

# CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Revista editada en colaboración cola



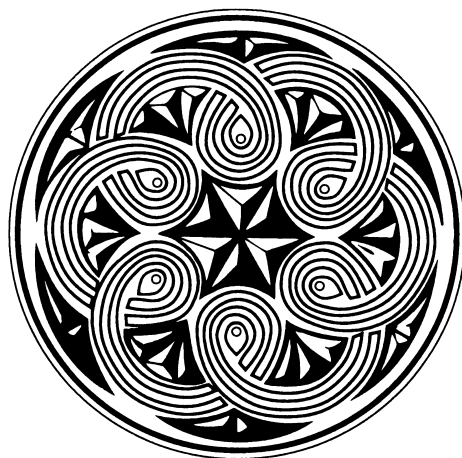
© Academia de la Llingua Asturiana  
Dirección: Roberto González-Quevedo  
Edita: ALLA  
Diseño: ALLA  
Depósitu llegal: AS-6143/2005  
ISSN: 1130-7749  
*Cultures* (Uviéu)

\* \* \*

Los orixinales y la correspondencia unviaránse a:  
Cultures. Revista Asturiana de Cultura  
Apartáu 574 • 33080 Uviéu

# CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



N<sup>o</sup> 14  
UVIÉU 2005



## ÍNDIZ

JAMES W. FERNÁNDEZ MACCLINTOCK	
La enfermedá del llinguaxe y el llinguaxe de la enfermedá	9
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ	
Símbolos de sangre . . . . .	73
VICENTE GARCÍA OLIVA	
La influencia de la tradición na narrativa del Surdimientu	99
JOAQUÍN FERNÁNDEZ GARCÍA, RODRIGO FERNÁNDEZ GARCÍA, ESTHER GONZÁLEZ GARCÍA	
Infeición y enfermedaes infeiciosas na melecina popular asturiana . . . . .	117
ALBERTO ÁLVAREZ PEÑA	
Resclavos de ritos iniciáticos nun cuentu de llobos . . . . .	143



# LA ENFERMEDÁ DEL LLINGUAXE Y EL LLINGUAXE DE LA ENFERMEDÁ

*James W. Fernández MacClintock*

*Universidá de Chicago*

[Conferencia Radcliffe-Brown-2001. The British Academy, 18, 10, 2001]

ENTAMU: UN FECHU REVELATORIU.<sup>1</sup>

Ye difícil pa cualquiera de los qu'escribimos y mos dedicamos a les ciencias sociales escapar de la solombra del 11 de setiembre nes hores, díes y selmanes que siguieron; non sólo polo que supunxo esta catástrofe pal nuestro sentíu de lo humano y lo inhumano, sinón tamién polo que supón pal nuestro entendimientu profesional de les posibilidaes y llendes humanes. Estos fechos, terribles daveres, suponen tamién un retu pa la nuestra imaxinación moral, que ye'l conceutu que quiero desenvolver cola mio argumentación. La conferencia que quiero ufiertar equí acabóse enantes de que la emerxencia que traxo a les nuestres vides el 11 de setiembre llegare a levantase y a ponemos delante de los güeyos dellos de los asuntos enllazaos que dende entós lleven tiempu espardiéndose pela prensa, pela televisión y pela rede.

<sup>1</sup> Paecióme amañoso pa la investigación etnográfica entamar o basar los análisis y la interpretación col rellatu d'incidentes o fechos revelatorios pa la cultura que s'estudia, que contengan problemes temáticos y predicaos estructurales que precisen esplicación. Pue vese l'usu d'estos incidentes revelatorios en *Bwiti* (Fernández 1982) y una esplicación del so valor pa la investigación etnográfica na «Introducción» a *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture* (Fernández 1986).

Lo *primero* ye'l papel de la propia imaxinación (y de lo inimaxinable), pa experimentar y categorizar lo que mos cuesta entender, la importancia que tien cuando lo convertimos en pallabres y cuando atopamos torgues de toles clases.<sup>2</sup>

Lo *segundo* que m'interesa con esta conferencia son los procesos d'interacción social que categoricen y recategoricen. Darréu d'esi martes tráxicu de setiembre, discutióse munchu si esti fechu pertenez propiamente a la categoría de «guerra» o si nun ye, de fechu, un error categorial<sup>3</sup> del nuestru pensamientu. Y si nun sería más bien un crime contra la humanidá qu'un ataque a la nuestra seguridá nacional y al nuestru arguyu.

El *tercer* asuntu d'esta conferencia ye interesame por cómo contribúi al nuestru entendimientu l'atención al papel de los *tropos* de la vida social, pola importancia que tien la tropoloxía pa la nuestra antropoloxía. Equí tamién hebo discutiniu públicu nes últimes selmanes alreduro de la nuestra obligación d'estremar, nun intentu d'algamar conocencia esperimiental: lo que-y debemos a la metáfora de

<sup>2</sup> Véase la columna del articulista del *New York Times* Thomas Friedman apellando a la nuesa imaxinación col envís de lliberanos d'una reación esaxerada al terror y posibilítndonos el tratu colo inimaxinable. Esti autor diz que «el que diecinueve persones fueren a facese con cuatro aviones de pasaxeros pa dempués esfrellar trés d'ellos contra unos edificios enllenos de xente inocente taba, confiésolo, fuera de les llendes de la mio imaxinación. El World Trade Center nun ye'l sitiu onde les nuestres axencies d'intelixerencia fallaron. Ye'l sitiu onde les nuestres imaxinaciones fallaron». (NYT, Op Ed. 25 setiembre 2001).

<sup>3</sup> Equí tán les pallabres memorables y aseladores que na edición del 24 de setiembre Hendrik Hertzberg amosó sobre'l 11 de setiembre —si ye qu'una otomía tala pue aselase—. Con una ferocidá creciente del presidente p'abaxo, los mandos describieron esos fechos sangrientos como actos de guerra. Pero a nun ser que resulte qu'un gobiernu foriatu dirixere la operación, esi ye un «error de categoría» (l'énfasis ye de mio). La metáfora de la guerra —y ye más metáfora que descripción— da-yos a los perpetradores una dignidá que nun merecen, un status que nun puen reclamar y una fuerza que nun tienen. Peor entá, señala a una serie de respuestes que podríen ser fútiles o contraproductives. Anque la muerte y la destrucción qu'estos actos causaron se dieron na escalada de la guerra, los actos de por sí yeren actos de terrorismu, si bien d'unes dimensiones ensin precedentes (24 de setiembre, 2001: 27).



lo que-y debemos a una apreciación pragmática de les nuestres opciones estratéxiques.<sup>4</sup>

*Cuarto*, tán tolos asuntos morales que reclamen les nuestres aiciones y reaiciones: la moralidá presente nel fundamentalismu relixosu, por exemplu. Pero tamién agora ta debatiéndose muncho y renovadamente la moralidá del asinatu políticu, de les clasificaciones raciales, del emplegu d'armes de destrucción masiva, sían éstes aviones comerciales o B52. Y de la moralidá de la intrusión del Gobiernu nes nuestres vides privaes.

Y, en *quintu* llugar de too esto y perdayuri, tenemos la necesidá de reificación / entificación del problema históricu mundial qu'a-cabamos de percanciar d'otra manera; la disparidá cada vez mayor de «lo que ta bien». Reificase na figura d'un árabe barbudu y esteráu, proféticamente implacable, por nun decir despiadáu, que vive nes tierres ermes como un San Francisco, renegando de la «bona vida» que vien del occidente materialista, como un Moisés convencú d'acarretar pel ermu les piedras colos mandamientos d'Alá a les tribus de Mahoma. Perdayuri atopamos reificación, realismu nominal, falsificación metonímica.

Estes son les enfermedaes del llinguaxe qu'investigamos equí. Nun ye que me preste la confirmación esperimental qu'estos tristes y revelatorios fechos-y dieron a les mios pallabres. Pero tampoco nun voi esconder la so importancia pal mio, per otru llau inevitable, argumentu académicu. Ello ye que, de toles maneres, ¡ofrezco estes pallabres nos recintos respetables de l'Academia Británica! Agradezo fundamente la oportunidá que se m'ufierta equí... Anque

<sup>4</sup> Véase la columna Op Ed. sobre les implicaciones de la metáfora bélica fecha por Michael Walzer nel *New York Times* (21 de setiembre de 2001): «¿Asina que ye una guerra?». Walzer diz que «la pallabra ye incuestionable, en tanto que'l que la use entienda lo que ye una metáfora... Habíemos de buscar la guerra metafórica, detenemos nel oxetu real». Walzer busca estremar, quiciás demasiao llimpiamente, la estratexa de la retórica en términos de los efeutos mundiales reales, como si la retórica nun tuviere efeutos mundiales reales y la estratexa nun tuviere los sos aspeutos retóricos o nun s'afitara en visiones del mundu influyies pola metáfora.

nun toi seguru de que les mios pallabres sían amañoses pa la ocasión.

El conceutu de función que s'aplica a les sociedaes humanes sofítase nuna analoxía ente la vida social y la vida orgánica. Reconocer esta analoxía y delles de les sos implicaciones nun ye cosa nueva. (A. R. Radcliffe-Brown, *On the concept of function in the Social Sciences*).

## I. LA ENFERMEDÁ DEL LLINGUAXE Y EL PAPEL DE LOS TROPOS.

Permítaseme entamar llamando l'atención sobre'l papel de los *tropos* pal nuestro títulu, sobre manera'l papel recíprocu ya inestable de la figuración, acentada pal estudiu de la retórica polo menos dende Aristóteles.<sup>5</sup> Yá fai décadas que toi interesáu en cómo'l papel de los tropos s'inxer, y hasta ye crucial, na nuestra comprensión. Tengo pa min que ye un papel mui seriu. Na medida en que nun tomamos en serio esti papel —esta «condición enferma», como dicía Max Müller— arriesgámonos a vivir un «suañu de la razón» como'l que Goya pintó nún de los más famosos *Caprichos*, que pue producir monstruos. Hai que cuntar delles coses monstruosas na historia recién, de xuru, y dellos usos de la razón organizativa, burocrática y relixosa<sup>6</sup> que son velees, aunque equí vamos contentamos con identificar les malures qu'infesten la nuestra interacción comunicativa y la vitalidá de les nuestres vides en comunidá o —evo-

<sup>5</sup> Aristóteles, *Retórica*: III.4: «Si una metáfora se constrúi sobre ratios similares había d'almítir contrapartida al términu empréstau». O tradució otramente: «pero la metáfora proporcional tien que s'aplicar siempre recíprocamente a cualquier de los términos coordinaos». Véase tamién la visión interactiva de Max Black sobre la predicación metafórica, a saber: si'l rei Ricardo ye un lleón y hai daqué de lleón en Ricardo hai daqué de Ricardo nel lleón (Black 1962).

<sup>6</sup> Tengo en maxín, dende llueu, a esi individu u concesivu y banal cargáu de razón burocrática, Adolph Eichman. Véase Hannah Arendt (1944). Véase Sharpe (1999) pa un exerciciu de «imaxinación moral» relativa al estudiu d'Arendt.

cando a RB— l'aciertu o'l fallu pa estructurar la función *eumónica* de la sociedad. Esta llucha que tenemos los humanos pa entender el nuestro entendimientu yá ye una historia bien vieya. Pero vamos empecipiar esta historia nos últimos tiempos victorianos, más o menos coincidiendo col aniciu de l'antropoloxía social y cultural. Vamos entamar con dos eminentes victorianos —dende'l puntu de vista antropolóxicu—, que pongo como patriarques polos sos intereses y argumentos expresivos, que faen d'ellos una parte exemplar de la vida intelectual victoriana y, pémeque, son tamién exemplares pal nuestro asuntu. Vamos acabar, quiciás mui al casu, coles visiones y los argumentos de les antropólogues feministes contemporánees sobre les enfermedaes que mos interesen.

Vamos entamar col primer suxetu que mos interesa, con Frederik Max Müller, el famosu, daquela, filólogu alemán del sieglu XIX espatriáu n'Oxford, un estudiosu de la cultura india, qu'inventó la frase «La enfermedá del llinguaxe». <sup>7</sup> A Müller tiéenlu por importante, más que nada pol so interés nes relixones naturales y pol so estudiu comparáu de la mitoloxía, particularmente la teoría del mitu natural cola que supuestamente aniciaron y s'afitaron toles relixones nes imaxinaciones primitives: les maraviyes naturales del mundu y especialmente les maraviyes celestes y, más particularmente, claro, el sol. D'equí la fama de Müller como mitólogu solar.

Ser ye verdá que Müller taba encegoláu con que'l sol yera la cinosura de la mente primitiva y la fonte de les mitoloxíes primitives, como coles qu'elli especulaba. Pero, como apuntó Durkheim, Müller, como filólogu, taba interesáu sobre too no mesmo que yo

<sup>7</sup> La fras actual emplegada por Müller nes sos *Lectures on the Science of Language* (serie segunda) (1864/1885) ye abondo más diferente. Al falar del surdimientu de la mitoloxía nel home primitivu refierse más bien a «llinguaxe enfermu»: «siempre qu'una pallabra que s'usara primero metafóricamente s'use ensin una perceición clara de los pasos que llevaron del so significáu orixinal al metafóricu hai peligru de mitoloxía; siempre qu'estos pasos s'escaezan y unos pasos artificiales ocupen el so situ amaleceremos el llinguaxe, tanto si se refier esti llinguaxe a intereses relixosos como a seculares» (1864: 358).

equí, en dellos enquivocos rellacionaos col usu del llinguaxe.<sup>8</sup> Esto ye, según Durkheim, esi usu del llinguaxe que lleva de la metáfora a la mitoloxía.<sup>9</sup> D'ehí vien la espresión «enfermedá del llinguaxe». Yera, en poques pallabres, un filólogu interesáu nes patoloxíes del llinguaxe que lu pudieren ayudar col inmensu corpus de mitoloxía hindú que compiló, analizó y editó.

El propiu Müller foi oxetu de bromes a lo llargo de la so carrera que lu presentaben como un «heroe o deidá solar»,<sup>10</sup> cosa que nun ye desatinada, desque la so carrera surdió allumando como la llámpara divina del sol ente'l firmamentu intelectual del mundu victorianu, atapeciendo dafechu al final de la so vida, coincidiendo cola fin del sieglu y escaeciéndose prácticamente depués de morrer.

Pero equí —más que los comentarios graciosos de y sobre Müller y tolos que se vieron afeutaos pol so brillu— interésamos el so conceutu sobre'l papel del llinguaxe y más concretamente'l papel de los tropos como enfermedá del llinguaxe. Porque a esti respectu, nes últimes décadas la so obra volvió a surdir y citase... como una figura puxante.<sup>11</sup> Hasta l'ensayu de Jacques Derrida (1974) sobre *La*

<sup>8</sup> La cita tópase en Tomoko Masuzawa (1993), nun llargu capítulu onde refái un estudiu sobre Müller qu'enfatiza'l so enfoque centráu tanto na producción «accidental» de mitoloxía per aciu de les deficiencias del llinguaxe como na mitoloxía en sí mesma. *In search of Dreamtime*, capítulu tres, «Accidental Mythology», p. 60.

<sup>9</sup> Durkheim (1915) alvierte contra l'error de confundir, como faen muchos estudiosos, les debilidaes de la teoría del naturismu de Müller col papel predominante, si bien controvertíu, de «xuegu lingüísticu» na so busca de los sistemes d'ideas relixoses más antiguos. Capítulu III. «Leading Conceptions of the Elementary Religion»: II. Naturism. p. 79.

<sup>10</sup> Dorson (1965: 20-22) remítenos a un artículu, «The Oxford Solar Myth», del reverendu R. F. Littledale, qu'apaeció primero en *Kottabos*, una revista del Trinity College de Dublín (n.º 5 1870), onde demuestra que Müller yera un heroe solar. E.B. Tylor (1891 3ª ed. Vol. I: 319-20), figura fundadora de l'antropoloxía cultural anglo-americana, xuega tamién, anque tomara muchos argumentos de Müller bastante en serio, coles posibilidaes siempre presentes de «solarizar» les carreres salientes y ponientes d'homes y muyeres prominentes, como Cortés y Xulio César, si non, como equí fiximos, col mesmu Müller.

<sup>11</sup> Inclusive George Stocking, autor de *Victorian Anthropology* (1987), que ye la referencia más completa que tenemos de los antecedentes de l'antropoloxía anglo-americana del sieglu XX que nel XIX se dieron, emplega más tiempu con Müller del que pudié-

*Mitoloxía Blanca* evoca la importancia central de les tropoloxíes solares na esperiencia autocomplaciente de la iluminación intelectual y «el brillu» de los filósofos, d'una manera qu'igua perbién col argumentu de Müller.

Müller usaba un significáu especial pal términu «mitoloxía»:

El sen que-y doi a la pallabra 'mitolóxico' —afirmó— «pue apli-case a toles esferes del pensamientu y a pallabres de toa mena» (1866: 367-368). Siempre qu'una pallabra, que s'usaba a lo primero de forma metafórica, s'usa ensin una noción clara de los pasos que lleen del so significáu orixinal al metafóricu, hai *peligru de mitoloxía* (la cursiva ye mía).

Siempre qu'estos pasos s'escaezan y se sustituyan por pasos artificiales, tenemos mitoloxía o, cási que voi dicilo, llinguaxe enfermu. La enfermedá o malura, pa dicilo en poques pallabres, ye l'escaecimientu de lo figurativu. Asina que Müller, más que mitólogo, vemos que foi un estudiosu de la tropoloxía, que ye lo mesmo que dicir de les vicisitúes del significáu figurativu y, poro, un desamazarador de les mitoloxíes que cría'l poder de la figuración en toles sos formes pola presencia continua del escaecimientu humanu.<sup>12</sup>

remos esperar d'una figura hasta agora considerada «de mera significación histórica» al que-y falta «influencia contemporánea». Eso ye porque Stocking, que como bon historiador exerce d'árbitru de l'antropoloxía con significación ya influencia decisories y de «tribunal d'apelación d'última instancia» reconoz, sicasí, la necesidá de parase un poco nel obituarium de Müller polos esfuerzos recientes de reconceutualizar la importancia del llinguaxe na antropoloxía social británica (Cf. Crick 1976 & Parkin 1982). Un pasu talu tien que reconocer por fuerza que l'antropoloxía filolóxica personifica munchos de los oxetivos de los que van d'una antropoloxía positivista y funcional a un «estilu semánticu d'investigación». (Stocking 1987: 294).

<sup>12</sup> Probablemente a favor d'una forma altamente refinada y non institucional de pietismu luteranu que-y vien de so madre y que produxo confianza na verdá de la «revelación suxetiva» (Stocking 1987: 57). Combináu col romanticismu de Müller ésti paez afalar la so busca de los raigones d'una creyencia verdadera, primordial, prístina y non mitoloxizada.

La preba ye que la enfermedá del llinguaxe atopámosla nel mesmu Müller, rellacionada col so escaecimientu de los propios mitos permanentes y na so resistencia a les plenes implicaciones de la doctrina darwinista qu'inclúi al home ente los animales y, polo tanto, suxetu a los vaivenes de la so adautación y llucha pola supervivencia. Müller, quiciás pola so moxigatería luterana, vía a los humanos como una triba estremada de los animales. Sentía una xebradura de categoría en que nun había nada en nengún animal qu'asemeyare o puidere llevar al llinguaxe humanu. Lo imperativo d'esta distinción categórica tenía consecuencies epistemolóxicques importantes pa una ciencia del llinguaxe y del pensamientu esplicativa dafechu, y anque por causa de les presiones darwinistes se dexare llevar malagustu a la contradicción,<sup>13</sup> intentó munches veces un compromisu, pero ensin conciliación efectiva.

Al atopar asina'l problema de la sobreentrega categorial de Müller, tenemos que dicir tamién qu'entá nun se dio una esplicación darwinista dafechu a gustu de toos sobre la evolución del llinguaxe dende los simios hasta l'home; dende'l sistema de señales hasta la estructura dual (significante y significáu) y hasta les cuasi infinites posibilidaes de los mui finitos recursos fónicos y fonéticos característicos de los sistemas del llinguaxe humanu.<sup>14</sup> Y tamién na ciencia social más recién hai una resistencia categórica al mensaxe darwinista reminiscente de Müller,<sup>15</sup> no que respecta a una plena aceutación del mensaxe desconsoláu del evolucionismu darwinista y l'a-

<sup>13</sup> Cf. l'estudiu de Gregory Schrempf (1984) de la historia de les «retroediciones» na carrera de Müller, coles qu'él buscaba reformular constantemente les sos posiciones anteriores sobre la idea darwiniana de la integración de la vida ensin arrenunciar a los sos «imperativos categóricos».

<sup>14</sup> Hockett y Asher (1965) revisen les formes en que la comunicación humana difier de la comunicación animal d'una manera que tendría'l preste de Müller, anque, nel casu d'estos autores, les diferencies tán muncho meyor solventaes.

<sup>15</sup> Véase l'estudiu de Davydd Greenwood (1984) sobre les reticencies qu'afayen, mesmamente nos biólogos evolucionistes, les implicaciones darwinianes na vida social y nel privilexu social.

bandonu de cualquier pretensión de privilexos permanentes pa cualquier forma de vida que seya la que presenta'l mensaxe.

P'amosalo, los problemes de gramaticalización y los problemes de los soníos significativos y non significativos, que son diferencias que críen una estremadura na estructura del significáu, son conceutos qu'apaecen con Saussure, non con Müller. Elli escribió na época de la sicología asociacionista. Les estructures innates qu'elli vía yeren les que s'atopaben al estremar los procesos articulatorios primitivos de l'actividá física y la orientación espacial y les correspondientes espresiones emocionales de los primeros humanos. Dende estos anicios podemos ver cómo se constrúin les pallabres y cómo tamién eses pallabres, qu'a lo primero s'usaben metafóricamente, pero depués perdíen esi usu, pudieron evolucionar narrativamente n'universos mitolóxicos completos.

Podíen atopase nesta investigación, de xuru, momentos de descubrimientos prestosos, especialmente pa un temperamentu románticu del sieglu XIX y idealista kantianu, avezáu a les coses prístines. Descubrir idees orixinales dientro de los raigaños elaboraos yera una cosa mui atractiva. Yera como la escitación qu'apaez nes ciencias físicas al romper una materia bruta nes sos partes elementales pa ser a entender los sos procesos constituyentes. Cuando tola esperiencia animal primordial se ruempe nes sos partes constituyentes, nes sos raíces articulatories, pa depués reconstruyila con procesos puramente imaxinativos na variedá de visiones mitolóxicas del mundu, desarróllase un esfuerzu intelectual mui prestosu. Tanto la «enfermedá del llinguaxe», como l'enriedu de metáfores que lu exemplifica, les metáfores mitolóxicas resultantes, el vastu corpus del Rig Veda que compiló, por exemplu, yeren maraviosos de ver. Y tovía más maravioso yera enseñar cómo de les partes y lo particular surdía una totalidá tan grande.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Véase l'argumentación, basada en consideraciones de C. Levi-Strauss, sobre les atracciones irresistibles de la «vuelta al too», que ye necesariamente un operación imaxinativa. (Fernández 1986b).

Esa yera la emoción del métodu etimolóxicu de Müller y de Vico, enantes qu'elli. Atópase muncha emoción en munchos estudios filolóxicos. Nos tiempos de Müller yera'l descubrimientu de les «idees elementales» de Bastian, que presuponien la unidá física de tola humanidá y coles que se componien toles ideas y culturas populares que la formaben. De xemes en cuando, esta atracción por esplicar los raigaños de los oríxenes del llinguaxe llegaron a paecer una enfermedá de la ciencia llingüística a los que siempre les conocieron. Estes especulaciones nun se trataben nos alcuentros profesionales. Pero había daqué versión d'esti interés nes ideas elementales de Bastian y nes ideas populares que vivien nel inconsciente colectivuu del que falaba Jung, colos sos arquetipos universales, símbolos primordiales y imáxenes. Y nun ye solo na investigación psicoanalítica del inconsciente colectivuu. La teoría de les ciencias humanes sigue tando atrayida por romper el códigu primordial y atopar les ideas elementales. Esti ye'l casu nel mio campu de la tropoloxía. Los llingüistes cognitivos d'anguaño, ocupándose del inconsciente psico-biolóxicu, tuvieron rompiendo'l códigu de la razón y destapando les metáforas primaries, secundaries y complexes que lu constitúin.<sup>17</sup> Les «idees elementales» de Bastian siguen vives.

Si Müller acabó atopando que yera imposible incluir a los humanos ente los animales, atopó tamién mui bien compañía a la que-y pasaba lo mesmo. Y non simplemente ente grupos relixosos que refugaben la violación darwinista de les narraciones favorites sobre los oríxenes. El propiu co-descubridor de la evolución, A. R. Wallace nun foi pa incluir los poderes del intelectu humanu nos procesos darwinistes. Elli vía nestos atributos una intelixencia superior que diba afalando'l desenvolvimientu del home nuna direición concreta y pa una finalidá especial (Gould 1982). Nes etapes clásiques del evolucionismu atopamos nicios de la Gran Cadena del

<sup>17</sup> Véase la obra magna de Lakoff y Johnson, *Philosophy in the flesh* (1999).



Ser medieval, nociones, pue dicise, d'un perfeicionamientu n'etapes que lleva de lo xabaz a lo civilizao. Hai diferencies cruciales, por descontaio, na rixidez de les categoríes y ente les etapes evolutives, diferencies na enfermedá arteriosclerótica, tamién conocida como la enfermedá de la reificación.

Equí, el síndrome enfermu del llinguaxe ta nel «realismu nominal» y na rixidez pa caltener les llendes. Quiciás ye que yá somos pa ver, dende la perspectiva d'otru mileniu y depués d'abondes guerres, la rixidez de les categoríes y los cambeos de categoría que'l tiempu foi llabrando nel entamu que Müller escribió pa la polémica serie de conferencies de Kingsley en Cambridge: «The Roman and the Teuton». Kingsley examina la manera na que la nuestra raza teutónica (1864: 1), una categoría inclusiva qu'abarca a los ingleses y alemanes, yera quien a apropiase de la civilización de Roma ensin los vicios de la raza llatina.<sup>18</sup> Si la reificación ye una malura del llinguaxe de la que toos tamos preveníos aunque tovía abondo afeutaos por ella, más grave ye la capacidá de dir dende la reificación a la organización social de la realidá en favor del reificador y pa o en contra del reificáu: la raza llatina, nesti casu.

Quiciás Müller, siendo un alemán espatriáu, nun yera tanto «del mundu victorianu», sinón que taba «nel mundu victorianu». Pa facer un contraste ente esi mundu y el nuestro actual, déxenme garrar un nomáu exemplu victorianu seroñu de reificación y consecuente

<sup>18</sup> Ye verdá que, con un tratamientu bien xenerosu y candialmente laudatoriu de la persona de Kingsley y de los sos poderes imaxinativos y dramáticos, Müller corrige nel so prefaciú, dende un puntu de vista filolóxicu, un bon númberu d'errores históricos y llingüísticos que se contienen nos sos ensayos. Daes tamién les fontes alemanes, bien reconocíes y aceutaes, de la monarquía británica la identificación teutónica común tenía un pesu diferente nel sieglu XIX al que pudo posiblemente tener dempués de dos guerres colos teutones, o colos hunos, nel sieglu XX. Na novela histórica de Kingsley *Westward Ho*, que trata a fondo de la competición ente Inglaterra y España pola ruta marítima española que culmina cola derrota de la Gran Armada, da una visión afalagadora, si bien relativamente benigna, de la so percepción de la categorización Norte-Sur, presente per otra parte en «The Roman and the Teuton».

organización social con una metáfora militar. El Exércitu de Salvación del *xeneral* William Booth, colos sos cuerpos d'oficiales perfectamente xerarquizaos y disciplinaos, los sos uniformes elegantes, les sos bandes de trompetes y tambores, el so periódicu *War Cry*, los sos «Partes de Guerra» o les órdenes evanxéliques de desfile; col so plan d'ataque a la probeza y la mendicidá. Si hubo dacuando una interpretación duradera y persistente d'una metáfora ritual (Fernandez 1978), tien que ser ésta. Hai que recordar que l'Exércitu de Salvación ye tovía güei la principal y más exitosa institución de caridá nos EE. XX. Tien práuticamente representación per tol mundu, en más d'un cientu de países (Winston 1999). Y tovía agora cuando comentamos esto, l'Exércitu ta enforma enguedeyáu, pola so homofobia basada na Biblia, nes polítiques de tolerancia multicultural de los Estaos Xuníos.<sup>19</sup> L'Exércitu de Salvación ye interesante tamién por otra razón: la reación que provocó nel gran paleozoólogo y estadista de la ciencia británica del sieglu XIX: T. H. Huxley, «el bull-dog de Darwin». Vamos pasar agora a esta llucha de categorías. Quiero dicir, por supuestu, que'l discutiniu sobre les categorías ta mui rellacionáu cola «imaxinación moral» y que paezme que podemos amosalo col exemplu de Huxley.

Tocantes al llinguaxe imaxinativu, polo menos, por nun dicir la imaxinación moral, podemos atopalu nel llibru (o manual militar) que presentó Booth en 1890, *In Darkest England and the Way Out*.

<sup>19</sup> N'años recientes, el movimientu polos derechos de los gays, el movimientu polos derechos civiles y la política xeneral de multiculturalismu y tolerancia de la diversidá nos Estaos Xuníos vienen causando problemes xenerales a organizaciones como l'Exércitu de Salvación, que tien fuertes oxeiciones a la homosexualidá. La perda consecuente de financiación federal tuvo consecuencies reales pa los sos programes d'alimentación y agospiu pa los indixentes y ancianos. L'Exércitu esperaba que la eleición de George Bush, daes les sos simpatíes fundamentalistes, diba da-yos daqué puxanza. Pero nun foi asina. Véase tamién l'estudiu etnográfico de Stacy Lathrop, pervalible y tropolóxicamente sensible, sobre les vicisitúes del programa d'alimentación del Exércitu de Salvación en San Francisco dende la visión del movimientu polos derechos de los gays, mui activu ende (Lathrop 2000).

Tan enllenu d'argumentos imaxinativos como la reación que provocó en Huxley.<sup>20</sup> Anque *Darkest England* nun yera la primer obra sobre'l tropu tropical aplicáu a casa, del estilu de lo que más tarde llamaríamos «la xungla d'asfaltu»,<sup>21</sup> sí que yera seguramente'l más persuasivu, nesi tiempu d'esploraciones africanes, grandes misiones civilizadores y rixu de la moral victoriana. Cenciellamente, desque tuvo unes ventes grandísimes, afaló la «imaxinación moral victoriana», que ye una idea qu'usa Gertrude Himmelfarb, la importante estudiosa americana del mundu victorianu (1991), pa esclariar el calter del interés pola prohibitú y l'impulsu a les aiciones de caridá nesos años.

La oposición de Huxley a Booth y el so Exércitu tien que s'entender, seguramente, nel contestu de los debates qu'había na imaxinación social de los últimos tiempos victorianos, qu'equí vamos considerar una variedá de «imaxinación moral».<sup>22</sup> Había, per un llau, el socialismu comunitariu, desconfiáu del puxante darwinismu social que Huxley defendió la mayor parte de la vida na forma de «darwinismu nacional». Esti últimu acompañábase con un individualismu de *laissez faire* que naguaba por esparder eses virtúes eminentemente victorianes de la responsabilidá, llaboriosidá, la prudencia,

<sup>20</sup> Les sos cartes y ensayos curtios, qu'ataquen a Booth y al Exércitu de Salvación, súmense a les sos conferencies «Romanes» en Huxley (1894/1911).

<sup>21</sup> Booth, dende llueu, taba faciendo un xuegu coles esploraciones de Henry Stanley tal que se presentaben en *In Darkest Africa* (1890), pero hubiera obres previes qu'equiparaben les barriaes a la escuridá tropical y víen a los sos habitantes como pueblos salvaxes, bárbaros ya inorantes. Asina, por exemplu, Henry Mayhew, en *London labor and the London poor* (1861), compara a la xente de la cai de Londres colos pueblos bárbaros de los climes bárbaros (la referencia ta en Himmelfarb: (1991: 224). Títulos asemeyaos tenemoslos en James Greenwoods, *The wilds of London* (1874) y Richard Jeffries *Wild England* (1906, 1885).

<sup>22</sup> Entiendo por «imaxinación social» un subtipu de la «imaxinación moral» que tien que ver cola comprensión qu'ún tien de les rellaciones y sentíu de les estremaes realidaes vitales al facer comparanza en clases diferentes y en distintos tipos de categoríes del orde social. Por supuestu, nesta esposición tamos sometiendo a análisis la estabilidá d'estes clases y tipos.

l'aforru y la templanza a les clases emprobecies y que tenía mieu de que cualquier forma de socialismu, hasta'l socialismu relixosu, tuviera un efeutu xustamente contrariu que llevare a la dependencia, el llibertinaxe y la desmesura. Los socialistes, pel so llau, sentíen que baxo l'individualismu consumista del *laissez faire*, el calter declinaba.<sup>23</sup> Esti debate, dende llueu, tovía ta vivu; igual que los debates sobre les iniciatives basaes na fe como les del Exércitu de Salvación que llegaron a ser una parte importante de la política americana d'anguaño.

Hai en Huxley, polo menos nos sos últimos años, un dilema nes sos diatribes per carta contra'l cristianismu coercitivu de les tropes de Booth (Ibid: 239). Podemos definilo como la so propia llucha escontra les implicaciones fastidioses de la llucha darwinista pola existencia qu'elli adoptara dafechu. Nesti debate col Exércitu, tanto Booth (1894: 239) como l'entós gobernante Henry Cardinal Manning (1894: 292) entrugáron-y a Huxley, que, en viendo les indudables miserias del mundu marxinal, en serio y de bona fe, qué fadría elli en cuenta de l'ayuda real, anque basada na fe que daba l'Exércitu de Salvación. La respuesta típica de Huxley yera qu'Inglaterra yera la que tenía que proveer, cola enseñanza eficiente y disciplinada de la ciencia y la teunoloxía n'escueles especializaes (1894: 236).

Pero esta respuesta racional nun tapez un dilema más fondu...: la so susceptibilidad a los argumentos éticos de la imaxinación moral de los últimos tiempos victorianos nos qu'elli vivía, nin el problema de rellacionar esos argumentos cola «llucha pola existencia». Y tanto yera asina que, resumiendo muncho, l'autor de «La Llucha pola Existencia na Sociedá Humana» (1894: 195-236), na so obra cabe-

<sup>23</sup> Gertrude Himmelfard ye toa una autoridá n'América nel tema de la miseria y la política nel periodu victorianu y de la llucha ideolóxica que se manifestaba na imaxinación moral victoriana. Argumenta l'autora que na época tardovictoriana la imaxinación moral nes clases medies y altes taba especialmente exacerbada mentanto la situación de los probes yera estremadamente precaria. Véase particularmente *Poverty and compassion: the moral imagination of the late Victorians* (1991).

ra, «Evolución y Ética» camudó'l darwinismu... pa cási que abrazar la posibilidá de cooperación o ayuda mutua<sup>24</sup> evanxélica cristiana, polo menos hasta'l puntu d'estremar la ética humana de la guerra de la competición natural darwinista. Almitiendo les etapes del evolucionismu social clásicu, argumentaba que mentes que'l salvaxe ta engarráu na llucha pola existencia hasta'l triste final, igual que cualquier otru animal, el ciudadanu civilizáu dedica les sos meyores enerxíes a poner llendes a la llucha, lluchando contra la llucha por esa existencia.

L'ataque de Huxley a la visión revivalista de Booth de la cuestión social asoleyóse primero nuna riestra de cartes en *The Times* en 1890-1891 y depués atropóse en dos llibros: en *Social Diseases and Worse Remedies* (1891) y en *Evolution and Ethics and Other Essays*, (1894), que se publicó dos años depués de morrer. Pa facer acordanza de la resistencia del nuestro otru patriarca, Müller, a cruciar el Rubicón ente lo humano y lo animal (pero non de les sos idees aristocrátiques),<sup>25</sup> hai que dicir qu'unque Huxley en *Man's*

<sup>24</sup> La referencia faise a la respuesta de Piotr Kropotkin al argumentu «combativu» de Huxley en *Mutual aid: a factor of evolution* (1955). Igual que fixera Booth, Huxley almitía dacuando les sos inclinaciones al socialismu. Véase la nota a pie de páxina 32.

