996a).

L'asitiamientu tradicionalista de Munch asemeyábase al de Henrik Laurentz Steenbuch, que nel añu 1834 espublizó un estudiu col títulu de *Afhandling om hvilke Benævnelser Landet, Folket og dets Sprong findes tillagte* (*Estudiu del nome de la nación, el pueblu y el so llinguax*). Según él hasta'l sieglu xvii la llingua lliteraria noruega evolucionara ensin influencias daneses y dende'l sieglu xviii entama la influencia danesa y pola mor del dominiu políticu danés llámase asina, danés, a la llingua escrita. Naide almite güei esta versión hestórica, pero Steenbuch nun yera un antipatriota, y daquella nun yera asina como lu percibíen los noruegos.

Hai un fechu persignificativu: cuando en 1814 Noruega depende de Suecia, la identidá noruega quier afitase escontra Suecia con munchu esmolimientu respeuto a nun se contaminar con rasgos llingüísticos suecos y escontra los suecos ye como los noruegos llamen *noruegu* al noruego-danés. La reaición de los intelectuales daneses, escandalizaos pol usu del nome de *noruegu* pa referise al danés nun fizo más qu'afitar a los noruegos nesta postura. Nesti sen fai Hoel (cf. Hoel, 1996b) una observación perimportante: dende anguaño paez que los noruegos al rodiu de 1814 taben

safisfechos usando *danés*, pero nun ye asina, porque daquella teníen más bien la conciencia de que la so llingua yera'l *noruegu*. Anæes de la rocea escontra Suecia, estremábase'l "danés" como norma escrita del *noruegu*, nome pa los dialeutos. En realidá, yá nel 1807 hai un proyeutu de facer lo que dempués iguará Ivar Aasen: Gregers Fougner propón crear una llingua nacional dende los dialeutos.

Ivar Aasen, Ole Vig y Knud Knudsen atoparen una situación oficial na que'l danés lliterariu considerábase una bona espresión de la identidá nacional noruega. El teóricu de la postura tradicionalista yera Steenbuch, pero había otros como'l filósofu Marcus Jacob Monrad, ún de los más activistes nesti movimientu. En 1858 Monrad enfrentóse a Ivar Aasen col argumentu de que l'usu diariu del *nynorsk* yera una llocura que diba escontra tolos principios del progresu cultural (cf. Hoel, 1996b).

Monrad yera un filósofu que siguía les llinies idealistes romántiques de Hegel y usábales a la escontra de la idealización romántica de la cultura campesina. Según Monrad, el *nynorsk* nun valía como llingua nacional porque la nación nun se reducía al mundu campesín, sinón que tamién yeren parte de la nación les ciudaes y les élites culturales, qu'usaben más bien el *bokmål* (cf. Hoel, 1996a). Esti ye'l sofitu teóricu de la idea de que'l *nynorsk* val namás pa la espresión poética, asociáu al mundu idílico y pastoril, un prexuciu xeneralizáu nes situaciones de diglosia y de marxinación llingüística

Esta postura ye la que siguieren los tradicionalistes, siempre a la escontra de lo que dempués fueren políticos institucionalizadores del *nynorsk*. Nun dexó d'haber argumentos de los políticos más derechistes cuan-

do'l *nynorsk* se fai optativu nes escueles nel sen de que yera peligrosu fomentar el nacionalismu noruegu (cf. Skard, 1980). Entovía güei los políticos más derechistes y más tradicionalistes caltienen les postures más a la escontra'l sofitu del *nynorsk*.

El gran llogru del proyeutu d'Ivar Aasen foi posible gracias al progresismu esquierdista y el nacionalismu progresista y democráticu. L'afitamientu de la nación noruega yera una cosa de la esquierda y de les fuerces populares y campesines escontra la élite conservadora urbana que dominaba el país. El nacionalismu noruegu que nun aceptaba'l danés-noruegu como llingua nacional nun yera un nacionalismu imperial, sinón un nacionalismu defensivu, el nacionalismu propiu de les llingües minorizaes, un nacionalismu progresista y d'esquierdes (cf. Hoel, 1996b).

Ente los defensores del *nynorsk* la figura d'Ivar Aasen ye la d'un lliberador, una figura casi mesiánica, observa Arne Apelseth (Apelseth, 1996), mentando, por exemplu, el títulu del llibru de Kjell Venås (*Då tida var fullkommen. Ivar Aasen*). Un autor como Benedict Anderson (1991: 75) tamién-y da a Aasen un aquel de niciu del nacionalismu noruegu. Hai, entós, una especie de mitificación cuasi relixosa del héroe lliberador nacional.

Apelseth destaca la importancia del fechu de la xuntura del orixe campesín d'Ivar Aasen cola so pertenencia al mundu de la cultura y refier unes frases autobiográfiques del mesmu Aasen:

Paezme qu'esti llabor namás pue facelo dalguién nacíu y criáu nuna casa campesina. Yo quiero facer esti llabor (Apelseth, 1997).

Aasen yera l'home xustu nel momentu xustu: Noruega dende 1814 dependía políticamente de Suecia y cultural y llingüísticamente de Dinamarca. L'estamentu funcionarial que controlaba la cultura noruega alcontrábase con una soberanía política escontra Dinamarca pero con una dependencia cultural respetu a la llingua y cultura daneses. Faltábalyos a los intelectuales noruegos una cultura y una llingua nacional que xustificara la nueva situación política. L'aceda reaición danesa escontra esa búsqueda d'identidá cultural y llingüística dio-y más puxu a la necesidá d'iguar una llingua *noruega*.

L'obispu de Bergen, Jacob Neuman, y otros relixosos tuvieron muncha importancia pa Ivar Aasen. Estes persones qu'influyeren n'Ivar Aasen yera xente que llegó a la clas funcionarial dirixente dende abaxo. L'ambiente, el llanteru onde crez la obra d'Ivar Aasen ye'l mundu de los maestros que diben d'escuela n'escuela y de los cures, porque entrambos grupos sociales yeren los que taben más cerca de los paisanos y los más interesaos nes costumes y formes de falar de los noruegos. Estos intelectuales d'aniciu campesín taben más interesaos nes cuestiones noruegues, más interesaos na definición de la identidá noruega y más esmolíos por solucionar el problema llingüísticu y el problema nacional.

Una figura a tener en cuenta al estudiar a Ivar Aasen ye la de Sivert Aarflot, un maestru ambulante que fizo de les idees ilustraes de la tradición de la burguesía daneso-noruega unes idees más afayadices pa los campesinos de la zona de Volda. La infraestructura cultural dexada por Aarflot na institución Ekset, cerca de la casería de Aasen, facía de Volda

una parroquia privilexada en Noruega nel sen cultural: asina, na institución Ekset había una biblioteca perbona y Aasen visitóla munches vegaes dende 1810. La parroquia de Volda yera'l llugar onde guañaba un intelectualismu campesín. Ente 1810 y 1816 Aarflot asoleyó la publicación *Norsk Landboeblad*, onde s'adautaba al mediu campesín l'ideal ilustráu y onde s'aniciaba, según Apelseth (1996), un *pathos* nacional, un sentimientu patrióticu.

En sieglu XVIII munchos estudiosos, como'l botánicu Hans Størm, que tuviera na parroquia de Volda ente 1764 y 1779, fueren iguando la idea d'una naturaleza noruega propia, una visión científico-nacionalista del país. Apelseth, Burguess y Monsson (1996) destaquen esti aspeutu y tamién la influencia de les ideas racionalistes (cartesianes, de Spinoza y de Leibniz) tresmitíes por Wolff respetu al innatismu, que tien la so trascendencia nel terrén de la conceición de la llingua. L'estudiu racional de la naturaleza describiría la cadarma que Dios-y quiso dar al mundu y a los homes. Pue falase tamién, nesti sen, de la visión *a priori*, na llinia kantiana, del llinguax, como espresión natural de les persones y los pueblos. Esti esquema apriorísticu kantianu esplicaría la voluntá d'Aasen de nun facer destacar un dialeutu noruegu, sinón dar una norma pa toos gracies al estudiu de les variantes.

Paezme que fai falta nun forzar les influencies de la filosofía racionalista y del idealismu kantianu, pero en tou casu de lo que nun hai dulda ye de qu'Ivar Aasen tenía una bona formación cultural ilustrada y tamién de calter clásicu (cf. Venås, 1996a) y que'esto ye un datu básicu pa entender el procesu noruegu d'independencia llingüística.

La figura d'Ivar Aasen, como'l tema del *nynorsk*, sigue siendo una figura que se percibe con muncha emoción. En congresu sobre esti llingüista y creador del estándar *nynorsk*; *The International Ivar Aasen Conference 1996*, Helga Engshus, Blindern, University of Oslo and The Ivar Aasen Foundation, celebráu n'Oslo ente los díes 14 y 16 de payares de 1996², los especialistas n'Aasen nun dexaren d'enfrentase y de llegar a discutir respeito a los conceutos de *democracia* y *nacionalismu*. Asina, el británicu Stephen Walton al repasar la figura hestórica d'Ivar Aasen critica'l nacionalismu escesivu noruegu, que diz que ye hasta ridículu, cosa que nun prestó a los noruegos más favoratibles a la causa del *nynorsk*. Walton diz que la grandeza d'Ivar Aasen tuvo na so capacidá pa recoyer la causa de los paisanos, pa recoyer la llingua de los campesinos y facer una norma que ficiera posible la so supervivencia como llingua normalizada. Escontra la reacionaria clas social dominante noruega, con soluciones antidemocrátiques y elitistes (Welhaven, Wegeland, Munch), una élite que-y tenía noxu a la cultura del pueblu, la revolución d'Aasen foi una revolución democrática, d'abaxo a arriba (Walton, 1996b).

A Walton llegó-y darréu la crítica d'Aelseth, que piensa que'l calter que-y da Stephen J. Walton a la figura d'Ivar Aasen ye poco ortodoxa. Según Apelseth, Walton igua una figura d'Ivar Aasen como si fuera una figura picaresca (Walton, 1996a), una espe-

² Peragradézo-y a Unn Røyneland les informaciones de les comunicaciones d'esti congresu internacional: Eriksen, 1996; Walton, 1996b; Hoel, 1996b; Apelseth, 1996 y Venås, 1996b.

cie de “Lazarillo de Tormes”, un antihéroe na sociedade clasista de Suunmøre (Apelseth, 1996b). Apelseth critica esti constructu, pero la verdá ye que destaca'l fechu de la xuntura del orixe campesín d'Ivar Aasen cola so pertenencia al mundu de la cultura. Más aceda ye la crítica de Kjell Venås al puntu de vista de Walton respecto al nacionalismu y ye que la figura d'Ivar Aasen nun ye namás una alcordanza hestórica sinón entovía un símbolu en parte compartíu pola conciencia nacional noruega, pero en parte un elementu nel que s'amuesa'l conflictu llingüísticu. Un conflictu resueltu democráticamente, pero conflictu.

L'intentu de converxencia de los dos estándares

Les postures enfrentaes tuvieren muncha repercusión política y ésa ye la razón de qu'hubiese dellos intentos de faer converxer los dos standards, col aquel d'iguar un noruegu común escritu, el **samnorsk**, intentu que nun yera nuevu y que yera especialmente un enfotu de la clas política. Esti llabor de xuntura caltúvose per munchos años y tuvo un puxu especial nos años 1917 y 1938 (cf. Vikør, 1995: 201-206). Son éstos unos procesos perinteresantes, porque son proyeutos de los más ambiciosos ente los entamos de planificación llingüística (cf. Haugen, 1966).

Esti intentu fracasó, nun algamó los sos oxetivos y dempués de la Segunda Guerra Mundial afitárense les postures negatives dende entrambes posiciones, anque entovía resultó más a la escontra la postura de los partidarios del *bokmål*. Sicasí, fai falta reconocer

qu'estos intentos políticos d'axuntar les dos normes llingüístiques tuvo importancia y tamién consecuen-
cias pa col *bokmål* y pa col *nynorsk*.

El *nynorsk*

L'enclín que pue observase güei en cuantes a la vitalidá del *nynorsk* ye que ta amenorgando'l númberu de xente qu'usa esta norma, de manera que nos momentos actuales los falantes de *nynorsk* son namás el 12% de la población. En cuantes a les escueles qu'usen el *nynorsk* como primera llingua, el porcentax d'estes escueles ye del 17% del total del sistema educativu. En 1944 el 34% de les escueles noruegues usaben como primera llingua'l *nynorsk*, pero dende esi momentu el porcentax amenorgó muncho: 32% en 1946, 25% en 1965, 18% en 1970 (cf. Vikør, 1995: 96).

L'usu del *nynorsk* o del *bokmål* na escuela ye un asuntu que depende de la decisión que s'igua por referendu ente los habitantes de la zona, siendo'l referendu solicitáu formalmente. El referendu nun se fai antes de cinco años dempués del referendu caberu y xeneralmente hai una atmósfera bien arroxada pola mor de les campañes mui actives feches pola xente d'entrambes postures.

El cogollu xeográficu del *nynorsk* ye la parte oeste y los valles montañosos del centru de Noruega. Ye una zona campesina y esto significa que seya una zona políticamente con pocu puxu. Asina, xeneralmente ye la xente de zones urbanes la que llega a estes zones y pide'l referendu, aunque tamién agora

hai petición de *nynorsk* nes zones urbanes, cosa qu'a-muesa la vitalidá de la xuntura ente la defensa del *nynorsk* y el sentimientu noruegu d'identidá.

Dende 1907 ye obligatoriu nes escueles l'estudiu del *nynorsk* y del *bokmål* y cuando fina'l cursu hai que s'esaminar d'entrambos. Pero ún funciona como primera llingua y otru como segunda. Los sami y la xente emigrante qu'usen una llingua estranxera nun tienen la obligación d'estudiar les dos normes y esíxe-yos namás ún, *bokmål* o *nynorsk*. Na universidá noruega son obligatories les dos normes.

Esta situación llingüística tien consecuencies en munchos aspectos de la política cultural y na política en xeneral. Por exemplu, tien una importancia pergrande na cuestión editorial de los llibros de testu. Una autora de llibros de testu d'enseñanza fárame de la so esperiencia nel sen de que tienen que se facer dos ediciones de los llibros: ella, que nun ye mui favorable al *nynorsk*, camienta que ye un gastu innecesariu, anque lu respeta.

La declaración d'oficialidá del Parllamentu nun significó darréu la equiparación del *nynorsk* y del *bokmål*. Pocoñín y a poco los conceyos de les zones oeste y central fueron declarándose pol *nynorsk*, sobremanera cuando les primeres xeneraciones educaes nes escueles tuvo responsabilidaes polítiques. Pero'l *nynorsk* siguió teniendo la torga del pesu de la burocracia central y de los funcionarios, que, pola mor de ser xeneralmente d'aniciu burgués y urbanu, nun aceutaben el *nynorsk* y yeren incompetentes nel so usu. Esti ye'l motivu de que nel añu 1932 se fixera una llei que garantizaba que tolos ciudadanos podíen usar entrambes modalidaes al rellacionase cola almi-

nistración. Garantizábase tamién la presencia del *nynorsk* y del *bokmål* en toles anuncios y toles informaciones oficiales, d'acuerdu con criterios de proporcionalidá razonable. En cuantes a les zones de *nynorsk* como primera llingua, ésta yera la llingua a usar poles alministraciones municipales.

Pero anque éstos yeren les normes, la verdá ye que na realidá nun se respetaben los drechos reconocíos a los falantes del *nynorsk*, que taben nuna situación de subordinación. Por esti motivu nel añu 1980 iguóse la *Llei d'usu de la llingua nos servicios oficiales*. Esta llei afita que:

El bokmål y el nynorsk son variedaes llingüístiques en pia d'igualdá y han ser consideraes equitativamente como llingües escrites en tolos niveles de gobiernu nacional, provincial y municipal.

Esta llei obliga tamién al gobiernu a informar de cuatro en cuatro años respeito a la situación del usu social d'entrambes variedaes llingüístiques.

En Noruega hai 440 conceyos y d'ellos 114 tienen el *nynorsk* como llingua oficial, mientras 175 tienen como llingua oficial el *bokmål*. Los otros 151 caltiénense como neutrales, anque esta neutralidá suel significar el predominiu del *bokmål*.

Les provincias del oeste nes que tien presencia'l *nynorsk* son fundamentalmente Sogn og Fjordane, Møre og Romsdal y Hordaland. Concretamente na provincia de Sogn og Fjordane ye espectacular el predominiu del *nynorsk*: ye la llingua del 94% de los neños, ye la llingua de tolos conceyos menos ún y, en Høyanger, espublízase un periódicu diariu, *Sogn*

Dagblad. La provincia de Sogn og Fjordane ye predominantemente un territoriu de campesinos, aunque hai dellos pequeños centros urbanos con industria y actividaes terciaries. Ye dende ún d'estos centros urbanos, Førde, dende onde emite la Radiotelevisión noruega (NRK, *Norsk Riksringasting*).

La situación llingüística noruega queda perfectamente reflexada na provincia de Hordaland. En Hordaland el *nynorsk* ye la llingua primera na enseñanza pal 50% de los escolinos, pero la distribución ye persignificativa. Efectivamente, en Hordaland alcuéntrase Bergen, la segunda ciudá de Noruega en cuantes al número d'habitantes, y nesta ciudá predomina'l *bokmål*, pero como al mesmu tiempu ye'l centru urbanu d'una fastera *nynorsk*, resulta que tamién nos medios de comunicación de Bergen s'atopa'l *nynorsk*. Asina, el periódicu *Bergens Tidende*, que ye'l quartu periódicu noruegu en tirada, usa'l *nynorsk* nuna proporción ente'l 10% y el 20%. Tamién les emisiones de la NRK dende Bergen dediquen muncha atención al *nynorsk*.

D'otru llau, Oslo, aunque ye una ciudá na que predomina'l *bokmål*, como capital que ye de Noruega funciona tamién como un centru difusor del *nynorsk*, como pue vese nes emisiones de la NRK. En conxuntu, la NRK tien la obligación d'emitir polo menos un 25% en *nynorsk*, aunque la realidá ye que'l porcentax baxa alrodiu del 20%.

Pal *nynorsk* ye perimportante la esistencia de delles instituciones noruegues de distinta mena y en distintos aspectos culturales. Asina, hai editoriales mui actives (como *Det Norske Samlaget*), institucio-

nes en rellación col teatru (*Det Norske Teatret*), revistes infantiles (*Norsk Barneblad*) o, tamién, el periódicu selmanal que sal dende hai más de tres décadas (*Dag of Tig*) [cf. Vikør, 1995: 96-101].

Ye mui interesante'l fechu de que güei nun ye posible falar de la lliteratura noruega ensin mentar l'actividá lliteraria en *nynorsk*, porque hai escritores mui importantes, igual clásicos que d'anguaño, nesta norma llingüística.

La prosimidá ente'l *nynorsk* y el *bokmål* ye un argumentu que se tien planteao respetu a si nun ye absurdo caltener la normalización del *nynorsk*. De llau d'otros munchos argumentos que puen usase nesti sen hai ún especialmente importante: los falantes de los dialeutos occidentales noruegos, nos que s'afita'l *nynorsk*, tienen una conciencia nidia dafechu de la so identidá y especificidá llingüística. Pa estos falantes el *bokmål* ye un estándar que nun recueye la so identidá llingüística.

Conflictu y tolerancia

El rasgu más destacable de la situación llingüística noruega ye la tolerancia y esto percíbese perbién nel fechu de qu'hai un sentimientu respetuosu dafechu pa con tou tipu de diferencies na fala. En Noruega ta mui enraigónáu l'usu de los dialeutos (respetu a los dialeutos noruegos, Cf. Ernst Håken Jahr, 1990 y Bjørn Vigeland, 1995) y esti usu non asociáu a dengún complexu d'inferioridá de los falantes nun despierta na xente dengún tipu de reaición negativa. Nos programes de la televisión noruega apaecen distintos presentadores

falando nos respetivos dialeutos, ensin dengún problema. Los escritos oficiales, los esámenes y los documentos tán fechos nos dos modelos llingüísticos.

Según Vikør (1995) esto débese a la llarga llucha qu'en sieglu XIX hubo en Noruega pola independencia política y, tamién, llingüística:

“La idea de que los dialeutos populares yeren una herencia cultural qu'enllazaba cola tradición del llinguax lliterariu del antiguu noruegu dio-yos a los dialeutos un prestixu que nun suelen tener” (Vikør, 1995: 206).

Nuna disposición oficial de 1969 pa les escueles primaries recomiéndase lo que vien darréu:

“Nel so aprendizax oral, los escolinos puen emplegar la so llingua doméstica y el profesor tien que tener una actitud de consideración pa cola fala de los escolinos igual en cuantes al vocabulariu qu'en cuantes a les formes d'espresión” (Vikør, 1995: 206).

Respeuto a la sensibilidá pa colos dialeutos ye significativo tamién lo que tien pasao nos procesos hestóricos más recientes. Asina, la concentración urbana y la industrialización de los años cincuenta y sesenta fueron favoratibles pa les presiones de normalización, pero les revueltes estudiantiles de los años sesenta y los movimientos críticos como los Verdes favorecieron una sensibilidá favorable dafechu respetu a les variedaes dialeutales. Nesti sen ye interesante lo qu'observé nuna representación teatral fecha por estudiantes de teatru

d'Oslo, representación na que los estudiantes amosaben los tópicos de la sociedá noruega: l'americanizáu, el snob, el marxinal y, finalmente, el prototipu qu'axuntaba les carauterístiques izquierdista-anticonvencional-ecoloxista-nacionalista. Ye interesante la perceición de la población de que'l sentimientu nacionalista noruegu ta en campu de lo progresista.

Tamién ye interesante observar les diferencies en cuantes al purismu por parte de los partidarios del *nynorsk* y del *bokmål*. Los seguidores del *nynorsk* son nesti sen más esixentes y buscaren depurar términos de la tradición danesa y alemana, al mesmu tiempu qu'amosaben un enclín más favorable pal vocabulariu d'aniciu grecolatinu, aunque amenorgaren estes tendencias nos caberos años.

D'otru llau, nun hai qu'escaecer un asuntu perimportante pa tolos noruegos: la presión del inglés. Igual dende'l bandu del *nynorsk* que dende'l bandu del *bokmål* hai una postura de resistencia, aunque más purista pela parte del *nynorsk*.

Perfiles de les perceiciones del conflictu llingüísticu

Una de les nuses informantes, Randi Børresen, naciera en centru d'Oslo, pero tuviera muchos años viviendo nun país sudamericanu³. Al volver a

³ Agradezo les informaciones a muncha xente en Noruega, especialmente a Bodil Groth, Randi Børresen, Anne Kristin Dahl, Diana Alnæs, Stein Løvold, Margunn Sundfjord, Silvia M. Kjølstad, Elisabeth Barbosa Vig, Einar Sele. Tamién-yos agradezo la so ayuda a los profesores de la Universidá d'Oslo Marit Melhuus, Kristi Anne Stølen, Unn Røyneland y Eduardo Archetti.

Noruega al entamar los años 80 alcontró le cosas bien cambiaes en cuantes a los vezos llingüísticos. Ella usara siempre l'estándar escritu del *bokmål*, el más afitáu na clas alta y culta d'Oslo, pero en llegando otra vuelta al so país dióse cuenta de que lo que falaba percibíase como un dialeutu, percibíase más como un socioleutu que como una norma estándar.

Randi tien un amigu qu'escribe llibros de poesía y failo en tres modelos distintos: escribe en *bokmål* y tamién en *nynorsk*, pero ye tamién escritor nel so dialeutu propiu, na variante diatópica de la so rexón de nacencia.

Al entruiga-y respetu a la so opinión del *nynorsk* dizme que nun piensa usalu, porque la so llingua ye'l *bokmål*, la que s'afitó ente les clases cultes d'Oslo, pero nun tien denguna actitú escontra'l *nynorsk*. Entrúgo-y por qué tien esti aquel favoratible pa col *nynorsk* y dizme que ve nél un rasgu mui importante de la identidá nacional noruega. Cuando yera estudiante taba escontra'l *nynorsk*, pero agora non, y anque reconoz que ye costoso caltener les dos normes llingüístiques nos asuntos oficiales y na enseñanza, considera Randi que ye necesario, porque nun hai que lo medir too col dineru. Nun pue escaecese, diz, la herencia cultural noruega.

Stein Løvold ye escéuticu respetu al *nynorsk*. Él conoz perfeutamente la hestoria de la llingua noruega y diz que realmente hai que llamentar que se desaniciera la vieya llingua de los noruegos, pero, diz él, les cosas son asina y ye una llocura querer agora faer revivir una cosa que nun hai, porque hai dialeutos, pero'l *nynorsk* ye una entelequia.

Stein sabe muncho de Noruega dende'l Norte hasta'l Sur, ye una persona peractiva y lo mesmo él que la so muyer dende mozos viaxaren dende onde los Sami hasta los valles más abegosos del país. Vive n'Oslo, nel sitiú dende'l que Munch pintó un famosu cuadru del fiordu, pero tien antepasaos na zona oeste, en Sognfjord, y présta-y muncho'l contautu colos paisanos. Pero ye críticu respetu a que los noruegos tienen una mentalidá mui zarrada en sí mesmos: él ye más bien europeísta y nun-y presten delles actitúes que son poco abiertes al mundu esterior. Paez-y que son precisamente los paisanos, el mundu campesín el menos abiertu.

Pero anque tien esta actitú escéutica pa col *nynorsk*, la verdá ye que ye perrespetuosu pa colos que lu defienden y concretamente fai munches allabances de persones concretes que son mui favorables al *nynorsk*.

En xeneral, los informantes que nun tán d'alguerdu cola normalización del *nynorsk* argumenten que lo meyor ye caltener como estándar el *bokmål* y conservar los dialeutos y piensen que la llucha pol *nynorsk* ye una obsesión obligacionista que lo que fai ye namás complica-y la vida a la xente ensin necesidá.

Anne Kristin Dahl ye partidaria dafechu del *nynorsk*. El so llugar de nacencia ta al Norte d'Oslo, llugar nel que se fala un dialeutu noruegu. Cuando entamó los estudios de *nynorsk* dixéren-y que diba ser perdifícil pa ella porque'l *nynorsk* yera más estremau del dialeutu que'l propiu *bokmål*, pero diose cuenta de qu'eso yera una mentira y un prexuičiu. En realidá identificóse con munchu puxu cola normalización del *nynorsk*.

Anne Kristin ta peresmolida pol problema de la homoxeneización cultural que pue observase anguaño n'Europa: na televisión noruega, por exemplu, hai demasiaes películes americanes que se pasen con subtítulos en noruegu. Pa Kristin ye necesario defender la identidá propia y nesi sen el *nynorsk* significa'l raigañu de la identidá noruega: en realidá, diz, el *bokmål* ye práuticamente danés.

Paez-y a ella que tienen algamáose munches coses pal *nynorsk*: la posibilidá de comunicase cola alministración, la enseñanza obligatoria nes escueles y nos institutos, les ayudes a les ediciones de llibros, etc. D'otru llau, hai zones de Noruega nes que'l *nynorsk* ye la llingua primera d'enseñanza, especialmente nes zones onde más vivos tán los dialeutos.

Margunn Sundfjord ye una militante del *nynorsk*. Nació cerca de Bergen, pero agora trabaya n'Oslo, precisamente nes oficines de la organización *Noregs Målag*, que defiende'l *nynorsk*. Entrúgo-y cuáles son los prexucios qu'hai na xente escontra'l *nynorsk* y dizme que son tres:

- Que ye una norma artificial, que nun ye un dialeutu concretu.
- Que ye caro caltener la normalización del *nynorsk*
- Que nun se necesita, que ye inútil.

Reconoz Margunn que tien llográose muncho, que gracies a lo que se lluchó en sieglu XIX polos derechos llingüísticos de los dialeutos agora la situación ye en parte favorable. Asina, n'Oslo los estudiantes estudien obligatoriamente *nynorsk* y tie-

nen que s'esaminar del estándar. Da-y Margunn muncha importancia al fechu de que nuna de les escueles d'Oslo, la *Sagene skole i Oslo*, hai un grupu qu'estudia *nynorsk* como primera llingua, cosa per-significativa, diz ella.

Al entruiga-y poles razones que la lleven a tar a favor del *nynorsk*, fala ella, con dalguna emocionabilidad, de delles razones o sentimientos. En primer llugar, diz, ye un aspeutu fundamental de la identidá noruega. Tamién ye'l *nynorsk* lo propio de la xente, lo del pueblu. El *nynorsk* ye lo auténtico de la nación noruega, ye lo que se lleva nel corazón. Ye'l raigañu, diz Margunn, de los noruegos. Y hai tamién otra razón, según Margunn: la tolerancia esixe defender lo minoritario, defender el *nynorsk*.

Dizme tamién Margunn Sundfjord una cosa que nun suel escuchase respetu al *nynorsk*. Anque nun ye fácilmente perceptible, asegúrame que los falantes de los dialeutos tienen ciertu complexu d'inferioridá, anque ye un complexu muncho menos importante que'l que s'atopaba en sieglu pasáu.

Noregs Mållag

La organización que puxa pol *nynorsk* ye *Noregs Mållag*, que quier dicir *Conceyu pola llingua de Noruega*, y vive gracies a les cuotes de los sos socios y simpatizantes, anque tamién tien l'ayuda del Estáu. Les oficinas de *Noregs Mållag* tán en centru d'Oslo y nelles alcuéntrase xente de gran calidá humana, xente animao por un espíritu perfondu en defensa de la identidá llingüística de Noruega.

Noregs Mållag asoleya un periódicu mensual, *Norsk Tident* (*Periódicu Noruegu*) y nél trátense temas diversos rellacionaos colos sos oxetivos: reportaxes respeito a la marcha de la enseñanza del *nynorsk*, xuntes y congresos, pasatiempos. Tol periódicu ta empobináu a les actividaes de la organización, aunque nun falten referencies a les situaciones llingüístiques fuera de Noruega. Asina, nel númberu de xunetu de 1996 hai un reportax bien grande d'Olav Randen, presidente de *Noregs Mållag*, alrodiu de les distintes llingües minoritaries d'Europa.

Les oficinas de *Noregs Mållag* n'Oslo son funcionales y alcontradices, pero nun falten los símbolos necesarios pa la militancia. Hai munchos carteles y munches coses que tienen que ver con Ivar Aasen, el llingüista que fixo posible la koiné del *nynorsk*. Pue vese nes paredes d'estes oficinas una imaxe del monumentu dedicáu a Aasen en Volda, cerca del llugar onde naciera.

Noregs Mållag tien un anagrama circular nel que s'atopa'l nome enteru nel círculu concéntricu esternu. Mientres, en círculu internu, de llau de les lletres niciales *n* y *m*, apaecen dos panoyes y un fueu. El maíz ye un símbolu del pueblu, especialmente de los paisanos, de la Noruega campesina: la figura de los campesinos ta mitificada como defensores de la identidá noruega, como clas exemplar en cuantes a la llealtá llingüística. El fueu ye un símbolu de les formes tradicionales d'ayuda ente los paisanos en Noruega, que s'avisaben de pueblu en pueblu con fogueres enceses pa indicar el peligrosu.

Nes oficinas de *Noregs Mållag* hai dellos oxetos nos que ta impresu l'anagrama: una medalla, por exemplu,

y tamién bolígrafos, regles. Ye precisamente nuna regla onde s'alcuentra, de llau del anagrama, una frase que resume la filosofía de *Noregs Mållag*. Esta frase diz:

Snakk dialekt, skriv nynorsk
Fala en dialeutu, escribe en nynorsk

Esta ye la llei fundamental de la filosofía de *Noregs Mållag* y ye interesante analizala con fondura y comparala colos oxetivos que se planteguen n'otros contestos reivindicativos. Esta frase apaec esplicitamente nel anagrama de *Norsk Målungdom* (*Moce-daes pola llingua de Noruega*), o seya, la organización xuvenil de *Noregs Mållag*. L'anagrama de *Norsk Målungdom* ye tamién circular y amás de la frase *Snakk dialekt, skriv nynorsk* hai dibuxáu un mapa de Noruega y les lletres mayúscules niciales *NMU*.

