

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Revista editada en colaboración cola



FUNDACIÓN
CAXA RURAL D'ASTURIES

Dirección: Roberto González-Quevedo
© Academia de la Llingua Asturiana
Diseño: ALLA
Edita: ALLA
Depósito Llegal: AS-3.656/2000
ISSN 1130-7749
Cultures (Uviéu)

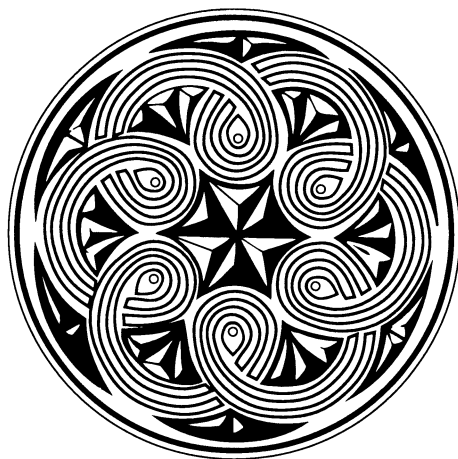
* * *

Los orixinales y la correspondencia unviaránse a:

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

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



N^o 10
UVIÉU 2000

ÍNDIZ

JAMES FERNÁNDEZ MACCLINTOCK Comentariu sobre Comentariu: <i>Xenealoxía.org</i> y el Nuevu Mundu que desurde	9
TERESA DEL VALLE Procesos de la memoria: cronotopos xenéricos	35
PAULA KASARES Aunitz dakit, bizitzen badakit (Muncho sé si sé vivir)	73
NATALIA TIELVE GARCÍA La crítica ante les esposiciones d'arte n'Asturies	105
<i>FAZA ETNOGRÁFICA</i>	
ANTONIO ALONSO DE LA TORRE GARCÍA Xuegos tradicionales en Villamexín ya Proaza	127
M ^a ANTONIA PEDREGAL MONTES Aspeutos económicos, sociales y mentales de la matanza'l gochu en Tene (Quirós)	173
<i>RESEÑES</i>	
La literatura antropológica de los últimos años	217

**Comentariu sobre Comentariu:
Xenealoxía.org y el Nuevu Mundu que
desurde
Comentariu al testu asoleyáu pal FAAEE***

JAMES FERNÁNDEZ McCLINTOCK
Universidá de Chicago

1. ENVEREDAMIENTOS

Déxenme, como ye lóxico, intentar enveredanos na organización del testu o, meyor dicho, nesti comentariu al testu yá asoleyáu¹. Busco enveredame

*Ésti ye'l testu de la conferencia plenaria de James Fernández McClintock nel VIII Congresu, organizáu pola Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Trátase d'un comentariu del propiu James F. McClintock al testu a que fai referencia la nota 1.

¹J.W. Fernández, «Genealogy.org: Family Trees, The World Wide Web and the 'Politics of Cleanliness'», pxs. 139-162 en.../...

nel tiempu disciplinariu —el nostru como antropólogos y el míu particular d'un prauticante d'ello—, quiero dicir, el tiempu que precede al argumentu y al tiempu que lu va a siguir. Palabres clave nel argumentu sedríen éstes: *orientación* y *organización*. Toles llingües, que sepamos nós, los antropólogos, tienen presees d'orientación, llocatives, elementos deícticos, etc., que cumplen con esti llabor d'enveredase nel espaciu y nel tiempu. Al paecer, esti enveredamientu y la organización qu'ello supón ye una necesidá humana. L'universu ye infinitu; el pasáu coló yá pa siempre; el porvenir ye siempre buxu; los nuestros enfotos inciertos; les nuestres xeres enxamás tienen garantía. Les nuestres escoyetes son, en realidá, multitudinaries, aplicaes ente ambigüedaes y ambivalencies. ¡Tenemos qu'enveredanos! Y tenemos qu'organizanos. ¡Ye la condición mínima de la condición humana! ¡Ye lo qu'atopamos en *Xenealoxía.org*!

Pues bien, esta charla plenaria existe en rrellación —n'inter-testualidá como dicimos— cola ponencia asoleyada nel llibru del Congresu "*Genealogy.org: Family Trees, the World Wide Web and the 'Politics of Cleanliness'*". Tenía entendío qu'esti llibru diba tar yá ente nós, los congresistes, nel momentu de la

Xaquín Rodríguez Campos (ed.), *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad*. Santiago, VIII Congresu de Antropología, 1999. Doi-y les gracies al mio collacio Terrence Turner pol so suxerente comentariu sobro'l mio "Comentariu sobro Comentariu". Como davezu, el comentariu de Renate Lellep esclarió l'argumentu.

entrega de la documentación. A lo que se ve tarda un misquitín. Aunque lo qu'ufuerto equí pue defendese solo, ye, n'efeutu, un comentariu d'aquel testu. Podemos dicir, quiciabes, que casi tolo que facemos como pensadores/investigadores de campu antropolóxicu ye una refilera de comentarios, una refilera d'entruques, buscando esclariar más, si somos pa ello, les nuestres esperiencias de campu y los nuestros trabayos d'enantes y d'agora. Pue ser ésti —abúltame a mi que más que pa les otres ciencies sociales— especialmente'l casu de los antropólogos que tán equí: el de la permuncha complexidá del comportamientu humanu nel so llugar, el campu. Nel casu mío y nel proyeutu antropolóxicu mío hai dos temes que tienen el so aniciu nos mios años nel campu y que munches veces intenté esclariar, comentariu tres comentariu, testu tres testu, añu tres añu, a lo llargo la mio carrera:

1. La venceya ente la espresividá figurativa, los modelos del mundu ellí presente y, pa meyor o pa peor, el comportamientu social; y
2. La presencia y la posibilidá, na evolución de les rellaciones sociales, d'una revitalización de so, pa meyor o pa peor.

Esti comentariu de testu ye, darréu d'ello, un comentariu más sobre estos temes enguedeyosos traos yá con más enfoque na ponencia asoleyada. Sigue, el comentariu, investigando les figures d'espresividá y la so lóxica y sigue investigando factores de de-vitalización y re-vitalización nes rellaciones humanes que tienen daqué que ver cola orientación en

mundu y la organización que d'ello representa la xenealoxía.

Dende llueu nun quiero poneme a dicir que l'antropólogu investigador de la vida del campu exista en filosófica rrellación, embaecíu namái qu'en comentarios d'él sobre comentarios d'él alreduro de la so obra. Tolo contrario, siempre existimos en rrellación colos grandes movimientos d'ideas nel mundu y ente la xente; ideas que traen venceyaos cambios tanto na so vida como na nuestra. Los pueblos qu'estudié na mio carrera n'África y n'Europa y el so mundu d'ideas entren en primer planu na mayor parte de los mios testos. Pero ye más qu'eso. Ensin ser quien pa evitalo, tamién entren nos nuestros testos les grandes corrientes d'ideas de les nuestros propies cultures, como ye'l casu nestos dos testos míos d'equí, ponencia asoleyada y comentariu sobre ella. Anque en tol mio trabayu de campu, n'África y n'Asturies, yo siguí'l métodu xenealóxicu nuestro, el de Rivers, recoyendo, árbol tres árbol, xenealoxíes de les families de los pueblos estudiaos equí nestos dos ponencies y el métodu xenealóxicu caltién la so centralidá nel argumentu, nun son estos datos básicos de campu, sinón más bien dellos datos, de mui recién y mui esmolecedores, de la nuestra vida pública norteamericana los que pongo enriba la mesa... ¡datos sicasí que se refieren a lo xenealóxicu y son ecu, al tiempu, d'estes grandes ideas!

No que se refier a estes corrientes d'ideas podemos dicir —ye una observación bien clara— qu'hubo dos ideas nes décadas caberes del sieglu que s'acaba que yá afalaron y afalarán más entá nel mileniu viniente cambios perimportantes na nuestra vida

social: *la informática* o la posibilidá social, pa meyor o pa peor, de *coneutividá informática*, y la *bio-xenética* o la posibilidá de pescanciar y camudar, pa meyor o pa peor, los bio-programes de la persona biolóxica con toles sos posibles consecuencias na coneutividá humana. Paezme mui importante que l'antropólogo escace per estes ideas y entre na so circulación porque cimeru na disciplina nuestra ye'l problema de *la coneutividá social y biolóxica*. La ponencia qu'entregué al congresu y esti comentariu nagüen —nun sé si lo llograrán— por apurrir sabiduría antropolóxica y facer comentariu antropolóxicu, como ye la nuestra obligación, sobre estes grandes ideas. Más en concreto, lo que quixi entregar ye una idea mui venceyada cola coneutividá humana nel so sen social y biolóxicu, esto ye, la idea de la xenealoxía y la idea d'un métodu xenealóxicu.

Tengo qu'alvertir, amás, qu'hai un conceutu clave na ponencia y nesti comentariu que viene interesándome dende hai años como puxu importante no humano: ye “l'enllaz de tiempos”. Vese esti enllaz mui claru no que facemos al celebrar equí nesti Congresu, casi xenealóxicamente, l'almirada xeneración de Nos, Vicente Risco, Otero, Castelao y demás. ¡Alcontrámonos y afalámonos coles sos xeres anteriores, nes sos orientaciones, nes sos organizaciones de la cultura gallega. Tán con nós!

2. CUESTIONES DE SANGRE

Cuando taba iguando esti comentariu sobre la ponencia que presenté a esti Congresu, “*Genealogy.Org*:

Family Trees, the World Wide Web and the Politics of Cleanliness”, esto ye, na primer selmana de xunetu del 1999, diéronse dos fechos importantes nes rellaciones sociales ente les etnies de la nuestra problemática coneutividá —ente los estaounidenses quiero dicir—, rellaciones que dende Toqueville fueron entendíes como'l gran desafío a los enfotos de la nuestra democracia por ser comunidá igualitaria d'oportunidaes iguales anque formada por xente d'aniciu dixebrau. Siguiendo una etnografía popular de les representaciones populares de la cultura “virtual”², que foi la xida de la ponencia que se presentó n'inglés al Congresu, ponencia a la que-y da muncha vida'l momentu-bisagra fin-del-sieglu ente lo *local* y lo *global* —momentu milenial sedría lo más afayadizo ya que vivimos nesti mundu cibernéticu— quiero falar d'estos dos fechos

² Toi enredando un poco equí cola rellación ambivalente que se da ente l'antropoloxía clásica y los estudios culturales nos Estaos Xuníos y n'Europa, sobre manera la creación nos Programmes y Departamentos d'Estudios Culturales de 'Profesoraos de Cultura Virtual', *Professors of Virtual Culture*. L'antropoloxía y los antropólogos caltienen rellaciones ambivalentes con esta disciplina nueva pola curtia etnografía de campu fecha n'Estudios Culturales y la so preferencia, por enguedeyaos y agudos que los sos análisis seyan, por facer estudios de sillón, *armchair*, consultando primeramente colos medios de comunicación popular o virtual, o visites de campu mui curties y, dende'l puntu de vista antropolóxicu, llixerines, *drive by ethnography*. Esti autor, de toes toes, ye un antropólogu con inversiones llargues en trabayu de campu, d'años, sofitáu na coleición de xenealoxíes llargues de families visitaes ya investigaes.

recientes amestándolos a los yá mentaos de la nuestra vida ciber-moderna. La palabra clave (y enguedeyosa) na nuestra vida virtual tanto como na nuestra vida social ye la *conexón* o *coneutividá*.

Na mio ponencia tomo mui en serio como antropólogu'l fechu de que tamos espuestos a una fuerte cultura, bramente comunicativa y coneutada; espuestos, esto ye, a una cultura virtual que devino cási que'l pan nuestro de cada día ente la clas nuestra, la clas presente davezu nos Congresos d'esta triba. Como quería asoleyar na mio ponencia publicada, nun nago por ser Caderalgu de Cultura Virtual; pelo que quixi y quiero andar ye per qué sabiduría pue llevanos a los antropólogos dende los nuestros estudios más tradicionales de la sociedad a la cultura virtual y qué puen llevar los mecanismos nuevos de sociabilidad y coneutividá de la cultura virtual al entendimientu de los nuestros problemes más durables, sobre manera al problema de les relaciones xenealóxicques, relaciones que son, mui posible, el raigón de toa conexón. Ye interesante, dende'l puntu de vista antropolóxicu, polo menos como esploraba na mio ponencia, que'l “World Wide Web”, la Rede Mundial, tamién busca ayudar (o comercializar n'ayudar) a los sos participantes, a los sos adictos, a facer árboles xenealóxicos. En della midida, como dicía, l'árbol ye otru modelu destremáu pa estremar relaciones de coneutividá. ¡Dos modelos de coneutividá dixebraos, entós, analizaos en *Xenealoxía.org*, el del árbol y el de la rede!

1. ¡Bueno! De mano, falo d'una páxina más que s'asoleyó nel gran llibru xenealóxicu —y que levantó munchu discutiniu— de los descendientes de Thomas

Jefferson, el nuestro tercer Presidente y ún de los más almiraos y respetaos; esti ye un fechu bien ciertu pa tolos que visitaron el mui conmovedor “Jefferson Memorial” veriquina mesmo del so ríu Potomac en Washington. Ente los sos descendientes dióse un célebre y bien espardíu discutiniu de familia, porque Jefferson tien per un llau descendientes categorizaos socialmente como blancos y per otru tamién los tien negros. Nos años caberos de la so vida paez fechu ciertu que'l Presidente vivió con una esclava, Sally Hennings, persona a la quixo munchu (quiero dicir que nun foi sólo un oxetu sexual), anque Sally, por razones clares, nun llogró reconocencia como persona con derechos matrimoniales y herencia llegal. Por otres razones igual de clares (a tenor del gran problema social d'USA, el racismu) nes xuntes de familia les dos rames siguieron calteniendo la dixebra a lo llargo de casi dos siglos. Pero apocayá, y ye ésti'l cambiu que nos interesa, dellos miembros de les dos rames suxurieron que, ya que son toos de la sangre de Jefferson, emplegando la metonimia popular, sedría deseable que se faga una gran xunta de toos ellos ensin estremadura de color³! Ye más, como de toes toes la gran familia Jefferson, cualquiera que sea'l color que tengan, ye una familia famosa y simbólica, sedría un gran pasu alantres llacerioses relaciones raciales y sociales norteamericanes el xuntar les dos rames.

³ Lucian K. Truscott IV, “Jefferson’s Children: A descendant of the author of the Declaration of Independence challenges his family to embrace the offspring of a slave”, en *Life Magazine* de xunetu del 1999, pxs. 90-91.

(**Diapositiva 1:** Amosando los dos llaos, blancu y negru, de la descendencia Jefferson.)

2. L'otru fechu que me llamó l'atención, o meyor dicho, qu'esmoleció a la xente americano na primer selmana de xunetu, foi una racha sangrina d'atentaos —*Drive by shootings*— en dos estaos del Mediu Oeste. Cometiólos un tal Benjamin Daniel Smith, fulanu al qu'al paecer lu mueven les sos ideas racistes y l'afán por defender la raza blanca. Miembru d'una secta consagrada a la supremacía de la raza blanca, la *World Church of the Creator* —la Ilesia Mundial del Creador— Smith apuntó a once persones —toos ellos afroamericanos, xudíos y asiáticos— y mató a dos. Depués d'una fuga per tres estaos per siguíu pola policía acabó por suicidase. Ye interesante'l fechu de que'l cabezaleru de la World Church y Profeta del Suicidiu de la Raza Blanca, Matthew F. Hale, refugaba cualquier enfotu n'aiciones violentes como les del so molacín Smith. Sicasí, xustificaba l'usu de palabres violentes pa defender los sos intereses ideolóxicos. Anque se ruxó muncho na prensa al rodiu del *Hate Crime* —crimen d'odiu—, una fras que s'emplega davezu nos casos de violencia a la escontra de les minoríes, el Profeta Hale niega dafechu que lu mueva nenguna triba d'odiu. Ta namás na idea de que la presencia de les minoríes ente los blancos dilíe y empuerca la so pureza y que se fai precisa una dixebra dafechu. Equí, nesti exemplu perclaru de la banalidá del mal, inxértase como vemos la “política de la pureza” y pal casu del allunáu Smith y los sos fechos, “la política violenta de la llimpieza”.

Ye más, el profeta xustificaba la so actitú como exemplu del “espíritu democráticu” del mesmu Thomas Jefferson. “El nostru asitiamientu —diz— ye asemeyáu al de Thomas Jefferson. Si se torgare'l nostru derechu a la llibertá d'espresión, entós tendríamos el derechu a emplegar cualquier midida pa sobrevivir y facer avanzar la nuestra posición”⁴. Nel exemplu del so pacifismu agresivu, Hale y los sos mandaos empleguen la consigna abreviada *RaHoWa*, que quier dicir *Racial Holy War* —Santa Guerra Racial—. ¡Too esto nun ye otro más qu'otra murnia demostración de la capacidá de los estremistes p'aprovechase del espíritu de les lleis democrátiques!

(Diapositiva 2: Fotos de los dos protagonistas (Smith y Hale) de la política de la pureza racial y miembros de la Ilesia Mundial del Creador.)

Estos dos sucedíos de tan recién⁵ amiéstense col tema principal de la ponencia, esto ye, cuál ye'l papel

⁴ *The New York Times* on the Web de 7 de xunetu del 1999. “A White Supremacist Group Seeks a New Kind of Recruit”: “We do insist on remaining free; Our position is similar to Thomas Jefferson. If our right to free speech is denied, then we have the right to use whatever means necessary to survive and advance our position”.

⁵ A últimos de xunetu, n'otru casu asemeyáu, un blancu desequilibráu, un tal Beauford Farrow, atacó con una pistola ametralladora una escuela de barberos xudíos nel sur de California, mancando a una docena anque, por suerte, ensin muertos. Al fuxir, topó a un carteru hispanu o filipinu y matólu./...

que xueguen nes nuestres rellaciones sociales y nel nuestru pensamientu los destremaos modelos xenealóxicos y sobre manera la política de llimpieza —la idea d’una llinia de descendencia pura— que d’ello remanez. Paez claro nel casu de la Ilesia Mundial del Creador que los militantes razonen en términos de contaminación de la raza blanca per parte d’elementos que la empuerquen, elementos que, pa les tiestes más fanáticos, hai que facer desaparecer, non sólo separtar. La contaminación que representa la misoxenia, esto ye, la mecedura de sangre y el tracamundiu resultante de la lóxica purificadora de la xenealoxía nun queda lloñe de la superficie en dambos dos casos y ye de xuru un conxuntu d’idees que tantos enzancos supunxo pa la xunta de la gran familia de Thomas Jefferson, peles dos partes, blancos y negros. Estes idees tienen dellos raigones. La nuestra intención ye poner en tela xuiciu los entusiasmos y los prexucios xenealóxicos na ponencia asoleyada.

III. CONTESTOS CULTURALES DE CREENCIAS XENEALÓXICAS

Agora bien, na ponencia examiné dellos —hai polo menos media docena— de los esfuerzos p’aprovechar el World Wide Web pa facer alitar un ciber-comerciu empobináu a instruir y facilitar les coses a los veceros

Xustifica la so aición diciendo que la xente de color nun tien derechu a vistise colos uniformes del gobiernu americanu. Yera pa él, o eso paez, ¡casi como un insultu contaminante pa la bandera americana!

enfotaos n'esplorar el so árbol xenealóxicu. Lo que topo interesante y lo que traté d'esplorar —más que la goña de promocionar pensamientos arbolísticos emplegando la Rede Mundial— son les implicaciones de los dos modelos, les dos “aides pensées”, destremaes: l'árbol per un llau y el texíu o'l treme (World Wide Web) per otru. Quixi esplorar los mecanismos de la imaxinación colos que la mente trabaya pa solucionar les complexidaes de les relaciones sociales y, falando pelo ancho, cómo'l paisanu emplega la idea de familia n'esperiencies que tán mui lloñe, en términos lóxicos, de la familia; por exemplu la idea de *family resemblance*, asemeyos de familia, na nueva lóxica prototípica. Un árbol, garrando ún de los dos modelos del enfoque, ye una armadía del pensamientu bien destremada d'una tela o d'un treme, o de la tela l'araña, como ye'l World Wide Web. De toes toes, más allá d'esta exploración de los mecanismos de la imaxinación, asítiase un interés nel poder recordador o emotivu de la imaxinación nel comportamientu, un enfotu míu de cuantisimayá. Esto ye, la ponencia trata de pasar d'un análisis de la imaxinación mecánica, podíemos dicir, hacia la imaxinación simpática, intentando, pente medies d'estos camientos lliberanos de les sos pantasmes y preparanos pa un mileniu meyor que'l qu'acabamos d'aguantar. Bien poques duldes hai de que na presencia de los peligros de la política de la llimpieza paga'l tiru entender meyor la imaxinación simpática y antipática qu'inflúines nuestres rellaciones humanes.