<sup>25</sup> Müller, a toes lluces, tomó parte nesti cisma sobre la imaxinación moral na dómina tardovictoriana que tantu debate xeneró. La visión de Müller sobre los oríxenes de l'alta cultura na India, en bona parte productu de les castes superiores indies, gociaba naturalmente de simpatía nes clases superiores britániques, que se dedicaben a Müller y a la so obra lo mesmo qu'él se dedicaba a ellos. Pa saber de la rellación de Müller cola aristocracia véase *My Autobiography* (1901), particularmente los sos años mozos y la rellación de la so familia col duque de Dessau Leopold Friederich (1901: Capítulu II. «Childhood at Dessau». Véase tamién *Auld Lang Syne*, Londres 1898, Parte II. «Recollections of Royalties». A esta «apreciación» de la «realeza» como una cualidá de carácter síguese-y un capítulu final bramente maliciosu sobre l'artería de los «médigos» y otros ganapanes de la «otra Inglaterra» qu'acaba con una nota pía que dexa'l destín d'esta xente a la Deidá, cuasi un compromisu sinceru cola cuestión moral y social nel periodu tardovictorianu. Y ye que Müller, anque integráu enforma na vida intelectual victoriana, por razones de clas, seguramente, y mui llefu y aprecíu, yera, sicasí, por estraición social, un pietista luteranu que, anque incómodamente, s'imbuyera d'esa tradición, como la so autobiografía bien certifica. Paez ser que, como apuntamos, nunca s'involucró nos debates fondos sobre la cuestión social na Inglaterra tardovictoriana del mou en que lo

*Place in Nature* defendió, al revés que Müller, la unidad psíquica ente l'home y los animales inferiores, nel so últimu trabayu, *Evolution and Ethics*, y nos sos *Prolegomena* amuesa flexibilidad de les categorías mirando pola unidad y pola diferencia a un tiempu y ufiertando un dualismu cultural y natural alternativu a la consternación de los anteriores profesores combatientes col darwinismu, como Herbert Spencer. Spencer quedara inmutable nel so naturalismu utilitariu y na «supervivencia de la ética más útil». Nos últimos años, de toles maneres,<sup>26</sup> Huxley atopó motivos pa repensar les sos categorías y presentó un cuadru dualista de la conflictiva condición psíquica y social de la humanidá, siempre lluchando ente la elevación de les propies lleis y sociedaes naturales —o seya, la civilización— y les obligaciones morales y la renuncia caritativa pa con ella mesma. Como afirmó, mentes que la evolución tien que ver col surdir de la moralidá, el principiu de la evolución en xeneral nun pue garrase como un principiu éticu. Cuando'l puxu vital-y llegaba a lo cabero, Huxley reculó d'una ética puramente evolucionista. Yera un argumentu qu'anticipaba la visión freudiana d'un humanismu conflictivu, engardíu colos imperativos categóricos por sirvise a sí mesmu con una mano y por servir a la sociedá cola otra, como por exemplu se ve en «Civilization and Its Discontents».

Les conferencies «romanes» de Huxley (*Evolution and Ethics* y los *Prolegomena*) son un bon exemplu de la imaxinación moral victoriana engarrada coles sos categorías: lo natural y lo cultu-

fixo Huxley hacia la fin de la so carrera. Müller yera parte d'una tradición pietista qu'operaba contra la presencia y espresión mesmes de los instintos animales nos humanos. Yera abegoso pa él dir mano a mano cola so naturaleza animal, y más abegoso entá identificase colos problemes morales de la dómina tardovictoriana.

<sup>26</sup> James Paradis conecta'l retratu que Huxley fai de la condición dolorosa y conflictiva, casi patolóxica, de la humanidá lluchando ente la utilidá y la moralidá cola enfermedá y los dolores síquicos que'l mesmu Huxley vivió. Huxley sufría del corazón y perdió prematuramente a la so fía favorita. Paradis (1989: 41) amestó una introducción a los dos ensayos de les conferencies «Romanes». *Evolution and Ethics*, nel so contestu victorianu, ye una contestualización pervalorable.

ral... Ye una imaxinación moral que fai un usu combinatoriu creativu, asemeyáu al pesimismu de Malthus y al optimismu de Hume. Esto convirtióse nun fiensu y nun argumentu recurrente del qu'e-chó mano'l so ñetu, Sir Julian Huxley, n'otra «Conferencia Romana».<sup>27</sup>

Hai, de xuru, munches engarradielles nel pensamientu de Huxley. El so nacionalismu darwinista,<sup>28</sup> por exemplu, que nunca abandonó dafechu. Nos años ochenta, siendo un home de muncha participación pública, enfotóse na competición que teníen entamada los poderes industriales que cuestionaben el dominiu británicu depués de la Revolución Industrial. Y paeciéndu-y qu'esta llucha yera axomática pa la existencia nacional, argumentó a favor de conservar una fuerza de trabayu británica perbién entrenada y virtuosa nel sentíu victorianu de la pallabra, esto ye, llista, prudente, autodisciplinada, austera y, poro, competitiva dafechu. Elli nun vía una fuerza trabayadora emerxente, como víamos nosotros col plan evenélicu del Exércitu de Salvación pa encarase col «diañu social». Elli cuidaba qu'eso yera una renuncia a un individualismu responsable y productivu a tolos senes. Argumentaba que la filantropía evanxélica de Booth, asentada en modelu militar, creaba dependencia y servilismu y, por eso, un colonialismu invertíu, escuru, que podía llegar a ser una especie d'esclavitú pa la persona. La insistencia del exércitu na obediencia,<sup>29</sup> diba plasmar el sentíu moral y anestesiar l'intelectu, que yera lo único sobre lo se podía iguar una industria nacional eficiente y responsable (1894: 244). Pero a elli costó-y

<sup>27</sup> J. Huxley (ed) (1947) *Touchstone for Ethics-1893-1943*. El volume contién les conferencies «Romanes» de T.H. Huxley y de Julian Huxley. Tamién contién dalgunos otros ensayos introductorios y concluyentes de Julian Huxley.

<sup>28</sup> Véase la biografía de Huxley na *Encyclopedia Britannica* pa una discusión sobre la so aplicación de la «llucha pola esistencia» na rellación ente naciones y otra obra posterior, «National Darwinism». Cf. Huxley, T. H. «*Encyclopedia Britannica Online*». <http://search.eb.com/bol/topic?eu=42592&sctn=1>.

<sup>29</sup> N'*Evolution and Ethics*, carta al Times sobre «The Darkest England Scheme» (1894: 240 y ss).

anestesiarse el so propiu intelectu col so «darwinismu nacional». Y nes «conferencies romanes» (*Evolution and Ethics* y los *Prolegomena*) alcontramos una atención muncho más imaxinativa, o seya, poética y filosófica, a los aspectos agónicos de la condición humana.

Dicimos «atención poética» y hasta «argumentu agónicu», porque estes conferencies fixeron, como elli mesmu reconoció, munchu usu de lo figurativu. N'*Evolution and Ethics*, entama con «Jack el que xubió a una planta fabes» que pon como una fábula del puxu creativu del llabrador, que ye quien a criar nueves realidaes vives. Fai munchu usu de les imáxenes y los tropos del güertu p'amosar la capacidá del home pa lluchar cola natura y suplantala. Esi dominiu, sicasí, nunca ye perfeutu y, pa que «la supervivencia de los meyor adautaos» y la ideoloxía euxenésica («la falacia de la supervivencia del meyor adautáu», como elli la llamaba, 1894: 80) nun ocuparan el tropu, como cualquier llabrador entiende, lo más amañoso pal mundu de les plantes, igual qu'en tolos llaos, nunca s'acaba de comprender y ta suxeto a circunstancies naturales cambiantes. Amás siempre ta «la culiebra», que ye como dicir «l'instintu natural» de la multiplicación malthusiana (*Prolegomena* 1894: 20-23). Y nesti argumentu hai tamién daqué sensación escura, hasta patolóxica, d'imperfeición na comprensión humana de la natura y la so maestría. Y Huxley remató con unos versos d'esperanza tráxica del *Ulysses* de Tennyson.<sup>30</sup> Nun podemos paramos equí a examinar la cantidá d'usos del llinguaxe figurativu qu'emplegó equí, nin tampoco nel so discutiniu anterior col Exércitu de Salvación. Tendríamos de mencionar munchos. Cuando'l xeneral Booth emplegó

<sup>30</sup> «Somos yá homes mayores y hemos xugar a ser l'home... fuerte na voluntá/ Pal esfuerzu, pa la busca, p'alcontrar y nun ceder, apreciando lo bono qu'apuerta al nuesu camín y llevando'l mal qu'hai dientro y alreduer de nós con un corazón resueltu pa mengualu. Hasta agora podemos enfotanos nuna fe al aldu d'una esperanza: Pue ser que los golfos nos amoyenten, pue ser que que toquemos les isles felices... pero daqué enantes de la fin,/ daqué trabayu de traza noble queda entá por facer.» (1894: 86).



un tropu familiar pa suavizar la so propia imaxe personal<sup>31</sup> y la del Exércitu —seria y marcial— y falaba de que l' Exércitu promulgaba una *nueva organización de la sociedad* que yera «maternal», Huxley respondió que naide qu'estudiare estos casos de maternalidá salvacionista podría atopar nellos nin la más inmoral intromisión maternal<sup>32</sup> (1894: 252). Y Huxley llegó hasta a suxerir nun ensayu que, bien entendío (ye dicir, en términos de *laissez faire*), «el Capital tien qu'entendese como la *madre del trabayu*». <sup>33</sup> Tamién ye interesante que tanto na conferencia «romana», como na so continuación, los *Prolegomena*, Huxley garra'l tropu de la colonia. Que tamién yera'l de Booth en *Darkest England*. ¿Acasu l'exércitu de Salvación nun quería poner «cocines de sopa y biblia», como si foren pequeñes colonies de salvación, ente'l paganismu urbanu? Pero pa Huxley yera la civilización la que yera una especie de colonia, un xardín curiosu d'artificiu horticultural y obligaciones étiques asentáu metanes de les barbaridaes de la natura salvaxe.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Nun ye ésti l'únicu exemplu col que Booth tentó arropar perspectives enfrentaes con imáxenes afayadices. Per una parte adoptó un llinguaxe de «llucha pola vida», pero usó'l fechu de que «los febles van dir al paredón... y ... los de dientes y garres más aptos van sobrevivir» pa xustificar que «tolo que podemos facer ye aselecer lo qu'a los non aptos cinca y facer los sos sufrimientos menos horribles de lo que son anguaño», *Darkest England* (1891: 44). Citao en Huxley como exemplu de la reconocencia que Booth facía de los fechos de la evolución pero tamién de la so obstinación en nun reconocer les implicaciones de la enseñanza de Darwin (*Evolution and Ethics*, (1894: 286). D'otra banda Booth tamién abraza'l socialismu al identificar el so esquema como «socialismu utópico» (1890: 79), una etiqueta qu'adicionalmente provocó que Huxley previera un «exércitu socialista» eventual y un «socialismu despóticu» nel esquema de Booth (1894: 288).

<sup>32</sup> En *Darkest England*, seición 4 (1891: 219). «La sociedad precisa curiáu maternal enforma... Propongo que satisfaigamos esa carencia».

<sup>33</sup> Capítulu iv. «Capital-The Mother of Labour: An Economical Problem Discussed from a Physiological Point of View.» «El capital-La madre del trabayu: un problema económicu discutíu dende un puntu de vista sicolóxicu.» L'ensayu ye una triba d'istoria natural sobre l'apaición del capital y sobre'l so rol productivu y protector nos asuntos humanos.

<sup>34</sup> Cf. J. Paradis (1989: 52-55). «Conclusion: the Human Colony». «Conclusion: la colonia humana». Anque vea na civilización una colonización de la naturaleza Hux-

D'esti xeitu, *Evolution and Ethics* creó un argumentu al que-y cuesta cuayar. Yera un argumentu inevitablemente sobrecargáu y entevertáu de metáforas contraries y puestas pa resolverse o cási que emburriáu por elles. Pero nun tenemos que pensar que nesti caberu actu retóricu de la imaxinación moral de Huxley ye namás que volviera a los tropos, a los güertos, les colonies d'abeyes y tamién d'humanos o a por una solución pa la contradicción ente la natura competitiva y la cultura educadora. La metáfora cuerre constantemente nel argumentu evolucionista dende que se formuló hasta'l presente y hasta nel mesmu Darwin.<sup>35</sup> Hasta'l propiu Huxley reprochaba enantes la metaforización nel argumentu evolucionista y nos sos últimos años, cuando taba «figurando» la rellación ente evolución y ética, refugó espresamente'l *modelu del organismu social* de Spencer pola so supuesta falta d'evidencia empírica. Esto conocímoslo como daqué básico en Radcliffe-Brown. Spencer dependió mucho d'esa idea (por exemplu, en *The Social Organism* 1860) pa espresar el so enfotu nel progresu de la evolución, igual la orgánica que la social.

En tou casu, pa escapar de la brutal filosofía de «la supervivencia de los meyor adautaos», Huxley aneció mucho col cambéu ambiental que se fai col artificio humanu, ye dicir, el poder horticultural de criar y producir ensin depender del cambéu orgánicu. La noción de «ambiente» presente na so teoría tuvo condicionada enforma pola atracción, de toles maneres imperfecta, de la metáfora del güertu y non na figura —hai que lo recalcar— del ermu industrial, que ye un tropu tan típicu del sieglu xx, nin de la contemplación del destín natural de los movimientos ambientalistas contemporáneos... «L'ivernaderu del güertu», na obra final de Hux-

ley ve al empar la colonización como un procesu d'horti cultivu destináu a refundar y domesticar a les persones y paraxes hostiles del mundu (*Prolegomena*: 16-20).

<sup>35</sup> A esti respetu véase la estensa esposición que fai Stanley Edgar Hyman (1962) acerca de los llamamientos y recursos figurativos emplegaos por tolos grandes pensadores sociales y naturales.

ley,<sup>36</sup> sería un anticipu, pero ye un tropu diferente del nuestru actual del planeta verde y el calecimientu global y que se ve como una de les «grandes crisis morales del nuestru tiempu»: la necesidá de cambeos radicales pa coles indulxencies de la nuestra forma insostenible de vida nesti güertu exhuberante.<sup>37</sup>

El mesmu Darwin, como diximos, nun escapó de la influencia de la metáfora. En primer capítulu de *L'orixe de les especies*, «La variación de les especies baxo la domesticación», los humanos —claramente suxetos de la selección natural— amosábense a sí mesmos como fuerces creatives de la naturaleza. Nesti usu de la seleición artificial como metáfora pa entender la seleición natural, aporfió tamién Wallace (1864) y depués munchos otros.<sup>38</sup> Nun ye coincidencia que Huxley, que nun hai dulda que perconocía esti capítulu, faiga referencia repetida a los procesos de la horticultura

<sup>36</sup> «Va dos mil quinientos años... yera obvio que namás nel xardín d'un sistema políticu ordenáu se podíen producir los meyores frutos de la humanidá. Pero tamién se fixo evidente que les bendiciones de la cultura nun habíen tar fuera d'ello. El xardín encartaba pa volverse invernaderu. La estimulación de los sentíos, el teclamientu de la... sobreestimulación de les emociones abríen les puertes de la civilización al gran enemigu, ¡l'aburrición! (*Evolution and Ethics*, 1894: 55).

<sup>37</sup> Bill McKibben, «The Environmental Issue from Hell: Global Warning as the great moral crisis of our times» («La cuestión mediambiental dende l'infiernu: el calecimientu global como la mayor crisis moral de los nuestos tiempos»). *In these times*. Abril 30, 2001. McKibben argúi qu'ésta ye una «crisis moral» porque'l cambiu climáticu va afeutar muncho más negativamente a los yá emprobecíos y marxinaos del planeta qu'a los que producen esti cambiu pente medies del so consumu. Va tamién afeutar muncho más a los nuestos fíos y ñetos qu'a nós mesmos. Esti «cambiu» ye tamién tan insidiosu y difícil de demonizar que necesitamos nuevos símbolos y metáforas oposicionales pa endilganos en batalla contra él —tal sería'l vehículu toutarrén.

<sup>38</sup> Paradis, citando a Beer (1983) señala al usu de l'analoxía que Darwin fai nuna esposición que nun se llibra del too de los recursos narrativos y lliterarios del sieglu XIX. «Podemos ver nel pensamientu de Darwin al principiu de "L'orixe"» un dualismu incipiente nel que la intervención humana al traviés de la horticultura devién alegoría del procesu natural. Los designios humanos guaios polos propósitos humanos furnen el modelu, y con ello cámbiense sistemáticamente los procesos non teleolóxicos de la naturaleza. Una alegoría antropomórfica preside'l naturalismu estrictu del orixe de les especies de Darwin» (Ibid: 35).

na so introducción a *Evolution and Ethics*. Usa la práutica de la horticultura como una fonte vehicular pa metese pelos artificios de la cultura, incluyendo los mesmos códigos morales, que tán destinaos a tar en llucha constante coles compulsiones de la natura salvaxe. Con estes figuraciones del pensamientu evolucionista presentes nos pioneros, nun ye raro que los biólogos evolucionistes fueren, ente tolos científicos, los más sensibles a la presencia y la importancia de la metáfora nos sos argumentos.<sup>39</sup>

Na parte 1 de la nuesa argumentación, tenemos atopao dos triebes de llucha: per un llau la llucha de Müller enfrentada a la revolución darwinista, queriendo caltener la distinción categorial ente la cultura animal y la cultura humana; pel otru, la llucha de Huxley, participando de —y enfrentáu a— la imaxinación moral del victorianismu caberu, pa poner estes categoríes nuna rellación de producción y tensión benefactora. Pa Müller, diríemos, los humanos teníen, al revés que los animales, una chispa, por nun dicir una llugarada, de lo «divino» y la evidencia d'esa chispa vese nel regalu del llinguaxe. Porque, depués de too, «*a lo primero taba'l verbu*». Pa Huxley, l'humanu ye una criatura lluchando ente les categoríes, ente l'estáu natural y l'estáu del arte, ente'l Cosmos y la Sociedá, ente los seres creaos, per un llau, y la capacidá creativa artifactual y horticultural de colonización y civilización, per otru. Na so propia engaradiella con esta contradicción complexa, volvióse a la comprensión esperimental y punxo'l so propiu güertu, ye dicir, volvióse a lo figurativo, que ye lo que suel facer cualquier imaxinación enfrentada a la complexidá y la contradicción.

<sup>39</sup> Destaca ente estos Stephen J. Gould, qu'en práuticamente tolos sos escritos decátase de les «figuraciones» nes que'l pensamientu biolóxicu se vien afitando dende abenayá, dacuando ensin munchu xacú. Véase en particular *Time's Arrow, Time's Cycle* (1987). En práuticamente tol so trabayu dase una «cruciamientu» («crossing over»), como él diz, ente arte y ciencia. Véase tamién la obra de Richard Lewontin, que na so bioloxía «dialéutica» amuésase consciente dafechu de los tropos d'ideoloxía social qu'inflúin nel pensamientu y suañu biolóxicos. Véase Lewontin (2000).

## II. L'ORDE MORAL Y LA IMAXINACIÓN MORAL.

...Asina que la concepción del universu como un orde moral nun pertenez namás qu'a los pueblos primitivos... Cuido que ye un elementu de la cultura universal. Por qué esto ye asina ye un asuntu col que nun puedo poneme agora... (A. R. Radcliffe-Brown, *La teoría sociolóxica del totemismu*.)

Radcliffe-Brown, como Durkheim, interesóse mucho en cómo la sociedá y hasta l'universu llegaren a aparentar un orde moral, un *too* impuestu y mayor, onde los homes y les muyeres teníen sentimientos d'obligación y solidaridá que se reforciaben y se calteníen con delles instituciones y rituales. En *La teoría sociolóxica del totemismu* (1952: 131) esta institución y les sos correspondientes creyencies y rituales, por exemplu, creaben la sensación d'un *too* mayor, dando una representación del universu como un orde moral. En *Religion and Society* (1952: 176), tratando d'atopar moralidá na maxa y na relixón del home primitivu, en contraste col intentu de Tylor pa escluyila, ocupóse de la ritualización del sentíu de dependencia na relixón y na maxa, y de la moralidá nel sentíu de cohesión social que naz d'ello. Y nel so ensayu «La Llei Primitiva» (1952: 212) dicía que la llei ye un conxuntu de sanciones penales contra les aiciones qu'ofienden daqué sentimientu moral, fuerte y definíu. Alimentábase cola indignación moral que producíen les ofienses que causaben «disforia social». La Llei Primitiva yera un mecanismu de sanciones pa caltener y restaurar la «euforia social». La so función última ye caltener los sentimientos morales en cuestión y el grau de fuercia afayadizu nos individuos que constitúin la comunidá. Y na etnografía de los nativos d'Andamán, el pesu d'esti argumentu nos capítulos finales (1922: v y vi), cuando s'interpreten los vezos y les creyencies de los andamaneses, yera p'amosar cómo'l puxu de la sociedá, actuando con eses creyencies y esos vezos, creaba obligación moral nel individu.

Vese bien que l'interés de Radcliffe-Brown pol orde moral y los sentimientos morales son antecedentes de los intereses contemporáneos pa la presencia problemática de la imaxinación moral nos asuntos humanos. Una imaxinación qu'identificamos nestos dos victorianos. La imaxinación de Huxley resultómos equí más interesante, porque lluchó pa rellacionar les dos categorías de lo humano y lo animal, más que pa refugar la so posible rellación. En tou casu, cambiando la nuestra atención dende *l'orde moral* y los *sentimientos morales* a la *imaxinación moral* nun cambiamos solo d'oxetivu, p'analizar un conceutu aplicáu de continuo a les mentalidaes de los últimos victorianos, sinón que tamos tratando d'evaluar hasta qué puntu ye amañosa como conceutu contemporaneu que mos esclarie y mos ayuda colos elementos imaxinativos, sobre manera los tropos, y que val pa convencemos cuando tamos enguedeyaos n'asuntos revesosos y en tiempos difíciles. Ún de los asuntos difíciles, tanto de los tiempos victorianos como de los nuestros, ye'l retu éticu del darwinismu pal nostru sentíu del orde moral. Y los nuestros dos victorianos respuesten a esi retu d'una forma interesante, especialmente cuando lluchen con esa malura crónica del llinguaxe que ye la reificación, con una mano, y col desplazamientu figurativu del focu argumental, cola otra.

Alcontramos nos dos autores, aunque de formes bien estremaes, daqué «aflicción», ensertada dentro de lo que mos prestaría llamar «la dinámica de lo categorial».<sup>40</sup> Müller, un home de la dómina romántica plena, que quixo entender los oríxenes del llinguaxe dende l'aniciu y el surdimientu primordial, taba torgáu de mano pa cayer nuna esclusividá categorial que lu quitara de ver lo animal dentro de lo humano, en nada que tuviera que ver cola capacidá llingüística. Huxley, quiciás el más noble darwinista de toos, el que taba

<sup>40</sup> Cf. el mio propiu usu d'esti conceutu en «Culture and Transcendent Humanization: On the Dynamic of the Categorical» (1994). Esti emplegu pretende evocar les consecuencies morales y les obligaciones étiques que comporten les asignaciones categoriques, y por ello bebe del «imperativu categóricu» kantianu.

dedicáu a demostrar la unidá esencial de la natura humana y l'animal según los principios darwinistes, taba tovía (ye de suponer) cincháu pola bona fe de l'alta moral de los últimos tiempos victorianos, cuando fixo una esceición categórica cola sensibilidá ética de la humanidá y la so capacidá de lluchar contra la llucha usando los sos poderes d'artificiu. Conozse bien esi puxu —o imaxinación— moral na visión que Huxley presenta d'esa llucha nes páxines finales d'*Evolution and Ethics* (1894: 82-83):

...la práctica de lo que ye éticamente lo meyor —lo que llamamos lo bono y la virtú— precisa un tipu de conducta que ye opuesta dafechu a la que produz éxitu na llucha universal pola existencia. En cuenta d'autoafirmación cruel, pide contención; en cuenta d'apartar a emburrones o espisotiar a los competidores, requier que l'individuu, amás de respetar, ayude a los sos compañeros; nun busca tanto la supervivencia de los meyor adautaos, sinón l'adautación de tolos que puedan sobrevivir... Pa entendolo d'una vez: el progresu éticu de la sociedá nun depende d'asonsañar el procesu cósmicu nin menos tovía n'escapar d'ello, sinón en combatilu.

Hai daqué d'ironía nesto de que persones de bandos perestremaos, hasta opuestos, puedan vese ocupando llugares comunes no tocante a lo esceicional y esencial de la diferencia humana.

Agora preparámonos pa entamala col llinguaxe de la enfermedá y pa dar un reblagu nel tiempu, de los tiempos victorianos a les mentalidaes modernes y especialmente les posmodernes (contemporánees). Cuesta trabayu creyer que los conceutos colos que Müller, col so remilgu relixosu, y Huxley, d'una manera muncho más combativa y prágmática, llucharon, ye dicir, la rellación de la dimension espiritual del home cola so natura animal, la moral entendida como obligaciones cooperatives y comunales, cola so competitividá y servidume, fueren un problema esclusivu d'ellos. Cuesta creyer que la rellación qu'hai ente la ética y la evolución como la entendía Hux-

ley al poner títulu a la so obra, nun seya pa nós más qu'un mieu. El propiu ñetu de T. H. Huxley, Julian Huxley, por exemplu, siguió na so propia «conferencia romana» (1947) camentando nos colos problemes asoleyaos pol güelu, reexaminando la conferencia orixinal en términos más sicolóxicos.

El casu ye qu'hai evidencies a esgaya d'esti continuu esfuerciu pa rellacionar la evolución cola ética y, como tenía que ser, volver a daqué «perspectiva global». <sup>41</sup> A mediaos del sieglu pasáu, acordámonos polo menos del xesuita paleontólogu Teilhard de Chardin, bien almiráu por Julian Huxley, <sup>42</sup> que quixo crear un *humanismu evolucionista* munchu más globalizador rellacionando los cánones del darwinismu con una esceicionalidá pa lo humano derivada de la nuestra «cefalización», ye dicir, de la nuestra autoconsciencia o autoconocencia. Asina, l'apaición de la mente yera un elementu nuevu dafechu na evolución que, en cuenta llevar al espardimientu evolutivu de la especie, llevaba a una converxencia y complexidá de les rellaciones humanes, lo que suxería posibilidaes —típiques de la so confesionalidá cristiana— de la perfeición creciente de les interrellaciones humanes nun mundu «redondu», onde lo que ta circulando acaba por llegar. <sup>43</sup>

Anguaño, onde la globalización ye un asuntu de tolos campos, nun hai qu'escaecer qu'esa visión de Teilhard d'un mundu más redon-

<sup>41</sup> Pa un comentariu sobre la dinámica de la «vuelta al too» na aición y nel pensamientu humanos véase Fernández (1986b).

<sup>42</sup> Julian Huxley allega una introducción almirativa a la traducción inglesa d'*El fenómenu del home* (1961).

<sup>43</sup> Teilhard, un xesuita, foi criticáu y presionáu pola so propia ilesia por un optimismu demasiao grande a esti respetu y pola so negación del mal omnipresente y de la imperfeición humana. Con cierta demora y d'una manera apoloxética (y mui breve: trés páxines namás y como apéndiz al final de *The Phenomenon of Man*) plantea la cuestión de «el llugar y el papel del mal nun mundu n'evolución». Elucubra alreor de cuatro males: el desorde y el fracasu, la descomposición, la soledá y l'ansia, y el crecimentu. Estos vense, en conciencia, non dende la perspeutiva de los diez mandamientos, sinón dende la d'optimizar la evolución esperada d'aumentar la intensidá y converxencia de les interrellaciones humanes.



du que continuu, produciría inevitablemente, nuna especie comunicativa y con autoconocencia, converxencia y complexidá a un nivel global más qu'a un nivel específicu. Produciría más involución qu'evolución. Podríen cuestionase les consecuencies benéfiques d'una involución y una complexidá converxente pa crear unes rellaciones humanes más perfeutes. Ye fácil tamién suxerir, claro, escurantismu y ofuscación interesada, como siempre se fai na vida intelectual. En tou casu y mentes se decide l'asuntu, ello ye que Teilhard ye otru exemplu notable de persona enfotada na ciencia evolutiva que, igual que los dos Huxleys, güelu y ñetu, busca rellacionala colos asuntos morales y colos compromisos espirituales, por nun dicir teolóxicos, que mos faen «más humanos».

Más direutamente pertinente pa los asuntos de la «imaxinación moral», Julian Huxley fala na so introducción a *The Phenomenon of Man* del xeniu de Teilhard pa «l'analogía granible» (1961: 20) colo que se refier non solo a la imaxe de Teilhard de la «noosfera» como una esfera complementaria a la esfera biolóxica, una esfera qu'envuelve la mente humana col puxu de la interaición comunicativa emburriándola a la perfección más qu'a la evolución de l'adautación y competición física, sinón que se refier tamién a la capacidá de Teilhard pa «visualizar» (1961: 17). Por exemplu, cuando tuvo en Berkeley, la imaxinación de Teilhard familiarizóse bien llueu col paralelismu ente'l famosu *cyclotron* que funcionaba ellí y que xeneraba grandísimes intensidaes d'enerxía física nes órbites espirales concéntriques aceleraes de los sos campos de fuerza y la noosfera completa, colos sos campos de pensamentu enrollaos sobre sí mesmos pa xenerar niveles nuevos de «enerxía física» (1961: 19).<sup>44</sup> L'argumentu de Teilhard aliméntase dafechu colos conceutos d'esos ayudes visuales (que paga la pena examinar n'otru momentu), hasta'l puntu de llegar a entamar la so argumentación en «The Pheno-

<sup>44</sup> Tomao del ensayu de Teilhard «En regardant un cyclotron», en *Recherches et débats*, abril 1953, p. 123.

menon» con un prólogu curtiu que titula cenciellamente «La Vista», poniendo sollerte al llector dende l'entamu pal entendimientu visual y les metáfores visuales que-y van valir pa desenvolver el difícil argumentu integrativu que va facer.

Darréu d'eso, claro, viemos tamién otros esfuercios curiosos, nel círculu hermenéuticu o nel científicu, pa buscar una rellación difícil o hasta opuesta de la seleición natural cola autoconocencia espiritual y la ética, como la recién y mui grande idea de *co-evolución unitaria* asociada col trabayu de Gregory Bateson, por exemplu, o la «Hipótesis de Gaia» de James Lovelock.<sup>45</sup> Estos argumentos simbióticos o unitarios son, de xuru, argumentos de «imaxinación moral» guardaos tres del escudu d'un de los mayores tropos de toos, Gaia, o seya, la Madre Tierra. Toos ellos son intentos, como'l de Huxley, d'interconectar el mundu físicu y el biolóxicu y vese nellos una rellación sistemática d'autoaxuste o autocorreición, que ye la clase d'autoregulación más esencialmente carauterística de la vida.

Toes estes imaxinaciones taben y tán, d'una forma o d'otra, engarraes cola moral o, quiciás val mas dicir, coles implicaciones amoraes del mensaxe darwinista. Son entós, ente otres coses, exercicios en presencia de la «imaxinación moral». No tocante a la puxantemente motivadora imaxinación moral de Booth y l'Exércitu de Salvación, que lluchaba menos col darwinismu que con un socialismu agnósticu, tovía tenemos una imaxinación incorporada a una institución internacional continuamente xorreciente, que güei cambia más los principios morales que les sos intenciones.<sup>46</sup> Naide va

<sup>45</sup> G. Bateson *Steps Towards an Ecology of Mind: Collected Essays* (1972); *Mind and Nature: a Necessary Unity* (1980). James Lovelock, *The Ages of Gaia; A Biography of our Living Earth* (1988); y James Lovelock y Lynn Margolis (eds.) (1977) *Slanted Truths: Essays on Gaia, Symbiosis and Evolution*.

<sup>46</sup> Na dómina en qu'escribo, branu de 2001 nos Estaos Xuníos, les postures del Exércitu de Salvación que refuguen los matrimonios ente persones del mesmu sexu y la so aceutación xeneral de la condena bíblica de la homosexualidá tán darréu nes noticies. Frustráronse les esperances d'esta organización de que la nueva alministración republicana, reputada como favorable a les iniciatives de base relixosa, fora encontrar la

duldar, aunque solo miramos perriba a Marx, del puxu enerxizante de la so imaxinacion moral, una imaxinación con una «toma de conciencia» concentrada nos enguedeyaos y interesaos escesos del capital y la explotación de clase y que llegó a ser, diciendo poco, un leitmotif dominante de la imaxinación social del últimu sieglu y mediu.<sup>47</sup> Y seguramente que Marx tien coses importantes y mui morales que dicir sobre la evolución de la política económica... Nun tenemos vagar pa ofrecer nesta conferencia la evidencia de les conexones ente l'argumentu de Huxley y toes eses investigaciones postreres sobre'l tema central de *Evolution and Ethics*. Pero enantes d'entamala col «llinguaxe de la enfermedá» yera amañoso pal nuestru argumentu tratar más direutamente esa idea de tantu discutiniu que ye la *imaxinacion moral*.

Podemos concretar, como fai Himmelfarb, esti conceutu de «imaxinación moral». Pero tenemos de recalcar que nin siquiera nos tiempos victorianos esto ye una cuestión simple d'imaxinación moral forzada. El contraste ente la imaxinación imperial del Exércitu Espiritual de Booth y la llucha imaxinativa de Huxley col mensaxe desconsoláu del darwinismu ye indicativo de lo que dicimos. Aparte, en toles imaxinaciones morales hai munchu dinamismu. Tán n'evolución constante. ¿Tenía la propia *imaxinación moral* victoriana'l mesmu rixu depués de los comentarios irónicos d'Oscar Wilde sobre esi mesmu rixu?<sup>48</sup> ¿O nel casu particularmente interesante de la imaxinación moral institucionalizada, como l'Exércitu de Salvación, namás que tenemos que recordar lo que diz George Bernard Shaw en *Major Bar-*

visión del Exércitu de que la caridá privada ha de tar esenta de lleis federales anti-discriminación. De resultes, l'Exércitu de Salvación pierde un apoyu gubernamental importante pa los sos programes anti-probeza. Los derechos de los gays, p'acabar, malapenes fueron un asuntu políticamente patente como pa ser aireáu abiertamente na época tardovictoriana, como Oscar Wilde podía a ciencia cierta atestiguar...

<sup>47</sup> Hai equí una referencia a la subdivisión qu'esti autor fai, al disertar sobre esti asuntu, na imaxinación moral. Considera los siguientes subtipos d'imaxinación: la social, la relixosa, la cultural, la síquica y la corpórea.

<sup>48</sup> Oscar Wilde (1899): *The Importance of Being Ernest*.

*bara*, comentando con burla y veneno la pureza de los enfotos del Ejército de Salvación?<sup>49</sup> Estas expresiones, precursores de la «Dómina de la Ironía» del pasáu sieglu xx, na que dicen que cayimos los que tamos nel «Occidente», anuncien por elles soles les presiones desarrollistes o mesmamente evolucionistes sobre la imaxinación moral a les qu'ésta nun-y quedó más remediú que responder.<sup>50</sup> Mesmamente, nuna «dómina de la ironía», falar d'imaxinación moral nun dexa de ser temerario. La propia ironía, munches veces, ye un usu o una negación d'un usu de la imaxinación moral. Nun me prestaba, de nenguna de les maneres, argumentar que la imaxinación moral ye una facultá esclusivamente positiva, «eumónica» poles sos contribuciones a los «sentimientos morales» y al «orde moral». Pero, en verdá, cuidu que tenemos de siguir esaminando la so amañosura, non como una etiqueta descriptiva sinón más como un xuegu mental o un «xuegu de tropos» que mos val p'afondar na conocencia de, ente otres coses, la «dinámica de lo categorial», polo menos desque l'asignación y aceutación de los tipos, clases y categorías de pertenencia ye a lo que se dedica mayormente la imaxinación moral.