La política educativa

Si faemos una simplificación de la política llingüística d'acuerdu col espectru políticu podría dicise que'l partíu de la drecha tien la postura con más rocea respeto al *nynorsk*. El partíu del centru, que tien munchu sofitu campesín, ye más favorable, mientras que'l partíu socialdemócrata ye'l más ambiguo respeto al *nynorsk*. Ye'l partíu que ta más a la izquierda del socialdemócrata'l que tien una postura meyor pa cola normalización del *nynorsk*. Fai falta, entós, destacar un fechu persignificativu: que l'actitú positiva pa col *nynorsk* ye más grande na izquierda y más pequeña na drecha.

Al contrario que n'otres zones de conflictu llingüísticu nes que los partíos conservadores son los qu'anubren cola ideoloxía nacionalista dellos rasgos d'identidá nacional, en Noruega la defensa del *nynorsk* percíbese como un drechu d'afondamientu na democracia, la tolerancia y el respetu. Hai que tener, sicasí, munches precauciones, porque tamién hai conceyos onde domina'l *nynorsk* y onde los políticos de la drecha tienen una actitú positiva.

Pero la sociedá noruega ye permadura nos valores democráticos y de tolerancia y anque hai diferencies ente los partíos políticos la verdá ye que, tres les opiniones dixebraes, alcuéntrase un fondu consensu social de respetu pa cola diversidá. Y nesti sen vióse yá que tolos estudiantes tienen qu'estudiar el *bokmål* y el *nynorsk*.

Alumnos y profesores

Los alumnos de la zona este del país y, en xeneral, los de les grandes ciudaes ven al *nynorsk* como una carga perpesada académicamente. Tienen qu'estudiar esta norma llingüística y tienen que s'esaminar al finar el cursu, pero paez-yos que nun tien denguna utilidá concreta o material. Otra cosa ye lo que pasa nes zones del oeste, onde'l *nynorsk* ye más prósimu a los dialeutos locales. Asina, Silvia M. Kjølstad, qu'estudia anguaño n'Oslo nos cursos caberos antes de la Universidá, ye contraria al estudiu del *nynorsk*, anque vivió dellos años na zona oeste de Noruega y reconoz que les sos amigos d'aquella rexón teníen una actitud perpositiva pa col *nynorsk*. A Elisabeth

Barbosa Vig, una estudiante noruega de pá cubanu, paez-y tamién absurdo que los sos compañeros tengan qu'estudiar *nynorsk*, anque ella pola so filiación paterna nun tien que lu estudiar Los fíos d'emigrantes nun tienen obligación d'estudiar *nynorsk*.

En cuantes a los profesores, hai diversidá de posiciones. Dellos profesores son defensores viscerales dafechu del *nynorsk*, mientras otros amuesen dalguna rocea, anque seyan respetuosos. La xente de *Noregs Mållag* quéxase de que nes ciudaes grandes como Oslo en dellos casos enseñen *nynorsk* xente que nun ye mui favoratible a l'asignatura y esti fechu esmuel-los por demás.

Obsérvase que delles postures van asociaes al ritmu de la vida: a los estudiantes nun-yos presta'l *nynorsk*, dempués entienden el problema y sofítenlu y más tarde, cuando los fíos tienen qu'estudiar demasiao, vuelven a tener ciertos duldes respeito a esti asuntu. Dellos informantes confesárenme que pola mor de los problemes académicos de los sos fíos col *nynorsk* entamaren a ver negativamente los esfuerzos de la so normalización.

La idealización del mundu campesín y de la naturaleza como fudamentu de la nación noruega

Dende la sensibilidá nacionalista noruega los campesinos representen un mundu fundamental pa definir la identidá nacional. Los campesinos representen la continuidá ente'l pasáu y el presente, de manera que lo que significa *ser noruego* refierse fundamentalmente a lo que ye la vida campesina tradicional

(cf. Shanin, 1983). Esti espíritu nacionalista amuébase perfeutamente en determinaos artistes, especialmente pintores. Nesti sen resulta especialmente significativa una obra pictórica iguada por dos autores, Adolph Tideman (1814-1876) y Hans Gude (1825-1903), y que tien el títulu de *Viaxe de boda en Hardanger Fjord*, del añu 1848. El cuadru reperesenta'l guapísimu paisaxe d'un día soleyeru, aunque con un poquiñín de borrina al fondu y el motivu fundamental ye la imaxe d'un barcu enllenu de los asistentes a una boda campesina. El paisaxe débese a Hans Gude, mientres qu'Adolph Tideman ye l'autor de les figures.

Les bodes campesines fueron motivu tradicional pa los pintores, que dibuxaben un mundu torpe y probe, pero nesti cuadru vese la típica idealización romántica del mundu del campu en sieglu XIX, paez qu'ensin l'aquel ridiculizador y de mirada de superioridá. El cuadru tien tolos ingredientes que son pa convertilu popularmente nun símbolu nacional de Noruega: la ilesina noruega nun cuetu, l'alegría de los paisanos, la guapura de les agües y les montañes. Los campesinos lleven en cuadru la ropa de fiesta y el conxuntu nun ye posible dende un puntu de vista realista y, por exemplu, difícilmente tanta xente podía tar en barcu ensin que se fundiera. Pero les crítiques realistes nun tienen en cuenta qu'esti cuadru nun ye la imaxe d'una escena concreta, sinón un conxuntu armónicu de los símbolos nacionales noruegos: les montañes y la nieve, la boda como índiz de la fertilidá y la continuidá del pueblu, l'alegría de los paisanos como metáfora de la Noruega que busca la so felicitá na independencía.

Más tarde, en 1852, Adolph Tideman pintó otro cuadro col título de *Los amigos de Hans Nielsen Hauge* y nél refléxase'l sentimientu nacional de la relixosidá noruega. Hans Nielsen Hauge (1771-1824) fuera protagonista d'un movimientu de revitalización relixosa y trabajó muncho nesti sen visitando munches cases campesines col so mensax d'afondamientu na relixosidá. La so perspeutiva yera aconseyar a los campesinos a prosperar económicamente y a empo binase al comerci u y la industria. Hauge yera fíu de campesinos y, anque enxamás buscó estremase de la llesia nin recomendó la revuelta campesina, condenárenlu poles sos actividaes. A les autoridaes nun-yos prestaben les actividaes de Hauge y resultaben peligroses pola mor de l'alcordanza de les fuertes revueltes campesines de finales del sieglu XVIII. El cuadro *Los amigos de Hans Nielsen Hauge* amuesa una xunta relixosa de campesinos, toos con una espresión perfonda de sentimientu relixosu. En cuadro mitifica Tideman la espiritualidá campesina como esencia nacional noruega.

Fai falta destacar que la idealización del campesináu apaez en toles sensibilidaes artístiques y nun son propies namás de la estética romántica. Asina, tamiénalcontramos una idealización de la vida de los paisanos na obra d'un autor realista como Erik Werneckiold (1855-1938) titulada *Entierru campesín*. Nesti cuadro les figures humanes alrededor de la furaca representen la continuidá de los campesinos a lo llargo de les muertes individuales, la persistencia del pueblu nel pasu del tiempu. Na obra d'esti autor hai tamién una visión con un aquel místicu de la naturaleza, propiu de los pintores noruegos, hasta los más realistes.

Ye interesante la persistencia y la fondura cola que los artistes noruegos en xeneral miren pal pasu del tiempu na vida humana. Asina, en centru d'Oslo puen observase en *Vingelandsparken*, un parque perimpresionante, más de doscientos escultures feches por Gustav Vigeland (1869-1943), un escultor que reflexa con un dramatismu y una grandiosidá esceicional los pasos vitales pelos que pasa l'home dende que se naz hasta que se muere. Al representase la nación noruega nos campesinos, éstos vese qu'apaecen nos pasos vitales fundamentales como les bodes o los entierros, pero tamién nos ritos de mocedá como la primera comunión (por exemplu, en *La primera comunión na Ilesia de Stange*, 1903, de Harriet Backer, 1845-1932).

Nun falten les representaciones del mundu campesín noruegu nos momentos del pasu del tiempu nel ciclu del añu y resulta nesi sen impresionante *La foguera de San Xuan*, de Nikilai Astrup (1880-1928). Nesta pintura sobresa el fondu puxu simbólicu del ritu campesín y de la fertilidá de la naturaleza noruega coles montañes, los praos y les agües. En *La foguera de San Xuan* representase al campesináu mitificáu como suxetu protagonista de la cultura propia mui enraigonada na naturaleza y cola so tresformación a lo llargo del tiempu.

La imaxe idealizada de los campesinos axúntase a esa visión tamién ideal y daqué mística de la naturaleza, que por supuesto amuésase na poesía noruega. Nesti sen basta lleer dellos versos de Jørgen Moe respeito a la vitalidá y el puxu d'un carbayu centenariu, al que cantó esti autor cuando tuviera, ente 1855 y 1865, en Krøderen:

<i>Om vaar, naar livet vil vaagne op,</i>	Pela primavera, de la
<i>og stormstød rase fra fjeldet,</i>	que s'espurre la vida
<i>da bøier sig ydmyg ungræets top,</i>	y la tuena baxa de los
<i>selv maalfør gran volder fældet;</i>	montes,
<i>men da min gamle, min kjære eg</i>	abángase l'árbol nuevu
<i>staar ret og rank i den vilde leg</i>	ya dobla la so groma,
<i>med knudrede arm mod veiret,</i>	hasta l'abetu fuerte tien
<i>og hidtil saa har den seiret.</i>	llerza d'esbarrumbase;
	Pero entós el mio car-
	bayu vieyu y querú
	en xuegu xabaz caltiáanse
	drechu y erguitu,
	llevanta'l brazu escontra
	la tuena
	y hasta agora él ye'l que
	gana.

Sicasí, esta visión de los campesinos hai que la peñerar, porque nun se pue facer una simplificación del problema de la identidá nuna sociedá como la noruega, bien dixebrada en clases sociales en sieglu XIX. L'estudiosu d'Ivar Aasen, el británicu Stephen Walton, diz una cosa perimportante y ye qu'una cosa yera la realidá de los campesinos y otra la imaxe que d'ellos daba la clas dirixente. Ye evidente que tien que ser asina y que puen alcontrase contradicciones nel sen de qu'al mesmu tiempu que se da esa idealización de los campesinos noruegos como alma de la nación noruega, les clases dirixentes víen a los campesinos como torpes y salvaxes a los que civilizar (cf. Walton, 1997). Esta ye una ambigüedá que nun falta nos procesos d'afitamientu de la identidá, pero esti mesmu aspeutu de clixé tópicu y falsu ye un fechu

interesante d'estudiu. De la mesma manera que yá se vio que'l tópicu qu'agora se tien d'Ivar Aasen nun caltria bien na realidá hestórico-social de la so época.

Mayu

Vióse que nes elaboraciones artístiques en Noruega amuésase un especial y fondu sentimientu del pasu del tiempu. Nesti sen mayu ye un mes especialmente importante, onde s'axunten dos coses: la celebración del día nacional y la llegada del puxu del sol. El día 17 celébrase la Fiesta Nacional del país y l'allegría y los rituales festivos algamen un nivel espectacular. Con mayu'l branu acércase a los noruegos, porque los llagos enllenos de nieve y el xelu del iviernu entamen a tresformase pola aición del calor. Los díes son yá llargos y les nueches amenorguen a escape. Nos fiordos miles de cascaes baxen dende los cumes xelaos, con un marmullu impresionante. La yerba de los praos y los campos entovía tien un color mariellu al entamar mayu pola mor del xelu, pero a mediaos del mes yá hai un color verde perfuerte.

Ye entós en mayu cuando los noruegos perciben con muncha intensidá'l cambiú del ciclu del añu. Axúntase, amás, al cambiú estacional la celebración de rituales de pasu vital. Anque, igual que n'otros países industrializaos, los ritos de pasu vital cambian y tán inxertos en sistema de mercáu, entovía estes ceremonies tienen puxu social en Noruega. Un sábadu de mayu observé los detalles d'una guapa y perespectacular boda nuna idílica ilesia rural, na

zona de Sogfjord. Otru sábadu d'esti mesmu mes, en centru d'Oslo, l'orbuyu nun torgaba la música qu'a-compañaba a los recién casaos, que marchaben de la ilesia nun coche del que colgaban unos botes estrol-dando. El coche taba, tamién, enllenu de pequeñes banderes noruegues, munches banderes noruegues.

Hai tamién nos domingos de mayu munchos ritos de bautizu (*Dâp*), anque ésti ye fundamentalmente'l mes de les confirmaciones. Na ilesia d'Uranienborg (*Uranienborg kirke*), n'Oslo, tuvi nuna *Konfirmasjonsgudstjeneste* o misa de confirmación. Confirmá-bense cinco mozos y siete moces, toos ellos vestíos con unes túniques blanques y cencielles. Los ofician-tes yeren un home yá vieyu y una muyer, vistíos entrambos tamién de blanco.

Los mozos que van confirmase van en *prosesjon* (procesión) dende la puerta la ilesia hasta l'altar. Delante van los faroles y la cruz y el *prest* (cura). Na propia misa la muyer oficiante, qu'intervién mun-cho, fai un discursu llargu, pero ye al final de la misa cuando se fai propiamente l'actu de la confirmación.

Pónense n'altar los oficianes masculín y feménín mirando pa la xente. Los mozos que van confirmase asítiense tamién n'altar: escontra l'oficiante masculín pónense nun bancu les cincú moces y escontra la ofi-ciante femenina pónense n'otru bancu los siete mozos. Les moces van escontra'l sacerdote y los mozos van escontra la muyer. Confírmenlos poniéndo-yos la mano na cabeza y dempués da-yos cada ún de los oficianes una flor encarnada. Los familiares pónense de pie cuando'l sacerdote y la muyer oficiante toquen cola so la mano la cabeza de cada ún de los que se confirmen.

Dempués salen en procesión (*Utgangprosesjon*) de la ilesia y ellí recíbenlos cola música d'una orquestina d'estudiantes. Crúcense les felicitaciones y saludos ente los familiares. Munchos de los asistentes, más de la mitada, van vistíos colos traxes nacionales noruegos.

Toos estos rituales relixosos de pasu vital ígüense nun contestu d'afitamientu de la identidá nacional noruega. La ilesia noruega pon munches alusiones al sentimentu nacional. Asina, nun cartafueyu que la parroquia asoleya pola mor de la confirmación, amás de poder lleese una llista de los que se confirmen y un guión de la ceremonia, hai dos ilustraciones. Una d'elles ye la figura de la *Uranienborg kirke*, pero otra ye la imaxe d'un llagu o fiordu, arrodiáu por idílicos montañes, mientres en primer planu l'aire ximielga una bandera noruega.

El 17 de mayu

El Palaciu Real ta en centru d'Oslo, nun parque pergrande y enllenu d'árboles (*Slottsparken*). El día 17 de mayu ta preparáu yá bien ceo'l terrén que ta delante'l Palaciu de los Reis pa la manifestación d'afitamientu de la identidá nacional noruega. A les diez de la mañana yá tá ellí'l públicu que quier presenciar el desfile qu'entama media hora dempués.

Tamién los espectadores participen nel desfile. Hores antes fueren llegando al *Slottsparken* xente de distintes edaes y de distinta clas social y, en munchos casos, vistiendo'l traxe nacional noruegu, lo mesmo'l masculín que'l femenín. Cada ún lleva los traxes de

la so rexón y el resultáu ye un conxuntu enllenu de color y variedá. Muchos traxes son nuevos pero n'otros casos son traxes heredaos de pás y güelos, a los que fueren axuntándose-yos distintos complementos. El prestixu qu'hai al rodiu d'estos traxes y el munchu interés polos mesmos fai qu'haiga un mercáu de traxes nel qu'éstos tienen un preciu peraltu. Na herencia familiar el traxe ocupa un llugar especial y, por exemplu, esplícasenos cómo un traxe quedó pa tal fía o cómo dos hermanes repartieren el traxe y los sos adornos.

Nun falten los qu'usen los traxes pa una filiación ficticia y asina escúchense delles crítiques al que lleva un traxe d'una rexón cola que nun se tien nada que ver. Pero esto nun ye una cosa de siempre, sinón que l'interés polos traxes nacionales creció munchu nos años caberos. La so presencia ritual tien una intencionalidá nacionalista'l 17 de mayu y nesti sen la vuelta a la tradición simbólica dende nueves estructures sociales y económiques sigue un calce asemeyáu a lo que pue observase n'otros contestos culturales (cf. González-Quevedo, 1991).

En Noruega proliferen les banderes y éstes apaecen igual fuera que dientro les cases. Munches banderes tán ehí permanentemente, pero otres amuénsense en dellos díes especiales. El día más importante pa les banderes ye, ensin dulda, el 17 de mayu, cuando se multipliquen festivamente les banderes de tolos tamaños y formes: toles persones de diferente calter lleven dalguna bandera o dalgún oxetu simbólicu colos colores noruegos. Nun hai esti día otres banderes que les noruegues, menos les de la ONU. Namás al escurecer podía vese un grupu de músicos

brasileños, a los que la xente saludaba con alegría pol so aire folixeru, y que diben pela cai más céntrica d'Oslo, Karl Johans Gate, con una bandera brasileña pergrande. Pero nun queden coses ensin banderes: les cases, los barcos del puertu, los autobuses, los tranvís, los coches, too ta enlleno de los colores noruegos.

A les diez y media entama'l desfile delante del Palaciu Real. Nel balcón central del Palaciu pónense los reis y la so familia. El rei ye un símbolu nacional bien afitáu pola mor de la so intervención escontra la invasión alemana na Segunda Guerra mundial. Al entugar pola postura del rei pa col *nynorsk* dizme Einar Sele, una persona que trabaya en *Noregs Mållag*, que la familia real ye más bien conservadora y usa'l *bokmål*, anque la Reina tien espresao'l so interés pol *nynorsk* como bien cultural y pola lliteratura fecha nesta norma llingüística. Nel centru la esplanada, alrededor d'una estatua a caballu, hai un espaciu pa que la xente pueda ver meyor el pasu de los grupos. Dende esti sitiu y gracias a un pase especial del Ayuntamientu d'Oslo observé'l desfile fechu por cien escuelas ya institutos de la zona d'Oslo.

Estos cien grupos desfilen delante de los reis y arrodiaos por muncha xente. Cada ún de los grupos tien la mesma estructura. Primero va l'estandarte de la escuela y dempués un pequeñu grupu d'estudiantes con banderes noruegues grandes. En tercer llugar desfila la banda de música, tamién col so estandarte y el grupu de la escuela fina col subgrupu más numerosu, el de los alumnos y profesores que lleven les banderes pequeñes.

Los grupos lleguen dende la cai central, Karl Johans Gate, y van escontra'l Palaciu Real, dexando

a la drecha al públicu que los mira y a la esquierda la islluca central de la esplanada reservada tamién pal públicu. L'ambiente de la marcha ye festivu dafechu, mui nacionalista pero ensin agresividá, prepotencia, chauvinismu o militarismu.

Al llegar delante la parte drecha del Palaciu Real les comitives vuélvense a la esquierda pa pasar delante del balcón onde tán los Reis. Equí báxense les banderes, por respetu a los Reis, banderes que se llevanten otra vuelta cuando xiren a la esquierda y marchen de onde'l Palaciu. Los Reis saluden al pasar los grupos y, en cuantes al Rei, al pasar les banderes grandes quíta'l sombreru y ponlu en corazón. D'otru llau, esi día pela mañana en Palaciu Real nun hai bandera noruega, sinón la bandera de la monarquía, que tien la figura d'un lleón. Pela tarde, dempués del desfile, vese otra vuelta la bandera noruega.

L'ambiente ye d'entusiasmu xeneral, pero ye interesante conocer la perceición que tienen los escolinos y alumnos y los profesores, los protagonistas del desfile. Hai una sensibilidá perpositiva pal desfile en principiu, pero ye verdá qu'a los neños más pequeños présta-yos más el desfile qu'a los adolescentes. En dellos neños más grandes hai dalguna rocea en cuantes a participar na marcha y nun quieren dir. Tamién los profesores son favoratibles a esta celebración, pero hai unos años diose un casu persignificativu: dellos profesores plantegaren la cuestión de qu'esi día, de fiesta pa tola xente, ellos teníen munchu trabayu colos estudiantes y pedíen nesti sen una compensación económica. La reaición de la opinión pública resultó pernegativa, criticando a los profesores por querer cobrar perres polo que yera *un honor*.

La xente que participó en desfile, o seya, escolinos, familiares y profesores, axúntense dempués na escuela pa faer una xinta y celebración. Esta pequeña fiesta tien unes carauterístiques interesantes. Asina, por exemplu, la xinta festiva na escuela onde yo tuvi, *Kjolsås skole*, faise alredu de dos barres onde la xente, que sigue colos traxes nacionales, pue mercar les coses pa xintar. Nos patios hai meses y silles pa sentase y munchos xuegos, competiciones y kioskos pa prebar l'habilidad en delles actividaes. Hai tamién pequeñes lloterías, nes que'l premiu ye una tarta. Too enlleno de banderes noruegues.

Pero mientres los escolinos van a la so escuela dempués del desfile, los adolescentes que terminen l'añu escolar anterior a la universidá alcuentren nel 17 de mayu'l cume d'un ritu de pasu vital. Yá nos primeros díes de mayu ta Noruega enllena de los estudiantes que terminen los sos estudios secundarios y que s'identifiquen perfectamente porque lleven toos la mesma ropa: una especie de chándal encarnáu y blancu (dellos tienen color azul) que dempués guardarán como alcordanza. Son los *Russ*, que tienen dos selmanes con un ritmu de vida perespecial. Efectivamente, los *Russ* pasen quince díes de folixa y pocu estudiu, rompiendo munches normes del cursu académicu. Sicasí, los *Russ* nun se divierten ensin organización, sinón que tán perorganizaos. Igüen grupos y caún de los grupos merca un vehículu, en dellos casos un autobús bien pintu, xeneralmente de color encarnáu, autobús que pasa a otros *Russ* del añu siguiente.

Ye interesante que caún de los *Russ* fai, a imprenta, la so propia tarxeta (*kort*) na que s'atopa

una especie de refrán personal y vital. Los contenidos d'estos refranes o frases personales toquen xeneralmente los tabús que más impresionen a los adolescentes: sexu y alcohol. Asina, nuna de les tarxetes dizse: “De pequeñu dábenme mieu los ratos, agora tengo mieu de dexar los pelos na boca”. Na tarxeta apaer el nome del estudiante, el nome del centru d'estudiu y, en dellos casos, una semeya, que pue ser, con un aquel de burla, de cuando yera neñu.

Llama muncho l'atención el fondu sentimientu nacional de los noruegos y la esteriorización que faen de contino d'esti sentimientu nacional. Ensin dulda los antropólogos noruegos persábenlo bién: asina, na edición noruega de la obra d'Anderson (1991), (*Forestilte fellesskap*, Anderson, 1996) la guarda primera del llibru ta ilustrada con una semeya del festival nacional del 17 de mayu. Estes manifestaciones nacionalistes caltrien tolos aspectos más emotivos y fuertes de la vida humana, de manera que los rituales coleutivos van más allá de la manifestación folclórica. Esti perfuerte nacionalismu vive de llau d'unos perbién asitiaos valores democráticos y d'un respetu exemplar a les minoríes. Hai unos años quiso viñar la estrema drecha y el racismu y hasta llegaren a amenazar con bombes escontra los emigrantes, munchos nes últimes décadas, que desfilaben el día 17 de mayu. La rempuesta de los noruegos iguóse poniéndose munches personalidaes noruegues alredu de los emigrantes como forma d'amosar la solidaridá democrática. Al falar con noruegos que tuvieren na emigración, apaer el sentimientu nacionalista de llau d'un sentimientu de solidaridá democrática. Asina, Diana Alnæs, que

naciera en Buenos Aires, cuéntame como celebraba la colonia noruega nesa ciudá el día nacional noruegu: al tener que se decidir, yá moza, por una identidá o por otra decidió la noruega: *peme qu'a-certé*, dizme ella, *escoyí una forma de vida afitada na solidaridá*.

Sicasí, ye interesante destacar qu'atopé ente dellos intelectuales dalgún esmolimientu pol escesivu puxu del nacionalismu noruegu. Paez-yos qu'hai dellos sentimientos que nun momentu determináu puen resultar peligrosos y nesti sen prefieren xulgar con un aquel críticu les manifestaciones nacionalistes.

II. LLINGUA, SOCIEDÁ YA IDENTIDÁ N'ASTURIES

La llingua asturiana

La llingua asturiana ye una de les llingües romances, de llau del castellanu, el catalán, el francés, etc. Ye, entós, el llatín faláu güei n'Asturies, anque dempués de munchos siglos ye evidente que nel asturianu, igual que nes otres llingües romances, alcontramos delles influencies llingüístiques que nun son propiamente llatines, aparte de los sustratos llingüísticos anteriores a la llatinización.

L'asturianu amuesa unos rasgos propios que yá tan perestudiaos dientro de los estudios de filoloxía románica, igual en cuantes a la so hestoria interna, qu'en cuantes a la so estructura como llingua. Otramiente, Asturias ye un territoriu pel que tiénense fecho estudios asgaya, de manera que gracias a estos

estudios hai un gran conocimientu de la realidá dialeutal de la llingua asturiana. Quizabes seya'l territoriu llingüísticu asturianu ún de los más estudiaos en tola Romania, y, anque en dellos d'estos estudios hai unos supuestos acientíficos que nun tienen la realidá llingüística asturiana como un fechu unitariu, darnos una documentación esceicional respeito al patrimoniu llingüísticu asturianu.

Estos estudios sol asturianu entamaren hai munchu tiempu y ente los primeros en facelos nun falten investigadores nórdicos, como ye'l casu del suecu Åke W. Munthe, coles sos obres *Anteckningar om Folkmålet i en trakt af vestra Asturien* (Upsala, 1887) y *Folkpoesi från Asturien* (Upsala Universitets Årsskrift, Upsala, 1888-1889) [cf. Cano, 1987].

En xeneral, los estudios del asturianu tuvieron percondicionaos pol enclín dialeutal que-y dio Menéndez Pidal, personalidá filolóxica mui importante qu'estremó les carauterístiques básiques del llamáu dominiu llingüísticu asturleonés escontra los dos dominios vecinos, el galaico-portugués y el castellanu. Pero de llau de munches monografíes de los dialeutos asturianos (Canellada, 1944; Álvarez, 1949; Rodríguez-Castellano, 1954; Catalán, 1956; García Arias, 1974; Cano, 1981; etc.) dende hai unos años los estudios respeito a la llingua asturiana tienen otra perspeutiva, cosa que s'amuesa, por exemplu, na obra de García Arias (1988), onde apaec por primera vegada una visión de conxuntu al facer una gramática hestórica del asturianu. Nos años caberos multiplicárense los estudios del asturianu en xeneral y son especialmente granibles estos estudios n'estayes como'l conocimientu de la toponimia.

Hestoria y llingua n'Asturies

A los romanos costó-yos mucho dominar a los astures, pero la verdá ye que la romanización que ficiere dempués del territoriu astur resultó ser profunda. En dominando los árabes la península ibérica, los astures algamen un especial protagonismu al formase, en derrotando a los moros en Cuadonga, el Reinu Asturianu, con sucesives capitales nes ciudaes asturianas de Cangues d'Onís, Pravia y Uviéu. El Reinu Asturianu foi el primeru formáu na península dempués del desanicu de la monarquía xermánica visigoda, polo que pue dicise que, tres la dominación goda, Asturies ye'l primer pueblu peninsular cristianu qu'igua un estáu propiu. Les victories militares llevaren la capital a Lleón, de manera que la posterior preponderancia de Castiella terminó castellanizando mucho les tierres llanes de Lleón, pero igual Asturies que les tierres más norteñas del Reinu lleonés quedaren aisllaes y caltuvieren la llingua propia. Sicasí, entavía güei en zones como Zamora o mesmamente nel requexu nordeste de Portugal (Miranda de Douro) queden enclaves onde'l dominiu llingüísticu amuesa una llingua bien viva (Verdelho, 1993).

Hasta la segunda mitada del sieglu XIV los documentos redáctense en romance asturianu, aunque dende entós y gracies a la presión de los Trastámara, que busquen afitar el poder castellanu n'Asturies, la castellanización afeuta a la redaición de los documentos cola llegada de funcionarios de Castiella. Sicasí, la llingua asturiana caltúvose con puxu en tolos sectores sociales como la llingua materna, especialmente ente los campesinos (cf. García Arias,

1995). Nun hai qu'escaecer que l'asturianu ye la llingua de la rica canción asturiana y nun puen escaecese tampoco fechos de muncha importancia sociolóxica como la esistencia dende cuantayá de los *monologuistes*, narradores en versu asemeyaos a los bert-solaris vascos.

Otramiente, la llingua asturiana, en dellos casos llamada tamién *bable*, nun foi namás una llingua oral, sinón que dende'l sieglu xvii pue falase d'una auténtica lliteratura n'asturianu, especialmente na estaya poética, de manera que güei tenemos un corpus lliterariu asturianu asemeyáu al de Galicia o Cataluña.

L'esmolimientu pol asturianu vien de mui lloñe. Yá na época de la Ilustración Xovellanos, ún de los intelectuales más importantes del pensamientu hispánicu, taba mui interesáu pola llingua de los asturianos. Nesti sieglu, al finar los años sesenta apaéz el grupu *Los amigos del bable*, que busquen la revitalización lliteraria del asturianu. Pero ye yá na década de los 70, al esbarrumbase'l réxime franquista y abrise perspeutives nueves pal futuru de la llingua asturiana, cuando apaéz na vida social un esmolimientu político-cultural pola llingua propia. Apaéz asina'l grupu *Conceyu Bable*, que dende 1974 fai un esitosu llabor de concienciación de la sociedá asturiana de la necesidá de terminar cola marxinação y minorización de la llingua astur.

El problema llingüísticu: *Conceyu Bable*

Nel añu 1976 hai una manifestación pública embaxo la consigna "Bable nes escueles", un eslo-

gan que s'espardió per munches muries d'Asturies. Dende esti momentu, lo que yeren situaciones personales y coleutives de minorización, inxusticia y diglosia pasen a iguar un problema políticu, un problema que, pola incapacidá, la fatura y, tamién, pol xabaz nacionalismu centralista de los políticos asturianos nun se resuelve democráticamente.

Conceyu Bable pertrabayó asoleyando llibros y cartafueyos, entamando concursos lliterarios, faciendo cursos formativos, siempre con un aquel reivindicativu. Gracias a estes actividaes el llamáu *Estatutu de Autonomía para Asturias* reconoz, en 1981, la obligación de los poderes públicos de sofitar l'usu, la difusión y la enseñanza del asturianu. Los gobernantes de la etapa democrática fueren más una torga qu'un elementu dinamizador del usu y enseñanza del asturianu, pero gracias al creciente respaldu social salvárense les dificultaes polítiques y económiques y afitóse una presencia social del asturianu, fechu de gran trascendencia posterior.

Nun ye fácil agora valorar la importancia perpositiva de *Conceyu Bable*, una organización con xente que trabayó muncho pero que s'alcontraba escontra una sociedá afogada pol complexu d'inferioridá, fundida na diglosia más brutal y fácilmente remanada poles élites antiasturianas, poco representativas d'Asturies pero influyentes por demás nuna clas política analfabeta en cuantes a la cultura asturiana. Énte les peticiones de *Conceyu Bable* ta la igua de l'*Academia de la Llingua Asturiana*, cosa que se llogra a finales de 1980.