Abúltame qu'un aspeutu interesante d'aquel análisis atopámoslu nun llibru, mui afayadizu además pa nós equí en Santiago, nel cogollu de la cultura

gallego-lusitana si se me dexa suxurir esta sub-estaya cultural. Ye *Rethinking English Kinship*, de Mary Bouquet, antropóloga social inglesa que pelos años ochenta enseñó Parentescu y Méthodu Xenealóxicu en Portugal. Esta xera nun foi gota fácil pa ella y los retruques y los alderiques que provocaron dellos de los aspectos d'esta "ciencia" ente los estudiantes portugueses llevó a Bouquet a estudiar con muncha más fondura tolo que na cultura inglesa llevaba a los ingleses a almitir los estudios de parentescu y el méthodu xenealóxicu como un llugar común y daqué evidente de por sigo, pero que na cultura portuguesa, distinta, levantaba discutinios. Nun propongo repetir equí l'análisis, sobre manera el puxu de la Revolución socialista portuguesa de los años 60 ente los estudiantes, pero quiero repetir la importancia que Bouquet-y da a la noción de *pedigree*, o d'abolengu, nel pensamentu inglés y nel papel que tien la muncha y antropomórfica lliteratura xuvenil inglesa pa inculcar esta creyencia tan esencialista, sofitada nel caltenimientu y na herencia de la sangre xeneración tres xeneración: Poques duldes hai de que l'esencialismu allugáu na idea de *pedigree* pue llevar mui fácil a ideas de lo puro y lo contaminao y a los deseos de llimpieza venceyaos con ello. Pue duldase qu'hai una política del *pedigree*.

IV. SOBRE MÉTODOS XENEALÓXICOS Y MÉTODOS SIGNIFICANTES

El méthodu xenealóxicu sol que camentamos y que criticamos equí ye un méthodu menos reflexivu y

menos alvertíu de los sos “raigones” de lo que sedría aguardable. Esto ye, menos alvertíu de la socialización y el contestu cultural que tien como efeutu asitiar na natura lo que ye de la cultura. Ye un métodu menos alvertíu del trabayu ideolóxicu que se fai en nome d’él. Ye un métodu qu’hasta pue prestase a distorsiones, andechando d’esta miente na política de “llimpieza” en cuenta de determinar los sos efeutos. Paezmos xusto que na Antropoloxía —na que los sos trabayos fixeron munchu por crear nociones xenealóxicques— examinemos estes faltos de reflexón en tiempos del fin del mileniu como los que vivimos. Un problema bien grande nel nuestro mileniu, si nun tomamos midíes, como ye la “política de llimpieza”, guapamente pue seguir siendo una de les amenaces más series pal mileniu viniente. Sicasí, hai que peñar: nun quiero negar dafechu los valores de les celebraciones xenealóxicques nin facer de menos ensin más el nuestro métodu xenealóxicu na Antropoloxía. Polo que naguamos ye por percanciar meyor, como Bouquet, los raigones culturales del métodu y andar sollertes contra’l so abusu, ensin negar pa nada los sos valores na orientación y organización social nin el so valir como una preseca del entendimientu antropolóxicu... De fechu, como dicimos, el “métodu xenealóxicu” de Rivers foi un métodu básicu del antropólogu y ye mui esmolecedor hasta qué puntu na etnografía moderna, quiciabes influyida polos estudios culturales, dellos estudios desdexaren esti métodu tan atotáu pa entender la dinámica de les relaciones sociales y culturales nel tiempu y nel espaciu.

Podemos percanciar meyor esti conxuntu matizáu de la crítica y la defensa del nuestro métodu si con-

trastamos esti métodu xeneáloxicu de Rivers col métodu xeneáloxicu muncho más espardíu anguaño (y fuera de l'Antropoloxía): lo de Nietzsche na so *Xenealoxía de la Moral* y lo de Foucault, fundamente influíu por Nietzsche nel so perconociu ensayu *Nietzsche. Xenealoxía ya Historia* y n'otros trabayos. Esti ensayu de Foucault y otros marquen un cambiu d'enfoque dende l'arqueoloxía hacia la xenealoxía como cadarma organizadora de la so esposición deconstructora⁶. Ye importante en tantes que nos enfocamos sobro lo xenealóxico y queremos peñerar la nuestra crítica, comparar y contrastar estos dos métodos. Lo antropolóxico per un llau y lo histórico per otru. Pa Foucault (y asina ye como Foucault interpreta a Nietzsche⁷) el xeneólogo practica un

⁶ “Nietzsche, Genealogy and History” en *The Foucault Reader*, Paul Rabineau (ed.), New York, Pantheon Books, 1984, pxs. 74-98. Pa una esplicación más amplia de Foucault d'una perspeutiva arqueolóxica a una perspeutiva xenealóxica, vid. tamién Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview Work in Progress” en *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Herman Dreyfus and Paul Rabineau, eds. Chicago, University of Chicago Press, 1983, pxs. 229-252.

⁷ Hai diferencies bultables ente l'argumentu de Nietzsche en *La Genealoxía de la moral* y el de Foucault nos argumentos traos. Nietzsche ocúpase en demostrar per investigación xenealóxica (más bien etimolóxica) cómo l'ideal y la llinia direuta de los superhomes y el so determín hacia'l poder (“will to power”) foi subvertíu o tresvaloráu pola castra sacerdotal colos sos prexucios ya inventos (d'una realidá más allá) y los sos resentimientos hacia los fuertes (y bonos) nuna moral de culpabilidá .../...

diagnósticu que tien como especialidá de les rellaciones del poder, el conocimientu y la esperiencia del cuerpu na sociedá moderna⁸. El xeneólogu o xenealoxista (vamos faer usu d'esta palabra al referinos al argumentu de Foucault) aplica un refrenamientu sobre los “monótones finalidaes o narratives maestres y solemnes de la continuidá xenealóxica de la historia”, narratives compuestas o inventaes por razones de privilexu y dominación de la clase, del grupu o de la categoría. Ye un analíticu que niega que les coses, incluyendo a les families, son más precioses ya esenciales nel so momentu de nacencia, d'aniciu, que güei. Estes afirmaciones del “privilexu d'aniciu”, típiques de la xenealoxía llaudatoria son una negación del mundu esternu, el mundu d'accidentes y sucesiones imprevistes. Son afirmaciones que nieguen el poco predicible mundu darwinianu⁹, un mundu persiempre inciertu, persiempre n'evolución, pero persiempre manexáu por razones de poder y privilexu.

y compasión pa colos demás. Estudios xenealóxicos, pa Nietzsche, demuéstrennos como los bonos devinieron malos y al contrariu. D'esta miente, Nietzsche paez aceptar y valorar una verdadera llinia xenealóxica de los poderosos, aunque subvertida por filósofos y la castra sacerdotal, mientres que Foucault busca col métodu xenealóxicu ¡demostrar cómo tou conocimientu y saber tán subvertíos pol poder! ¡Cualquier llinia xenealóxica ye una manipulación fecha polos intereses del poder y los poderosos!

⁸ Dreyfus y Rabineau, px. 105.

⁹ Vid. Davydy Greenwood.

L'antropólogo, siguiendo'l métodu xenealóxicu de Rivers, va notar y a decatase, en resultes de la so participación observante nel campu, cómo la xenealoxía atiende pa delles funciones d'orientación/organización de la esperiencia local y cómo, delante tales continxencies de la vida qu'enfatiza Foucault, busca "enllaz de tiempos" fixándose nes continuidaes na llinia xenealóxica y na perpetuación de la sangre. Anque l'antropólogo reconoz l'exerciciu de privilexos y poderes que s'asitia na xenealoxía, tamién, de la so llarga xera nel campu, da reconocencia a otros valores. Resiste, entós, l'argumentu esclusivamente políticu como escasu pal llabor d'esplificación amplia y d'interpretación. Pela parte de so, el verdaderu xenealoxista, según Foucault, ye siempre consciente de les influencies y tamién de los deseos llatentes d'imponese y controlar al otru, emplegando a la xenealoxía como xida pa facelo. Diz Foucault que pal verdaderu xenealoxista, y non l'egocéntricu, la xenealoxía vista colos güeyos abiertos ye la historia mazcarada d'antroxu¹⁰. Esta visión de la xenealoxía pensamos que ye necesaria, pero nun abasta. ¡Estos superfilósofos montaos nos sos enchipaos caballos dexen a un llau del camín la fundamental soledá y calidá pasaxera ya incierta de la

¹⁰ "Nietzsche, Genealogy and History", o.c., px. 94. Hai equí un ecu d'aquella "xovialidá" que s'alcuentra en Nietzsche y la so "gaya ciencia". Lo que la "xenealoxía de la moral" demuestra ye "el drama dionisiacu" del *destín del alma...* la comedia de la nuestra existencia. *La genealogía de la moral*, ed. d'Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1997, px. 30.

vida humana, condiciones que faen usu d'esquemes, árboles na so mayor parte, pa empobinase y organízase!

Esti métodu xenealóxicu de Nietzsche y Foucault, alendáu por un pergrán escepticismu y sospecha, si non nihilismu, vémoslu como daqué mui distinto del métodu xenealóxicu de Rivers. Ésti, el de Rivers, aceuta la realidá y lo mui duecho del árbol xenealóxicu como una armadura de función amplia. Reconoz la so presencia imprescindible nel "enllaz de tiempos" de los seres. Úsalu pa pescanciar la dinámica de la herencia y el significáu de les rellaciones de la familia intramuros y estramuros, lo llateral y lo collateral. La nuestra crítica de la xenealoxía como aniciu posible de la "política de llimpieza" nun tien que s'entender como crítica del métodu xenealóxicu en sí, ferramienta humana perimportante pa fixase nel tiempu, ferramienta antropolóxica pa entender les rellaciones sociales nel tiempu y nel espaciu. El métodu xenealóxicu de Rivers ye, pal antropólogu, un métodu cimero pal descubrimientu y l'asitiamientu de les identidaes nel tiempu y nel espaciu y l'armadía qu'enconta pa desanubrir los sistemas de la dinámica d'identidá na rede de les rellaciones de la gran familia. El métodu xenealóxicu de Nietzsche-Foucault ye un métodu importante pa desbanca y desvirtuar les identidaes fixes; ye una mazcarada de les continxencies de la identidá. Los dos métodos puen compartir entendimientos, pero salen de llugares destremaos: ún embarcando dende la identidá; otru embarcando convencíu yá de la parcialidá cuando non de lo falso de toa construcción xenealóxica. Delantre d'estes ambigüedaes y ambivalencies:

¿ónde mos asitiamos?, ¿peñerando y guetando un llugar ente medies?, ¿pue ser esti llugar les caractéristiques del métodu significante? Sedría un métodu ¿non? que mientras se decata de les ambigüedades de lo xenealóxico y los sos munchos abusos, reconoz al tiempu l'atraición de los modelos xenealóxicos; reconoz lo imprescindible de los modelos xenealóxicos pa empobinar y organizar la esperiencia humana y llograr “enllaz de tiempos”¹¹. La cuestión nun ye'l modelu xenealóxicu ¿son los usos que d'él se faen!

V. UNA RECOMPILACIÓN DE LES LLEIS DE LA REPRODUCCIÓN HUMANA NA DÓMINA DEL LLIBERALISMU COSMOPOLITA¹²

L'oxetu de la nuestra ponencia, ta claro, ye poner en tela xuiciu la naturalidá de la pureza xenealóxica na construcción natural. Resistimos a la vez el nihi-

¹¹ Vid. J.W. Fernández & Michael Herzfeld, “On Meaningful Methods”, *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, J. Russell Bernard ed. Thousand Oaks, Sage, 1998.

¹² El conceutu de “lliberalismu cosmopolita” ye un términu organizador nel análisis que Richard Maddox fexo de la Expo'92. Entiéndese como la política animadora de la Expo y, mui posible, la filosofía política de más puxu nel sieglu viniente en toa Europa pola mor de qu'afaló a los europeístes y la política de la Europa xunida y, al empar, a les grandes empreses internacionales. Acordies cola llarga historia, polo menos dos sieglos, del movimientu lliberal n'España, a pesar del desanicu d'esa política por una riestra de rexímenes autoritarios, ye un .../...

lismu de Nietzsche-Foucault. Reconocemos non sólo que la xenealoxía tien el so llanteru (anque enxamás la so totalidá) na naturaleza vital sinón que la xenealoxía amuesa'l deséu lóxicu, quiciabes una necesidá humana, nestes construcciones sistemátiques; la necesidá de facer más ciertos y más segures les continxencies d'esta vida nuestra transitoria en mundu; la necesidá d'arrepresar el pasáu yá definitivu y volver insistir nes rellaciones nutritives, nel nuestru venceyu colos antepasaos perdíos; la necesidá de convertir nun círculu afirmativu de repeticiones recíproques la fatal, irrepetible ya irreparable llinialidá de les xeneraciones¹³. Respetamos entós, tenemos que respetar como antropólogos, esti afán d'estabilidá y reciprocidá temporal nes rellaciones humanes, esti afán y posibilidá de volver les continxencies sistema. Pa llograr esti afán namái nun tamos d'acuerdu col usu d'una xerarquización de pureces: Nun creyemos qu'una política de llimpieza seya imprescindible p'algar na vida humana la solidaridá nel tiempu y nel

conceutu cimeru pa España y pa la Expo. Ye una filosofía qu'aprecia y afala la diversidá y la llibertá d'espresión de los homes, al tiempu que llucha contra l'usu de la diversidá pa comparances peyoratives y roines ente grupos. El tema del Descubrimientu Universal de la Expo ye amuesa d'ello: vid. Richard Maddox, "The Politics of Space and Identity in a Europe without Borders: Cosmopolitan Liberalism, Expo'92 and Seville" en *Irish Journal of Anthropology*, v. 5, primavera 1999. Maddox ta trabayando nun llibru perimportante qu'analiza la complexa espresión d'esti tema en Sevilla dientro y alreduro de la Expo.

¹³ Vid. l'artículu yá clásicu d'Edmund Leach.

espaciu. De fechu, pal mileniu que vien, talmente lo mesmo que nesti que s'esmuz, siguen guarando los biltos d'un holocaustu entá más espantible que'l que nos tocó vivir nesti sieglu presente. Mentanto los biltos de los holocaustos s'acuruxen ente'l caricós de los argumentos xenealóxicos, estos argumentos son daqué qu'hai qu'escarbar y allumar lo más que seamos pa ello.

L'argumentu nostru en favor d'una coneutividá universal llibre de la solombra de la política de la llimpieza tien, de xuru, un ciertu ecu nel "lliberalismu cosmopolita" qu'afaló a un ensame de pensadores y políticos españoles (y euro-americanos) hai dellos siglos y que foi'l nuedu central de la Expo'92 según lo analiza Richard Maddox en dalgunos artículos y nun llibru pel que ta trabayando¹⁴. Maddox asitia'l nial de los anicios del lliberalismu español nes Cortes de Cádiz del 1812 y, como estudiante d'antropoloxía política, interésase pola so evolución hasta güei y el futuru inmediatu. Pero podemos aldericar que los raigones son más fondos, polo menos nel so aspeutu humanísticu y universal, nun verbu, nel so aspeutu cosmopolita. Paezme que podemos alcontrar esti "lliberalismu" nos discutinios primeros sobro la naturaleza y el tratamientu pa colos indios nel sieglu XVI —esto ye, los discutinios sobro'l tratamientu del *otru sensu lato*, les voces de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, ente otros, nel s. XVI en Salamanca y Valladolid—. Son voces qu'ufierten una mui señalada y temprana con-

¹⁴ Vid. n. 12.

tribución española nel alderique sobro la llei internacional y los derechos humanos universales. Son voces que constituyen daqué filosofía política, daqué lliberalismu, cristianu por cierto, rrellacionáu equí col argumentu. Pero'l derechu que contemplamos na nuestra ponencia, les lleis lliberales que recompilamos sobro orientaciones xenealóxicques son daqué distinto, pero menos universal, que les lleis de les Indies, como nos correspuende na antoxana del mileniu nuevu y la globalización que se ta iguando. Igual qu'aquelles voces del XVI, les voces que naguaben por lliberar al indiu y a les Indies de la primidura colonizadora, podemos humildosamente suxerir borradores de lleis (o quiciabes son yá lleis en xestión) que fagan por lliberar la coneutividá humana de los sos aspeutos primidores nel so nivel más fondu... esto ye, al nivel de la coneutividá que reproduz, o meyor que produz la xeneración viniente.

Pesllamos, entós, camentando y especulando sobro un aspeutu del argumentu xenealóxicu de vixencia especial nesti turnu del mileniu, l'argumentu so la hibridización. Al falar de globalización reconocemos, por exemplu na obra de Hannerz o de García Canclini¹⁵, la criollización o hibridización de les cultures, que son los collacios d'esti nuevu mundu que desurde. Fálase menos de la hibridización de la persona biolóxica, anque yá nos Estaos Xuníos se tien

¹⁵ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México DF, Grijalba; Ulf Hannerz, 1996. *Transnational Connections: Culture, People Places*, New York, Routledge.

como fechu ciertu que pa lo cabero del mileniu viniente les minoríes, xente entendío en xeneral como descendientes d'una miesta de sangres más o menos evidente, ¡van ser la mayoría! De xuru qu'esta hibridación ye la que miren con asosiegu dalgunos de los nietos de Thomas Jefferson y con refugu y noxu dalgunos de los miembros de la Ilesia del Tou Poderosu. Cuando se fala d'una miesta de les cultures o de les sangres, les cuestiones de pureza o de llimpieza nun tán lloñe de la superficie de los nuestros pensamientos. Vivimos nun hai muncho la existencia d'estaos onde les lleis a la escontra de la miesta de sangres, a la escontra de la espantible y aborrecida mistura apliáronse a fierru ingriente: nel Sur de los Estaos Xuníos, na Alemaña nazi, na Sudáfrica del *apartheid*. ¡Y yá ta contemplao en dellos sitios, hasta nestos mesmos estaos onde per tantos sieglos reinaron les lleis contra la mistura, unes lleis que la favorecen¹⁶! Polo xeneral estos amiestos de sustancia vense como

¹⁶ Na mio mesma universidá, el Decanu y Vice-Presidente en funciones, falando nuna serie de coloquios, ensayos sol nuevu mileniu escritos por miembros pernomaos de la Facultá faló (claro que por causes d'argumentu académicu) como abogáu, antiguu Decanu de la Facultá de Derechu y Profesor de Derechu Civil que foi, d'una situación pa lo cabero del mileniu entrante onde una pareya de la mesma raza teníen que buscar na Xusticia y el Direutor Xeneral de Mistura, un permisu especial pa casase, por mieu a la bisarma del orguyu de la pureza de sangre, con toles consecuencies que casamientos talos de la mesma raza puen acarriar. Vid. l'ensayu en *Reflections 2000*, Geoffrey R. Stone, "The Supreme Court of United States: John .../...

una tresgresión de la sustancia, o cuando menos, poner la sustancia fuera sitiú: roindá. Pero esti nun foi siempre'l casu y na América Llatina, onde una mistura de sangre prosperó graniblemente ente la población mestizo (pel nome claváu se reconoz) ¡son la xente de sangre más puro, los indíxenes, los que carecen, pola mor del sambenitu qu'arrestren de nun tener decencia y cualidaes! Les exes del odiu o del refugu que se sofiten na idea de pureza y de decencia son mui abegoses de simplificar, pero importantes p'analizar y meditar.

Defendemos equí —agora qu'embarcamos nel nuevu, nel mileniu terceru, enfotaos en vivir tiempos meyores que los que vivimos nel segundu— un métodu xenealóxicu alvertíu de los usos y los abusos de la política presente en dellos “enllaces de tiempu”, tradicional y cibernéticu, de los que se faló equí. Esti métodu tien que ser, a la fuerza, un llugar cimero na nuestra llista antropolóxica de llabores. En fin, pa lo bono y pa lo malo, tamos toos, de la mesma especie —una especie social amenazada siempre pola soledá— nesti planeta, con toles posibilidaes de coneutividá que se dan nesti fechu biolóxicu elemental y con toles posibilidaes que nos ufierten les nuestres capacidaes culturales pa negalo dafechu. ¡Un verdaderu métodu xenealóxicu lliberador tien siempre que cubicar estes ambigüedaes y ambivalencies que surden del ser humanu p'algamar

Powers and Mary Smith versus Director U.S. Agency for Mandatory Miscegenation”. 21 de xunu del 2101. Pue consultase l'argumentu en <http://www.uchicago.edu/docs/millennium>.

la estabilidad d'un llar fixu nel infinitu y l'enllaz de tiempos nestes vides nuestres tan curties y transitories no eterno!

Una coda pequeña

Pues acabo d'interrogar el conceutu de "xenealoxía" pero, llamentablemente, tengo que reconocer que la respuesta que d'ello recibimos nun tien la claridá naguada d'una verdá rellumante y poderosa. La respuesta ye más qu'un poco ambigua, tien dellos vectores. ¡Respuende, la xenealoxía, que tien distintos valores que nun son perfeutamente compatibles! Diz qu'organizase sistemáticamente nel tiempu ye una necesidá humana y un valor y un usu positivu de la nuestra intelixencia, cuando non una espresión inevitable de la capacidá humana. Al mesmu tiempu diz que, bien fácil, les ideas d'herencia xenealóxica, ideas sobro la estirpe, puen encaminar a abusos, a sobrevaloraciones d'abolengu y a ideas de pureza y de llimpieza bederres y foínes. Francamente, nun sé que dicivos d'estes ambivalencies sacante, quiciabes, el recordavos lo que dixo Max Weber so la vocación d'un científicu: que, per enriba de too, esta vocación precisa "*¡un sentíu de proporción!*" Toi na fe de que lo que tamién-y fai falta al xeneálogu o'l xenealoxista, lo que seya'l so métodu xenealóxicu, ye precisamente eso: ¡un sentíu de proporción!