De toles maneres, tenemos d'almitir nesti sen —a pesar de que pa lo que mos ocupa ye afechisco analíticamente y tien un estatus teóricu posible, como tratamos d'amosar equí— qu'hai motivos pa duldar d'evocar la «imaxinación social» na esplicación de les ciencias sociales. Déxenme explicar un poco esa dulda. Al llau del fechu de que nuna sociedá secular y constitucionalmente non relixosa, como la norteamericana, supónse que los principios morales hai que los dexar mayormente al individuú o al grupu y que nun son asuntos

<sup>49</sup> Véase tamién la obra de teatru más reciente, *Guys and Dolls*, que tamién fai un comentariu irónicu al materialismu presente na dedicación espiritual al «do-gooding» (¡facer el negociu ye facer el bien!). Débo-y a Stacy Lathrop esta referencia a *Guys and Dolls* nel contestu de desarrollu de les visiones, dalgunes iróniques, ¡del Ejército de Salvación!

<sup>50</sup> Pa un comentariu sobre la nuesa «edá de la ironía» contemporánea véase la «Introduction» y la «Coda» en J. W. Fernandez y Mary Taylor Huber (eds.) (2001): *Irony in Action: Anthropology, Practice and the Moral Imagination*.

qu'interesen a l'aición de lo que llamamos «lo gubernamental», cosa sobre la que se pue disputar munchu, tal paez tamién no que respecta a la ciencia social, que'l discursu moral tapez, más qu'esclaria, aunque tratamos de facelu esclariador. Vémoslo más obviamente en movimientos políticos como'l «Rearmamentu Moral» o la «Mayoría Moral» y n'otres organizaciones basaes na fe, como l'Exércitu de Salvación, qu'al final busca «facer el bien» y munches veces acaben inorando la política económica de privilexu y prexuiçu que supón una fuerzia que torga gravemente les vides de los que, d'una manera o d'otra, quieren tamién ayudar. Les sentencies que surden de principiu moral tamién tienden con facilidá a inorar los asuntos del poder establecíu y el privilexu hexemónicu. Nos Estaos Xuníos hai que recordar l'acusación de obviar l'atención nel llargu discutiniu sobre la «cultura de la probeza»,<sup>51</sup> qu'al final ye un conceutu que paecía ocupase tanto de la moral, los valores y los comportamientos inculcaos como d'inorar les estructures que delimiten el racismu y la perpetuación del privilexu de clase onde se sofítaba la probeza de les minoríes y esplicaba los comportamientos disfuncionales dende'l puntu de vista mayoritariu. La moralidá como esplicación pal comportamientu, siempre se dixo con xusticia que mistifica más qu'esclaria.

La respuesta a esti recelu bien fundáu ye cenciellamente qu'e- quí yo nun busco explicar nada tan enguedeyadamente predeterminao como'l comportamientu humanu cola referencia simple y directa a la moralidá y al propiu principiu moral. Busco meyor esclariar cómo col papel de la imaxinación s'engarra ún colos asuntos morales difíciles, cómo se refuercen los principios morales y, como diximos, cómo estos lleguen a pescar la imaxinación. Como bien se conoz col mio argumentu, concedo un valor explicatoriu conside-

<sup>51</sup> Esti debate tuvo una gran participación. Foi Oscar Lewis (1959) el que primero articuló y dempués defendió col usu de la crítica (1966) la idea. Daniel Patrick Moynihan (1963) perpetuó una versión col so análisis de la familia negra, disfuncional y matriarcal. Charles Valentine (1968) fixo una de les crítiques más acerbes d'ente les primeres que tuvo la tesis. ¡Dende entós hubo munches más crítiques!

rable al papel de les imaxinaciones cuando s'escueye pa tener una base pa confirmar o empobinar una aición humana. Tamién reconozu qu'estes eleiciones, na medida en que tenemos conocencia d'elles d'una manera consciente, presenten problemes de xusticia distributiva y bienestar. El darwinismu, por exemplu, amuesa esos problemes pa la imaxinación moral de cualquier antropólogu y por eso ye interesante ver cómo dellos de los nuestros predecesores más eminentes, como T. H. Huxley o Teilhard de Chardin o Gregory Bateson, s'engarraron con ellos.

Tan interesante o más ye tamién atender a cómo los nuestros interllocutores d'otres cultures encetaron estos asuntos. Nunca trabayé en nenguna cultura na que nun atopara atención a estes lluches de la imaxinación moral, intuiciones improductives en dilemes locales que compliquen l'entendimientu local de la condición humana... Mui al rau d'esto ta lo amañoso del conceutu pa falar de los eternos intereses de la nuestra ciencia social: la cohexón y la coherencia de la sociedad y, polo menos dende Durkheim y Radcliffe-Brown, qué tien que ver esa coherencia y cohexón col orde moral de la sociedad si se crea y se caltién na imaxinación.

Tamién ye verdá que se pue preguntar: ¿nun hai una formulación meyor? Al falar del exemplu de Marx, podíamos referimos tamién —o meyor— a la ideoloxía victoriana o a la ideoloxía del darwinismu social o, menos probablemente, al puritanismu lluteranu alemán o al idealismu románticu alemán. Toes estes ideoloxíes tán endolcaes nos contestos complexos d'estos personaxes de los tiempos victorianos. Nun quixera negar la importancia d'esti fechu pa la economía política y pal intercambiu social, especialmente ente la economía política y el llinguaxe. Podía, mesmamente, dicise que'l conceutu preferíu y prevalente pa tratar el papel del llinguaxe na sociedad, qu'al final ye'l nostru oxetu d'estudiu, ye ideoloxía.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Por exemplu, véase la variación del so usu na coleición qu'editaron Schieffelin, Woolard y Kroskrity, *Language ideologies: practice and Theory*, 1998. Especialmente importante y esclariadora ye la introducción que fai Woolard (1998: 3-47), onde revisa

Munches coses, entós, se pueden dicir a favor y munches en contra de la idea d'imaxinación moral en rellación cola ideoloxía. A lo primero, como diz el diccionariu, la pallabra ideoloxía acarretaba una valoración negativa y yera «una doctrina prescriptiva que nun s'apoyaba nun argumentu racional». Esti ye ciertamente'l casu del usu más famosu d'esti términu, el de Marx y Engels en «La ideoloxía Alemana» (1989). Hai que poner un procuru especial pa tornar estes asociaciones negatives de la investigación con prexucios. Si non, el conceutu d'ideoloxía tiende a privilexar a aquel o aquella que lu usa contra los qu'estudia, ye dicir, los individuos, grupos o clases que s'identifiquen con un esquema d'idees ensin apoyu como guía pa comportase nel mundu. Al empar, hai la tendencia, al estudiar la ideoloxía, d'estudiar al otru ensin implicase a ún mesmu, al que fai l'estudiu, lo que produz comparances odioses del tipu de «Yo tengo unes creencies fundamentaes, tu tienes ideoloxía». L'estudiu de la imaxinación moral implica tamién, podía dicise a simple vista, que l'investigador ye un observador pal que quixéramos negar que son ellos mesmos como autómates, como criatures de la cultura ensin imaxinación moral, o que la so imaxinación moral (esto ye, la del observador) tien dalguna forma de rellación dinámica cola del observáu. Vese bien que, pol simple fechu de la implicación, apaez l'esmoecimientu por perder la oxetividá, hasta'l puntu de qu'un investigador de los últimos tiempos modernos tovía considera la posibilidá de tener una postura oxetiva.<sup>53</sup> L'investigador inte-

los usos bien variaos (cuatro grupos) que se-y vien dando a la «ideoloxía» na lliteratura de ciencia social, xeneralmente negativos. Al remarcar que la mayoría de los usos tienen que ver cola rellación de la posición social y política col llinguaxe, aboga Woolard pola creación d'un espaciu (como la coleición qu'ella introduz) onde esplorar les interpretaciones estremaes d'esa rellación «receptiva», abriendo asina una ponte ente la teoría «llingüística» y la «social». Véase tamién una consideración innovadora sobre esti tema, qu'influyó na revisión de Woolard, en «Language, ideology and Political Economy» (1989), de Paul Friedrich.

<sup>53</sup> Véase, al respective, na argumentación de Renato Rosaldo en *Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis* (1989), que'l cuestionamientu posmodernu de la posi-

resáu na imaxinación moral, tien que s'asumir, va atopase más direutamente enxareyáu coles corrientes dominantes de xuicios morales y resurdimientos siempre tan presentes nes sociedaes dinámiques, especialmente les del mundu modernu secularizáu, tan moldiáu pola carga de cánones morales.

Pero, igual que los qu'estudien les ideoloxíes tienen que tener cuidáu coles valoraciones peyoratives de lo qu'estudien, los qu'estudien la *imaxinación moral* tienen que poner un procuru especial colos tropos clave que constitúin o representen les sos propies *imaxinaciones morales* en rellación cola dinámica de la imaxinación moral que tán estudiando. Al estudiar los últimos años de Huxley, por exemplu, tengo que conocer los contrastes ente les valoraciones tan estremaes que se facíen del tropu del «invernaderu del güertu» naquel tiempu y del globu verde enllenu de gas propiu de la nuestra imaxinación moral actual, que tamién ye la mía, por cierto.<sup>54</sup> Pa poner otru exemplu, tengo que tar avisáu de daqué repugnancia moral frutu de los tiempos cambiantes, al lleer la introducción de Radcliffe-Brown a «Los nativos de les Islles Andamán» onde cuenta de fechu la esterminación que supunxeron les nuevees andacies que-yos traxo la situación colonial a los nativos. «Ye probable», diz, «que n'otros cincuenta años los nativos de les islles Andamán grandes tean estinguíos». Una observación que paez que nun-y revolvió muncho la so imaxinación moral pero que ye mui fácil que revuelva la nuestra o, polo menos, la de los que conocemos lo que'l calecimientu global arrasador va suponer pa los pueblos de la tierra yá

bilidad de la oxetividá «crea un espaciu pa les implicaciones étiques nun territoriu que dacuando se considerara como llibre de valores. Ello capacita al analista social pa volvese un críticu social (1989: 181). Una espresión, «volvese un críticu social» que refaeríamos diciendo «emplegar la so imaxinación moral».

<sup>54</sup> Nun cursu impartíu per munchos años sobre «l'antropoloxía del desarrollu» nel que les diferencies flagrantes y desestabilizadores ente'l primer y el tercer mundu constitúin un tema básicu y l'impactu negativu del cambiu climáticu y la falta de desarrollu sostenible nel primer mundu ¡son temes menores! ¡Les cuestiones morales que se desprienden y la distinción ente razonamientu prudente y moral discútense continuamente!



emprobecíos (1922: 19) En cualquier casu, esa conocencia de los variaos tropos y les estremaes valoraciones de los tropos qu'animen la imaxinación, y de les visiones que los compromisos o la falta de compromisos xeneren, ye parte del valor, paezme, de caltener la «imaxinación moral» como un conceutu amañosu na nuestra busca dientro del otru; una busca nel otru que los garra como si tuvieran ellos mesmos animaos pola propia imaxinación moral.

Pero mui bien cerca d'esta cuestión de la postura metodolóxica y averamientu o allongamientu del otru y que ye un asuntu bien tratáu na lliteratura antropolóxica de la postmodernidá,<sup>55</sup> hai otru argumentu necesariu, que ye da-y validez interpretativa al papel de la imaxinación y de les imáxenes qu'ella xenera y coles que s'estimula, dándonos una visión interior de mundos acuriosaos o desacuriosaos; o de niveles de confort o, si se quier, de les nuestres interaiciones fáciles o costoses, vives o amorrentando, con nosotros mesmos y colos demás nesos mundos. Esto ye tanto como dicir que podemos mirar les rellaciones per dentro, que ye la cuestión fundamental y el suañu de cualquier ciencia social. Y que val lo mesmo pa los filósofos morales del sieglu XVIII que pa los pensadores contemporáneos, llámense Teilhard, Bateson o Lockyard. Porque la imaxinación moral tien que ver sobre too cola visión de lo perfeutu y lo imperfeutu, lo bono y lo enfermo de les rellaciones humanes nel mundu y de les obligaciones, capacidaes y discapacidaes corrientes qu'estes visiones acarreten. Sobre too, la imaxinación moral tien que ver colo que tamos llamando «la dinámica de lo categorial», seguramente una de les dinámiques d'interés más permanente pa l'antropoloxía y a la que vamos volver na parte III.

Cuando los qu'estudien esa dómina falen de la *imaxinación moral* d'aquellos victorianos o cuando, en momentos recurrentes de

<sup>55</sup> Y particularmente, no que se refier al distanciamientu de la ocupación usual de tiempu y espaciu col informante (co-validá participatoria), el perconocíu ensayu de Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (1982).

la lliteratura antropolóxica moderna, los propios antropólogos falamos de la *imaxinación moral* de la cultura y la vida social,<sup>56</sup> podemos, por conveniencia y por intuición, cayer na «enfermedá del llinguaxe» nos dos senes na que la tamos garrando, que son la reificación y la figuración, asina como la manera de desenvolvese esta enfermedá en normes narratives coles que trabaya la imaxinación pa construyir dilemes y contradicciones. Facemos esto pa poder sacar ganancia esplicativa sobre les fontes o los raigaños d'esa imaxinación, p'algamar lo que podemos llamar *entendimientu experimental*, que ye un entendimientu que nun tea torgáu cola esclavitú de l'astraiación, sinón enxertáu nes vitalidaes y les fatalidaes, los sucedíos de la vida diaria, que ye la que ta anclada nel cuerpu y na esperiencia corporal del mundu social... Podemos hasta dicir que la imaxinación moral ta inevitablemente anclada na enfermedá del llinguaxe asina consideráu: porque ye inevitable que tea afalada pola reificación, ye dicir, pola dinámica de lo categorial na vida social, lo mesmo que poles interminables figuraciones, configuraciones y reconfiguraciones de lo social.

Agora volvemos les nuestres imaxinaciones morales a la parte III, a la rellación cola «enfermedá del llinguaxe», con una impotencia, sicasí, como la de la mancadura mortal y ulcerante del arqueru Philoctete, na obra de Sófocles del mesmu nome, reforzada y equipada na medida de lo posible con una precisión d'entendimientu mayor del llinguaxe de la enfermedá, que ye como dicir delles de les malures sociales más ominoses a les que ta espuestu'l cuerpu social.<sup>57</sup> Al ocupase agora del llinguaxe de la enfermedá, buscamos ónde se xunta la mancadura cola comprensión, la enfermedá col discernimientu.

<sup>56</sup> Por exemplu nel conocíu ensayu de Clifford Geertz «On the Social History of the Moral Imagination» (1983). Véase tamién a T.O. Beidelman en *Moral imagination in Kaguru modes of thought* (1986).

<sup>57</sup> Cf. Edmund Wilson (1941: 272-95). Capítulu 7. «Philoctetes: the Wound and the Bow».

### III. EL LLINGUAXE DE LA ENFERMEDÁ Y LA DINÁMICA DE LES CATEGORÍES.

El problema de les ciencias sociales ye cómo estremar en tipos los sistemas sociales. Nun siendo que clasificamos les sociedaes en grupos nun podemos facer afirmación nenguna sobre elles... Anque nunca nun hai ruptures de la continuidá ente un tipu o otu. Onde se ponga la llende ente elles, yá ye más o menos arbitrario.

#### *Una ciencia natural de la sociedad*

Si pa Radcliffe-Brown el tropu orgánicu yera fundamental, según sostiene Robert Nisbet (1969), ésti foi igualmente clave nel pensamientu social dende la época clásica. Nisbet detecta la so presencia práuticamente en cada pensador social dende Heráclito y Aristóteles, pasando per San Agustín y Herbert Spencer hasta'l profesor fundador d'esta serie, Raymond Firth. Implícitos nesti tropu como una condición inevitable pa usalu, atópense los estaos d'enfermedá a los qu'inevitablemente s'espón cualquier organismu. El tropu orgánicu tien usáose munches veces pa describir la condición amada de delles esferes d'influyencia en decadencia, como en «L'Atapecer d'Occidente» de Spengler y tamién falando de la decadencia de los imperios. L'historiador ibéricu John Elliot (1977) ofrezmos un informe acuriosáu de la rétorica d'un cuerpu políticu amaláu, tal y como la emplegaben los consejeros reales (arbitristes) de Carlos IV, nun Imperiu Español del sieglu XVII fartucu d'impuestos y organizativamente descomanáu onde yá empecipiaba a guardase'l sol.<sup>58</sup> Elliot defende que los consejeros reales hubieron d'ofrece-y al Rei un análisis estructural de la economía española en cuenta d'usar esi

<sup>58</sup> El tropu del sol, por supuesto ún de los favoritos de Müller, ta equí presente desque España foi, enantes de los británicos, el primer imperiu onde'l sol nunca se ponía. Ta tamién presente nel títulu n'alemán de Spengler «Untergang des Abendlandes» («L'ocasu de les tierres de la tarde»).

llinguaxe qu'usaben ellos, col que se vía la enfermedá del Imperiu, pensáu pa facer purgues curatives de cada categoría de persones que formaben el cuerpu políticu. N'economíes con problemes, eses imáxenes son materia d'espulsiones, purgues y holocaustos, como bien se conoz al principiu cola historia d'España y depués cola retórica del facismu del sieglu xx n'Alemaña.<sup>59</sup>

Una de les lleiciones qu'aprendimos ye que'l tropu orgánicu ye un modelu de tipoloxización y categorización del cuerpu social o del cuerpu políticu. Albidrando'l modelu orgánicu de pensar sobre la sociedá, Radcliffe-Brown y muchos otros que lu emplegaron, yá diben camín de resolver lo que l'epígrafe del so trabayu pa esta sección reconoz como'l problema de tipoloxía: la so arbitrariedá.

Por supuestu, de la mesma manera que'l cuerpu pue ponese malu en cualquier parte, tamién pue facelo una tipoloxía social basada nelli. Esa posibilidá ye la queremos reflexar agora nel llinguaxe de la enfermedá.

Nisbet diz que'l tropu orgánicu ye virtualmente inevitable. De fechu nosotros usámoslu nel títulu. Otros colegas, que trabayen n'estudios cognitivos de tropoloxía, defenden que nesti usu hai una especie de «bioloxicismu intuitivo», una llinia analóxica que va dende la conocencia biolóxica a les clases sociales, que ye una consecuencia d'adautación de la evolución humana y, poro, una metáfora categórica «natural» de la nuestra especie biolóxica y que ta inevitablemente presente nel nuestro pensamientu sobre l'orde social (Boyer 1994: 161-16, 170-171; Lakoff y Johnson 1999: 17).

<sup>59</sup> Ciertamente los ciruxanos barberos que purgaban el cuerpu políticu européu del sieglu xx nun sacaron les sos imaxinaciones d'espurgación corporal de los sudarios. Como Dundes (1984) amosó, el folclor européu y particularmente'l folclor d'Europa Central ta llaráu de tropismos cloacales ya imaxinería del cuerpu que s'asignaba a les poblaciones minoritaries, en particular a los xudíos y xitanos, qu'asina resultaben espuestos y espurgaos, más espeditiva que xustificadamente. Bien de xuru l'asignación degradante de grupos humanos a partes del cuerpu nun ye una tendencia esclusivamente europea, como s'amuesa na India, onde la localización de les castes vien dada pola referencia corporal y el problema de la intocabilidad pola locación cloacal que se da nel cuerpu políticu del país.

De toles maneres, un argumentu como ési nun tenía que facemos escaecer les desgracies qu'un usu asina pue producir y la frustración de categoríes qu'elles causen. Tampoco mos quita p'atender a les posibilidades de re-categorización que tien la utilización de más tropos «eunómicos». Podemos señalar la patoloxía social consiguiente al usu del cuerpu como tropu, nel fascismu alemán por exemplu, o nel sistema de les castes de la India, al asitiar y depués dar privilexu o quitalu a los grupos sociales según referentes corporales. Apocayá y dende los anales de la enfermedá mesma, dende'l «llau nocher-niegu de la vida», dende «la onerosa ciudadanía del reinu de los enfermos» como lu describió Susan Sontag en sentíu figuráu, llevantemos una protesta contra l'usu indiscrimináu de la metáfora del cuerpu y los males categóricos nos que l'usu mos pue acorripiar.

«La enfermedá como metáfora» de Sontag, a finales de los setenta y «El SIDA y les sos metáforas» (1989)<sup>60</sup> una década más tarde, fueron ensayos poderosos que valieron p'afalar depués —polo menos na antropoloxía americana y sobre manera nes nuestres colegues feministes—<sup>61</sup> muncha lliteratura que reflexa y conderga la infeición non alvertida y exacerbada de la imaxinación que causa'l llinguaxe de la enfermedá. Sontag mesma investiga sobre'l dolor adicional que-y imponen a ella, como enferma de cáncer, los usos de la enfermedá como figura o metáfora. «A min paezme», diz, «que la enfermedá nun ye una metáfora y que la forma más verdadera de ver la enfermedá y la forma más sana de tar malu, ye un pensamientu metafóricu perpurificáu» (1989: 3-4). La so investigación sobre toles formes nes que les enfermedaes graves, tuberculosis, sífilis y cáncer se interpretaron en sentíu figuráu y les formes nes qu'elles mesmes, pela so cuenta y en contrapartida fueron usaes pa comprender el desorde social, busca esclariar esos usos y polo tan-

<sup>60</sup> Estos dos ensayos dixébralos orixinariamente l'espaciu d'una década y recopilense en Sontag (1989).

<sup>61</sup> A destacar equí Schepher-Hughes y Lock (1986, 1987), Di Giacomo (1992), Martin (1987, 1990, 1994) y Reynolds White (1989).

to llibrar al que ta malu, si non de la metáfora mesma, cási que imposible pa una estudiante de lliteratura como ella,<sup>62</sup> polo menos sí d'esos usos qu'estigmaticen y «manquen» y son más carga adicional pal enfermu. Lo qu'ella quier, según diz, yera «acallentar la imaxinación (1989: 102), non desaniciala».

Lo más interesante del ensayu exhortativu de Sontag ye la reconocencia que fai de dos dinámiques recíproques nel xuegu de los tropos: el recíprocu que yá tenemos identificáu (nota al pie 1) como de calter aristotélicu y la rrellación recíproca ente los males del orde social, el cuerpu políticu y el cuerpu corporeu. Del primeru señala que colos procesos metafóricos «los sentimientos sobre'l mal proyeutense nuna enfermedá, y la enfermedá (qu'asina enllénase de significáu) proyétase sobre'l mundu» (1990: 58). Asina, a finales del fatalmente infestáu gobiernu de Nixon, el so conseyeru principal, Haldeman, pudo dicí-y que la presidencia tenía un cáncer. Tovía más horrorosa foi la lletanía de Hitler en *Mein Kampf*, aneciando coles presencias «sifilítiques» en cuerpu políticu alemán.

Cualquier malura importante d'aniciu escuru y pa la que nun heba tratamientu que valga, tiende a enllenase de significáu. Lo primero, identifíquense los asuntos más apavoriantes (corrupción, contaminación, debilidá) cola enfermedá. La enfermedá mesma conviértese nuna metáfora. Por eso en nome de la enfermedá (esto ye, usándola como metáfora) l'horror impónse a otres coses (Sontag, 1990: 58).

<sup>62</sup> En *AIDS and its Metaphors* Sontag reconoz que «a tolos senes, ún nun pue pensar ensin la metáfora. Pero eso nun quier dicir que nun heba delles metáfores de les que tengamos d'abstenenos o tentar de fuxir» (1989: 93) Reconoz tamién l'autora la so veleidá al prefaciá la so primer polémica contra les metáfores de la enfermedá «con una floritura breve y frenética a mou d'exorcismu burllón sobre l'atractivu del pensamientu metafóricu.» A la escontra de munchos comentaristes yo nun interpreto a Sontag como refugadora radical de la metáfora, sinón como una crítica selecta de les metáfores desafortunaes emplegaes con respetu a certes enfermedaes. Ye ésta una llectura acorde cola de Susan M. DiGiacomo «Metaphor as Illness: Post-modern Dilemmas in the Representation of Body, Mind and Disorder». (1992).

De forma importante (en viendo los últimos ataques al materialismo occidental), Sontag estudia'l «problema actual» (la catástrofe económica lo llama ella) del crecimentu incoherente, anormal y ensin regulaciones» (Ibid: 62-3). Equí, la so imaxinación moral interpreta como un tumor la naturaleza d'esta situación económica fuera de control. Aunque la metáfora del «xorrecer» ta mui metida na actual economía neolliberal, la tasa de crecimentu de les economíes, símbolu clave de la salú que tienen, la otra valencia de «xorrecer» pue resonar cada vez más nes sociedades del tercer mileniu, engarraes constantemente cola gafura de los atascos del tráficu cada vez más trupo, d'hores punta que cada vez s'allonguen más, d'una urbanización caótica (por nun dicir metástasis) albidrando'l calecimentu global... ye dicir, engarraes col problema de capacidá de sustentu y mortalidá. «El capitalismu primixeniu asume la necesidá de regular el gastu, l'aforru, la cuntabilidá, la disciplina... Una dependencia de les llendes racionales del deséu. El capitalismu avanzáu o actual precisa espardimientu, especulación, la creación de necesidaes nuevas comprando a creitu, movilidad, una economía que depende de la satisfaiación irracional del naguar ¡el crecimentu ensin fin!». Ye verdá qu'hai, facendo ecu de l'affirmación imaxinativa de Haldeman, el conseyeru de Nixon, un cáncer na nuestra economía. El cáncer conxura imáxenes que resumen la conducta negativa del *homo economicus* del sieglu venti: «xorrecer anormal y obsesivu». En conexón con esto, soi a mentar qu'hubo esti últimu quartu de sieglu un movimientu social-ecolóxicu nos Estaos Xuníos añeráu dientro de la ciencia de sistemas que se va moldiando nel MIT, el movimientu de «les llendes al xorrecer» que tuvo qu'engarrase contra la valencia positiva d'esti modelu orgánicu al pensar na capacidá de sustentu ¡tanto na sociedá como na economía!<sup>63</sup> La

<sup>63</sup> Véanse los dos llibros de Meadows, *The limits to growth; a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind* (1972) y tamién *Beyond the limits: confronting global collapse, envisioning a sustainable future* (1992).

valencia negativa ta, quiciás, como Sontag supón, esperando'l so momentu históricu... Igual que «l'ivernaderu en xardín» —tropu que consideramos nel Victorianismu seroñu— vivió'l so particular momentu históricu.

Na rueda cotidiana vemos cómo la enfermedá del llinguaxe, el xuegu de tropos, tien que mirar más p'allá d'estes inversiones del campu de figures coles qu'un suxetu escoyíu pol nuestro interés —el cáncer, vamos poner— buscando comprensión d'esperiencies, sufre dellos y desafortunaos predicaos y entós acaba volviéndose ella mesma una imaxe predicada sobre otru suxetu de pensamientu significatible, pero difícil: la economía, por exemplu. Pero tamién tenemos que mirar poles posibles multivalencias de los tropos mesmos, les contradicciones que tienen dientro y la so capacidá de traicionar les intenciones de los que les usen. La bona medría de la Reserva Federal ye pa Sontag y otros de la comunidá de «llendes al xorrecer», maligna. Hai asuntos de la imaxinación moral implicaos na perceición d'estes valencies, aunque les opciones morales d'interpretación qu'atopamos delante nun tán siempre disponibles pa la consciencia.<sup>64</sup>

La guiyada de Sontag sintióse perdayuri y provocó, persabémoslo, comentarios importantes sobre'l llinguaxe de la enfermedá y la rellación que tien col sufrimientu na persona y cómo esa persona s'enxerta nel orde social y políticu. Esti ye l'asuntu principal d'una riestra d'artículos y trabayos importantes de Di Giacomo, Lock, Martin y Scheper Hughes.<sup>65</sup> Estos estudiosos del «llinguaxe de la enferme-

<sup>64</sup> Los llingüistes cognitivos argumenten que, dempués de too, nel inconsciente dase una escoyeta metafórica considerable a un nivel neuro-biolóxicu. (Lakoff y Johnson 1999).

<sup>65</sup> Apaeció primero nun articulín mordaz como reaición a les implicaciones reducionistas del argumentu de Sontag: Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1986), «Speaking «truth» to Illness: Metaphors, Reification and a Pedagogy for Patients» y en segundu llugar un compendiu mayor o «Prolegomenon» de les mesmes autores que reunía estensos datos del archivu antropolóxicu sobre les munches maneres en que'l cuerpu se vieno entendiendo recíprocamente como proyectáu d'una vez nel mundu social y



dá» defenden la manera na que la reificación biomédica de la enfermedad, lo que sería el tratamientu de la enfermedad en términos materialistes, inora les maneres nes que'l cuerpu (y la so malura) s'integra y reflexa'l mundu social y políticu del que ye parte. Pa ser francu, esta llinia de pensamientu débe-y un bon favor a Mary Douglas y el so estudiu sobre'l cuerpu como símbolu natural enartáu al recíprocu y col qu'ésti s'enxerta nel cosmos y al mesmu tiempu, el cosmos enxértase nelli. Si hai qu'interpretar que Sontag ta peresmolecida pola tresformación de la enfermedad orgánica en metáfora, estos autores tán igualmente esmolíos por amosar los peligros qu'hai na forma na que'l sistema biomédicu tresforma lo que son esencialmente metáforas, como la esquizofrenia, n'enfermedaes reales.

Esti puntu importante ta tamién en delda cola posición de Michael Taussig (1980) sobre la reificación en biomedicina como falsa conciencia que diz que, como consecuencia d'esa reificación, les rellaciones sociales y polítiques encarnaes en síntomas y sufrimientu son alloriantes y revesoses. Lo que se reproduz y se sofita ye la ideoloxía política imperante, una ideoloxía política (o imaxinación moral) enraigonada nuna «metáfora xunto a la que vivimos»,

políticu y cómo esos mundos son proyeutaos nél a la hora de la enfermedad. El propósiu ye apartase de los dualismos cartesianos mente-cuerpu d'occidente, tan centrales nel so pensamientu biomédicu, pa derivar hacia una nueva epistemoloxía y metafísica del cuerpu consciente. M. Scheper-Hughers y M. Lock. «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», (1987). Un comentariu fonderu sobre esta sucesión d'argumentos vese en Susan DiGiacomo, («Metaphor as Illness: Postmodern Dilemmas in the Representation of Body, Mind and Disorder» (1992). DiGiacomo esclaria, más alantre, la noción de reificación de la enfermedad n'enfermedaes que son nomaes, la esquizofrenia, por exemplu, y que son de por sí metáforas tomaes en sen lliteral. Señala ella tamién, a partir de la so propia esperiencia personal con enfermedaes penoses, la fenomenoloxía del «dilema esistencial» de la esperiencia del paciente, el dilema éticu, esto ye, de varies «economíes de la enfermedad»: una «economía moral» de la enfermedad que silencia les voces de los aflixíos tan efeutivamente como una «economía política» de la enfermedad na que l'individuu enfermu desapaez nun análisis de clases. Estos puen ser tan restrictivos como una biomedicina na que la persona enferma fai desapaez del cuadru, con esceición d'un solu trazú definidor, la parte del cuerpu amalecida (1992: 233).

desque'l nuestro mundu ye un mercáu o una feria y la nuestra vida ye una transaición comercial na feria. Mentos qu'estos argumentos traten de la forma na que les imáxenes se faen reales y amenorguen la nuestra interpretación de les fontes sociales y síquiques del sufrimientu, van ser oxetu d'análisis dende la perspeutiva de la perceición d'estes fuerces por parte de la imaxinación moral. Porque les fuerces sociales tamién pueden reificase a costa de la esperiencia del paciente.

Cuando Susan DiGiacomo (1992) fala del «Reinu de los Enfermos» en presencia d'una ominosa enfermedá, señala'l «dilema existencial» de la esperiencia médica del paciente delante d'una variedá de posibles reificaciones, nun sólo les de la biomedicina. Ella fala del dilema éticu d'una «economía moral de la enfermedá, que tapa les voces de los aflixíos d'un xeitu tan eficaz y d'una política económica de la enfermedá na que l'individuu que la carez, desapaez nun análisis de clase, tan eficazmente como na biomedicina, na que la persona enferma esbórriase nel cuadru... nun siendo por un rasgu únicu y determinante d'una parte del cuerpu malu» (1992: 233). Esti interés pol conceutu de parte ye una enfermedá del llinguaxe que podemos llamar «terxiversación metonímica» na que se garra la parte pol too.<sup>66</sup> Esto ye un «llinguaxe d'enfermedá» que ta presente de contino en biomedicina y en munches otres disciplines que, nel mundu modernu, tán toes práuticamente obligaes a especializase en partes más qu'en toos. Los antropólogos, como tolos a los que mos referimos equí, davezu ven la enfermedá dientro d'un contestu social más ampliu y tán preparaos pa defender, como vemos,

<sup>66</sup> Na historia de los estudios feministes vien significándose la toma d'una parte del cuerpu feminín, la matriz volátil, por exemplu, por tola persona. Véase n'Alice Kehoe un artículu clásicu sobre'l tema que reflexona detenidamente sobre l'actuación de les médiques nel sieglu XIX y la capacitación de les muyeres pal xamanismu ente los indios de les planicies. Esta falsa representación metonímica ocasionó debilitaes perxudiciales pa estes muyeres y llendó les sos opciones vitales. Alice B. Kehoe, «The Metonymic Pole and Social Roles» (1973).

aparte de la especialización de la biomedicina y l'atención nes partes del cuerpu, tamién cualquier enfoque sobre la parte imperante, col envís de presentar una visión de curación holística.<sup>67</sup> Como l'estudiu etnográfico de la vida social na cultura ye, davezu, holísticu por natura, esta ye una visión que s'adapta naturalmente a la disciplina como un too. Al ser tamién natural pa la disciplina, ye, por ello, la sensibilidá a l'aflicción de la terxiversación metonímica, el garrar la parte pol too.

Otra contribución importante a la nuestra comprensión del llinguaxe de la enfermedá como un exerciciu d'imaxinación moral foi la d'Emily Martin, que tien descrito, nuna riestra de trabayos etnográficos, cómo los trestornos del cuerpu, les malures y gafeces, se ven afeutaos pol llinguaxe col que tán descritos. En «La muyer nel cuerpu» (1, 1987) Martin investiga cómo los tropos que los curiadores predicen sobre'l cuerpu, munches veces provinientes de la imaxinación masculina d'una organización médica patriarcal, actuaron pa pesllar y alienar a les muyeres del propiu cuerpu y de los procesos corporales. En «Escontra una antropoloxía de la inmunoloxía» (1990), apaña l'interés de finales del sieglu xx pol cuerpu como sistema inmune y la interrellación ente l'angustia alrededor del SIDA y otres epidemias contemporánees de tipu viral (Ébola, vaques lloques, etc.) y la proteición de la inmunidá. Interésa-y sobre manera cómo'l cuerpu concebíu como un sistema inmunitariu se proyeuta na nación-Estáu, faciendo, asina, lo qu'ella llama «el trabayu ideolóxicu» y qu'a min gustábame más llamar el trabayu imaxinativu d'iguar tanto una política restrictiva d'inmigración como una «clase baxa de muyeres mundanes» aflixida, ye dicir, enferma. Tamién s'interesa, como Sontag, na forma na que la metáfora militar s'emplega pa entender la bata-

<sup>67</sup> La presentación de los materiales antropológicos de sociedaes nes que la enfermedá se concibe menos holísticamente de forma que se pon en perspeutiva'l dualismu cartesianu ye un propóscitu cimero del «Prolegomenon» de Scheper Hughes y Lock del que faláremos primero.

lla de los sistemas inmunitarios contra la invasión viral y recíprocamente cómo la invasión viral s'usa en pensamiento militar y estratégico sobre la defensa del Estáu. En «Cuerpos Flexibles» (1994) sigue la investigación sobre la representación de los procesos inmunológicos y la representación de procesos vitales en términos inmunológicos, sobre todo nel contexto de l'andancia del sida. Otra vuelta vuelve a solliñar las consecuencias pal orde social de la creación, por razones administrativas, de las clases aflixidas y por eso peligrosas, en contraposición a las otras clases, que se fuelguen con una pureza inmunológica. Ye xusto y hai que lo dicir, aunque nun ye una idea qu'ella ponga en primer planu, que la propia imaxinación moral implícase nestos estudios, lo mesmo nos sos empáticos escritos etnográficos sobre la enfermedá que na crítica que fai del *total cero* entá por examinar, por exemplu, de la metáfora militar y las imágenes de la guerra contra la enfermedá. Suxer imágenes alternativas y menos combativas y más simbióticas y representaciones ameyoradas del procesu inmunológico (1990: 419-422).