La institucionalización: *L'Academia de la Llingua Asturiana*

En 1981 el Conseyu Rexonal aprueba, col consensu de tolos partíos políticos parlamentarios, l'estatutu de l'Academia de la Llingua, que fai la so presentación pública en mayu d'esi mesmu añu. A esti actu asistieren representantes d'otres Academies: la Real Academia Vasca, la Real Academia Gallega, la Real Academia Española y l'Institut d'Estudis Catalans. L'actu de presentación de l'Academia tuvo muncha trascendencia social, porque yera una reconocencia pública y oficial de la esistencia del asturianu como llingua. La trascendencia simbólica foi pergrande y dende esi momentu un elementu fundamental de la cultura astur, la llingua asturiana, convertíase nun rasgu d'identidá con proyeición y voluntá social de continuidá, non como simple restu folclóricu.

Na conciencia del pueblu asturianu iguábase un proyeutu de futuru pal so patrimoniu llingüísticu. Y esta importancia demostróse nos años siguientes: la igua de l'Academia de la Llingua Asturiana foi un fechu trascendental de la hestoria d'Asturies, non sólo del sieglu xx, sinón de tola hestoria asturiana.

Pero la importancia de la Academia de la Llingua nun ye namás simbólica, sinón que dende entós la corporación fizo un trabayu perfondu n'estayes estremaes. Gracias a l'Academia entama la normativización ortográfica y la investigación científica de la llingua algama un altor y una estabilidá perimportante. L'Academia favorez tamién la creación lliteraria, iguando coleiciones en distintos senes. Merez una alcordanza especial la

Coleición Escolín, que trabayó con munchu ésitu na creación d'una lliteratura infantil afitada nos raigaños propios de la cultura asturiana, averando a los neños y a los escolinos a la mitoloxía, les creencies y la sensibildá astur de percibir el mundu. Al entamar el procesu d'escolarización l'Academia tamién collaboró activamente con cursos de formación del profesoráu necesariu pal procesu educativu. L'asturianu inxertóse na enseñanza con calter voluntariu, pero con munchu ésitu anque les torgues yeren pergrandes. Precisamente'l voluntarismu de los profesores asturianos fizo posible caltener un procesu educativu que les autoridaes polítiques siempre vieren con rocea.

Otramente, l'Academia de la Llingua Asturiana nun renunció enxamás a cumplir ún de los sos mandatos estatutarios: defender los drechos llingüísticos de los asturfalantes. L'Academia nun yera un retablu de notables nin una corte de vaques sagraes, nin un requexu de reconocencia senil pa la provinciana aristocracia de les élites asturianas. L'Academia defendía los drechos de lo que les élites económicas, sociales y polítiques despreciaben: la cultura asturiana. Pola mor d'esto estes élites, en cuantes que vieren que'l trabayu de l'Academia de la Llingua caltriaba na sociedá y yera un trabayu seriü reaicionaren marxinando y queriendo desprestixar a una institución que yera una voz crítica, que nun compangaba con dengún poder y que defendía en llinia recta'l futuru de la llingua asturiana.

El progresu de la causa del asturianu ente la población yera tan grande qu'estes élites antiasturianas viérense obligaes a salir públicamente, con actuaciones fascistes dafechu, pa cortar les actividaes favo-

ratibles a la llingua asturiana. Iguóse asina una gran campaña pa que'l Gobiernu asturianu declarase la guerra a la llingua asturiana y prohibiese toles actividaes que sofítaben l'asturianu.

El Movimientu Antiasturianu

Nel añu 1988 apaez un manifiestu firmáu por unos autonomaos *Sensatos y pensantes* qu'esixen al Gobiernu del Principáu d'Asturies que desanicie la llingua asturiana, col pretestu de que detrás de la llingua tán tapecíos determinaos intereses políticos y hasta económicos.

Ún de los caudiellos de la reaición escontra l'asturianu foi don Gustavo Bueno, un profesor de filosofía de la Universidá d'Uviéu que llegó a faer creer a un sector de los intelectuales asturianos qu'él yera algo asina como un "segundu Kant". El señor Bueno desacreditóse intelectualmente en cuantes qu'entamó a espublizar los sos llibros, xeneralmente refritos incoherentes de trivialidaes yá diches meyor anteriormente por otros filósofos. Pero esti activista escontra la normalización de la llingua asturiana foi quien a entender les debilidaes de los intelectuales provincianos asturianos y llogró asina un grupu d'incondicionales del so dogmatismu. L'arma fundamental pa llograr esti prestixu provincianu yera la igua d'un llinguax herméticu, de manera que les sinsubstanciaes que dicía impresionaben a los sos siguidores porque nun podíen entender nada, pero nun yeren conscientes de qu'estes teoríes hermétiques yeren, "per se", inintelixibles y absurdos.

Dende'l primer momentu'l señor Bueno foi enemigu de la normalización del asturianu, interviniendo muncho na prensa con descalificaciones escontra la llingua asturiana. Nun ye raru esti enfotu antiasturianu de Bueno, porque esta postura enllaza cola tradición del centralismu fascista español col que Bueno tuvo d'acuerdu munchos años. Asina, na *Gaceta* de Salamanca del xueves 30 de payares de 1989 (páxina 2) un columnista atribúi-y a Bueno, na so época salmanquina, un discursu nacionalcatólicu al terminar una película por dir escontra los principios del Movimientu Nacional. Naquellos años de represión franquista, coles cárceles enllenes de demócrates, Bueno, en collaboración con un capellán del Exércitu (profesor de la Academia General Militar), escribió un llibru de testu de Filosofía (Editorial Anaya, 1954) nel que puen lleese coses como estes:

“La filosofía perenne, construida bajos las luces de la Revelación cristiana y expresada ya de un modo eminente por los grandes Doctores escolásticos de la Edad Media, después de una etapa de decadencia —debida no a la debilidad de la doctrina, sino a los hombres encargados de custodiarla y desarrollarla— volvió a elevarse a las cumbres más altas gracias, sobre todo, a los genios españoles de Vitoria y Suárez. La Neoescolástica española refrendó y, por así decir, revalidó el vigor de la Filosofía cristiana tradicional, que por ser cristiana es perenne y, por ser perenne es cristiana” (páx. 296-7).

El pensamientu de Gustavo Bueno ye'l de los filósofos escolásticos más retrógrados. Na so esaltación

nacionalista española nun ye raro que lluchara escontra la normalización del asturianu.

La dinámica hestórica d'esti señor paez dir com-bayando colos aires cambiantes de la política de forma que cuando ente los intelectuales españoles nun podía prosperase ensin ser demócrata Bueno tresmutóse en "intelectual marxista". Nun informe asoleyáu pol historiador David Ruiz, informe fechu pol *Cuerpo Superior de Policía* en 1965 consta lo que vien darréu:

"Gustavo Bueno Martínez, natural de Santo Domingo de la Calzada (Logroño), nacido el... domiciliado en Oviedo... De sus antecedentes, antes de llegar a Oviedo, consta que en abril del año 1951, procedente del Frente de Juventudes, solicitó y obtuvo el paso a militante del Movimiento cuando residía en Salamanca.

Desempeñó cargos en el Frente de Juventudes y en la Falange de aquella capital, publicando a través de la Editorial Amaya algunos libros de contenido falangista y orientación positiva de esta ideología...

...Oposita a Cátedras de Universidad y fracasa en una o dos ocasiones, pero moviliza toda una serie de resortes de simpatizantes en su afinidad de pensamiento ya evolucionado y al propio tiempo, utiliza y esgrime su condición falsa de falangista para vencer el obstáculo que le ofrecía, al parecer, el que ya estaba catalogado de contrario al Movimiento y en contradicción con los fundamentos de la Religión Católica. El Sr. Ruiz Jiménez, a la sazón Ministro de Educación Nacional, y el Sr. Muñoz Alonso, que formaban parte del Tribunal

de la Cátedra de Filosofía, se decidieron a otorgársela, después de que el tal Gustavo Bueno les hizo profesión de arrepentimiento y de que serviría incondicionalmente a los postulados y principios del Estado Español” (Erice, 1996: 557).

Na so llucha escontra la llingua asturiana paez que Gustavo Bueno enllaza, efeutivamente, cola llinia del estremismu centralista, llegando asina, na so campaña como xefe a facer proclames pol Imperiu Español nesti sen:

“[...] los pueblos que habitaron Asturias y que se romanizaron muy tardíamente sólo a través del Estado romano primero, del visigodo después y del Estado español, por último, que precisamente ellos mismos contribuyeron a fundamentar, en la época moderna, alcanzaron el nivel de una sociedad universal, una sociedad que está ligada precisamente al español como «lengua del Imperio»” (LNE, 12-V-1988).

Paez que darréu de lleer los *argumentos* de Bueno l’asturianu nun ye una llingua pol so calter familiar y mediu animal:

“El valor espiritual de la familia puede comenzar a brillar en el seno de la sociedad civil: previamente a ésta, la familia sólo puede ser una figura «cuasizoológica»” (LNE, 12-V-1988).

Esti posicionamientu nun dexó de dar resultaos: l’alcalde conservador d’Uviéu dio-y a la “Fundación

ción Gustavo Bueno” un palaciu en centru d’Uviéu, El Palaciu Miñor, como faru del españolismu. Bueno piropeó al alcalde comparándolu colos Médicis...

Otru dirixente de los *Sensatos y pensantes* foi don Emilio Alarcos, traductor del estructuralismu a la filoloxía española. Alarcos yera una personalidá con munchu más pesu intelectual que Bueno y conocíu fuera d’España. Otramiente, al tener los conocimientos propios d’un llingüista les sos observaciones respetu al asturianu fueren siempre más matizaes y prudentes que les feches por Bueno y, nesti sen, nun s’atrevía a usar argumentos llingüísticos escontra la normalización del asturianu. Alarcos facía más bien consideraciones como espertu n’economía política nel sen de que costaba munches perres revitalizar l’asturianu y tamién como filósofu epicureu, diciendo que yera trabayosu l’estudiu de la llingua asturiana.

A esti bloque del Movimientu Antiasturianu axuntóse don Evaristo Casariego, personax más coherente que los acabante citase y que terminó siendo parte del grupu dirixente del Movimientu. Los otros componentes del grupu de los *Sensatos y pensantes* yeren intelectuales menos relevantes qu’aprovecharen la polémica pa salir nos periódicos y pa llograr dellos favores o dalgún furacu na élite social d’Uviéu.

El Movimientu Antiasturianu llogró, sofítáu por dellos periódicos como’l semanal entós *Hoja del Lunes*, axuntar munches firmes y movilizar a poderoses personalidaes de los negocios y de l’aristocracia más rancia, asina como a grupos de

presión perimportantes. Gracias a la so actividá diéron-y una coartada al Gobiernu d'Asturies pa nun facer una política más favoratible al asturianu y, efeutivamente, nos meses siguientes tuvo munchu puxu l'agresividá escontra la normalización del asturianu de los sectores más fascistes d'Asturies. Asina, a lo llargo de meses estos sectores dominantes ficieren una presión xabaz a tolos niveles y muchos militantes a favor del asturianu desanimárense al ver que los círculos más poderosos d'Asturies conspiraben escontra'l patrimoni u llingüísticu astur (González-Quevedo, R. y Fuertes, A., 1990).

Pero'l Movimientu Antiasturianu fixo una apuesta perfuerte y les consecuencies fueron la so derrota social. Llevantóse escontra ellos un clamor popular que los desllexitimó dafechu y que fizo que pocoñín a poco fueren marchando del barcu les rates. L'agresividá d'esti movimientu fascista españó'l conflictu llingüísticu y la reaición popular fizo ver claramente que yera imposible yá nun reconocer l'asturianu como llingua. Foi un cantu de cisne inmoral y cínicu, como s'amuesa col fechu de qu'esti grupu nomábase a sí mesmu *Amigos de los bables*, usando asina'l patrimoni u dialeutal asturianu escontra los sos falantes.

Años más tarde, col movimientu pola oficialidá del asturianu que fizo que dellos Conceyos declarasen l'asturianu como llingua oficial y que se multiplicaren les manifestaciones y movilizaciones pol asturianu, apaecieren dellos intelectuales de segunda fila colos mesmos tics y esparabanes que los iguaos polos *Sensatos y pensantes*.

La politización del problema llingüísticu

La creciente demanda social favorable al asturianu y la respuesta negativa de las autoridades y agresiva de las élites provincianas foi haciendo más grande'l conflictu llingüísticu asturianu, españando en movilizaciones masives y declaraciones d'oficialidá en conceyos de distintu calter (zonas industriales, campesines, mineres). Les cúpules del PP y del PSOE, d'un nacionalismu español perfuerte, reaicionaren consintiendo una llei d'usu del asturianu, una llei que ta enllena de contradicciones y que nun va solucionar el problema llingüísticu sinón que va facelu más grande.

L'agravamientu del conflictu llingüísticu tuvo más puxu cola intervención del delegáu del Gobiernu de Madrid n'Asturies, qu'entamó una cruzada escontra l'asturianu en dos frentes: primero con declaraciones ideolóxicques negando la esistencia del asturianu, cosa que provocó la risa y les bromes de la población, y, segundo, recurriendo les declaraciones d'oficialidá. Asina implicóse tamién al llamáu Tribunal Superior de Xusticia d'Asturies, dando llugar a un clima represivu y haciendo que la cuestión llingüística seya cada día que pasa un problema políticu más grande.

Al mesmu tiempu, les citaes cúpules de los partíos PP y PSOE al alcontrase escontra la cuestión llingüística afitaren el so nacionalismu español (un representante del PSOE na Xunta Xeneral del Principáu d'Asturies manifestóse persatisfechu de formar parte de les *Fuerces Nacionales*), cosa que fai que, por primera vegada n'Asturies, haiga un debate respetu a la cuestión nacional asturiana.

El mundu campesín

L'asturianu caltiénse nes villes y en munches zones urbanes d'Asturies, pero nun hai dulda de que ye en mundu campesín onde la llingua asturiana tien más usu. Esto ye asina hasta'l puntu que nun falten zones d'Asturies onde la xente de les villes llamaba *aldeanu* al falante d'asturianu, con un sen ensin dulda peyorativu.

La visión peyorativa de los paisanos y de la so cultura correspuende perfectamente a la situación diglósica del asturianu. De toles maneres, la situación ye más complexa de lo que paez a primera vista. Ente los propios paisanos siempre tuvo mal visto pretender *falar bien* en contestu campesín y ridiculizábase sistemáticamente a los que queríen tapecer los sos rasgos asturianos. Esto nun quita pa qu'ente los mesmos campesinos hubiera un *sentimientu d'inferioridá* y un sentise estigmatizaos por *nun saber falar*, espresión perfrecuente ente los falantes d'asturianu (González-Quevedo, R., 1983).

Anque los campesinos son una clas o estamentu tradicionalmente consideráu torpe, incultu, incapaz de ser quien a adautase a les situaciones de cambiu socioeconómicu, en toles sociedaes los campesinos considérense como los depositarios de la identidá coleutiva. Esprésalo esto perbién Teodor Shanin:

“En cuasi tolos países «el pueblu» (como términu opuestu al de «nación») ye sinónimu de «los paisanos»; la «cultura nacional» específica correspuende íntimamente cola cultura campesina” (Shanin, 1983: 274).

Nun ye raro que los paisanos tean consideraos como los depositarios de la esencia del pueblu. Entiéndese asina perfeutamente que la mayoría de los símbolos d'Asturies seyan símbolos de calter campesín (cf. González-Quevedo, 1997b).

La “esencia d'Asturies”

Ye perfuerte n'Asturies el sentimientu d'identidá propia ente la población y esti sentimientu d'identidá espresase en determinaos símbolos de lo que ye Asturies, imáxenes que resumen la identidá asturiana. Dellos símbolos son de tipu hestórico-míticu y tán rellacionaos col mitu fundacional d'Asturies (la Cruz de la Victoria, Cuadonga, el Puente Romanu de Cangues d'Onís, primera capital del Reinu d'Asturies), otros refiérense a la importancia de la minería del carbón nos últimos tiempos (el castillete, la llámpara del mineru), otros al patrimoni u artísticu (l'arte asturianu), otros a la fauna o flora asturiana (el faisán, l'osu, l'asturcón, el carbayu, l'arfueyu).

Pero ensin dulda predominen los símbolos que tienen que ver cola vida diaria de los paisanos y de les sos muyeres: la sidra (fecho tradicionalmente nes cases campesines de munches zones asturianas), l'horru, les vares o facines, los praos, les vaques, la braña, la gaita (necesaria en toles romerías), les madreñes, la ropa tradicionales. Otramiente, son precisamente los símbolos campesinos los más exclusivos d'Asturies, los que meyor estreman la cultura asturiana de les otres vecines.

Como parte fundamental de la cultura asturiana, la llingua astur ye tamién en gran parte un símbolu cam-

pesín. Anque l'asturianu ye tamién la llingua de munches zones industriales, la identificación que se fai ente los paisanos y l'asturianu ye cuasi total, de manera que cuando se quier marcar la figura del campesín pónse-y na so boca la espresión asturiana. A la marxinación de los campesinos como clas o estamentu dependiente correspuénde-y tamién la situación de marxinación de la llingua asturiana (cf. González-Quevedo, 1997b). Pero anque la llingua asturiana ta nuna situación diglósica y de marxinación, la verdá ye que ye'l símbolu más fuerte y cohesionador d'Asturies. Mesmamente la xente que marchó del so ambiente familiar o la qu'emigró y perdió los rasgos llingüísticos asturianos, tien emocionalmente perafitáu l'asturianu como clave sentimental per fuerte, anque dempués esti sentimientu nun tea asociáu a una reivindicación social. En realidá, el mesmu Movimientu Antiasturianu de los *Sensatos y pensantes*, como yá se vio, aprovechó cínica y deshonestamente esta emocionalidá pa cola llingua materna queriendo asina demonizar la so institucionalización, el so deprendimientu y les posibilidaes de futuru.

Mesmamente anguaño, la xente de fala materna asturiana anque tea a la escontra del procesu de normalización, tien interiorizada la llingua como daqué fundamente afitao na so sensibilidá. En dellos casos, la visceralidá escontra de la normalización maniéstase como un mecanismu asociáu paradóxicamente a la fondura sentimental pa cola llingua materna.

Identidá, simbolismu y lliteratura

Nun dexa d'amosase na lliteratura asturiana tradicional la fondura del sentimientu identatariu astu-

rianu al rodiu de los símbolos más fuertes p' Asturias. Hai cantos asgaya de los poetas asturianos a Cua-donga (cf. Amigos del Bable, 1976) y en distintos senes (cf. González-Quevedo, 1985). Pero la idealización y l'amor a Asturias manifiéstase con otros munches imáxenes. Asina, un símbolu frecuente ye la gaita asturiana:

*¡Ai, gaita melguera
mimosuca gaita!
Como del ensame
tu zumbú fai gala.
A veces yes triste
como el ¡ai! que llancia
trastayá d'amores
la probe rapaza;
otres, aloyera,
reblincona pasas
finxendo rebelgos
qu'alleguen al alma.
Tu son ye marmuriu
reguerín de plata;
celosa nel fuele
tormentes españán.
¡Ai gaita melguera
dulciquina gaita!
Quexíu de mimosa,
soniquín de xana;
¡qué coses me dices
que fienden a l'alma!*

[Enrique García Rendueles, n'Arias, 1970: 157-8]

Otru símbolu perfuerte ya la sidra, mecío cola gaita nes dos poesíes que vienen darréu:

*Bendita sea la sidra qu'a la gaitina dota
de bruxeríes celtas y al gaiteru da nota.
Benditu l'ixuxú qu'a su conxuru brota.
Benditu escancie, neña, el qu'a la astur bebida
xuxir face nel vasu y a golfatiar convida
el arume d'Asturies, d'algún cielu venida.*
[Pedro G. Arias, n'Arias, 1970: 162]

*¡Ai sidrina de mio tierra
fecha con rica manzana!
Véote facer gorgoritos
y acuérdome de la gaita
qu'en toes les romeríes
y en toes les fiestes tocaba.
¡Ai gaitina del mio pueblu!
¡Ai del mio pueblín la gaita
¡Qué bien cantaba al xilgueru
cuando canta n'anramada!*

...
*Gracies a ti, sedriquina
tan querida y tan preciada,
estoi suañando despiertu
cola mio Asturies del alma.*
[Carlos de la Concha, n'Arias, 1970: 131-132]

Por supuesto, la llingua asturiana ye un símbolu d'identidá astur perimportante na poesía tradicional:

*Non castillanos, non; mi alma,
por más que-y deis cien vueltas*

*vuestra llengua fiede a moro,
y a cucho francés apiesta,
mientras qu'al vieyu llatín
sólo arreciede la nuestra.
¡Ai! Si como ye de pura
tuviés un poco de fuerza,
s'irguiés y se cepillara,
vistiéndose a la moderna,
sería ríu caudalosu
d'agua transparente y fresca
y non se trocara nunca
en hamás por otra llengua...
Quiérote, bable, y non sé
remediar esta querencia;
quíerote porque yes probe...
Siempre mi atrae la pobreza
cuando ye, como tú, suave
y sencillina y melguera.*

[Bernardo Acevedo, n'Arias, 1970: 88-89]

Ye interesante cómo apaez na poesía anterior esti sentimientu de frustración porque'l asturianu nun ye una llingua normalizada. Esti fechu, la non normalización del asturianu hasta la segunda mitada del sieglu XX fai que los poetas asturianos, recoyendo'l sentir de la xente, presientan la muerte de la llingua propia:

*Y enriédense los recuerdos
como s'enrieda la llana
del cadexu que mio güela
puestu na ruesa filaba
y recuerdo los cantares*

*que de pequeñín cantaba...
Y canciones de pastores
pelos montes y la braña.
Y recuerdo versos vieyos
que de neñu recitaba.
¡Ai bable, lengua materna!
¿Por qué fuiste abandonada?*
[Carlos de la Concha, n'Arias, 1970: 131-132]

Nun ye raro qu'apaezan xuntos los dos símbolos identificadores d'Asturies: l'usu de la llingua y el mitu de Cuadonga como fundación vencedora d'Asturies. Nesti sen son interesantes dellos versos que tienen que ver cola Virxe de Cuadonga y col asturianu, dos símbolos emocionalmente perfuertes d'identidá asturiana. L'autor d'estos versos pon en boca de la Virxe pallabres de quexa a Cristu porque los asturianos nun-y falen yá n'asturianu:

*Tú considera
qu'empérrense en rezame, d'otru modu
que non ye na so llengua:
en una xirigoncia que no entiendo,
que, como fuese en bable, lo entendiera.
¡Yá puedes barruntar qué compromisu...!
Va venir a pedime lo que quieran
y si, en vez de dar "blanco"-yos doi "prieto"
jarmarénme la gran marimorena!
Y todo por no hablar como Dios manda;
asi que, Yú verás; sin que lo igües
jnín a rastru me llesves a la Cueva!*
[Cf. González-Quevedo, 1985]

Cola revitalización llingüística na segunda mitada del sieglu xx hai tamién una revitalización dafechu dé la lliteratura asturiana, que busca tamién la so *normalización* al españase per tolos temes tópicos de toles lliteratures. Los nuevos escritores afuxen de los temes tradicionales bucólicos y fechos colos materiales de símbolos astures y busquen una estética propia d'una llingua d'usu normal (cf. González-Quevedo, 1994: 163-168). Los fenómenos d'identidá son tan complexos qu'en munchos casos nun tratar lliterariamente símbolos identatarios ye una manera d'afitar la propia identidá, por exemplu, faciendo cola llingua minorizada una lliteratura propia d'una llingua mayoritaria y de muncha tradición y cultivu. Nesti sen ye un procesu asemeyáu al que pue vese col usu de la llingua en mundu de la canción: la nueva canción n'asturianu ta fecha con raigaños de música astur, pero afúxese de los conteníos y mensaxes tradicionales, en munchos casos empobinaos agora al radicalismu políticu o los problemes de la xente mozo.

Otramiente, en cuantes a la lliteratura n'asturianu tamién ye interesante destacar el fechu, seguramente diferencial respeuto a otres lliteratures peninsulares, de que se manifiesta una especial sensibilidá astur pa cola naturaleza, una especie de misticismu y panteísmu al falar de la tierra astur. Asina:

*Si el cantar, si el poner cara de risa
de qu'unu ye dichoso fos la seña,
quiciás la dicha toa en esti mundu*

*tendríenla los paisanos pela aldea.
Y el que diz pela aldea diz n'Asturies,
rinconcín del mio amor, de xanes tierra,
tanto más encantada y petecible
cuando-y debe a Dios solu so guapeza.
[Xuan M^a Acebal, n'Arias, 1970: 61]*

Otra escritora tradicional pero que fizo la so obra nes últimes décadas, Eva González, amuesa tamién un especial aquel pal sentimientu cola naturaleza (cf. Pedrayes Toyos, 1998), como pue vese nesti fragmentu del poema *Asurias*:

*Acheguéi a media nueite,
mama dormía na cabana,
nun la chaméi amirando
aquella nueite estrellada.
Allumada pola lluna
xubí al picu la montana,
pati, pati, pouco a pouco,
pola senda tan andada.
Parléi conas estrellinas
que los güechos me chisgaban,
tamién cono carrellín,
ya sua estrellona tan guapa.
Metíme nun carbachal
aillí, callada, callada,
escuitéi al gallu de monte
qu'a la pita-llly cantaba.
Al amanecer de Dious,
el monte s'alborotaba
cantando los paxarinos,
tous a la par cantaban.*

*Baxéi apriesa glachando
“jixuxú, viva la braña!”,
nas penas, collaos ya cuetos
los ixuxús retumbiaban.*

[Eva González, 1991: 128]

El 8 de setiembre

Tolos 8 de setiembre de tolos años celébrase'l día de munches Vírxenes *rexonales* d'Asturies, pero esi ye tamién el día de la Virxe de Cuadonga. La lleenda cristiana axuntó'l llabor d'esta Virxe de Cuadonga a la llucha cola qu'entama la independenciam del Reinu d'Asturies respeuto a la dominación árabe. Pelayo, primer rei astur, ganó a los moros en Cuadonga gracias a los milagros de la Virxe. Al marxe de les cuestiones hestóriques, nes que nun entramos equí, Pelayo, la Virxe y Cuadonga formen un mitu pervivu nel alma de la xente d'Asturies. Como se tien dicho n'otru llau (cf. González-Quevedo, 1992) esti mitu vívese ente los asturianos con muncha emocionalidá. La pallabra *Cuadonga* tien probablemente un orixe llatinu (**Coua Domina* > *Couadonnga* > *Cuadonga*), pero esto nun tien que faer escecer el posible anicu precristianu del cultu a la Virxe, quizabes una diosa indoeuropea de les agües (cf. García Arias, 1977: 306). Pero la imaxe interiorizada del mitu nun ye la d'una virxe estrictamente cristiana, sinón más bien d'una diosa nacional, una diosa del pueblu que mata moros, ye militar y guerrera y proteutora parcial del so pueblu (cf. González-Quevedo, 1985, 1992). La Virxe de Cuadonga ye pa los asturianos lo mesmo

que Wolf define pa la Virxe de Guadalupe pa los mexicanos: un símbolu de xuntura social, una representación coleutiva de la sociedá (cf. Wolf, 1965: 153). Lóxicamente, esti símbolu de xuntura ye tamién un símbolu asociáu a munches creencies y rituales personales, especialmente les asociaes al ciclu vital (cf. González-Quevedo, 1985, 1992).

Al iguase Asturias como una comunidá autónoma, escoyóse como Día d' Asturias, lóxicamente, el día 8 de Setiembre, el día de Cuadonga. Pudieren escoyese otros díes, pero ési yera'l más afitáu na población como símbolu de xuntura. El primer día d' Asturias celebróse'l 8 de Setiembre de 1980 con dos manifestaciones: una yera una misa en Santuariu de la Virxe de Cuadonga, presidíu pol arzobispu, y otra yera un actu políticu en Cangues d' Onís, presidíu pol Presidente del Principáu d' Asturias. Les tres primeres vegaes que se celebró'l Día de Cuadonga hubo conflictos que manifestaren les distintes formes de ver a Asturias: los grupos nacionalistes boicotearen el discursu del Presidente del Principáu. Más tarde los políticos gobernantes trataron de quitase'l problema faciendo namás actos folclóricos, ensin conteníu políticu, de forma que los grupos políticos disidentes facíen celebraciones distintes (manifestaciones, xuntes, etc.) [cf. González-Quevedo, 1992].

La crisis asturiana y la reconstrucción de la identidá

Les primeres celebraciones rituales de la identidá política d' Asturias el 8 de setiembre espresaben la necesidá de los políticos de dar conteníu a la estruc-

tura autonómica que vieno darréu de la Constitución post-franquista. Pero los dirixentes políticos asturianos nun teníen claro lo que queríen y dempués fueron esclariándose les sos idees proponiendo una autonomía d'Asturies namás alministrativa, ensin conteníu políticu auténticu y, por supuestu, na que continuara la represión de la llingua asturiana y de los intentos que nun fuesen folclóricos dafechu y que nun pretendiesen una revitalización de la cultura asturiana.

Pero la incapacidá de los políticos nun yera pa tapecer la realidá de la crisis asturiana, una crisis profunda a tolos niveles. Económicamente les industries tradicionales (minería, siderurxa) asturianas alcontráronse dempués del franquismu nun procesu de desanicu pola mor de la so incapacidá competitiva na Comunidá Europea. Esta crisis económica nun foi una sorpresa, porque yera evidente dende años antes lo que dempués pasaría, pero les élites polítiques nun tuvieron la valentía de buscar les soluciones afayadices cuando yera posible y al final dexaren a Asturies escontra un futuru inciertu dafechu. La economía campesina asturiana foi otra víctima a la que nun supieren preparar los gobiernos postfranquistes pa les tresformaciones que diben venir.

Otra crisis yera la crisis política: los políticos asturianos de los partíos mayoritarios nun asimilaren les tresformaciones que veníen darréu de la Constitución democrática y del sistema autonómicu y nun sabíen como encajar a Asturies nel nuevu sistema de poder territorial. Asina, mientres otres comunidaes íben con una política autonómica realista, n'Asturies

nun había un auténticu proyeutu autonómicu. Esto llevó en 1998 a los dos partíos mayoritarios a facer una reforma del Estatutu d'Autonomía que yera una simple reforma alministrativa, cosa que provocó la falta de consensu y el votu a la escontra de los otros dos grupos parllamentarios. El puntu más fondu de disidencia yera la oficialidá de la llingua asturiana, que quedó como un grave problema políticu pendiente y ensin resolver.

Quedaba asina abierta una crisis político-cultural. Calteníase asina la división n'Asturies en cuantes al proyeutu políticu: mientras los partíos mayoritarios y l'aristocracia provinciana queríen afitar un nacionalismu centralista y continuista cola política cultural franquista, los partíos parllamentarios Izquierda Xunida y Partíu Asturianista, los sindicatos y les fuerces más dinámiques del mundu cultural pedíen una auténtica Xunta o Parllamentu Asturianu con capacidá de decisión, la reconocencia d'Asturies como nacionalidá hestórica y, especialmente, la cooficialidá del asturianu y del castellanu.

Pero esta imposición de los partíos mayoritarios yera una victoria pírrica porque nun recoyíen el sentir de les sos bases, sinón el centralismu nacionalista de los sectores más reaccionarios. En realidá, toos estos dirixentes sabíen que lluchaben escontra la voluntá del pueblu y esa yera la llectura que políticamente se fizo de la muerte del dirixente antiasturianista don Emilio Alarcos. Nos rituales fúnebres que se ficieren por él los periodistes entrugábase quién seguiría cola *antorcha* fascistoide del antiasturianismu. El caltenimientu de la marxiniación del asturianu pue tener efeutos que politicen muncho más el

conflictu llingüísticu, porque como diz Eriksen, cuando l'estáu nun reconoz los drechos llingüísticos, va desllexitimándose pa los falantes d'esos minoríes (cf. Eriksen, 1996).