Procesos de la memoria: cronotopos xenéricos¹

TERESA DEL VALLE
Universidad del País Vasco/
Euskal Herriko Unibertsitatea

Nel procesu reflexivu sobre la elaboración de la memoria, atendí sobremuera pa la memoria afitada n'esperiencias que quedaron inxertaes como parte

¹ L'artículo afítase na ponencia que baxo'l título de "Memoria y relaciones de género" presenté nes Xornaes d' AUDEM (Asociación Universitaria d'Estudios de les Muyeres) que se celebraron n'Uviéu del 13 al 15 de marzu de 1997. En xunu de 1998 presentélu nun Seminariu nel Departamentu d'Antropología Social de la Universidad de Gotemburgu amás de nel Congresu "Basques in the Contemporary World: Migration, Identity and Globalization" que se celebró en Reno, Nevada en xunetu de 1998. En resultes d'estes presentaciones, inxerté delles de les ideas que surdieron nos debates. Agradezo la lectura y comentarios de Txemi Apaolaza, Mari Carmen .../...

vital de la existencia, memoria a la que se llega a través del análisis de categorías identificadas como cronotopos. Na reflexión teórica afítome en Paul Connerton, Edwin y Shirley Ardener, Marc Augé y en Rosalind Shaw, que, pela so parte, s'afita en Pierre Bourdieu.

La memoria de la que falo va más allá de lo que sedría la reconstrucción ensin más del pasáu a través de los datos qu'apurren les persones o de los datos que podemos apañar ya interpretar sobre les muyeres. Refiérome más bien a una memoria na que participamos tolos seres humanos, puesto que somos quien a simbolizar y experimentar la densidá de les estremaes emociones: amor, odiu, mieu, vulnerabilidad, desamparu, rechazu, por nomar dalgunes, y de diseñar procesos p'asitiar les esperiencias nel presente nun momentu concretu. Ye la memoria que s'exercita de diferentes maneras: de mou individual, grupal, de manera explícita o a través de procesos indireutos. Trátase d'una memoria non discursiva que ta xuncida al conceutu de *embodiment*, conceutu que tien pa mi un puntu de partida nel conceutu de *habitus* de Bourdieu, nel sentíu de daqué pasao pela esperiencia corporal y la interiorización personal qu'inclúi'l procesu emocional.

Paul Connerton reconoz la memoria individual y la memoria coleutiva. Estrema la memoria testual

Díez, Mari Luz Esteban y Virginia Maquieira, y a Roberto Quevedo'l so brinde a presentalu en *Cultures*.

Va asoleyase en castellanu na revista *ÁREAS* nel número "Antropología hoy" (1999) que coordinaron José María Cardesín y Beatriz Ruiz.

inscrita de la memoria hábitu encarnada (personificada, incorporada, dada cuerpu, interiorizada). Andrew Strathern perafita que tanto Bourdieu como Connerton ven el cuerpu como'l centru de l'aición y de la memoria en sí mesma. Dambos afirman la esistencia de códigos de práutica social y de valores que tienen como referencia'l cuerpu (1995: 45). Esto fui a constatalo a través de los rellatos biográficos nos que la memoria del cuerpu surge na cronoloxía de la vida a través d'acontecimientos claves de la nuesa esistencia (del Valle 1997: 61). Otru aspeutu de la importancia de la memoria ta rellacionáu cola creación y espardimientu de modelos.

Cueyo una preocupación de la teoría antropológica feminista de buscar los modelos que pudieron quedar guardaos al nun ser a tresvasar los modelos de los grupos dominantes asina como la dificultá que tienen los grupos mudos pa tresmitir modelos alternativos (del Valle, 1997). Trátase de la teoría de los *grupos mudos* desendolcada por Edwin y Shirley Ardener, a la que me referí nos míos trabayos sobre xéneru y espaciu.

Edwin y Shirley Ardener proponen buscar los modelos mentaos (formes de percibir, procesar y tresmitir la realidá) a través de formes non discursives que dexen abiertu'l camín a una incorporación más eficaz de modelos alternativos pues puen espresase per aciu de formes que nun seyan les del llinguaxe. Éstes pa ellos tán más influíes polos modelos dominantes. Les muyeres tarien ente los grupos silenciosos o grupos mudos y a través de la memoria non discursiva podríamos llegar a estos modelos

qu'influiríen pela so parte na nueva memoria nun procesu de retroalimentación.

Rosalind Shaw qu'estudia la memoria de la esclavitú en Sierra Leona (África Occidental), atiende pa como se sedimenten n'imáxenes y en práutiques los fenómenos hestóricos que duren abondo². Val de guía pal so análisis una segunda parte de lo que Bourdieu identifica como *habitus* lo qu'en pallabres d'él sedría "la historia encarnada, interiorizada como una segunda naturaleza y, poro, escaecida como historia" (1990: 56). Shaw céntrase nel aspeutu de la memoria que ta "interiorizada como una segunda naturaleza y, poro, escaecida como historia". Desdexe'l conceutu *d'encarnada* que fuera criticáu y céntrase na segunda parte. Esta autora ta enfotada en descubrir el pesu que tien la memoria que nun ye discursiva mentanto que narrada como tal y les formes nes que se lleva a cabu. A mi ensin embargu abúltame válidu'l conceutu de memoria *encarnada* pola propiedá de raigañu qu'apurre. Na parte cabera d'esti artículu voi tornar a esta memoria incorporada nel análisis del mieu.

De resultes d'ello, llego a la conclusión de que l'accesu al recuerdu abarca tanto formes explícites de memoria como les que nun lo son. Reconozu la contribución de Connerton (1989) qu'estrema

² Agradezo a l'autora'l permisu pa usar la comunicación que presentó n'EASA (European Association of Social Antropologists), nel Simposiu "Substantiating memory", Barcelona, 12-15 de xunetu de 1996.

una memoria testual inscriptiva d'una memoria incorporada como habitus y que llevó a estudios de cómo "s'alcuerden los cuerpos".

I. DEFINICIÓN DEL CONCEUTU DE *EMBODIMENT*

Refiere a l'aición de dar cuerpu, de somorguiar na corporeidá daqué, a daquién. Ye al empar l'estáu de tener sío incorporáu. Otru términu que se pue emplegar ye'l d'encarnación o l'estáu de ser encarnáu. Trátase d'una aición cubierta d'humanidá puesto que mez delles dimensiones de la existencia del tipu de sentimientos, emociones, placeres, rechazos, sexualidá. Abúltame que ye un conceutu qu'unifica binarismos propios del pensamiento occidental como'l de cuerpu-espíritu, cuerpu-alma.

Nun ye dalgo rrellacionao col inconsciente coleutivu nel sentíu jungianu, sinón que se pue identificar a partir de la so xénesis, desendolcu, tresmisión, consistencia, aceptación. Pue analizase dende'l contestu onde se produz esa memoria al ser una dimensión importante la de poder saber por qué dellos aspeutos d'esa memoria cunten cola aceptación xeneralizada y el caltenimientu nel tiempu. A esti saber pue llegase a través de los rrelatos autobiográficos. Hasta propongo qu'una metodoloxía que causa efeutu nes exes estructuradores ye un camín pa llegar a ello. Les exes estructuradores de l'alcordanza qu'emplego son: los finxos, les encruciyaes, les articulaciones ya intervalos que desendolqué con anterioridá (1995a; 1995b, 1996, 1997a).

Poru, sedríen les imáxenes y les práutiques les que puen espresar la verbalización de l'alcordanza porque constitúin la parte non discursiva de la memoria.

II. L'ESTUDIU DE LOS CRONOTOPOS COMO ESTRATEXA METODOLÓXICA

Nel términu cronotopos agóspiase la conxunción del espaciu y del tiempu. Por *cronotopos xenéricos* entiendo, lo primero, los puntos onde'l tiempu y l'espaciu enllenos de xéneru apaecen nuna converxencia dinámica. Como nexos poderosos cargaos de reflexividá y emociones, puen reconocese d'acuerdu coles carauterístiques que van darréu: actúen de síntesis de significaos más amplios, son catárticos, catalizadores, condensen creatividá y puen camudase y reinterpretase de contino. Son allugamientos temporales con actividaes y significaos complexos nos que se negocien identidaes, onde puen tar en conflictu interpretaciones nueves d'aiciones, símbolos creadores de desigualdá³. Pue negociase la desigualdá y/o reafirmase,

³ A lo llargo de la mio esposición del tema d'esti artículu na Universidá de Gotemburgu entrugáronme sobre la rellación ente l'análisis tradicional de símbolos claves y el conceutu de cronotopos. Asitio los símbolos claves dentro del enfoque de l'antropoloxía simbólica onde alcontramos los símbolos claves dentro d'una constelación más amplia. Los cronotopos tán enraigonaos con fenómenos socioculturales onde los símbolos apaecen o onde comportamientos específicos, actividaes, rellaciones garren significaos simbólicos fonderos.

espresase. Igual que se pue facer que siga'l mesmu procesu la igualdá. En bien de casos son los espacio-tiempos onde se noten les *fendedures que tán pa entamar* lo que pue acabar nun camudamien claru⁴.

Los cronotopos son, polo tanto, una estratexa metodolóxica qu'alcontré de la que diba en cata de núcleos poderosos que, anque fueren complexos, pudieren actuar dientro de la estructura social, como sintetizadores y catalizadores de realidaes y significaos más amplios.

Agóspiase na mio propuesta l'enfotu n'enfrentase a una xera difícil como ye dir en cata de conceutos dinámicos que faigan posible estudiar la naturaleza camudable de los fenómenos sociales abarcando'l

⁴ El conceutu de fendedura forma parte d'una investigación en cursu. Estúdiolu en situaciones onde choquen drechos reconocíos como drechos humanos y los plantegamientos provenientes del relativismu cultural. Pa poder asitiar la crítica a daqué que tien el pesu de la tradición atiendu pa los cuestionamientos primeros por pequeños que paezan y pal análisis de les situaciones que los promueven. D'esti mou la fendedura a una práctica como ye l'ablación del clítoris nun sedría otro que'l cuestionamientu espresáu dende la cultura onde se da anque malapenes se reconozca. Les fendedures danse de continuo en situaciones de pre-entamu, que protagonicen minoríes y perpoques vegaes valoraes dende lo primero. Abúltame que ye un llabor antropolóxicu la decodificación de fendedures. L'Antropoloxía Feminista dexa acceder al conocimientu de la desigualdá; como plantegamientu teóricu y etnográfico abre caminos nuevos d'investigación en problemes propios de les sociedaes d'anguaño.

conocimientu de la naturaleza camudable del tiempu. D'esti mou, identificar les coincidencies de tiempu y espaciu respeta'l so suceder puesto que dambos son conceutos dinámicos de por ellos, que dexen, pela so parte, coyer la variabilidad cultural en tola so entidá. Definir el tiempu como'l suceder ye abondo amplio como pa incluir les variedaes, los camudamientos y discontinuidaes. La definición que faigo del espaciu como un área físicamente identificable poles actividaes, interaiciones que se faen y los significaos que se-y dan, dexa que se pescancie en rellación col tiempu. Incluso podría aplicase a cualquier tipu d'espacios: imaxinariu, creativu, lliterariu. Asina pa Mijail Bajtin (1937) el cronotopu conviértese nun tabláu imaxinariu nel que s'asitien acontecimientos, histories. "Nel cronotopu artístico-lliterariu los indicadores espaciales y temporales mécese nun tou concretu pensáu con procuru. El tiempu pue dicise que se vuelve espesu, qu'echa carne, que se fai artísticamente evidente: del mesmu mou, l'espaciu vuélvese cargáu y sensible a los movimientos del tiempu, l'argumentu y la historia" (Bajtin, 1973; citáu en Clifford, 1995: 84).

Na investigación cuantitativa perafítase'l muestréu pal conocimientu d'una realidá grande. Na investigación cualitativa hai'l vezu d'un esparcimiento que, delles vegaes, resulta inoperante porque podemos estudiar munchos elementos ensin que con ello algamemos el megollu o lo que s'escuende. Poro, interésame identificar categoríes que se puedan analizar porque resumen o catalicen realidaes o sistemas mayores y más complexos. Siempre que daquién quixo cuantificar por demás la observación

participante cola cuenta de facela “más científica” tuvi una reaición contraria porque fai falta dir p’alantre nel arriquecimientu del métodu cualitativu ensin violentar los requisitos de sensibilidá, procuru, refinamientu que precisa y los niveles de fondura, intensidá, sensibilidá, graos d’abstraición qu’apurru. El métodu cualitativu tien per él ensin qu’heba qu’echar mano de la cuantificación pa demostralu. La reflexón y aplicación tien que dase dientro de los parámetros nos que s’alluga: suxetividá, esperiencia, personalización, densidá, fondura, variedá, ambigüedá, interpretación, por nomar les carauterístiques que m’abulten más destacables.

La incorporación del xéneru al procesu de confluen-
cia espacio-temporal amiesta un potencial de rellacio-
nes dinámiques con otros aspeutos de la estructura
social na so dimensión interactiva y simbólica.

La converxencia del tiempu, l’espaciu y el xéneru
vien del so pesu referencial pues en dellos casos
define y en dellos otros calistra la esperiencia
humana. Espresa una esperiencia común y al empar
estremada, con una referencia última que ye’l fechu
de que la especie humana ye sexuada y creadora al
mesmu tiempu d’una gama pergrande no que se
refier a la espresión y al significáu. El xéneru ye crea-
dor y recreador d’identidaes. La so consideranza nun
sistema onde les rellaciones, los significaos tán camu-
dando de contino, forma un sistema dinámicu que
dexa reflexonar al nivel de les persones (del indivi-
duu) y de la coleutividá y apurrinos asina l’ayalga de
la variabilidad.

Nel espaciu identificaría los llugares que suponen
una concreción mayor. D’esti mou, podemos falar

d'espacios de mieu en xeneral y de llugares concretos onde s'asitien les aiciones que producen medrana. Pero ¿cómo identificar lo xenérico nel sentíu d'intensificación a través del que l'accesu a ello diba ser asemeyáu al accesu al nucleu del qu'arranquen les ondas expansives? O ¿cómo ver nesi nucleu una síntesis de daqué mucho mayor? James Clifford ve que les "alcordances agudes y señaldues de Lévi-Strauss sobre Nueva York no que duró la Segunda Guerra Mundial puen valer como un cronotopu pa la moderna collecha d'arte y cultura" (p. 279). D'esta rellación ente lo xeneral y lo específicu falo más p'alantre en rellación col mieu.

¿Cuálos sedríen los criterios que pudieren emponer la cata de lo xenérico?

Un primer criteriu sedría la identificación de situaciones onde se definen, s'espresen les identidaes, por exemplu nel sitiu onde s'elaboren les normatives y/o los estereotipos que van influir llueu na elaboración de lo femenino y lo masculinu. Hailos que tán bonos d'identificar na vida cotidiana magar que nunca se caltienen estáticos. Asina por exemplu nos procesos de socialización los espacios-tiempos onde se da'l repartu de xeres dientro del ámbitu de casa. Un cronotopos xenéricu nesti ámbitu sedría'l tiempu cotidianu y l'espaciu onde s'elabora la comida o onde se faen los llabores de crianza y de curiar de les persones mayores o que tán males. Los tiempos nos que se negocien posiciones pa ocupar sitios frente a la televisión. Ellí onde conflúin intereses d'ociu, trabayu a la hora d'acordar asignaciones d'espacios especializaos: estudiu, taller, cochera.

La dinámica identitaria amuésase nel xuegu onde se puen estremar clases como: el xuegu sexual, d'azar, de destreza, de fuerzia, d'axilidá física y mental. En caún d'ellos defínense y redefínense roles y posiciones y espresense valores. Cronotopu xenéricu sedría la confluencia u s'espresa'l xuegu con tolo qu'abarca d'asignaciones de protagonismos, escenificación de valores xuncíos a destreza, habilidaes, intelixencia, fuerzia física, según lu desarrolló Mari Carmen Díez (1996) nel so análisis del fútbol. Guarez el xuegu estremaes posibilidaes de promover la iniciativa asina como la movilidad nes rellaciones que se dean, polo qu'interesa l'estudiu de los procesos negociadores que se produzan tanto nel nivel individual como nel grupal.

Un segundu criteriu empobinaríanos a los rituales onde "per aciu d'un dispositivu con finalidá simbólica" constrúyense "les identidaes relatives a través de les alteridaes mediadores" (Augé, 1996b: 88). Por "relativo" entiéndese que la identidá ellabórase en rellación a una referencia que pue ser xeográfica, social o moral. Esa relatividá afírmase a través de les alteridaes que van más allá de lo que les define. D'esti mou, l'alteridá home-muyer ye relativa a lo que la define: el sexu, pero non a lo que la tresciende. Por exemplu, nun ritual entamáu pa reafirmar la identidá d'una nación, esta identidá taría penriba de les alteridaes que representa la participación d'homes, muyeres, persones de distinta edá. Ensin embargo, dientro del mentáu ritual pue haber otres alteridaes funcionales como ente oficiantes y asistentes. Tamién les alteridaes puen escenificar diferencies surdies d'una primer alteridá, por exemplu, separtar

les mueres de los homes y asina relativizar la identidá compartida (Augé, *ibid.*: 88-89). Per aciu de la identificación de los cronotopos xenéricos nos rituales, trato nesti artículu estremaes maneres de construir la identidá, a traviés de l'alteridá mueres y homes en dellos casos y n'otros ente mueres feministes y non feministes.

El tercer criteriu que nos pue valer de guía na cata de lo xenérico nos cronotopos afítase nel poder evocador d'otros situaciones, aiciones, persones qu'actúen como parte importante de la memoria non discursiva. Asina actúen más p'allá del momentu porque puen recrear el pasáu, actuar sobre'l presente y proyectase nel futuru. Esa capacidá evocadora ayuda a que'l cronotopu puea facer de catalizador de realidaes o sistemas mayores y más complexos. Por exemplu, el pesu que tienen los símbolos naturales pa resumir situaciones qu'asocien realidaes sociales protagonizaes por mueres cola naturaleza mentanto que les de los homes asóciense cola cultura. Esta significatividá brota, como vamos ver más p'alantre, na elaboración de la memoria social.

Na consideranza de los cronotopos puen inxertase los conceutos de "llugar" y "non llugar" que propón Marc Augé pa estudiar los procesos de camudamientu, por cuenta de que ye la identidá lo que define a caún d'ellos: presente ya intensiva nel "llugar" y por ausencia nel "non llugar". Por eso na dinámica constitutiva del nexu que guarez negociación d'identidaes pue darse, como vamos ver más p'alantre, el camudamientu (o'l pasu) d'un "non llugar" a un llugar antropolóxicu. El cronotopos incorpora la riqueza que tien el "llugar" pa crear identidá al defi-

nise “sobre too, como’l llugar de la propia casa, el llugar de la identidá compartida, el llugar común pa los que, habitándolu xuntos, identifiquenlos como tal los que nun lu habiten” (Augé, 1996a: 98). Pero tamién podemos alcontrar nel cronotopu la espresión del “non llugar” nel casu de qu’esista una situación onde la identidá nun seya posible.

III. CRONOTOPOS ESPECÍFICOS

Nos dos exemplos que presento los oxetos nun son la memoria sinón el ritual, pero son les imáxenes y les práutiques les que se vuelven memoria nel sentíu que plantegué a lo primero. Nos dos primeros hai un espaciu a comuña anque definíu de manera diferente por tratase d’un entornu rural nel primer casu y d’un urbanu nel segundu. En dambos esiste un tiempu específicu creáu polos grupos que protagonicen les celebraciones de los rituales correspondientes.

Casu 1. Los carnavales d’Ituren y Zubieta

A lo llargo de dellos años nun me cayó embaxo la riqueza d’esti ritual, que según los informantes vien de mui atrás y eviten cualquier cronoloxía que pudiere marcar los sos entamos⁵. Celébrase los llunes

⁵ Dalgunos de los datos a los que faigo referencia tán nel artículu “La mujer vasca en el espacio festivo” (1986) y nel aspeutu documental afitéme en Florencio Idoate (1987).

y martes caberos de xineru, por embargo, ye la mocedá de los dos pueblos la qu'a comuña decide los detalles de la fiesta nuna cena'l día 6 de xineru.

Ituren y Zubieta son dos poblaciones del Norte de Navarra. Allugaes a dos quilómetros una d'otra, comparten el mesmu tipu d'economía qu'entemez l'agricultura que carauteriza a la Navarra húmeda col pastoríu, actividá propia de los homes y con fuertes conteníos culturales. Éstos abarquen dende les construcciones arquitectóniques de la *txabola* y la *borda*, amás de les fórmules variaes d'ellaboración del quesu y del curiáu del ganáu, hasta una conformación col mal tiempu y la soltería.

La mocedá de dambos pueblos creó a traviés del ritual un modelu funcionalista que tenta de mantener n'equilibriu les rellaciones harmóniques ente los dos pueblos, marcando per un llau la identidá de caún y ritualizando l'alteridá d'Ituren frente a Zubieta y viceversa. Ritualízase l'equilibriu que tien que se mantener respecto a los espacios de cada pueblu y a les *mugak* (llindes) qu'hai ente los dos.

De la qu'esbillo esti ritual pa ilustrar el poder del cronotopu xenéricu, céntrome nos espacios distintos: caminos, places, tanto n'Ituren como en Zubieta onde s'amiesten a lo llargo de cada mañana del llunes y del martes estremaos elementos que ponen en funcionamientu identides y alteridaes. Nos distintos momentos los *dantzari* de cada pueblu, conocíos como *ttuntturroak* pola forma cónica del tocáu que lleven na cabeza, son los que marquen el ritmu de la fiesta. Enriba'l pantalón azul de trabayar y la camisa blanca, ponse un pelleyu de corderu dobláu na cintura, col envís de tener pol pesu y el movimientu de

los dos cencerros grandes (*pulunpak*) que pesen alrededor de 20 quilos caún. Los d'Ituren lleven amás el llombu cubiertu con otru pelleyu del que cuelguen dos cencerros. En dambos pueblos los *dantzari* lleven una saya blanca que va adornada con bordaos, puntilles y pasacintes que-yos llega hasta metá la rodiya. Lleven una cinta de color na pierna y llazos multicolores na pica'l gorru, rematándose ésti con una puntilla que marca'l rostru conxestionáu pol esfuerzu.