Nel trabayu d'estos antropólogos vemos un exerciciu de responsabilidad al examinar los patoloxías del llinguaxe coles que la enfermedá se pesca y se convierte en mal, xunto cola responsabilidad de sacar del archivu antropológico otras imágenes meyoradas. Por descomu qu'esta remetaforización de la esperiencia<sup>68</sup> ye cuasi únicamente antropológica, aunque los antropólogos que gasten pal so trabayu profesional dellos llinguaxes y vocabularios alternativos, pueden tener un gabitu importante nesti puntu. Esto ye, en tou casu, lo qu'estos antropólogos de la medicina tán tratando de facer al presentar visiones de «holismu» que sustituyan los dualismos cartesianos cuerpu-mente, o visiones de la vida intelectual y de l'alquisición de la conocencia como comunión y entendimientu emergente, en cuenta d'ímaenes pañaes de guerres pol territoriu y por un terren superior (Salmond: 1982).

<sup>68</sup> Descrito anguaño en términos más bien austeros como «reescritura».

Nun tenía que mos cayer embaxo'l retu de cambiar imáxenes enfermes (l'enclín humanu a los presentimientos patolóxicos ye fuerte). Vamos garrar, por exemplu, los últimos puntos de vista sobre cómo entren n'aición dellos virus que tán amenazando la cadena alimentaria. El mundu viral, amenazando'l nuestru sentimientu enfo-táu na inmunidá, convirtióse nuna espresión universal, nun montón d'imáxenes ominoses, un llinguaxe d'enfermedá que mos pon de forma recurrente en peligru y mos amenaza per tolos llaos, igual nel control de los sistemas informáticos que nes fronteras polítiques de la nuestra salú pública. Ye tamién un llinguaxe que-y da forma al pensamientu estratéxicu más contemporaneu sobre la importancia de la «guerra informativa nel cibermundu», infestáu d'un llinguaxe estratéxicu que convierte la metáfora viral n'operaciones estratéxiques.<sup>69</sup> Hai una angustia nestes visiones que nun s'estrema gran cosa de l'angustia que provocaba nos últimos victorianos la doctrina darwiniana, desque nenguna d'elles s'afayaba col sentíu establecíu de control teolóxicu.<sup>70</sup> Amás tienen una implicación

<sup>69</sup> Véase l'análisis de Michael Geyer y Geoff Klingsporn, «Threat Perception and Information Warfare» (manuscritu ensin asoleyar), onde se trata hasta qué puntu la estratexa de guerra d'información nos más altos niveles del gobiernu de los EE.XX. «se nutre» del tropu del virus y «algama poder» dende él. Acullá de la realidá mesma del virus del SIDA esti tropu tien una influencia mundial real dende'l momentu nel qu'inflúi nel presupuestu federal y nel so potencial pa identificar a los enemigos mundiales reales qu'han ser destruyíos pol interés de protexer les nuestres «vulnerabilidaes in-muno-polítiques», como asina se conciben. Siguiendo a Libicki (1996) estos autores apuren que «el pensamientu estratéxicu (que se supón qu'enfrenta'l conflictu anticipáu) ye metafóricu por naturaleza» y tamién que la metáfora del virus y del sistema inmune tien usualmente una influencia predominante. El llinguaxe de la enfermedá vírica, por tanto, entra na discusión xeopolítica y fai que los pensadores militares y otros estrategues de la nación conciban un mundu depredador nel qu'han de vivir y contra'l qu'han tomar precauciones. Sobre les consecuencies reales pal mundu ver tamién Mark Schulman, «Discrimination in the Laws of Information Warfare» (1999).

<sup>70</sup> Esta amenaza del darwinismu movió a la sospecha de qu'a pesar d'una conceición escalonada confiada de la evolución clásica de lo salvaxe a lo civilizao, les criatures civilizaes podíen nun ser de fechu les meyor adautaes del planeta o acasu ser namás les beneficiaries d'una adautación efímera, con certeza non garantizada a perpetuidá.

importante col orde social. Los especialistas estudiosos de les cultures, por exemplu, ofreciéronmos esploraciones abondes sobre'l discursu viral que s'ocupen de la vulnerabilidad inmunolóxica que demuestra la influencia d'esi discursu nes xerarquíes espaciales, que ye'l sentimentu social de qu'hai partes de la tierra pures y privilexaes per un llau y otres contaminaes y condergaes per otro (Schell 1997). «Los debates sobre l'amenaza de los virus son debates sobre les clases de la sociedad humana», señala.<sup>71</sup> Nestos escritos, la imaxinación apocalíptica que se fuelga cola inversión de la cadena alimentaria, crea la pantasma del dominador que se vuelve en subordináu y el depredador que se convierte en presa.

Pero habíamos d'espantar estes imáxenes de l'apaición de virus y la inversión de la cadena alimentaria, que ye en realidá'l cambéu

En décadas recientes, epidemias como'l SIDA, l'ébola o la encefalitis esponjiforme, aunque aparentemente controlaes, dexen ver, una vez más, la posibilidá de que la nuesa hexemonía nesti mundu sía menos segura de lo que les distintes narratives teleolóxiques, bien teolóxiques o cienciolóxiques, afiten. Si los «sociobiólogos» pudieren argumentar, allegremente, que, en términos corporales, el ser humanu ye simplemente la manera en que'l xen egoísta va d'una xeneración a la siguiente, más preocupantemente se podía esponer que somos simplemente güéspedes conformes que garanticen la perpetuidá de ciertos virus. Estos virus, de desarrollu rápidu y que se revelen letales, busquen, como los nuestros sutiles competidores, aunque bien naturalmente y de forma más eficiente, apropiase del mundu nel so propiu interés. Véase l'avertencia darwiniana del nobel laureatus Joshua Lederberg alertando de les posible catástrofes que s'avecinen. Vivimos nunha competición evolucionaria coles bacteries y los virus. Nun hai garantía de que vaimos ser los supervivientes. Citaio por Heather Schnell (1977) del artículu de Barbara J. Culliton en *Science* 247 (1990): «Emerging viruses: emerging threat», p. 279. Toi en deuda con Heather Kapplow por capiar la mio atención sobre esti discursu víricu y la lliteratura pertinente al respetive.

<sup>71</sup> Cuando'l cuerpu vulnerable s'introduz na mente con rellación al so pensamientu acerca del orde social créense xerarquíes de pureza y peligru, como Emily Martin señaló, que tienen unes consecuencies opresives pa ciertos grupos, sistemes políticos y rexones del mundu. L'África negra, por exemplu, dio en ser otra vegada lo que fuera nos años victorianos, un escenariu de contaxu y un *tableau vivant* onde los cazadores de virus y los espertos en control d'enfermedaes repiten les vieyes esploraciones imperialistes del «corazón de la escuridá». Los tropos de la esploración, l'aventura peligrosa, la busca de tesoros, el rastrexu de les zones salvaxes volviendo a la vida tolo qu'atrás quedara tán presentes perdayuri.

completu de la Gran Cadena del Ser, pa ocupar la nuestra imaxinación con esti tipu nuevu de «llinguaxe de la enfermedá». Vamos volver equí al nuestru oxetu d'interés, la única y futura llucha, que yera tamién la de Radcliffe-Brown, tanto pola necesidá como pola problemática d'entamar y caltener les llendes de les tipoloxíes sociales, sían les qu'acolumbra l'analista o les que ven los que trabayen na vida social. Polo tanto volvamos, nel momentu cimeru de la nuestra conclusión, a esa enfermedá permanente del llinguaxe que yá ye tanto la reificación de les categoríes y l'esfuerciu constante na rectificación como la revitalización faciendo recategorización.

Nun hai que despreciar la cantidá d'esfuerciu antropolóxicu que se lleva gastao pa estudiar la clasificación, abarcando dende l'interés inicial de la nuestra disciplina pol totemismu<sup>72</sup> y los sistemes de consanguinidá,<sup>73</sup> hasta l'interés actual pol «bioloxismu intuitivu» (Boyer 1994). Podía dicise que l'estudiu de la dinámica de les clasificaciones sociales, clases y tipos —ye dicir, de los procesos de categorización—, amás de ser l'estudiu afechiscu de los antropólogos, ye tamién el de la humanidá mesma.

Pero amás d'esi interés permanente quiximos aneciar nel estudiu de les posibilidaes de recategorización de la vida social y una mayor conciencia del orixe de les categoríes matriciales reificaes. De fechu, podríamos sostener que nuna parte grande ye de la recategorización de lo que trata principalmente la historia y la llucha política. Hai munchos exemplos d'esto na relixón y na economía política.<sup>74</sup> Más interesante pa nós, resulta la recategorización dar-

<sup>72</sup> Igual d'eminente nos escritos clásicos de Radcliffe-Brown influyíos por Durkheim y Mauss, sobre manera «The Sociological theory of Totemism», capítulu VI. En *Structure and Function* (1952).

<sup>73</sup> Como en *Systems of Consanguinity and Affinity*, de L. H. Morgan (1871).

<sup>74</sup> En relixón tenemos la recategorización de los cristianos nel imperiu romanu de réfugos paganos a beneficiarios d'una relixón estatal y viceversa col politeísmu romanu. En política económica tenemos la recategorización de la revolución francesa y de la revolución comunista. Podría ún albidrar que la recategorización ye la esencia del «surdimientu de la conciencia».

winiana, na qu'al humanu se-y da la condición de pariente del monu y fáenlu parte y parcela de la natura al completu. Ye una recategorización que provocó una variedá grandísima d'escritos morales, tanto afines como contrarios a ella.

Quiciás toi asoleyando una conciencia repunante americana, por nun decir imaxinación moral. Nos Estaos Xuníos hai agora una llucha escepcional sobre la categoría de los inmigrantes llegalos y los ilegales y ente ciudadanos y nativos... Y tamién respeto a les clases de nativos. Nel mio campu de trabayu actual n'Europa, estudio, acompañando'l resurdimientu de lo celta que se ta desenvolviendo en tol Arcu Atlánticu, la engarrada nel noroeste d'España ente los gallegos y los asturianos por recategorizase a ellos mesmos como miembros d'esi resurdimientu celta. Nos términos más básicos de la interacción humana tenemos la rellación dinámica ente'l suxetu y l'oxetu y la llucha de los que se sienten oxetos perpetuos y pasivos de l'aición d'otros por escapar d'esa categoría y convertise en suxetos activos de propiu derechu. Vivimos nuna época, al contrario que Radcliffe, na que se sienten fuertemente les reivindicaciones de categoría de los subalternos, de los intocables de la India y los aboríxenes d'Australia hasta los xitanos d'Europa. Trátase de reivindicaciones de recategorización y en dellos de casos exércense con violencia. Ye una tendencia de lo categórico que l'antropoloxía nun pue inorar.

La preba ye qu'equí tovía tenemos trabayu antropolóxicu a esgaya. Vimos mui bonos esfuerzos de l'antropoloxía pa examinar los elementos constitutivos de la categorización social, estímuloos, con bien de puxu, pol movimientu feminista y la conciencia feminista de l'arbitrariedá de la marca patriarcal nes rellaciones de xéneru. Por exemplu, Virginia Domínguez en «Blanco por definición» (1986) apúrremos una etnografía histórica de la imposición arbitraria de la categoría racial en Louisiana y, siguió, en «El pueblu como suxetu, el pueblu como oxetu: la condición de yo y de pueblu nel Israel contemporaneu» (1989) ofrezmos un estudiu de



la reificación de les categoríes, *árabe* y *xudíu*, dientro de la tradición llingüística semítica que ye, seguramente, parte de les lluches d'aniquilación mutua presentes nesa parte del mundu. ¿Podrá ún nagnar namás —igual ye un exerciciu inxenuu d'imaxinación moral— qu'esos árabes y xudíos siempre engarraos pudieren recategorizase peracuriosaos nun Oriente Próximú semíticu fraternal y prósperu?

Hebo tamién lliteratura a esgaya qu'examinó les corrientes hexemóniques de la tipificación histórica, influyida pol trabayu de Raymond Williams y la so definición de tradición como daqué consistente nun poder de definición selectivu dafechu y creador de privilexos y polo tanto hexemónicu. En poques pallabres, la tradición había que la entender como'l poder de la tipificación y de la inclusión o esclusión en categoríes...<sup>75</sup>

<sup>75</sup> Ensin dubia esi argumentu tien que se rellacionar col de Gramsci sobre la Hexemonía Cultural en *Cuadernos de la prisión* (1992) y a la revisión d'Alfred Schutz (en *Collected papers* Vol II. 1962-1996) de los «tipos ideales» como «tipificaciones sociales». Y hai bonos estudios recientes sobre la dinámica de la tipificación como procesu hexemónicu y de les aflicciones sociales que d'ende se deriven, especialmente en situaciones epidémiques onde les diferenciaciones de categoría daes puen venir a facer de depositarios pa los aflixíos. Un exemplu sobre Méxicu ta na obra de David L. Frye *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town* (1996). La llucha por recategorizar de maneres más favorables, por facese mexicanu, les tipificaciones españoles de la variedá de mezcliendes biolóxicos indies ye un tema principal nesti llibru. Pal casu de la Norteamérica colonial véase Pauline Turner Strong, *Captive Selves, Captivating Others: The Politics and Poetics of Colonial American Captivity narratives*, (1999). L'estudiu de Turner-Strong versa sobre les «narratives de la captividá» de los colonos ingleses ente los indios americanos nos sieglos XVII y XVIII. Primeramente'l poder hexemónicu de tipificación pertenecía a los colonos nes sos narratives de cautividá. N'años recientes, como señala Turner-Strong, los nativos americanos recategorizáronse a sí mesmos nes sos propies narratives retratándose como aquellos que fueron cautivos a la par que colonizaos (pola cultura anglo-americana) (1999: 206). Un estímulo importante equí ye'l trabayu de Barney Cohn (1987) sobre la «entificación» y «oxetificación» na colonización británica na India y posteriormente la resistencia de Richard Handler a la tipificación que nes narratives históricas se fai de la rellación anglo-francesa en Canadá.

La pasada modernidá, entós, carauterizóse por trabayar más concentradamente y de manera más crítica no que Radcliffe-Brown yá entendiera (aunque nun afondó nello) y que ye l'elementu discriminatoriu qu'estrema les tipoloxíes. La reconocencia de los problemes de les tipoloxíes «nun ye nueva», como dixo elli. Óyense comentarios apuraos sobre que los tipos ideales nun son más que los estereotipos del pensamientu humanu o mesmamente suxerencies paradóxicas o imperativos categóricos hasta'l puntu en qu'ún nun había de tipificar a otros en categoríes a les qu'elli mesmu nun quixere pertenecer.<sup>76</sup> Max Weber, no tocante a los «tipos ideales», afitó y encamentó mui bien la necesidá de comparar constantemente los parámetros del casu real colos parámetros del tipu B pa poder algamar un escepticismu. Sicasí, amás de les alvertencies de Weber y el sentíu de la proporción cuando usamos cualquier ferramienta d'análisis social, fai falta enfocar meyor la manera na qu'anicien les categoríes sociales, por qué resulten ser prestoses o convincentes, asina como'l procesu d'enfermedá en too ello. Poles razones yá presentaes, esto rellaciónamos necesariamente cola teoría de la tipoloxía como ciencia social, que ye como dicir un estudiu de la esperiencia del cuerpu na formulación de les categoríes sociales de la mente y recíprocamente un estudiu de la presencia de la mente, que ye como dicir la presencia de les categoríes na esperiencia de les rellaciones: vivir a gustu o malagustu nel cuerpu social. Tenemos agora, nel últimu modernismu, lo que nin los últimos victorianos nin Radcliffe-Brown tuvieron, una conocencia mayor del funcionamientu de la enfermedá del llinguaxe, lo que significa que tenemos más conocencia del cuerpu na mente y de la mente en cuerpu. Tenemos una conocencia muncho mayor de lo que me prestaría llamar *la dinámica de lo categórico*.

<sup>76</sup> Asina, de fechu, suxirió esti autor como versión inversa de la paradoxa de Groucho Marx según la qu'él, Groucho, nun almitía ser miembru d'un club que lu tuviera como sociu (Fernández 1986a: 199).

## UNA CONCLUSIÓN

Nesta conferencia fuimos amosando cómo la enfermedá del llinguaxe tien infestao'l llinguaxe de la enfermedá y cómo'l llinguaxe, pela so parte, s'espardió infestando la imaxinación del cuerpu social y del cuerpu políticu. Estos procesos, especialmente porque impliquen la imaxinación moral, son importantes pa la nuestra vida social, desque contribúin a ella y rebaxen la nuestra vida social na cultura. La enfermedá concreta de la que mos ocupamos equí ye la reificación y la so sintomatoloxía asociada: entificación, oxetificación, esencialismu, daqué de pensamientu totalitariu, realismu nominal, falsificación metonímica, etc. Per debaxo d'esta sintomatoloxía tán causes más fondes: l'escaecimientu humanu de cómo ye que llegamos a entender daqué, como dixo Max Müller y, por supuestu, tamién Vico enantes qu'elli. Esti ye un puntu que mos tien recalcao'l filósofu social Nelson Goodman, colos sos estudios sobre lo incierto y sobre dellos trabayos de lóxica inductiva y formación de conceutos de la mio *Ways of Worldmaking* (1978). La tropoloxía quier recordamos lo que s'escaeció y identificar eses incertidumes. Y tamién ta'l fechu curiosu de que cuando se mos presenta daqué difícil d'entender, miramos davezu pa otru llau pa tratar d'entendelo, p'algamar o pa garrar un entendimientu afitáu na esperiencia como'l que yá tenemos, cola conocencia de daqué otro que lo asemeya de dalguna manera.

Ta claro qu'en llegando a esti puntu podemos entrugamos si esta capacidá sinestésica, esta capacidá de crear ambigüedá atropando la diversidá, ye una enfermedá verdá, pero, de fechu, nun ye una capacidá re-creativa que mos val pa tratar cola incomodidá de les categoríes. Tengo pa min qu'en verdá la enfermedá del llinguaxe podrá agora confesar daqué maldá nel mio argumentu; había llamase meyor el «malagustu del llinguaxe», el tar malagustu coles categoríes que necesariamente producimos p'acuriosar les nuestres vides sociales na cultura; esa combinación de necesidá y tar mala-

gustu que-y da enerxía al «xuegu de los tropos» y de pasu produz lo que llamamos la «dinámica de lo categórico». Esta ye una dinámica anclada nun *tar malagustu* y qu'ocurre nun cruz ente lo correuto y lo erróneo de les categoríes; porque les categoríes tán seguramente bien, nel sentíu de que son necesaries pal orde social (Douglas 1992b), aunque tamién pue haber munches partes interesaes que les vean enquivocaes y precisando recategorízase. Y la presión contra les categoríes ye constante. Por supuestu qu'esi *tar malagustu* y estes perceiciones de lo correuto y lo enquivocao varien en cada cultura y cada tiempu. Anguaño nos Estaos Xuníos vivimos una dómina de recategorización, como bien podía dar testimoniu la Oficina del Censu, depués de tantos intentos nel últimu quartu de sieglu p'axustar les sos categoríes a la diversidá cada vez mayor y a unos habitantes que nun tán a gustu nes categoríes. Una diversidá étnica que yá hai dos sieglos, cuando había menos qu'agora, Tocqueville reconoció claramente como un retu clave, constante y fastidiosu pa la nuestra democracia (Tocqueville 1988).

Esta ye la Conferencia Radcliffe-Brown y garramos en serio'l so nome, como tien que ser, nos nuestros epígrafes, porque ye una figura de transición ente l'últimu mundu victorianu y les lluches de toles imaxinaciones morales: les que se sofiten na fe, les que se sofiten na evolución, les que se sofiten en llinguaxe... y el final de la época moderna na que vivimos y na que facemos la nuestra antropoloxía ente les propies imaxinaciones d'orde y desorde. Nun somos pa escapar de los problemes de Radcliffe-Brown: alcontrar y acuriosar un tropu, o meyor un piñu de tropos p'afalar l'análisis y la comparanza; entender más fundamente la natura del orde moral y emplegar, d'una forma amañosa y con sen de la proporción, los tipos ideales cuando facemos comparances. Ta claro que'l tiempu llabró cambios nos nuestros intereses. El suañu d'una razón perfeutamente oxetiva que teníen daquella les ciencies sociales y seguramente tamién Radcliffe-Brown; el suañu de remanar la razón col llinguaxe perspicaz y claru pa poder ver bien l'oxetu; el llinguaxe que ye quien

a dotase a sigo mesmu con argumentos lóxicos dafechu. Claro que'l so argumentu orgánicu de que cada sistema social tien una unidá funcional y una regularidá compensatoria y combinatoria na que toles partes trabayen xuntes con un nivel d'harmonía o consistencia interna abondu y vital, yá ta cuestionáu. Pero va bien poco que se conoz el grau col que la propia razón, como inducción y conceitualización ye necesariamente una actividá na qu'hai qu'escoyer y enllena d'escaecimientu y obviedaes y qu'al final categoriza con curiáu y nun tien más remediú que garrar el sitiú de lo categórico na verdadera dinámica de les rellaciones humanes.

Anque ser ye verdá que queda too por decir del llinguaxe perspicaz y esto ye lo qu'almiramos de Radcliffe-Brown, pero agora tenemos muncha más conocencia del grau col que la nuestra razón, especialmente cuando s'ocupa del mundu social, ta anclada na analogía y del grau col que tán enxertaos l'escaecimientu y la necesidá d'escoyer na nuestra razón inductiva y na formación de conceutos y categoríes nes ciencias sociales. Y conozse tamién meyor que si ye verdá qu'hai qu'escoyer, hai asuntos morales qu'inflúin nesa elección. Pa dicilo con poques pallabres anque sía simplificar, hai una dinámica ente la construcción de categoríes y la recategorización y esa dinámica apóyase nel mesmu corazón de la vida social. La visión o suañu platónicu d'un reinu de formes perfeutes y estables ye un actu narrativu de la imaxinación, edificante, qu'inspira y levanta la moral, pero la ciencia social nun tien que se confundir colos fechos más escuros y ambigüedaes o desambigüedaes constantes de la vida diaria.

Son estos fechos, estes desambigüedaes y estes facilidaes enfermes que tapecen la visión del orde moral, a veces hasta llegar a aflixilu, lo que tamos obligaos a entender. Déxenme dicir una última pallabra sobre la narrativa, siquieramente porque los seres humanos somos cuentistes incansables y la imaxinación moral conoz l'orde moral mayormente con histories d'aiciones exemplares meyor que con mandamientos grabaos que vienen del cielu (John-

son 1996). Por eso quiximos cuntar unes poques histories: la de la llucha ente la teoría de los oríxenes del llinguaxe de Müller col darwinismu; la de Huxley pa discurrir una ética evolutiva más afayadiza y persuasiva pa un mundu competitivu que les iniciatives basaes na fe del Exércitu de Salvación; la de les munches maneres na que'l llinguaxe imaxinativu vuelve la malura n'enfermedá y depués ésta se proyeuta imaxinativamente nel orde social y políticu. Con toes estes hestories, quixi solliñar la presencia y el puxu de la imaxinación moral, que ye una categoría cuasi residual, pero siempre presente na nuestra discusión. Hai que tener cuidáu al aneciar con esa presencia pa que nun paeza que'l propiu argumentu ye aniciáu pola fe. Pero folguémonos de ser quien a nun cayer nesa conversión del nostru argumentu nuna convicción inspirada por un conxuntu de mandamientos grabaos. La nuestra inspiración ye más cenciella: la llarga tradición de les ciencies sociales pa tratar d'entender l'orde moral, cómo anicia, cómo se caltién y cómo se pierde. El significáu, en cultura, pue ser transitoriu y el significáu moral pue ser relativu, pero la construcción de significaos morales ye constante y tien de ser oxetu de la nuestra comprensión. Parafrafiando a T. H. Huxley: la evolución pue desplicar el surdimientu de la construcción de significaos... Pero nun pue desplicar la complexidá y la vitalidá de les sos creaciones. Eso ye propiedá de los rellatos antropolóxicos afitaos nos trops. Que ye lo mesmo que dicir que pertenez a la etnografía, que ye la nuestra actividá más exemplificadora.

#### AGRADECIMIENTOS

L'asuntu d'esta conferencia foi, per muchos años, una constante de la mio enseñanza y la mio investigación, asina que la riestra d'agradecimientos a los que m'influyeron profesional y pedagógicamente tenía que ser mui bien llarga. Pido entós dis-

culpables por dar les gracias equí namás qu'a los colegues y estudiantes que m'aidaron y m'afalaron pa escribir xustamente esta conferencia: Raymond Fogelson, Paul Friedrich, Mary Huber, Heather Kapplow, Stacy Lathrop, el difuntu Milton Singer y George Stocking.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, H. (1994): *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*. New York.
- ARISTOTLE (1984): *Rhetoric*. Trans. by W. Rhys Roberts. *Poetics*. Trans. Ingram Bywater: Introduction by Edward P. J. Corbett. New York.
- BATESON, G. (1972): *Steps Towards an Ecology of Mind. Collected Essays*. San Francisco.
- (1980). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York.
- BEER, G. (1983): *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth Century Fiction*.
- BEIDELMAN, T. O. (1986): *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*. Bloomington.
- BLACK, M. (1962): *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca.
- BOOTH, W, General (1890): *In Darkest England and the Way Out*. New York & London.
- BOYER, P. (1994): *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley.
- COHN, B. S. (1987): *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*. Delhi & New York.
- CRICK, M. (1976): *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology*. New York.
- DERRIDA, J. (1974): "White Mythology, Metaphor in the Text of Philosophy". Trad. de F. C. T. Moore. *New Literary History*, vi (1): 5-74.

- DI GIACOMO, S. (1992): "Metaphor as Illness: Postmodern Dilemmas in the Representation of Body, Mind and Disorder", *Medical Anthropology*, 14: 109-37.
- DOMINGUEZ, V. R. (1986): *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*. New Brunswick.
- (1989): *People as Subject, People as Object: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel*. Madison.
- DORSON, R. (1965): "The Eclipse of Solar Mythology", in Sebeok, T. A. (ed.), *Myth: a Symposium*. Bloomington.
- DOUGLAS, M. (1970): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York.
- and Hull, D. (1992a): *How Classification Works: Nelson Goodman Among the Social Sciences*. Edinburgh.
- (1992b): "The Rightness of Categories", in Douglas, M., and Hull, D. (eds.) *How Classification Works: Nelson Goodman Among the Social Sciences*. Edinburgh: 269-72.
- DUNDES, A. (1984): *Life is Like a Chicken Coop Ladder: a Portrait of German Culture Through Folklore*. New York.
- DURKHEIM, E. (1915): *The Elementary Forms of the Religious Life*.
- ELLIOTT, J. (1977): "Self Perception and Decline in Early 17th Century Spain", *Past and Present*, 1: 41-61.
- FABIAN, J. (1982): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York.
- FERNANDEZ, J. W. (1978): 'The Performance of Ritual Metaphors', in Sapir, D. and Crockett, C. (eds.) *The Social Use of Metaphor*. Philadelphia: 101-31.
- (1982): *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton.
- (1986a): *Persuasions and Performances; the Play of Tropes in Culture*, Bloomington.
- (1986b): "The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole", en Turner, V. W. and Bruner, E. M. (eds.), *The Anthropology of Experience*. Urbana: 159-87.



- (1994a): "Spielerisch and planvoll: Zur Theorie der Tropen in der Anthropologie" en *Historische Anthropologie*, II (1): 1-19.
- (1994b): "Culture and Transcendent Humanization: On the Dynamic of the Categorical", en *Ethnos*, 59 (3-4): 143-67.
- and Huber, M. (eds.) (2001): *Irony in Action: Anthropology, Practice and the Moral Imagination*. Chicago.
- FRYE, D. L. (1996): *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town*. Austin.
- FRIEDRICH, P. (1989): "Language, Ideology and Political Economy", en *American Anthropologist*, 91 (2): 295-312.
- GEERTZ, C. (1983): "Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: 36-54.
- GEYER, M, and Klingsporn, G. (2000): "Threat Perception in Information Warfare", manuscritu ensin asoleyar. Chicago.
- GOODMAN, N. (1978): *Ways of Worldmaking*. Indianapolis.
- GOULD, S. J. (1982): "Natural Selection and the Human Brain: Darwin vs Wallace". Cap. iv in *The Panda's Thumb*. New York.
- (1987): *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. Cambridge.
- GRAMSCI, A. (1992): *Prison notebooks*. New York.
- GREENWOOD, D. J. (1984): *The Taming of Evolution: the Persistence of Nonevolutionary Views in the Study of Humans*. Ithaca.
- HANDLER, R. (1988): *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison.
- HIMMELFARB, G. (1991): *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians*. New York.
- HOCKETT, C. F. and Ascher, R. (1965): "The Human Revolution", en *Current Anthropology*, 5: 135-68.
- HUXLEY, J. (ed.) (1947): *Touchstone for Ethics —1893-1943—*. New York.
- HUXLEY, T. H. (1894/1911): *Evolution and Ethics and Other Essays*.
- HYMAN, S. E. (1962): *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writers*. New York.

- JOHNSON, M. (1996): *The Moral Imagination*. Chicago.
- KEHOE, A. B. (1973): "The Metonymic Pole and Social Roles", en *Journal of Anthropological Research*, 27 (2): 266-74.
- KINGSLEY, C. (1864/1901): *The Roman and the Teuton*: una serie de discursos pronunciados en la Universidad de Cambridge por Charles Kingsley, con prefacio del profesor Max Müller. London and New York.
- KROPOTKIN, P. (1955): *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Entamu de Ashley Montague y "The Struggle for Existence" de T. H. Huxley. Boston.
- LAKOFF, G. and Johnson, M. (1999): *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York.
- LATHROP, S. (2000): *Venting in the Ages of Blood and Fire: Narrating the Salvation Army While Feeding the Elderly in San Francisco's Tenderloin!* Johnson Prize Master's Thesis. Universidad de Chicago.
- LEWIS, O. (1968): *A Study of Slum Culture: Backgrounds for La Vida*. Colofón de Douglas Butterworth. New York.
- LEWONTIN, R. (2000): *It Ain't Necessarily So: the Dream of the Human Genome and Other Illusions*. New York.
- LIBICKI, M. C. (1996): *Defending Cyberspace and Other Metaphors*. Washington DC: National Defense University (Institute for Strategic Studies). Washington.
- LOVELOCK, James (1988): *The Ages of Gaia: A Biography of our Living Earth*. New York.
- and Margolis, Lynn (eds.) (1997): *Slanted Truths: Essays on Gaia, Symbiosis and Evolution*. New York.
- MARTIN, E. (1987): *The Woman in the Body*. Boston.
- (1990): "Toward an Anthropology of Immunology: The Body as Nation State", en *Medical Anthropology Quarterly*, v (4/4): 410-26.
- (1994): *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture From the Days of Polio to the Age of Aids*. Boston.
- MARX, K., and Engels, F. (1989): C.J. Arthur (ed.) *The German Ideology*. New York.

- MASUZAWA, T. (1993): *In Search of Dreamtime: the Quest for the Origin of Religion*. Chicago.
- MEADOWS, D. H., Meadows, D. L., et al. (1972): *The Limits to Growth: a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York.
- MEADOWS, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. (1992): *Beyond the Limits: Confronting Global Collapse, Envisioning a Sustainable Future*. Post Mills, Vt.
- MORGAN, L. H. (1871): *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington.
- MOYNIHAN, Daniel Patrick (ed.) (1969): *On Understanding Poverty: Perspectives from the Social Sciences*. New York.
- MÜLLER, F. Max (1866/1885): *Lectures on the Science of Language Delivered at the Royal Institution of Great Britain in 1861 [and 1863]*.
- (1887): *The Science of Thought*. New York.
- (1898): *Auld Lang Syne*. New York.
- (1901): *My Autobiography: A Fragment*. (New York).
- NISBET, R. (1969): *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. New York.
- PARADIS, J., and Williams G. (1989): *Evolution and Ethics: T H. Huxley's "Evolution; and Ethics" With New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context*. Princeton.
- PARKIN, D. (ed.) (1982): *Semantic Anthropology*. New York.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1922): *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology (Anthony Wilkin Studentship Research for 1906)*. Cambridge.
- (1952): *Structure and Function in Primitive Society, Essays and Addresses*, con un prefaciu de E. E. Evans-Pritchard y Fred Eggan. Glencoe.
- ROSALDO, R. (1989): *Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis*. (Boston).
- SALMOND, A. (1982): "Theoretical Landscapes: On Cross-Cultural Conceptions of Knowledge", en D. Parkin (ed.), *Semantic Anthropology*: 65-87.

- SCHELL, H. (1997): "Outburst! A Chilling True Story about Emerging-Virus Narratives and Pandemic Social Change", en *Configurations* 5 (1): 93-133.
- SCHEPER-HUGHES, N. and Lock, M. (1986): "Speaking truth to Illness: Metaphors, Reification and a Pedagogy for Patients", en *Medical Anthropology Quarterly* 17 (5): 127-39.
- (1987): "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", en *Medical Anthropology Quarterly* (Ns), 1 (1): 6-41.
- SCHIEFFELIN, B., Woolard, K., and Kroskity, P. (eds.) (1998): *Language Ideologies. Practice and Theory*. New York.
- SCHREMPF, G. (1983): "The Re-education of Friedrich Max Muller: Intellectual Appropriation and Epistemological Antinomy in mid-Victorian Evolutionary Thought", en *Man*. (Ns) 18: 90-110.
- SCHULMAN, M. (1999): "Discrimination in the Laws of Information Warfare", *Columbia Journal of Transnational Law*, en 37: 939-60.
- SCHUTZ, A. (1962-96): *Collected Papers/Edited and introduced by Maurice Natanson. With a preface by H. L. van Breda*. The Hague.
- SHARPE, B. (1999): *Modesty and Arrogance in Judgment: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem*. Westport.
- SONTAG, S. (1989): *Illness as Metaphor and Aids and its metaphors*. New York/London.
- STANLEY, H. (1890): *In Darkest Africa: or The Quest, Rescue and Retreat of Emin, Governor of Equatoria*. New York.
- STOCKING, G. (1987): *Victorian Anthropology*. New York and London.
- TAUSSIG, M. T. (1980): "Reification and the Consciousness of the Patient", en *Social Science and Medicine*, 14: 3-13.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1953): *Recherches et débats*, April 1953, p. 123.
- (1961): *The Phenomenon of Man*. Con una introducción de Sir Julian Huxley. New York.
- TOCQUEVILLE, A. de. (1988): *Democracy in America*, ed. by J. R. Mayer; trans. George Lawrence. New York.

- TURNER STRONG, P. (1999): *Captive Selves. Captivating Others: The Politics and Poetics of Colonial American Captivity Narratives*. (Boulder).
- TYLOR, E. B. (1891, 3.<sup>a</sup> ed.): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion. Art and Custom*.
- VALENTINE, Charles A. (1968): *Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals*. Chicago.
- VAN DER GEESTE, S. y REYNOLDS WHYTE, S. (1989): "The charm of medicines: metaphors and metonyms", en *Medical Anthropology Quarterly*, 3 (4): 345-67.
- WALLACE, A. (1864): "The Origin of Human Races and the Antiquity of Man Deduced from the Theory of Natural Selection", en *Journal of the Anthropological Society*, 2: 58 88.
- WILDE, O. (1899): *The Importance of Being Earnest: a Trivial Comedy for Serious People*.
- WILSON, F. (1947): *The Wound and the Bow: Seven Studies in Literature*. New York.
- WINSTON, D. (1919): *Red Hot and Righteous: the Urban Religion of the Salvation Army*. Cambridge.
- YOUNG, R. (1985): *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*. Cambridge.



## SÍMBOLOS DE SANGRE

*Roberto González-Quevedo González*

*Academia de la Llingua Asturiana*

Esti trabayu naz del interés por conocer y analizar una costume, un vezu mui enraigónáu na sociedá asturiana, y tamién, por supuestu, n'otros munchísimos sitios. Refiérome al vezu de considerar que la muyer, cuando tien la regla, ye un ser contaminante o impuru. Esti fechu cultural, espardíu per munches cultures de distintes zones del mundu, tien que ver con una cosa, la sangre, na que puen atopase mui bien de connotaciones perfuertes dende'l puntu de vista simbólicu.