Nesta situación de crisis, la entruiga política, social y cultural de fondu ye la de ¿qué ye Asturias? Esta problemática alita nel fondu de toles contradicciones polítiques y antropolóxicamente planteóse yá hai tiempu ente Ramón Valdés (cf. Valdés, 1987) y otros (cf. González-Quevedo, 1990). James Fernández McClintock (1994) fai una valoración d'esta polémica en cuantes a les discusiones respeuto a la llingua asturiana y al discursu qu'esti conceutu de cultura asturiana xenera en cuantes a la identidá astur. En tou casu, la realidá ye qu'agora hai un discursu creciente n'Asturies alrodiu de la so entidá como país o nación y asina pue vese en munchos aspectos culturales, especialmente nos proyeutos que la propia sociedá asturiana asigna a la so llingua y a la so lliteratura (cf. González-Quevedo, 1994b).

Ye interesante que nestos discursos nuevos sobre Asturias puen alcontrase munchos tópicos mitificadores estudiaos por investigadores de los procesos d'identidá étnica y nacional (cf. Smith, 1984, 1986). Asina, hai un mitu d'aniciu n'Asturies n'espaci u tiempu: Cuadonga, aunque nun ye un niciu únicu porque tamién se fala de la resistencia escontra los romanos, etc. Tamién funciona n'Asturies en munchos sectores sociales la idea mitificada del pueblu celta como pueblu migrante que s'asitió en tierra astur y fai qu'esta tierra perteneza al mundu celta: estes corrientes celtistes nun son d'agora, pero anguaño tán perafitaes na población mozo, de forma

que, por exemplu, nesti añu de 1998 ye Asturias la nación participante a la qu'homenaxea'l Festival Intercélticu de Lorient (Bretaña). Tamién s'alcuentra nel discursu astur la idea del declive hestóricu d'Asturies al perder la capitalidá del Reinu Astur y tamién, respeuto a los tiempos presentes, la imaxe d'una Asturias rica y agora probe pola crisis económica. Y, por supuestu, nestos tiempos hai una visión positiva y mitificadora de la renacencia de la elaboración cultural d'Asturies n'asturianu.

El procesu d'afitamientu de la identidá étno-lingüística d'Asturies desarróllase a finales del sieglu xx con ceremonies y rituales que se faen asgaya nes últimes décadas col aquel de da-y puxu a la identidá coleutiva astur. Mesmamente n'actos de mena estrictamente académica apaez esti enfotu de trabayu simbólicu pa iguar los diversos perfiles de la identidá astur. Puen bastar como exemplos dos actos institucionales de la yá mentada Academia de la Llingua Asturiana na primavera de 1998. El Día de les Lletres d'esti añu celebróse'l 8 de mayu nel Teatru Xovellanos de Xixón. Amás del discursu institucional del presidente de l'Academia de la Llingua, dedicáu a comentar la situación del asturianu y les insuficiencias del llabor de les autoridaes pa cola llingua asturiana, fíxose miembru d'honor al gran antropólogu norteamericanu, d'aniciu astur, James W. Fernández. El discursu d'esti antropólogu universal n'asturianu yera una reconocencia de la llingua asturiana como llingua que nun debía escaecer el pueblu astur. El llarguísimu aplausu de más de mil persones al finar Fernández el so discursu yera un un fechu d'affirmación identitaria enllena d'emoción coleutiva. La

prensa recoyó con fondura l'actu y ún de los periódicos recoyía escritos respetu a esti fechu col titular "La diáspora entra na Academia" (*La Nueva España*, 5 de mayo de 1998).

Bien pocos díes dempués celebróse otru actu en Cuadonga: la presentación de la *Gramática Asturiana*, fecha tamién pola Academia. El 25 de mayu, día tamién simbólicu p'Asturies porque esi día la Xunta Xeneral del Principáu d'Asturies declarara, unilateralmente, la guerra de la independencia a la Francia invasora, nun actu perfondu simbólicamente, presentábase la primera norma gramatical fecha corporativamente (ficiérense yá gramátiques a títulu individual o n'equipu pero esin enfotu normativu oficial) pa iguar definitivamente una norma escrita común pal asturianu. Amás del fenómenu filolóxicu, la *Gramática* representaba la manifestación d'una voluntá de ser una comunidá que vivía al mesmu ritmu hestóricu y temporal, d'iguar una comunidá xunida por un llazu etno-llingüísticu común, una comunidá frutu d'un pasáu común y tamién una voluntá futura de ser.

Efeutivamente, la *Gramática Asturiana* significaba la codificación que yera pa proyeutar la llingua asturiana al mundu del futuru: la educación, la ciencia, les comunicaciones. Temporalmente, la presentación de la *Gramática* yera una afirmación d'una temporalidá común y espresión d'un procesu de revitalización llingüística que tenía la so lóxica y la so dinámica procesual na hestoria d'Asturies. Respetu al espaciu, la presentación en Cuadonga significaba asitiar el fechu simbólicu del asoleyamientu de la *Gramática* nel llugar sacralizáu pol mitu d'aniciu d'Astu-

ries más afitáu na población asturiana: Cuadonga, onde entamó'l del Reinu d'Asturies cola victoria militar escontra los moros (fechu del que fai alcordanza la cruz *de la victoria* que s'alcuenta na bandera d'Asturies). Nun ye un fechu ensin importancia que nesti actu de presentación de la Gramática Asturiana hubiera representantes políticos de tol dominiu llingüísticu: l'alcalde d'Oseya de Sayambre, l'alcalde de Llaciana, representantes d'Astorga y de Miranda de Douro (Portugal). L'asoleyamientu de la *Gramática Asturiana* en 1998 ye un fechu de muncha importancia en tolos senes y ún d'esos senes ye la espresión simbólica de la vertebración d'Asturies como país o nación.

III. LLINGUA, ESTÁU Y NACIÓN

Noruega y Asturies

Al entamar la segunda mitada del sieglu IX Noruega taba dixebrada en munchos territorios gobernaos por difrentes *jarls*, pero al terminar esi sieglu Harald Haarfagr algama cuasi la xuntura política dafechu del reinu noruegu, según diz Snorri Sturleson cumpliendo les condiciones que-y punxera Gyda, que-y dixo que nun se casaría con él hasta que fuera'l rei de Noruega.

Distintes dinastíes gobernaren Noruega hasta que nel sieglu XIV la peste prieta mata a la mitada de la población y desaparez el cleru noruegu, el que yera ilustráu y caltenía la cultura y la llingua noruega.

Dende esti momentu produzse la invasión de los daneses, de manera que dende 1400 éstos imponen el danés como llingua oficial en Noruega, como yá se tien visto enriba (Black, 1996).

Ye nel sieglu XIX, cuando alita'l nacionalismo noruegu y darréu idealízase la vida campesina y los dialeutos noruegos. Íguase asina un proyeutu de revitalización del noruegu auténticu escontra la prepotencia del noruegu-danés. El llabor fondu y curiosu d'Ivar Aasen (cf. Haugen, 1972) resultó decisivu pa llograr una norma ortográfica común, que diese posibilidaes de continuidá a los vieyos dialeutos noruegos (cf. Black, 1996).

En cuantes a Asturies, tamién en sieglu VIII (añu 711), como yá se tien dicho, entamara la existencia del Reinu Asturianu cola llucha de Pelayo escontra los moros en Cuadonga. Los reis asturianos iguaren un estáu poderosu hasta que nel sieglu X la corte treslládase a Lleón. Dende esi momentu Asturies dexa de tener un poder políticu propiu, pierde'l so protagonismu hestóricu y termina dempués dependiendo de Castiella, anque les propies carauterístiques orográfiques d'Asturies, estremada de la Meseta por un cordal pergrande, faen que nos valles asturianos se caltengan los rasgos culturales y llingüísticos propios.

El castellanu impúsose con fuerza y dexó la so influencia na situación del asturianu, que siguió falándose y tamién escribiéndose con fines lliterarios y relixosos dende'l sieglu XVII, polo menos. Pero la verdá ye que por diferentes motivos hestóricos nun hubo nel sieglu XIX un surdimientu del sentimientu nacional que, como en Noruega, ficiera necesariu un

proyeutu de política llingüística. Namás cola muerte de Franco y la llegada de la democracia hai un movimientu social creciente pola normativización ortográfica pa los dialeutos del asturianu y pola normalización de la llingua asturiana y la so oficialidá. Yá primero hubiera intelectuales o círculos que puxaben por una reconocencia del asturianu, pero estos entamos nun llegaren a convertise nun tema social y políticu.

Nun hai dulda de que son munches les diferencies ente la hestoria noruega y la hestoria d'Asturies, pero ye interesante destacar el fechu de qu'hai ciertu paralelismu en munchos aspeutos:

1. Nel mesmu sieglu entrambes naciones formen un estáu medieval, en Noruega cola xuntura de los *jarls*, n'Asturies cola llucha escontra l'exércitu moru.

2. Sieglos más tarden igual Noruega qu'Asturies pierden la so independencia al pasar a depender d'otros centros de poder. A Noruega domínala'l reinu danés, mientras que nel casu asturianu la corte pasa a Lleón y termina embaxo'l poder de Castiella.

3. El dominiu políticu trai darréu la imposición dafechu del danés en Noruega y del castellanu n'Asturies como llingües oficiales. Los dialeutos noruegos y los dialeutos de la llingua asturiana caltiénense namás oralmente. El patrimoniu llingüísticu queda más afitáu en mundu campesín.

4. Namás sieglos dempués, nel XIX en Noruega y nel XX n'Asturies apaec un movimientu social en

defensa del patrimoniü llingüísticu propiu, procesu que va xuníu a una fonda concienciación y espresión de la identidá propia. En sieglu XIX, y *na mesma época* qu'Ivar Aasen, Xuan Xunqueira Huergo escribe (amás d'un diccionariu) una *Gramática Asturiana* pa normativizar y normalizar la llingua asturiana. Esta gramática terminóla en 1869, un añu más tarde que la Gramática Gallega escrita por Saco y Arce. Esto ye un síntoma de que les idees a favor de les llingües minoritaries viñaren igual n'Asturies qu'en toda Europa. Pero mientras en Noruega alcontróse una situación política y nacional favorable, n'Asturies tuvo que s'esperar cuasi un sieglu pa que la cuestión llingüística fuera un tema social y políticamente fondu y trascendente.

5. La defensa del patrimoniü llingüísticu esixe la oficialidá de la llingua, pero primero tien que se facer una norma ortográfica común. Esta norma ortográfica común iguóla Ivar Aasen en Noruega, mientras que n'Asturies fízose alrodiu d'un movimientu social que tuvo una de les sos espresiones más importantes nuna institución oficial asturiana, l'Academia de la Llingua Asturiana.

6. Igual el *nynorsk* que l'asturianu son llingües minorizaes, con problemes de supervivencia al tener de llau la presión de modelos llingüísticos perpoderosos y afitaos, nos que ta alfabetizada la parte más grande de la población.

7. Al mesmu tiempu que'l *nynorsk* y l'asturianu vivieren en situación d'inferioridá respeto al *bokmål* y al

castellanu y afitae na clas campesina, estes llingües endóxenes son un símbolu perfuerte d'identidá étnica. De llau de la llingua propia, otros aspectos del mundu campesín destáquense como un conxuntu de símbolos qu'identifiquen *lo que ye Noruega* o *lo que ye Asturias*. Ye, entós, paradóxico qu'al mesmu tiempu que la llingua asturiana y el modelu *nynorsk* tán en situación de minorización, entrambes formes d'espresión idealícense tamién como lo *propio*, lo *esencial*, lo *que auténticamente ye de Noruega* o *d' Asturias*.

8. En cuantes a les obres lliteraries clásiques n'asturianu y nos dialeutos noruegos obsérvase que s'asemeyen abondo en munchos aspectos. La emotividá pa cola vida campesina, la idealización de la patria astur y noruega nos símbolos propios y un aquel d'ensimismamientu místicu na guapura de la naturaleza son aspectos yá vistos, por exemplu en Jørgen Moe y n'otros autores astures (Xuan M^a Acebal, Eva González).

9. Los movimientos que reivindiquen los drechos del *nynorsk* y del asturianu aseméyense permuncho na so conceición del mundu de la cultura, na mitoloxía cola qu'arrodien la defensa de la llingua minorizada, na confianza nun futuru diferente escontra les dificultaes sociales, económiqes y polítiques, l'espíritu de militancia idealista. La xente d'entrambos movimientos argumenten cola necesidá de caltener la diversidá cultural, de ser lleales a la propia cultura. Tamién reivindiquen una sociedá tolerante. Esta militancia da-y muncha importancia a la presencia de la llingua minorizada nos periódicos, na creación lliteraria moderna, en mundu urbanu.

Tamién la xente d'estos movimientos tien una visión non folklórica del tema llingüísticu: nun ye namás caltener, sinón proyeutar al futuru, normalizar pa que la llingua minorizada seya p'asitiase nes nueves rrellaciones sociales qu'anicia'l cambiu sociopolíticu y económicu. Otramiente, yá se tien visto la mitificación de la idea étnica astur nel procesu de normalización llingüística, cosa que tamién s'alcuentra, de xuru, nel casu noruegu (cf. Smith, 1991: 8-18 y Walton, 1996b).

10. La llucha pol *nynorsk* tien un aspeutu nacionalista pero, cosa perimportante, progresista o d'esquierdes. La concienciación xuvenil del 68 y la reivindicación ecoloxista teníen tamién un esmolimientu perimportante pol *nynorsk* y lo que significaba esta normalización llingüística. Mientres que n'otros países europeos entovía hai una visión centralista del tema llingüísticu y les reivindicaciones de delles minoríes llingüístiques tán asociaes al pensamientu conservador, igual n'Asturies que nel casu de Noruega la reivindicación llingüística tien un calter progresista, aspeutu ésti que nun hai qu'escaecer.

11. Como otros munchos países, Noruega y Asturias son tierres de tradición dialeutal, onde los dialeutos de la llingua tienen una afitamientu social pergrande. Pero esta conciencia dialeutal va asociada a una fortísima identidá comunitaria y llingüística. La diferencia veráse en que la fala nel dialeutu ta asociada n'Asturies entovía na población más vieyo al sentimientu d'estigma, al complexu d'inferioridá,

mientras qu'eso nun se da güei en Noruega, anque Einar Seles infórmame de qu'en dellos casos dase de forma tapecida.

Diferencies ente Noruega y Asturias

Unes diferencies perimportantes son les qu'hai ente Asturias y Noruega en cuantes a la llingua dende'l puntu de vista social y políticu. Mientras que Noruega tien un estáu propiu dende hai delles décadas, Asturias ye una comunidá autónoma del Reinu d'España, integráu económica y políticamente na Comunidá Europea. Pero per enriba d'estes diferencies polítiques y otres evidentes, hai otros aspectos qu'estremen el casu de la identidá y de la llingua en Noruega y n'Asturies.

1. En primer llugar, en Noruega hai una tradición democrática y de tolerancia, de manera qu'hai un gran respetu pola llingua y cultura minorizaes. La cuestión del *nynorsk* surdió como una reivindicación nuna sociedá normalizada democráticamente, y el conflictu llingüísticu va negociándose democrática y tolerantemente dende'l sieglu pasáu.

Pola cueta, Asturias tuvo nun estáu autoritariu y antidemocráticu, con pequeñes esperiencies democrátiques hasta l'esbarrumbamientu del réxime franquista. La cuestión de la llingua asturiana y de la identidá asturiana nun pudo plantegase democráticamente y d'una manera normalizada socialmente, sinón nun contestu represivu y violentu. La especial hestoria d'Asturies, que dende finales del sieglu

pasáu pasa per un cambiú socioeconómicu perfondu col afitamientu de la minería y la industria, fizo que los proyeutos políticos fuesen proyeutos empobinaos a una revolución proletaria. En realidá, Asturias ye ún de los pocos países d'Europa nos que se produz un movimientu obreru que termina nuna revolución socialista d'acuerdu coles formes más clásiques de la tradición marxista. La revolución de 1934 n' Asturias ye un casu únicu y de los más importantes de la tradición obrera, del movimientu socialista y del comunismu a nivel mundial. L'autoritarismu de la forma del estáu y la especial hestoria d' Asturias nun ficieren posible'l plantegamientu de la cuestión llingüística ya identitaria asturiana antes de que s'esbarrumbara'l franquismu.

2. Esti condicionamientu políticu, la estructura antidemocrática del estáu, fizo más difícil la continuidá institucionalizada de la cultura asturiana y afitó'l complexu d'inferioridá y d'estigma ente los campesinos asturianos, procesu per frecuentemente estudiáu na lliteratura sociolingüística y antropolóxica. Anque seya necesario facer delles matizaciones, la verdá ye que'l casu noruegu ye un casu bien diferente, en cuantes que los falantes de los dialeutos noruegos tienen el yá mentáu orgullu de la so peculiaridá llingüística.

Asina, en Noruega nun sería pa entendese la militancia xabaz del Movimientu Antiasturianu, mandáu por xente que nun tien l'asturianu como llingua materna y que-yos niega los derechos d'espresase n'asturianu a los que quieren facelo. Les postures de los Evaristo Casariego, Emilio Alarcos o Gustavo

Bueno nun son posibles en Noruega, pero tampoco son ellí intelixibles.

3. N'Asturies hai una idealización del mundu campesín y de la vida de los paisanos como esencia idílica d'Asturies. Esti sentimientu ta perinteriorizáu nos asturianos que vienen de zones rurales, aunque reconozan les dificultaes económiqes que tuvieren que pasar. Esta visión romántica d'Asturies amué-sase perfeutamente nos autores vistos enantes. Pero esta idealización tien un calter ambivalente: ye una idealización emotiva que tien al mesmu tiempu otra cara, la cara del autodespreciu. Esti sentimientu ambivalente espresase asina: Asturies y lo d'Asturies ye mui guapo, ye lo meyor, pero nun hai futuru pa ello, porque pa prosperar hai que se castellanizar.

En Noruega vióse tamién esa idealización del mundu de los paisanos, pero esta idealización iguóse d'una manera democrática, al rodiu del romanticismu y del nacionalismu del sieglu pasáu. Esta idealización del mundu campesín nun significa que la élite política y cultural noruega s'identificara dafechu cola cultura campesina, como tien vístose enantes, pero la estructura democrática del estáu permitió qu'un sector social tuviera un proyeutu de revitalización. N'Asturies, por razones hestórico-sociales, la visión romántica del mundu astur nun va xunida a un proyeutu políticu hasta la segunda mitada d'esti sieglu, cuando coinciden la democracia y la fonda crisis de la economía asturiana. Una torga perimportante pa la igua d'una normalización llingüística del asturianu resultó ser la estructura antidemocrática del estáu español, aunque nestes mesmes condiciones otres llin-

gües de la península, como'l vascu o como'l catalán, sí alcontraren un proyeutu social de futuru.

4. N'Asturies el movimientu pola institucionalización y oficialidá del asturianu ye más nuevu que nel casu del *nynorsk*, pero del trabayu de campu y de les observaciones feches nel añu 1997 saca la conclusión de que'l movimientu asturianu tien más vitalidá, más fuerza. En Noruega'l movimientu pol *nynorsk* ye un movimientu afitáu dende va más de un sieglu, percontrastáu na discusión política y social, mientras que n'Asturies el proyeutu d'oficialidá de la llingua lleva pocos años pero crez espectacularmente, siendo güei una petición de toles fuerces polítiques progresistes y d'una gran parte de la sociedá, especialmente de la xente nuevo.

Les llingües y la lóxica de la nación

Al estudiar el tema de la identidá llingüística y la so trascendencia política atopámonos cola realidá del nacionalismu. El nacionalismu ye una de les munches formes d'identificación que puen dase na sociedá humana. El términu "nacionalismu" nun ye unívocu y pue tener significaos diferentes, pero equí entiendo por movimientu nacionalista la intervención política que quier rellacionar les llendes nacionales coles llendes polítiques. Los nacionalismos tienen siempre al estáu como puntu de referencia básica y hai al respeutu munchos enquivocos, por exemplu cuando se rellacionen les idees nacionalistes namás coles minoríes qu'hai nun estáu, anque la verdá ye que l'exem-

plu más claru de nacionalismu ye'l propiu del estáu-nación. La retórica nacionalista suel considerar la llingua como'l raigañu más importante de la nación y, asina, los grandes estaos-nación europeos faen una política pa llograr el monollingüismu, el desanicu de les llingües diferentes de la llingua oficial del estáu-nación. En munchos casos el poder del estáu-nación nun atopa resistencies y llogra desanicar estes pequeños llingües, pero en dellos casos hai una concienciación de los falantes y surde asina un conflictu llingüísticu. Cuando s'afita esti conflictu llingüísticu y llega a politizase, el conflictu llingüísticu namás pue solucionase de distintes formes. Una forma ye'l desanicu de la minoría llingüística, eliminando físicamente a los falantes o faciendo desaparecer la so llingua. Otra forma ye la negociación d'una autonomía político-lingüística que reconozca'l caráuter plurinacional. Otra posibilidá ye iguar un estáu independiente pa la minoría, siguiendo'l mesmu procesu que l'estáu central de buscar una estructura política propia (cf. Eriksen, 1996).

El nacionalismu tien, entós, siempre una dimensión política, porque busca una estructura política pa la nación o caltener les estructures escontra les posibles amenaces (cf. González-Quevedo, 1994a: 117-118)

Escontra de delles alusiones que se faen al nacionalismu como daqué *primitivo* o *tribal*, la verdá ye que la cuestión nacionalista namás tien llugar cuando s'algama l'estáu como forma de rrellación política: enxamás nuna sociedá tribal pue dase'l nacionalismu. El nacionalismu nun ye pa surdir tampoco nuna sociedá xerarquizada dafechu: fai falta la xeneraliza-

ción de la cultura (cf. Gellner, 1983), cuando la cultura nun ye cosa d'un estamentu, sinón qu'igua la xuntura de la sociedad. Cuando una mesma cultura ye la que xunta la sociedad y cuando pue falase de nacionalismu. La cultura propia, fecha asina una cultura común, homoxénea y codificada, pasa a ser la base de la nación y ye la nueva estructura d'integración social, como lo fuera antañu la relixón. El nacionalismu pon la cultura n'altar (cf. Gellner, 1987). El nacionalismu nun ye, entós, una ideoloxía, sinón una forma d'iguar la xuntura política, precisamente la qu'agora funciona a nivel mundial y que fai que pueda dicise que vivimos na época de los nacionalismos.

Nos estudios de Lögfren (1993) en cuantes a cómo s'igua una cultura nacional obsérvase que son perimportantes los llabores d'integración y d'estandarización. Nesti sen, Biro y Bodo (1993) estudien la forma d'iguase la identidá propia nuna rexón húngara del norte de Rumanía. En primer llugar faise una selección elementos que seyan finxos identificadores: montes, árboles, formes de ser. Con estos elementos básicos faense unos clixés retóricos, tresformándolos pa da-yos un calter trescendente, poéticu, míticu. Estandarícense y asina col sincretismu y la homoxeñidá que presenten formen una imaxe de la unidá del territoriu, al mesmu tiempu que van desanicándose toles posibles referencies negatives.

Hai distintes llinies d'investigación al estudiar por qué se desencadenen estos fenómenos de formación de la identidá nacional. Estes diferentes llinies d'análisis puen axuntase nestos grupos: les perspeutives primordialistes, les perspeutives marxistes y economi-

cistes, les perspeutives instrumentalistes y les perspeutives circunstancialistes (cf. González-Quevedo, 1994a: 99-101)

Ye mui interesante evaluar estes perspeutives d'análisis del nacionalismu, contrastándoles coles realidaes concretes de fenómenos d'identidá étnica y nacional (cf. Douglass, 1994). La visión primordialista supón que'l nacionalismu apaez cuando hai elementos *oxetivos* de calter cultural-llingüísticu, físicu, territorial, etc. La visión economicista y marxista ve'l nacionalismu como resultáu de la distribución desigual de la riqueza en territoriu (cf. Hechter, 1975, 1985). Les reivindicaciones de les minoríes surdiríen gracias a les crisis que vienen darréu del pasu d'un mou de producción a otru. El puntu de vista instrumentalista ve los movimientos nacionalistes como estratexes propies de grupos d'interés, de forma que les identificaciones nacionales usárense como instrumentos pa llograr determinaos oxetivos (cf. Bell, 1975; Roosens, 1989; Rodríguez, 1993). Pue llamase circunstancialista la postura qu'entamó Barth (cf. Barth, 1976), nel sen de que la identidá nun la igüen les materies internes, sinón los procesos d'oposición que surden de les fronteres (cf. Nagata, 1974; O'Connor, 1989).

Pero dengún d'estos puntos de vista son pa esplicar esclusivamente y unillinalmente los fenómenos de nacionalismu, que son fenómenos percomplicaos y enllenos de matices. Asina, los que busquen esplicar el surdimientu del nacionalismu namás como un asuntu d'interés de clas social acierten a descubrir munchos aspeutos del fenómenu nacionalista, pero siempre se-yos escaparán aspeutos básicos del nacio-

nalismu: pue efeutivamente demostrase que la burguesía o un estamentu d'una minoría ye la que protagoniza la iniciativa nacionalista, pero eso nun quier decir que *namás* eso esplica'l fenómenu, qu'eso ye la única esplicación. El perconocíu puntu de vista entamáu por Barth destaca'l poder que tien la mesma frontera pa iguar identidaes, y nesti sen ye indulgable que la frontera ye perimportante, pero tampoco ye una esplicación absoluta de los fenómenos nacionales.

La esplicación nomada *primordialista* nun ye tampoco pa explicar dafechu'l fenómenu nacionalista. En munches ocasiones, sociedaes con pocos *elementos culturales propios* tienen un proyeutu nacional, mientres otres con munchos d'esos elementos nun lleguen a un nivel d'autoconciencia y de proyeutu d'autonomía política respeuto al estáu. Ye pernecesario tener en cuenta les situaciones hestóriques concretes, los intereses de clas y la estructura política y fronteriza concreta.

Al estudiar les rrellaciones ente les llingües minoritaries y los fenómenos de reivindicación nacionalista vese tamién que les postures unilineales nun son pa explicar los fenómenos de llingua ya identidá política, que son percomplicaos y tienen munchos aspectos complexos y bayura de peculiaridaes (cf. González-Quevedo, 1996). Nun val una esplicación unifactorial. Ye verdá la importancia de les circunstancies de la frontera llingüística y política, ye verdá la importancia que puen tener los intereses económicos y de clas al manipular políticamente les llingües, pero, siendo esto asina, ye tamién evidente que la propia realidá llingüística, el conflictu llingüísticu ye un factor decisivu.

Pero tampoco la realidá llingüística ye única y definitiva y hai naciones plurilingües cohesionaes como nación y naciones-estáu cola mesma llingua y con llandes comunes.

Pero ensin cayer, entós, nun puntu de vista primordialista unifactorial, fai falta reconocer que de tolos elementos culturales, la llingua ye ensin dulda la que más puxu tien pa iguar fronteres ente grupos sociales, porque la llingua propia tien insertes munches emociones y munches esperiencias vitales perimportantes. Ési ye'l principiu y el niciu d'identidá de la llingua: xune lo individual colo coleutivu, el yo col nós (Eriksen, 1996). Igual nel procesu cognitivu que nel procesu comunicativu la llingua va iguando formes que xunen entendimientu y emoción, pasión y análisis de la realidá (cf. Fernández McClintock, 1986). En casu de llingües pequeñes, minorizaes o asociaes dafechu a la vida campesina resulta que la convivencia de dos códigos llingüísticos forma parte de la identidá categorial y perceptiva del yo. Y al mesmu tiempu, nos procesos de revitalización llingüística hai perinteresantes dinámiques de reorganización llingüístico-conceutual (cf. Fernández McClintock, J. 1996: 21-81), cosa que nun hai qu'escaecer nestes situaciones.

Conclusiones

El casu asturianu y el casu noruegu son perinteresantes pal estudiu de la revitalización y normalización de llingües minorizaes y de la formación de les identidaes nacionales.

1. N'entrambos casos vense les llimitaciones de la perspeutiva primordialista. En primer llugar, nel casu asturianu alcontramos unos rasgos étnico-llingüísticos perfeutamente autoidentificadores. N'Asturies atópase una llingua y tolos elementos culturales que puen estre-mar a esti territoriu como un territoriu perfeutamente dixebraú étnicamente de los que lu arrodién. Asturies tien mesmamente unos precedentes hestóricos que nun tienen otros territorios de la Península Ibérica. El fechu diferencial asturianu nun ye en dengún casu menos importante que los d'otros territorios que sí tienen reconocíos esos fechos diferenciales. Sicasí, otros terri-torios con menos elementos *primordiales* plantearen un proyeutu políticu y social d'afitar la propia identidá cul-tural munches décadas antes qu'Asturies. Esta diferen-cia y atrasu d'Asturies nesta cuestión tien muncho que ver con fenómenos sociales y hestóricos concretos. La toma de conciencia de la identidá coleutiva nun sal direutamente, nun surge espontáneamente de los lla-maos elementos primordiales.

El casu noruegu afítanos nesta tesis: los tradicio-nalistas noruegos yeren tamién nacionalistes norue-gos que pensaben que nun facía falta cambiar la norma llingüística noruega pa caltener la identidá y la independencia noruega escontra Dinamarca. Pa ellos, el danés lliterariu yera una espresión válida de la nación noruega. Esta postura nun tuvo ésitu, cier-tamente, pero tampoco llogró imponese un noruegu *auténticu*, afitáu nes variantes dialeutales, de forma que la solución noruega ye'l resultáu d'una negocia-ción social y territorial, un compromisu bilingüe ente la norma *nynorsk* (un noruegu-noruegu) y la norma *bokmål* (danés norueguizáu).

2. Per otru llau, les circunstancies fronterices y les circunstancies sociales y de clas son factores imprescindibles a tener en cuenta (cf. Cohen, 1994). Asina, en Noruega'l conflictu llingüísticu ye un fechu que tien que ver cola dinámica fronteriza con Dinamarca y Suecia. El triunfu de les postures noruegues y norueguizantes escontra la norma danesa ye una forma d'afitar la frontera simbólica qu'identifique a la nación noruega. Nos tiempos de xuntura política de Noruega con Suecia había munchu esmolimientu en Noruega respeuto a los suecos, de forma que cuando dellos escritores noruegos inxeríen dalguna pallabra dialeutal noruega poco conocida, la población, identificándose col danés escritu, recibíala con rocea pol mieu a que fuesen pallabres sueques. Tiense visto yá tamién la importancia de la dinámica hestórico-política nel casu noruegu pa la cuestión llingüística, dinámica qu'esplica munchos aspectos de la negociación ente los que sofiten al *nynorsk* y los que s'alcuentren más aquello cola norma *bokmål*.

Pero les rellaciones de frontera y les circunstancies hestórico-polítiques nun son elles soles pa esplicar el conflictu llingüísticu noruegu: hai un fechu cultural real y oxetivu, que ye la esistencia d'unos falantes de dialeutos que nun son pa identificase cola norma *bokmål*. El conflictu llingüísticu nun ye una *invención* situacional o de clas, ye un fechu social y cultural, anque esti fechu *per se* tampoco esplica tol procesu del conflictu (cf. González-Quevedo, 1997a). La politización del problema y l'asitiamientu del problema llingüísticu como problema nacional nun ye tampoco esplicable namás nun sen primordialista, circunstancialista o instrumentalista: ensin llingua

propia nun hai conflictu políticu-llingüísticu, aunque faen falta tamién otros condicionantes (frontera, estructura social, estructura política, etc.).

Nun son, entós, realistes delles retóriques nacionalistes cola so visión esencialista de la llingua como fundamentu de la xuntura nacional —como se vio enantes, el nacionalismu constrúi cola llingua, igual que con otros elementos culturales, un cliché simplificador y simbólicu—, pero tampoco son realistes nin razonables les suposiciones demonizadores del nacionalismu que pretenden que tolos conflictos políticu-llingüísticos son constructos ajenos a la propia dinámica de la realidá, concretamente la llingüística. En faces bien dixebras de los cinco continentes apaer el problema llingüísticu como un finxu fundamental de la identidá cultural y política y con repercusiones nes situaciones más concretes (cf., por exemplu, escoyendo exemplos bien dixebras, McRae, 1973 y González-Barrera 1995, 1997).

