

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 molarres 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 outro 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 outro 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 fornu. El fornu 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 fornu enantes d'arroxar ta negru, según va caldiando ponse blancu. Cuando queimóu la lleña hai que raer el suolu'l fornu 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 fornu pañándola col *radabiellu* pa que nun enfrie'l fornu cuando se meta'l pan. El suolu'l fornu bárrrese cola *escoba'l monte*. N'arroxando tráncase un poucu'l fornu 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 fornu. N'acabandu faelos, la torta ya ta cocida; ésta cenábase con lleiche.

Primeiro meitíase la boroña en fornu cola *pala enfornar*, ya llugu'l pan. La boroña necesita más calor. A los diez ou quince minutos hai que *dar taponada* al fornu 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 farina 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'outros 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 perfectamente 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 apaetz 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, Carmen 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 traba-yu 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 vascos cola emigración vasca. La xente vasco emigró de forma significativa a Norteamérica pa trabayar de pastores, un trabayu abundu 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*, celebráu en Sparks, Reno, nel branu de 1959, un fechu hestóricu y decisivu en cuantes qu'axuntó coleutivamente a los vascos emigraos n'América. Jean-Philippe Mathy analiza tamién nesti llibru'l devenir d'esta emigración, qu'agora s'alcuentra col problema 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 vascoamericanos al llegar al so llugar d'aniciu alcuéntrense con una sociedad 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 puen alcontrase 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 dixebrau 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