Les informantes asturianos dannos muchosos datos de cómo mesmamente agora, mesmamente nestos tiempos, les muyeres, cuando tienen la regla, nun participan en llabor de faer, por exemplu, mayonesa. Sepártase tamién a les muyeres a la hora del samartín, cuando hai que faer chorizos o morcielles. Tamién la xera de faer el pan, un llabor duru, cansáu y tradicionalmente femenín, yera una xera prohibida a la muyer menstruante. En zones de la costa asturiana (hai que tener en cuenta qu'ente los pescadores asturianos caltiénense con especial puxu delles creencies máxiques) nun se quier tener cerca a la muyer cola regla, porque se recueye la creencia de que la muyer nesos condiciones desigua los aparatos de navegación del barcu. Piénsase tamién que la muyer cola menstruación seca les plantes si les toca. Y ente los vaqueiros d'alzada

taba mui afitada la costume de creer que cuando la muyer tien la regla nun val nin pa faer de madre, nin pa trabayar nin pa les rellaciones sociales.

Esta creencia asturiana nun ye otra cosa qu'una variedá más del llamáu *tabú de la menstruación*, que ye un tabú (una prohibición sancionada máxicamente), espardida per tol mundu: Europa, Asia, América, África y Oceanía.

¿Por qué esti tabú? ¿Por qué ye peligroso la sangre de la menstruación? Bien, ésti ye ún de los temas más trataos pola antropología y sedría interesante repasar cómo s'esplica esti tabú p'afondar un poco no que significa'l tabú en sí mesmu y n'otres cuestiones rellacionaes, como la sangre en xeneral en cuantes que símbolu humanu. Al final, intentaremos ver qué conclusiones puen faese respetu a esta creencia y esta práutica, que de xuru va informanos tamién de lo que ye un símbolu y de la manipulación ritual que de los símbolos pue faese.

## SÍMBOLOS

Denguna cosa nueva digo si afirmo que los símbolos son importantes pa los humanos. Tampoco ye denguna cosa estraña dicir que l'home ye un ser simbólicu, un ser que vive colos símbolos. Podemos atribuí-y al ser humanu mui bien de definiciones válides: por exemplu, un ser que fala, un ser que pue rir, etc. Pero un aspeutu que siempre podemos dicir tamién del home, un aspeutu identificativu dafechu y específicu, ye que'l ser humanu ye un ser esencialmente usuariu de símbolos.

Nun vamos agora enguedeyanos definiendo lo que ye un símbolu. Pémeque cola idea espontánea que tenemos *in mente* de lo que camentamos que ye un símbolu tenemos abonda base pa ser a entendenos en cuantes a esti tema. Faigamos, namás, una mui curtia reflexón respetu a la función del símbolu, una reflexón inxenua



y primaria pa ponenos en disposición d'entamar esti trabayu dedicáu a la sangre como símbolu. Por exemplu, si yo pongo'l deu índiz nos mios llabios y amiro pa dalguién d'un públicu que tea escuchándome, tol mundu entendería que toi pidiendo silenciu a dalguna de les persones que s'alcuentra delante de mi. Eso ye un exemplu rudimentariu de símbolu: una realidá física significa (o seya, simboliza) otra diferente dafechu.

Vivimos nuna rede cuasi infinita de símbolos y d'infinitos niveles de símbolos: esa sala onde yo hipotéticamente taba falando a la xente tenía una estructura simbólica, esi actu tenía connotaciones simbóliques, la presencia del públicu nesi actu tendría un aquel simbólicu. Al falar y al escribir tamos usando un códigu mui ricu y complexu de símbolos; como ye'l llinguax, concretamente, nesti artículu concretu, ta usándose'l códigu de símbolos que ye la llingua asturiana. Al lleer esti artículu los llectores descodifiquen la llingua qu'emplo y perciben tamién otros niveles simbólicos: puen percibir, por exemplu, un aquel simbólicu en fechu de qu'esti trabayu tea escritu n'asturianu.

Cualquier cosa pue ser símbolu. Pue ser símbolu un cuerpu celeste como'l sol, la lluna, Venus; pue ser símbolu un animal, como la culiebra o'l llagartu, pue ser símbolu un árbol o una planta, como un texu o la ruda, pue ser símbolu tamién un ser inerte, como, por exemplu, l'acebache, el fueu o l'agua. Tou ser humanu ye quien a iguar símbolos con una cosa cualquiera. Pero tamién ye verdá qu'hai unos seres, unes coses más propies, más afayadices pa servir de símbolu.

Creo que l'oxetu, la entidá a la que más recurre l'home como símbolu ye'l propiu cuerpu humanu. Especialmente importante dende'l puntu de vista simbólicu ye la cara y, dientro de la cara, los güeyos. Pero cualquier parte del cuerpu ye bona pa usala como símbolu: la forma de colocar el pelo y peinalo, qué faer coles barbes en casu de los homes. Siempre hai un tratamientu simbólicu del cuerpu, mesmamente cuando nos paez que nun facemos nada especial

con él. Cuando renunciamos a poner una aguya, por exemplu, na piel o nun queremos poner un aru nos llabios, tamién tamos considerando'l nuesu cuerpu como un símbolu. Tiennos llamao l'atención eses semeyes qu'en dellos casos víamos de pueblos d'esos llamaos «primitivos» onde la xente tenía la piel con quemadures, o tenía unes pieces metáliques na boca. Esi ye un comportamientu típicamente humanu, que vemos agora, y nos últimos años cada vegada más, na xente, especialmente na xente mozo: tatuaxes, aros y agujes qu'atravesen el cuerpu y que pa ponese esixen un poco, polo menos un poco, de dolor y de sufrimientu.

Pero hai un elementu del cuerpu humanu que, ensin dulda, tien tamién unes connotaciones mui fuertes por demás: la sangre, la sangre del home. Entamé esti trabayu refiriéndome al fechu respeuto al que xira esti trabayu: el tabú de la menstruación. Si falamos non sólo de la sangre menstrual, sinón tamién de la sangre del home en xeneral, veremos que nel mundu máxicu astur la sangre ye persignificativo. Asina, cuando n'Asturies se diz que'l mal de güeyu afeuta a un home, a una muyer, a una neña, a un neñu o a un animal como una vaca, piénsase en dellos casos que'l mal consiste en chupa-y la sangre a esi ser afeutáu pol mal: d'esta manera, por exemplu, si un xatín ta embruxáu por una vecina, ésta lo que fai ye quita-y la sangre arruinándolu y dexándolu flacu y cercanu a la muerte. Otru exemplu tenémoslu na creencia na aición d'esi ser tan fantásticu como siniestru llamáu La Guaxa, que chupa la sangre de la xente y failo desaparecer.

La sangre ta presente en práutiques máxiques asturianas de curación, como la que diz que pa quitar la mancha de sangre que pola mor d'un golpe queda nuna mancadura, por exemplu, en güeyu esquierdu, hai que chupar cola boca la piel del brazu esquierdu. Otru vezu curativu: pa parar la sangre d'una hemorraxa, úsase una telaraña. Tamién la sangre de los animales, por ciertu, tien que ver con práutiques máxiques n'Asturies y nesti sen la etnografía asturiana diznos que, por exemplu, en Proaza pa face-y mal a daquién

hai que faer un conxuru escontra esta persona mientras se saca'l corazón d'una pita qu'entovía tea viva.

Los propios refranes reflexen cómo la sangre ye una metáfora mui afayadiza pa espresar diferentes significaos. Asina, en númberu 39 de *Lletres Asturianas* alcontramos l'interesante artículu de Joaquín Fernández (páxines 69-77) tituláu «La paremiología de la sangre en Asturias», onde se recueye'l fuerte simbolismu de la sangre en refraneru astur.

### LLÍQUIDOS HUMANOS Y REPRESENTACIÓN DE LOS COLORES

La sangre ye, entós, un llíquidu humano especialmente significativo en planu simbólicu y como tal apaez na cultura asturiana. Pero ye hermano d'otros llíquidos que tamién tienen una fonda carga simbólica y que vamos analizar, eso que seya un poqueñín, porque seguramente asina sedremos a apurrir daqué de lluz a lo que pretendemos estudiar.

Efeutivamente, esti llíquidu, la sangre, apaez frecuentemente como elementu simbólicu perimportante en dellos procesos rituales. Y nestos casos suelen utilizase otros llíquidos o materies humanes que normalmente consideramos impures, o seya, contaminantes y poco prestoses socialmente, o seya, groseres. Refiérome, amás d'a la sangre, a otros dos elementos: la lleche y el semen.

Vamos dir un poco o, meyor dicho, mui lloñe culturalmente falando de les llendes astures y vamos averanos a delles cultures africanes, onde apaecen como ritual y simbólicamente significativos tres colores básicos: el blancu, l'encarnáu y el negru.

En cuantes al blancu, les coses blanques puen representar la pureza, el bien, la salú, la felicitá, l'harmonía, l'orde y tamién la fertilidá. Pero hai que tener en cuenta qu'asociaes a lo blanco hai dos materies humanes que puen corresponder a los dos sexos: la lleche y el semen. Los dos llíquidos tienen que ver cola fertilidá y cola

fecundación, uno en sentíu femenín y lo otro en sentíu masculín. El semen pue apaecer axetivao como «l'agua que se mueve pela nueche» o, tamién, como un «ríu blancu». Defínese tamién el semen como sangre que sufre un procesu de purificación.

Pa representar el color blanco pue usase ritualmente barru d'esi color, fariña o colorantes blancos, con distintos significaos, pero siempre asociándose a esti aquel de la blancura.

Otru color significativu ye l'encarnáu. Escontra lo blanco, el color encarnao, les coses encarnaes representen la sangre y simbolizen conceutos como «arramar la sangre», «el parentescu de sangre» y tamién «l'agresividá masculina», que se manifiesta n'actividaes sangrientes como la caza. Pero tamién el color encarnao tien que ver col mundu femenín, fundamentalmente porque representa la menstruación.

L'encarnáu carauterízase, entós, pol so aquel más ambivalente, tanto positivu como negativu, igual significante masculín que femenín, símbolu tanto del peligrosu como de la vida y la fecundidá. Ente los mbemba, lo encarnao pue significar lo masculino y lo femenino al mesmu tiempu. Asina, a los homes guerreros que pasen per peligros o que cacen lleones, úntenlos d'encarnáu, pero tamién esta pintura, que se saca d'un árbol, pue referise a lo femenino. Nesti pueblu lo blanco ye la pureza y representa l'aición de llavar la sangre menstrual. Y estos colores apaecen nos cantos que se faen nesti ritual de pubertá, de manera que llavar la sangre de la regla ye purificar a les moces volviéndoles más guapes y llimpies.

Nesti sen ye interesante'l tabú qu'existe ente los ndemba de que les muyeres nun puen acercase a los sitios sagraos onde tán les coses de los cazadores, porque puen tener enfermedaes rellacionaes cola menstruación o hemorraxes depués del partu. Y esto ye por un principiu básicu: la «sangre del cazador» nun debe mecese cola «sangre de la madre» o «sangre de la reproducción». En sen inversu, alcontramos la creencia de que pa que naza bien el neñu la sangre tien que cuayar alreduer del fetu: pero los cazadores arra-

men la sangre y entós nun puen tar de llau. Por eso cuando va nacer un neñu, el pá marcha de la choza colos sos instrumentos de caza, pa que'l neñu naza sanu.

Siempre l'encarnáu ente los ndembu tien referencias a la sangre, diz Turner.<sup>1</sup> Y tien asocio a ello munchos significaos y bien diversos. Esta sangre pue representar a la sangre de los animales qu'arramen los homes, especialmente na caza. Tamién se refier a la sangre del partu, al dar a lluz la madre. Otra referencia ye la sangre de la menstruación, como dicen ellos, *la sangre de toles muyeres*. A veces dizse qu'esta sangre ye una cosa mala, porque ye sustancia que sufre contaminación (y por ello llegábase a que les muyeres, consideraes contaminaes, cuando la menstruación vivíen estremaes nuna cabaña). En cuartu llugar, la sangre pue ser tamién el destín de la muerte, lo que s'arrama nuna rotura de la piel o lo que s'arrama en ritual de la circuncisión.

Tamién la sangre ye propio de la bruxería, porque la sangre suel usase pa defendese del mal y del agüeyamientu: vese asina otra vuelta l'ambivalencia de la sangre como símbolu. Vámos que simboliza la muerte (sangre de la muerte) y la vida (sangre de la muyer al parir): en primer casu ye un símbolu masculín porque l'home mata, arrama la sangre, en segundu casu ye un símbolu femenín.

La sangre significa tamién poder, porque los seres vivos fuertes tienen sangre. Y pa los ndembu la sangre ye tamién el semen: pero ye una sangre, como yá se dixo enantes, que pasó per un procesu de purificación, una sangre con poder pa fecundar a la muyer. Porque cuando'l semen nun val, cuando hai esterilidad, el semen ye colorao o negru, o seya, nun fecunda.

En cuantes al tercer color, el negru, que suel tar representáu por carbón, ye un símbolu de la muerte, de la impureza y, tamién, de la esterilidad. Hai una práutica según la cual cuando muere una persona estéril hai que la marcar con una llinia negra dende l'em-

<sup>1</sup> Cf. Victor Turner (1967).

beligu hasta'l sacru, significando asina que nun debe volver enxamá, que morrió pa siempre. Sicasí, lo negro tamién se refier a la pasión sexual y ye frecuente usar colores prietos como escitantes sexuales. Pue representar, entós, tamién el matrimoniu y, en dellos casos, l'amor fuera del matrimoniu.

L'usu de los tres colores ente los mandja descríbelu asina un autor nun trabayu d'hai yá mui bien de tiempu:<sup>2</sup>

El negru (en forma de polvu de carbón) dedícase a la muerte. Los guerreros úntense de sarru de la que marchen a la guerra. La xente que ta de llutu permanez puerco y yá nun se llava. El negru ye símbolu de la impureza. El blancu ye símbolu del nacer otra vuelta y defender de la enfermedá. En terminando los ritos, los rapazos acabante d'iniciase píntense de blanco. Son homes nuevos. Nes ceremonies de duelu funerariu faen tamién esto, porque lo blanco purifica. L'encarnáu ye'l símbolu de la vida, de l'allegría y de la salú. Los nativos úntense d'encarnáu pa baillar y los que tán malos unten el so cuerpu tamién d'encarnáu.

El blancu tien en xeneral más connotaciones positives y pola mor d'ello, untase con materiales blancos significa mesmamente tar en bona harmonía colos espíritus de los antepasaos, mientras que'l negru representa más bien la muerte, la esterilidad, la bruxería y tamién la impureza. Dientro d'esti mesmu esquema, ente los ndembu lo blanco y lo encarnao representen aspectos distintos de la vida, mientras que lo negro opónse como lo muerto, lo podre.

Esto vese en dellos ritos, como aquellos femeninos de pubertá: conduzse a les moces iniciaes marcándoyos en suelu tres rayes, de manera qu'una encarnada significa la menstruacion, otra negra significa la impureza sexual y otra blanca significa la pureza sexual.

<sup>2</sup> A. M. Vergiat (1963).

Estos tres colores alcuéntrense con muncha frecuencia nos rituales non solamente africanos sinón tamién n'otres zones culturales. Victor Turner diz que

l'encarnáu ye un símbolu universal de la sangre, el blancu ye xeneralmente símbolu de la lleche de la madre y del semen (y a vegaes del pus).<sup>3</sup>

Pero l'autor nun quier faer xeneralizaciones demasiao simplistes y alvierte tamién de que caún d'estos colores ye multívocu y pue tener distintos significaos según los contestos. Esto hai que lo tener siempre mui en cuenta, pa nun caer n'especulaciones llamentables.

#### LA SANGRE NA CIRCUNCISIÓN

Si la menstruación ye un fluir la sangre de forma natural y cíclica nos xenitales femeninos, hai un fluir nos xenitales masculinos provocáu en munchos contestos culturales: ye la circuncisión. La circuncisión vese como una práutica ritual que permite algamar una purificación, en cuantes que desaniciaba una fonte d'impureza en pene. Tiense xustificao tamién col argumentu de que ye sangre que s'ufierta a dalguna divinidá, xeneralmente buscando la fertilidá de la xente o de la propia tierra.

La circuncisión practicábase en distintes ámbitos de civilización, como Exiptu, los hebreos o los árabes. Tamién s'alcuenta la circuncisión en munches cultures a lo llargo de la superficie terrestre y de distintu calter. Suelen ser rituales d'iniciación social, rompiendo asina cola infancia y pasando los neños a ser parte del mundu de los adultos. Como yá ye davezu faer al analizar los procesos rituales de circuncisión, estructúrase esti complexu ritual

<sup>3</sup> Turner (1967: 98).

con una primer parte onde s'estrema a los neños de la población pa depués circuncidalos. Depués tán los rapazos separtaos una temporada y nesti tiempu tán deprendiendo dellos misterios o saberes mientras les cicatrices curen. Nuna tercer fase estos rapazos reintégrense a la comunidá como pertenecientes yá a otru grupu d'edá.

Respeuto a esto son perinteresantes los mitos que xustificuen los mitos de la circuncisión. Vamos ver ún d'ellos, de los ndembu:

Había una vez una muyer y el so fíu. Fueron pañar yerba, pa quemalo y llograr sal. El neñu quería seguir tol tiempu a la so ma, mientras ésta diba coyendo la yerba de sal. Pero por accidente, un trozu de yerba cortó-y tol pene alrededor. El neñu echó a llorar y la madre foi ver qué-y pasaba y quedó pertriste y llevólu al pobláu. Ellí dixerón dellos homes: «Hai que llevar al neñu a dalgún siti, lloñe de so ma y de les otres muyeres». Vinieron con una navaya, la mesma que val p'afeitar la cabeza cuando hai ritos funerarios de reclusión y cortáron-y el pene alrededor, de forma afayadiza, quitándo-y el prepuciu dafechu. El pá fízose responsable del neñu y púnxose-y melecina nel pene. Depués de delles selmanes, el neñu alitó y púnxose buenu otra vuelta. Los homes punxéronse percontentos al ver cómo'l corte quedara bien curáu y ficiéronlu n'otros rapazos. Pasó lo mesmo: depués de delles selmanes los rapazos taben tamién curaos. Asina la xente entamó a entender que yera meyor que toos tuvieren circuncidaos y a los homes yá vieyos tamién los circuncidaron. Baillaron y bebieron cerveza a esgaya pa celebrar el corte de penes bien fechu y asina entamó la circuncisión.<sup>4</sup>

Pero amás de los mitos hai razonamientos ente los nativos nel sen de que la circuncisión evita enfermedaes en pene y ye más hixénico circuncidar que non. Ye interesante saber qu'agora hai médi-

<sup>4</sup> Turner (1967: 169-170).



cos que recomienden la circuncisión como más hixénica y hasta hai opiniones según les que la circuncisión reduz la probabilidadá de cáncer de pene y hasta'l sida. Anque tamién ye verdá que nun son pocos los médicos que dulden d'esto.

Arramar la sangre al faer la circuncisión ye bien traumático y provoca una situación de tensión. De la que se fai'l corte del prepuciu fáense tamién dellos preparaos pa curar la rotura de la piel (por cierto, que muchos antropólogos qu'observaben esti ritual nun se fiaben demasiao d'estos preparaos y poníen-yos antisépticos a los circuncidaos).

Estremaos de les sos madres, los novicios viven separaos un tiempu y dizse que son ente ellos *amigos de sangre*. Nesti procesu hai dellos rituales especiales cuando los novicios vuelven al pobláu y vuelven a ver a les sos madres, que primero lloren y depués amuesen la so alegría por tar xunto a ellos y porque curó la ferida.

Nes cultures onde se prautica la circuncisión, los homes non circuncisos son contaminantes. Asina, en pueblos cazadores nun puen comer caza, porque entós el cazador que cazara esa caza perdería la so capacidá de cazar. Quier esto dicir que los homes circuncisos son blancos, o puros, mientras que los non circuncisos son impuros, igual que les muyeres menstruantes son contaminantes, impures en munches cultures, como tamos diciendo.

#### TABÚS DE MENSTRUACIÓN

Y vamos otra vuelta al tema de la sangre en tabú de menstruación, tan vivu en casu de la cultura asturiana. En xeneral, obsérvasse que n'Asturies el tabú de la regla aplícase cuando la muyer tien que faer llabores nes qu'hai un cambiu, una tresmutación de sustancias. O seya, cuando d'una cosa sal otra: cuando de la fariña sal el pan, cuando del gochu sal el samartín, cuando del aceite sal la mayonesa, etc.

Dende hai munchu tiempu vense los tabús de menstruación como una costume irracional y como la manifestación de la dominación social del home sobre la muyer. Ye ún de los exemplos que se ponen de tabú, como prohibición fecha por una sanción divina, y tamién d'impureza o contaminación: nel sen de que la sangre de la menstruación ye impuro, contamina y pue provocar dellos males. Pero los estudios tradicionales nun salíen d'estos círculos un tanto viciosos. Ye, entós, una suerte que dende hai años y gracias a los últimos estudios, fechos xeneralmente por muyeres, tengamos nueves perspeutives d'análisis.

Pa completar la visión del tabú de menstruación que vimos en casu asturianu, vamos ver otru exemplu:

Una muyer Gisu cuando ta cola regla tien que se privar del contactu con munches actividaes pa nun se ver estropeaos los resultaos d'estos llabores: nun debe faer cerveza, nin pasar delante del que ta faciendo un pote porque ruempe'l pote; nun pue dormir col so home nin cocinar pa él porque pue volvelu impotente o pue enfermar. La so presencia estropia los rituales. Tien que tar estremada de los homes, especialmente de los del so pueblu y familia y nun pue tocar los alimentos cola mano, polo que tien qu'usar unos paliyos.<sup>5</sup>

Nun fai falta ser antropólogu pa saber d'esti tipu de práutiques y creencies, mui espardíes per diverses zones culturales. La sangre menstrual vese como un peligru y como causante de mal. Ta mui esparcida la idea tamién de qu'estes creencies son formes opresores de la muyer y esto afitóse como un tópicu que suel lleese per distintios sitios nel sen de que los tabús de menstruación son universales. Otru tópicu ye que'l tabú en xeneral pue asociase al mal o al bien, pero qu'en casu del tabú de menstruación asóciase siempre al mal. Y otru tópicu ye'l que diz qu'esti tabú ye un mecanismu de control de los homes sobre les muyeres.

<sup>5</sup> J. S. La Fontaine (1972:164-165).

Pero la realidá ye que lo que conocemos como tabús de menstruación son una serie mui variada de conductes, conductes que tienen en dellos casos finalidaes y significación distintas y hasta contradictories. Hai casos en qu'estos tabús paecen protexer en realidá a la propia muyer cuando tien la menstruación y hai casos nos qu'estos tabús de menstruación dan puxu a l'autonomía y la influencia de la muyer. En definitiva, nun hai un significáu universal pa estos tabús, sinón que son ambiguos y multivalentes, o seya, polisémicos.

Vamos ver tres tipos de teorías respeito a la esplicación de los tabús de menstruación.

#### EL TABÚ DE MENSTRUACIÓN COMO FORMA D'OPRESIÓN DE LA MUJER

Según esta teoría, el tabú identificaríase cola represión de los derechos de la muyer na sociedá. Munchos y munches antropólogos piensen que la existencia d'esti tabú ta asociada a la existencia d'un estatus femenín inferior. Suel dicise que'l tabú de menstruación ye una manifestación de mieu a les muyeres y que ye una forma d'asegurar el dominiu masculín sobre'l mundu femenín.

Sicasí, tenemos que dir estremando los tabús de menstruación en dos clases. Una clas ye la de los qu'afeuten namás a les muyeres que tienen la menstruación y otra ye la de los qu'afeuten a xente que tien dalguna rellación con eses muyeres. Tamién tenemos qu'estremar los casos nos que'l tabú de menstruación si se ruempe perxudica namás a la muyer o si perxudica a otros persones del grupu social. En dellos casos, el tabú resulta peligrosu pa otros persones o pal orde esternu, mientras que n'otros casos ye la propia muyer la que sufre les amenaces del mal.

Hai, entós, distintos aspeutos y clases del tabú de menstruación. Esti tabú inclúi coses bien estremaes. Por exemplu, afitándo-

nos na mayoría de datos que recueye la tradición etnográfica, en tabú de la regla suelen alcontrase aspeutos d'esti tipu:

- la visión de la sangre menstrual como un peligru
- la necesidá d'aisllar a la muyer que tien la regla
- la prohibición de tener rellaciones sexuales
- la prohibición de cocinar ya iguar alimentos
- la prohibición de tocar plantes
- otres prohibiciones en xeneral.

Respeuto al aisllamientu de la muyer hai que dicir qu'hai casos nos qu'esti aisllamientu vese como negativu pa la muyer, pero n'otros casos dizse lo contrario. Asina, nes islles Mogmog del Pacíficu a les muyeres «présta-yos romper los sos trabayos cotidianos y pasen esti tiempu con allegría falando o texendo».<sup>6</sup>

En xeneral, paez que la reclusión de les muyeres nun ye opresiva: asina en dellos estudios etnográficos destácase que la muyer gracias a esa reclusión tien más autonomía sexual y pue tener rellaciones fuera del matrimoniu. Nun pue afirmase, entós, que la separtación de la muyer nestos casos seya necesariamente una forma de reprimir a la muyer. Hai casos nos que la reclusión ye voluntaria: por exemplu, ente los indios Pomo, la muyer tien la posibilidá de dexar de faer los trabayos d'iguar cestos o non los iguar, y nun ye, entós, una cosa que sientan como daqué negativu.

¿Son siempre estes prohibiciones negatives pa les muyeres? En dellos casos podemos pensar que sí, pero non siempre. ¿Por qué siempre se piensa qu'estos tabús tienen un aquel negativu? Por exemplu, en dellos casos la muyer nun pue acercase a onde tán los homes cazadores y tómase esto como negativu pa la muyer. Pero tamién alcontramos la prohibición de que los homes tean presentes onde ta la muyer, teniendo que marchar, como yá vimos, los

<sup>6</sup> C. B. Patterson (1986:490).

cazadores de los dominios femeninos: ¿por qué nesti casu tamién ye negativu pa la muyer y non pa los homes?

Lo que nun pue dicise ye lo contrario del tópicu: siempre ye positivu. Non, la conclusión más razonable ye que'l tabú de menstruación pue tener un significáu variable y ambivalente. En dellos casos pue vese nestes creencies una subordinación de la muyer, pero n'otres situaciones vese un privilexiu pa la muyer y n'otros casos entrambos aspectos al mesmu tiempu. Por exemplu, ente los Ebrié de la Costa de Marfil, el faer daqué prohibíu provoca nel home la impotencia y na muyer que se-y corte la regla. Nesti casu, entós, asóciase la regla a la fertilidá. Pero ¿nun dependerá de los informantes masculinos la visión negativa de la regla?

Nun ta xustificao dicir qu'hai una llei universal nel sen de que'l tabú de menstruación ye un indicador absolutu de la posición social inferior de la muyer. Y, por supuestu, nun puen demostrase delles afirmaciones como la de que los tabús de menstruación sedríen propios de sociedaes onde les muyeres nun tienen un pesu específicu importante na producción económica. Esto ye más bien falso dafechu.

#### EL PUNTU DE VISTA FREUDIANU

Los freudianos tienen abordao esti tema dende un puntu de vista que más qu'amirar pal contestu sociolóxicu amira pal simbolismu inconsciente qu'hai nesta costume. Nuna nota qu'escribió nel so llibru *El malestar na cultura*, Freud diz que ye un tabú pa reprimir les tendencies sexuales de los homes nos momentos de menstruación. Esto nun tuvo muncha continuidá nos freudianos, pero sí tuvo consecuencies con otros perspeutives. Asina, dalgún antropólogu freudianu pensaba que'l complexu de castración ye la causa del tabú de menstruación: ver la sangre nos xenitales (de la muyer menstruante) provocaríu pánicu a la persona

que tien pánicu y mieu a la castración.<sup>7</sup> Como nun ye posible medir el complexu de castración, fálase entós de variables como'l dominiu maternu de los fíos, les prohibiciones de la masturbación o l'autoritarismu paternu y según esti autor habría efeutivamente una rrellación ente estos tabús y estos rasgos. Pero son rrellaciones de duldosu valor (una observación: pero ¿podemos da-y al complexu d'Edipu un valor universal, tamién nes sociedaes non occidentales?).

Otru autor perconoció, Bettelheim, nuna obra tan vieya como clásica nesta direición, diz que ye una envidia reproductiva o vaxinal la que provoca'l tabú de la menstruación, como una rempuesta a esa envidia.<sup>8</sup> Nesti sen tamién tien estudiao Bettelheim rituales d'homes que se faen cortes nos propios xenitales p'arramar sangre como consecuencia d'esta mesma envidia reproductiva.

Pero en toes estes hipótesis hai un supuestu: pártese de la base de que too se fai en función del interés de los homes. ¿Y depende too namás del home, ye siempre'l centru la perceición del home? Pela cueta, hai estudios fechos por antropólogos que más bien esclarien qu'en munchos casos les muyeres usen y manipulen el tabú de menstruación n'interés propiu.

Nun vamos entrar equí nes sendes d'otros freudianos qu'em-pobinaren les sos investigaciones pa la cuestión de si por motivos hormonales se producíen alteraciones neurótiques.

## ESPLICACIONES PRÁUTQUES

Otres esplicaciones ven en tabú de menstruación una rempuesta práutica a problemes concretos. O ven una estensión irracional de soluciones que sí son racionales n'otros aspeutos del comportamientu. O seya, según esti puntu de vista sedríen rempuetes efeu-

<sup>7</sup> Cf. W. N. Stephens (1962).

<sup>8</sup> Bruno Bettelheim (1954).

tives que se daríen en dellos campos d'actividaes, pero que depués pasaríen a otros onde yá nun tienen dengún efeutu positivu.

Yá en 1920 un médicu falaba de les menotoxines, unes bacteries de la sangre menstrual que podríen ser la causa del tabú de menstruación: ésti tabú sedría, asina, la rempuesta razonable a observaciones práutiques. Esta ye una esplicación que tien cierta popularidá. Tengo l'alcordanza personal de que tando esplicando estos temas na asignatura de «Cultura Asturiana», nos Cursos de Branu de l'Academia de la Llingua Asturiana, dalguna persona resistíase a ver aspeutos irracionales en tabú de menstruación diciendo que quiciabes cuando la muyer tenía la regla había nella sustancias qu'actuaben escontra les plantes o los alimentos. Pero esta esplicación, que dellos autores convierten en teoría, tien dellos puntos onde falla. En primer llugar, sedría perdifícil imaxinar que como consecuencia d'una observación empírica hubiera una estensión tan grande del tabú de menstruación en tantes zones culturales y xeográfiques estremaes. En segundu llugar, dellos aspeutos del tabú, que tien munchísimos formes, sedríen inesplícables: por exemplu nunos sitios prohíbese y n'otros encamiéntase, dándose a vegaes los dos casos, tanto la participación de la muyer menstruante en dellos rituales como l'ausencia obligada.

Esta teoría paez más bien una racionalización científica del conceutu cultural de la «impureza» dende'l puntu de vista de la divulgación científica occidental. Pero tamién hai que tener en cuenta que nun ye universal la consideración de la sangre menstrual como daqué impuro. Por exemplu, en tiempos del Imperiu Romanu Plinio recueye la costume de regar los campos con sangre menstrual pa da-yos fertilidá a les tierres y tamién fala esi autor de dellos usos terapéuticos.

Otra teoría práutica pa esplicar el tabú de menstruación ye'l supuestu olor de la sangre menstrual, qu'espantaría o tornaría agresivos a dellos animales salvaxes como los osos o los venaos. Dalgún antropólogu sacó d'esta hipótesis la teoría de qu'estos tabús de los

que tamos falando sedríen cosa de pueblos cazadores. Amás de ser difícil de contrastar esti efeutu supuestu del olor, nun sedría razonable pa esplicar munchos aspectos del tabú, que nun tienen nada que ver cola caza. Porque'l tabú atópase en munches sociedaes onde la caza nun ye fundamental.

Pero llegaos a esti puntu, nun tenemos que desvirtuar la pallabra «tabú». Si falamos de tabú tamos falando de construcciones culturales con un conteníu simbólicu y arbitrariu que naz nun contestu determináu y que pue tener diversos significaos, siempre dientro del contestu nel que s'alcuentre. Asina, podemos duldar de qu'encamentar nun tener rellaciones sexuales como daqué «sucio» seya un tabú, pero sí, asina polo menos pienso yo, ye un tabú la creencia y la práutica de que tocar una planta nun debe faelo una muyer cola regla porque seca.

#### SÍMBOLU Y CONTAMINACIÓN

Una teoría mui interesante ye la de Mary Douglas. Según esta autora, les coses que nun tán ordenaes, les coses que tán fuera de llugar, les coses ambigües considérense impures, son coses peligroses y puerques. Son un peligrosu d'orde simbólicu y tamién un peligrosu d'orde social. La menstruación ye un fechu de sangrar, ye una anomalía porque'l cuerpu pierde sangre y asóciase asina col conceutu d'impureza. En xeneral, la sangre que sal del cuerpu considérase que ye contaminante. Amás, la sangre suel ser monopoliu de los homes (caza, guerra, sacrificios) y la sangre menstrual ye, entós, una anomalía, una amenaza. En consecuencia, hai tabús rixidos, empobinaos a prevenir los efeutos contaminantes de la sangre.

Esta autora precisó más tarde que non tolo anómalo ye contaminante: en dellos casos pue tener un aquel positivo. Amás d'ello, esta antropóloga enxamás dexó'l camín abiertu por Durkheim y Mauss de rellacionar el simbolismu corporal cola estructura social,



cosa que ye un aciertu fundamental nes ciencias sociales.<sup>9</sup> Asina, pue interpretase'l tabú de menstruación como una espresión de la contradicción en delles sociedaes ente la efeutiva dominación masculina de la sociedá y la tamién efeutiva, pero quiciabes difusa, esfera de poder de les muyeres, que pue vese como una amenaza pal orde masculín: el rasgu de la regla desafía y amenaza simbólicamente a esti orde con iguar un subgrupu social importante y poderosu.

Otros autores tienen relacionao'l tabú de menstruación col rasgu social de la virilocalidá: la muyer pertenez a un grupu social contrariu, enemigu y entós el rasgu femenín de la regla vese como una amenaza, como daqué negativo.<sup>10</sup> Nun sen asemeyáu tiense pensao tamién que'l cuerpu femenín reflexa'l mieu y l'ansiedá delante de los peligros del mundu circundante.<sup>11</sup> Hai autores qu'insisten nesti mesmu camín, diciendo que'l tabú de menstruación ye consecuencia de situaciones d'instabilidad económica y social, de forma que l'home trata d'estremase con estos tabús del mundu femenín como'l mundu concretu y egoísta de la casa y la familia, mientras que los homes defenderíen los valores globales de la sociedá.<sup>12</sup>

El prexuciu que s'alcuentra en munches hipótesis socioloxistes a la hora d'estudiar el tabú de la menstruación ye'l yá mentáu enantes: vese a les muyeres como simples receptores pasives d'una cultura masculina. Ye una visión centrada en mundu masculín, como cuando se diz que la estructura formal de la sociedá ta dirixida polos homes, mientras que les muyeres namás tendríen poderes nes estructures «informales». Pero podríamos duldar d'esta oposición formal-informal. Otramiente, yá vimos qu'en dellos casos puen ver les muyeres la menstruación con connotaciones positives, como conciencia positiva de femineidá.

<sup>9</sup> Respeuto a los estudios de Mary Douglas, cf. Mary Douglas (1966, 1970 y 1975).

<sup>10</sup> Cf. Mervyn J. Meggit (1964).

<sup>11</sup> Cf. Peggy Sanday (1981).

<sup>12</sup> Cf. K. E. Paige y J. M. Paige (1981).

## USOS RITUALES DE LA SANGRE DE LA REGLA

La sangre de la regla ye un material afayadizo pal so usu ritual, por ser sangre y por ser de la menstruación. Úsase en rituales pa provocar efeutos negativos, o seya, en bruxería. Asina, en dellos casos, como Nueva Guinea, usando esta sangre voluntariamente (inxiriéndolo n'alimentos) provócase'l mal nos otros. Tamién, como en China, esta sangre ye un material maléfico aunque se manipule involuntariamente (por exemplu, si dalguién pisa'l suelu onde hubo sangre menstrual pue quedar afeutáu por un maleficiu).