Pasa lo mesmo n'Asturies, onde la concienciación llingüística y d'identidá coleutiva oxetivada políticamente tien un tiempu hestóricu concretu, asociáu a les lluches obreres y a otros fenómenos como la crisis económica d'anguaño, pero onde tamién ye la existencia d'una llingua minoritaria un elementu indispensable —aunque non l'únicu— pa esplicar los procesos de conflictu en cuantes a la política llingüística. El conflictu llingüísticu ye tamién siempre un conflictu de comunicación: el que seya tamién un fenómenu políticu y hestóricu concretu nun quier dicir que nun seya un fechu oxetivu de comunicación verbal.

3. Igual en Noruega que n'Asturies alcuéntrense los dialeutos con muncha vitalidá en tolos senes,

hasta nel cultivu lliterariu. Ivar Aasen y, tamién, los defensores del asturianu alcontrárense con que la llingua dominante taba normativizada y codificada perfeutamente, mientras los dialeutos noruegos y asturianos nun teníen una normativa común. Nesi sen, la xera d'Ivar Aasen en sieglu XIX y de los movimientos pol asturianu (comu *Conceyu Bable*) o instituciones (como l'*Academia de la Llingua Asturiana*) del últimu terciu del sieglu XX buscaren especialmente una norma común ortográfica pa caltener la llingua oral y tener un códigu pa la comunicación escrita. Esti yera l'oxetivu d'Aasen y de los coleutivos asturianos, como se tien visto enantes.

L'oxetivu de normalizar y normativizar les variantes llingüístiques nun ye fácil, porque cuesta caro salir del círculu viciosu de la diglosia: los falantes ven normal que la llingua dominante tea perfeutamente codificada mientras-yos resulta difícil representar la so variante llingüística con una grafía común a otros dialeutos. Pero la normativización ortográfica ye inevitable cuando se-y quier dar continuidá a una llingua y nestos tiempos d'afitamientu de les identidaes llingüístiques y polítiques el casu noruegu y el casu asturianu aseméyense mucho pero nun s'estremen de lo que pasa n'otres zones nes qu'aliten llingües minorizaes. Nesti sen, el llabor fechu por Ivar Aasen en Noruega y el d'entidaes como l'*Academia de la Llingua n'Asturies* tienen una trascendencia que va más allá del fenómenu llingüísticu y tienen una fonda repercusión hestórica en cuantes a la solución política del tema de la identidá coleutiva (cf. Anderson, 1991). La mitificación de la figura d'Ivar Aasen polos seguidores del *nynorsk*, la presencia reivindica-

tiva de la so imaxe en munchos oxetos, la construcción d'un monumentu en Volda, la igua de congresos internacionales alrodiu de la so personalidá y la so obra son un síntoma d'esta trascendencia hestórica. En cuantes a fenómenos dende hai pocu tiempu n'Asturies como l'*Academia de la Llingua Asturiana*, pola conflictividá que vieno darréu de la so creación y colos sos trabayos niciales y pola fidelidá qu'alcontró en sectores crecientes de la sociedá, ye previsible que na futura hestoria d'Asturies se faiga una interpretación asemeyada a la güei se fai en Noruega.

4. El llabor d'Ivar Aasen respetu al *nynorsk* y los llabores qu'agora se faen n'Asturies pola llingua asturiana son fenómenos de *revitalización*, nel sen más auténticu de la tradición antropolóxica.

Ivar Aasen naz nun contestu campesín, pero llogra apropiase de la cultura qu'entós remanaben les clases dirixentes y los sos maestros son una clas intelectual d'aniciu campesín. Tamién los componentes de los grupos que defienden l'asturianu (*Conceyu Bable*, etc.) o los miembros de la mesma *Academia de la Llingua* tienen xeneralmente un orixe rural, pero deprendieren a remanar los códigos culturales de la llingua y cultura dominantes. La igua d'una identidá llingüística, cultural y política nun ye posible ensin tener en cuenta la realidá d'unos grupos que dirixen los procesos d'autoidentificación (cf. Rokkan, 1973). Ye entós cuando ye posible una auténtica *revitalización llingüística* y tamién la formación d'un discursu nacional. El que manexa los códigos dominantes pero vien de la cultura marxizada ye'l que meyor pue llevar a cabo la normalización de la llingua non

reconocida (cf. Eriksen, 1996), como se deduz yá dende la lliteratura antropolóxica clásica.

5. Ye precisamente'l procesu d'homoxeneización ún de los fechos d'anguaño que fai resurdir les llingües minorizaes, y, darréu, los nacionalismos y les identidaes coleutives. Nos momentos de crisis y de cambiu, el peligrosu de desaniciu fai pensar a la xente na necesidá de caltener la so identidá. Pero esta revitalización de les llingües y cultures amenazes de desaniciu nun ye un intentu d'afitar otra vuelta les tradiciones igual que yeren: nun ye tornar al Edén. La revitalización significa adautar la cultura y la llingua minorizaes a les nueves situaciones, d'alcuertu colos nuevos códigos y con unos usos abondo estremaos de los tradicionales. El proyeutu d'Ivar Aasen y el de l'Academia de la Llingua, por exemplu, nun ye desandar el camín de la hestoria, sinón da-y una continuidá hestórica al patrimoniu llingüísticu. O seya, revitalización significa normalización, lo que los enemigos d'estos procesos llamen *artificialismu*.

6. Vióse yá enantes a un poeta asturianu quexase de la *probeza* del asturianu, amor a la *probeza* pero al mesmu tiempu paradóxica tristura pola non normalización de la llingua:

*¡Ai! Si como ye de pura
tuviés un poco de fuerza,
s'irguiés y se cepillara,
vistiéndose a la moderna,
sería ríu caudalosu
d'agua transparente y fresca*

Un dirixente xilistrón del movimientu escontra los drechos de los asturfalantes, aseguraba nun discursu escontra la llingua asturiana que l'asturianu llevaría a Asturias a *l'aldea perdida*: esti pensamientu, fechu simplemente pa influir nos políticos, escuende una inorancia pergrande, significa nun entender nada del momentu hestóricu actual. L'usu y perceición que tienen los falantes de les llingües castellana y asturiana ye perinteresante dende'l puntu de vista antropolóxicu. James Fernández tien fecho los meyores análisis nesti sen: anque los asturfalantes vieyos nun tienen un proyeutu de normalización de la llingua, sí tienen el sentimientu de que'l castellanu nun ye pa espresar determinaes coses que namás puen dicise n'asturianu (cf. Fernández McClintock, J., 1997). En dellos casos, igual en Noruega que n'Asturies hai resistencies a la normalización ortográfica del *nynorsk* y del asturianu col argumentu de qu'esa normalización pue matar l'aspeutu *vivu, sentimental* que tien la fala diaria y familiar (cf. Fernández McClintock, J., 1996, 1997). Ye una paradoxa perfrequente nos fenómenos d'identidá llingüística y de revitalización: *hai llerza a que la normalización mate, pero ensin normalización la muerte ye inevitable*.

El procesu entamáu por Ivar Aasen en Noruega nel sieglu pasáu y el de los años caberos n'Asturies son un llabor de negociación ente lo vieyo y lo nuevo, la tradición y el futuru y esta negociación fai inevitables perinteresantes formes de reorganización cognitiva y llingüística, que l'antropoloxía llingüística ye pa estudiar y caltriar con más aquel qu'otres orientaciones teóriques.

7. Al estudiar les rellaciones de la llingua cola identidá coleutiva y la so espresión nacional ye yá un

tópicu escosu y repunante recurrir al *factor románticu*. Ún de los argumentos que remanen cuasi tolos estudiosos del nacionalismu, especialmente los que sofiten los *grandes nacionalismos* y desprecien los *pequeños nacionalismos* ye una especie d'acusación escontra los qu'entamen un llabor d'afitar la identidá coleutiva própia: son románticos, usando esta pallabra nel sen popularmente peyorativu d'irracionalidá, pasión absurda, etc. Ye verdá que na hestoria de los nacionalismos xuega un papel fundamental la sensibildá romántica, pero esto ye un asuntu percomplexu y hestóricamente permatizable y nun xustifica l'usu del movimientu románticu como un factor cuasi máxicu.

Nel casu asturianu ye precisamente una figura ilustrada, Gaspar Melchor de Xovellanos, una de les qu'amuesa más interés pola llingua asturiana y la so codificación con vistes a la so difusión (cf. Xovellanos, 1985) y seguramente podía dicise daqué asemeyao del Padre Sarmiento pa col gallegu. Xovellanos piensa que son necesarios tres proyeutos p'Asturies: iguar una Academia de les Buenes Lletres, iguar un diccionariu asturianu y estudiar los aspeutos gramaticales del asturianu. Desgraciadamente esti proyeutu ilustráu tardó muncho en faese realidá, pero yera un tema presente ente los intelectuales asturianos dende cuantayá. Xunquera Huergo redactará una gramática y un diccionariu en sieglu XIX, pero ye nel sieglu siguiente cuando la necesidá de normalizar ye un proyeutu políticu mui afitáu socialmente.

Ente los llibros que lleera Ivar Aasen cerca del so llugar de nacencia había llibros asgaya de pensadores ilustraos (cf. Apelsest, 1996 y Nielsen, 1953, citáu

n'Apelseth, 1996) y a lo llargo del sieglu XVIII, como yá se tien observao, había un aquel pergrande de definir la Noruega *natural* na ilustración noruega, un *nacionalismu científicu* que seguramente nun pue escaecese pa entender a Ivar Aasen, la so obra y la dinámica que lu arrodia (cf. Apelseth, 1986).

Ye en munchos casos difícil estremar en pensadores concretos el componente ilustraáu del románticu, aspeutu nel que nun podemos, evidentemente, entrar equí. Pero, por exemplu, Hegel ye nun sen una traducción a la hestoria de la filosofía del espíritu románticu, pero tamién pue vese a esti autor como la culminación del espíritu ilustraáu alemán postkantianu. El llabor de los filólogos (como Ivar Aasen) recoyendo les pallabres del pueblu, el trabayu empobináu a llograr sistematizar el mundu del llinguax tien munches resonancias ilustraes, en cuantes que ye un intentu de sacar a la lluz aspeutos de la vida diaria tan asimilaos a lo abegoso, máxico y escuro como les pallabres y el so poder.

Si de los sieglos XVIII y XIX pasamos al sieglu XX, ¿ye una esaxeración pensar que la fonda evolución de la llingüística nesti sieglu sofitó la defensa de munches llingües minorizaes? Nel casu asturianu, será interesante estudiar nel futuru la influencia que tuvieren dellos aspeutos del estructuralismu (una corriente de pensamientu difícil d'asimilar a *lo románticu*) nel esmolimientu científicu pol asturianu como llingua y non como un montón informe de vulgarismos y dialectismos. Sin siguir afondando nesti tema, que tien que ser oxetu d'estudiu más especializáu, quería finar esti trabayu rechazando'l simplismu y la vagancia men-

tal cola que se malentienden fenómenos como la revitalización lingüística y el nacionalismo al frivolarlos como simples mázcares d'un espíritu supuestamente románticu, espíritu románticu que xeneralmente los que lu menten nin conocen ni sabríen de denguna manera definilu.

Nesti trabayu entiéndese'l nacionalismu non como una ideoloxía política, sinón como una forma de cohesión política, de xuntura social. El nacionalismu ye inevitable na nuesa época hestórica, por eso muchos *antinacionalistes* son en realidá *pernacionalistes* de lo de so. El nacionalismu nun ye *per se* positivu y tampoco ye *per se* negativu. Otra cosa ye que la hestoria d'ayer y de güei pue amosanos ensin dulda movimientos nacionalistes que nun puen almitise dende'l puntu de vista éticu pol so despreciu a la vida, a la tolerancia y a la democracia, pero tamién nos amuesa movimientos nacionalistes tolerantes, progresistes y democráticos. Pero l'estudiosu de llingües y cultures alcuéntrase con un problema éticu: al estudiar identidaes llingüístico-culturales ¿ayudará a desanicar la variedá de llingües y cultures o ayudará a calteneles? Quiéranlo o non, los estudiosos de les cultures humanes son nel nuesu tiempu *agents of nationalism*. Como bien alvierte James Fernández (1996: 96-90) l'antropólogu o l'estudiosu del folclor tien que ser consciente del problema moral que plantea'l so llabor: el folclorista pue ser axente del nacionalismu, pero ¿de cuál? En dellos casos pue ser difícil ser neutral, n'otros casos ye más fácil: escoyer el camín que salve la riqueza de les manifestaciones del espíritu humanu, o seya, la riqueza de la cultura humana y universal. El compromisu del antro-

pólogo tien que ser defender les cultures y les llingües pequeñes, onde s'encierren les ayalgues, la riqueza del home y non ser un instrumentu de dominación, un axente del imperialismu llingüísticu. Puestos a falar en términos futuristes, en pasando la época de los nacionalismos, éstos nun esistirán, pero seguirá habiendo llingües y cultures, cuantes más meyor pa entender lo que ye'l ser humanu. Llograr eso ye, pienso yo, ún de los principios del trabayu antropolóxicu y del estudiosu de los elementos d'una cultura, como ye'l llinguax. Asina, gracies al llabor d'Ivar Aasen y de los siguidores podemos agora saber un poco más de les cultures humanes y tenemos que-yoslo agradecer. Y si'l llabor d'Ivar Aasen tien un sanu sen románticu, ye tamién una prestosa herencia del puntu de vista racionalista ya ilustráu: nun ye una casualidá qu'alcontrara una bona acoyida nos progresistes noruegos.

Referencies bibliográfiques

- ÁLVAREZ, G. (1949). *El habla de Babia y Laciana*. CSIC, Madrid.
- ANDERSON, B. (1991). *Imagined Communities*. Verso, Londres.
- ANDERSON, B. (1996) [versión en noruegu d'Anderson, 1991]. *Forestilte fellesskap, Reflesjoner omkirg*

nasjonalismens opprinnelse og spredning. Spartacus Vorlag As, Oslo.

- APELSETH, A. (1996). "Ivar Aasen's Debt to European Thought. The Regional Perspective", en *The International Ivar Aasen Conference 1996*. Helga Eng's hus, Blindern, University of Oslo and The Ivar Aasen Foundation.
- APELSETH, A., BURGESS, J. P. y MONSSON, O. (1996). "Ivar Aasen, 'det norske' og 'detteuropeiske'", en *Tidsskrift for Sunnmøre historielag*, Ålesund.
- ARIAS, P. G. (1970). *Antología de poetas asturianos (I Poesía en bable)*. IDEA, Uviéu.
- BARRERA-GONZÁLEZ, A. (1995). *Language, Collective Identities and Nationalism in Catalonia, and Spain in General*. EUI Working Paper EUF 95-96, Florencia.
- (1997). "Lengua, identidad y nacionalismo en Cataluña durante la transición", *Revista de Antropología Social*, 6: 109-137.
- BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. F.C.E., México.
- BERGSGARD, A. (1970). "Spørsmålet om Folksuveræniteten i 1814", en *Hundre Ars Historisk. Utvalgte Articler fra Historisk Tidsskrift*: 230-249.
- BELL, D. (1975). "Ethnicity and Social Change", en Glazer y Moynihan, eds, *Ethnicity*. Harvard University Press, Cambridge.
- BIRO, Z. y BODO, J. (1993). "La pratique d'édification culturelle d'une région", *CIVILIZATIONS*, XLII, 2: 77-90.
- BLACK, N. (1996). "Norway's Native Language Renaissance". International Studies Center, Emory University, Atlanta.

- CANELLADA, M^a. J. (1944). *El bable de Cabranes*. CSIC, Madrid. (Hai nueva edición, 1996, Academia de la Llingua Asturiana, Uviéu).
- CANO, A. (1981). *El habla de Somiedo*. Universidade de Santiago de Compostela, Santiago.
- (1987). “Entamu”, en Á. W. Munthe, *Anotaciones sobre el habla popular de una zona del occidente de Asturias*. Universidá d’Uviéu, Uviéu.
- CATALÁN, D. (1956-1957). “El asturiano occidental: Examen sincrónico y esplicación diacrónicade sus fronteras fonológicas”, *Romance Phylology*, X. y XI.
- COHEN, A. P. (1994). “Culture, identity and the concept of boundary”, *Revista de Antropología Social*, 3: 49-62.
- DOUGLASS, W. A. (1994). “Crítica de las últimas tendencias en el análisis del nacionalismo”, en Douglas, W. A., Lyman, S. M. y Zulaika, J., *Migración, etnicidad y nacionalismo*. Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV), Bilbao.
- ERICE, F. (coordinador) [1996], *Los comunistas en Asturias 1920-1982*. Ediciones Trea, Xixón.
- ERIKSEN, TH. E. (1993). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Pluto, Londres.
- (1996), “Language in identity politics”, en *The International Ivar Aasen Conference 1996*, Helga Engshus, Blindern, University of Oslo and The Ivar Aasen Foundation.
- FERNÁNDEZ MCCLINTOCK, J. W. (1986). *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*. Indiana University Press, Bloomington.
- (1994). “The Dilemmas of Provincial Culture and the Framing to Anthropological Inquiry”, en

- Antropología sin fronteras*, VV. AA. C.I.S., Madrid, 71-92.
- (1996). *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies*. Academia de la Llingua Asturiana, Uviéu.
- (1997). "Vitalidad cotidiana, recursos léxicos y lenguaje expresivo (Un enfoque especial en el asturiano moderno)", en Xaquín Rodríguez, coord., *As lingoas e as identidades. Ensaios de etnografía e de interpretación antropolóxica*. Universidade de Santiago de Compostela, Santiago.
- GARCÍA ARIAS, X. LL. (1974). *El habla de Teberga*, ARCHIVUM, XIV. Uviéu.
- (1977). *Pueblos asturianos: el porqué de sus nombres*. Ayalga. Xixón.
- (1988). *Contribución histórica a la gramática histórica de la lengua asturiana y a la caracterización etimológica de su léxico*. Universidá d'Uviéu, Uviéu.
- (1995). "Breve reseña sobre la lengua asturiana", en *La llingua asturiana*. Academia de la Llingua Asturiana, Uviéu.
- GELLNER, E. (1983). *Naciones y nacionalismo*. Alianza Unversidad, Madrid.
- (1987). *Culture, identity and politics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GONZÁLEZ, EVA. (1991). *Poesía completa*. Academia de la Llingua Asturiana, Uviéu.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, R. (1983). "Antropoloxía del desanicu llingüísticu: llingües minoritaries y espacios étnicos", *LLETRES ASTURIANES*, 8: 7-15.
- (1985). "Cuadonga, mitu y poesía", *LLETRES ASTURIANES*, 18: 83-90.

- (1990). “La cultura asturiana”, *LLETRES ASTURIANES*, 38: 117-135.
- (1991). “Ritos y cambios sociales”, *CULTURES, Revista Asturiana de Cultura*, 1: 133-167.
- (1992). “Cuadonga, Guadalupe, Czestochowa...”, *CULTURES, Revista Asturiana de Cultura*, 2: 155-176.
- (1994a). *Antropoloxía llingüística*. Academia de la Llingua Asturiana, Uviéu.
- (1994b). “Respeutu al proyeutu d’una pequena lliteratura”, *LLETRES ASTURIANES*, 53: 23-27.
- (1996). “El papel de la lengua en la identidad étnica”, en J. L. García, coord., *Etnolingüística y análisis del discurso*, VII Congreso de Antropología Social. Zaragoza.
- (1997a). “Identidad étnica y lengua minorizada”, en Xaquín Rodríguez, coord., *As lingoas e as identidades. Ensaíos de etnografía e de interpretación antropolóxica*. Universidade de Santiago de Compostela, Santiago.
- (1997b). *Economía y cultura: Cambios económicos y cambios culturales n’Asturies*. Editora del Norte, Mieres.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, R. y FUERTES, A. (1990). “Lengua Asturiana: normalización y reacciones sociales”, *LLETRES ASTURIANES*, 36: 143-156.
- HAUGEN, E. (1966). *Language Conflict and Language Planning. The Case of Modern Norwegian*. Harvard University Press, Cambridge.
- (1972). “The Linguistic Development of Ivar Aasen’s New Norse”, en *Studies by Einar Haugen*. Mouton, La Haya.
- HÅKEN JAHR, E. redak. (1990). *Den store dialektboka*. Novus Forlag, Oslo.

- HECHTER, M. (1975). *Internal Colonialism*. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- (1985). “Internal Colonialism Revisited” en E. A. Tiryakian y R. Rogowski. eds., *New Nationalisms of the Developed West*. Allen and Unwin, Winchester.
- HOEL, O. L. (1996a). *Nasjonalisme i norsk målstrid 1848-1865*. Novus, Oslo.
- (1996b). “Language traditionalism and the nationalism conflict after 1814”, en *The International Ivar Aasen Conference 1996*, Helga Engs hus, Blindern, University of Oslo and The Ivar Aasen Foundation.
- LÖGFREN, O. (1989). “The Nationalization of Culture”, *ETHNOLOGIA EUROPAEA*, XIX: 5-23.
- MCRAE, K. D. (1973). “Empire, Language, and Nation: The Canadian Case”, en S. N. Eisenstadt y Stein Rokkan, eds., *Building States and Nations*, II: 144-176
- NAGATA, J. A. (1974). “What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society”, *American Ethnologist*, I: 331-350.
- NIELSEN, H. (1953). *Skolestell og folkeopplysningsarbeid i bygdene i Bergens Stift*, Oslo.
- O’CONNOR, M. I. 1989. “Environmental Impact Review and the Construction of Contemporary Chumash Ethnicity”, en S. E. Keefe, ed., *Negotiating Ethnicity: the Impact of Anthropological Theory and Practice*, NAPA Bulletin, 8: 9-18.
- PEDRAYES TOYOS, M. C. (1998). “El mundo de la naturaleza na poesía d’Eva González” (ensin espublizar).
- RODRÍGUEZ, X. (1993). “Márgenes sociales y límites simbólicos en una sociedad compleja”, Comunicación en “VI Congreso de Antropología”. Tenerife (ensin espublizar).

- RODRÍGUEZ-CASTELLANO, L. (1954). *Aspectos del bable occidental*. IDEA, Uviéu.
- ROKKAN, S. (1973). "Centre-Formation, Nation-Building, and Cultural Diversity: Repport on a UNESCO Programme", en S. N. Eisenstadt y Stein Rokkan, eds., *Building States and Nations*, I: 13-40.
- ROOSENS, E. E. (1989). *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. Sage, Newbury Park.
- SANNES, J. (1959). *Patrioter, Intelligens og Skandinaver. Norske Reaksjoner pa Skandinavismen før 1848*. University Press, Oslo.
- SHANIN, T. (1983). *La clase incómoda*. Alianza Editorial, Madrid.
- SKARD, V. (1980). *Norsk Språkhistorie, 3, 1814-1884*. Universitetsforlaget, Oslo.
- SMITH, A. D. (1984). "Ethnic Myths and Ethnic Revivals", *European Journal of Sociology*, 25: 283-304).
- (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell, Oxford.
- (1991). *National Identity*. Penguin, Londres.
- STEEN, S. (1951-1971). *Det Frie Norge*, 5 volúmenes. Cappelen, Solo.
- VALDÉS DEL TORO, R. (1987). "Sobre Asturias y la cultura asturiana", en *Enciclopeida Temática de Asturias*. S. Cañada Editor, Xixón.
- VENÅS, K. (1996a). *Då tida var fullkomen. Ivar Aasen*. Oslo.
- (1996b). "On Democratization and Nationalism", en *The International Ivar Aasen Conference 1996*, Helga Engshus, Blindern, University of Oslo and The Ivar Aasen Foundation.

- VERDELHO, T. (1993). "Falares asturo-leoneses em território português", *LLETRES ASTURIANES*, 50: 7-25.
- VIGELAND, B. (1995). *Norske dialektar. Oversyn, heimfesting og normalisering*. Universitets Forlaget, Oslo.
- VIKØR, L. S. (1995). *The Nordic Languages. Their Status and Interrelations*. Novus Press. Oslo.
- WALTON, S. J. (1996a). *Ivars Aasens kropp*, Oslo.
- (1996b). "The Relationship Between Political Processes in the 19th Century: Nationalism and Democratisation", en *The International Ivar Aasen Conference 1996*, Helga Eng's hus, Blindern, University of Oslo and The Ivar Aasen Foundation.
- WOLF, E. (1965). "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", en Lessa y Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion*. Nueva York.
- XOVELLANOS, M. G. DE, (1985). *Obras completas, II. Correspondencia*, edición crítica, introducción y notes de J. M. Caso, Centro de Estudios del S. XVIII ya Ilmu. Conceyu de Xixón, Xixón.

abstract

After 1400, the Danish state administration introduced Danish as the official written language of Norway. As Norwegian nationalism grew in the 1800s, its linguistic consequences were gradually felt. The task of

standardizing a modern Norwegian language from the Norwegian dialects was done by Ivar Aasen. His "Grammar of the Norwegian Popular Language" was published in 1848 and his "Dictionary of the Norwegian Popular Language", in 1850.

Asturias was from 718 to 910 the only independent Christian Kingdom in the Iberian peninsula. In 1981 Asturias became one of the autonomous communities of Spain. Strong revival of Asturian language in the recent years.

Language conflict, nationalism, politics and ethnic identity in Norway and in Asturias.

FAZA ETNOGRÁFICA

El pan nas parroquias de Sama, Cuaya, Ambás ya Santamaría (Grau)

M^a DOLORES ÁLVAREZ ALBA
M^a TERESA COSTALES GARCÍA

Esti artículu féixose colos datos sacaos del trabayu campu feichu dende'l Muséu Etnográficu de Grau ya quier reflexar cuala fuoi la realidá rural d'esti conceyu, no referente al pan, de fai unas décadas. Nosoutras nun seríamos quien a faellu si nun fora por della xente d'estas parroquias, que nos recibíu nas sous casas ya cumpartienon con nosoutras cachos de la sou hestoria. Queremos dar las gracias n'especial a dous personas que nos dedicanon unas cuantas horas, ya tuvienon la paciencia de describinos los procesos del pan que van darréu. Éstas fonon Olvido Menéndez Álvarez de La Espina, parroquia de Sama, ya Celestina Sánchez Fernández d'Ambás¹.

¹ Agradecemos la información que nos dieron sobre'l pan los vecinos de Pumarín, Baselgas, Cuaya, Panicera, Los Víos, Restiellu ya especialmente, por dedicanos munchu tiempu, a Olvido de La Espina (Sama) ya a Celestina d'Ambás.

La fala quier ser la que se fala na zona estudiada, con variaos ya ricos matices dialeutales. Pudimos faello asina gracias a la collaboración ya asesoramientu de Xosé Antón Fernández, de Cá Sanchu (Ambás), ensin la qu'esti trabayu tendría una cara bien distinta.

LA SEMA

Inda nun fai muchos años, antes que los pueblos foran quedando ensin xente polas migraciones a las ciudaes, cuando la economía nellos yera poucu más que de subsistencia ya dependíase de los propios recursos, el pan yera l'elementu básicu de l'alimentación.

Pero la palabra *pan* tien, en mediu rural, un significáu muncho más ampliu del que podemos tener agora. Nos pueblos, el pan ya'l cereal, ou pa dicillo meyor, los cereales colos que despuós de trasformallos puode faese'l *pan*, *papas*, *fariñas*, *tostos* ya outras cousas feichas cola fariña. Asina, nos pueblos au se cultiva'l *trigu*, a ésti nómanlu pan, ya au lo que se sema ya *escanda*, a ésta tamién-y llaman pan; lo miesmo pasa nas zonas au'l cereal predominante ya'l *centén*.

Como nas parroquias que vamos estudiar eiquí'l cereal, casi esclusivu, que se semaba yera la *escanda*, darréu vamos a referirnos a ella col nome de pan, como tola xente diz nestas parroquias. Dicimos "semaba" porque agora quedan mui poucas tierres au tovía se coe'l pan, a la contra de fai non más de 30 años cuando las plantaciones d'esti cereal yeran xeneralizadas.

Las parroquias de **Sama**, **Cuaya**, **Ambás** ya **Santamaría** tópanse na mitá sur del conceyu Grau, ya oucupan tol anchor d'este a oueste. A la parroquia de Sama riégala'l ríu Sama; por Cuaya baixa'l ríu Las Varas; el ríu Cubia pasa pola parte baixa de la parroquia d'Ambás, regando las veigas de Tabláu ya Cubia nesta parroquia, ya la parroquia Santamaría de Villandás

ta partida pol ríu Pequeñu que amiesta'l sou augua al Cubia en San Pedru los Burros.

Nesta zona'l trigu nun se semaba, ente outras cousas porque comíanlu munchu los páixaros, mentanto que la escanda, al tener la cáscara más dura, nun yera tan bona d'entrar. Au semaban dellu trigu yera na veiga Peñafior, fuera de las parroquias estudiadas, pa mezclallu cola escanda, puos dába-y meyor gustu al pan ya salía más blancu.

Semábanse outros cultivos como las patacas, las fabas ya'l maíz ya ésti alternábase cola escanda nas mesmas tierras.

El pan dase au quiera, lo bono ya que foran tierras probes, el pan nun quier tierras mui cuchadas. Semábase en tierras arimadas ya pindias, que foran algo de secanu, algunas cerca ya outras bien apartadas del puoblu; güei son todas praos ou monte.

Las tierras diban cambiando d'un añu pa outro, na tierra que semaban pan un añu, pal outro chaban maíz. L'añu que se chaba maíz cuchábase la tierra, pero l'añu que se semaba'l pan non.

N'Ambás diznos Celestina que nas veigas ya tierras llanas, como yeran más fuertes, semaban un tipu d'escanda que-y llamaban *póvida*. La póvida tenía outra clas d'espiga, más ancha, ya la paya más dura polo que nun caía tan fácil col orbayu de San Xuan. Esta escanda daba un pan más dulce.

Después de recoer el pan aprovechábase la tierra pa plantar outros cultivos que se chaban como forraxe pal ganáu. En Baselgas, después de segase la paya, llabrábase la tierra colas vacas ya semábase la xorra². En Sama, l'añu que se semaba maíz, pol mediu chaban fabas prietas pal ganáu³.

² La *xorra* ya como los nabos, pero nun ya pa las personas, sinón que se-ys chaba a las vacas. Tayábase'l nabu col hachu, las fuoyas podábanse col focín pa llimpia-ys un poucu la tierra ya chábase tou a las vacas. La *xorra* arráncase cola manu.

³ Las fabas prietas yeran como las fabas de mayu pero más pequeñas. Deixábanlas medrar altu ya chában-y las como verde pal ganáu.

A la falta tierras pal gran númeru de xente qu'había nos puoblos, xuntábase'l mal tiempu. Había años mui malos, de muncha augua, que faían a la xente retrasar la sema'l maíz, entós garrábanlu las xeladas ya salía mui ruin; esi añu coíase mui pouçu granu.

Nas zonas baixas de regadú, como las de La Cardosa, a la vera Grau, cultivábanse muchos productos del güortu que diban vendese al mercáu moscón. Nestas tierras nun faía falta alternar el cultivu.

La escanda semábase pol mes de noviembre ou *mes muortu* comu-y llaman los más vieyos, porque yera un mes que nun chaba nada. Nesti mes muortu tamién yera bonu semar las berzas. Nas zonas más altas, Pumarín, Baselgas,... podía atrasase hasta'l mes de diciembre ou hasta por Reis. La recoída yera n'agostu.

El maíz semábase nos cabeiros díes d'abril ou primeiros de mayu ya la recoída faíase n'ochobre.

Lo primeiro que se faía pa preparar la tierra pal pan era *gradalla* cola *grade*, despuós *paluxábase* cola *paluxadora*, ya tamién a fesoria, llugu volvía gradase. Despuós de pasar la grade esta última vez yá se semaba la *erga*'l pan *al voléu* cola manu; pa *tapalla* pasábase'l *llabiegu*. Cuando yá taba llabráu *esfaíanse las sechas* cola *fesoria*. Asina ya quedaba semáu'l pan. Ente'l pan semábanse fabas prietas, bonas porque tenían pol pan pa que nun caera.