La vista del grupu de Zubieta marchando acompañadamente al son que los movimientos corporales saquen de los cencerros hasta alcontrase colos del barriu cercanu d'Aurtitz y llueu colos d'Ituren, a les afueres, pa marchar toos xuntos hasta la plaza, ye de lo más evocador. Parte de la vistimenta amuesa la so rellación cola rudeza y sobriedá de la vida los pastores, y otra parte refierse al mundu codificáu de lo femenino reflexáu na adopción de la saya blanca, los bordaos y los adornos.

El xéneru caltria'l ritual en delles direiciones: a traviés de los *hisopua* que lleven na mano derecha y que mueven acompañadamente; na presencia del cabrón nel desfile; na inversión de los roles que protagonicen los *motxorroak* (personaxes que creen el desconciertu dientro de la estructura ordenada del ritual y que los representen varones). Y p'acabar, na incorporación reciente de muyeres al grupu de los *ttuntxuroak*.

El *hisopua* ye un palu clavetiáu del que cuelga'l rau d'un caballu y que los informantes aseguren qu'hai tiempu s'usaba pa facer fuxir a les bruxes del llugar. Agora al movelos rítmicamente evócase'l

tiempu pasáu de persecución ya intransixencia. Les imáxenes qu'evoca'l ritual tán encarnaes nesa realidá onde les narraciones d'intervenciones xabaces de la Inquisición llevaron a la foguera y el supliciu a muyeres y homes, pero en mayor cantidá a les primeres, acusaes d'aiciones antisociales. Por exemplu, de 400 persones que s'esaminaron, alcontráronse diez bruxes y dos bruxos. De les muyeres danse datos específicos como que yeren vilbes les más de les veces. Anque tanto unes como otros tienen poderes identificaos como maléficos, casu d'exercer baxo'l poder del diañu, aiciones sangrines, albuertos, les muyeres tiénelos, exércenlos y contrólenlos muncho más. Ente los personaxes más conocíos surge del escaezu'l nome de María de Ituren. Amás el ritual comunica información sobre la rellación de cada comunidá, Ituren y Zubieta, sobre'l so arrodio y sobre la falta de negociar llendes pa crear alloñamientu na cercanía.

Como protagonistes segundos de la fiesta tenemos a los *motxorroak* (mozos) o comparsa de personaxes revistíos onde abonden antroxos de muyeres que van andando o en carroces. Mentantu que los *ttuntturoak* definen la fiesta cola marcha acompasada y el soníu de los cencerros, los primeros inxerten l'anarquía, l'agresividá, la parodia y el desconciertu, representando escenes grotesques y metiéndose col públicu, sobre manera coles moces, a les que delles vegaes lleguen a escorrer monte arriba. Danse davezu les escenes erótiques y a los *motxorroak* tóca-yos desaxerar los atributos sexuales tanto femeninos como masculinos a través de los esparabanos y l'antroxu.

De va poco p'acá amestáronse mueres moces al grupu de los *ttuntturroak*. Pasó de forma natural y les mueres que lo ficieron nun quixeron nunca asumir protagonismu. Al entruiga-yos dicién qu'al formar parte de "la cuadrilla" del pueblu espresaron que naguaben por inxertase na fiesta. Les persones mayores a les que-yos pidí opinión al respecto valoraron la participación polo que suponía de continuidá d'un vezu que definen como "ancestral". Esto choca cola interpretación de la tradición como dalgo inamovible que s'alcuentra nel análisis de los Alardes d'Irún y Hondarribia.

Casu 2. L'Alarde d'Irún

El segundu exemplu de cronotopu específicu ye'l del Alarde d'Irún al que lleigo gracies a la reflexón antropolóxica de Margaret Bullen y la mio propia observación⁶. Trátase de la conmemoración de la Revista d'Armas Forales que se facien dende medios del sieglu xv. Nel casu d'Irún celébrase la victoria llograda'l 30 de xunu, día de San Marcial, y ye una demostración festiva marcada polos uniformes, símbolos y marches militares. L'espaciu central ye la gran esplanada de la plaza de San Xuan onde s'alza l'Ayuntamientu y onde s'axunten tolos batallones pa

⁶ Pa conocer la situación d'anguaño de los Alardes d'Irún y d'Hondarribia y de los argumentos que se dan en favor y en contra de la participación de les mueres, asina como del análisis de lo que signifiquen, remito a los perbonos artículos de Margaret Bullen (1997a; 1997b; 1997c; 1998 en prensa).

entamar a desfilar. Tien llugar na mañana del 30 de xunu y esi momentu marca'l cumal de la emoción y de la fiesta. Nel desfile participen namái varones en tolos reximientos y hai una muyer cantinera como cabezalera de caún y una cantinera, “la cantinera mayor”, como cabezalera del desfile.

El 20 de xunu de 1996, depués de munches negociaciones ensin resultáu, inxertóse un garrapiellu muyeres col sofitu de dellos varones a ún de los reximientos. Llograron recorrer los 100 metros qu'hai de la ermita d'Ama Xantalen hasta lo cabero la cuesta de San Marcial y la llegada a la plaza de San Juan.

En pasando dellos minutos de muncha tensión, les compañíes entamen la subida a la plaza de San Juan, anque siguen les xiblaes y los insultos a les soldaos y a los que les protexen. Delles vegaes distintos grupos d'hommes y muyeres traten de torga-yos el pasu. Por embargo, son a llegar a la plaza San Xuan pero ellí la violencia, tanto física como verbal, oblígales a buscar abellugu nos soportales del ayuntamientu, onde miles de soldaos ruempen files pa protestar delante de les muyeres, solmenando les armes y llanzando piedras, casquillos y otros oxetos (Bullen, 1997: 36).

Les muyeres del grupu, como lo cuntaron más tarde, esperimentaron el mieu a l'agresión física.

Identifico esi espaciu y tiempu como cronotopos xenéricu porque nun enclave espacio-temporal surden actividaes con significaos complexos y nel enfrentamientu tán en xuegu camudamientos nes identidaes que tradicionalmente s'asignaren a muyeres y a homes. Col conocimientu de lo ocurrió esi 30 de

xunu n'Irún, encomencié a reflexonar sobre la importancia de los cronotopos xenéricos p'algamar la memoria social que ye la exa d'esti artículu. Pescanciéla claramente nos acontecimientos que tuvieron llugar n'Irún el domingu 9 de marzu de 1997, con motivu de la manifestación a favor de la participación de les muyeres nos Alardes tanto d'Irún como d'Hondarribia. La manifestación na que tábamos xente procedente d'estremaos sitios d'Euskadi, salió de la plaza d'Urdanibia, el llugar onde les muyeres s'inxertaren a la compañía d'Ama Xantalen. El plan yera llegar a la plaza de San Xuan y recorrer la calle principal de la ciudá.

Del mesmu mou qu'a les muyeres y los homes que les sofitaron-yos abultó simbólicu'l recorrió de la cuesta de San Marcial pasando per San Xuan, a los varones de la oposición tamién-yos paeció asina y aguardaron p'amenazar ya insultar a lo cabero la cuesta onde yá se tira p'hacia la plaza. Un sitiu marcáu pol tiempu puesto que naide podía escaecer que la manifestación tenía como referencia la reivindicación amosada nel Alarde de 1996 y que l'enfrentamientu físicu y verbal que se taba dando nesi momentu de 1997 taba enllenu d'alusiones y significaos de xéneru. Nun yera posible reducilu a un enfrentamientu homes-muyeres porque había tamién muyeres nel otru bandu y varones sofitando cola so presencia la participación de les muyeres nel ritual. Trátase d'un enfrentamientu nel que se dan distintos conteníos de los que destaco tres que me paecen los más importantes, aspeutos que señala Bullen (1997: 44-52): identidá local xuncida al alarde namái d'homes cola muyer como figura referencial;

la preponderancia del drechu sobre la tradición y pa, finar, el control de la tradición que tien un sentíu fuerte na sociedá y cultura vasca.

Tanto na aición de xunu de 1996 como na del 9 de marzu de 1997 taben presentes les imáxenes de les muyeres desfilando, les agresiones verbales en forma d'insultos, la tensión qu'hubo nel curtiu recorrió y sobre manera na plaza del Ayuntamiento. Al llau d'estes imáxenes evocadores taben otres formes de memoria: una que trataba de ser la memoria oficial, la que facía alcordanza d'un Alarde ensin muyeres. Otra, la d'un garrapiellu que se dixebró de la norma y tien en cuenta tanto la memoria que se presenta como coleutiva como la que se foi iguando con rellación a una aición categorizada como subversiva.

IV. ENCRUCIYAES Y ESCURIDÁ COMO CRONOTOPOS XENÉRICU XENERAL

Como señalé enantes, son les imáxenes y les práu-tiques les que puen espresar la verbalización de l'alcordanza, pues constitúin la parte non discursiva de la memoria.

Pa ello, y esbillando posibles imáxenes, afitéme nes rellacionaes col mieu qu'evoca l'espaci u y el tiempu. Estos dos elementos tán enllenos de xéneru y tamién de corporeidá. Estes imáxenes que voi analizar más p'arriba surden de la identificación de los cronotopos xenéricos.

Fíxome en tres espresiones discursives nes que la memoria brota a traviés d'imáxenes xunciés a tiempos y espacios. Trátase d'espacios que tienen que ver

con recorriós y puntos d'alcuentru como son los caminos y los cruces. Tán nel exterior y abiertos a que transite cualaquier persona y a cualaquier hora del día. Son conocíos, mentaos, bonos d'estremar. Si los pudiéremos comparar con daqué sedría colos espacios interiores de la casa.

Trátase del espaciu solitariu en momentos d'escuridá sobre los que se depuren imáxenes de la personificación de fuerces amenazantes. Na interpretación que les persones faen d'esti espaciu temporal dase una concentración de mios sobre los qu'actúa la imaxinación con imáxenes de rellatos anteriores oyíos en distintos momentos de la vida, unos como parte de narraciones infantiles, otros asociaos a casos que se menten a cada poco. En toa esta experiencia hai una dimensión mayor d'aquelles narraciones, práutiques creadores d'imáxenes. Sobre'l mieu caltria un sentimientu d'impotencia xuncíu al sentimientu individual unes vegaes, pero que se nutre d'imáxenes compartíes en coleutividá de vese a la voluntá de fuerces incontrolables. No fondero de la interpretación alcontraríemos esa última referencia. Darréu voi analizar tres casos: ún xeneral qu'evoca la memoria d'una situación estrema como ye la esclavitú. Los otros dos exemplos son específicamente xenéricos.

Casu 1. Los Temne de Sierra Leona

El puntu de partida ye la narrativa que presenta Roslind Shaw cuando fala de práutiques d'adivinaación ente los Temne de Sierra Leona n'África.

Shaw explora les imáxenes de caminos y encruciyaes y la so rellación cola esperiencia de los ataques nos tiempos de la esclavitú. La xente protéxese con amuletos que lleven y evoquen l'aidanza de los espíritus. Les encruciyaes y cualaquier llugar onde s'axuntan los caminos son especialmente llugares d'aconceyamientu d'espíritus y bruxes onde les fuerces mortales que se mueven dende distintes direiciones fíxense nun llugar a traviés de rutes converxentes. Los sacrificios pa llibrase de les bruxes y espíritus malignos déxense polo regular nes encruciyaes.

Ye interesante que l'adivín per aciú d'un espeyu entra nes Encruciyaes y nun estáu que se llama "Ecuridá" (*ansum*), un estáu "peligrosu" nel que nun ta nin nesti mundu nin nel mundu de los espíritus. Na "escuridá" y nes "encruciyaes" de los dos mundos, l'adivín recibe los mensaxes de los espíritus.

Nes práutiques adivinatories de los Temne esiste un terror asociáu colos caminos como llugares de muerte y de desapaición y esti mieu dase con tanta fuerza que la xente quítase de pasar per ellos buscando asina'l camín alternativu pela viesca.

L'énfasis ta en formes de memoria que nun son explícites nes que nun s'emplega'l discursu direutu sinón que se llega a ella a traviés d'otres formes d'espresión. Tienen abonda rellación cola esperiencia y, poro, canalicen les emociones con muncha fuercia.

Casu 2. El mieu de la nueche qu'anula'l día

La feminista italiana Alessandra Bochetti reflexiona sobre un sentimientu secretu como ye'l mieu a

los homes (1996: 90-94). Al falar de la violencia sexual escontra les mueres plantea la necesidá personal que tien de “reflexonar a partir d’un llugar de cierta identidá de muer, un llugar onde nun seya posible l’escaezu”. Esi puntu d’arranque pa la so reflexón ye un “sentimientu más o menos secretu, más o menos negáu, que ye’l mieu a los homes”. Nel so procesu d’identificar el tiempu onde asitiar el so mieu, fáilo nel poder de la nueche como resume y evocación de toos ellos. Presenta la so esperiencia de la nueche como aquella onde s’esvanecen los avances cotidianos y s’anulen les esperiencias positives.

Voi tener qu’entamar cuntando que-yos tengo mieu de nueche, cuando toi na cai sola, y qu’esi sentimientu estroza lo que, de día, taba ilusionada con tener ganao: emancipación, seguridá en mi mesma, control sobre mi mesma; que la nueche ye’l mio viaxe nel tiempu nel que realcuentro’l mesmu mieu de toles mueres que me precedieron; entós cayo na cuenta de que la mio historia ye entá escomanadamente feble. Pela nueche, cuando los homes devienen namái homes y les mueres devienen namái mueres, revélaseme l’últimu sentíu, pue que’l más fondu, de la rellación ente los sexos que pertenez a la nuesa cultura (1996: 94).

Veo nesta espresión un bon exemplu de memoria encarnada. Nella fai un papel perimportante’l poder evocador del espaciu (la cai) y del tiempu (la nueche).

El testu de Laura Restrepo n’*El nombre del ángel* (1997) que rellaciona la escuridá col orixe del rapazu nacíu de muer violada ye tamién poderosu: “El padre del mio fíu foi una sombra namái. Surdió una

nueche de la escuridá, ensin cara nin nome, baltóme y depués tornóse fumu” (Obiol, 1997: 16). Nesti testu la violación anula la tresmisión de la identidá anque la figura del violador pudo quedar fixa pa la muyer sufridora. Lo que queda claro ye la fuerza de la nueche que fai posible per un llau l’asaltu, y la escuridá como metáfora que permite la discontinuidá pa que nun quede rastru identitariu na xeneración siguiente. Pa mi’l testu reflexa bien a les clares un “non llugar” nel sentíu del que fala Augé como espaciu onde nun ye posible la creación d’identidá, nin les rellaciones, nin la historia (1995: 83).

Casu 3. Los espacios que nos negamos

Na mio obra *Andamios para una nueva ciudad...* escueyo una reflexón de la escritora Mariasun Landa que diz col tema que toi tratando. Fala del mieu guardáu que cada muyer tresmite a la xeneración siguiente nuna cadena ensin acabar. Diz esto:

Paezme que me cuesta ser consciente de los espacios que me niego. Téngolo tan asimilao —por exemplu pasiar pela playa de nueche sola— que me resulta difícil mentalos equí. Alcuérdome de que Simone de Beauvoir comentaba que pa ser un artista como Van Gogh o cualquier otru home-artista, les muyeres teníemos que tener la llibertá de movimientos que los homes tuvieron a lo llargo los siglos, refiérome a la llibertá de movese y perdesse peles cais. Abúltame qu’en bien de casos, esta llinde ta incrustada nel nuesu tar na vida. Una especie de mieu atávicu tresmitíu de güeles a madre y a fíes, dalgo que

llamo pa min el síndrome Capiellín Colloráu. Creo que pa una muyer cobarde, como yo, esta llinde foi mui frustrante y dolorosa” (citao en del Valle, 1997b: 198).

Esti mieu pue remontase a la socialización tanto por parte de les muyeres pa coles fíes como por parte de los varones respecto a ellos. Ye importante atender pa la configuración mental que tienen les persones de les estremaes estayes y pue llegase a ello a través de los comentarios que fai la xente nuna comunidá respecto a los llugares que se consideren seguros o inseguros pa neñes o neños. Xeógrafes feministes señalen que bien de vegaes les muyeres quieren más una cai pa que xueguen los menores por ser un sitiu cercanu al que ta bono de llegar qu’un parque alloñáu que puidere considerase como un espaciu más saludable y tranquilu (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995: 299). Observé nel mio trabayu de campu en Donostia que n’abondos de casos les muyeres escueyen sitios pa xugar los neños de mou que seyan a controlalos dende casa. Les places “dures” qu’abonden en munches urbanizaciones recientes son bien de vegaes onde los xuegos se desendolquen baxo esti control remotu.

Afitándose n’aportaciones de Gill Valentine falen tamién del desaxuste respecto a los llugares del mieu y los de la violencia puesto que l’agresión sexual dase muncho más nel espaciu domésticu que fuera d’él (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, *ibid.*). Y pues paezme importante afondar nesta interiorización del mieu fuera del espaciu domésticu por razón de que forma parte d’un procesu

de camudamientu del miu del interior de lo doméstico a lo exterior de lo público.

La conquista de la nueche

El mapa afectivu de les persones manifiéstase na calidá de la so rellación col espaciu. L'atención o'l rechazu, les sensaciones placenteres, la seguridá o inseguridá espresense en rellación a ciertos llugares. Les muyeres amosamos más miu a la escuridá na que ye posible l'agresión sexual. Nuna discusión sobre'l tema con muyeres y homes mozos, éstos manifestaben que nel so mapa cognitivu cuando s'alcontraben de nueche nun llugar solitariu sí qu'entraba la posibilidá de l'agresión física pero ensin identificala cola agresión sexual. Por contra, yera'l primer miu qu'afloraba nel casu de les moces⁷. Pa dalgunes tien un efeutu paralizante mentanto qu'hai otres que puen con ello de mou que nun-yos condicionen los movimientos nin la llibertá pa experimentar el grandor de los itinerarios.

Ente les reivindicaciones ellaboraas por diferentes sectores del Movimientu Feminista una perimportante foi la del control de la cai, de la nueche, que s'amuesa na conseña coriada en dellos momentos,

⁷ La discusión foi nel cursu de doctoráu "Sistemas de género y nexos espacio-tiempo" qu'impartí en 1998 dientro del Programa de doctoráu del Departamentu de Filosofía de los Valores y Antropoloxía de la Universidá del País Vascu / EHU.

especialmente en manifestaciones: “La cai, la nueche tamién son nuses”⁸. Quedó perbién espresao na aición que fexo un garrapiellu muyeres na ciudá de Xinebra l’añu 1995. Delles muyeres escoyeron sitios estratéxicos de la ciudá y sacaron cuásique los cuartos a la cai: cames, mesines, alfombres. Diba empobinao a reivindicar pa les muyeres la fuerza del drechu a la seguridá tanto na cai de nueche como en casa. Y pa ello nun yera lo mesmo llantar una tienda de campaña o dormir nun sacu en plena cai qu’invadir la calzada cola representación del mundu íntimu del espaciu domésticu. Conocíase nes miraes de sorpresa de les persones qu’andaben pela ciudá⁹. El resultáu del efeutu tresgresor afitábase nel trespasu de la intimidá, de la sexualidá de los cuartos al exterior, a la cai. Fáltame afondar nes causes que promueven el trespasu pero ye evidente l’influxu que’l mentáu trespasu tien na memoria social; el maltratu na intimidá incrústase na memoria del cuerpu d’abondes muyeres pero nun tresciende. Por contra, l’amenaza de la nueche, de la violencia escura permanez. Los periódicos inclúin nes cróniques de sucesos ataques a muyeres que polo regular danse a plena lluz del día y qu’en bien de casos tán rellacionaos con situaciones de violencia cotidiana.

Ye evidente qu’hai muyeres que pudieron con esi mieu, que tán segures na ciudá de nueche, hasta en

⁸ Nuna conseña que se corió munches vegaes. Sundman tamién lo menta nes sos observaciones de la manifestación del 8 de marzu en Madrid en 1989 (1998: 64).

⁹ Información apurrida pola antropóloga Beatriz Moral.

llugares solitarios, y esperimenten l'espaci u con libertá. Por embargu, pueo afirmar que ye mayor el sentimientu contrariu, incluso ente persones d'ente 20 y 30 años. Llogros algamaos nel terrén educativu, llaboral, reproductivu y sexual entovía nun recalcaron abondo na superación del mieu. Por embargu, el pesu d'una socialización temerosa y el fechu de que nos medios de comunicación se recalquen munchu más les agresiones sexuales que pasen fuera que dientro del ámbitu domésticu, inflúi nello. Datos estadísticos amuesen que la mayoría de los casos de violencia danse nel ámbitu domésticu y d'éstos nun se denuncia más qu'un porcentaxe mui pequeñu.

Una de les formes de malos tratos que más se da ye'l nomáu maltratu domésticu (tanto conyugal como familiar) que sufren les muyeres y que se manifiesta tanto n'agresiones físiques como psíquiques, siendo esti un problema que se da en tolos grupos d'edaes, estayes educatives y socioeconómiques (EMAKUNDE, 1997: 2).