Pero esta sangre tamién pue tener un usu ritual non precisamente negativu y pue usase, por exemplu, como componente que provoca namoramientu: recuéyense testimonios en distintos ámbitos culturales, dende Costa de Marfil hasta zones occidentales d'afechu: suroeste de Francia o zones rurales de blancos n'USA. Thomas Buckley y Alma Gottlieb dan-y valor etnográfico a un testu de ficción onde se cuenta lo que vien darréu:

¿Alcuérdeste de to tío Skinny y de to tía Jac?

«Sí, ma», dixo Ward. «Alcuérdome perbién.»

A lo meyor nun t'alcuerdes d'esto, pero to tío Skinny taba alloñándose de la tía. Hasta que vieno a mi, díxome que Skinny marchaba d'ella y ella nun quería que marchara. Yo díxi-y que puxera una cucharada del so 'periodu mensual' ('time of the month') nel so café regularmente. Asina lo fizo y él nun la dexó enxamás. Dende llueu, sabes lo que pasó, toi segura. To tío morrió nos brazos de to tía, que-riéndola hasta'l final.

Ward taba impresionada al escuchar la hestoria, pero acordábase de la devoción y del amor del so tío Skinny pa cola so tía Jac.<sup>13</sup>

Tamién hai casos recoyíos etnográficamente nos que l'home usa esta sustancia pa garantizar la fidelidá de la muyer. Y, por supues-

<sup>13</sup> En Thomas Buckley y Alma Gottlieb (1988: 35).

tu, atestígase tamién, como yá vimos, que se tien usao esta sustancia como provocadora de la fertilidá. Sabemos qu'ente los kwakiutl les muyeres guardaben la so sangre menstrual pa defendese en casu de qu'apaeciera dalgún espíritu malignu.

Quiciabes entós la meyor conceptualización seya la de qu'esa sangre tien un poder especial, que pue empobinase positivamente (buscando la fertilidá direutamente) o negativamente (pa torgar la llegada del mal o la esterilidá). Mesmamente nuna mesma cultura pue usase esta sustancia nun sen positivu o negativu. Esto quier dicir que'l modelu de «impureza» nun ye suficiente: sedría más eficaz falar del poder simbólicu importante d'esta sustancia (asociada al ciclu de la vida).

#### MENSTRUACIÓN Y NACIMIENTU

Axúntase en munches cultures y épocas (dende la Europa medieval hasta Nueva Guinea) la sangre menstrual tamién cola xestación y col nacimientu. Con distintes variantes estes creencies pensaben que yera'l semen lo que daba forma a la sangre de la regla pa faer el «fetu». Ente los indios mohave pensábase mesmamente que la sangre del partu yera una especie de «supermenstruación», y que yera sangre contaminante como lo de la regla.

Nesti sen, el dase xuntos los símbolos d'esta sangre como contaminante y, al mesmu tiempu, como xenerador de vida, tien llevao a dalgún antropólogu a pensar una hipótesis na que la visión tabú de la sangre de la regla deberíase a que ye perder lo que ye útil pa la vida. La sangre de la regla ye un derroche de la fonte de la vida y, entós, tien eses connotaciones contaminantes. Por eso en delles observaciones etnográfiques esta sangre contamina, pero, al mesmu tiempu, purifica, llimpia: por exemplu, ente los swazi, si la familia tien un fíu, namás depués de la regla pue l'home tar cola so muyer o, cuando muerre un familiar, l'home y la muyer tienen que tar separaos hasta que la muyer tien la regla.

## CONCLUSIÓN. PLURALIDAD ESPLICATIVA: POLISEMIA Y AMBIVALENCIA

Esti repasu per un símbolu como'l de la sangre y d'otres sustancias líquides humanes amuésanos la complexidá d'estos símbolos y la imposibilidá d'alcontrar un significáu unívocu y definitivu. Son símbolos polisémicos y según los contestos puen contener diferentes referencies simbóliques. Lo que sí ye un fechu ye qu'hai sustancias como la sangre que tienen unes carauterístiques que les faen especialmente afayadices pa ser usaes simbólica y ritualmente.

Nesti sen, el nuesu organismu segrega unes sustancias que consoliden unos símbolos que funcionen culturalmente asociando a dellos colores unos significaos que podemos llamar básicos. Metafóricamente, y nesti sen la metodoloxía y el trabayu del antropólogu asturamericanu James Fernández MacClintock son pervalorables pa iluminar estos temes, los colores de los que tamos falando representen la naturaleza, la sociedá, la familia, en definitiva, el mundu que tenemos alredu. Vemos el mundu en colores que surden del nuesu cuerpu, del nuesu organismu físicu, especialmente el blancu y l'encarnáu, pero tamién el negru.

Son muchos los autores que contraponen esta visión de les coses cola visión socioloxista, que tien el so principiu en Durkheim. Pa Durkheim ye la sociedá'l centru y la fonte de la que naz tou tipu de clasificación y d'orde. Pienso que denguna d'estes dos formes na so versión más estremada ye quién a dar cuenta de la realidá del simbolismu en xeneral y del simbolismu y les creencies al rodiu de la sangre. El nuesu cuerpu ye un niciu innegable d'entender y manipular simbólicamente'l mundu, pero nun habría forma d'entender el mundu ensin que la estructura social marcara les pautes de l'aición y del pensamientu. Esta ye la conclusión a la que llego. Y voi ilustrala pa terminar esta conferencia recordando un análisis que fixo Mary Douglas respeuto a esti asuntu y que conocen perbién los asistentes a les yá mentaes clases braniegues de cultura asturiana.

Como yá tuvimos viendo per tou esti tiempu, en delles zones culturales el tabú de la menstruación afeuta non sólo a la muyer cola regla sinón tamién en dellos casos al so home. Asina, mientres dure la regla, l'home d'esa muyer nun dirá a cazar, o nun coyerá dellos productos, si tamos falando de cazadores-recolectores. Los demás miembros de la sociedá entenderán perbién esa ausencia na caza o en llabor de coyer el miel, pero la lliteratura etnográfica recueye conflictos que nun dexen de resultanos graciosos o chistosos. ¿Qué pasa si esi día *otru home* de l'aldea nun quier dir a cazar? En dellos casos esto pue provocar un grave enfrentamientu, una engarradiella importante porque ¿nun sedrá qu'esi últimu home ta desafiando al otro en cuantes a los derechos sobre la muyer? Conflictos como ésti tán rexistraos polos etnógrafos y son perfectamente racionales dende'l puntu de vista de los que viven dientro d'esa cultura. Esto dase precisamente en sociedaes onde la institución del matrimoniu nun ta mui afitada y entós recurrese cíclicamente, cada mes, al tabú de la menstruación pa certificar la existencia del vínculo matrimonial. Nun ye, precisamente, el casu onde la muyer ta sometida dafechu a un matrimoniu patriarcal, sinón que se trata d'una sociedá onde la institución del matrimoniu nun ata mucho a la muyer. Nesti casu concretu, la sangre menstrual ye un símbolu del matrimoniu. Eso ye un símbolu, dicíamos al principiu: una cosa física que significa otra cosa.

Por eso les coses nun son namás como apaecen físicamente, sinón que son tamién lo que simbolicen culturalmente. Pensemos, por exemplu, na *covada*, esi vezu que tanto llama l'atención a la xente. La covada ye una costume na que l'home tien el comportamientu de la muyer que va parir o que ta acabante de parir. Asina, nes cultures onde hai covada, que son munches y espardíes per tol mundu, cuando llega la hora de parir y depués de parir, la muyer sigue haciendo vida normal mientres l'home métese na cama, recibe comida especial y hasta da gritos como si tuviera pariendo.

Suel reaccionase respeto a la covada diciendo que ye una manifestación de machismu brutal, pero nun ye tan cenciello, como vamos ver.

Tengo que dicir qu'enxamás rexistré dengún casu de covada en territoriu asturianu, anque hai autores que faen dalguna referencia a ello. Namás una vez tuvi una información sobre la covada n'As-turies: efeutivamente, hai unos años un informante, que yera del conceyu de L.lena, díxome que conociera un casu asemeyáu a la covada, pero tamién dicía esi informante qu'aquel fechu víeralu la xente como una cosa estraña y ayena.

Al interpretar la covada, aparentemente paez esta costume como una situación d'abuso del home sobre la muyer. Pero la realidá ye mui distinta. La covada nun ye propia de sociedaes onde la muyer ta sometida, sinón más bien de sociedaes onde la muyer tien gran autonomía social y económica. Son la muyer y los hermanos de la muyer los más interesaos en que l'home se meta na cama y faiga como que ta pariendo: porque asina reconoz qu'él ye l'home de la so muyer y reconoz que ye'l pá del fíu que naz. Si nun cumpliera con esi deber de metese na cama como una parturienta, taría queriendo dicir que yá nun reconoz a la so muyer nin al so fíu.

Y ye que *como seres humanos espresámonos con símbolos* y siempre siguiremos espresándonos y comunicándonos con símbolos. Y ún d'estos símbolos, especialmente fuerte, ye la sangre. Pero la espresión simbólica tien un poder tan fuerte que nun pue enxamás reducise a la interpretación unillateral y unívoca: enxamás somos a comprender totalmente les redes de símbolos y enxamás sedremos a definiles de manera definitiva, porque son un mundu tan creativu y multívocu, que *ye imposible llendalu dafechu*. Y tamién la sangre ye un símbolu imposible de definir *ad aeternum*: la so interpretación dependerá de les situaciones sociales, de los roles de xéneru y del contestu cultural.

## BIBLIOGRAFÍA

- BETTELHEIM, B. (1954): *Symbolic wounds: Puberty rites and the envious male*. Nueva York, Free Press.
- BUCKLEY, T. & GOTTLIEB, A. (1988): «A critical appraisal of theories of menstrual symbolism» en *Blood Magic*. Londres, University of California Press: 3-50.
- DOUGLAS, M. (1966): *Purity and danger*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1970): *Natural symbols*. Londres, Barrie & Rockliff.
- (1975): *Implicit meanings*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- LA FONTAINE, J. S. (1972): «Ritualization of women's life-crises in Bugisu» en *The interpretation of ritual*. Londres, Tavistock: 164-165.
- MEGGIT, M. J. (1964): «Male-female relationships in the Highlands of Australian New Guinea», n'*American Anthropologist* 66, 4: 204-224.
- PAIGE, K. E. & PAIGE, J. M. (1981): *The politics of reproductive ritual*. Londres, University of California Press.
- PATTERSON, C. B. (1986): «In the far Pacific at the birth of nations» en *National Geographic* 170, 4.
- SANDAY, P. (1981): *Female power and male dominance: On the origins of sexual inequality*. Cambridge, Cambridge U. P.
- STEPHENS, W. N. (1962): *The Oedipus complex: Cross-cultural evidence*. Nueva York, Free Press.
- TURNER, V. (1967): *The forest of the symbols. Aspects of Ndembu ritual*. Londres, Cornell U. P.
- VERGIAT, A. M. (1963): *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*. París, Payot.





## LA INFLUENCIA DE LA TRADICIÓN NA NARRATIVA DEL SURDIMIENTU

*Vicente García Oliva*

*Academia de la Llingua Asturiana*

El movimientu de recuperación llingüísticu y lliterariu denomáu *Surdimientu* supunxo un corte dafechu, una resqueiebra, cola situación anterior de la llingua y la lliteratura asturianas, marcando un antes y un depués de la so apaición. Esta afirmación, xeneralmente aceptada por tolos autores, necesita, sicasí, dalgunes maticaciones y esclariamientos por un motivu que, amás, ye doble: nun cometer una inxusticia con tolo fecho anteriormente, y nun partir d'un enquivocu a la hora de facer la valoración d'estos últimos venticinco o trenta años.

Munches novedaes traxo'l *Surdimientu* al murniu estáu de la nuestra llingua y les nuestres lletres na metada de los años 70. Cambeos cuantitativos y cualitativos, que cinquen a los aspeutos de cantidá y de calidá de los/les autores que, pasu ente pasu, fueron amestándose al movimientu. Cambeos argumentales y estilísticos y, penriba de too, una diferente actitú del escritor frente a la so obra.

N'efeutu, tal paez que los escritores d'enantes del *Surdimientu* teníen una «mala conciencia» d'escribir n'asturianu. Que lo facíen convencíos de que yera una llingua «menor», frente a la llingua castellana que yera la llingua «verdadera», la de comunicación y cultura, la qu'había que saber p'ascender na escala social o atopar cargos importantes na alministración o nes profesiones lliberales. Esa «mala conciencia» queda espeyada en bien d'escritos y, mesma-

mente, a la hora d'escoyer la temática a tratar nes sos obres. Sólo asina s'entende la regañina que Leopoldo Alas «Clarín»-y echa al so amigu Pepín Quevedo nel prólogu a la obra d'esti *La batalla del Sao del Indio* diciéndo-y qu'eso del bable nun ye cosa seria. Les pallabres de «Clarín» nesi prólogu puen quedar como «patrón tipu» del conceutu que la intelectualidá asturiana tenía de la nuestra llingua histórica. Coses como: «...hoy escribe (Pepín Quevedo) versos *aldeanos*; mañana escribirá prosa castellana digna de nuestros escritores festivos y de costumbres más famosos...»<sup>1</sup> y el yá perconocíu diagnósticu sobre l'asturianu naquel párrafu que diz: «No es esta ocasión de reñir con nadie, pero, así de paso, me atreveré a suplicar a los prosistas del bable estático, que se tomen el trabajo de abandonar antigüedades lingüísticas y estudiar un poco los últimos adelantos de la filología, ayudada por la antropología y otras ciencias; y se convencerán de que el empeñarse en *crystalizar* el bable en formas *académicas*, para evitar su corrupción, es lo mismo que querer fabricar queso de Cabrales y prescindir de los gusanos». Colo que taba demostrando que nun conocía nada de filoloxía, nin d'antropoloxía nin, munchu menos, de quesos de Cabrales, que si tienen «gusanos» ye que tán malos.

Una de les consecuencias inmediates de l'apaición del *Surdimientu* foi la nueva actitú de los escritores respeuto de la so llingua. El bable o asturianu dexó de ser una llingua «aldeana» (por más que mayoritariamente la falaren los «aldeanos») de la qu'había qu'avergoñase, propia de xente inculto y que nun tenía futuru, pa pasar a ser la llingua de los nuestros mayores, llevadora de valores culturales, y tresmisora d'una manera d'atalantar el mundu. Llingua, amás, perfeutamente capaz de ser emplegada en cualesquier rexistru social, políticu o lliterariu, ya inclusive científicu. Pasóse, pues, d'una actitú de vergoña a una d'arguyu, y eso nótese nos escritos d'esa primer época del *Surdimientu*.

<sup>1</sup> Cf. X. Bello (1987): «La narrativa asturiana», en *Lliteratura asturiana y futuru*. Uviéu, Conseyería de Cultura: 27-45.

Pero con too y con ello, ye mui ñidio que lo que nació nel *Surdimientu* nun nació por «xeneración espontánea», nun surdió de la Nada, sinón que vien d'una historia de más de trescientos años de lliteratura y gracias a unos homes y unes muyeres que, pese a esa «mala conciencia» que teníen, fueron capaces de facénosla llegar fasta los nuestros díes. Poro, hai que tene-yos un gran respetu y un agradecimientu a los que podemos llamar «clásicos» de los nuestros lletres.

Nomes como Antón de Marirreguera, Xosefa Xovellanos, Xosé Caveda y Nava, Teodoro Cuesta, Xuan María Acebal, el Padre Galo o Pepín de Pría, por citar namás dalgunos d'ellos, son autores d'una interesante obra gracias a la que la nuestra llingua y la nuestra lliteratura, tienen una continuidá que llega hasta los nuestros díes. Asina pues, el *Surdimientu* nun ye sinón un pasu más, aunque mui trescendental, nesa cadena de tres sieglos que mos xune colos nuestros anicios.

Lo qu'asocede ye que la mayor parte de la obra d'esos «clásicos» ta escrita en versu. Y ello llevó a dicir a munchos críticos y a non pocos escritores que, asina como los poetas n'asturianu cuenten con una tradición lliteraria, con unos antecedentes, con unos «clásicos», los narradores d'anguaño nun tienen esos antecedentes. Y poro, nun cuenten con tradición nin con «referentes». Vamos ver dellos exemplos d'esta estendida opinión:

Narrativa asturiana, anantes del '74, habela cuasi nun la houbo (Xuan Bello).<sup>2</sup>

Plantexar entós l'estudiu de la nueva narrativa asturiana ía plantexar los problemas d'una lliteratura ensin una tradición definida, ou meyor, d'una lliteratura en busca de tradiciones (Xuan Bello).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> X. Bello (1987): «La narrativa asturiana», en *Lliteratura asturiana y futuru*. Uviéu, Conseyería de Cultura: 27.

<sup>3</sup> Ídem.

...algo que evidentemente no hay: una tradición literaria plural (J. A. Martínez García).<sup>4</sup>

Para mi gusto, a este título de «La narrativa asturiana actual» le sobra una palabra: la de actual, y le sobra por superflua, pues creo que, en rigor, no hay más narrativa en asturiano que la que hoy arde, si por «hoy» entendemos el lapso de estos últimos diez años... (J. A. Martínez García).<sup>5</sup>

...al entamar el procesu de recuperación llingüística hacia l'añu 1975, ún de los problemes con que mos atopábemos yera'l nun tener, mayormente, modelos so los que perfacer el caleyar de la nueva lliteratura. (...) esti problema nun lo yera no tocante a la poesía; pero sí yera verdá que nun había práuticamente un res de prosa... (Carlos Rubiera).<sup>6</sup>

La narrativa asturiana tuvo que partir cásique de cero... (Álvaro Ruiz de la Peña).<sup>7</sup>

Así que, con esa falta de tradición cuentística... (Álvaro Ruiz de la Peña).<sup>8</sup>

Y podríen ponese más exemplos.

Hasta tal puntu cuayó esta teoría na mentalidá de los propios narradores asturianos, que dalgún d'ellos llegó a dicir nun momen-

<sup>4</sup> J. A. Martínez García (1982): «Qué ye lliteratura asturiana», en *Lletres Asturianes* 2: 13.

<sup>5</sup> J. A. Martínez García (1988): «La 'novela curtia' en el procesu de normalización del asturiano», en *Lletres Asturianes* 28: 7.

<sup>6</sup> C. Rubiera Tuya (1986): «Entamu» a les *Obres Inédites* d'Andrés Solar. Uviéu, ALLA: 18.

<sup>7</sup> A. Ruiz de la Peña (2003): «Los anicios de la nueva narrativa asturiana: de problemes, obres y otros incertidumes», n'*Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana*. Uviéu, ALLA: 53.

<sup>8</sup> Ídem: 54.

tu dau que: «...los narradores nun tenemos clásicos, nosotros somos los nuestros propios clásicos», en frase inxeniosa pero, abúltame a min, enquivocada.

Como participante d'aquellos primeros tiempos del *Surdimientu*, siempre tuvi la certeza de que munchos de los cuentos y rellatos qu'entós escribíemos taben mui influyíos polos nuestros cuentos populares, pola nuestra mitoloxía, por aquellos personaxes de la tradición que nes llargues velaes del iviernu, sentaos xunto al llar, ocupaben el maxín de los nuestros mayores. Esos *cuentos de xunto al fueu* que, como nel que recueye Teodoro Cuesta con ese mesmu títulu, dicía:

*Muncho pueden gociar los señorones  
de tayaes fartucos y cebera,  
tumbaos en blandinos almuhadones  
sin trabayu que rompa la moyera;  
pero más gociu ye cabar tarrones  
nun faltando boroña na masera;  
y apenes atapez oyer un cuentu  
sentáu ente los fíos mui contentu.*

Nel mio llibru *El ríu soterrañu: la tradición na narrativa asturiana de güei*,<sup>9</sup> creo que pongo en cuestión esa teoría de la falta de tradición de la narrativa del *Surdimientu*, demostrando cómo un gran númberu d'autores y d'obres se sofiten na narrativa oral, nos cuentos populares, nos personaxes del nuestro folclor y ello, nuna socesión que llega hasta los nuestros díes.

Pa ello faigo un repasu al traviés de los cuentos populares, de la mitoloxía y d'esos otros personaxes que, d'una manera bien explícita, apaecen nos cuentos de gran parte de los componentes de la xeneración del *Surdimientu*.

<sup>9</sup> V. García Oliva (2003): *La tradición na narrativa asturiana de güei*. Uviéu, Ámbitu.

Yá ta dicho<sup>10</sup> que los Cuentos Populares asturianos fueron bastante mal trataos. Los folcloristes qu'a ellos se dedicaron, y equí podemos poner nomes como Constantino Cabal o Aurelio de Llano, tuvieron munchu méritu en cuantes a la recoyida de material de campu, pero a munchos efeutos esi material pue considerase inútil dafechu por tar recoyíu en castellán, en cuenta de na llingua que se fala nos nuestros pueblos y aldees. Si, tal y como defende l'etnólogu soviéticu Vladimir J. Propp, los cuentos populares son la tresformación o, en dalgunos casos, el rechazu de conceiciones, ritos y vezos orixinaos nos tiempos primitivos, ye perimportante qu'esos cuentos seyan lo más fieles posible al so orixe, polo que recoyelos n'otra llingua estremada a la que fala la xente del llugar ye, amás d'una falsificación, una forma de quita-yos el valir que, a esos efeutos, pudieren tener.

Per otru llau, tampoco esos autores fueron a sistematizar el so trabayu, dexándolu namás que como una riestra de pequeñes histories y anécdotes col añadíu de «esto díxomelo Fulanu, o esto cun-tómelo Zutanu».

Más recientemente hai un grupu de lliteratos, etnólogos y antropólogos que tán tratando de recuperar y reclasificar esos cuentos populares al traviés de los sos conteníos. Esi trabayu que principió María Xosefa Canellada<sup>11</sup> con una clasificación lliteraria por temes (*Cuentos maraviosos*; *Cuentos morales*; *Cuentos de repetición*; *Cuentos de costumes*; *Cuentos de caza*; *Cuentos de Xuan y María*, etc.) foi siguiú por autores como l'antropólogu Roberto González-Quevedo<sup>12</sup> que fala de les variantes locales de cuentos que tán espardíos per tol país. Cuentos nos que davezu se recueyen les preocupaciones sociales más importantes de la sociedá asturiana, como son el matri-

<sup>10</sup> Vid. V. García Oliva (1985): «Cuentos populares infantiles: crueldá y sadismu», en *Lletres Asturianas* 18.

<sup>11</sup> M. X. Canellada (1978): *Cuentos Populares Asturianos*. Xixón, Ayalga.

<sup>12</sup> R. González-Quevedo (1981): «Mitos y Creencias», n'*Enciclopedia Temática de Asturias* ix. Xixón, Silverio Cañada Editor: 65-100.

moniu, el repartu de xeres ente homes y muyeres, les rellaciones de pas y fíos, etc. y tamién otros temes más xenerales como los encantamientos, la muerte, l'humor, los cuentos repetitivos, etc.

Tamién otros autores asturianos, como Alberto Álvarez Peña, Ástur Paredes, etc. ficieron importantes aportaciones dende los cuentos populares.

Capítulu aparte son los trabayos fechos por autores estranxeros sobre la nuestra cuentística, casos, como por exemplu'l de Maxime Chevalier, James Fernández McClintock o Miguel Metzeltin<sup>13</sup>. L'últimu trabayu d'esti, por exemplu, entituláu: «Los cuentos populares asturianos: propuestes pa una nueva interpretación» nun ye sinón una aplicación práutica de les teoríes de Propp; a la vista d'elles Metzeltin propón una nueva clasificación pa los cuentos d'encantamientu, estudiada a partir de los primeros 55 cuentos de la coleición de *Cuentos asturianos recogidos de la tradición oral*, d'Aurelio de Llano. La nueva clasificación sedría nos grupos: cuentos d'iniciación masculina, cuentos d'iniciación femenina, cuentos de sustitución rexa, etc.

Ye ñidio qu'estos cuentos populares asturianos, como los del restu del mundu, pues en tou él existen, fueron dexando pasu a los cuentos «lliterarios», ye dicir, a los cuentos d'autor. Y asina, si los primeros yeren cuentos anónimos y que respondíen a unos patrones, a una tipoloxía determinada, con unes fórmules feches en principiu y fin, y unos personaxes esquemáticos, estos segundos, los «lliterarios», son rellatos personalizaos, nos que l'autor quier amosanos un mundu propiu, dalgo personal, unes vivencies o unos sentimientos localizaos nun espaciu y un tiempu concretos. Equí'l cuentu yá nun pretende moralizanos, tresmitinos una parte de la cultura del pueblu o alvertinos sobre dalgo, sinón que la única pretensión ye la creación personal, llibre de torgues temátiques o llingüístiques.

<sup>13</sup> Ver, por exemplu, los artículos d'estos autores espublizaos n'*Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana*. ALLA, Uviéu, 2003.

En cuantes al tema de la mitoloxía, hai que partir de que'l nuestru País tien una de les más riques mitoloxíes d'Europa, influenciada, como nun podía ser d'otru mou pola greco-romana, pero tamién pola proviniente de los países del norte. Con personaxes como'l Ñuberu, el Trasgu, la Serena, les Xanes, la Güestia, el Sumiciu, el Busgosu o Mofosu, el Cuélebre, etc. Caún d'ellos perfeutamente tipificaos ya inventariaos, cola so figura, aiciones, atributos, allugamientos, apaiciones y esconxuros y, anque quiciás esti ye'l tema que menos ta estudiáu, el mundu sicolóxicu al que'l mitu se refier.

Autores como Aurelio de Llano, Constantino Cabal, Rogelio Jove y Bravo, Acevedo y Huelves, Fuertes Acevedo, Fermín Canela, Gumersindo Laverde Ruiz y yá más modernamente, Ramón Baragaño, Luciano Castañón, Elviro Martínez, Xosé Lluis García Arias, Roberto González-Quevedo, Xuan Xosé Sánchez Vicente, Ramón Sordo Sotres y Alberto Álvarez Peña, investigaron, recoyeron y afitaron esta riquísima mitoloxía qu'entá s'alcuentra viva ente muncha xente mayor de los nuestros pueblos y aldees. De fechu, xente como'l ya citáu Alberto Álvarez Peña, sigue percorriendo los caminos y pueblos de la nuestra xeografía, entrevistando a los más vieyos del llugar y entesacando nuevos mitos y personaxes de la tradición, anque bien d'ellos seyan los mesmos yá mentaos con nomes nuevos. Asina, apaecen nomes como'l del Xan, un paisanón peludu que sal peles fontes y rapta a les moces, o'l Grumante, especie de cíclope de gran tamañu y un solu güeyu na frente, emparentáu col Pataricu y col Ojancano, de la zona oriental asturiana y de Cantabria.

Otros personaxes de la tradición que tienen munchu reflexu na lliteratura d'anguaño son, por exemplu, les bruxes y los homes-llobu o llobishomes.

«Nun hai campana sin bruxa», diz el refrán popular recoyíu por Aurelio de Llano. Queriendo dicir que, polo menos, una bruxa por parroquia. El mesmu autor conseña que les bruxes asturianas acon-



ceyábense, según la tradición, les nueches de los martes y de los sábados, en Peñamellera, les del oriente:

*Ayer vi una bruxa  
en Peñamellera  
que toca una flauta  
que'l diañu la lleva.*

O tamién:

*Perencima de peñes  
perencima de matos  
a Peñamellera  
con tolos diaños.*

Y en La Veiga'l Palu les del occidente:

*A La Veiga del Palu  
a la ufierta del diañu  
perencima de cádavos  
y perdebaxo d'artos.*

El principal poder maléficu de les bruxes yera'l mal de güeyu. Podíen agüeyar a la xente pa qu'enfermaren, pa que-yos pasaren desgracies, etc. Pero non sólo a les persones, sinón tamién a animales (vaques que dan sangre en cuenta lleche...), y a «coses» (perda de colleches, rotures, incendios...). Escontra l'agüeyamientu hai unes práutiques que puen prevenilu o curalu. Estes práutiques son de tipu relixosu (responso, xaculatories, agua bendito, señal de la cruz...) o plantes y amuletos (diente d'ayu, castaña d'indies, ruda, trébole de cuatro fueyes, asta de venáu...). Pero de toos estos remedios el más reconocíu escontra'l mal de güeyu ye'l de «pasar l'agua». Entavía güei, nes páxines de los periódicos, pue lle-

ese «pásase l'agua» lo qu'indica lo afitae que tán estes zunes ente'l pueblu.

Otru d'estos personaxes de la nuestra tradición que tien munchu valir lliterariu, n'Asturies y fuera d'ella ye, como diximos enantes, l'home-llobu o llobishome.

La importancia del llobu na imaxinería popular asturiana ye bien reconocida por toos. El llobu foi siempre un animal mui mitoloxizáu y protagonista de milenta cuentos populares. Ensin embargu, les lleendes d'homes-llobu nun yeren tan abondoses como esta importancia popular que se-y da a esi animal. Y más paecía que yera en Galicia onde algamaben verdaderu interés. Hai'l yá conocíu casu que cuenta Cueto Alas en *Los heterodoxos asturianos*<sup>14</sup>, citando a Julio Caro Baroja, anque nun se trata d'un verdaderu casu de llicantropía. Y hai tamién dalgunos otros casos, como'l mentáu por Sordo Sotres<sup>15</sup> que-y cuntaron n'Ardisana, anque tamién nesti casu trátase d'un lloberu, persona criada ente llobos y que dirixe o controla a un grupu d'ellos (que davezu son siete), y non d'un home-llobu. Pero ye l'anteriormente mentáu Alberto Álvarez Peña, el que más tien investigao sobre esti interesantísimu personaxe. Nel so llibru *Asturias Mágica*<sup>16</sup>, o *n'Animales míticos d'Asturies*<sup>17</sup>, aporta nuevos datos y nuevos casos, pero, sobre too, ye mui prestosu'l so trabayu espublizáu n'*Asturies, memoria encesa d'un país* y que lleva por títulu, «Dellos personaxes y aspectos inéditos na mitoloxía asturiana»<sup>18</sup>.

Nesti artículu, Alberto recueye una figura abondo interesante que ye'l llobu meigu, un home bruxu col poder de tornase en fie-

<sup>14</sup> J. Cueto Alas (1978): *Los heterodoxos asturianos*. Xixón, Ayalga.

<sup>15</sup> R. Sordo Sotres (1995): *Mitos de la naturaleza en Asturias y Cantabria*. Llanes.

<sup>16</sup> A. Álvarez Peña (1992): *Asturias Mágica*. Xixón, Conceyu Bable.

<sup>17</sup> A. Álvarez Peña (2003): *Animales míticos d'Asturies*. Xixón, vtp.

<sup>18</sup> A. Álvarez Peña (1999): «Dellos personaxes y aspectos inéditos na mitoloxía asturiana» n'*Asturies, memoria encesa d'un país* 7. Uviéu, Conceyu d'Estudios Etnográficos Belenos.

ra. Camudábase en llobu y mataba'l ganáu de los vecinos que quería mal. Documentólu en dellos pueblos de Cangas del Narcea.

Otra variante de personaxes que se podríen mentar son los rella-cionaos col vampiru o vampirismu, talos como los chupa-sangres, la guaxa, l'home del untu, el Papón, el Rampayu, etc.

Bien, pues una vuelta que tenemos énte nós esti panorama del folclor verbal asturianu, colos sos cuentos populares, la so mitolo-xía y los sos personaxes de la tradición, lo que queda por facer ye ver hasta qué puntu too ello influyó o ta influyendo nos escritores asturianos. En primer llugar, nos d'enantes del *Surdimientu* que, aunque nun son motivu d'esti artículu, tamién los hubo. Y depués nos del denomáu *Surdimientu*, o seya de mil novecientos setenta y cinco p'acó.

N'efeutu, nes obres anteriores al movimientu de recuperación llingüísticu y lliterariu, tamién hubo dalgunes nes que se fai notar esta influencia. Como cumal d'elles podíemos citar a *Nel y Flor*, de Pepín de Pría, onde, con mui bon estilu, l'autor aprovecha'l suañu de los neños pa desendolcar toa una riestra de mitos, bonos y malos, algamando una ambientación máxica mui bien llograda. Un gran aciertu del autor ye amosar a dalguna d'esos figures mitolóxiques dotada d'una cierta ambigüedá, o inclusive camudándo-y el so papel tradicional por otru distintu. Asina, la Güestia, que ye un mitu negatiu, ayuda a los neños. Y al tiempu, la Xana, la Serena o la Ventolina apaecen con un rostru traicioneru, tal y como tien estudiao Miguel Ramos Corrada nel so estudiu d'entamu a les *Obres Completes* de Pepín de Pría<sup>19</sup>.

Vamos ver, por exemplu, un cachín que correspuende al capítulu tituláu «El cantidu de la sangre»<sup>20</sup>, onde la Guaxa tranquiliza al Vampiru, y convídalu a beber, xunto colos Inxanos, del sangre que tien guardao ellí na cueva.

<sup>19</sup> Pepín de Pría (1993): *Obres Completes*. Xixón, Llibros del Pexe.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 156-168.

¡Sangre! ¡Arriegu de vida, qu'esnidiando  
 dende los montes, baxes  
 en fillos d'agua dulce,  
 como si foren venes pelos calces!  
 (...)

¡Bebé!... ¡Bebede Inxanos!  
 ¡Convíдовos a sangre!  
 ¡Collilo yo'n palacios y castiellos  
 enllenos de corones y puñales!

¡Bebé! Aquí to la sangre de Fafeila,  
 nista redoma grande!  
 ¡Tan mozu como yera! ¡Casi neñu!  
 ¡Tan guapu y arrogante!...  
 ¡Ah, que sangre la d'illi!...  
 ¡calentino, bullendo, dulce y suave!...  
 ¡Más que sangre ye un ñétare  
 d'espluma de claveles y corales!

Realmente tien muncha fuercia esti «Cantidu de la sangre» de Pepín de Pría.

Otros antecedentes al *Surdimientu* onde se pue ver tamién la influencia de la mitoloxía o los personaxes de la tradición puen ser *El cuintu la Xana*<sup>21</sup>, de Francisco González Prieto, *Pachu'l Péritu*, onde hai, ente otros personaxes mitolóxicos, un alcuentru cola Güestia que resulta, al tiempu, medranosu y humorísticu:

*Llevaben caperuchos 'nes cabeces,  
 Co les cares flaquientes i horroroses;  
 Anque trin so la llomba mantos prietos  
 Pa que naide los vies' en esqueletos.*

<sup>21</sup> F. González Prieto (1993): *L'Antroxu & El cuintu la Xana*. Uviéu, ALLA.

*Col diablicu mayor é n' una caxa  
Entamaren facei un gran intierru,  
Porque diz que lleváralu la guaxa  
Morriendo'l condenáu com' un perru*

Sobre'l tema del *agiüyamientu*, tenemos la obra del cabraliegu Manuel Niembro de la Concha titulada *Cartas de Bruxas*<sup>22</sup>, publicada como cartes n' *El Oriente de Asturias* nel añu 1899, a les que tamién Pepín de Pría fizo referencia nel mesmu periódicu. Y yá pa finir con estos antecedentes a la dómina del *Surdimientu*, hai que conseñar el conocidísimu y mui carnal poema de Xosé Caveda y Nava *El neñu enfermu*, onde se fala d'un neñín amalicáu que, migayín a migayu, va quedando ensuchu, desmeyorando y empalideciendo, frutu, ensin dubia, d'un *agiüyamientu*:

(...)  
*¿Si lu agüeyara  
la vieya Rosenda  
del otru llugar?  
Desque allá na cuerra  
Lu diera en besar,  
Poquiñín a pocu  
Morriéndose va.  
Dalgún maleficiu  
La maldita-y fai;  
Que diz qu'a Sevilla  
Los sábados va,  
Y qu'anda de noche  
Por todü el llugar  
Chupando los neños*

<sup>22</sup> M. Niembro de la Concha (1995): *Cartas de Bruxas/Cartes de Bruxes y otros poemas*. Uviéu, ALLA.

*Que gordos están.  
¿Si el mío la bruxa  
también chupará?*

A la vista d'esti panorama que mos ufierten los cuentos populares, la mitoloxía y los personaxes de la tradición, vamos ver agora cómo too ello ta influyendo nuna riestra d'autores del llamáu *Surdimientu*. Dixebamos, pa ello, a los autores en dos grandes estayes: los que s'empobinen a la Lliteratura Infantil y Xuvenil, y los que lo faen a la Lliteratura d'Adultos, aunque ye ñidio que dalgunos d'ellos van pertenecer a les dos estayes.