En naciendo'l pan *sayábase* cuando taba pa ello ya despuós d'un mes ou dous *arriendábanlu*.

Pol mes de mayu *arrompíanlu* pa escoer la maleza que nacía ente'l pan; había que quitar la curruola ya l'arbea⁴ que tiraban el pan, tamién había que quitar l'avena. L'avena ya apaicida al pan pero tien las fuoyas más anchas ya'l tuoru más tiernu ya más gordu; tamién tien una color más azulona.

⁴ *Arbea*, llamábanla asina porque daba unas bolinas como arbeyos.

Después de la guerra, dellos puoblos de la parroquia de Santamaría baixaban a Miranda a cambiar escanda por maíz. Nesta parroquia escanda había muncha, ya'l maíz yera menos abundante, entós cambiábanlu porque la boroña suplía-ys más.

LA RECOÍDA

El pan taba maduru n'agostu ou primeiros de setiembre. Coíase después de meter la yerba ya antes de coer las ablanas. Cuando taba maduru tería la espiga mariella ya'l granu duru.

El pan podían coello los de casa, pero lo normal ya que foran audándose unos a outros faendo *andechas*.

Acuérdase Celestina la d'Ambás que pol tiempu la recoída había muyeres que baixaban a Grau a vendese pa coer. Habíalas que baixaban el día La Flor ya quedaban apalabradas, pero'l día que yera más normal baixar vendese yera'l día Santiago. Poníanse na Plaza col sombreiru paya, de madreñas ya colas *mesorias*, entós la xente yá sabía que yera pa vendese pa coer el pan ya axustábanlas si-ys convenía'l preciu. Habíalas que cobraban dous pesetas al día⁵.

Pa ir coer había qu'esperar que saliera'l sol ya calentara un puoco porque sinón *acebeyaba la paya* ya nun se yera p'arrancar la espiga; nun se podía coer tando alborao.

A la tierra llevábanse, *pa dir coer* el pan, *los goxos ya las mesorias*. Cada *coedor* tenía unas mesorias ya poníase un goxu ente cada dous coedores. Las mesorias yeran d'ablanu ou de freisnu xeneralmente. Colas mesorias garrábanse unas

⁵ Hubo un casu mui sonáu d'un home que baixóu a Grau ya foi au taban las que se vendían; entós entrugóu-ys si había dalguna dispuosta a casase con un vieyu viudu; una d'aquellas muyeres dixo que sí, ya foi la sua muyer.

cuantas espigas ya pal goxu. Si quedaba alguna espiga sin arrancar había que quitallas cola manu ya a eso llamábase *apelucar*. Cuando diban tando llenos los goxos chaban tolas espigas nunu ya calcábase colos pías pa llevalu pa casa. Baixábanlu al llombu ou si había andecha dous ou tres goxos nun carru.

Chábase'l día enteiru coyendu na tierra. Si había andecha llevábase la xanta a la tierra ya senón baixábase a comer a casa.

Coyendo nas tierras cantábase munchu; cantaban los d'una tierra ya arrespondían los d'outra. Siempre qu'acababan de char un cantar nuna tierra, los d'outra chaban un ixuxú, ya despuós empicipiaban a cantar.

En Panicera recoimos un cantar rellacionáu con estas llabores que, aunque nun ya d'eiquí, paeznos interesante apuntalu pa ver los influxos del centru d'Asturias nesta zona:

*Yá no voi a les endeches
porque no tengo mesories,
préstame nena les tuyes
y coyeremos a soles.*

La paya que quedaba na tierra segábase cola gadaña ya poníase nun balagar. La paya yera bona pa munchas cousas. Usábase pa mullir los gochos ya chábase tamién de comer al ganáu n'años d'escasez. En Ca Sanchu, n'Ambás, cuando se deixóu de semar pan traían paya de Llamas pa mullir los gochos.

La paya usábanla n'Antroxu pa disfraces ya dellas cousas. En Víu'l Picu, coían un goxu tou rotu, que nun valiera pa nada, metían-y paya bien apertada pa que tardara en quemar, prendían-y fuogu polos llaos ya tirábanlu dende El Picu la Llousa rodando hasta'l regueiru.

El granu llevábase de la tierra a l'horru en goxos⁶. Si la tierra quedaba lloñe la casa ya nun había mal camín, el granu llevábase nel carru colas vacas. El maíz, al pesar enforma las panoyas, xeneralmente trasportábase en carru d'esquirpia, feichu con varas d'ablanu, cortadas al menguante ya teixidas alrededor del carru. Esto en zonas como Sama, que cuntaban con buenos caminos; pero lo más normal yeran los pueblos cuostos ya los caminos estrechos, au los carros nun yeran p'andar, como Baselgas, qu'acarretaban el pan al llombu dende la tierra hasta l'horru. Las espigas chábanse nuna pila n'horru esperando a que se llevaran al *pisón*.

Cuando s'acababa de coer el pan nun se faía ninguna fiesta pa celebrallo; lo único que se faía yera una comida un poucu especial pa celebrar el ramu, faíanse los freixuolos ou las picatostas.

MAYAR EL PAN

La escanda deixó de semase cuando la xente empicipióu a deixar los pueblos, polos años 70, aunque tovía hai dellos que siguen semando ya pisando algo⁷. N'Ambás fai lo menos venticincu años que nengún vecín sema'l pan, lo miesmo pasa en Cubia ya outro tanto en Tabláu. Hai pueblos como Llamas au se sema della escanda pa mezclala cola fariña trigu comprada.

⁶ El goxu ya mayor que la goxa. Úsase pal pan, mentanto que las goxas al ser más pequeñas utilízanse pa cousas más pesadas como las panoyas, castañas, arizos, etc. Los goxos, de baniellas d'ablanu, faíanlos los goxeiros. De la parroquia Cuaya salienon muchos goxeiros: de Cuaya, Llauréu, La Esniella, Baselgas ya Rubianu; esti postreiru fuera ya d'esta parroquia. Salían polos pueblos ya pasábanse grandes temporadas fayendo goxos polas casas.

⁷ En Cuaya tovía seman escanda ya pisan pa buona parte d'Asturias; vienen a pisar dende Quirós, Llena, Candamu ya outros sitios.

Enantes llevaban el pan a las *eras la esfaedura* au se mayaba colos *manales*⁸.

Primeiro había que preparar la era, que solía ser el prau más llanu del puoblu. Barríase bien con *barricaxos*⁹ ya espardíanse las espigas.

Pa *mayar* esperábase a un día que tuviera solanu ya xuntábanse unos cuantos homes, casi siempre yeran los homes los encargaos de mayar, aunque si había muyeres que se-ys diera bien, tamién mayaban ellas. Cada día mayábase pa un vecín; al ser un trabayu duru fafase n'andecha.

Faíanse dous fileras frente con frente, colos manales daban güelpes a las espigas ya pa nun dar unos contra outros cuando llevantaban d'un llau baixaban de l'outru.

Los manales son dous varas llargas amarradas con una correa, una de las varas ya de xardón ya la outra da lo mismo que sea d'ablanu, castañal ou d'outra madera. La de xardón ya la que pega na espiga, ya si la vara tien un bon noyu embaixu inda ya meior. Colos manales van esfaendo las espigas, separando la erga.

Empezaban dando-y espacio, llugu diban calentándose hasta que la espiga taba dalgo esfeicha, entós había que da-y la vuelta cola *garabata*, eiquí los mayadores faían una paradina, aprovechando pa tomar una copa d'anís que-ys llimpiara'l polvu del garguolu.

La esfaedura venía durar tol día. Si taban mayando ya venía la truona, perdíase tol pan porque nun tenían nin plásticos como hai agora, nin lonas, nin nada d'eso; dientro dalgunos pisonos había un *mayu*, un cuadráu de madera con un furacu nel mediu, au se

⁸ En Baselgas los manales yeran de madera xardón.

⁹ En Baselgas las escobas faíanlas de gromos, que traían de la parte baixa del conceyu, de la zona de Cuotu, porque eillí nun había. En Panicera los escobones yeran de xardón o de gorbizu, mentanto qu'en Sama dícenos que se faían d'encina.

mayaban las espigas. Nel furacu había un cousu paecíu a un trión de curtar árgumas, pero planu. Yera más costoso mayar eiquí, pero al tar a cubiertu nun corría peligru perdesel pan si llovía. En Víu tenían un mayu d'estos ya en Pedroucu tamién.

Después de la esfaedura esperábase un día d'aire p'*aventar* ya *xebrar* la *poxa* del *granu*. D'eiquí diba pal horru hasta llevalu a *pisar*.

EL PISÓN YA'L MOLÍN

Dalgún de los pocos *pisones* que tovía se puoden ver funcionando n'Asturias tán nel conceyu Grau, mesmamente a Cuaya vien en pisar dende los conceyos de Quirós, Llena, Candamu ya outros.

En casi tolos pueblos había dellos pisones, los más arcaicos son de *rabil*, que yeran movíos por dellos homes, hasta qu'apaeenon los d'agua ya más tarde los de motor. Los pueblos que nun tenían pisón diban pisar a outru puoblu ou traíanllu de fuera.

N'Ambás antes había dous pisones de rabil, unu por barriu, nel de La Pumariega ya n'Adriu. Güei tán los dous esfeichos. Cuéntannos que cuando llegó la máquina de motor, tenían que dir busca a Teixéu, Villagarcía o Villandás, cola parexa vacas, ya pisaban delante la ilesia.

A los amos del pisón pagábase-ys en granu, según las *faniegas* que pisaran, aunque tamién había xente que pagaba con dineiru. En coyendu las ablanas, n'gostu, poníanse a pisar.

Nel pisón quítase la *poxa* al granu ya caen nuna *criba*, entós l'aire levanta la *poxa*, porque pesa poucu, ya'l granu cai nun caixón. Siempre quedaba dalgún *ergatu*, la erga más ruina que nun la pisaba la *muola*. Los ergatos chábanse-ys a las pitas. Después las *vañadoras* col *vañu* llimpiaban bien la

escanda, quitando los ergatos que quedaban. El granu llimpiu iba pa un goxu al horru. Parte de la erga deixábase de simiente pa outru añu.

Cuéntanos Olvido, de Sama, que si'l pan taba verde ou algo húmedu, nun *deserestaba* bien ya había que queima-y *l'aresta*. Separábanse cola garabata pa un llau las espigas que quedaban más duras, prendíase fuogu na era ya chábase eillí'l pan, movíase cola garabata hasta que queimaba l'aresta. Si'l pan taba bien secu nun faía falta queimallu.

N'outros sitios *queimábase na secadera*, que yera una tarima de piedra au se prendía fuogu pa queimar las arestas. La secadera taba nel miesmu local que'l pisón. En Rubianu tovía queda un bon exemplu de secadera ya pisón de rabil ensin esfaer.

Después de pisalla, la escanda había que llevalla al *molín*, eiquí tamién se molían outros cereales como'l trigo, el maíz, etc. Molinos había menos, porque non tolos puoblos cuentan con rú pa poder esviar una *presa* ya faer el *banzáu*, polo que tenían que dir moler a outros puoblos: de Panicera baixaban a San Pedru los Burros ya a Purlái, de Pumarín diban a Cuaya ya a La Esniella.

Los molinos yeran *vecinales*, de dellos vecinos, ou de *maquila*, cuando yera particular. Nos de maquila había que pagar por moler una cantidá de fariña, llamada maquila.

La escanda mídense en *copinos* ou outras mididas que tán rellacionadas col copín. Por cada copín dábase al molineiru media maquila fariña. Una *maquila* pesaba 1kg, un *copín* yeran 7 kg, una *tercia* 10 kg, un *zalamín* 2 copinos, ya 8 copinos faían una *faniega*.

Los goxeiros ya faían los goxos d'unas mididas, ya por cuartas sabían aprosimáu las faniegas que coían. Tamién se podía saber midiendo con un copín según diban chando'l granu pal goxu.

Había goxos de 6, 8, 10 ya más faniegas, algunos yeran tan grandes que nun salían pola puorta l'horru; taban feichos dientro.

Al molín baixábase según se fora necesitando fariña p'*amasar*. Llevábanse dous ou tres copinos cada quince días aprosimáu.

El granu baixábase en *fuolles* de pelleyu d'uvea, feichos pa baxar la cebera al molín; últimamente había xente que baixaba la cebera tamién en sacas.

El Catastru d'Ensenada, feichu nel sieglu XVIII, fai un recuentu de 82 molinos fariñeros nel conceyu de Grau, cincú tán na parroquia de Sama, los mesmos que s'alcuerda Olvido, una de las nuevas informantes, de 75 años, vecina de la parroquia. Según el Catastru muelen maíz ya escanda seis ya ochu meses al añu.

Na parroquia d'Ambás tan censaos dos molinos fariñeros nel mesmu catastru, nel ríu que llaman de Cubia, de dous molares cada unu, ya por falta de granu sólo muelen seis meses al añu. Agora mesmu ta'l de Miruxéu (Cubia), con dous muolas, qu'inda muol, ya'l d'El Zaramal que ta esborráu. Había outru en Tabláu que güei ya una corte.

Hai muchos cantares que falan del molín. Celestina cuntóunos estos tres:

*Vengo de moler, morena,
de los molinos d'arriba,
dormí cola molinera... leré, leré
nun me cobróu la maquila,
que vengo de moler, morena.*

*Vengo de moler, morena,
de los molinos del mediu,
dormí cola molinera... leré, leré
nun me quedóu outru remediú,
que vengo de moler, morena.*

*Vengo de moler, morena,
de los molinos d'abaixu,
dormí cola molinera... leré, leré
nun me cobróu'l sou trabayu,
que vengo de moler, morena.*

LA FORNADA

La fariña, despuós de venir del molín, va tresformase no que foi l'alimentu básicu de la población rural asturiana hasta fai bien poucu tiempu. Primeiro había que *piñeralla* con la *piñera* de furacos mui finos. Piñerando quitábase-y el *salváu* a la fariña, que se-y chaba despuós amasáu pa las pitas ou pa los gochos.

Amasábase cada ochu ou doce días, dependiendo de la xente que tuviera la casa ya del tamañu'l *fornu*. Nuna casa de nueve ou diez personas amasábanse dous copinos de pan ya tres de maíz a la selmana; gastábase más *boroña* que pan.

Deixaban el *furmientu* d'una fornada pa outra nuna cazuola barru p'amasallu cola fariña, l'augua ya'l sal, pa fae la nuova fornada. El *furmientu* faíase del *compostoriu*. La primera vez que se faía'l *compostoriu* había que dir chando lo menos quince días della fariña maíz ya augua a una masa feicha d'esto miesmo, hasta qu'acababa *yeldando*, *llevantaba* ya *resquebraba*.

Na mesma fornada cocíase'l pan d'escanda ya la *boroña*, ésta tardaba más en cocer, polo que se metía primeiro nel *fornu*, ya despuós el pan.

La fariña pa faer pan amásase dientro la masera con augua que tea calentina, pero non muncho. Échase la fariña, faise un pozu en mediu pa dir chandu l'augua ya'l sal ya amásase bien. Échase'l *furmientu*. Pa dous copinos de fariña lleva unos tres lilitros de *furmientu*. Cuando ta bien amasáu fáise-y *la cama*,

envuélvese con un cobertor ya una sábana ya ponse nuna cesta cerca la cocina pa que yelde meyor. En yeldar tarda unas dous ou tres horas. Si se muove'l *rollu pan* como queriendo rodar ya que ta *yeldu*, pero si ta *pesáu* hai que deixallu outro pedazu.

Despuós d'amasar el pan, amásase la boroña, que tarda menos en yeldar. Pa la boroña l'augua tenía que tar mui caliente, tenía que queimar las manos. A lo primeiro aballábase cola *caza* ou *palu*; según se diba chando la fariña diba enfriando la masa, entós ya se podía amasar colas manos. Tardaba una hora más ou menos en yeldar.

Cuando la boroña yeldaba había qu'empezar a *arroxar* el furnu. El furnu cáldiase cola *arroxadura* que ya la lleña. Las cargas d'arroxadura bonas son las d'ablanu ya encina tando bien secas; son mui bonas las d'escoba ya las d'árgumas queimadas que-ys llaman garabeñas. Si nun había d'esta lleña delgada en casa, díbase buscalla polos praos.

El furnu enantes d'arroxar ta negru, según va caldiando ponse blancu. Cuando queimóu la lleña hai que raer el suolu'l furnu pa que calistre'l calor abaixu ya cuoza bien el pan. Raese col *raedoriu* que ya una vara llarga. Échase d'un llau pa outro la lleña que ta queimando pa que'l calor tea igual por tolos llaos.

En tandu arroxáu sácase della brasa ya la outra déixase a la puorta'l furnu pañándola col *radabiellu* pa que nun enfrie'l furnu cuando se meta'l pan. El suolu'l furnu bárrrese cola *escoba'l monte*. N'arroxando tráncase un poucu'l furnu pa que nun tea tan bravu ya nun tome'l pan ya lo queime, mientras tanto fanse los panes. Mientras se faen métese una *torta boroña* nel furnu. N'acabandu faelos, la torta ya ta cocida; ésta cenábase con lleiche.

Primeiro meitíase la boroña en furnu cola *pala enfornar*, ya llugu'l pan. La boroña necesita más calor. A los diez ou quince minutos hai que *dar taponada* al furnu ya abrilu ya mirar cómo

ta'l pan. Si ta mui tomáu hai que saca-y la brasa ou pone-y una pota d'augua fría dientro; tamién se pon un puñáu de berzas pa quita-y fuerza al fornu.

Cuando'l pan lleva una hora dientro abállase col radabiellu. D'eillá dous horas mírase si ta cocíu'l pan, abállase col radavieyu a ver si muove bien ya sácase un pan, dáse-y un güelpe embaixo col puñu, si'l pan ta llixeriu ya suona buocu entós ta cocíu, si ta pesáu vuolve metese dientro.

El pan sácase del fornu con outra pala diferente, ya tápase col cubertor ya la sábana dientro la *masera*.

Nas cocinas llariegas d'enantes había una tabla pa poner el pan que-y llamaban la *tabla'l pan*.

El pan cuanto más blancu fora más s'apreciaba, ya dependía de que se moliera *más blando* (fino), ou *redondo* (gordo). Si'l granu yera gordu'l pan salía más prietu. Pa las *papas* la faraña tenía que tar molida más redonda, mientras que pa la boroña tenía que tar más blando, sinón nun amestaba bien la masa. En Sama cuéntase l'anéudota d'un nenu que foi al molín ya díxo-y la madre que-y pidiera al molineiru que-y lo moliera redondo, ya'l probe, se conoz que nun s'alcordaba bien de lo que-y mandara la madre, ya diz él: "Dixo miou ma que me lo molieras..., que me lo molieras... cuadrao".

Díxonos Celestina que n'Ambás las muyeres cuando enforaban dicían: *Llevanta pan que la cama te desfán*.

Tamién rezaban un Padrenuostru ya dicían: *Un Padrenuostru a San Xustu pa que de lo poucu salga muchu*.

Otras muyeres faían una cruz cola pala d'enforar a la puorta'l fornu ou col dedu derriba la masa'l pan pa que yeldara.

Pero la tradición de faer el pan, como tantas outras tradiciones, ta a puntu desaparecer. La zona de Salcéu ya privilexada nesti sen, inda queda mucha xente qu'arroxa pal fornu, ya pola

Pascua puede dicise qu'arroxa tol mundu que tenga fornu pa faer el *pan sobáu* ou *pan dulce*. El faer los panes de Pascua ya una tradición qu'inda ta mui viva ente los salcedanos ya n'ou-tros llugares del conceyu Grau. Pero güei llega'l panadeiru a tolos pueblos ya cada vez son menos los fornos que se caldian nestos valles.

EL PAN NA MESA

Del *maíz* faíanse abondos platos como las *papas*, el *rabón*, la *boroña*, los *tostos*, *sopas*... , mentanto que'l *pan* utilizábase p'a-compañar la carne ya casi tolos platos, ya sobre tou pa faer *sopas de pan*, tamién *tortas* ya *otros platos*.

Los tostos: Pa faer los tostos había que peñerar la fariña de maíz, arrojar bien la cocina, enriba poníanse unas berzas, ya encima los tostos. Outras veces untábase la cocina con un pelleyu toucín. Solían faese pa la hora comer.

Las tortas: Cola masa'l pan, freíanse las tortas nun cazu.

Los freixuolos: Faíanse pal Antroxu.

Las papas: Yeran más duras que'l rabón. Ponse auga a fer-ver con sal, sácase parte d'ella pa dir amestándola poucu a poucu ya abállase bien la fariña. Cómense con lleiche pa cenar.

Las papas con grasa: Faíanse p'almorzar el día d'Antroxu. Dilíase toucín nun cazu ya freíase chorizu ya chábanse las papas na grasa'l chorizu. Yera un platu que-ys gustaba munchu.

El rabón: Faíase con lleiche ya fariña maíz. El procesu ya'l mesmu: échase una pouca lleiche ya va amestándose más según lo vaya pidiendo. Abállase bien la fariña con un palu ou caza. El rabón yera pa cenar ya si sobraba almorzábbase. Cuando paría una vaca faíase'l rabón colos culiestros, tenía que ser des-puós del tercer día, si non cortábase.

Bollinas ou *queisadiellas*: Solían faese pa Reis.

Picatostas: Llevan pan ya güovu, mueyáanse en lleiche ou vinu. Fríense en cazu ya despuós échase-ys azúcar por riba. Faían una fontada pa la nuoche d'Antroxu. Dában-yslas tamién a las muyeres paridas.

Formigos: El pan desfeichu cola manu, menudu, con lleiche, güevu ya azúcar, ya fríese nel cazu tou sueltu. Tamién se-ys dan a las muyeres paridas.

Sabel Fernández, natural de Cobia, dióunos dous recetas rellacionadas cola escanda. Ella sigue faendu *l'escaldáu* na Navidá ya la *torta escaldada* cada vez qu'arroxa'l fornu:

L'escaldáu: Ya una llambionada de Navidá. Antes faíase con pan d'escanda ya boroña maíz, mitá ya mitá. Agora como'l pan d'escanda ta escasu faise con pan del fornu, pero de fariña trigu, ya boroña ou tamién de pan solu.

El pan ya meyor que tenga dous días pa faelu porque así córtanse meyor las sopas. Las sopas de pan ablándanse un poucu con lleiche nuna pota, despuós échanse las sopas de pan moyadas cola manteca nuna sartén, ya desfainse bien cona cuyar de madera. Na miesma sartén va chándose la miel ya pruébase; échase a bultu, lo que faiga falta. Cuando ta abundu mezcláu ya apelmazáu, ya ta feichu. Too esto faise derriba'l fuogu ya revolviendu cola cuyar.

Torta escaldada: Faise mezclando mitá fariña maíz ya mitá fariña d'escanda. Fiérvese l'augua ya échase nuna poza que se feixo ente la fariña. Como l'augua ta ferviendo, amásase col cazu las papas, que ya un palu gordu d'ablanu ou freisnu, anque tamién puode ser d'outras maderas. La masa que queda nun puode tar mui dura. Siempre s'echóu na pala enfornar pa metela al fornu, pero tamién hai xente que la mete nun molde. La torta cuoz muncho primeiro que'l pan, hai que sacala llugu pa que nun queime.

RESEÑES

Más

G. Bueno. *El mito de la cultura*. Pentalfa, Uviéu, 1987.

Este libro ha sido muy piropeado en ambientes provincianos, mientras que los comentarios de otros amigos han sido bastante crueles: he oído decir que se trata de un espectacular montón de chatarra, que rompe los moldes racionales, que discurre en camino de perfección hacia el absurdo, etc. En este sentido me he interesado por su lectura, que nunca hubiera iniciado de no ser por estas observaciones polémicas.

Efectivamente, he percibido dosis importantes de vacuidad, de verborrea y de incoherencia. También he notado que en el libro se exaltan reflexiones triviales sobre los usos del término *cultura*, pero sin aportar nada nuevo, sino oscureciendo con un lenguaje críptico lo que otros ya han dicho más directa y sanamente, como, por ejemplo, las observaciones de Ortega sobre la beatería cultural, como efectivamente algún amigo me había advertido.

Quizás la pretensión del autor haya sido hacer una obra intelectual, eso no puede negarse, y en ese caso este libro, como cualquier otro, es valioso. Pero, a fuer de sincero, reconozco que por su contenido yo lo creo merecedor de dormir no en los

estantes del pensamiento, sino en el quiosco esotérico. Pero es una opinión personal que otros podrán, quizás, matizar mejor, en un sentido o en otro.

Por otro lado, no es fácil hacer una crítica de este libro y en este sentido debo pedir disculpas por mi incapacidad para discernir alguna cosa valiosa en él. Me resulta imposible argumentar frente a páginas que quizás la imprenta no ha colocado en orden y, en este sentido, me remito a alguna de las páginas más inteligibles del texto. Buscando afanosamente sí he encontrado unas líneas menos ininteligibles que las demás, las que creo que pueden tener cierto sentido y decir más al lector:

El “cuerpo” de la esfera cultural sería en cierto modo una capa conjuntiva a través de la cual podrían tener lugar las conexiones “autosostenidas” entre la capa basal y la capa cortical. En cualquier caso, la identidad cultural de una esfera, cualquiera que fuera su parámetro, sólo podría alcanzar una efectividad sustancial-procesual cuando sus capas basales, conjuntivas y corticales, suficientemente diferenciadas, estuvieran autososteniéndose en equilibrio morfodinámico durante un intervalo de tiempo indefinido (págs. 170-171).

Quizás otra publicación supere estas extrañas reflexiones que aparecen en el libro en cuestión. Recientemente, en una conferencia dada en Uviéu el día 15 de abril de 1998, perfiló Bueno su próximo campo de batalla. El título de la conferencia era *España* y en ella se desgranaron auténticas, a mi modo de ver, atrocidades. Así, según Bueno, Lutero es un precedente de Hitler, una afirmación que yo creo que no es aceptable por una mente rigurosa e informada: más bien al contrario, soy de los muchos que piensan que Lutero abrió el camino a un extraordinario renacimiento cultural alemán y que lo de Hitler fue otra cosa, un fenómeno histórico que se comprende más a la luz de

otros personajes como Mussolini o Franco. Por cierto que en don Gustavo Bueno me parece que abundan desde hace años indicios preocupantes de vuelta a los años triunfales del franquismo, y en este sentido ya afirma ahora este señor que la esencia de España es su destino imperial:

El Imperio español es el primero tras Roma, porque los intentos de Carlomagno fueron fantasmales (La Nueva España, 15-04-96. pág. 50).

Podría, en esta línea, haber un próximo título como éste: *Por Dios hacia el Imperio*, porque propone Bueno la categoría de Imperio para estudiar la historia:

La historia la escriben siempre los vencedores, porque si no sería sólo antropología (La Nueva España, 15-04-96, pág. 50).

Hay una especial desconfianza del autor para con la antropología y la etnografía, en cuanto que pueden ser pretexto para los demonios de la identidad, como se puede ver desde la obligada marcha de Asturias de Ramón Valdés hasta estos últimos desaguisados.

No creo en las descalificaciones globales de un autor. Creo que Don Gustavo Bueno ha hecho alguna aportación meritoria al pensamiento carpetovetónico. Concretamente, creo que merece destacarse la que yo creo que es su obra cumbre: *Principales sistemas filosóficos* (Anaya, Salamanca, 1956). Esta obra la escribió Bueno al alimón con otro gran filósofo hispano de su misma talla, Don Leoncio, presbítero, Capellán del Ejército y ex-profesor de Filosofía Moral en la Academia General Militar. En ésta su obra de más valor dice cosas como que con Santo Tomás de Aquino se logra

La conquista definitiva de la verdad filosófica (página 342).

En ésta que considero su obra más importante, cuando las cárceles estaban llenas de demócratas, afirmaban ambos filósofos hispanos sobre Marx que éste fue

el más tristemente popular entre los pensadores hegelianos (p. 266).

En mi humilde opinión, sus publicaciones posteriores se hicieron progresivamente menos coherentes y útiles, con lenguajes vacíos, complejos y herméticos. No sé si es un error de apreciación, pero parece que Bueno en su última filosofía se sumerge en la ideología franquista y en este sentido cree que la filosofía española se opone a la fabricada por la burguesía europea, a la pérfida Albión y al Islam, felizmente derrotado en Lepanto. Ahora queda la *revolución pendiente*:

El Imperio no es un modo de ser, sino de estar a la expectativa de intervenir en una acción realmente universal (*La Nueva España*, 15-04-96, pág. 51).

Parece cumplirse aquello de que “los amores primeros son muy malos de olvidar”. Da la impresión de que se vuelve al yugo y las flechas y la derecha ovetense le regala al *nuevo* ideólogo del Imperio un Palacio. ¿Quieren convertir este Palacio en el *faro intelectual* con el que una lamentable aristocracia reaccionaria y provinciana pretende iluminar al mundo y, quizás, el universo entero? ¿Se convertirá el Palacio en el Observatorio del Imperio, en algo así como *Basiliscoborg*?

Hay rumores, no confirmados, de que la decoración de la mansión se ha hecho de acuerdo con la estética del saurio basiliscoide. Los amantes de la novela gótica se encontrarían, en tal caso,

frente a una jugosa realidad virtual y quizás pronto haya agencias turísticas que ofrecerían una visita a la Mansión, que sería en tal caso un museo de horrores, momias y reliquias. Ya hay vecinos que, al parecer, predicen que se instalará en el mismo Palacio el juanete de Isabel la Católica, cosa imposible, creo yo.

Los especialistas ovetenses en géneros literarios, y hay muchos, aseguran que quizás la historia del Palacio Imperial haya que encuadrarla en el sainete. Ante la denuncia acertada de Abeillán, acusando al pensamiento de Bueno de ser consecuencia del franquismo, el apreciado y entrañable Laso ha salido en defensa de Gustavo Bueno diciendo que era uno de los dos o tres pensadores más importantes del mundo (!) y que su teoría del Imperio era el resultado de la aplicación del materialismo histórico (!!). Laso es un alma pura, según opina mucha gente, pero hay amistades de endemoniada fuerza que pueden convertir a una mente lúcida en un zahorí perdido en las tinieblas.

La expectación crece en Asturias, por extraño que parezca. Se habla, en voz baja, de emplear los fondos para las cuencas mineras en un posible proyecto para construir una ría desde Avilés hasta la capital asturiana, para que de ésta salgan de nuevo las tres carabelas, la Pinta, la Mía y la Santa Moneda. ¿Iría Gustavo Bueno encaramado al palo mayor, dispuesto a desembarcar en alguna isla del Caribe para capturar a algún indígena y plantar de nuevo la enseña del Imperio junto a un cocotero? Allí el pobre indio quizás acepte la doctrina católica tras la lectura, con impasible ademán, de unos párrafos en torno al cierre categorial. Y mientras en Asturias corren estos infundados rumores, el mundo tiembla: de momento, el ejército belga está en estado de alerta, la OTAN se moviliza y en Flandes se atrinchera la población, porque en cualquier momento puede aparecer sobre el mar de Ostende la nave de los basiliscos.

Roberto González-Quevedo

Sectes y sociedad

Joan Prat. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel, Barcelona, 1997.

Ye perfrecente la presencia nos medios de comunicación del *problema de les sectes*. Al averase a esti asuntu la prensa, les radios o los programes televisivos afítense siempre nun supuestu tapecíu pero bien firme: les sectes como aniciu de mal y desaniciu de la personalidá. Nun falten les informaciones que lleguen a indicar cuálós son los *síntomes* de que, por exemplu, un fiu tea en procesu de conversión a les creencies y disciplines d'ún d'estos grupos sectarios que van estremalu del mundu familiar y de los vezos convencionales de vida.