El fechu de que se dea nel ámbitu domésticu nuna sociedá que sacraliza la familia y la enllena d'intimidá fai que pa la xente tea malo l'enfrentase a la tresgresión. La intimidá constitúi un bien qu'en muchos casos lleva al aisllamientu social (*ibid.*). Poro, vese que nun respunde a una visión realista de que puea asoceder, sinón d'autollimitaciones interiorizaes que pa mi namái se diben poder superar con nueves socializaciones. ¿Pero qué carauterístiques tendríen que tener? Tornarémolos a esti tema más p'alantre.

V. LOS SIGNIFICAOS DEL MIEU

Magar la diferencia qu'esiste ente los tres exemplos, coinciden en que na evocación del espaciu y del tiempu (escuridá, la nueche) esprésase la conciencia d'una situación d'opresión que nos remite a rrellaciones asimétriques de poder. Landa reconoz la necesidá d'esplorar espacios pero tamién se para na esclusión de mano de dellos espacios que nun entren nes posibilidaes d'esperimentalos, recorrelos. L'aniciu de too ello asítalu más allá de la so esperiencia nuna tresmisión yá establecida, acordada pola vivencia de la esclusión de dellos recorriós de manera que nun entren como posibilidaes placenteres más que na imaxinación.

Anque estremaos estudios prueben que los homes mozos tán más espuestos a la violencia en xeneral, por embargu les muyeres interioricen el mieu pues trátase d'un mieu que surde de sentise posibles víctimes de la violencia sexual (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995). Y ye un mieu que se concreta n'espacios. Les muyeres “esperimenten mayor llerza a llugares aisllaos —parques, caleyones, aparcamientos, metros— y, poro, la so ansiedá mengua los sos movimientos y el so usu independiente del espaciu, especialmente a lo llargo la nueche” (*ibid.*: 299).

Pue dicise qu'una parte importante de la inspiración de los modelos (constructos que xunto colos valores válennos de referencia) provién del mundu de la esperiencia narrada. Abondes de les evocaciones aniciaes nos rrelatos lliterarios garren fuerza al enllazar cola esperiencia o coles emociones, porque

faen mayor la vivencia al dase un procesu d'identificación, porque suplen carencies puesto que l'alcordanza crea modelos. Por embargu, la negación del espaciu a la que se refier Landa ta xuncida a la tresmisión d'esperiencias que s'interiorizaron como tales, non namái como narratives. D'ehí que la negación del espaciu como esperiencia o de la posesión corporal de la nueche ye tamién la negación de la memoria. ¿Cómo vamos poder alcordanos de lo que nun vivimos? Atrévome a suxerir qu'a mayor corporeidá de la esperiencia mayor alcordanza. La memoria nel sentíu non discursivu ye pasáu incorporáu, encarnáu. La reconstrucción de la vivencia negada sedría imaxinación pero non memoria. Poro, la reducción de la memoria hai que la ver dende la identificación de los espacios, de los tiempos que nos negamos que por nun tener la oportunidá de vivilos tampoco cunten con corporeidá. La superación del mieu asociáu al cronotopos xenéricu del espaciu solitariu y escuru diba suponer una apertura a vivencies más llibres y, poro, más fondes de la corporeidá. La memoria tanto individual como social arriqueceríase con ello.

No referente a la reflexón sobre la rellación ente mieu y "non llugar" paezme que'l mieu asítiase nel non llugar, naquel onde, resguardáu pola escuridá, pola nueche, dase l'anonimatu. Ellí onde s'esvanez la identidá personal pa pasar a ser namái un oxetu de l'agresión. La esperiencia del mieu nun non llugar bien seya real o imaxinariu repercute nes xeneralizaciones qu'elaboren les muyeres nes qu'abarquen a tolos homes nel anonimatu de "los agresores" penriba d'identidaes concretes, les qu'acaecen

nos llugares. Esa perda d'identidá quedó perbién espresada nel testu d'Alessandra Bocchetti que menté enantes.

Una diferencia cola esperiencia de los Temne que presenta Shaw ye que los que se protexen, ellaboren los sos amuletos, entamen un orde onde son a prote-xese de les fuerces estrañes. Abúlta-yos que tienen posibilidaes de control, de tar penriba de los espíri-tus malignos. Hai muyeres qu'ellaboren estratexes pa poder colos mieos a la escuridá, a la soledá que se nota aporretada d'amenaces: tener la seguridá que da'l sprai nel bolsu, les llaves nel puñu apertáu, entainar a andar o aguantar la necesidá de facelo según les circunstancies, xiblar, cantar.

VI. LA NECESIDÁ DE SOCIALIZACIONES NUEVES PA TRESCENDER EL CRONOTOPOS XENÉRICU DE LA ESCURIDÁ SOLITARIA

Identificar los mapes afectivos y la so incidencia

Na esperiencia de les encruciyas nes que se vive'l mieu yera interesante esplorar si depués esos mieos influyeron en torgar decisiones, pasos p'alantre. Nun me refiero con ello a incursiones psicoanalítiques que nun entraríen nel ámbitu de la investigación que faigo, sinón velo a través de datos de la historia de vida y siempre en rellación a si pa la muyer influyó positivamente o de mou negativu na so autoestima, nuna esperiencia lliberadora o non.

La rellación d'atraición y/o refuga d'un espaciu tien que ver cola emotividá que cause. "El mieu a

l'agresión física ye un elementu considerable na formación de los mapes afectivos" (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995: 299). Per un llau trataríase d'identificar los mapes afectivos que tenemos les persones, los estremaos grupos pa poder trabayar dende esa realidá. Estos datos son importantes amás a la de ponese a plantegar un análisis feminista d'una ciudá col envís d'acabar cola inseguridá ciudadana. Pa superar el mieu ye clave la identificación de los sos oríxenes. Depués rellacionariéense les percepciones, comparariéense, contrastariéense pero siempre ensin escaecer el valor real de les percepciones que yá de por elles producen comportamientos reales.

La superación del mieu a la violación

Nun ta de más fixar una diferenciación ente llugares de mieu y llugares de violencia, y darréu una consideración de lo qu'impliquen unos y otros, pa lo que va ser d'aidanza la estadística. Va facer falta ponese a analizar formes concretes d'enfrentase a situaciones reales d'acoso sexual. Si como se perafitó enantes muncho d'ello vien de la socialización, too ello tien qu'abarcar a persones de diferentes edaes y a muyeres lo mesmo qu'a varones.

Sopesar esperiencias positives de dominiu espacial exterior

Una forma de permediar el pesu que tuvieron pa munches muyeres les llindes espaciales alcuéntrase

nel conocimientu de lo que fueron les esperiencias positives de recorrer espacios, de familiarizase cola soledá, tar a gustu de nueche. Hai milenta narratives que nun s'incorporaron nunca a partir de viaxes en solitario o en grupu, recorriós celebraos d'ocios nocherniegos, esperiencias de trabayu qu'incorporen recorriós raros, descubrimientos de sitios, superación de mieos, itinerarios que partiendo del espaciu interior surden hacia lo exterior ensin que se dean dicotomíes ente lo privao y lo públicu. Nun cai embaxo qu'esa memoria que tamién pasó pela esperiencia corporal quedó marxitada mentantu que la otra, la del mieu, sobresal de contínu y arriquezse na tresmisión.

Conclusiones

A traviés del análisis de cronotopos específicos y d'un xeneral u se negocien identidaes y alteridaes, presenté'l camín pa llegar a la memoria non discursiva. Davezu les negociaciones d'identidaes tienen que perpasar la negatividá cola que se suel presentar la sexualidá, como daqué incontrollao xunció al desorden y el caos ensin que n'apariencia aflore la intolerancia fonda que s'escuende nesta ideoloxía.

El cronotopu xeneral del mieu a la escuridá solitaria remítenos a premises qu'actúen nun nivel d'abstracción mayor que'l propiu cronotopu. Magar que les diferencies ente'l casu de los Temne y el que llamé "los espacios que nos negamos" dambos tienen en común qu'a traviés de la evocación del espaciu y el tiempu (escuridá, nueche) los dos comuniquen la

conciencia de la opresión surdida de relaciones asimétriques: la primera de la esclavitú y la segunda de la desigualdá de xéneru.

El mieu nel que s'inxerten les esperiencias de munches muyeres tien abondos matices que se concreten n'espacios, tiempos y delles vegaes tamién en rostros. Nesti sen ye un mieu que pue llegar a controlase como lo demuestren muyeres que son quien a movese cola soltura y llibertá que xeneralmente s'atribúi a los homes. Por embargu, pa munches muyeres esiste la esperiencia d'un mieu que polo grande y poderosu perpasa lo concreto y valióse de la posibilidá del ataque sexual. Ye un mieu nel que la muyer vese metida a traviés de la perda d'identidá como ser individual. D'esa concreción que ta xuncida a referencies d'esperiencias vitales, pásase a una referencia más xeneral diseñada pol pesu que pa elles tien el destín como si ensin remediú tuvieren sometíes al so trazu. Ye un diseñu vital que se pue sintetizar *como'l poder de la evocación de les fuerces incontrollables*, lo que fai que m'alcuerte de la traxedia d'Edipo porque ilustra'l poder del destín como fuerza que ta penriba de la esperiencia, de los deseos y esfuerzos de los seres humanos. A too ello pue llegase per aciu de les prohibiciones, normativas comunicaes de formes perestremaes nes que davezu s'alcuenta la referencia última al mieu que comunicamos tanto muyeres como homes: la violación. La violación ye la utre que plania de continuo.

La memoria rueue cola llinealidá del tiempu. Mentanto qu'esperiencias que surden puen nel presente actuar d'elementu castrante y paralizador, n'otres ocasiones pue valinos pa dar pasos p'alantre. Por

exemplu l'alcordanza d'un actu de coraxe interior pue traer una reaición de valentía que fai que l'actora, l'actor vean decisiones del so futuru dende otu puntu de vista. Pero la memoria tamién produz placer y allúganos frente al futuru d'otres maneres. Asina naquellos momentos nos que'l tiempu y l'espaci u en converxencia catalicen una evocación a través de referencies al o del pasáu o a través de reinterpretaciones de momentos d'esi pasáu, pue haber una sintonía emocional colos conteníos d'esa alcordanza. Por exemplu daqué que yera prestoso, surge en rellación a esperiencias sensoriales: nuna rellación sexual placentera na edá adulta pue tar impresa la emoción del aflagu del primer amor adolescente. Otres vegaes aquello que nun tuvo presente en munchu tiempu tráyesese a la memoria ensin que n'apariencia esista una asociación ente'l momentu presente y el pasáu: como por exemplu, por cuenta una frustración, l'alcordanza de persones que salieron con bien de situaciones males. Nun momentu de dolor nel que'l sentimientu alloriante del presente pola perda de dalguién queríu paez insuperable, l'alcordanza d'una mancadura por abandonu superada pue valir de bálsamu.

Tornando a lo que plantegué de primeres, darréu de la propuesta de Shaw nos exemplos a los que me referí vemos una forma de memoria densa, xuncida a la esperiencia, arriquecida pol posu, nel que les imáxenes, les práutiques faen de mecanismu evocador. Ye diferente de la historia nel sen de que l'énfasis nun ta n'alcordase d'ella como tala sinón n'evocala por delles razones. Los cronotopos xenéricos apaecen como repositorios y catalizadores d'imáxenes práutiques mayores.

El mieu a los espacios solitarios y escuros ye un mecanismu poderosu pa mantener a les muyeres n'espacios más seguros. El procesu de tresmisión d'estos mieos afítase en bien de casos en rrellaciones xenealóxicques y, poro, garra cualidaes naturalizadores. El reconocimientu del poder d'esti cronotopu xeneral ye yá de por ello un pasu subversivu.

Bibliografía

- AUGÉ, M. (1996a). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona, Paidós.
- (1996b). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.
- (1995). *Los “no lugares”. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa.
- BAJTIN, M. (1937). “Forms of time and the Chronotope in the Novel”. En *The Dialogic Imagination*, comp. Michael Holquist, pp. 84-258. Austin, University of Texas Press, 1981.
- BOCCHETTI, A. (1996). *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra.
- BOURDIEU, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BULLEN, M. (1997a). “Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún”, *BITARTE*, año 5, n^o. 11, pp. 35-56.

- (1997b). “Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, Vol. 4, n^o 1, pp. 123-145.
- (1997c). “Identidad y género en los Alardes de Hondarribia e Irún”, *Ankulegi*, n^o 1, pp. 37-40.
- (1998). “Hombres, mujeres, ritos y mitos. Los Alardes de Irún y Hondarribia” en Teresa del Valle (editora), *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel (en prensa).
- CLIFFORD, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- CONNERTON, P. (1989). *How societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DEL VALLE, T. (1986). “La mujer vasca en el espacio festivo”. En P. BIDART, *La production sociale des espaces*. Pau, Université de Pau et des Pays de l’Adour, pp. 135-151.
- (1995a). “Metodología para la elaboración de la autobiografía”. Actas del Seminario Internacional “Género y trayectoria del profesorado universitario”. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense.
- (1995b). “Identidad, memoria y juegos de poder”, *Deva*, n^o 2.
- (1996). “Incidencia de las nuevas socializaciones en la elaboración de la memoria individual y social”. En Aurora González Echevarría (coord.), *Epistemología y método*, VIII Simposio, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, pp. 145-152.
- (1997a). “La memoria del cuerpo” *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, vol. 4, n^o 1, enero-junio, pp. 59-74.

- (1997b). *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid, Cátedra.
- (1998) [editora]. *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel (en prensa).
- DÍEZ, M. C. (1996). “Deporte y construcción de las relaciones de género”. *Gaceta de Antropología*, nº. 12, pp. 93-100.
- EMAKUNDE (1997). *No a la violencia contra las mujeres*. Vitoria-Gasteiz, febrero 1997, 13 hojas mimeografiadas.
- IDOATE, F. (1978). *La brujería en Navarra y sus documentos*. Pamplona, Diputación Foral de Navarra.
- OBIOL, M. J. (1997). “El nombre del ángel”. *El País* 17 de mayo, p. 16, “Babelia”.
- RESTREPO, L. (1997). *Dulce compañía*. Barcelona, Ediciones B.
- SABATÉ MARTÍNEZ, A., RODRÍGUEZ MOYA, J. M^a., DÍAZ MUÑOZ, M^a. A. (1995). *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*. Madrid, Editorial Síntesis, S. A.
- SHAW, R. (1996). “Roads to life, roads to death. Mapping ritual memories of the slave trade in Sierra Leone”. Comunicación presentada en el Congreso de la European Association of Social Anthropology. Barcelona, 12-15 de julio.
- STRATHERN, A. (1994). “Keeping the Body in Mind”, *Social Anthropology*, vol. 2, parte 1, pp. 43-53.
- SUNDMAN, K. (1998). *Between the Home and the Institutions. The feminist movement in Madrid, Spain*. Göteborg, Department of Social Anthropology, Göteborg University.

Aunitz dakit, bizitzen badakit (Mucho sé si sé vivir)

**Averamiento dende l'antropollingüística a la
comunidad del Valle de Baztán (Navarra)**

PAULA KASARES¹

La llingua, entendida como la ponte ente'l mundu y la esperiencia vital del falante, créase y recrease precisamente na aición que ye falar y la interaición que ye la comunicación ente falantes.

Esta perceición, aplicada a les rellaciones ente llingües y falantes y al mou cómo estos interactúen nes llingües, amuésanos una realidá mucho complexa na que bien de veces la llingua que s'emplega nun ye resultáu de la escoyeta del falante o, si lo ye, el falante nun ye llibre pa escoyer, n'igualdá de condiciones, qué ye lo que fala y

¹ Paula Kasares ye Téunica de Normalización Llingüística del Serviciu Municipal d'Euskara del Valle de Baztán.

cuándo y con quién lo fai, sinón que s'enfrenta a la llingua como una categoría percomplexa a la que-y da unos valores, unos drechos, un puestu determináu dientro una xerarquía y un asitiamientu físicu concretu na so esperiencia de tolos díes.

Pescanciada la rellación ente llingua y falante d'esta manera, la definición de bilingüismu como *usu davezu de dos llingües nun mesmu llugar o por una mesma persona*² abulta más qu'incompleta incorreuta. Muchos sociollingüistes dieron l'alerta sobro la tapadera falsa que pue llegar a ser la etiqueta de bilingüismu, qu'apaez como la convivencia n'equilibriu y harmonía de dos llingües y, de fechu, pue llegar a anubrir situaciones de desigualdá real ya incluso echar un velu bien mestu en procesos de minorización y glotofaxa política:

La significación social del bilingüismo, como resorte ideológico, reside en su uso para legitimizar la proscripción del idioma no oficial y toda imposición coactiva. Su valor psicológico está en el hecho de que este concepto, profesadamente conciliador, puede proporcionar una amplia base de adhesiones ingenuas que facilite aquel proceso asimilista. Así, al enfocar la imagen del bilingüismo sobre los "hechos" —el uso de dos lenguas— ha llegado a construirse una visión particular del conflicto, destinada a neutralizar los efectos de una consideración

² Definición qu'ufierta la RAE, *Diccionario de la Lengua Española*. I. 21^a. ed. Madrid, Espasa Calpe, 1995.

social y política sustancial, dejando por aclarar qué es lo que los “hechos” nos indican (Rafael Lluís Ninyoles)³.

Esto llevó a que l'estudiu del bilingüismu tuviere que facese con una riegla d'escala más precisa, cola que podemos matizar y crear conceutos nuevos que dexen esplicar les, delles veces tracamundiaes, realidaes coles que podemos atopanos baxo la etiqueta de bilingüismu.

Esti examen con lupa de les situaciones de bilingüismu individual y social encóntanos pa pescanciar el bilingüismu como un procesu dinámicu onde la competencia, más que la convivencia, ente llingües da llugar a esi enxende y engañador equilibriu.

Una d'esas realidaes que s'etiquetaron como bilingüismu refiense a lo qu'otros autores escoyeron definir como “bilingüismu unillateral”, aquel nel que s'obliga a tolos falantes de la llingua en retrocesu a deprender la llingua n'expansión pero ensin que se dea'l casu de la direición inversa, esto ye, que los falantes de la llingua n'expansión nun tán obligaos a deprender la llingua en retrocesu (Sánchez Carrión, 1987).

Nesta situación nun hai llugar pa falar d'usu davezu de dos llingües ensin peñerar el cómo, quién, con quién, ónde, pa qué... que nos darán lluz a les, delles veces percomplexes, estratexes llingüístiques de los falantes.

Esti trabayu ye una reflexón intuitiva dende l'antropoloxía llingüística sobre la categorización de la

³ Tomao de Sánchez Carrión, 1987: 326.

llingua vasca nel usu social del euskara nel Valle de Baztán (Navarra).

ASITIAMIENU Y PRESENTACIÓN DE LA FASTERA QUE S'ESTUDIA

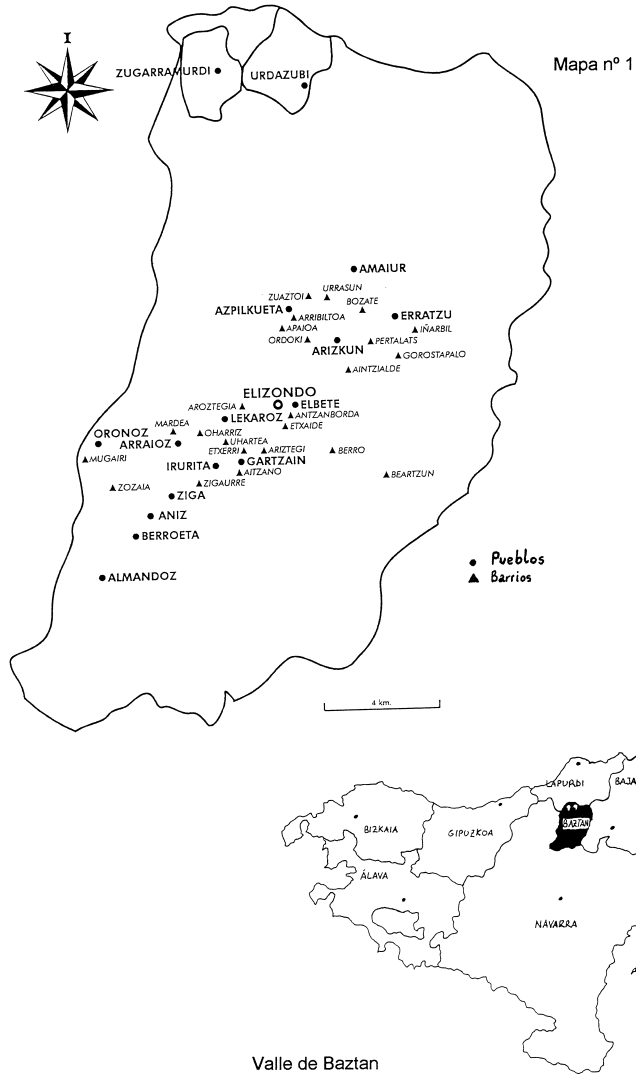
El Valle de Baztán asítiase nun terrén de 177 km² nel vértiz norte de Navarra. Esti conceyu de la Navarra cantábrica (o holohúmeda) fórmenlu quince llugares, con munchos barrios y caseríos esbillaos onde se reparten alredu d'ocho mil habitantes (vide mapa 1).