Asina, na Lliteratura Infantil y Xuvenil vemos a un garapiellu d'autores que traten el tema de la mitoloxía. Ente ellos podemos nomar a Miguel Solís Santos (autor de cinco títulos de la serie protagonizada por Ñuberu), Vicente García Oliva (autor de *Les aventures de Xicu y Ventolín* y *Xicu y Ventolín en vacaciones*), Enrique Carballeira (autor de *El cuélebre* y *l'home del espaciu* y *Tres hestories de ñublina más una de propina*), Xosé Lluis Rodríguez Alberdi (*El ferviu máxicu de medrar*), Antón García (*El pelegrín valiente*), Joaquín Fernández García (*Fito nel país de los gorretinos* y *Gene, la Xana que quiso ser madre*), Chechu García (*Vieyu Trasgu*), Ana Fernández Marqués (*La Serena*), Fulgencio Argüelles (*Serena*), Marcelino Cortina (*El trasgu enamoráu*), Ana Pilar Fernández Magdalena (*Phul-Hageth*).

Tamién, nesti tipu lliteratura, hai compilaciones de cuentos populares, como la fecha por Fernando de la Puente, col títulu xenéricu de *Ello yera una vez*, o los *Cuentos d'osos*, a cargu del mélicu y estudiosu del folclor asturianu, Joaquín Fernández García.

En toos estos cuentos, los personaxes mitolóxicos tán adaptaos al maxín y a la sensibilidá de los neños, polo que, en cuasi toles hestories, esos personaxes pierden la so condición maléfica pa camudase en colaboradores de los humanos, primando per enriba de too l'humor y l'aventura. Del mesmu mou ha destacase'l tratamientu gráficu

d'estos personaxes míticos, dalgunos realmente consigüos, y que van llantando unos modelos na iconografía folclórica asturiana.

Nel apartáu de la Lliteratura d'Adultos, tamién ye amplia la nómina d'autores que, d'un o otru mou, trataron estos temes rellacionaos cola cultura popular y el folclor verbal del nuestro país. Pa velo con mayor claridá, vamos atopalos en función de la temática que trataren:

I. CUENTOS POPULARES.- Nesta estaya atopamos, ente otros, a Roberto González-Quevedo (*Poesías ya cuentus na nuesa llingua*), Xusé M.<sup>a</sup> Rodríguez (*Nueite de filandón*), Xosé Álvarez (*El bable de Xuanín (ia outrus cuentus)*), Carlos Rubiera (*Cuentos de bona oreya*), Xuan Xosé Sánchez Vicente (*Cuentos de llingua afilada*), Andrés Solar (*Xuanín y Xuan*).

II. MITOLOXÍA.- Equí podemos nomar, ente otros, a Miguel Solís Santos (*Ástor, o un ensayu pa una nua mitoloxía*), Xosé María Vega (*La Deva*), Roberto González-Quevedo (*Pul sendeiru la nueite*), Miguel Solís Santos (*El trunfu prietu*).

III. OTROS PERSONAXES DE LA TRADICIÓN.- Ente estos personaxes ta la *bruxería* (Vicente García Oliva con *El manuscritu inconclusu*); los *homes-llobu* (Adolfo Camilo Díaz con *Pequeña Lloba enllena d'amor*, y Xosé Nel Riesgo con *Despertar*), los/es *muertos/es* (Xandru Fernández con *1280 almes*, Miguel Rojo con *Un ruúu como a gatu trancáu*, Helena Trejo con *La curuxa*, Xulio Vixil con *El paraísu blancu*, y Xosé Nel Riesgo con *Campu Santu*), los *vampiros* (María Teresa González con *Un vampiru de sangre azul*) y el *demoniu* (Xulio Viejo con *Les falcatrúes del demoniu*).

Y asina podíemos poner entá más exemplos d'autores y temes que cinquen a lo que conocemos como folclor verbal.

Quiciabes fuere interesante paranos equí y analizar dalgún d'estos cuentos que citamos pa ver si, efeutivamente, tamos falando de cuentos influenciaos polo popular. Hai que dicir yá que toos éstos son «cuentos d'autor», o seya, cuentos lliterarios, y yá vimos les diferencies qu'esisten ente los cuentos lliterarios y los nomaos cuentos

populares. Lo que sí queremos mozcár ye l'oldéu, la influencia que los cuentos populares tienen sobre estos autores a la hora d'enfrentase con una historia y desendolcala. Pa ello podemos analizar, por exemplu, tres cuentos de tres autores distintos d'ente la nómina de los conseños.

1. *Toni*, d'Andrés Solar.- Nel Entamu al llibru *Muestra Lliteraria* d'Andrés Solar<sup>23</sup>, faigo un pequeñu estudiu d'esti cuentu, que resumo agora, onde creo demostrar la influencia que'l mesmu tien de los cuentos populares.

N'efectu, nun ye sólo qu'a lo llargo de les sos páxines salgan personaxes de la nuestra mitoloxía como'l cuélebre, la güestia o'l propiu diañu, sinón que los personaxes adultos que salen fáenlo ensin nome propiu: el cura, el maestru, el pá, la ma, el vieyín que lu acueye; polo que de dalguna manera conviértense en prototipos, en representantes sociales que representen un «rol», nesti casu amenazadoramente represor pal rapaz, que tien que fuxir de casa pa nun ser asimiláu pol «sistema». Y ehí ye onde principia'l viaxe, esi viaxe con calter iniciáticu pa que, depués de superar les pruebes del dolor (la muerte del so ser más queríu, el perrín «Toni») y de la propia vida, algamar un final, si non de felicidá, sí polo menos de cierta tranquilidá al llau d'otres persones que saben tratalu meyor que los supuestamente «suyos».

Otru elementu que l'autor inxer nel testu y que tamién ayuda a da-y esi ambiente de tradicionalidá qu'apuntamos, ye'l de la bruxa qu'intenta esconxurar al pá de Xelín, el neñu protagonista, que permanez como si tuviere encantexáu o agüeyáu de magar el so mal comportamientu col rapaz. La bruxa pretende sacalu del so estáu de pasividá pente medies d'una aldovinanza o cosadiella: «namás se pue salvar si lu llambe'l perru d'un home feliz». Pero nun son a alcontrar a esi home feliz en tola rodiada, y el paisanu acaba morriendo víctima de los remordimientos pola so mala aición.

<sup>23</sup> A. Solar (2004): *Muestra lliteraria*. Editora del Norte. Xixón.



2. *Pol sendeiriu la nueite*, de Roberto González-Quevedo<sup>24</sup>.- Equí ye'l propiu viaxe, talo que nos cuentos maraviosos de la cultura popular universal, el verdaderu protagonista de la narración. Ye'l bardu Xalabán el que lu anicia, cola particularidá de que ye un viaxe, al tiempu, exterior ya interior, como tolos viaxes iniciáticos. Esi viaxe físicu sirve de basa, de sofitu al otru de calter internu en cata de la sabiduría y de la xunión cola Natura. Hai un estudiu perguapu de la escritora xixonesa Iris Díaz Trancho<sup>25</sup> qu'analiza'l cuentu en rellación colos cuentos d'orixe celta y los distintos cultos a elementos de la madre Natura. Tol ambiente qu'arrodia al cuentu pon al llector en contautu con esa Natura omnipresente: los senderos, les plantes, los árboles... y el valir que se-y da al conocimientu de los mesmos. Too ello caltién un sabor de cuentu popular asturianu, pero non sólo asturianu, sinón universal.

Hai, tamién, nesti llargu cuentu, otres histories paraleles que, como capes d'una cebolla, van amestándose a la narración principal, aunque bien podíen ser cuentos independientes, tando tamién toos ellos rellacionaos cola cultura popular asturiana: la truita roxa; el dios de las Buenas-Plantas; el xardón; las cunxales, etc. Como diz la escritora xixonesa enantes citada: «(l'autor) partiría, entós, d'una estrucutra y una temática popular, pa crear lliterariamente, y a través de la so imaxinación, un nuevu mitu o creencia despicativa de los fechos naturales».

3. *Xicu, la suerte, ya la sua mai*, de Xosé Álvarez Fernández «Pin»<sup>26</sup>.- El conteníu d'esti cuentu ye mui propiu de los cuentos populares. Trátase del típicu mozu, un poco fatu, que vive con so ma, y que gracies a la so decisión, a un migayu de sentíu común y a esa bona suerte que sonrío a los simples d'espíritu, consigue medrar

<sup>24</sup> R. González-Quevedo (2002): *Pol sendeiriu la nueite*. Uviéu, Ámbitu.

<sup>25</sup> I. Díaz Trancho (2004): *L'outru sendeiriu la nueite. Aspectos de la cultura popular nel cuentu de Roberto González-Quevedo*. Xixón, Inéditu.

<sup>26</sup> X. Álvarez Fernández (2000): *Cuentos*. Uviéu, Trabe.

ganando munches perres en situaciones que paecen desfavorables. Hai tamién una crítica mui ñidia a la envidia y los envidiosos, que quieren aprovechase del rapaz o asonsañar la so suerte, quedando siempre ridiculizaos o, como al final de la historia, llegando a perder la vida por ello. Otros elementos propios de los cuentos tradicionales son un ciertu calter antirrelixosu, o polo menos que toma a chancia la relixón (l'agua bendito como caldu; el sacristán llevantándo-y les faldes al cura; el santu medio desnudu; los aforros escondíos pol sacristán, etc.), y una parte mui simpática de calter «escatolóxicu» al rodiu de los vecinos que diben tolos díes a caga-y a la puerta.

Una narración, en resume, mui apegada a los cuentos populares, que Xosé Álvarez desendolca con gracia y desenfadu, haciendo a les mil maravíes esi papel d'intemediariu ente una historia y el públicu al que va empobinada.

Y voi dir ya finando col conteníu d'esti trabayu.

La idea central que yo defendo ye que, pese a lo afirmao por muchos críticos y escritores de que los narradores del Surdimientu nun tenemos referentes, a la escontra de los poetes que sí los tienen, yo afirmo qu'esto nun ye asina. Qu'esisten unos mui ñidios referentes sofitaos na pergrán bayura de cuentos populares, mitoloxía y personaxes de la tradición, que sirven como un viveru, como un almacén del que s'aprovisionen munchos de los escritores del Surdimientu. Y que tou esi folclor verbal asturianu forma como un ríu soterrañu qu'alimenta gran parte de les histories que de los años setenta p'acá tán escribiéndose. Colo dicho a lo llargo d'estes páxines, creo que queda demostraos qu'esto que digo ye verdá.

# INFEICIÓN Y ENFERMEDADES INFEICIOSAS NA MELEICINA POPULAR ASTURIANA

*Joaquín Fernández García*

*Rodrigo Fernández Alonso*

*Esther González García*

Dende va años, venimos dedicando tiempu y esfuerzu a estudiar la melecina popular asturiana. Como frutu de too ello, espulicemos dellos llibros y bien d'artículos lo mesmo en revistes españoles que n'estranxeres, amás de dar munches conferencies nos foros más variaos y d'apaecer davezu nos medios audiovisuales. Queremos trayer equí un tema d'abondu interés cultural: la consideranza que se tenía de *la infeición y les enfermedaes infeiciones* na cultura tradicional asturiana y la so melecina popular. Pero, pa ser a entendenos, hai qu'esclariar primero dellos conceutos básicos.

## I. INTRODUCCIÓN: MELECINES PRIMITIVAS Y MELECINES POPULARES

Lo mesmo les *melecines primitivas* que les *melecines populares* tentaron de dar, a lo llargo de munchos siglos, una solución a los problemes más importantes de la salú humana. En realidá, les melecines primitivas y populares convivieron más cola humanidá que la melecina científica.

Les *melecines primitivas*, sobre manera relixoses, teníaen una conceición teolóxica de la enfermedá y munchos remedios pa lluchar contra ella yeren de calter sobrenatural. N'efectu, la enfermedá teníaese como un castigu pola tresgresión d'un tabú o d'una

norma. Y, pa restaurar l'orde establecíu, facía falta la intervención de la divinidad o de los sos representantes na tierra.

Les *melecines populares* vinieron depués; venceyaes a la historia d'una rexón o d'un país, teníen un calter mecíu nel so orixe: nelles mesturábense conocimientos heredaos de les melecines primitives autóctones o, mesmamente, de bien lloñe, amás d'otros elementos como: habilidaes téuniques, deprendíes, pa sanar mancadures, rompedures de güesos y otres patoloxíes; y conocimientos, tanto teóricos como prácticos garraos de la melecina oficial. Les melecines populares, polo tanto, nacen en sociedaes evolucionaes y conviven cola melecina oficial.

Falando del Principáu d'Asturies, con una historia bien llarga que va dende'l Paleolíticu a los nuevos díes, hai que dicir que la so melecina popular tien muncha bayura en caún de los tres ingredientes mentaos; pero, por cuenta del aisllamientu de siglos de la rexón, ye bultable'l primitivismu presente nella.

La enfermedá infeiciosa foi frecuente na rexón. A la llepra, la tuberculosis, la neumonía y otros cuadros infeiciosos, hai qu'ames-tar procesos infectivos estacionales, tan comunes na fastera de la costa cantábrica. Tamién ye verdá qu'habrá que traducir, munches vegaes, a términos d'enfermedá infeiciosa dellos padecimientos culturales, bien síndromes, bien enfermedaes específiques. Por eso, pa ser a entendenos, nun va haber otu remedi u qu'esclariar dellos términos como síndromes culturales y patoloxíes específiques.

## II. LA INFEICIÓN Y LES ENFERMEDAES INFEICIOSES NA CULTURA TRADICIONAL ASTURIANA

Nel so día, clasifiquemos les patoloxíes populares en dos grupos: los *síndromes culturales* y les *patoloxíes específiques*. Los *síndromes culturales* seríen la materialización nel terrén de la patoloxía de creyencies mui enraigonaes o de mitos mui xeneralizaos na

población de referencia, que pue ser local, rexonal, nacional o supranacional. El síndrome cultural por excelencia n'España y tola conca mediterránea foi y ye'l llamáu *mal de güeyu*, materialización de la envidia igualitaria na patoloxía humana y animal. Vamos volver a ello más alantre.

Les *patoloxíes específiques* sedríen cuadros clínicos mui recortaos y con base oxetiva, anque, delles vegaes, tengan munchu componente cultural. Polo tanto, vamos falar nesti trabayu, y llevándolo darréu, de los síndromes culturales y les patoloxíes específiques que na melecina popular asturiana se describieren, en rellación cola infeición y coles enfermedaes infeiciones.

## 2.1. Síndromes culturales ya infeición

Como señalemos unes llinies más atrás, el *mal de güeyu* ye un síndrome cultural presente en tola conca mediterránea y rellacionáu cola infeición. Pero hai más síndromes culturales rellacionaos cola infeición y coles enfermedaes. Vamos pasar a describilos.

### 2.1.1. *El mal de güeyu*

El *mal de güeyu* o *agüeyamientu* ye una enfermedá popular bien enraigonada na antigüedad clásica y abondo esparcida en toles árees culturales en rellación cola vieya Europa. Podía definise como un complexu sindrónicu provocáu a persones o animales a los que miren con rabia o envidia delles persones con capacidá pa face-yos dañu cola so güeyada. Esti efeutu malín podíen facelu les bruxes o dellos seres humanos, sobre manera muyeres, que tuvieren carauterístiques como la vieyera, la deformidá, la miseria y delles situaciones fisiolóxicques como la menstruación, la menopausia, etc. Pero non siempre yera asina, porque l'agüeyamientu podía producirse, ensin querer, por persones en principiu normales y ensin qu'hubiere nengún anoxu, envidia o maldá. Los síntomas d'agüeyamientu yeren

mui variaos y, mesmamente, había que falar de variantes locales curioses, de conceyu a conceyu y de pueblu a pueblu.

Los síntomas más comunes y carauterísticos del agüeyamientu yeren: anorexa, debilidá, depresión, cefalees, raquitismu, desnutrición y consunción, que podíen presentase d'una manera más o menos aguda; por cuenta de la falta d'especificidá de los síntomas, delles vegaes nun yeren más que malures ensin importancia y pasaxeres, pero n'otres yeren enfermedaes graves y consuntives.

Nun ye esti'l momentu nin el sitiü pa falar del mal de güeyu nos animales. Sí nos paez que son el momentu y el sitiü la cuenta pa describir les dos manifestaciones más llamatives del mal de güeyu, conocíes na lliteratura etnográfica asturiana, por poder rrellacionase cola infeición o les enfermedaes infeicioses. Ente los vaqueiros d'alzada y otros comunidaes primitives asturianas, les malures producíes pol agüeyamientu yeren, sobre manera, dos: el *mal del filu* y les *llombrices maleficiaes*. Vamos falar un poco de caúna d'estes entidaes y les sos posibles rrellaciones con enfermedaes infeicioses.

### 2.1.2. *El mal del filu*

Llamábase *mal del filu*, o *mal del filo*, pola presencia d'un filu o cordel en ritual diagnósticu o terapéuticu. Yera un mal abondo común ente los vaqueiros d'alzada y otros comunidaes marcaes pol so primitivismu. Ente esta xente yeren pocos los neños que nun lu tuvieren o, a lo menos, nun foren al curanderu con esa sospecha. *Mal del filu* ye la cuenta pa traducir el *mal de güeyu* qu'apaez n'otres partes d'España; los vaqueiros conocíen entrambes espresiones pero queríen más llamalo *mal del filu* cuando yera en neños. La sintomatoloxía yera xenérica y variada; en xeneral, nos neños dábense síntomas d'anorexa, astenia, consunción, adinamia, palidez, fiebre o febrícula y, delles vegaes, cefalea.

El *curiosu* o *curiosa* del llugar nesti tipu de malures yera'l que decidía si'l neñu o'l rapacetu carecía o non de mal del filu; y, pa realizar el diagnósticu, facía la señal de la cruz en paciente y santiguábase él o ella mesmos; depués, mandaba al paciente tar de pies colos brazos espurriós en cruz; garraba un filu o cordel y midía con procuru dos llargores: la distancia qu'hai ente les puntes de los deos del mediu, quier dicise, la llonxítu horizontal; y depués, col mesmu filu, midía al paciente dende'l picu la cabeza, verticalmente, hasta'l centru del pie. El diagnósticu iguábase d'esta manera: entrambes midíes teníen que ser iguales; si non, el paciente taba *miráu* o *agüeyáu*.

Si quedaba claro que'l paciente tenía'l mal del filu poníense a sacá-y lu. Los rituales veníen siendo siempre los mesmos con delles variantes. Santiguábase los que taben ellí; la persona que llevaba la ceremonia garraba'l filu que valiera pa medir al paciente y tensábalu nes sos manes; bien tensu, pasába-y lu primero pela cabeza y depués pelos pies, de manera que'l paciente quedare dientro del hipotéticu cilindru que describiera'l filu; esta maniobra repetíase nueve vegaes; en cada pasu, diba cortándose un cachín de filo. Estos cachinos poníense en dos montones dibuxando cruces con ellos. Nel acabu de la ceremonia quemábase tolos filos xuntos. De la que se cortaba cada cachu de filo, la persona que llevaba la ceremonia, dicía:

*El mal del filu te corto,  
el mal del filu te sano,  
gloria al Padre, gloria al Fíu,*

y contestaben los que taben ellí:

*Gloria al Espíritu Santu.*

Cuando la melecina científica s'asitió na rexón, dellos médicos pudieron decatase de que, tres el nome de *mal del filu*, atopáben-

se, delles vegaes, enfermedaes infecto-contaxoses como la tuberculosis y otre. Pero'l síndrome cultural más grave ye'l que llaman les *llombrices maleficiaes*, que, davezu, traducía la esistencia d'una enfermedá infeiciosa grave nel so periodu de diseminación o septicemia.

### 2.1.3. *Les llombrices maleficiaes*

El mal de les llombrices maleficiaes yera otra manifestación del mal de güeyu ente les comunidaes vaqueres y n'otres partes de la rexón. Yera una enfermedá fulminante y que prendía rápido.

La teoría patoxenética popular yera esta: una mala envidia, pente medies de la güeyada, mete en cuerpu del neñu, sobre manera, unes llombricines prietes que llamaben *maleficiadas*. Los vaqueiros d'alzada estremaben bien estes llombrices de les llombrices blanques, qu'ellos teníen por bones y en rellación con beber lleche de vaca.

El problema de verdá yeren les llombrices maldites, *las maleficiadas*, les que taben en rellación col mal de güeyu, con una mala güeyada envidiosa. La sintomatoloxía que producíen siempre yera alarmante, repentina, aguda; les goyeres del paciente y les mancadures exantemátiques o hemorraxes que puidere tener, víense como que la malura diba medrando rápido ente carne y güesu. Teniendo en cuenta cómo se vía'l problema, tamos seguros de que s'asimilaben a esti síndrome cultural enfermedaes exantemátiques de cursu grave y fatal, amás de septicemies onde les mancadures purpúriques provoquen un escurecimientu en partes de la piel; y, mesmamente, delles vegaes, nes sepsis fulminantes, vese cómo s'esparden les mancadures paeciendo que *daqué vivo* ta moviéndose y medrando ente carne y pelleyu.

Pa echar fuera les llombrices maldites facíase d'esta manera: l'*entendíu* o *entendida* santiguábase, garraba un pocoñín de xabón d'una pastilla que nunca s'usara, un poco cernada del llar y un poco



d'agua llimpio; mecía estos tres ingredientes y tresnaba una especie de pastia ralino. Volvía facer otra vez la señal de la cruz y ponía la mecedura al paciente en renaz. Al tiempu, recitaba nueve vegaes esta fórmula máxica:

*Córtote las cocas,  
córtotelas todas,  
córtote las malas,  
déixote las bonas,  
córtote las del renaz,  
déixote las del arcabaz.  
Córtote las cocas,  
y las largas y las cortas,  
sólo te deyo las del cordal  
para tu corazón alimentar.*

Depués esclariaba con un poco agua la mecedura qu'echara nel renaz y miraba pal paciente. Nesti momentu de sacar dafechu la enfermedá, el curanderu confirmaría'l so diagnósticu viendo cómo les cabece de les llombrices maleficiaes aprucien nel llombu del paciente como si foren puntos d'aguyes. P'acabar el ritu de sacales, el curanderu garraba una navaya, preparada primero, y tayába-yos les cabece a les llombrices.

El ritual trainos dos menes d'idees. La malura ye símbolu de *lo malo*, *lo puercu* y hai que la llimpiar y sacar simbólicamente colos axentes de llimpieza usaos cada día (xabón, cernada y agua). La fórmula ritual recuerda, asina mesmo, idees anatómiques y fisiolóxicas de los asturianos d'antao. Uno, considerábase que les llombrices blanques yeren naturales, procedien de la lleche, el meyor alimentu de los vaqueros, vivien en vientre y ayudaben al corazón a movese; y otro, les llombrices negres o maleficiaes, que vivien en llombu, procedien del peor sentimientu humanu, que ye la envidia y maten a quien les garra.

Tenemos pendiente un estudiu ampliu onde vamos comparar les llombrices maleficiaes colos estaos sépticos, sobre manera, los produciós pol meningococu.

### III. PATOLOXÍES ESPECÍFIQUES RELACIONAES COLA INFEICIÓN

Pa esponer les patoloxíes específiques relacionaes cola infeición y les enfermedaes infeiciosas na melecina popular asturiana, nada meyor que seguir los ciclos vitales dende la conceición hasta la muerte.

#### 3.1. Primer ciclu vital: los oríxenes de la vida (embaranzu, partu y pospartu)

Nun tenemos referencies o datos de campu onde se trate de dalguna manera la fiebre, la infeición o dalguna enfermedá infeiciosa n'embaranzu, aunque sí sabemos que si remanecía dalguna patoloxía grave avezaben a asimilala al mal de güeyu y actuábase específicamente nesti sen, lo que nun quitaba pa ufiertase a los santos y santes abogaos del embaranzu y partu na rexón, como Santa Ana, San Antón de Padua, San Xuan Bautista, Santa Olaya, San Xerardo, San Hilario, San Xulián, San Xosé, Santa María Madalena, San Nicolás de Bari, San Pascual Baillón, Santa Rita, Xesús Nazarenu, la Virxe de la Esperanza o de la O, la Virxe del Rosariu, la Virxe del Acebu, la Virxe de la Lleche y del Bon Partu, la Virxe de la Lluz y otros ente los que se puen nomar a San Ramón Nonatu, San Antón Abá, Santa Ana, San Pedro, San Benito de Palermo, San Blas, San Cristuébalu, Santa Susana, Santa Llibrada, Santa Margarita y San Bartuelu. Una corte celestial de verdá al serviciu de la embarazada, namás pente medies de la invocación y la oración.

Dende'l puntu de vista infeiciosu yeren peligrosos sobre manera'l pospartu inmediatu y el puerperiu; y más cuando taben pros-

crites tanto la hixene xeneral como la íntima; d'ehí que dixere'l refrán popular: «La muyer parida güel a podrida»; y, sobre manera, porque la parida volvía llueu pa los llabores de diario, tando descritu'l vezu de la *covada* en dellos conceyos asturianos. Tampoco nun recoyimos material de campu sobre'l tratamientu de la fiebre puerperal na Asturias rural; quiciabes, sabedor el pueblu llano de la so gravedá, acudiere a la melecina oficial.

La patoloxía más común en pospartu yera la mamaria; n'efectu, les *ariadures* y les *mastitis* yeren frecuentes nun ambiente de poca hixene. Les *mastitis* pensábase que taben producíes por un pelu; como na boca de la recién parida se metía una coleta de pelo pa provoca-y el vómitu y asina ayudar al partu, pensábase qu'un pelu que tragara atrancaba un conductu galactóforu; otres vegaes creyíase qu'un embruxu yera'l que traxera esa patoloxía inflamatoria, y ta claro qu'infeiciosa, que llamaben con dellos nomes: *ramu* (Ayer), *ramo* (Bual), *mal del monte* (Ibias). Los remedios pa estes patoloxíes mamaries, n'esencia *mastitis*, yeren variaes según les zones: n'Ayer poníense emplastos de flor de xabú; n'occidente d' Asturias, cruzando la mama mala con unes pregancies (*gamayeira*), calentaes primero; y nuna zona bien grande del sur de la rexón, con un diente de llobu arrincáu en vida del animal, que se colgaba al pescuezu depués de facer delles cruces enriba la parte mala. Y, a la fin, n'otres partes echábase mano de práutiques espulsives como peñar la mama con un peñe de marfil escontra'l costazu y untar la mama con escrementu de gochu.

## 3.2. Segundu ciclu vital (infancia y primer mocedá)

### 3.2.1. *Infancia*

Les patoloxíes mayores mientres yeren neños, ente elles les enfermedaes infeiciosas, atribuíense dafechu al mal de güeyu; y, si'l síntoma fundamental yeren les tremesines, falábase d'*alferecía*, térmi-

nu abondo inconcretu y que variaba na so significación d'un conceyu a otru. Gaspar Casal, al falar de les enfermedaes endémiques d'Asuries noma cada poco les alferecies y fala del so mal pronósticu y difícil tratamientu. Naquel caxón de xastre de xuru que taben bien representaes les convulsiones febriles d'etioloxía bien estremada.

La *oftalmia del neñín pequeñu* tratábase de maneres mui distintes. La más común yera que la mesma ma, sacándose lleche, echara raxos suaves nos güeyos del fíu. Tamién s'echaben, de la mesma manera, agua fresco, orina y gotes de zume de llimón.

Les *anxines*, patoloxía frecuente na edá infantil, tratábase con gárgares o con floritos de malvariscu, agua de llimón, vinagre, etc. Tamién se-yos ponía calor o s'aplicaba esti remediú tan llamativu: poner na garganta un *parche de merucos*. El gran abogáu de los males de garganta yera San Blas; al so santuariu llevaben los neños que teníen la garganta mala; y, nel día la so fiesta, hai la tradición n'Asuries de facer dulces (paxarines, tortes, frixuelos, bollines, suspiros, madalenes) con supuestos efeutos curadores.

La *otitis* quería amenorgase metiendo pel conductu auditivu esternu remedios estremaos: aceite d'oliva caliente, lleche de muyer qu'amamantare un neñu y fumu de la semiente del beleñu, echando mano d'un embudu. Nes *miasis* metíase una tira llarga de tocín o xamón pa que les gates foren al cebu. Un remediú bien orixinal pa la patoloxía del oyíu prauticábase en Taramundi, na capiella de San Blas y San Lluís. El paciente, desque yera ufiertáu polos pas, diba a la capiella y, en llegando, garrábase'l cetru real de San Lluís y metíase nel oyíu malu escarabizando bien.

Nes *paperes* poníase nes zones parotídees aceite de mazaniella, güevu y cera o emplastos de merucos.

Nos *estaos gripales*, con tos fuerte, avezaba a dase palmetaes en llobu y a resfregar la frente; y nos *catarros bronquiales*, con tos necia, poníense parches iguaos con clara de güevu, pez y cera.

Pal *sarapicu* usábense dellos remedios: endolcar el neñu en paños coloraos y poner bombilles d'esi mesmu color; y, pa que'l mal

brotara bien, cosa que se creyía que diba facer que sanare meyor, usábense floritos de flor de xabú.

Les *llombrices blanques*, que se teníen por normales y hasta bones, tratábense cuando yá yeren por demás. Los remedios yeren variaos: l'ayu puesto na garganta desque machucao, o comío, l'apiu puesto en pechu, floritos de yerba abeyera, pebides de calabaza, el xabú, el miel solo o mecío cola yerba de Nuestra Señora, fervinchos de felechu macho, cataplasmes de merucos, etc. Tenemos recoyíos rituales espulsivos de les llombrices. Vamos falar, a lo menos, d'ún. N'Occidente d'Asturies, facíase d'esta manera. Garrábase una caña de xabú que se tayaba en cachinos y pasábase pela barriga del paciente de la que se dicía, desque se pronunciaba'l so nome:

*Córtoche as cocas,  
córtochas todas,  
e déixoche unha  
pra os tous malíos todos.*

Depués atábense los cachos de xabú con un filu de llana y poníense na piérgola de la cocina: cuando secaren los cachos de xabú, morríen les llombrices.

Pa tolos males infantiles, sobre manera p'aquellos que yeren con fiebre alta, avezaba a usase muncho l'*apiu*. Dicíase d'ello que «l'apiu nel güertu y el neñu muertu». Pero pa curiar la salú de los neños too yera poco. D'ehí qu'hubiere unos proteutores específicos pa la infancia en tola rexón. Yeren el Santu Ánxel de la Guarda, San Benitu de Palermo, Santa Bibiana, San Bernaldo, San Xuan Evanxelista, San Xosé, San Xuaquín y Santa Ana, Santos Xusto y Pastor, San Lluís Rei de Francia, San Mamés, San Pelayo y San Pablo. Había santuarios nomaos na rexón a los que se llevaben a los neños ufiertaos (Cuergo n'Ayer, Samartino en Siero, Teixeira en Grandas, Nonide en Santalla d'Ozcos, Calabazosa en Corvera, etc.).

### 3.2.2. *Primer mocedá*

Les patoloxíes de la primer mocedá na melecina popular asturiana hai que les considerar como síndromes culturales y reciben dellos nomes: *mal d'espiniya*, *mal de paletiya*, *tar abiertu*, *el desfiláu* y *paletiya*. Como tolo cultural, toos estos males taben malos de definir y entemeciense unos con otros. En términos mui xenéricos se dríen trestornos na medría del cuerpu como máquina, como tou harmónicu: en realidá, tres d'estos nomes escondiense patoloxíes infeccioses graves como la *tuberculosis*, frecuente na rexón.

### 3.3. Tercer ciclu vital (cortexu, casoriu y familia)

Guapu tema'l del cortexu na tradición asturiana. Polo que tien que ver col nuesu tema, fai falta precisar una cosa: hai que recordar que cuando un mozu o una moza facíen públicu que falaben, desiguada llegaba'l “ponderáu conseyu euxeñicu” de los pas. En conceyu d'Ayer mirábase, a toa costa, qu'un fíu nun enrazare con xente que careciere de bociu o de tuberculosis na creyencia bien afitada de que yeren males que s'heredaben.

Pensábase que'l casoriu podía ser causa d'enfermedá infecciosa; la precocidá del casoriu y les rellaciones sexuales venceyáben-se cola *tuberculosis*; y, por supuestu, cola *sífilis* o *mal gálicu*.

Por cuenta de la sistematización, vamos estremar dos grupos d'enfermedaes nos adultos: les *enfermedaes de fuera* y les *enfermedaes de dientro*. Diba ser llargo d'esplicar equí les bases d'esta clasificación. Pue valir d'esplicación curtia esta: los mesmos asturianos d'antaoño les clasificaben asina: a tenor de les sos ideas anatómiques y fisiolóxicques sobre'l cuerpu.

#### 3.3.1. *Enfermedaes de fuera (patoloxía esterna)*

Vamos facer un recorríu pequeñu peles patoloxíes esternes, siguiendo criterios taxonómicos d'anguaño, quier dicise, siguiendo

les especialidaes médiques modernes, bien entendío que namás vamos reparar nes enfermedaes infeiciosas.

### 3.3.1.a. *Oftalmoloxía*

Yá apuntemos, llinies atrás, el tratamientu de la oftalmia del neñín acabante nacer. Les *conxuntivitis* tratábense de maneres mui estremaes. Llavábense los güeyos con floritos como estos: maza-niella, malva, llantén, cirigüeña, xabú y fenoyu; mención especial merecen los cocimientos de rabos de cereces prietes y l'agua de roses bendito'l día de Santa Rita. Otros remedios locales podíen ser estos: echar baba fervío de cascoxu o la primer cuspita n'es-pertando, y pasar un güevu acabante poner pola pita pente los güeyos. La hidroterapia tuvo delles maneres d'aplicase: llavase con agua de mar, usar la rosada de la mañana o la *flor del agua* del día de San Xuan, etc. Pero había munchos más remedios: en dellos llugares de la rexón faciense pediluvios d'agua y sal nueve díes; y n'Altu Ayer, p'aclarar la vista, estrapallábase en cogote un güevu de pita negra.

La *queratitis*, llamada n'occidente astur la *desfeita*, sometíase a un ritu d'espulsión bien llamativu: xuntábense nueve granos de trigo, nueve de miyu y nueve de sal; faciense nueve díes una cruz enriba'l güeyu malu con caún de los granos enantes d'echalos ente l'agua; de la que se facía, dicíase esti ensalmu:

*San Alfonso se levantó,  
sus manos blancas lavó,  
a la misa de Nuestra Señora llegó;  
el que en la misa estaba,  
y la hostia no veía,  
la desfeita en los ojos tenía.  
Dales con trigo, miyo y sal  
echándolos en agua de la fuente pernal.*

D'esti ritu hai abondes variantes nes que nun podemos aparar equí.

L'*arzueltu*, *arzolín* o *arizolo*, patoloxía esterna menor, tenía munchu componente cultural, tanto na so etioloxía como nel so tratamientu. Creyíase que podía salir de comer delante d'una embarazada, por nun-y dar un petite o, ensin más, por mirala. Nel so tratamientu usábense dellos procedimientos espulsivos; n'esencia tratábase de poner un oxetu (llave, aniellu), desque calentáu, apegáu al arzueltu; al oxetu diba apegáse-y el mal, neto que como se dicía nesti ensalmu:

*Arzolín, arzolillu,  
dexa'l mio güeyín,  
Pasa pal anillu.*

N'otros sitios valía con poner tres vegaes el rabu d'un gatu prietu enriba l'arzueltu; y, en dellos llugares, amás d'usar ayu, cirigüeña y trigu, echábase mano d'un ensalmu espulsivu onde taben presentes Santa Llucía y la Virxe María. Santa Llucía yera claramente l'abogada del sentíu de la vista en toles sos patoloxíes y la so invocación yera obligada.