Al marxe de la cuestión moral, más allá de si'l camín sectariu condux al bien o al mal, el *problema de les sectes* ye un tema de munchu interés teóricu dende'l puntu de vista cultural y sociolóxicu. ¿Por qué esta medrana tan grande pa col peligrosu de les sectes? ¿D'ónde naz el pánicu que va iguándose en formes estereotipaes y perinteriorizaes na xente? Nun hai dulda de qu'hai fechos que demuestren les consecuencies negatives de delles sectes: nesti sen ye xustificable dafechu la rocea, la prevención, la persecución de los delitos sectarios y l'ayuda a les víctimes d'estes organizaciones. Pero sería presllar los güeyos a la verdá escacer que detrás d'estos mieos estereotipaos alcuéntrase tamién en munchos casos la intolerancia pa col otru, pa les formes de ser diferentes, pal que nun ye lo mesmo que somos.

A estes y otros entruques relacionaes con ellos respunde l'intelixerente estudiu antropolóxicu de Joan Prat. Gracias a un trabayu de campu, perbién diseñáu, en mundu de les sectes, especialmente los Hare Krisna, esbilla Prat los procesos de sectarios, pa los que conceutos antropolóxicos como lliminalidá o iniciación tienen un fondu valor heurísticu. Pal antropólogu, que de la qu'estudia al otru vese a sí mesmu, en realidá los mecanismos que s'alcuentren nes sectes (conversión, llaváu de cerebru, formes de control) danse tamién nes nubes sociedaes occidentales. Tamién con un reconocimientu social dafechu alcontramos procesos como l'adoc-trinamientu con presiones físiques y síquiques y los procesos niciáticos con xergues herméticos. ¿Por qué nos paez *normal* que los misioneros occidentales conviertan a la xente al cristianismu, pero al mesmu tiempu condenamos como sectariu y peligrosu al que quier esparder equí doctrines y creencies orientales? Por supuesto que s'alcuentren casos con implicaciones económiques, pero ¿nun tienen un aquel monetariu d'elles instituciones espirituales occidentales que teóricamente *nun son d'esti mundu*?

D'un xeitu perclaru y críticu afonda Prat nel ser humanu y na so dimensión social, siguiendo la tradición de los antropólogos clásicos y averando los métodos a la sociedá de güei. Embaxo del mieu a la secta ta la llexitimación social como clave pa dixebrar el mundu ente lo que ye de nueso y lo del *otru*. L'home, la cultura encadarma, esquematiza, dibuxa fronteres, íguanos a nós mesmos estigmatizando a los que nun correspuenden al nuesu modelu socialmente dominante. Ye probable qu'examás seyamos quien a llibranos d'esti enclín estigmatizador. Pero, polo menos, l'antropología ye p'amosanos estos procesos.

Alcuéntrase nesti llibru un bon resultáu fechu coles téuniques antropolóxicques, téuniques que faen de l'antropolóxica una perspeutiva que nun son pa sustituir otros disciplines nin puntos de vista. Ye un llibru perpensáu y un bon trabayu pa los estudios d'antropología cultural, un bon trabayu onde presta

ver que puen algamase granibles resultaos d'investigación en sociedaes complexes como les nuestres, onde eso que ye *diferente* y, entós, peligroso, ye tamién un bon dibuxu de lo que ye la nuesa sociedá y nosotros mesmos.

Roberto González-Quevedo

* * *

Les ciudaes y la muyer

Teresa del Valle. *Andamios para una nueva ciudad*. Cátedra, Madrid, 1997.

La imaxe del antropólogu va xunida al trabayu de campu en paisaxes esóticos o en sociedaes campesines, lloñe de los centros urbanos. Les grandes obres clásiques de l'antropología viñaren en trabayu de díes y nueches de vida del profesional de llau de xefes y de xente ensin poder. Asina, les grandes teoríes antropolóxicques iguárense nes viesques del clan y la tribu o nel contautu diariu del tratamientu campesín de les tierres.

Agora les coses cambien. Y darréu tienen que se tresformar tamién los métodos, les téuniques y los oxetivos de la ciencia antropolóxica. Ye por esto polo qu'agora surde ente los antropólogos más esmolimientu en cuantes al espaciu urbanu, nel que tamién la observación participante funciona y ye granible dafechu.

Otramiente, tamién la ciudá como espaciu humanu ye l'oxetu d'estudiu de l'antropóloga Teresa del Valle. Na fonda y llarga trayectoria intelectual d'esta autora apaecen diversos temas analizaos con aciertu, como ye'l casu de les sos obres respeuto al papel del espaciu n'afirmación de la identidá étnica y llingüística o los sos análisis de los rituales festivos en cuantes al espaciu y al xéneru. Precisamente, con una conferencia respeuto a la *korrika* presentó l'antropóloga vasca'l primer númberu de *CULTURES. Revista Asturiana de Cultura*, nel añu 1991 n'Uviéu.

Agora, nesta última obra crítica y de calter reivindicativu (*una nueva ciudá*) apaec un análisis persutil y complexu de cómo la desigualdá ente xéneros queda perfeutamente traducida na estructura de les ciudaes: dende los nomes cuasi esclusivamente masculinos de les cais hasta la *burboxa doméstica* onde los roles de xéneru alcuentren un abellugu especial. Amuéasenos la virtualidá de l'antropoloxía pa ver la importancia del xéneru al iguase los espacios públicos y privaos y cómo éstos condicionen la vida diaria. Ábrenos l'autora la puerta a aspectos de la sociedá vasca xeneralmente deformaos pol tópicu y caltria nes posibilidaes de pasar del tradicional silenciu femenín a les posibilidaes de l'actividá creadora de la muyer a la hora de faer una nuevu mediu urbanu.

Ye l'estudiu de del Valle fondu y especialmente analíticu del matiz y del aquel, l'aquel de la ciudá como un mundu particularmente enllenu de complexes y percomplicaes rellaciones que texen ensin fin l'universu de les categoríes de les identidaes humanes. Alcuéntrense equí rellumos pa iguar nuevos proyeutos de ciudá, anguaño tapecíos na desigualdá y la marxinao en munchos senes y tamién, ensin dulda, en cuantes al xéneru.

Ún de los aspectos que más presta nos últimos trabayos de Teresa del Valle ye la so búsqueda de caminos nuevos y nueves

perspeutives pal estuviu antropolóxicu, que s'alcuentra con una realidá social precomplexa y necesitada d'unos análisis y unes bases teóriques nueves y más afinaes. Efeutivamente, nos escritos caberos de Teresa del Valle apaecen unes nueves orientaciones teóriques y unes suxestives formes d'espresión. Son testos nos qu'alita una categorización conceutual percomplexa y mui axustada, con muncha precisión y col acentu nos detalles más finos, como ye propio de l'antropoloxía. Estes descripciones y análisis resulten lliterariamente mui bien fechos, con una sonoridá en voz baxa, cosa que nun ye namás forma espresiva, sinón que se convierte tamién en mensaxe que tresmite los matices del análisis antropolóxicu.

R. D. Palacios

* * *

Cultura y política

Enrique Luque, *Antropología política. Ensayos críticos*. Ariel, Barcelona, 1996.

L'Antropoloxía Política ye una variedá d'estudios antropolóxicos que tien por oxetu estudiar los fechos culturales y les rellaciones de poder. Esti tipu d'estudios apaecieren abondo tardíamente, cuando les crítiques al evolucionismu esclariaren que les rellaciones polítiques alcuéntrense tamién en sociedaes simples nes que nun apaecz entovía l'estáu o nes que s'atopen interesantes procesos d'estratificación del poder

enantes de la igua del estáu y de la formación darréu del mesmu.

Distintos aspectos de l'antropoloxía política son los que se recueyen nesti interesante volume, iguáu con dellos artículos espublizaos nos años caberos por Enrique Luque, de la Univer-sidá Autónoma de Madrid. En muchos casos son estudios afi-taos na investigación etnográfica propia o en trabayos antropo-lóxicos d'otros autores. A lo llargo de los escritos apaecen los conceutos más importantes y significativos de l'Antropoloxía Política y asina trátense muchos de los temes de más fondura pa la investigación de les rellaciones ente poder y cultura.

Una cuestión como la frontera, de muncha actualidá na política de güei, trátase con un especial aquel dende la lliteratura antropo-lóxica y tamién la non antropolóxica, pero con una visión de con-xuntu particularmente prestosa. Porque asuntos como la frontera van más allá de lo puramente político y funden los sos raigaños en cuestiones de calter simbólicu que nun hai qu'escaecer.

Nun falten nes reflexiones d'Enrique Luque precisiones respetu a la especialización de los antropólogos nel estudiu de los llamados primitivos y de los campesinos, esclariando dellos tópicos que dende hai tiempu usen los estudiosos de les comunidaes rurales, como ye'l casu del omnipresente abusu del *aisllamientu*. Con razón diz Luque que, escontra escesives especulaciones territoriales, falten en muchos casos perspeu-tives hestóriques que sedríen muncho más granibles pa espli-car lo que pasa na dinámica de les cultures y les sociedaes campesines. Nun ye raro que lo que pasa na pequeña aldea rural siga en realidá un ritmu marcáu en centros urbanos que tán bien lloñe.

Un tema capital nes investigaciones d'Antropoloxía Política ye la estratificación, la desigualdá en cuantes a la distribución del poder. Nesti sen estremárense les llamaes sociedaes igualita-ries y les sociedaes estratificaes, pero entovía sigue teniendo un

especial aquel la cuestión del pasu d'un tipu de sociedaes a otu. Figures perestudiaes como les del *big man*, que signifiquen un principiu de poder pero ensin adscripción nin estabilidá puen ayudar a entender los distintos pasos y matices que pasen del simple liderazu al poder efeutivu del xefe.

El papel del llinguax na llucha política o la cuestión tan importante pa la política rural de la función del cacique como intermediariu d'ámbitos de poder son otros temes qu'estudia Luque nesti repasu a conceutos claves de l'Antropoloxía Política.

El llibru ye un frutu reflexivu y ye tamién más una evaluación crítica qu'una introducción a l'Antropoloxía Política. Ha nes distintes páxines un prestosu aquel humanista, un visión xeneral del mundu del pensamientu. Ye una reflexión fonda *a posteriori* respeito a la política y la cultura y tamién respeito distintes posiciones teóriques non sólo antropolóxicques sinón de la hestoria del pensamientu en xeneral.

R. D. Palacios

* * *

Migraciones vasques

Medina, F. Xavier (comp.), *Los otros vascos. Les migraciones vascas en el s. XX*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1997.

Recuéyense nesti escelente volume dellos trabayos nos que converxen dos temas suxetivos: per un llau, la cuestión vasca y, per otu lau, los fenómenos d'emigración.

Ensin dulda son los vascos una de les etnies europees más estudiaes polos hestoriadores, folcloristes y antropólogos. Hai llibros asgaya onde se traten en cuantes al País Vascu temas como la llingua y la cultura vasques, la etnicidá, el nacionalismu o la cuestión del xéneru.

Agora la cultura vasca tien la suerte de contar na Univer-sidá del País Vascu con profesores como Teresa del Valle, Car-men Díez y Txemi Apaolaza y otros que garanticen los estudios vascos en munches direiciones. Pero los estudios antropológicos de la cultura vasca tuvieren dende yá hai años la suerte del tra-bayu fechu pol *Basque Studies Center* na University of Nevada, onde xente como Joseba Zulaika o William A. Douglass tien iguao un llabor perimportante. Les obres d'estos dos autores y otres asoleyaes por esta universidá norteamericana (como les de Sandra Ott, Robert Laxalt, etc.) atestiguen la importancia d'esta institución.

Precisamente tien muncho que ver esi centru d'estudios vas-cos cola emigración vasca. La xente vasco emigró de forma sig-nificativa a Norteamérica pa trabayar de pastores, un trabayu abondu difícil y daqué estigmatizáu. Pero algamóse ellí una colonia abondo importante. Ye precisamente esta emigración una de les más estudiaes nesti volume, onde Kepa Fernández de Larrinoa estudia'l interesante *Western Basque Festival*, cele-bráu en Sparks, Reno, nel branu de 1959, un fechu hestóricu y decisivu en cuantes qu'axuntó coleutivamente a los vascos emi-graos n'América. Jean-Philippe Mathy analiza tamién nesti lli-bru'l devenir d'esta emigración, qu'agora s'alcuentra col pro-blema del avieyamientu y la falta de xente nuevo, anque esto compénsase, hasta ciertu puntu, col intercambiu científicu. Por ciertu que Mathy solliña'l fechu de que munchos fíos de vascoa-mericanos al llegar al so llugar d'aniciu alcuéntrense con una sociedá cola que nun-yos resulta fácil identificase pola mor de les nueves situaciones hestóriques.

Tres interesantísimos estudios de William A. Douglass analizan la diáspora de los vascos per América (Estaos Xuníos y Arxentina) y Australia (North Queensland), análisis fechos cola fondura propia d'esti autor. Pero tamién puenalcontrase equí dellos artículos d'otres cares de la emigración vasca a grandes ciudaes como París (Monique Selim) o Barcelona (Xavier Medina), migraciones que tienen un aquel per dixebráu del americanu.

El llibru entama con unes pequeñes anotaciones de Mercedes Fernández-Martorell, especialista en cuestiones d'emigración ya identidá xudía (cf. *Antropología de la convivencia*. Cátedra, Madrid, 1997) y termina con una bibliografía de Xavier Medina y Ricardo Sánchez respeito al tema de les emigraciones vasques en sieglu XX.

Fai falta felicitar al compilador d'estos estudios, Xavier Medina, estudiosu del *Institut Català de la Mediterrània*, ún de los que meyor conoz la situación de l'antropoloxía peles tierres ibériques y un gran antropólogu. Esti llibru contribúi perbién al que Medina diz, na introducción, que ye ún de los sos oxetivos:

contribuir a un mejor conocimiento de la realidad vasca fuera de Euskadi; una realidad construida y recreada tan lejos y tan cerca, al mismo tiempo, de la vieja tierra vasca (pág. 25).

R. D. Palacios

**James W. Fernández McClintock,
Miembro d'Honor
de l'Academia de la Llingua**

**James Fernández McClintock,
Honor d'Asturies***

*El día 8 de mayu l'Academia de la Llingua noma Miembru
d'Honor al antropólogu norteamericanu James Fernández*

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO
Academia de la Llingua Asturiana

L'Academia de la Llingua Asturiana noma al antropólogu norteamericanu **James W. Fernández McClintock** Miembru d'Honor de la Institución. L'actu d'acoyida de James Fernández será'l prósimu día 8 de mayu, na Xunta Extraordinaria que l'Academia va facer celebrando'l *Día de les Lletres Asturianas*, en Xixón.

*Reprodúcense darréu les collaboraciones asoleyaes nun númberu especial del suplementu "La Nueva Quintana" (nº 71, 5 de mayu de 1998), de *La Nueva España*, dedicáu al antropólogu americanu James Fernández con motivu de la so acoyida como Miembru d'Honor de l'Academia de la Llingua Asturiana.

James Fernández ye ún de los antropólogos americanos más importantes d'estos tiempos. El so prestixu académicu tien una dimensión mundial y la so inmensa obra ye imprescindible pa entender la evolución de l'antropoloxía social y cultural na segunda mitada d'esti sieglu. Igual na estaya teórica que nel trabayu de campu, James Fernández ye tamién ún de los antropólogos más influyentes, con una fondura muncho más grande qu'otros antropólogos que, pol so calter de divulgadores, son más conocíos pol gran públicu.

LA FILIACIÓN ASTUR

La filiación patrilineal d'esti antropólogu ye asturiana dafechu. El so güelu yera de la zona de Candamu, dende onde emigró a Norteamérica. Tien James Fernández otres filiaciones y nicios europeos (irlandeses, escoceses, ingleses, alemanes), pero él percíbese como un americanu d'orixe astur. Asina lo piensa'l so corazón y asina lo diz siempre qu'hai ocasión d'ello.

Nació James Fernández na década de los 30, en Chicago, Illinois. Un fechu fundamental na so vida ye'l 18 d'ochobre de 1958, cuando se casa con Renate Lellep, una antropóloga especializada n'estudios bioculturales y d'orixe estoniano-alemán. Renate Lellep Fernández, amás de los sos valoratibles estudios propios, ayudará siempre a James y acompañarálulu en munches de les sos investigaciones y trabayos de campu.

James y Renate visitaren munches vegaes Asturias. Dos conceyos asturianos son los que más xuníos tán a los dos antropólogos. En primer llugar, Ayer, y más entovía Felechosa, onde queden munchos y fondos recuerdos de los dos investigadores y de los sos neños, Lisa Oyana, Luke y Andrew.

Otru conceyu asturianu nel que los Fernandez-Lellep tán como en casa ye'l de Cangues d'Onís, onde cada añu que pasa vive más James Fernández. En Cangues alcuentra un bon llugar

pal estudiu, siempre en contautu cola Universidá de Chicago. En Cangues alcuentra'l sitiú ideal pal descansu y el paséu pela montaña y de llau del mar. Dende Cangues viaxa y recueye datos de la cultura asturiana pa la so obra antropolóxica. Y tamién ye Cangues una plataforma pa dir a les distintes universidaes europees que lu reclamen pa cursos y conferencies, especialmente universidaes britániques, alemanes y de los países nórdicos.

UNA VIDA ACADÉMICA

Dende 1964 hasta 1975 enseña antropoloxía nel Dartmouth College y darréu ingresa na Universidá de Princeton como profesor, siendo xefe del Departamentu d'esta universidá dende 1978. Nel añu 1986 pasa a la Universidá de Chicago, onde sigue enseñando hasta agora.

Dempués d'estudiar antropoloxía na Northwestern University, perfeicionóse enseñando na mesma universidá y tamién con xeres na Universidá Complutense de Madrid y nel Muséu Etnolóxicu de Barcelona. Visita muncho los archivos españoles y dende 1958 a 1960 fai un intensu trabayu de campu en Río Muni y Gabón, onde perestudia'l sincretismu *fang*. Nel añu 1962 llee la so disertación doctoral (respeuto a la cultura *fang* y los procesos de sincretismu y aculturación) na Northwestern University. El so trabayu fízolu embaxu la direición d'un clásicu de l'antropoloxía: M. J. Herskovits.

De llau de los sos trabayos de campu fechos en Gabón y Río Muni al final de la década de los cincuenta, en 1965 estudia en Sudáfrica los cambios culturales en Durban (Natal) y nel añu 1966 caleya peles poblaciones Ewe-Adza en Dahomey, Togo y Ghana.

La so especialización nel África francófona y del Sur amué-sase nuna llista interminable de trabayos espublizaos al rodiu del mundu cognitivu, el ritual y los procesos de comunicación cultural. La so monografía etnográfica de la relixón Bwiti (Princeton University, 1952) ye un clásicu de l'antropoloxía.

Frutu d'estos estudios James Fernández igua nuevos caminos teóricos pa l'antropoloxía, siempre a la escontra del conservurismu, que siempre ve con rocea les innovaciones del análisis de la cultura. Ye ún de los qu'afitó los principios de l'antropoloxía posmoderna n'América.

EUROPA Y ASTURIES

Asturies ye pa él patria y campu d'estudiu, llugar pa trabayar y llugar de trabayu. Dende los primeros momentos caltrió la so mirada na realidá asturiana y percibió la so riqueza cultural. Díóse cuenta de la importancia que tuvo "Conceyu Bable" y defende ensin duldes nin prexucios la llingua astur.

Yá tuviera n'Asturies cola so familia, pero dende 1971 a 1973 centra'l so interés na cultura asturiana y nes fondes tresformaciones sociales de la sociedá astur. Un fechu-y llamó l'atención como antropólogu: el movimientu reivindicativu de la llingua y la cultura asturianas, aspeutos que tien estudiao con un especial aquel.

Dende entós Asturies ye una constante na obra de James Fernández y tamién na vida de la familia Fernández-Lellep. James ye ún de antropólogos que nun se conformen col estudiu nel tercer mundu, sinón qu'usen el métodu antropolóxicu tamién pa les sociedaes complexes europees. Dellos de los sos trabayos rellacionaos cola cultura asturiana, pero con un corpus teóricu perfechu, tán asoleyaos embaxo'l títulu de *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies* (ALLA, Uviéu, 1996).

CULTURA Y METÁFORA

L'interés y el trabayu incesante de James Fernández amué-sase en cientos d'artículos espublizaos en revistes americanes y europees. La so llinia de trabayu ye perseguir el fin del conoci-mientu en mundu occidental: conozte a ti mesmu, conocer al

home. Y ye nel pensamientu, nes construcciones cognitives y del llinguax onde la finura intelectual d'esti antropólogu algama los sos análisis quiciabes más prestosos.

El so análisis del universu de les metáfores y los tropos nes que se mueve'l ser humanu y la sociedá ye un exemplu de ciencia ya intelixencia. La so fonda mirada a los xuegos metafóricos qu'hai detrás de formes espresives de la cultura asturiana y la cultura en xeneral descubren lo que dende equí nun sedríamos pa facer: lleer capítulos de la so extraordinaria obra *Persuasions and Performances* (1986, Indiana U. P.) danos una nueva visión d'Asturies.

En resume, el nuevu académicu d'honor ye una referencia inevitable nos campos del simbolismu cultural y relixosu, de la revitalización cultural y de les rellaciones ente llinguaxe y cultura.

* * *

El valor académicu y humanu d'una trayectoria

TERESA DEL VALLE

Euskalherrko Unibertsitatea (UPV)

De la que falo de **Jim Fernández** axunto amistá y intereses profesionales, y asitio dambes esperiencias a los dos llaos del océanu. Fernández cuenta con esa cualidá que fai qu'a una-y preste pola vidaalcontralu tanto nun congresu como nes sos

acoyedores casa y mesa, onde sabe adobalo too con un finu sentíu del humor. Na claridá de l'alcordanza surge un día de branu en Cabrales contemplando la guapura del paisaxe p'acabar poniendo en comuña los productos y el tastu de la tierra.

La so trayectoria profesional empobíname camín d'Estaos Xuníos, onde'l so trabayu docente y investigador ta venceyáu a les universidaes de Princeton y Chicago. N'entrambos departamentos d'antropoloxía dexó'l so rastru abriendo caminos na xera abegosa d'inspirar el nuevu campu d'estudiu de l'antropoloxía simbólica. Pensar na metáfora ye remitinos a la obra de James W. Fernández y a les sos animadores contribuciones a un mundu granible, interesante y profundu.

Una de les aportaciones que podemos facer los profesionales de l'antropoloxía surge del contautu estudiosu de la realidá. La investigación etnográfica de Fernández apurre contrastes claros. A lo primero les sos obres céntrense n'África onde foi a pescanciar la bayura imaxinativa del fechu relixosu y la fuerzia del ritual pa pasar depués a Europa y quedar encantexáu n'Asturies. Nesti aspeutu los exemplos qu'illustren la so teoría llévennos a la cultura asturiana, a la so llingua. Hai na so obra la sensibilidá del etnógrafu que pescancia'l sentíu fondu que guarda la vida cotidiana. Na fala popular identifica sabiduríes espresaes alredu del trabayu, les preocupaciones vitales, el significáu de la tierra y la casa. Avérase a la folixa pa dar cola ironía que balta xerarquíes y caciquismos, y alcuentra la fonte pa ser a teorizar sobre'l poder de la parodia como modelu más ampliu pa entender delles formes de rrellaciones sociales. Gracias a la so capacidá pa llegar a los significaos ye quien a ayudanos a interpretar realidaes que de primeres paecen perestremaes.

Comunicador incansable de les sos investigaciones en llibros, revistes, conferencies, docencia en dellos continentes. Una amuesa del reconocimientu del so trabayu nel Estáu español son les múltiples invitaciones a dar cursos en distintes universidaes y ponen-

cies nos congresos de la Federación d'Asociaciones del Estáu español. Siempre me paició d'emponderar la so capacidá pa conectar, reconocer. Los sos escritos amiesten lo que se fai equí, cosa que siempre eché en falta na antropoloxía anglosaxona onde polo regular nun esiste más que lo que se publica n'inglés. La obra de Fernández enraigona nuna etnografía percuriada que mira pola contestualización hestórica; contrasta les sos perceiciones, delles veces coles persones que fueron delante d'él y delles otres entamándola con interpretaciones nueves. Les sos aportaciones teóriques al entendimientu del universu simbólicu tán inxeríes yá na hestoria de la disciplina antropolóxica.

Nel nomamientu de l'Academia de la Llingua Asturiana a James W. Fernández veo'l reconocimientu d'una trayectoria. Amás del valir académicu que representa, singulariza'l gran talante humanu de dalguién que ye quien a tar a gustu en mundos distintos y pescanciar nellos la riqueza de les sos diferencies.

* * *

Un antropólogu americanu na Academia de la Llingua

F. XAVIER MEDINA

Institut Català de la Mediterrània

Nun va muchos díes que s'asoleyó l'anuncia prestosa de la entrada del antropólogu norteamericanu **James W. Fernández** como académicu de la Llingua Asturiana. María Cátedra, colega

y asturiana d'adopción, lo mesmo que James Fernández, dixo una vez d'él que “deprendiera tan bien el bable y a xubir los montes asturianos que nun lu confundien con un vaqueiru por poques”. Por embargu, nun diba ser ésta un confusión mui desencaminada: l'apellíu Fernández ye'l rastru d'un güelu asturianu qu'un día, lo mesmo qu'una porretada d'ellos, s'animó a “facer Les Amériques”. Son, precisamente, esos antecedentes — tanto xenéticos como sentimentales— los que ficieron qu'un día-y diera al profesor Fernández por volver a Asturias como antropólogu, a analizar y tentar de *comprender* la tierra de los sos ancestros.

Doctor n'antropoloxía pola Southwestern University, foi caderalgu na Universidá de Princeton, y anguaño yelo na Universidá de Chicago. De primeres siguió los ramales “esóticos” que s'establecieron na antropoloxía anglosaxona, y marchó p'África cola muyer, Renate Lellep, tamién antropóloga, a facer *trabayu de campu* —investigación participante sobre'l terrenu, el ritual “cuasi imprescindible” pa cualquier antropólogu— ente los Fang de Gabón. Delles de les obres qu'acollechó nesti continente son *Microcosmogony and Modernization in African Religious Movements* (1969) o *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa* (1982).

Pero siempre tuvo en pensamientu'l referente asturianu, y nuna d'estes entamó la “vuelta” a una tierra tan *estraña* como *presente* y *conocida*. La rellación d'él con España, y mui concretamente con Asturias, foi fuerte y continuada a lo llargo de bien d'años, y delles de les sos obres —nunca abondes— traduxéronse a distintes llingües peninsulares, como ye'l castellanu, el catalán o l'asturianu (na revista *Cultures*, por exemplu, qu'asoleya l'Academia de la Llingua). La so esperiencia y gran conocimientu sobre les distintes realidaes d'Asturies, frutu del so trabayu nes últimes décadas —sobremuera na zona oriental del Principáu— déxennos un fondu de pensamientu oxetivu y

sentíu al empar, resultáu d'una reflexión que xunce la distancia antropolóxica col cariñu a una tierra que foi a recorda-y que ye ún de los d'ella.

Abúltame de lo más oportunu esti reconocimientu de l'Academia. La so contribución dende la estaya antropolóxica, dende'l puntu de vista social y cultural, va ser de xuru una ayalga. Y paezme que, pa bien ser, hai que dar les felicidaes tanto al profesor Fernández pol nomamientu que se-y concede como a l'Academia de la Llingua Asturiana por *facese con él*.

* * *

James W. Fernández: “Nós, los asturianos”

JOAQUÍN RODRÍGUEZ CAMPOS

Universidade de Santiago de Compostela

El reconocimientu que va facer l'Academia de la Llingua Asturiana al llabor que vien realizando en favor del asturianu'l profesor **James W. Fernández**, nomándolu ún de los sos miembros distinguíos, ye motivu de gayola pa toles persones enfotaes en defender la importancia social y cultural que tienen les llingües locales na etapa actual de la hestoria d'España y d'Occidente. “Jaime” ye como-y presta que lu llamen na so tierra asturiana, y cuando fala de los sos habitantes, lloñe de les sos fronteres, tien el vezu de dicir: “nós, los asturianos...” Abondos fueron los antropólogos americanos que vinieron a España a facer investigaciones de campu, varios

los qu'igual qu'él tienen dalgún raigañu hispánicu, pero namás qu'él alcontró equí la *patria querida*, nun guapu conceyu asturianu averáu a Los Picos d'Europa. Y adoptó la llingua d'ellí como parte de la so identidá.

Nel panorama antropolóxico-lingüísticu, amás de les sos aportaciones teóriques, que son asgaya conocíes, hai que destacar el so esfuerzu intelectual por defender el papel de les llingües locales nes sociedaes intelectuales. Non sólo porque éstes formen parte del patrimoni u de la diversidá cultural de los pueblos, sinón porque-y abulta qu'esos llingües, como l'asturianu o'l gallegu, contribuyen a empobinar de manera positiva les crisis socioculturales que viven esos sociedaes anguaño. Ondequiera que la haya, la llingua popular ye la voz del pueblu. Nun val namás pa espresar la diversidá cultural, sinón tamién la dixebr a no moral y no políticu. Cuando la ocasión ye afayadiza marca meyor que nengún otu trazu cultural ónde ta la llende social ente'l *nós* y l'*ellos*.

La orixinalidá de pensamientu carauterizó a "Jaime" yá dende los primeros escritos, y enxamás lu dexó dar conformidá a nenguna postura académica, por más que tuviere perafitada. En terrenu políticu nun ye un defensor de los nacionalismos, anque comparte con ellos la valoración del papel de la cultura (y de la llingua) na construcción de les identidaes que faen al ser humanu críticu y resistente frente a les concepciones del progresu qu'impón la modernidá. Ente los antropólogos d'anguaño ye conocíu pola militancia en contra del colonialismu cultural, siendo ensin dulda ún de los inspiradores del movimientu posmodernista n'antropoloxía.

Cualquier academia formada por humanistes foi siempre pa "Jaime" un bon estímulo pal so trabayu, pero pa mi que poques lo van ser tanto d'equí p'arriba como l'Academia de la Llingua.

Sobre Jim Fernández

JACKIE URLA

University of Massachusetts (USA)

SHARON ROSEMAN

Memorial University of Newfoundland (Canada)

Dende l'otru llau de la mar —los Estaos Xuníos y Canadá— préstanos la oportunidá que se nos da pa reconocer lo muncho que chocó la obra de **James Fernández** na antropoloxía anglofóna de Norteamérica. La obra de Fernández sobre la vida rural d'Asturies, el cantar profundu, la metáfora y la espresividá cultural son básiques non sólo pa los estudiosos de temes ibéricos, sinón pa l'antropoloxía en xeneral. Yá van delles xeneraciones d'antropólogos y antropólogues que tamos apañando los frutos del so trabayu y de la so forma d'exercer esta vocación que tenemos en comuña.

Ye imposible tentar de resumir la so obra. Diba ser complicaocao y, sobre too, diba dir contra l'espíritu de Fernández. Porque lo que Jim Fernández meyor nos deprendió ye que'l cuntar ye un arte. Como narrador de vides ayenes, Jim Fernández foi a mecer el rigor del científicu cola pluma y la sensibilidá del poeta. Amuesa a través de la obra que se puen analizar y describir los conceutos más abstractos ensin perder el gustu polo lliterario. Asistir a una conferencia d'él, cosa que pudimos facer en delles ocasiones, ye dexase llevar per un camín de sutiles desviaciones, de xubíes y baxaes y de revueltes inesperaes que nos sorprenden, faennos rir y siempre nos dexen un posu de verdá qu'enantos nun yéramos a pescanciar. Jim sabe amosanos la poesía de lo cotidiano, y les “pebides de sabiduría”, como

diría él, qu'aporreten los refranes, los cantares y los llabores diarios del aldeanu. ¡Qué apropiado que l'Academia de la Llingua Asturiana escueya a Jim Fernández! Porque nun hai otu antropólogu que comunicara meyor l'amor pola llingua d'esti país y, más concretamente, pola fala popular, porque investigala ye un rompecabeces de gran riqueza que nunca se quier, nin se pue, dexar d'iguar.