Baztán llenda al norte y al este coles provincies vasques de Lapurdi y la Baxa Navarra, asítiaes en territoriu del estáu francés, lo que dio llugar a venceyes hestóriques de convivencia y comerciú a un llau y a otru de la raya, facilitaos pol caltenimientu de la llingua vasca, que sigue falándose güei de mou natural nos dos lladrales del Pirinéu Vasco-Occidental.

Baztán ye un valle frontera, con tola carga de marxinalidá y periferia qu'esto trai con ello: probe situación económica hestóricamente, migración tradicional de los escedentes demográficos, pocos servicios, permuncha concentración d'efeutivos de les fuerces estatales (cuarteles de la frontera y aduanes), alloñamientu de la capital...

La propiedá del común ocupa la mayor parte de los terrenos del conceyu, con un usu ganaderu en primer llugar y forestal y agrícola (policultivu atlánticu) en segundu. Por importancia de trabayos tenemos la estaya primaria, los servicios y la industria.

Una torga que fai más grave la situación económica de güei ye la falta d'espeutatives laborales pa la



Mapa nº 1. Valle de Baztán

moedad, que tien que tirar na mayor parte los casos pa la capital, Iruña/Pamplona, a 58 kilómetros.

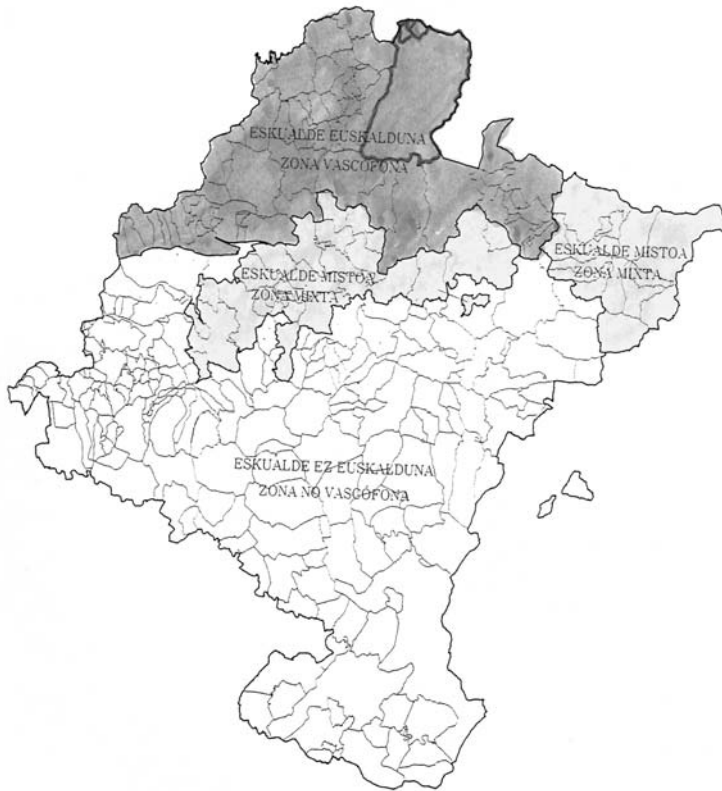
Les variedaes llingüístiques que se falen en Baztán inxérense nel dialeutu altonavarru septentrional. La curtia “distancia llingüística” ente éstes y la forma estándar o *euskara batua* nun plantea dificultades graves na comprensión, aunque sí ye mui perceptible la especificidad morfolóxica, léxica y prosódica de les fales baztaneses⁴.

EXPOSICIÓN CURTIA DE LA SITUACIÓN FUNCIONAL Y USU SOCIAL DEL EUSKARA

Dende 1986 reconozse la oficialidad de la llingua vasca y la llingua castellana en casi tol terciu norte de Navarra (vide mapa 2), dexando un estatus indefiníu pal euskara nel restu'l territoriu, incluyendo la capital, Iruña/Pamplona de la que tola Navarra septentrional y media tien una dependencia obligada a nivel alministrativu, económicu y de servicios.

Esta “orixinal” dixebra llingüística (Llei Foral del Vascuence 18/1986) produz una mena de *efectu reserva* per parte de l'Alministración navarra, qu'acotó llegalmente'l territoriu denomáu “vascófonu”, nun

⁴ Pa una información más completa so les fales baztaneses: Pello Salaburu Etxeberria, *Hizkuntza Teoria eta Baztango Euskalkia: I. Hizkuntzaren Soinu Egitura y II. Arau Fonologikoak*. Bilbao, Universidá del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 1984.



*Zonificación lingüística de Navarra. Llei Foral del Vas-
cuence 18/1996.*

reconociéndose-y prácticamente fuera d'él al euskaldún o vasco-falante nengún drechu lingüísticu.

Baztán, como fastera oficialmente bilingüe, ufierta dellos servicios n'euskara na Alministración municipal. L'euskara, nel meyor de los casos, ye llingua de

serviciu al ciudadanu, non llingua interna de funciones alministratives (los miembros del gobiernu del Conceyu nun saben euskara o, casu de sabelu, nun tán alfabetizaos nelli, polo que nun puen lleelu y escribilu nin emplegalu oralmente en cuestiones téu-niques o alministratives).

La enseñanza, hasta'l Bachiller, faise mayoritaria-mente n'euskara (modelu D, col castellanu como asignatura) y les matriculaciones de los caberos años amuesen la escayencia na enseñanza primaria del modelu A (enseñanza en castellanu col euskara como asignatura), güei casi yá residual en porgüeyu del D. La normalización de la llingua vasca na enseñanza primaria ye relativamente nueva porque la *alcordanza del sufrimientu* llevó, hasta apocayá, a que muchos padres euskaldunos quixeren evitar a los sos fíos y fíes que tuvieren que pasar pelo qu'ellos pasaron por nun saber bien castellanu.

Según se va xubiendo en grau académicu la presencia del euskara acúrtese, de mou y manera qu'en llegando a niveles superiores de formación profesional y enseñanza universitaria la posibilidá de que l'estudiante euskaldún puea estudiar euskara ye percurtia.

La fastera tien medios de comunicación locales dafechu n'euskara, echaos a andar por xuntes populares (una radio, una revista quincenal y una televisión), amás de los medios nacionales vascos (periódicu, revistes y radio-televisión vasca pública), tamién n'euskara dafechu. La so repercusión, entá siendo importante, hai que la relativizar pola mor de la competencia cada vez más grande que supón la per-muncha y variada ufierta de canales castelllanos.

Les xeres económicos, sacante la estaya primaria (ganadera) y la terciaria pública venceyada cola enseñanza, funcionen en castellanu: empreses industriales, de servicios, comercios, profesiones lliberales... Nun hai nin lo que podríamos denomar *puxu ambiental* nin institucional pa que les interaiciones socio-económiques s'inxerten con normalidá en llingua vasca.

Una medidura mui recién del emplegu públicu del euskara⁵ amosó bien a les clares l'usu social marxinal de la llingua vasca en Baztán. L'usu social del euskara, llingua materna y d'usu informal de la mayoría, apaez polarizáu nes estayes de población de neños (0-14 años) y de vieyos (mayores de 64 años). Son estes estayes les que demuestren un usu social mayor, pero nun podemos escaecer que son les que menos repercusión social tienen, al nun ser estayes de referencia: nun son grupos productivos, nun son grupos que detenten poder, nun son grupos dinámicos; son grupos dependientes, ensin influencia social y non productores sinón receptores de recursos.

Les estayes sociales d'entemedies, rapazos (15-24 años) y adultos (25-64 años), son les más actives y tamién estayes de referencia pa les xeneraciones

⁵ Serviciu Municipal d'Euskara en Baztán....., "1997ko kale neurketen azterketa txostena", 1998. Informe so una medidura direuta del usu social de euskara n'espacios públicos abiertos de Baztán. Esta medidura ufiertó los valores que siguen darréu pa los destremaos grupos d'edá: el 69'4% pa los de menos de 15 años; el 30% pa los rapazos (15-24 años); el 49% pa los adultos (24-64 años) y el 84,6% pa los mayores de 64 años.

anteriores. Los adultos son los cabezaleros de les xeres económicos, llaborales, comerciales y políticos y ye a ellos a los que-yos corresponde, como padres y madres, la direuta responsabilidá de la tresmisión natural de la llingua.

Esta situación, la marxinalidá del usu social del euskara en Baztán, ye lo que me llevó a facer una reflexón al rodiu de les estratexes d'usu de los falantes y a la categorización de la llingua, fondu etiolóxicu de los comportamientos llingüísticos.

TIPOS LINGÜÍSTICOS YA INTERAICIONES

En Baztán el 80% de la xente fala euskara⁶. El porcentax d'euskaldunos nes estayes d'edá varia enforma, siendo la estaya de los adultos (de 25 a 64 años) la que tien el porcentax más baxu (72%).

La mayor parte de los llugares del valle tienen porcentaxes de vascofalantes averaos al 100%. Ye Elizondo, cabeza de l'alministración y los servicios onde'l porcentax de monollingües castellanos ye más grande (18%). La tasa oficial d'alfabetización del euskara ye del 40%⁷.

Toos estos valores corresponden a los datos declaraos polos propios falantes na encuesta sistemática que ye'l Censu. La perceición que'l falante tien de la so propia tipoloxía llingüística vese condicionada pola situación y sentimientu de minorización, lo

⁶ Gobiernu de Navarra. Serviciu d'Estadística, 1996.

⁷ Ibidem.

mesmo que pola, a veces, incorreuta autovaloración de la so capacidá llingüística. El porcentax d'alfabetización real ye, de xuru, mucho más baxu.

Namáí una tipoloxización afayadiza de los falantes baztaneses nos dexará pescanciar como interactúen y categoricen les llingües coles que conviven.

Anque la conocencia del castellanu s'esparde prácticamente al total de la xente, hai un porcentax pequeñu de falantes, mayores de 64 años principalmente, que puen considerase monollingües vascos funcionales (los que faciendo'l total de les sos funciones vitales n'euskara tienen una conocencia mui limitada del castellanu y funcionen de fechu como monollingües vascos)⁸, y un porcentax mayor de neños y neñes pequeños con llingua familiar vasca, qu'entá nun deprendieron castellanu. Los otros euskaldunos, más o menos, considerámoslos bilingües.

Los de menos de 15 años y los de más de 64 años tienen un usu social altu xeneralizáu. Son los grupos sociollingüísticos que, por destremaes razones, presenten les meyores condiciones, unos pa devenir na meyor de les motivaciones pa cola llingua y otros pa la meyor competencia llingüística natural (non culturizada).

Los de menos de 15 años son el grupu más euskaldún (88%), que tuvieron enseñanza n'euskara

⁸ En Navarra unes 1.100 persones (0'2% de la población total de la Comunidá Foral) formaríen esti grupu de monollingües vascos. Datu esbilláu de *Euskal Herriko Soziolinguistika Inkesta 1996. Euskaren Jarraipena II*. Gobiernu vascu, Gobiernu de Navarra, Institut Culturel Basque, 1997.

colo que s'euskaldunizaron los que nun la teníen como primer llingua. Son falantes que tuvieron una experiencia del valor cultural del idioma y que s'avezaron a les formes normativizaes del estándar, lo que-yos dexó algamar una visión más global de la llingua. Ye la xente que pudo disfrutar de los espacios acotaos enantes pal castellanu, como l'aplicación de teunoloxíes nueves feches mui recién: vídeos, productos informáticos lúdicos y didáuticos... y tamién los espacios más normalizaos: lliteratura, música, radios, televisión, prensa... Ye xente que ta en condiciones bien amañoses pa medrar na autoconfianza cultural y llograr ser falantes culturizaos persabedores del valir universal de la so llingua. Pero, al dir creciendo, tendrán que confrontar la so experiencia cultural de la llingua col asitiamentu socio-cultural d'ella. El procesu que faga d'estos neños y neñes "euskaldunos dafechu con una motivación cultural consciente haza la so llingua" nun ta tovía bien amarráu.

Los de más de 64 años (80% euskaldún) pasaron pel procesu hestóricu d'aminorgamientu, la non validez de la so llingua pa llegar a servicios como la escuela, l'alministración, la sanidá... Vivieron el desaniciu públicu del euskara nel nome de los sos pueblos, de les sos calles, de los sos propios nomes y nun fue nellos rara la vergoña pola so curtia conocencia del castellanu. Son falantes que vanceyaron l'euskara colo llabriegu, col atrasu, colo privao y d'ello, el castellanu cola ciudá, la modernidá y la vida pública. Tienen, pela cueta, un fondu y pergranible conociemientu de la llingua —variante dialeutal— y la especificidá de munches fales populares cuerre'l riesgu de

perdese pa siempre cuando esta xeneración desapareza. Ye nesti grupu onde tán los monollingües funcionales, falantes de competencia llingüística más grande con un euskara, recibíu de la tresmisión oral, que nun conoció les formes del estándar afitaes pela cultura escrita. Son falantes analfabetos la mayor parte na so llingua natal y con una motivación natural hacia ella (ye la que meyor falen).

Estos dos grupos, con un usu social altu, representen los cabos d'una cadena xeneracional onde tienen per pocu pesu específicu. Nel centru: rapazos y adultos, con niveles baxos d'emplegu, son los grupos de referencia⁹.

L'euskaldún tipu baztanés adultu (homes y muyeres d'ente 25 y 64 años) ye un falante al que se-y negó la posibilidá de tener una perceición cultural de la so llingua materna. Escolarizáu en castellanu, ésta foi la llingua que se-y fixo familiar na escuela. N'euskara, la so llingua materna, ye analfabetu y poro nun ye pa emplegala en funciones normales escritas. La motivación d'estos falantes pa cola so llingua ye arrémente natural (ye la llingua que meyor falen y en dellos casos la única que dominen). Nun tienen, entós, motivación cultural hacia ella (conciencia llingüística) y la so autoestima como falante euskaldún ye mui baxa. Estos falantes, escolarizaos en castellanu, llingua de la que sí tienen una perceición cultural, son bilingües fondamente descompensaos: mientras que l'euskara-yos val pa les sos funciones

⁹ Datu tomáu del Serviciu Municipal d'Euskara de Baztán, "1997ko kale neurketen azterketa txostena", 1998. Vide n. 4.

orales íntimo-familiares, o locales y llaborales, nun ye asina pa les funciones formales orales o escrites pa les que precisen el castellanu. Del euskara tienen una conocencia fonda y una capacidá espresiva mui granible pal ámbitu íntimu; del castellanu tienen una conocencia superficial y un repertoriu espresivu mui curtiu, lo que-yos levanta complexu. La so situación desnaturalizada llévalos a nun ser nin tan siquier conscientes de la so capacidá como falantes euskaldunos. Al complexu col castellanu hai qu'amesta-y el qu'entamaron a sentir col euskara estandarizáu que sienten na televisión, na radio, que ven escritu nos llibros y llibretes de los fíos y delante del que se sienten tamién incultos.

Estos falantes, ensin motivación cultural o conciencia llingüística pa cola so llingua, ufierten una pergrán fragilidad nel usu, porque la motivación natural nun abasta énte cualquier situación poco afayadiza pa usu del euskara. La so descompensación como bilingües empobínalos a percibir na propia llingua la incapacidá pa ser emplegada en dellos ámbitos y a pescudar que pa medrar socialmente esta llingua ye una torga. Estos falantes refuercen la so xuntura cultural col castellanu llevando'l so usu hasta a les situaciones informales, lo que muezca fondeamente les sos rellaciones familiares, de vecindá, llaborales... La competencia llingüística en castellanu medra gracias al usu continuu al que s'esponen los euskaldunos primarios (los que tienen como llingua materna la vasca) de mou y manera que, al cabu'l tiempu, dellos d'estos falantes lleguen a ser bilingües castellanos, bilingües con un bon conocimientu del castellanu y un usu d'él más grande.

Faciendo una clasificación esquemática de los tipos lingüísticos bilingües tenemos entós que los falantes baztaneses en teoría *bilingües* son en realidá na so mayor parte —y emplegando la terminoloxía de Sánchez Carrión (1987: 155-166)— *semibilingües* (nun tán culturizaos na so llingua materna nin en castellanu) o *bilingües contra-natura* (nun tán culturizaos na so llingua materna pero sí que lo tán en castellanu).

Mentes el monolingüe vascu funcional ye la estaya funcional más marxinal de la sociedad, dellos monolingües castellanos ocupen l'estatus de comunidá de referencia y prestixu social. Nesta minoría alcontramos polo normal xente del país pa los que la so medría social vieno de la mano del so insertamientu na comunidá castellano-falante y castellanófila, venceyándose'l so estatus con llabores culturales, téunico-profesionales, alministrativos o políticos en castellanu¹⁰.

¹⁰ “Sens dubte, és fàcil convenir que el manteniment o la difusió d'una llengua en un sector social o en un espai físic determinats estan relacionats amb el seu ús continuat per part d'un conjunt de parlants. Però les raons d'aquest ús poden ser molt diverses y poden obeir ja sia a llur fidelitat, com a avantages comercials, a profits econòmics, a interessos polítics o a guanys simbólicos, per citar només algunes de les motivacions més freqüents que constitueixen ressorts per a l'acció dels individus.

La progressió de la modernitat és resultant de la interacció de dues lògiques: la del mercat y la de l'estat. Per tant, no resuta estrany que en una situació social posttradicional els.../...

La presencia d'esta minoría castellano-falante del país namái pue esplicase inxerta nel procesu hestóricu, onde se pasó d'un tipu de bilingüismu individual unillateral (individuos estratéxicos que depren-dieron castellanu y entamaron a emplegalu nel valle como mou de dixebra social) a un *monollingüismu social castellanu* onde entá habiendo un númeru grande de bilingües, l'usu social del euskara ye mar-xinal.

La referencia hestórica en Baztán de que la medría social va garrada de la mano del emplegu de la llingua castellana nun ye nueva. Nesti valle, tradi-cionalmente los escedentes de población escoyeron la emigración, primero a Castiya, onde'l baztanés asi-tióse nel ambiente cortesanu y depués a América, d'u volvieron indianos ricos que se convirtieron nuna élite social local. Nos dos casos, a la vuelta insértense como monollingües hispanófonos (col prestixu social más grande pero con competencia llingüística n'eus-kara más pequeña) o, casu de ser bilingües, apliquen nel país el mesmu patrón qu'aplicaren en Castiya o América pa la hexemonía del castellanu (Sánchez Carrión, 1987: 326).

La situación de llende de Baztán fixo que, na dómina del franquismu sobre manera, fuera la "xera nocherniega" del contrabandu un mediu d'arrique-cese rápido y fácil, lo que fexo que'l baztanés depren-diere a sacar beneficiu de cualquier situación, ensin cuestionar el statu quo que-y permitía enllenar

dos fators que més influeixen en el dinamisme lingüístic siguin els econòmics y els polítics" (Flaquer, 1996: 329-330).

la faltriquera na ilegalidá. Esti fechu engabítanos pa pescanciar el munchu sentíu prácticu de dellos baztaneses y el fondu sentimientu d'aminorgamientu d'otros, que surdió del esistir cultural ente dos grandes estaos.

Apocayá, la falta d'espeutatives llaborales empo binó a Baztán, munchu más que nunca pa la ciudá, el llugar a onde van los rapazos, primero pa facer la carrera universitaria y depués a inxertase en mercáu de trabayu. Na mayor parte los casos la ciudá supón el desenraigonamientu llingüísticu y la imposición socio-cultural del castellanu.

Esti fechu dio y sigue dando como resultáu un grupu bien bultable de "individuos desnativizaos" (Sánchez Carrión, 1987), los baztaneses que, anque tengan como llingua materna l'euskara, acaben dexándola nes sos rellaciones llaborales y hasta familiares y acaben por perder tola so competencia llingüística nella. Un estudiu demollingüísticu de mui recién permite la oxetivación d'esti fechu pente medies d'un índiz qu'amuesa'l porcentax de falantes nativos que perdieron l'euskara nuna xeneración, lo qu'asitia a Baztán na estaya de llugares vascófonos de Navarra onde la evolución demográfica de la llingua vasca ye entá regresiva (Ramos, 1995)¹¹.

¹¹ Rosa Ramos Alfaro, *Nafarroako euskararen egorea demolingüistikoa eta funtzionala*. Bergarako Udala, 1995. De los datos demollingüísticos de los censos y padrones de 1986 y 1991 sacó unos índices que dan cuenta del asitiamentu de gúei, lo mesmo que de los enclinos progresivos y regresivos de la comunidá llingüística. L'índiz que fai referencia a los falantes que.../...

Nesta élite-minoría castellanofalante formada por xente forano o por baztaneses desnativizaos tendría l'euskara'l so grupu potencial de crecimentu si hubiere nellos una motivación abonda pa cola llingua:

Los que han sido expatriados lingüísticamente pero permaneciendo en el territorio de origen (...) representan el medio natural de crecimiento del Euskara hacia fuera, porque todavía guardan memoria de su propio despojo (Sánchez Carrión, 1987: 226).

De la mano d'estos falantes potenciales tendría tamién l'euskara la posibilidá d'algamar espacios funcionales formales y de prestixu altu qu'encontraran lo que ye la meyor perceición social de la llingua.