### 3.3.1.b. *Odontoloxía y estomatoloxía*

Los tarrecíos *dolores de muelas* yeren frecuentes na nuesa rexón y, con non poca frecuencia, acompañábase de *flemones*. Los remedios yeren munchos. P'alliviar el dolor de muelas ensayábase coses como enxaguar la boca con bebida alcohólico (aguardiente, llicor de guindes, llicor d'arándanos), fervinchos de yerbes y flores (beleñu, nabiellu, tabacu, xabú, mazaniella, té), poner un granu de sal en furacu del diente o de la muela picaos; pediluvios con agua frío, etc. N'Altu Ayer, pa farinxitis y dolores de muelas iguábase un emplastu pa ponelu per fuera con barru de nial d'andarina tostao con aceite y endolcao too con papel d'estraza; n'otros llugares usá-



bense remedios bien orixinales como la llamada *yerba del sapu*, en forma de cataplasma en carriellu o na caxada doloríos; emplastos d'ayos; la *camisa la culiebra* alrededor de la cabeza; fueyes de lloréu faciendo una cruz enriba la planta'l pie; untar les melles cola semiente del *recimu la culiebra*, etc.

A les aftes y estomatitis llamábenles *llires*. Pal so tratamientu, nel occidente facíase un ritu espulsivu bien llamativu. Garrábense nueve pedazos de pan untaos con mantega. El paciente, con un perru, diba a un moyón o *marco* ente dos tierres. Pasaba los cachinos de pan peles melles y depués dába-ylos al perru de la que dicía:

*Lliras che quito,  
nel marco las poño.  
Toma, can,  
lliras y pan.*

### 3.3.1.c. *Garganta, nariz y oyíos*

Les entidaes d'esta especialidá con significación infeiciosa yá les mentemos al falar de los neños. Namás quedó en tinteru la *ronquera* y *afonía*, tan frecuentes na nuesa rexón. Pa curalos faciense vafos de vapor d'agua con delles plantes arumoses: oriéganu, ocalitu, malva y otores. Tamién se facíen gárgares con fervinchos de les mesmes plantes, amás de llantén y la que llamaben *sanguinaria*. Delles vegaes, los fervinchos bebiense; destaca ente ello lo d'ocalitu con yema de güevu y lo de romeru con chicolate. N'Ayer yera un remediú mui usáu un mecú de miel y mantega tomao n'ayunes que, dacuando, echábase-y oriéganu.

### 3.3.1.d. *Uroloxía y venereoloxía*

Desconocemos remedios populares pal tratamientu d'infeiciones urinarie. Sí sabemos de dalgún remediú pa los *enfermos de*

*bubes* que llamaben *el xarabe de la Virxe de los Remedios*, que taba fecho con alfafarra, azucre y miel.

### 3.3.1.e. *Traumatoloxía y ciruxía*

Dientro del mundu de la traumatoloxía y la ciruxía falamos equí de les mancadures infestaes. N'Ayer atopemos recetes abondo orixinales pa tratar les *mancadures*, dependiendo del instrumentu que les fixo pola so capacidá d'infestar. Nes tayaes fondes y llimpies (hachu, cuchiu, foz), usábense fervinchos de fueya de nozal pa enfrescales a diario hasta que sanaren; nes cortonaes fondes y puerques faciáse asina: garrábase un llimiagu prietu y abríase en canal, poníase enriba la mancadura y tapábase encañándolo too bien fuerte unos díes. Otros remedios recoyíos en mesmu conceyu suponíen llavar les macadures puerques con *vedegame* (*Veratrum album*), poner cirigüeña enriba les mancadures, tapales con fiel d'animal machu o cola grasa perirrenal d'una pita prieta acabante matar, y, p'acabar, poner enriba les mancadures que nun ponen traza de sanar untu o sebu acabante derritir.

Los duviesos engafentaos llamábense ente los vaqueiros d'alzada y los asturianos primitivos *espina* y *cosiyu*. Pa curalos usábase un ensalmu espulsivu que principiaba asina:

*Espina del espinar,  
cosiyu del cosiyar,  
¿qué viniste aquí a buscar?*

Y, depués d'una parrafada espulsiva bien llarga, rematábase la curación refregando la parte mala con cernada y faciendo la señal de la cruz enriba d'ella y nún mesmu.

### 3.3.1.f. *Dermatoloxía*

Si se da por bona la etioloxía vírica de delles menes de *verruques*, hai que les tratar equí. Pa curales usábense munchos reme-

dios locales: echar lleche de figos verdes, poner un cachu de carne enriba les verrugues que depués enterrábase, quitándose les verrugues cuando la carne apodrecía. Un orixinal remediu espulsivu suponía que'l paciente garrare tantos granos de sal como verrugues que-ría quitar y que fore al llar de la casa d'un vecín; desque tuviere ellí, tiraba al fueu del llar los granos de sal de la que dicía:

*Verrugas tengo,  
verrugas vendo.  
Écholas en fueu,  
ya escapo corriendo.*

En dellos sitios de la rexón creyíase que salíen les verrugues por cuntar les estrelles y que se curaben poniendo una fueya de berza enriba, que tuviere sal o mexu d'oveya; condición imprescindible pa llograr la curación yera que la berza, depués del ritu, secare.

La *cipela* o *percebún* yera un diagnósticu mui común; d'ehí que lo llamen con munchos nomes n'asturianu. N'Ayer iguábase una pomada con xabú y mantega pa tratalo; otra receta mui usada na rexón facíase con flor de xabú, miel y cernada de *gamón* (*Asphodelus albus*). Pero ta claro que'l remediu más popular yera seguir un ritu fechu por una muyer: nun platu de fresnu axuntábense tres cañes d'ortiga, tres cañes d'artu y tres granos de sal. Mecíase too con agua y echábase un aniellu de plata ente la mestura; col aniellu húmedu tocábense les mancadures de la que se recitaba un ensalmu bien llargu que principiaba asina:

*Lázaro en el monte está;  
voces daba que sonaban.  
—Tú, ¿qué tienes, Lázaro,  
que tantas voces das?  
—Tou metido entre culebrías,  
culebrún,*

*sapo y sapagueira  
y percebún...*

Otres patoloxíes rellacionaes cola dermatoloxía yeren la llepra, el carbuncu, l'herpes zóster, la sarna y les escrófules tuberculosos.

La *llepra* o enfermedá de San Llázaro foi frecuente n'Asturies en viendo los munchos hospitales de lleprosos na rexón. Sicasí, por cuenta de la imprecisión diagnóstica, nun ta bono de dicir si de verdá yera frecuente o non. Nes lleproseríes asturianes, amás del aisllamientu de los lleprosos del restu la xente, faciense cures locales cencielles ufiertándolos a San Llázaro y María Madalena.

El *carbuncu* pensábase que salía por mor d'una mosca que punxere güevos enriba d'una mancadura; y, munches vegaes, caltrizábase la pústula con un fierru en caldia.

L'*herpes zóster* o *serpiadura* dicíase que fore, pola so traza, de pasar una culiebra perriba de la ropa puesto a blanquiar al verde nun prau. Nel so tratamientu usábense munchos remedios locales en forma d'emplastos y pomada de lloréu, xabú, etc. Tamién la cus-pita de la mañana bien solo o mecío con povisa yera remediú davezu.

La *sarna* y la *tiña* recibíen un tratamientu mui asemeyáu n'Ayer. De mano, escarabicábase nes mancadures con una estiella hasta que sangraben; depués refregábense con una corteya de tocín o con mantega fresco.

Pa la hixene xeneral de la cabeza, quitar la *caspia* y matar *pioyos* y *bibes*, llavábase con vinagre, vinu, aceite y petroleu, esclariando bien depués.

Les *escrófules* o *llamparones* nun yeren otro qu'adenitis fímiques fistulizaes. El so allugamientu, sobre manera en pescuezu, daba una traza mui poco estética y de perceguera; por eso s'échaba mano de tolos remedios locales posibles. Ún d'ellos consistía en llavar les mancadures en delles fontes melecinales que taben cerca de dalguna ilesia o santuariu.

Los rezos alrededor de los malures del pelleyu diben sobre manera a San Llázaro, Santa María Magadalena y Santos Cosme y Damián.

### 3.3.2. *Enfermedades de dentro (patoloxía interna)*

Na cultura tradicional asturiana, amás de los desarreglos *de fuera*, manipulables dende l'esterior, taben les enfermedades o coses *de dentro*. Teníense por fundamentales el corazón, el pulmón y l'estómagu. Los males de dentro considerábense siempre peligrosos pa la xente llano, que diba aína al representante de la melecina académica pa que punxera solución.

#### 3.3.2.a. *Cardioloxía*

Nun conocemos remedios populares pal tratamientu d'enfermedades cardiolóxicas de calter infeiciosu n'Asturies.

#### 3.3.2.b *Endocrinoloxía*

Tampoco nun conocemos remedios populares n'Asturies pa tratar les enfermedades endocrinolóxicas de calter infeiciosu.

#### 3.3.2. c *Enfermedades infectocontaxoses*

Dentro d'esti capítulo tan importante puen nomase estes entidades: los *estaos catarrales estacionales*, la *peste*, la *disentería* o *cólera morbu*, la *rabia* y la *viruela*. Tamién la *tuberculosis*, pero d'ello vamos ocupanos más alantre en capítulo dedicáu a la neumoloxía.

Los *estaos catarrales*, pela primavera y pela seronda, yeren y son frecuentes. Como febrífugos usáronse, ente otros: l'apiu de delles maneres (fervinchu, sopes con lleche), destacando una especie de pomada con apiu y mantega colo que s'entafarraba de pies a cabe-

za a los hipertérmicos. Otros febrifugos yeren fervinchos de corteza de salguera blanca, fueyes de fresnu, xanzana y artemisa.

La *peste* afaró Asturias delles vegaes. L'espardimientu del cultu a San Roque na rexón fala a les clares de la importancia y llercia xeneralizada a esti mal. La sonadía local d'esti santu yera importante y d'él dicíase:

*De médicu, yes divinu  
con poderoses señales.  
Llíbranos de tolos males  
Roque santu, pelegrinu.*

N'Uviéu había la creyencia de que namás con ver una imaxe de San Miguel o San Sebastián que tán na catedral, ún diba vese llibre de la peste. Desde la enfermedá asitiaba, desconociéense remedios populares pa ella.

La *disentería* o *cólera morbu* teníen una consideración estremada ente la xente normal. Les *fories estivales* y los *estaos disentéricos* específicos tratábense con agua, echándo-y pan quemao; esti mecíu, desde se colaba, tomábase como fervinchu espesante o astrinxente. El *cólera morbu* yera otra cosa y amás mui tarrecíu. Nun hai qu'escaecer qu'equí hubo andancies bien graves nos años 1598, 1786, 1802, 1834, 1854 y 1865. Les recetes populares pa controlar la enfermedá yeren munches y contradictories; incluyíen ipecacuana, vedegame, vomitivos, purgantes, vinu dulce, aguardiente, etc. Y tamién se pidía, cómo non, a los grandes abogaos de la salú como la Virxe de Cuadonga y Santa Olaya de Mérida.

La *rabia* pudo ser frecuente n'Asturies lo mesmo n'humanos que n'animales. Sofita la so frecuencia qu'hubiere un curiosu, especialista en curar la rabia: el *saludador*, que curaba soplando y cola so cuspita. A dellos vexetales dáben-yos poderes antirrábicos como al arna d'abeduriu o a la xanzana mecíu con sal. Otra manera, cuando a daquién lu mordía un perru tenía que recitar tres vegaes un

ensalmu, primero de que'l supuestu tresmisor de la rabia pasare un regueru. Esi ensalmu principiaba asina:

*Nuestra Señora de Roma venía,  
tres libros de oro en la mano traía;  
uno, que leía,  
otro, que escribía,  
otro, que mal de la rabia decía...*

La *viruela* foi un mal contra'l que se vacunó a la población asturiano n'añu 1801. Esta precocidá en control de la enfermedá fixo que se desanicieren los más de los remedios populares. Nosotros namás sabemos d'ún: usar nel so tratamientu azafrán montés, que por eso-y llamen *azafrán de la viruela*.

### 3.3.2.d. *Gastroenteroloxía*

Anque yá falemos de raspión de la *disentería*, *cagalera*, *cagueta* o *foria*, fore infeiciosa o non, avezaba a tratase. Lo primero que s'imponía yera una *dieta famis* y usar como alimentación namás arroz, agua d'arroz, chicolate, arroz con chicolate, mazana rallao, agua apanao,<sup>1</sup> etc. A estes dietes veníen asociándose otros remedios vexetales de supuestu efeutu astrinxente pol so altu conteníu en taninos; hai que recordar, al respreative, los cocimientos de corteya de carbayu y borrachinal, amás del agua de llimón o'l té con llimón. La llevadura de cerveza empezó a usase n'Asturies por influencia de los pelegrinos d'aniciu xermánicu que facíen el camín de Santiago.

### 3.3.2.e. *Hematoloxía*

Na melecina popular asturiana nun hai enfermedaes febriles rellacionaes col sangre y los sos carecimientos; a lo menos, nun fomos quien a identificalos.

<sup>1</sup> *Agua apanao* 'pan turráu que se mete n'agua'.

### 3.3.2.f. *Neumoloxía*

Los llabradores asturianos esmuélense de contino por evitar catarros en tolos meses del añu; tiense mieu, sobre manera, a les corrientes d'aire, que se piensa que son mui dañibles y más cuando se ta sudando; poles condiciones climatolóxiques de la rexón, la patoloxía respiratoria foi mui frecuente; y, de menos a más, tarrecíase al *catarru*, a la *tos necia*, a la *pulmonía* y a la *tuberculosis*.

La patoloxía más frecuente ye'l *catarru*. Namás remanecer los primeros síntomes yá se tomaben midíes pa que nun fore a más. Dependiendo de la intensidá de los síntomes y de la presencia de fiebre, tábese en cama o non, porque'l catarru había que lu sudar. P'ayudar a eso tomábense fervinchos de vexetales perconocíos (mazaniella, té del puertu, etc.); y, como l'agua fresco taba proscrito, podía tomase vinu, sobre manera de lo blanco, calentao y con azucre. Les *fregues* per tol cuerpu, sobre manera en pechu, con alcohol, mantega y mestura de plantes arumoses yera otra midida común. El *ferventáu* yera otru remediu que podía darse en cuentas de comida nos que taben más malos. Yera un mecíu de lleche fervío y untu de gochu que, en cuenta d'ello, podía usase mantega. La *lleche de burra* o la *lleche de muyer* teníense por remedios perbonos pa catarros necios. Caldu d'otres menes usao pa catarros que nun acababen de curar foi lo d'*agua d'alicorniu* y lo de *pita prieta*. Una receta anticatarral bien llamativa usada polos asturianos del pasáu iguábase asina: cocíense diez fueyes d'ocalitu y un poco malvaviscu nun cuartiyu d'agua hasta que menguaba a la metá; colábase y amestábase media llibra d'azucre y volvía cocese hasta que se llograba un xarabe tiesto que se tomaba a cuyaraes. Tamién, pa los catarros mui «garraos» faciense vafos d'ocalitu y poléu.

A la *neumonía lobar* o *pulmonía* teníase-y munchu mieu por cuenta de la mortalidá tan alta. El fervinchu de *sarriu* de la cocina



de lleña yera'l remediú más usáu, a ello echábase davezu, pola so supuesta aición espectorante, l'agua de cocer pataques, cascoxos o lique. Localmente, enriba'l costáu doliosu, poníense cataplasmes y emplastos de farina de llinaza, fariellu y lladriyos calentaos y endolcaos nun pañu de llana. Otros remedios descritos n'Asturies pa la tarrecida neumonía consistíen nel usu d'ayu, cocimientos d'ortigues, cataplasmes de verbena, fervinchos de raíz de nabiellu, beleñu, belladona, romeru, etc., amás d'afumaos de cigarros d'adormidera.

La *tuberculosis* foi una enfermedá frecuente n'Asturies que, dacuado, peracabó con families enteres. Echábase-yos la culpa de la tisis a delles circunstancies: el mal de güeyu, ponese a la solombra de figales o nozales, l'aliendu del míticu *busgosu*, etc.

Foi práutica común, nel nuesu mediu, poner sanixueles y facer sangrías a estos pacientes. Amás del reposu en cama y una alimentación bona, nos pacientes tuberculosos probábense otros remedios según les circunstancies. Con efeutu espectorante y curtiende usábase'l lique o'l mofu en fervinchu. Nos conceyos de Casu, Ayer, L.lena, Quirós, Teberga, Somiedu y Cangas del Narcea yera mui estimao nesti tipu de pacientes el *lique islándico*. La *lleche de cabra* y la *lleche de burra* taben perindicaes pa que foren alicando los tuberculosos. Nel pasáu sieglu xx, entá había n'Uviéu una especulación curiosa alreduer de la lleche de cabra pal tratamientu del raquitismu infantil y la tuberculosis.

### 3.3.2.g *Neuropsiquiatría*

D'ente los males neurosiquiátricos namás entraría equí la *meningitis*. Na nuesa tradición tenía-se-y muncha llercia poles consecuencies qu'avezaba a dexar na era preantibiótica. Como únicos remedios que pudimos constatar na nuesa melecina popular había dos: per un llau, poner compreses o dar baños d'agua frío a la cabeza; y, per otru, poner sanixueles nes vidayes.

### 3.3.2.h. *Oncoloxía*

Nun conocemos remedios específicos pa los estaos febriles de los pacientes oncolóxicos na melecina tradicional asturiana. De xuru que s'usaben los remedios febrífugos xenerales yá mentaos.

### 3.3.2.i. *Reumatoloxía*

Tampoco nun conocemos remedios específicos pa los estaos febriles d'aniciu reumatolóxicu na melecina popular asturiana. Pue albidrase que les propiedaes febrífugues de los *baños de carquexa* y otros remedios contra'l *reuma* cubrieren esi oxetivu.

### 3.3.2.k. *Xinecoloxía*

Ye pergrande'l capítulu que garra la xinecoloxía dende la fertilidá a la menopausia, pasando pel embaranzu, el partu, el puerperiu, la llactancia y la vida sexual activa. Nun disponemos de material etnográfico de campu onde se considere la fiebre d'orixe xinecolóxicu y el so tratamientu.

## 3.4. Cuartu ciclu vital (vieyera y muerte)

Enfermedaes febriles ya infeiciosos llevaben al asturianu vieyu a la tumba nun porcentaxe nada pequeñu de casos. Un gripe fuerte o una neumonía llevaben con ellos a cualquier vieyu por fuerte que fore. Y, pa la so recuperación, nun s'echaba mano de remedios extraordinarios. Cuando paecía que yá llegare la hora, nun se facíen munches averiguaciones y dexábase morrer al vieyu lo más dulcemente posible.

Peracabamos equí esta incursión pequeña na patoloxía infeiciosa de los asturianos valiéndonos de los rellatos etnográficos que personalmente recoyimos de la tradición oral; y, por supuestu, de

la tradición etnográfica escrita que ye cada día mayor. Ye un tema interesante nel que seguimos afondando día a día, mes a mes, añu a añu.

#### BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA ESCOYIDA

- ARGUMOSA Y VALDÉS, J. A. (1951): *Plantas medicinales de Asturias*. Uviéu, IDEA.
- BARAGAÑO, R. (1977): *Los vaqueiros de alzada*. Salinas, Ayalga.
- CABAL, C. (1972): *La mitología asturiana*. Uviéu, IDEA.
- CANGAS FONTERIZ, R. (1961): “La medicina popular en Ibias”, en BIDEA 42: 93-102.
- CARO BAROJA, J. (1977): *Los pueblos del Norte*. San Sebastián, Txertoa.
- CASAL, G. (1989): *Historia Natural y Médica del Principado de Asturias*. Uviéu. [Ed. facs.].
- CASTAÑÓN, L. (1976): *Supersticiones y creencias de Asturias*. Salinas, Ayalga.
- CASTILLO DE LUCAS, A. (1956): “Los ‘ejemplos’ asturianos en la mitología de las aguas”, en BIDEA 27: 94-108.
- CÁTEDRA TOMÁS, M. (1988): *La muerte y otros mundos*. Madrid, Júcar-Universidad.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, J. (1995): *Curanderos y Santos Sanadores*. Uviéu, GEA.
- FERNÁNDEZ RUIZ, C. (1965): *Historia médica del Principado de Asturias*. Uviéu, IDEA.
- GARCÍA JOVE, E. (1891): *Errores populares*. Uviéu.
- GARCÍA-RENDUELES, E. (1950): *Liturgia popular*. Uviéu, IDEA.
- GÓMEZ-TABANERA, J. M. (1975): “Estudio del folklore asturiano”, en BIDEA 86: 703-729.
- JOVE Y BRAVO, R. (1904): *Mitos y supersticiones de Asturias*. Uviéu.
- JUNCEDA AVELLO, E. (1980): *Etnología e historia de la ginecología en Asturias*. Uviéu, Arcano.
- (1987): *Medicina Popular en Asturias*. Uviéu, IDEA.

- LLANO ROZA Y AMPUDIA, A. (1922): *Del folklore de Asturias*. Madrid.
- LÓPEZ DÓRIGA, J. M. (1890): *Medicina popular o apuntes para el folklore asturiano*. Xixón.
- LÓPEZ LOSADA, V. (1841): *Bosquejo topográfico natural y médico de la Provincia de Oviedo*. Madrid.
- MARTÍNEZ, E. (1982): *Costumbres asturianas*. León, Everest.
- (1985): *Tradiciones asturianas*. León, Everest.
- PÉREZ DE CASTRO, J. L. (1983): *Introducción al estudio del folklore en Asturias*. Salinas, Ayalga.
- RICO AVELLO, C. (1964): *El bable y la medicina*. Uviéu, IDEA.
- TOLIVAR FAES, J. (1976): *Historia de la medicina en Asturias*. Salinas, Ayalga.

## RESCLAVOS DE RITOS INICIÁTICOS NUN CUENTU DE LLOBOS

*Alberto Álvarez Peña*

Caleyando y entrugando surden hestories, cuentos y pasatos, a los que delles vegaes nun-yos damos la importancia que tienen, n'abondos casos por desconocimientu d'esti bayurosu patrimoniu que da en llamase tradición oral. Llamóme enforma l'atención una historia que llegué atopar d'oriente a occidente n'Asturies y fai referencia a un home que mata a un llobu garrándolu pola llingua.

Contaban qu'un home del Villar de Buyaso, de Casa Pasada, matara un llobu coas maos, qu'envolvera a chaqueta na mao y lo acorralara a úa pena y metéyue a mao na boca y afogáralo. Ese home debéu morrer hai muitísimo (Cuntao por Manuel Fdez. Linera, 74 años, natural d'El Villar de Buyaso, conceyu d'Eilao, vecín de Doiras. Recoyú'l 29 de xunu de 1999).

Anque quiciabes la versión más completa atopada hasta agora ye la de Llaíñes (Sobrescobiu).

Contaben qu'un home de Llaíñes matara una lloba que se-y fuera a él, y l'home que la garrara pela llingua y la metiera nun pozu d'agua y la afogara. Dempués baxó al pueblu con ella al llombu y violu una muyer y preguntó-y: «¿Qué traes ehí?», y contestó-y él: «Traigo la muerte», y l'home metióse na cama y nun volvió salir más, morrió.

Dicíen que si sería un animal rabiosu... porque la lloba fuese a él... contaben (Cuntao por Juan Armayor, 67 años, y Luis González, 71 años, de Llaíñes, conceyu de Sobrescobiu. Recoyú'l 18 de payares de 1999).

Vai muitos años un home matara una lloba, daquel.la enrollara la chaqueta, d'esas qu'había de xarga, ya que-y metiera una piedra pola bouca ya la matara, que metiera la manu pola bouca la lloba. Esa piedra que ya ferreal ta tovía pa ver, que pusiéranla na paré de Casa'l L.lanu (Cuntao por Dámaso González, 87 años, natural de Vil.latresmil, conceyu de Tinéu. Recoyú'l 3 de xunetu de 1998).

Hai un pueblo, que ta cerca, que lle chaman Busto y hai muchos anos iba un home de Rao allá ya salíronlle os lobos ya acometéronlo. Él botóu a correr ya había d'estos cierres de palos que fían pa os campos ya él botóuse al cierre aquel ya cuando un lobo s'achegóu a él coa boca abierta, él botóulle mao pola lengua ya qu'el tuvera agarrao así, ya por eso lle quedara a mao agarrotada, del medo que pasara (Cuntao por Aquilino Arias Llano, 89 años, natural de Peneda, conceyu d'Ibias. Recoyú'l 28 de payares de 2000).

Hasta podríamos entruganos si la conocida frase «Metese na boca'l llobu», tendría daqué que ver con estes hestories.

La riestra d'hestories asemeyaes ye abondosa. El fechu de garrar al animal pela llingua atopámoslu tamién en dellos rellatos d'afamaos cazadores d'osos:

Había un home que llamaban el Valentón d'Aguinu (Somiedu) creo qu'era mui fuertísimu, tantu qu'entornaba él solu un carru'l país cargáu de piedra, garrándolu pola rueda. Esi Valentón d'Aguinu mataba los osos a cuchillu, ya morrió matando unu, porque cayeron los dos engarraos por una llera abaxu. Esi home allegábase a la cueva l'osu ya llamábalu pa que saliera ya él ponese a dous patas; coyálu pola

l'lingua cola mano ya entós... a cuchilladas por baxu (Cuntao por Secundino González Suárez, «Conde», 75 años, natural d'El Faéu, conceyu de Miranda. Recoyó'l 5 de xunu de 1997).

Esti tema paez ser vezu na mitoloxía qu'hai sobre estos cazadores d'osos, asina Jesús Suárez López recoyó lo siguiente de boca de Benjamín González, natural de Clavichas, Somiedu, de 71 años, el 31 de marzu de 1999:

Ahí na pena de Cinca'l Culu, o por ahí, un paisanu arrancare la lengua a un osu, taban amarraos ya l'osu foi mordelu ya metióu-l.ly la manu adentro la boca yá agarróu-l.ly la lengua ya tira, ya tira ya que-l.ly arrancara la lengua. Habíalos fuertes, ¿eh?

Mesmes carauterístiques repítense nun presuntu «socesu real» cuntáu pola *Gaceta de Madrid* en 1801 nel so número 109 (fueyes 1192-1193):

(...) Si increíble puede parecer la caza (del oso) con el arma blanca, más lo es, el suceso acaecido en la vecina provincia de León, no muy lejos de su capital, una mañana de Setiembre del año 1801, cuando Dionisio Sánchez, jornalero, vecino de Villacelama se topó con un oso, la noticia está recogida de la Gaceta de Madrid, con mención de numerosos testigos, circunstancias estas que hacen pensar en la veracidad de los hechos. Aquel domingo, Dionisio Sánchez oyó tiros de escopeta y al tiempo avistó en un bosque cercano un animal, pensando que era un lobo se internó en el bosque con la intención de echarlo hacia los cazadores. Sin embargo el animal que se encontró de frente fue un oso que avanzaba hacia él. Dionisio Sánchez no tuvo más remedio que tirarse hacia el cercano río Curueño, —en realidad en esa zona se mesta con el Porma, al que afluye el Curueño, con el Esla, en un paraje de poca profundidad—. El oso fue tras él y comenzó a arrastrarle hacia la orilla, el animoso Sánchez hizo hincapié, lidió

a brazo partido con la fiera y al fin de un cuarto de hora, cayendo debajo unas veces y otras el bruto, Dionisio Sánchez exhausto y herido sin más armas que sus brazos y su inteligencia puso en práctica un último ardid, se aprovechó del instante en que abría la boca para morderle en la cabeza y metiendo por ella el brazo izquierdo, le agarró la lengua, y haciendo fuerza con el brazo derecho sobre el pecho lo fue llevando hacia atrás, hacia lo más hondo de la presa y allí pudo meterlo en el agua, aflojó entonces el oso, y el intrépido Dionisio le introdujo la mano hasta las fauces y lo tuvo así sujeto hasta que se ahogó. La crónica cuenta que el oso midió 1,80 m. y pesó más de 100 Kg. y que mientras duraba la pelea su mujer gemía en la orilla clamando auxilio en presencia de dos cazadores, que todo el pueblo de Villaverde y los monjes del cercano monasterio de Sandoval, vieron al hombre herido y al animal muerto (...)<sup>1</sup>

Les coincidencies cola historia de la lloba de Llañes son abondes.

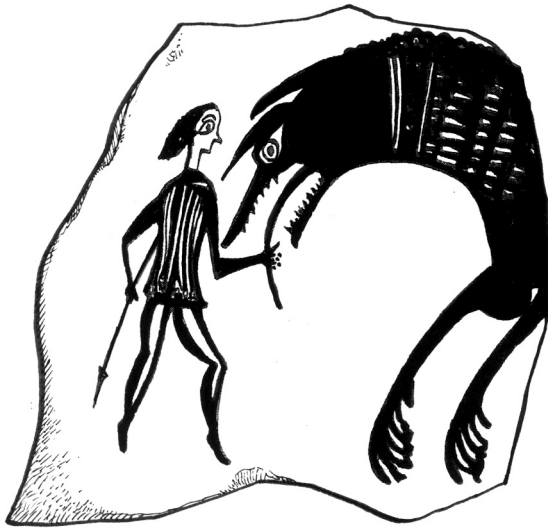
Esto llévanos a atalantar que tamos delantre d'un relatu mitolóxicu y non d'un fechu aisláu, anque la prueba definitiva vien de la mano de l'arqueoloxía. Les escenes pintaes en dellos cánavos de tarreños de l'Alcudia, Elx, onde un home apaiez armáu d'una llanza y garrando con una mano la llingua d'un animal carnívoru, quicia-bes un llobu, déxennos cenciellamente ablucaos. Esti asuntu vien interpretándose como un fechu d'iniciación del guerreru.<sup>2</sup> L'análisis que faen R. Olmos, T. Tortosa y P. Iguacel na so obra *La sociedad ibérica a través de la imagen* (1992) ye la siguiente:

(...) Trátase d'un mozu, ensin barba, de llargues guedeyes, viste túnica curtia ensin ceñir, porque entá nun algamó'l cinchu de la edá adul-

<sup>1</sup> J. P. Torrente (1999): *Osos y otras fieras en el pasado de Asturias (1700-1860)*. Uviéu, Fundación Oso.

<sup>2</sup> J. González Alcalde y T. Chapa Brunet (1993): «Meterse en la boca del lobo, una aproximación a la figura del *Carnassier* en la religión Ibérica» en *Complutum (Revista del Departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense de Madrid)* 4: 169-174.





Pintures de les cerámiques d'Alcudia (Elche)  
sigún Kurtz, R. fechables en dómina prerromana

ta (...). El rapaz lleva venablu, pero nun fai usu d'elli y garra la llingua del animal porque fai falta demostrar el so valir pol contactu físicu cola fiera (...) ye un ritu iniciáticu en soledá: el rapaz saldrá vencedor de la viesca y sedrá modelu de la mocedá (...).

Munchos otros autores interprétenlu tamién como un ritu iniciáticu la figura asemeyada a un llobu denómase «Carnassier» (carniceru) y ta asociada a la simboloxía funeraria n'abondes sociedaes guerrerres indoeuropees. Lo mesmo la atopamos nel mundu mediterraneu que nel célticu, siendo la so figura abondosa nos broncees, estatuaria y cerámica, n'especial nos sieglos III-I enantes de la nuesa dómina. Munches fratríes guerrerres teníen al llobu como animal iniciáticu, y trataben d'algamar la so gafura na guerra, en dellos casos emplegando la pelleya l'animal como vistimenta. Ye abondo conocío que los celtíberos cubríen los sos mensaxeros de guerra cola pelleya d'un llobu; daqué asemeyao atopámoslo grabao na estela cántabra de Zurita, onde dos guerrerros cúbrense cola piel d'un llobu.

Lo mesmo pasaba ente los Berserkers escandinavos qu'entranben en trance na llucha asonsañando a los animales colos que se cubríen (Bear-sark «piel d'osu», que dempués daría n'inglés la pallabra berserk = engafentáu). Munchos pueblos preciábense de descender de los llobos; ehí taben los Dacios (del frixiu «daos» = llobu), los Hircanos del Mar Caspiu (del iránicu «vehrka» = llobu), los Orkas frixios (del mesmu raigañu), los Licaones de l'Arcadia (del griegu «lykos» = llobu), ente otros,<sup>3</sup> creyencia esta qu'atopamos cristianizada na obra anónima noruega *Kongs Skuggsjo* (L'Espeyu de los Reis) escrita alreduer de 1250. Nella cúntasenos como San Patricio, patrón d'Irlanda, al enterase de que les tribus paganes quieren arma y una emboscada y tirase a él aullando como llobos, maldizlos y conviértelos en llobu pa siete años. Asina les families irlandeses que se

<sup>3</sup> M. Izzi (1996): *Diccionario ilustrado de los monstruos*. Barcelona, José J. de Olaneta, editor.

consideraben netes del país dicíen que los sos antepasaos fueren llobos, historia que tamién atopamos esparcida per Asturias. Un padre maldiz al fíu por comer carne en Cuaresma (tabú cristianu) diciéndo-y: «Permita Dios te vuelvas llobu siete años y te fartes de carne». Asina entamen munches de les hestories d'home llobu y *llobos meigos* qu'atopamos n'Asturies en conceyos como Cangas de Narcea, Ibias, Miranda, Tinéu, Somiedu, L.lena, etc...<sup>4</sup> Quiciabes tengamos qu'afondar equí p'atopar los raigaños del mitu l'home llobu; lo que pa les sociedaes guerrerres indoeuropees yera un don, pal cristianismu pasó a ser una posesión diabólica o una maldición, pero sedría tema que, pola so bayura, saldríase de los cuentos de los que tamos falando.

Per otru llau, el llobu apaez venceyáu al Otru Mundu, como guardián del Infiernu (hai qu'esclariar qu'esti nome nun tien nada que ver col infiernu cristianu).

Perros y llobos son los guardianes de les puertes del Mundu de los Muertos nes mitoloxíes indoeuropees. Bástenos facer acordanza del Urco, nome dau al Hades romanu, guardáu por Cancerberu o Garmr, na mitoloxía xermana un perru ensangrentáu, amarráu a les puertes del infiernu. Pa poder pasar a esi mundu hai que s'enfrentar a ellos, que dexen entrar pero non salir, y acordémonos de lo que diz l'home de Llaínes cuando lleva la lloba al llombu: «Traigo la muerte».

En munches d'estes mitoloxíes indoeuropees el pasu al Otru Mundu faise al traviés de les agües. Ehí ta la llaguna Estigia col so barqueru Caronte nos mitos greco-romanos, o'l pasu al traviés d'un ríu ente los célticos. Tamién l'agua apaez nes hestories asturianas, la de Llaínes y el «socesu» de Curueñu de 1801. Son demasiaes coincidencies como pa nun teneles en cuenta.

<sup>4</sup> A. Álvarez Peña (1999): «Dellos personaxes y aspectos poco conocíos na Mitoloxía Asturiana» n'*Asturies, memoria encesa d'un país* 7. Uviéu, Conceyu d'Estudios Etnográficos Belenos.

Per otru llau y no que cincaría a los ritos iniciáticos de sociedaes guerrereres, atopamos na mitoloxía xermánica al dios Tyr (tamién nomáu Tiwaz, n'inglés Tiwo ó Tig y n'alemán Ziu), fiu d'Odín, vencyáu a la guerra. Na so hestoria, cuando los Ases deciden amarrar al llobu Fenrir (porque nun dexaba de medrar y terminaría por tragar el sol) quieren facelo con una cuerda encantada porque la so fuercia ruempe cualesquier tipu de cadenes, pero Fenrir nun se fía y pide que Tyr meta la mano na so boca. Namás que se decata de la trampa, Fenrir zarra la bocona y dexa a Tyr mancu.<sup>5</sup>

Nel Piamonte alpín cúntase una historia que se tien d'aniciu xermánicu, la d'un home que mete la mano na boca d'un llobu grandón y mui gafu pa sacar de dentro al sol, al que papara d'un bocáu. Na mitoloxía xermana Fenrir el llobu matará a Odín, el padre de los dioses, nel Ragnarok, la versión escandinava del fin del mundu. Volviendo a les versiones asturianas, tamos delante de los retayos d'una vieya cosmogonía que güei malapenes llegamos a interpretar, d'una visión del mundu antiguu que va esmuciéndose adulces nuna tradición oral que s'escaez ensin qu'Universidá y otres instituciones competentes amuesen el más mínimu interés. Quiciabes cuando vayan caer na cuenta o facer alcordanza d'ello seya tarde.

<sup>5</sup> C. Lecouteux (1995): *Pequeño diccionario de la mitología germánica*. Barcelona, José J. de Olañeta (editor).