Pa nosotres, estudioses de les cultures y les llingües de la Península Ibérica, la obra de Jim Fernández foi importante por otres razones tamién. Ellaborando obres d'abonda calidá teórica y descriptiva tanto n'África como n'Asturies, Jim Fernández ayudó a acabar colos prexucios de l'antropoloxía anglófona que la llevaba a favorecer lo "esótico" escaeciendo la riqueza cultural d'Europa. Asina, Jim Fernández, xunto con otros antropólogos de la Península, ayudónos a face-y frente a esti rastru de mentalidá colonialista, y llogró que se considerara l'antropoloxía de los pueblos europeos como tan válida y teóricamente rica como la que se fai sobre les tribus d'África, Asia o Nueva Guinea. Amás d'esto, los venceyos que tien Fernández con colegas de la Península válennos d'exemplu de la falta que fai tener un intercambiu intelectual dende dientro y dende fuera, y de lo arriquecedor que pue ser esti diálogu a través de les fronteres.

Pero anque l'aportación teórica y profesional de Jim Fernández ye grandísima, nun queremos quedanos namás ehí. Nesta ocasión d'honor, préstanos reconocer el valor personal del nuestro colega y profesor. Nun nos paez que naide que conociere a Jim nun quedara cola alcordanza d'una persona *humana* en verdá. Jim Fernández ganó un llugar de respetu y admiración ente los antropólogos norteamericanos pola so xenerosidá como profesor y amigu de la mocedá antropóloga. Ye daquién que foi a trayer lo prestoso de la cultura asturiana a les aules y los pasillos —delles veces bien fríos— de la universidá. Ye lleenda esparcida na nuestra comunidá d'académicos que con Jim Fernández siempre hai

tiempu pa tomar una copa, pa una bona sopa d'ayu, pa un cuentu o pa un chiste. Tovía más, el mou que tien d'exercer la profesión dexa claro que'l tratu facilita'l trabayu, y creer lo contrario ye un inventu permalu de les nuestres sociedaes industrializaes. Jim Fernández tresmite a tol que se crucia con él la pasión pol trabayu de campu, un inmeyorable sentíu del humor y unes ganas pergrandes de conocer tolo rellacionao cola humanidá. Y remata con una lleición qu'hai que tener en cuenta: que l'antropoloxía ye una vocación, non una carrera, y que nos meyores momentos pue facenos cayer na cuenta de que nes "pebides de sabiduría" que se caltienen na diversidá cultural humana hai un mundu enteru pa esplorar.

* * *

Un americanu n'Asturies

JOSEBA ZULAIKA
Basque Studies Center
University of Nevada.

Yo, que soi vascu, fíxime asturianu en Princeton, New Jersey. La culpa túvola un profesor que trabayaba ellí na Universidá y qu'escribía con detalle de viaxes n'autobús de Les Arriondes a Cangues d'Onís, de neños asturianos xugando a ser animales, de ganaderos que viven en puertu y habiten un mundu de metáfores, amás de les resonancias llingüístiques del asturianu y l'ecu nos valles de les voces mineres rompiendo en *cante jondo*.

L'asturianista caderalgu nun yera nengún románticu que sentimentalizaba la vida rural y minera; tovía menos yera un snob gringu a la busca de los sos raigones asturianos. Yera más bien un mui bon escritor amazcaráu d'antropólogu, con un güeyu perbonu pa decatase de casos reveladores, intelectualmente na vanguardia de les teoríes sobro cultura y simbolismu, y el promotor fundamental del papel de la metáfora animal na suxetividá y vida social de la xente.

Por cuenta d'emigrar pa Cuba y EE. UU., el so apellíu asturianu "Fernandez" perdiera l'acentu. El so nome "James" menguara pa "Jim" en departamentu y traducíase como "Jaime" en Cangues d'Onís.

Pero primero qu'asturianista, el profesor fora africanista. Y enantes del so primer viaxe al trabayu de campu d'África ecuatorial fixera posa n'España a finales de los cincuenta pa pidir visáu d'accesu a la colonia española de Guinea. Na embaxada de Barcelona, sorprendílos pol so interés, fixéron-y saber qu'había una tribu primitiva n'España y que nun tenía por qué marchar p'África. La tribu taba en norte peninsular, al oeste de los Pirineos, y conocíenlos como vascos.

Por suerte, el profesor siguió'l viaxe p'África y féxose mui conocíu poles sos contribuciones al estudiu de la cultura expresiva y de la imaxinación relixosa. Frutu d'esos trabayos ye la so obra maestra, una de les etnografíes más extraordinaries de l'antropoloxía cultural de tolos tiempos, *Bwiti*.

Pero debió queda-y dalguna esmolición por nun aceutar el retu d'estudiar a los vascos. Namái asina soi a entender que, cuando na primavera de 1997 yo solicité ingresu na Universidá de Princeton, el profesor nun pudiera aguantar la curiosidá de trabayar con un vascu (más bien foi'l mio mentor quien lo solicitó por min, porque yo, clisáu pol nome de la universidá, pensaba que yera perder el tiempu). Depués de too, debió pensar, tamién esta tribu española amerita tener el so antropólogu. Yera la so manera de compensar

pola oportunidá refugada en Barcelona. Asina ye cómo a min me cayó la llotería de poder estudiar en Princeton con esti home.

La rellación vasco-asturiana camudara de signu. Enantes, nes décadas de los 50 y 60, por cuenta d'una llei que favorecía a los pastores vascos, hubo asturianos qu'aportaron a los EE. XX. faciéndose pasar por vascos. A finales de los 70, vascos como yo y como Begoña Aretxaga, que queríamos ser antropólogos, facémonos pasar por asturianos pa poder averanos a esti profesor de Princeton, convertíu dende mediaos de los setenta nún de la media docena de figures fundamentales de l'antropoloxía cultural americana.

Tamién yo quería dir a África. Pero'l mentor africanista empo binóme pa la tribu qu'él refugara estudiar dos décadas enantes. Yo naguaba por entamar cola Antropoloxía clásica lloñe de la mio propia cultura. Pero él bien sabía qu'abastaba una metáfora animal, un xuegu de tropos n'aición, un escenariu ritual de la cultura creativa diaria pa tresformar una suxetividá cualquiera.

Atopar un mentor cola intelixencia sutil, sentíu de la ironía, ambición intelectual, y estraordinaria escritura de **James Fernandez** ye una suerte única pa un estudiante. A min dedicóme de verdá cientos d'hores del so horariu acorrompináu, y yo soi sólo ún de los sos munchos estudiantes. Nesta mena de rellación la deuda intelectual y personal qu'ún garra ye tan descomanada que queda fuera de los agradecimientos avezaos. Pero hai amás mentores que, más allá entá de les sos teoríes y trabayos, dexen una güella mala de borrar pola so calidá humana y la so sabencia. James Fernández, xunto a la so muyer Renata, ye ún d'estos exemplos.

Tamién ye una suerte especial pa la cultura asturiana disponer d'un antropólogu de la so mena. Los sos ensayos pioneros nel papel social y personal de la metáfora tán apinaos d'exemplos asturianos. Cada branu axuntábanos a los sos estudiantes en Cangues d'Onís pa debater cómo tien que s'estudiar la cultura. Hai quien clisa colos conocimientos atopaos en textos clásicos. Hai

tamién quien descubre que, ensin dexar de llau lo académicu, tou conocimientu verdaderu empecipia reparando nes pallabres más caseres y les esperiencias más ordinaries. Ésti ye'l casu de James Fernandez, l'home sabiu que supo aplicar a Asturias lo meyor de la tradición de Vico y de l'antropoloxía cultural d'anguaño.

* * *

James W. Fernández, Asturias y la observación participante

JOSÉ LUIS GARCÍA

Universidad Complutense de Madrid

La observación participante ye la téunica básica de recoyida de datos na antropoloxía. Hasta hai poco dábase por fechu ciertu que yera necesariu caltener della distancia coles sociedaes que se taben estudiando. Pa que la observación tuviese acompañada de la comprensión de lo observao esixíase participar na cultura de los otros, pero ensin inxertase n'esceso pa nun perder la perspeutiva y la oxetividá. Por eso, dellos llamen seudoparticipación a la mena d'interacción de los antropólogos nes sos comunidaes d'estudiu. Abúltame que la xera de **James Fernández** n'Asturias pue emplegase como un argumentu dafechu a la escontra d'esti principiu clásicu de la nuestra disciplina, na midida en que llogró unos pervalorables resultaos académicos pente medies d'un inxertamientu másimu nel oxetu d'estudiu.

Llegó a Asturias cuando acababen los años sesenta. D'entós acá colaron trenta años y sigue equí. Polo normal los trabayos de campu de los antropólogos nun duren más d'ún o dos años. Cuando un paisanu de Morea me dixo, paezme qu'en 1972, que facía yá tiempu qu'andaba pel Altu Ayer un antropólogu americanu, yá debía tar James Fernández cediendo del convencionalismu de la distancia sol terrén, aunque yo nun lo barrunté al lleer unos años depués el so estudiu clásicu sol llabor de la metáfora na cultura espresiva. De fechu, alviértenos nél que diba tolos díes a la escuela pa ver los xuegos de los nenos ayeranos en recreu. Sobro esta base, dientro de la más pura ortodosia de campu y pa encontrar la so teoría pronominal de la metáfora, describe xuegos onde los nenos son vaques, llobos, pollinos o burros. Son xuegos de nenos y, nesti contestu, sólo se pue mirar dende una distancia prudente. Tardé tovía unos años en conocelu personalmente y yá daquella, a vulgar pol mou como me cuntó'l so trabayu ente nós, el so interés antropolóxicu debía tar abondo entevenáu con señaldaes y proyeutos d'otru sen. Esta sospecha féxose más grande nel branu de 1984, cuando nun coloku d'antropoloxía celebráu en Santiago de Compostela estelónos con una charla so l'antropoloxía como vocación. Definía nella al antropólogu como un ser humanu de dos tierres y, a la escontra de toa ortodoxa epistemolóxica, mandába-y a l'antropoloxía'l llabor de valir de voz a los que nun tienen voz. Pero cuando yá nun me quedó nin el menor rispiu de dulda de que dexara yá arrequexao dafechu lo de la seudoparticipación foi cuando, nun de los sos viaxes al volver d' Asturias, llamóme per teléfonu en Madrid pa pidime si podía quedame una nueche cola so perrina Happy, porque nun lu dexaben tenela con él nel hotel onde paraba. Yo sabía d'antropólogos que trabayaren y pertrabayaren pa inxerise na cultura qu'estudiaben. Dalgunos fueron acompañaos de muyeres, maríos y fíos; habíalos qu'hasta pasaren per rituales perduros d'iniciación o per otros menes d'estratexa d'averamientu a los nativos, pero nun sabía de naide que viaxare col so

propiu perru. Esta yera la prueba definitiva de que'l vieyu principiu de la perspeutiva na distancia fuere desdexáu pa siempre.

D'entós acá pasé pela curiosa esperiencia de velu entusias-máu enseñándonos a dellos asturianos requexos de la nuestra propia tierra, o desanubriéndonos tradiciones, vezos, saberes o referencies hestóriques de la nuestra cultura. Por eso, al enterrame de la iniciativa de l'Academia de la Llingua Asturiana de facelu miembru d'honor, camenté que poque coses-y podíen prestar más. Maestru nel arte d'interpretar metáfores, metoni-mies y otros atribuciones, toi seguru d'aldovinar el significáu qu'esti nomamientu tien pa él. Ta venceyáu ensin dulda con daqué que los antropólogos nun ponemos en dulda: que la llin-gua ye'l diacríticu más espresivu de la pertenencia a una comu-nidá y que'l so usu, como distintivu académicu, ye'l mou más rigurosu de reconocer nun suxetu incoáu a ún de los nuestros.

* * *

James W. Fernández:
un *Asturian-American*

MARÍA CÁTEDRA
Universidá Complutense de Madrid

De xemes en cuando los Estaos Xuníos intenten abarcar la permuncha bayura de grupos y etnies que componen la so com-plexa y variada población pente medies de destremaes clasifica-ciones. Hubo un tiempu que la identificación y dixebra de la

xente se facía per criterios raciales (caucásicu, negru, hispanu...); los americanos —díciase al altu la lleva— fuera parte la so “raza” o’l so “color” *yeren americanos* (aunque ensin dulda unos lo fueren más qu’otros...). La última vez que tuvi n’América —en Chicago más en concreto, fuxendo de los fastos del 92— el conceutu de raza pasare de moda y los americanos escoyeren una clasificación destremada, sofitada na tradición cultural, el propiu orixen o l’anicu de los antepasaos (*Africa-American, Asian-American, Native-American...*). **James W. Fernández** nació en Chicago y ye mui americanu, pero yo tamién diría que mui asturianu; andando pel monte ye lo más asemeyao a un vaqueru (hasta diría qu’a un *vaqueiru*); Jim ye, en definitiva, un *Asturian-American*.

Porque James Fernández, dende que lu conozo hai yá más de dos décadas, *exerce* d’asturianu en cuantes que se-y da la más mínima oportunidá y lleva *la tierrina* pelos más dixebraos llugares. En plenu campus de Chicago, por exemplu, namái d’una persona podía aguardar un “Madrugaste, ho”. Y amás fai patria; nun sé si sedrá una hestoria apócrifa, pero da por fechu ciertu que’l primer européu nació en Norteamérica (y concretamente en San Agustín, Florida) foi fíu d’asturianos. Nun ye d’extrañar teniendo en cuenta que la emigración foi una constante na hestoria del Principáu y na del propiu Jim —aquel buelu Fernández que travesó un día la mar p’asitiase primero en Cuba y depués nel mesmísimu Chicago y que tanto s’alcordaba de los montes verdes de la so tierra—. Tres el so inicial y maxistral trabayu de campu ente los Fang que se traduxo nuna importante y célebre monografía —*Bwiti*—, Jim, al volver a Asturias, amosó una especial sensibilidá y acancallu pa cola llingua asturiana; fala asturianu nos más variaos contestos —y yo diría qu’enforma meyor que’l castellanu—. Traduxi dalgún artículu de Jim del inglés al castellanu y casi muerro na xera; anecia pa salise cola d’él y casi siempre lo llogra pa reflexar, ensin les traiciones inevitables de les traducciones, les sos mestes y orixinales reflesiones. Jim xustifica’l pilancu afirmando, con daqué desvergoña, que’l

d'él ye un castellanu del sieglu XXI (¡o del XXII o del XXIII!) y que ye un incomprendíu. Pero, en cambio, cuando *fala asturianu* nun tien la más mínima torga pa espresase —debe ser eso del *asturianu universal*— sollerte siempre a les pallabres locales sobre les que reflexiona, les perles qu'atopa en camín (o nun autobús de Les Arriendes) y que recrea con muncha prestosidá y muncha fondura. Quiciás esti acancallu y dedicación a la pallabra llariega fuere la causa de que'l primer y (sorprendentemente) l'únicu llibru asoleyáu nesti país de l'amplísima bibliografía de Jim fuere, precisamente, *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies*, publicáu pola Academia de la Llingua Asturiana, un perbón entamu. Sé que Jim ta mui arguyosu d'esti pequeñu y modestu volumen. Y tamién del so nomamientu como académicu; pela mio parte, felicito a l'Academia por permitise esi luxu.

* * *

Andalucía y Asturies llueu de cien años

XOSÉ LLUIS GARCÍA ARIAS
Universidá d'Uviéu

En 1988, **James W. Fernández McClintock**, el nuesu homenaxáu, daba a lluz nel volume III de la revista *Cultural Anthropology* un artículu que llueu asoleyaría, en versión castellana, *La Revista del Folklore Andaluz* y, darréu n'asturianu, en 1996, nel so llibru *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies* (pp. 115-131).

L'artículu escueye la pernombra "polémica" de lo cabero'l pasáu sieglu (varies veces reimpressa), ente'l poeta andaluz Diego Terrero y l'asturianu Teodoro Cuesta, como encontu pa

facer toa una riestra de suxerencies antropolóxicques de gran interés pa nós, y más entá por tratase d'observaciones feches dende una mirada alloñada de la inmediatez con que podríamos averanos los de tierres más próximes.

ANDALUCÍA Y LO ESPAÑOL

Una de les entrugues que surde bien llueu nes llinies de McClintock ye por qué Andalucía (y non Galicia o Cataluña o Asturias, por exemplu) se fexo, de cara al exterior, representante d'España. Ensin dubia respunde, tamos delante d'una cuestión de metonimia (la parte acaba asitiándose nel llugar del tou), anque, de xuru, ha pensase tamién nel xuegu representativu que nos países d'Europa y en Norteamérica ("países del Norte") correspuende a España ("país del Sur") a quien, lóxicamente, habrá toca-y una representación pente medies d'un *llugar* del Sur (Andalucía) y non per nengún del Norte com podríen ser Cataluña o Asturias. Pero esta cuestión, de xuru fonda y que podría almitir aportaciones destremaes, ye agora secundaria nel conxuntu más llendáu u s'asitia la discusión de los citaos poetas.

La oposición Andalucía/Asturies que se dexa ver nos poemes de Terrero y Cuesta entiéndese, según McClintock, nun argumentu de llugares en contraste: celébrase la identidá local pel contraste del llugar afitando llueu l'estilu d'argumentu complementariu, necesariu pal bon conocimientu de la condición humana.

ANDALUCÍA Y ASTURIES

Si les observaciones de McClintock son atinaes dafechu encontándose nos elementos lliterarios de los que fai llectura,

podría dicise qu'ello débese, al nuesu xuiciu, a los datos antropolóxicos que los dos polémicos poetas apurren. N'efeutu, l'Asturies d'a últimos de sieglu, como ensin dubia Andalucía, ufiertaba un texíu cultural y humanu de calter tan vivu, específicu y pescanciabile que yera perclaro pa tou observador que se trataba de dos realidaes fundamente dixe-braes y terrén afayadizo pal estudiu de tou tipu d'argumentos contrastivos.

Pela mio parte, alcuentro na tercera de les composiciones de Teodoro Cuesta, la del 24 de mayu de 1881; ún de los momentos más llograos del nuesu poeta, quiciabes el más humanu de toos (siéntese vieyu y con llaceries) pero, al mesmu tiempu, el de más fondura asturiana: Asturies ye, resumiendo abondo, tres coses quela separten: la *tierra*, la so *cultura material*, la so *xente*.

La *tierra* asturiana ye'l too onde, ensin negar les posibles virtualidaes a la comparada, nun s'almite posible equiparación:

“Guapa to tierra ye, mas a la mia
por mucho qu'espátuxe Andalucía
¡ay mialma! non-y allega, y diez Españes
non valen lo qu'escuenden sos montañes”.

¡Prestosa síntesis inxerta nunos cuantos de versos, elegantes y cuasimente perfectos, en que la naturaleza astur (*fonte, borrina, agua, xilgueru...*) allóñase de toa comparanza andaluza y, trespasando les llendes de lo permisible, si la mesma España entrare nesi xuegu, nun podría llevar bona parte.

La *cultura* fai, del nuesu, un país únicu onde única ye la canción y la danza (“la bendita Madalena”), y úniques les manifestaciones de creación propia, la fila, l'andecha, l'amagüestu...

La *xente* que respuede solidariamente cuando l'interés común (agora simbolizáu nel ferrocarril de Payares) fai que:

“... cuando tu escribías,
de Marzo'l ventisiete, per erías
atayos y caleyes, a millares
dexaben los astures sos llugares.
Probes, ricos, rapazos y muyeres
entraron por Uviéo a carrenderes
y el grito de ‘¡xosticia!’ fó llanzau
y por un pueblu enteru contestau”.

Y entá sigue cola descripción viva d'una xente que, descontento, llucha y s'esguedeya rispiendo polo que xulga que-y correspuende:

“¿Viesti, dacuando el mar, cuando ruxente
s'encrespa, alza y afonda y de repente
el trueno remedando, pe la arena
s'esnidia y volvi atrás de rabia llena?
Pos esto asemeyaba aquel xentíu
un garrapiellu fechu, entremecíu
con un solu deseo, un pensamientu”,
“de lo xusto y llegal el cumplimentu”.

Con estos tres encontos (paisaxe, herencia cultural, aliendu humanu), consciente o non, entremecío con otres suxerencies y referencies personales, algama Cuesta un bon cumal espresivu y, lo que resulta más granible, una llograda autocomplacencia étnica non llibre d'elementos realistes que lu faen fuxir d'in-temperancies inalmissibles.

LA LLECTURA DE GÜEI

Pero'l problema u güei se plantega pa los llectores lleva lloñe de les coordenaes sociales en que Cuesta escribe. Lleva a

que mos entruquemos si l'Asturies descrita daquella tien daqué que ver cola d'anguaño, al marxe de la realidá xeográfica. Fai falta saber, a lo cabero la centuria, si cien años depués de Cuesta esiste una realidá cultural y humana que dixebra, fonda- mente, dos mundos tan alloñaos como paecíen, y de xuru yeren, Asturias y Andalucía a lo cabero'l sieglu XIX.

Falar asina, ye verdá, pue sonar a herexía. Pero, metodolóxi- camente, ello ye sano porque nun escaez qu'a lo llargo los cien años qu'agora muerren, el puxu cultural de lo andaluz asitióse perdayuri siendo sinónimu de lo español mentanto que'l d'As- turies foi arrexexándose, quedando cuasimente nuna marxina- lidad irreconocible pa los propios naturales del país.

Pa entendolo, bien ta saber que la llectura que güei se faiga de Terrero y Cuesta tien de tar alliniada peles llargues décadas del franquismu, con una España que s'enconta ente'l castella- nismu llingüísticu y llegal y la cultura de la pinturera España sinónima de pandereta, toros, flamencu y graciosidá andaluza. Tamién val saber que, desaniciáu aquel réxime, asístese nestes dómines democrátiques al perafitamientu de la peinetu, el cante y les sevillanes, nun continuum social afaláu dende Madrid, paradigma autoproclamáu de la cultura del nueu mileniu. Vivióse, y vívese, un sieglu de cultura andaluza ascendente, encontada por rexímenes destremaos, lo que podría facer pes- canciar (allá ellos y la so responsabilidá si asina se pue falar) que'l so puxu nun ha debese sinón a que lo andaluz (lo de fondu andaluz estereotipáu, si se quier) ye güei, estrictamente falando, más qu'un *llugar* de referencia española, la mesma esencia de la españolidá.

Asina les coses, xusto ye que nos entruquemos poles reper- cusiones ente nós de tantos años de política cultural andaluz- española. ¿Queda daqué d'aquella Asturias de Teodoro? ¿Entá sedría posible, nos nuevos tiempos, dicir asonsañando daqué asemeyao a "por muncho qu'espátuxe Andalucía / ¡ay

mialma! non-y allega...” o ¿habrá que, certificase, necesariamente, qu’asistimos al veloriu d’un país camín de sumise nel andalucismu oficial?

Ye claro qu’averaos a dalgún veloriu hemos tar cuando nun falten mises rocières (na ilesia San Xuan d’Uviéu), corriés de toros altamente subvencionaes (n’Uviéu y en Xixón), tonadilleres varies nes places de les nuses ciudaes y villes, selmanes d’abril (en Xixón), pelegrinaciones a caballu a Cuadonga, y les milenta iniciatives qu’acaben, al son del descompasáu resonar de batipalmes, a altes hores de la nueche. Estos fechos, alendaos por alcaldes, xuntes de fiestes y conceyalíes de cultura, de xuru que nun esmolecen a naide: el mundu sigue dando vueltes y nun s’alvirtió que los temblores de la tierra se xustificuen pola so presencia. De toles maneres, estos fechos valen pa entrugamos, a lo cabero del sieglu XX, a cien años de Cuesta y Terrero, si güei podría repitise una polémica asemeyada anque puesta la día nos argumentos.

Ye posible que, tracamundiaes les idees clares y elementales pola realidá crespa y gafa que tolos días mos imponen, camentemos qu’*eso* ye la única realidá y qu’*eso* ye, amás, niciu indiscutible que fai avanzar l’*aldea global* pola que ta bien naguar. Nesi sen nun sedría d’extrañar que dalgún ideólogu modernu, de llaboratoriu, asoleye’l so contentu si fai una descripción de los fechos culturales del’Asturies de güei siguiendo les pautes del nacionalandalucismu. Ye perposible que considere que ye ési’l camín d’una descripción bien iguada de los fechos que se-y ufierten.

De toes maneres, en sen contariu, l’antropólogu inxeriu n’otres coordenaes culturales bien encadarmaes, que funcionen, yeperposible que nun s’afaye cola simpleza o col simplismu d’interpretación al usu de frívolos o de balaglories. De xuru qu’al antropólogu de campu, al que nun-y presten los fechos si nun ye conociéndolos como namái se puen conocer, esto ye, haciendo comparances, solli-

ñando contrastes, alcuentre nel nuesu país, Asturias, una realidá muncho más prestosa y rica que, magar los tiempos simplificadores, nun diz col diseñu uniformista de los imperios o cola tochura enayenadora de los xerentes de la cultura.

* * *

**James Fernández,
nuevu miembru d'honor
de l'Academia de la Llingua***

CARMEN PEDRAYES TOYOS

¡Qué difícilísimo yera ganase la vida n'Asturies! Esta yera la frase que repitía ensin aparar el señor Fernández, un paisanu de Candamu qu'emigró —como tantos asturianos— a Cuba primeru y, dempués, a EE. XX. nel sieglu pasáu. Estes pallabres caltriaren na so familia, nos sos descendientes, amás d'un topónimu: *Sandiche*.

Tampocu-y cayeren embaxo al so nietu Jim Fernández McClintock, al que nun llegó siquiera a conocer, porque morrió en 1903, enantes de qu'él naciera.

James W. Fernández McClintock, nació en Chicago (Illinois) nos años 30, fízose antropólogu. Güei ta consideráu ún de los más importantes antropólogos americanos. Cuenta con gran prestixu internacional pola calidá del so estensísimu y fonderu trabayu na estaya de l'antropoloxía social y cultural.

* Esti artículu asoleyóse nel selmanariu *Les Noticies*, nº 86. Añu II. 10.5.1998

Van trenta y tantos años que-y dio por entamala p'África, ún de los destinos más propios de los antropólogos de la época. Como pa eso tenía que pasar per España, apeteció-y alcontrase cola tierra'l so güelu y entamóla p'Asturies. De primeres quedó empaponáu polo verde y montañoso que yera, y darréu diose cuenta qu'una parte perimportante d'él yera d'equí. Siguió viaxe p'África, pa la costa oeste (Gabón, Río Muni), onde estudió'l cambiu social nes cultures.

Daquella yá diba cola so collacia l'alma: Renate Lellep. Ye collacia d'él dafechu: nel sen profesional, porque Renate tamién ye una gran antropóloga con personalidá propia, más bien especializada n'antropoloxía biocultural, pero que tamién ye gran colaboradora de Jim nel so llabor profesional; y collacia nel sen personal, porque dende l'año 58 pasó a llamase Renate Lellep Fernández.

Más alantre, y yá con ñeños pequeños, volvió otra vegada; esta vez pa Sudáfrica. Pero Renate vio darréu qu'aquelles inxusticies sociales qu'allí se vivíen yeren incompatibles dafechu cola so condición de madre. Asina decidieren venise pa contra acá, pa contra Asturies. Y plantáronse en Felechosa. Equí dexaba la familia mientres qu'él diba trabayar a Sudáfrica a temporaes. Allí fizo l'estudiu del cambiu na cultura Zulú.

En Felechosa trabayó Jim estudiando aspeutos de la cultura campesina, mentantu que Renate atopaba datos pal so extraordinariu estudiu del problema del bociu n'Asturies: *A Simple Matter of Salt* (1990, Berkeley). Nesta obra amuesa Renate Lellep Fernández que namás facía falta un poquiñín de sal yodao pa iguar la insuficiencia de yodo, qu'enllenó dellos valles d'Asturies de papudos y papudes. Renata nació n'Estonia y crióse n'Alemania. Agora ye una antropóloga americana, a la que-y presta siguir viniendo a Asturies a temporaes y facer aquí munchu trabayu de campu. Nos últimos tiempos ta perinteresada nel tema del Parque de los Picos d'Europa, procesu que ta comparando con otros Parques Naturales americanos.

Los fíos pasaren equí la so infancia. Primero, como dixi, en Felechosa y, dempués en Cangues d'Onís, onde tienen casa dende van munchos años y onde fueron a l'escuela. Llámense Lisa, Lucas y Andrew. Agora yá tienen tamién un nietín d'un añu d'edá, que tamién traxeren a respirar estos aires del otru llau del océanu. Esto da idea del apegu que-y tien esta familia a la tierra de los sos antepasaos. Asturias ye la so segunda residencia.

Güei los Fernández viven en Chicago, cerca la Universidá, onde Jaime, como-y presta que lu llamemos n'Asturies, ye caderalgu d'Antropoloxía. Enantes fuéralo de la Universidá de Princeton. Cuando ta per equí, la so vivienda de Cangues conviértese en centru d'operaciones pal matrimoniu Fernández Lellep: dende equí comunicáse Jim colos sos alumnos de Chicago, cola inestimable ayuda de les nueves teunoloxíes; viaxa a munches ciudaes d'Europa (Uppsala, Estocolmo, Berlín, París, Barcelona, etc.), nes que ta fartucu dar cursos y conferencies.

Los que lu conocen bien, los que trabayaren y trabayen al rodiu d'él, empollérenlu no más alto. Resalten la so gran capacidá intelectual y profesional, la so apertura a les nueves xeres de l'Antropoloxía, destacando dafechu la so gran calidá humana. Jim Fernández llogró lo que se diz *crear escuela*. Pa él l'Antropoloxía nun ye una profesión, ye una vocación.

Ye interminable la llista de llibros y artículos espublizaos por James Fernández, pero fai falta mentar el so trabayu monográficu de la relixón n'África (*Bwiti*), un clásicu yá de l'antropoloxía. Otru llibru que nun pue escaecese si se quier entender el camín de l'antropoloxía americana nel estudiu del papel de la metáfora na cultura y la llingua ye *Persuasions and Performances* (1986), onde hai exemplos asgaya recoyíos del mundu cultural astur. Y ye interesante saber que precisamente ye nun llibru en llingua asturiana onde se recueyen artículos mui significativos de la obra antropolóxica de James: *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies* (ALLA, 1996). Son estudios mui sutiles, pertrabayaos, onde presta ver un

análisis penetrante de la cultura asturiana nos sos aspectos más dixebrados: el mundu cognitivo-lingüísticu (“En torno a una vaca ratina”, “Campos léxicos”), los mecanismos d’identidá (“Folkloristes comu axentes del nacionalismu”) y de la negociación na vida diaria n’Asturies.

El so interés pola cultura asturiana llevó a esti antropólogu a estudiar les formes dixebrades de ver la cultura astur, nun artículu perinteresante qu’entovía nun ta traducíu al castellanu nin al asturianu (*The Dilemmas of provincial culture and the framing of anthropological inquiry*), artículu nel que repasa les rellaciones ente la investigación antropolóxica y les distintes visiones d’Asturies.

La obra de James Fernández ye la d’un antropólogu que nun queda nes llandes estreches de la profesión, sinón que-y da a l’antropoloxía un sen humanista y global, abriendo nueves perspeutives per enriba de los rótulos más tradicionalistes.

Ye una pena la indiferencia de los organismos pertinentes d’Asturies pa con xente de raigañu astur, como por exemplu, col investigador norteamericanu con güelos asturianos y Premiu Nobel de Física, qu’elaboró la teoría de los meteoritos en cuantes que causa del desaniciu de los dinosaurios. Presta pola vida qu’una institución tan seria y de tantu prestixu, como ye l’Academia de la Llingua Asturiana, nome a Jim Fernández *Miembro d’Honor* de la mesma, convirtiéndolu en protagonista del *Día de les Lletres* d’esti añu. Yá yera tiempu que n’Asturies daquién s’ocupara de reconocer méritos y premiar a fíos asturianos que de verdá lo merecen. Norabuena a Jim y norabuena a Asturies.

ACABÓ D'IMPRENTASE A
UNO D'AGOSTU DE 1998
NOS TALLERES DE LA IMPRENTA FIRMA DE MIERES