Pero, sicasí, en dellos casos, esta xente desnativizaos válense de lo único que tienen, daqué motivación p'hacia la llingua, pa encabezar una causa onde ellos s'asitien nel centru, emburriando pa la periferia a lo euskaldún per un llau y a lo erdalún (castellanofalante) inmotivao per otru, y formulen una comunidá "baztandarra" onde l'euskara nun ocupa un llugar nuclear, nin tan siquieramente necesariu nin práuticu, siendo un discursu onde a la llingua vasca

teniendo l'euskara como llingua materna califíquense tipollingüísticamnete na encuesta como castellanofalantes ye l'índiz kenk, llográu al restar del porcentax de falantes que reconocen saber falar bien euskara el porcentax de los que tienen l'euskara como llingua materna. L'índiz kenk pa Baztán ye -1,2, qu'amuesa que l'enclín demollingüísticu ye tovía regresivu.

correspuénde-y un llugar simbólicu, aneudóticu y bramente prescindible. Ye'l discursu que-y convién a esta minoría pa siguir calteniendo la so situación de privilexu. La motivación d'esta xente ye una motivación señardosa de *lo que fuimos* (pero ¡que nun m'anden col presente que yo quedo fuera siti!). Yá diz Sánchez Carrión (1987: 270) que pal euskara esti discursu ye mui dañible pola mor de la importancia de los que lu afalen.

La motivación d'esta xente desnativizao, que nun abasta pa dar puxu al deprendimientu del euskara, idealízase y empobínalos a proyeutala en fíos y fíes. Desplázase tol esfuerzu hacia los neños, a los qu'escolarizarán n'euskara, y al facelo, los pas yá creen tar redimíos de cualquier otru compromisu pa cola llingua.

Hasta hai unos diez años, tamién en Baztán (lo mesmo que nel valle cabeceru de Malerreka, fenómenu estudiáu por Sánchez Carrión, 1981) el comportamientu de los dos sexos nel usu llingüísticu foi distintu. Les neñes paecíen más sentíes pa col prestixu social de la llingua, lo que trayía con ello una socialización y culturización destremaes, más castellanes, nel grupu familiar, escolar y de rellaciones. Esti fechu marcaba la xebradura ente les poblaciones nueves de los dos sexos: los neños, más fieles al emplegu del euskara y axuntaos al rodiu del prestixu íntimu de la llingua; les neñes, más empobinaes al usu del castellanu llamaes pol so prestixu social.

No es ajena a esta distinción las diferentes expectativas que la comunidad familiar proyecta hacia cada uno

de los sexos: mientras se piensa que el futuro de un hombre está en sus manos (en su habilidad manual y en su fortaleza física) se reconoce que el de la mujer está en su expresión, en su lengua, pues es ésta la que le da la posibilidad de alternar con varones, y en este sentido el castellano “le abre más puertas”. Pero también porque el tipo de trabajo que puede conseguir una mujer en esta zona (dependienta, empleada de servicio doméstico, etc.) está en manos de erdaldunes o requiere un estrecho contacto con ellos (Sánchez Carrión, 1981).

Güei nun se da esta dixebra d'espeutatives na comunidá familiar pero caltiénse la diferencia, mui destacada en muyeres adultes (25-64 años), más llamaes al usu social del castellanu d'acordies col enclín de la mocedá.

Esti fechu nun ye una amenaza determinante pa la tresmisión llingüística (non xunida tanto al usu social de la llingua como al familiar), pero sí que tien puxu na perceición que los neños y les neñes empiecen a tener sol valir social d'una llingua y d'otra, afitándose les primeres bases pa la categorización xerárquica que vendrá darréu.

Ye corriente que, mentes qu'a los neños y a les neñes-yos falen davezu n'euskara, los pas y les mas euskaldunes falen ente ellos en castellanu. Esti vezu llingüísticu tien que rastrexase hasta los años de la primer socialización ente sexos y foi de xuru l'enclín de la muyer, más enfotada nel castellanu, el que marcó dende'l pricipiu el vezu llingüísticu de la interacción ente matrimonios.

LA CATEGORIZACIÓN DE LES LLINGÜES, LA NECESIDAD Y LA IDENTIDAD

Yá vimos les bones condiciones que presenten pa la motivación y la competencia respetivamente los de menos de 15 años y los de más de 64. L'altu nivel d'usu d'estos grupos, sicasí, nun determina l'usu social xeneral porque nun son grupos de referencia.

Nuna sociedad onde'l/la neñu/a ye, cada vez más y per más tiempu, neñu/a y los vieyos son un grupu de curtiu valir social, les pautes, tamién les del usu llingüísticu, márquenles les estayes productives onde se categorizó a una llingua como

útil, necesaria y políticamente neutra;

y a la otra como

inútil¹², prescindible (redundante u optativa) y políticamente marcada¹³.

¹² El discursu popular pon munches veces en boca de los baztaneses euskaldunos frases como: “Eskuarak eztu deusteko balio, hobe erdara ikestea, eskuarakin ezta Belatetik pasten ahal”, L'euskara nun val pa nada, ye meyor deprender castellán, col euskara nun pues dir más allá de Belate (monte que ye la raya ente Baztán y la fastera de cerca Pamplona).

¹³ Perllámanos l'atención la pintada que se fexo con aerosol enriba d'un mural de la *Korrika*, la carrera popular que recuerre toa Euskal Herria col envís d'atropar fondos pa AEK-Coordinadora pa l'Alfabetización y Euskaldunización d'Adultos: “Elizondo quiere paz”. De cote a esta politización de la llingua .../...

Diciendo sólo que'l castellanu, al ser la llingua de la comunidá de referencia, ye la llingua de prestixu cuérrese'l riesgu de facer demasiao cenciellu'l procesu categorial y anubrir la so comprensión. El prestixu ye un factor percomplexu y nun podemos dicir que l'euskara en Baztán nun tenga esi prestixu pa los sos falantes (según pa qué falantes, según en qué funciones). Yá alvirtió Weinreich¹⁴ del peligru de simplificar un tema onde muezquen tantos factores como ye'l de la configuración de la dominancia llingüística (*configuration of dominance*).

Baxo esta dicotomía de valores, les oposiciones más básiques rural/urbano, tradicional/moderno que finxaron per décadas la categorización de les llingües, van perdiendo puxu cola bilingualización progresiva (delles veces namái que fachada) de los llugares públicos urbanos y les instituciones, lo mesmo que los munchos entamos populares al rodiu de la llingua, a la que-y enconten la so presencia social. Na capital ya principió a vese l'euskara (a oise menos) y

per parte d'una estaya (¿erdaldun desmotivada?) ta la categorización identitaria de la llingua: "Euskarak bazten gaitu", L'euskara axúntanos, lema de les ediciones del Baztandarren Biltzarra, fiesta añal de tolos baztaneses. Ésti ye un lema apauador, que fala direutamente de la llingua como elementu integrador y axuntador, lo mesmo que como elementu d'identidá comunitaria.

¹⁴ U. Weinreich, *Languages in Contact. Findings & Problems*. 1ª. ed. The Hague-Paris, Mouton, 1970. Tómass de Sánchez Carrión 1981.

cola adautación adulces a les nuevas teunoloxías pue disfrutase de les ventaxes de la modernidá tamién en llingua vasca.

En xunto con estes yá enxendes oposiciones básiques, la configuración categorial mínima que definió Sánchez Carrión (1981) pal valle cabeceru de Maleurreka hai unos venti años, *hemengoa/hangoa* (“lo d’equí/lo d’allá” que vien a pescudase como “lo d’adientro/lo d’afuera”) nun paez yá que valga pal Baztán, onde esta oposición d’estayes d’en casa/pública fendió en munchos de casos y el castellanu profanó l’ámbitu de la intimidá (ente’l matrimoniu, ente pas-mas y fíos-es, ente amigos-es íntimos-es) de la mesma manera qu’entró na representación comunitaria institucional.

Güei la estaya d’en casa compártenla les dos llingües y la estaya pública ocúpala mayormente’l castellanu.

Ésti ye’l cambéu más grande que se dio nos espacios de la llingua nos años caberos. Fradóse la dixebría funcional (diglosia) que, anque arrequeyaba l’euskara pa la estaya de casa ya íntima, guardába-y n’esclusivo esti espaciu onde medraben les funciones identitaria, familiar, de vecindá y hasta llaboral y local. Güei l’euskara llega per televisión hasta’l caseríu y ellí puen tar na mesa tolos miembros d’una familia euskaldún falando en castellanu.

La dicotomía función comunicativa/función simbólico-identitaria de la llingua tampoco nun ye esplicativa. La comunicación nun pue separtase del simbolismu y del procesu identitariu. Somos les nuestres interaiciones y el simbolismu, en realidá, nun ye más qu’una forma de comunicación.

Dende esti puntu de vista, el mundu euskaldún ye comunicativu (y poro simbólicu), lo mesmo que'l mundu castellanu ye comunicativu (y simbólicu). La dixebra hai que la buscar en qué situaciones ye comunicativu (y simbólicu) l'euskara y en qué situaciones lo ye'l castellanu.

L'euskara ye la llingua simbólica del pasáu alloñáu, pero una llingua con presente curtiu y un futuru anubieltu. Como llingua comunicativa, bien rales veces llega a les funciones de prestixu social, aunque tea perpresente nes afeutives y, darréu d'ello, sea fundamental.

El castellanu, llingua simbólica del presente y del pasáu más cercanu, ta tamién apicalbada d'emotividá porque amás de ser comunicativa nes funciones sociales formales yelo tamién en delles interaiciones íntimes ya informales.

Al castellanu, llingua categorizada como necesaria, mándense-y les funciones importantes (les formales, pero tamién en dellos casos les informales ya íntimes, com puen ser les rellaciones ente amigos-es y ente'l matrimoniu); al euskara mándense-y conversaciones menos importantes, como les que se tienen colos vieyos y los neños.

Nos llabores “serios”, como'l comerciu, l'usu del euskara ye baxísimu. Hasta son fuera tonu les rempuertes que se dan en dalgunos comercios d'Elizondo pol usu d'esta llingua. Les frases despreciatives y de non-valoración de la llingua tamién lleguen a ser corrientes.

Que la necesidá ye l'axioma de la normalización lingüística pervese adicando cómo l'euskara, percibióu como prescindible y ensin valir pa la comunicación

xeneral, arrequéxase pa xeres daqué sinsones y ensin trascendencia, lo qu'empobina a la so marxinalidá n'usu social.

Ye al rodiu d'esta categoría de *necesariu* y práuticu como se percibe al castellanu y como nun se llega a percibir la desnaturalización de les interaiciones de la comunidá euskaldún.

Esta necesidá que perciben los euskaldunes de güei nun ye otro más que'l resultáu de decisiones euskaldunes d'ayeri. Facer una historia de cómo llegó a categorizase la llingua forana como necesaria ye atopanos con esperiencias d'escarniu, sufrimientos de guerra, fumos y enchipamientu social... d'euskaldunes antiguos.

Cuando un baztanés sabe que los fíos y les fíes tienen que deprender castellanu ta no cierto. La cuestión ta en que de cote a esta situación de necesidá surda un enfotu de ser, de mano como una necesidá personal ya interna. Cuando esti enfotu de ser lu comparten los miembros de la comunidá, cuando *se vuelve necesidá social* ya podemos dar por entamáu'l procesu de *recuperación cultural*.

La identidá cultural, como toa identidá, ye un constructu, y pue ser el discursu sol llinguaxe y non el llinguaxe nin el so usu la presea cimera na construcción interna de la identidá de la comunidá. Paga la pena acompañar esta esplicación con unes llinies del artículu “El discurso del nativo sobre su propia cultura” de José Luis García García:

El discurso ¿sobre el lenguaje y sobre cualquier otro tema? selecciona y estructura las señas de identidad de los pueblos (...) En el contexto de la identidad la consideración

del discurso está más próxima a la concepción de la identificación como un proceso. En esta perspectiva las señas de identidad de un pueblo no son estáticas sino que se elaboran constantemente en el discurso de los hablantes. La identidad aparece como consecuencia de un proceso de comunicación.

Siendo les cosas d'esta miente, nun se perciben como contradictorios el discursu identitariu de la llingua col so usu social marxinal. Nun hai una tensión xeneralizada ente esta valoración afeutivo-simbólica del euskara (*Eskuarak bazten gaitu*, 'L'euskara axúntanos') y la so categorización práctica como inútil, prescindible y políticamente marcáu.

Pero nun ye'l ser cuñu identitariu d'una comunidá humana, sinón la instrumentalidá comunicativa que dientro d'ella tenga lo que ye la garantía viva de les llingües:

Ambdues funcions, tant la simbòlica com la social o comunicativa, són essencials y necessàries. Però, per damunt de tot, les llingües són eines d'intercanvi de conceptes y de representacions de tota mena entre les persones. Y si una eina no es fa servir, al capdavall s'esmussa y es rovella (Flaquer, 1996: 21).

L'encontamientu de los aspectos simbólicos de la llingua amuesen y anubren delles veces lo precario del so usu. Los símbolos tienen una naturaleza ambivalente. D'una parte puen tener un calter claramente movilizador y dinamizador na medida na que se veneyen con programes de reforma y colos ideales de camudamientu de la sociedá que se proyeuten pal

futuru. D'otra, tamién s'inxerten colo sagrao, colos raigones d'una tradición cultural, colos valores intanxibles y, como talos, puen contrastase coles realidaes efeutives y de tolos díes.

L'ingrés d'un element social dins l'ambit dels símbols pot constituir un síntoma de l'inici de la seba obsolescència y de la seva davallada com a objecte material y práctic (Flaquer, 1996: 21).

Tenemos que camentar que si bien al euskara se-y acuta esi llugar intanxible de representación simbólica, esa afeutividá non racional, la valoración del castellán per parte d'aquellos euskaldunos que lu inxirieron nes sos interaiciones informales, amás de ser mui racional, pue llegar tamién a cargase d'afeutividá. Dicho d'otra mena: mentes que l'afeutu hacia l'euskara escasas veces ye racional, la valoración racional del castellanu (la imprescindibilidá y les ventaxes del so usu) pue llegar a a ser afeutiva.

El repartu de funciones nucleares emcamina al surdimientu d'un tipu nuevu de bilingüismu *d'identidá* onde tamién el castellanu ta cargáu d'afeutividá.

Topámonos frente a un nuevu tipu de bilingües, *d'identidá o personalidá* y la entruga ye ¿qué garantía ye pal caltenimientu de la llingua (ye a dicise, pal so usu social), sabiendo como sabemos qu'esi usu social, nun contestu de bilingüismu individual xeneralizáu de la comunidá euskaldún, depende de la llealtá llingüística de los falantes?

La identidá, esi constructu variable, nun tien por qué ser monolítica, nin diacrónica nin sincrónicamente. Hai falantes qu'entamaron siendo monolingües

vascos, escolarizáronse y volviéronse bilingües descompensaos pa pasar a ser bilingües contra-natura hasta que güei, y per un procesu personal de recuperación llingüística, son bilingües completos o ambilingües.

De la mesma miente, un bilingüe pue ser euskaldún en familia, castellanofalante nel trabayu, bilingüe colos amigos y euskaldún irresponsable en política.

La identidá ye un constructu. Una identidá nun se recupera, faise una nueva, la que se quier. En Baztán esta ye la cuestión, qué identidá se constrúi, qué identidá se quier construir.

La “naturalidá” cola qu’hestóricamente se vivió la minorización y la categorización xerárquica de les llingües fecha en situación de desigualdá clara favorez el fechu de que l’euskaldún nun actúe con llealtá pa cola so llingua, lo mesmo en contestos d’usu formales ya informales. L’usu social, mui enxende y non siempre afitáu na eleición, llévalu a arrequexar la so llingua y nun ver más allá de la razón práutica del *aunitz dakit, bizitzen badakit*, “muncho sé si sé vivir”¹⁵. Los falantes pasaron la vida faciéndose al

¹⁵ Tomáu de los dictames o arranairuak atropaos por Mariano Izeta Elizalde, nel so *Baztango Hiztegia*, Gobierno de Navarra, Pamplona-Iruña, 1996. Al entamu d’esti diccionariu de la fala baztanesa podemos lleer les palabres de Pello Salaburu Etxeberria, baztanés d’Arizkun y rector anguaño de la Universidá de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea: “Baztan bezalako gizarte itxi batean euskararen alde egiten zuenari zeharka begiraten zioten, nahiz eta hango biztanle gehienak .../...

usu social de la llingua de la minoría y llegaron a interiorizar qu'eso ye lo cabal. Cualquier aición que vaya a la escontra d'esti "xacíu" mírase con rocea, nomátenla de politizada o llega a pescudase namái dende l'nterés folklóricu. L'usu del castellanu ye racional y consciente.

Tamién hai, sicásí, una parte de la población comprometío personalmente cola llingua. Estos euskaldunos amuesen una fidelidá llingüística altísima. Nellos, el valir más pequeñu de la lingua minorizada nun provoca una categorización peyorativa d'ella en cuantes al castellanu sinón un inxerimientu personal, un discurso críticu y una actitú de movilización cola situación de primidura del euskera. Ellos son les presees de recuperación coles que cuenta la comunidá llingüística, xente con voluntá de ser qu'axunten la perceición, l'usu y la motivación hacia la llingua. Ellos son la clave pa la vida del euskara.

PESLLANDO

Quixi afondar nesti conceutu de bilingüismu y desmontar la perceición que nos llega a dar de la comunidá. Vimos como nuna situación xeneral etiquetada como bilingüismu pue dase en realidá un

euskaldun garbiak izan eta aunitzetan bertze hizkuntzarik jakin ez". Nuna sociedá tan zarrada como la de Baztán, al que trabayaba pol euskara mirábenlu con rocea, aunque la mayoría fueren euskaldunos netos y que, en muchos casos, nun sabíen otra llingua.

tipu de monollingüismu social y qu'a nivel individual, los denomaoos bilingües son falantes que tienen una conocencia fundamente descompensada de les llingües coles que conviven. Too esto empobinóme a guetar términos más esplicativos que'l buxu y a veces perversu *bilingüismu* y afalóme a buscar los resclavos que queden na vivencia que tienen los falantes de les sos llingües, el mou como les categoricen y cómo esta categorización ye esplicativa d'estratexes ya interaiciones llingüístiques.

Una introspeición cenciella na comunidá llingüística amuésanos la desnaturalización de la so situación y la so fonda desigua. La llingua propia nun apaer como presea de xuntura de la comunidá y ésta ufierta una cadarma desnaturalizada.

La comunidá euskalduna, pa la que l'euskara tien un valor simbólicu-identitariu pergrande, categorizó la so llingua d'acordies colos valores que fanaron de la situación de desigualdá tradicional (situación diglósica) arreyaos a la minoría-élite castellanofalante: ruin valor práuticu, curtiu valor comunicativu, apreciu secundariu exótico-folklóricu, radicalización política, xustificación de la desigualdá y l'aprehensión como natural de la situación desnaturalizada.

Esta categorización de la llingua venceyada a los valores más baxos xerárquicamente encetó de tala miente l'usu social del euskara que güei tenemos que falar d'usu social marxinal de la llingua vasca. Dende la minoría-élite castellanofalante'l discursu tebiu da-y al euskera un llugar "cimeru" na valoración (señardosa) simbólicu-afeutiva, pero na realidá ye un llugar de llende, aneudóticu, que nun se saca de la estaya de lo intanxible y que nun da credibidilidá al valir

instrumental-comunicativu de la llingua na esfera real de lo de tolos díes. Náguase, amás, por que nun se dea contradicción nin tensión social nesta categorización y preséntase como natural lo que ye en sígo una situación cultural fondamente desnaturalizada.

Sicasí, una parte de la población eukaldún que cree nel valir de la so llingua y amuesa pa con ella una actitú trabayadora y comprometida, pervé esta situación.

Pero esti fechu ye malinterpretáu bien de veces pola mayoría euskalduna non comprometida y pola minoría castellanofalante y darréu d'ello cuñáu como politizáu y marxinal.

Baztán ye una comunidá en transición: enxamás na historia del euskara tuvo oxetivamente una situación tan garantizadora pa la so supervivencia (llingua oficial, normalizada na enseñanza primaria, presente en medios de comunicación locales y nacionales vascos... y lo más importante: un garapiellu d'euskaldunos con voluntá de ser) y enxamás, ensin embargu, tuvo tan fondamente descentralizada la so comunidá, tán mozcaes les sos redes d'interacción informal y privada; enxamás foi tan grande la perda d'enfotu ya identidá d'estos pueblos nin tan grande la dependencia del valle colos centros urbanos que funcionen en castellanu, lo mesmo que cola dinámica del turismu que se presenta como la panacea económica. De cómo los euskaldunos entendamos el progresu de la nuestra comunidá y del llugar que-y demos nél a la nuestra propia personalidá cultural va depender que l'euskara acabe almiráu y recordáu nuna urna de cristal o sea una llingua viva nes nuestres esperiencias de tolos díes.

Bibliografía

- FLAQUER VILADEBÓ, LL. (1996). *El Catalá ¿llengua pública o privada?* Editorial Ampúries, Barcelona.
- IZETA ELIZALDE, M. (1996). *Baztango Hiztegia*. Gobierno de Navarra. Pamplona/Iruña.
- RAMOS ALFARO, R. (1995). *Nafarroako euskararen egoera demolinguistikoa eta funtzionala*. Bergarako Udala.
- SÁNCHEZ CARRIÓN, J. M. *TXEPETX* (1981). “La Navarra Cantábrica (Malda-Erreka). Estudio Antropolingüístico de una Comunidad Euskaldun”, en *Fontes Linguae Vasconum*, 37, 19-99.
- (1987). *Un futuro para nuestro pasado. Claves de la recuperación del euskara y teoría social de las lenguas*. San Sebastián.
- SOZIOLINGUISTIKA INKESTA (1997). *Euskal Herriko Soziolinguistika Inkestza 1996. Euskararen Jarraipena II*. Gobierno Vasco, Gobierno de Navarra, Institut Culturel Basque.

La crítica ante les esposiciones d'arte n'Asturies

NATALIA TIELVE GARCÍA
Profesora d'Historia del Arte
Universidá d'Uviéu

Ye'l de les esposiciones un fenómenu que respuende a les nueves necesidaes d'orde cultural qu'esperimenta la nuesa sociedá; necesidaes que comprenden les actividaes d'ociu, l'estudiu, la educación, la información y l'espardimientu de saberes. Y ye nesi sen como podemos considerar los mecanismos espositivos como ferramientes que lleven a una ansiada democratización de la cultura, enseñando a les mases a gociar del so patrimoni, aunque pudiera entrar en contradicción coles sos percepciones y prexucios. Al esparder el conocimientu, ayuden a convertir al visitante, al ciudadanu, nun elementu cada vez más participante na vida de la sociedá na que vive y actúa, de mou que puen revelase como un arma na llucha escontra la inorancia artística y cultural en

xeneral. Al mesmu tiempu, persíguese con elles la educación moral y cívica de los distintos elementos sociales, nel sen d'ennoblecere les aspiraciones y de constituir un incentivu pa l'apreciación de los valores culturales. Preséntense asina como un auténticu fenómenu social masivu que favorez la participación del públicu nel procesu de formación d'una cultura.

Les esposiciones puen ser consideraes guapamente como una de les manifestaciones culturales más significatives de los nuegos díes. Cada vez contamos con una ufierta más amplia de muestres de toa triba, promovíes tanto dende instituciones privaes, como fundaciones o bancos, hasta muérganos públicos, como cases del conceyu, comunidaes autónomes y l'estáu, pasando peles galeríes privaes. Toa esta creciente y cada vez más diversificada variedá d'esposiciones fai qu'una bayurosa información cultural tea a disposición d'un públicu progresivamente más numberosu, facilitando entós la integración del individuu na vida cultural de la comunidá. Y too ello nun momentu nel que nun se pue duldar qu'avanzamos hacia un modelu de sociedá onde'l tiempu d'ociu será cada vez mayor, lo que significa un averamientu a dixebras actividaes deportives, artístiques y culturales. La nuesa sociedá ufierta de mou progresivu claros síntomes de movilidad y creatividá, especialmente en determinaos núcleos urbanos, xuncíos al aumentu del nivel de vida y a una sensibilización hacia la formación y el goce estéticu. Asistimos a una serie de cambios nes actitúes sociales que, ente otres consecuencies, trai consigo una creciente demanda de bienes culturales, en

rellación con una mayor sensibilización ante'l valor del nuesu patrimoniu¹.

Ye ésti, polo tanto, ún de los aspectos más interesantes qu'inflúin nel desendolque de les actividaes plástiques asturianas na dómina contemporánea. Como *marcu temporal* pa llendar esti estudiu quedámonos col primer terciu del nuesu sieglu; un períodu altamente significativu nel desarrollu de la plástica astur, que xurde de les circunstancies propiciaes pol Desastre del 98 y la repatriación de capital americano qu'ésti truxo consigo, pa culminar nuna fase de progresivu revuelu social qu'alcontrará'l so cumal, como se sabe, nel españu de la Guerra Civil de 1936. Yá que'l nuesu oxetivu ye'l de reflexar la consideración que, na mentalidá de la época, manteníase con respeto a la funcionalidá didáutica de les esposiciones, tomamos como puntu de referencia l'actitú de la crítica d'arte de la dómina no que se refier a esti puntu². Trátase de la crítica d'arte que se desendolcaba nel

¹ Destaca nesti sen la importancia que nos caberos tiempos poseen les Asociaciones d'Amigos de Museos, como una forma clave de rellación ente'l patrimoniu y la sociedad. En VV. AA: *Museo y sociedad. Primer Curso de Museos*, ANABAD, Madrid, 1987, pp 64-68.

² Desarróllase na prensa asturiana del primer terciu del sieglu una crítica d'arte que pue considerase como una modalidá de crónica temática sobre los sucesos de la vida artística rexonal. Posee ésta un calter orientador, analíticu, enxuciativu y valorativu acerca de los sucesos que contempla. Lleva a cabu los sos análisis partiendo de la consideración de los diversos elementos que constitúin el campu sociocultural nel que se .../...

marcu de les espublizaciones periódiques asturianas de la dómina, fundamentalmente nos diarios xixonese *El Comercio* y *El Noroeste*; nos periódicos ovetense *El Carbayón* y *Región*; asina como nos avilesinos *El Diario de Avilés* y *La Voz de Avilés*. Siguiendo estes fontes reparamos en como se consideren estos mecanismos espositivos como ferramientes que faen que los artistes vean ampliáu'l númberu d'hipotéticos compradores y puean disfrutar de fama, al tiempu que como ferramientes que lleven a una definitiva democratización de la cultura, enseñando a les mases populares a que-ys prestara'l *verdaderu* arte, anque pudiera entrar en contradicción coles sos perceiciones y prexucios.

La crítica d'arte detiéense prioritariamente sobre les esposiciones artístiques celebraes nes correspondientes llocalidaes nes que'l periódicu ye espublizáu y, secundariamente, al rodiu los acontecimientos entamaos n'otros puntos de la rexón. Nesti sen, ye importante tener en cuenta l'especial *dinamismu espositivu* que s'algamaba en tol *ámbitu rexonal* a partir del segundu llustru de la década de 1910: dende les Esposiciones Rexonales de Belles Artes efectuaes n'Uviéu nos años 1916 y 1918, hasta los certámenes entamaos por instituciones llúdico-

desenvuelve'l fenómenu artísticu. De tal mou, los sos xucios abarquen a los dixebraos axentes qu'intervienen nel procesu de creación del arte, incluyendo tanto a productores como a receutores y, ente estos últimos, a los comerciantes y los muérganos públicos y privaos que formen parte del entramáu socioartísticu. D'ehí que la crítica d'arte afirme'l so papel como conductor d'opinión en cuestiones del gustu artísticu de la sociedá.

culturales, como los diversos Ateneos Obreros rexonales, el Club de Regates Xixonés o la Sociadá d'Amigos del Arte d'Avilés, pasando peles muestres pictóriques alitaes polos establecimientos comerciales —cuyos oxetivos yeren preferentemente de calter económicu—. Los certámenes celebraos tanto a nivel nacional como internacional —particularmente en París y nos países hispanoamericanos— son acontecimientos artísticos que la crítica suel tratar de mou superficial, aunque tiende a manifestase más receptiva según avanza'l tiempu³. Na dinámica espositiva nacional, centra l'atención de la mayor parte de les crítiques l'actividá madrileña, antes na so vertiente oficial que privada. Nesti sen, particular interés recibíen les *Esposiciones Nacionales de Belles Artes*, nes que la participación de los plásticos rexonales yera abondo importante.

Como más arriba quedó reflexao, la esposición d'obres nos establecimientos y salones llocales mani-fiéstase como noyu fundamental na axilización del desendolque artísticu. Les amueses de calter priváu produciense d'esti mou en llocales d'usu esporádicu y con dedicación namái qu'ocasional. L'apaición de galeríes⁴ —llocales dafechu dedicaos, baxo la direición

³ Yera'l diariu ovetense *Región* el que con mayor interés diba dexar constancia de los desarrollos d'estes actividaes espositives nacionales y internacionales. En menor grau, ye ésta una actitú que tamién pue constatare na crítica temprana d'*El Diario de Avilés*.

⁴ La inexistencia de galeríes d'arte a lo llargo d'estos años nun debe tenese como un fechu n'esclusiva redució al ámbitu.../...

d'un marchante, a la esposición y venta artístiques— constituía una auténtica esceición. Constátase la debilidá d'una iniciativa individual nesti sen, fundamentalmente como consecuencia del ruin resultáu qu'obtienen los ensayos fechos por dellos particulares dedicaos a la esposición, compra y venta d'obres d'arte. Nun podemos falar, nesti sen, de la existencia de galeríes d'arte como les entendemos anguaño. Antes bien, podemos sorrayar la presencia esceicional de dalguna sala, en mayor o menor midida d'alcuertu con estos plantegamientos. Ye'l casu de la xixonesa Galería Mateu, brevemente sostenida nel añu 1899, o bien, ente otros tímidos intentos, del ovetense Salón Peñalba, que desendolcaba la so actividá nos años centrales del quartu deceniu del sieglu.

Por tanto bona parte de les esposiciones plástiques yeren celebraes en bazares y comercios de los distintos conceyos asturianos que dexaben los sos escaparates y, delles veces, l'interior de los sos establecimientos con esti fin. Trátase d'una serie de llocales que s'alluguen nes zones d'ocupación urbanes más florecientes y vinculaes a los desarrollos de les burguesíes llocales. Asina, nel casu de Xixón, agrupábense estos llocales a lo llargo de les cais incluíes

asturianu, sinón que pue faese estensivu a tol conxuntu de la xeografía española de la dómina. Les galeríes d'arte tal y como güei en día les entendemos, ye dicir, como centros dinámicos de distribución comercial, nun existen y vense sustitúes por mecanismos rellacionaos con muérganos culturales y de calter más o menos oficial. Ver V. Bozal: *El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo*, Alberto Corazón, Madrid, 1966, pp 137.

dientro del “Plan de meyores Xovellanos”: cai Corrida, San Bernardo, Institutu, Moros y collaterales⁵; mentanto que n'Uviéu, l'otru gran focu artísticu de la rexón, yeren los establecimientos llocalizaos nel so cascu antiguu y averaos a la exa comercial de la cai Uría los principales escenarios p'amosar obres.

El llabor d'estos comerciantes considerábase perimportante a la hora d'ofrecer a los pintores, noveles y profesionales, un marcu adecuáu pa bucear nel mercáu del arte. Coincidíen en persiguir con estes muestres, al mesmu tiempu, unos fines eminentemente llucrativos. La *nota de cultura* qu'acompañaba la so iniciativa, plantegábase como un mecanismu más p'afalar les ventes, antes que de les producciones pictóriques en sí, del conxuntu de mercancíes —mobiliariu y oxetos d'adornu fundamentalmente— que yeren ofrecíos al públicu nesti tipu llocales. Hai que considerar que la esposición d'obres d'arte, amás d'ayudar a promocionar la producción pictórica de la villa, yera pa estos comercios una importante fonte de prestixu y indirectamente de ganancies económiques: el públicu y sobre too los potenciales clientes llegaben atrayíos polos cuadros amosaos y ello llevábalos a esaminar y comprar la mercancía habitual del bazar.

Al llau de los establecimientos comerciales, constátase'l dinamismu espositivu de *diverses instituciones de calter llúdico-cultural, docente y vinculaes a los muérganos oficiales*. Nesti sen, inclúyense les iniciatives de

⁵ Ver M. C. Morales Saro: *Gijón 1890-1920. La Arquitectura y su entorno*. Xixón, 1978, pp. 14 y 15.

sociedaes como'l Real Club Astur de Regates xixonés, los distintos Ateneos Obreros llocalizaos nes cabezales urbanes asturianes; centros de enseñanza como l'Institutu Xovellanos de Xixón, les Escuelas d'Artes y Oficios y la propia Universidá d'Uviéu; muérganos institucionales como la Diputación Provincial y les diverses Cases Conceyu. Los artistes aspiraben al participar nestes muestras a algamar los premios que los xuraos destinaben a los autores de les obres estimaes como más notables, al tiempu qu'a la publicidá de que gociaben estos certámenes verificaos con un calter más o menos oficial.

La dinámica espositiva asturiana debe faese estensiva al exterior de les llendes estrictamente rexonales. Los diferentes autores plásticos llocales participaben abondo nes diverses muestreres que se llevaben a cabu en diferentes puntos de la xeografía estatal, con especial enfotu nel *focu artísticu madrileñu*. Destaca, nesti sen, la representatividá de les artes plástiques rexonales nes diverses ediciones de les Esposiciones Nacionales de Belles Artes⁶, celebraes na Corte baxo l'altu patrocinu de los poderes públicos, y promovíes pola Real Academia Superior de Belles Artes de San Fernando, a les qu'acudíen persistentemente los artistes rexonales. Si l'artista deseaba vese reconocíu como tal y poder vivir del so propiu llabor, yera práuticamente requisitu obligatoriu la so participación nestos certámenes y la realización d'obres que prestasen al xuráu. A

⁶ Sobre les reglamentaciones y mecanismos que rexíen les Esposiciones Nacionales ver B. Pantorba: *Historia y crítica de las Exposiciones Nacionales de Bellas Artes celebradas en España*. J. R. García-Rama, Madrid, 1980, pp. 25-39.

pesar de too, les Esposiciones Nacionales, taben some-tíes demasiaes veces al peligru de la falta preparación y de gustu artísticu. Ante esta situación, los artistes acudi-ríen a estos certámenes desalendaos, contando yá d'an-temano con que'l beneficiu que diben algamar diba ser ruin. A ello contribuiría, en numberoses ocasiones, la escasa participación del públicu, como consecuencia ante too de la so probe educación artística.

Descalifícase nestos certámenes, per riba de too, el criteriu del Xuráu y l'actitú de munchos artistes ante él. La denuncia, nesti sen, diba dirixida a la falta de personalidá que revelen bona parte de los cuadros que concurren a les muestres; obres que los pintores executen sustituyendo l'interés artísticu dafechu por un interés socioeconómicu: ambicionando sólo'l pres-tixu y el dineru que'l galardón y la compra de les obres por parte l'Estáu proporcionen. Trátase d'obres que se realicen sin mayor finalidá que la d'agradar a los *señores del Xuráu* y que beneficien l'estanca-mientu del arte, al poner procuru en salise lo menos posible de los cánones establecíos, siempre a la gueta d'algamar el premiu. Ye una actitú que s'estima como una rémora pal progresu del arte, qu'aforra tou contactu colos movimientos artísticos más nuevos y qu'evita toa mirada al exterior. Critícase, polo tanto, l'estancamientu d'esti tipu de concursos, esaminando'l precipiciu abiertu ente l'arte que d'ellos brota y la pintura de tendencias más modernistes. Bon exemplu d'esta actitú alcontrámosla nesta crónica reproducida nes páxines del diariu xixonés *El Noroeste*:

El fallo de los jurados en la Exposición Nacional de Bellas Artes ha promovido discusiones apasionadas en

todas las regiones. De todo lo que se escribe acerca del tema tan de actualidad se seduce que el resultado del Certamen no está muy bien avenido; ni con el acierto ni con la justicia. Ha triunfado, sobre todo, la incompreensión respecto a la pintura moderna...

No seremos nosotros quienes disputemos merecimientos a esos pintores premiados por su larga historia laboriosa y honrada; pero tampoco hay que entusiasmarse demasiado. Están bien ciertas distinciones como homenaje a una vida de trabajo y austeridad artística; pero eso no quiere decir que un alto premio signifique consagrar una orientación pictórica determinada. Y a esto debía atender también un certamen artístico: a dirigir a la juventud exaltando a artistas que llevan alta y segura su bandera⁷.

Al llau de les Esposiciones Nacionales, situábense los Salones d'Otoño, tamién promovíos pol Estáu y celebraos en Madrid. Con ellos pretendíase ufiertar a los artistes una plataforma de mayor llibertá. Nel momentu de ser creaos, dispusiérase que nun hubiera nellos Xuráu d'almisión, ye dicir, que s'almítiera y se mostrara tolo presentao, incluyendo les tendencias más modernes del arte. Mui diverses instituciones, como'l Muséu d'Arte Modernu, la Sociedá d'Amigos del Arte, l'Atenéu madrileño, el diariu *Heraldo de Madrid* o'l Centru Asturianu, diben formar parte d'esti escenariu espositivu. La participación asturiana, anque yá con menor importancia, verificábase

⁷ "En la Exposición Nacional", *El Noroeste*, 29 de xunu de 1924, pp 1.

n'otros focos artísticos estatales, como'l barcelonés o'l bilbaín, asina como na esfera internacional, de les capitales artístiques más importantes d'Europa y el Nuevu Continente —París, Roma, Londres, Nueva York, México, La Habana, etc.—. Los artistes asturianos van figurar nestos eventos amosando lo meyor del so trabayu y conquistando delles veces recompenses. La presentación de les sos creaciones, l'estímulu d'una sana competencia y la perspeutiva del premiu alendába-y a acudir con asiduidá.

Toa esta retafila de manifestaciones yeren puestas en rrellación, como al entamu s'indicó, con una supuesta función didáctica del arte, nun doble sentíu: *didautismu moral* y *didautismu téunicu*. L'arte ye consideráu como una de les más eficaces ferramientes de cultura, qu'exerce na sociedá un verdaderu apostoláu, un auténticu llabor civilizador. D'ehí que plantegue la necesidá d'esparder l'afición a les Belles Artes, al mesmu nivel qu'a la llectura y a la instrucción, como mecanismos qu'enaltecen el nivel moral del individuu. Y d'ehí tamién que demande de les instituciones oficiales y privaes una proteición pa les Belles Artes, asina como a aquellos que pola so posición, tanto dende'l puntu de vista intelectual —crítica d'arte— como económicu —la clientela—, tean en posición de prestar la so collaboración.

Toa esta serie d'esposiciones preséntense como fenómenu sociocultural, más allá de la so condición primaria de fenómenu artísticu; en calidá de certámenes públicos que fomenten y protexen el cultivu de les artes. Tanto les muestras conxuntes como les monográfiques, son defendíes como mediu pa lluchar y algamar la igualdá d'oportunidaes, a la par que

como mecanismo pa llograr la participación del públicu nel procesu artísticu.

El llabor didáuticu de los certámenes yera planteáu, pues, nel planu cívicu en cuanto a la educación de les mases, a nivel formativu cultural y social del públicu en xeneral. D'ehí'l so calter eminentemente gratuitu o, cuando menos, la entrada a precios populares y l'habilitación d'unos díes d'entrada llibre a los mesmos. Tiense la idea de que'l bon gustu fórmase nel espectador a partir de la visión y la contemplación d'unas y otres obres, siguiendo los progresos de los artistes y familiarizándose coles creaciones consideraes como más perfeutes.

Habida cuenta estes premises, pártese del fechu de que la esposición debe dir muncho más allá de faer visibles al públicu unos determinaos oxetos que poseen un valor artísticu. La esposición implica, ante too, una forma "significativa" d'amosar los oxetos, yá qu'unu de los elementos que la xustificuen ye la so aportación intelectual y estética, a fin de responder al so entornu cultural aportando puntos de vista nuevos y enriquecedores pal conocimientu del nuesu patrimoniu. Nel so montaxe debe tenese en cuenta la so finalidá, tanto estética, como científica y pedagóxica. Too debe tar cuidadosamente estudiao y nun ser gratuitu y azaroso, a fin de que'l visitante nun vaya desorientáu o tenga que faer constantes esfuerzos de comprensión, que sólo amenorgaríen el so interés y la so capacidá d'aprendizax. D'ehí la necesidá de que la muestra ofrezca una cohesión interna y de que s'amiesten la llibertá del visitante —a fin de que puea escoyer lo que quier ver— con suxerencies acerca de los dixebras circuitos, adautables a les necesidaes de

caún. Estos itinerarios puen realizase n'atención a temes monográficos, pero tamién en rrellación con un principiu d'afondamientu nos temes, de mou que la interpretación que s'obtenga tea d'acuerdu col nivel del visitante y el so grau d'especialización. Estes orientaciones, en consecuencia, faciliten l'aprendizax y l'apreciación de los oxetos, evitando l'aburrimentu, la fatiga y el riesgu de frustración⁸.

Los certámenes, según estos criterios, presentábense como mecanismos favorecedores de l'apaición de la masa d'aficionaos degustadores del arte, en cuanto a elementu decisivu pa la estimación integral de la obra d'arte. El públicu en xeneral, pue mediante estos certámenes despertar del so lletargu con respeto a les artes y sentise impresionáu hacia oxetos o fines que nun conocía. Un públicu que, al mesmu tiempu que degustador, debe ser consumidor de les obres d'arte, si ye que quier afianzase'l progresu de les artes; ye necesaria pola so parte un llabor de mecenalgu, una proteición a les actividaes plástiques a través de les adquisiciones pa evitar l'anquilosamientu de estes manifestaciones.

La función didáctica d'esti tipu de cellebraciones estendíase al planu artísticu o profesional, tanto pa los propios artistes en períodu de formación, como pa los maestros yá consagraos. La esposición, d'esti

⁸ Col oxetu de que la esperiencia quede grabada nel visitante debe favorecese qu'esti participe y interactúe na esposición, pa lo que resulta útil incluir aspectos de diversión, presentar los oxetos de formes inesperaes, incluir elementos dramáticos, crear, en definitiva, un ciertu "xuegu". Ver M^a I. Pastor Homs: *El museo y la educación en la comunidad*. Barcelona, 1992, pp. 23 y ss.

mou, nun ye namái un concursu onde se dan a conocer los nuevos pintores y onde trunfen los talentos. Antes bien, ye enseñanza práctica pa los qu'entamen, ya qu'ofrez a la so consideración y estudiu les caberes tresformaciones de les corrientes pictóriques, los últimos adelantos téunicos, les nueves orientaciones estilístiques. Yeren certámenes onde los aficionaos y los pintores más mozos teníen la posibilidá de terciar con artistes pernomaos; medios eficaces p'arrear los adelantos y estimular l'entusiasmú de los artistes.

Tres d'esta invocación a la funcionalidá didáctica de les esposiciones d'arte, hai un pruyimientu de proteición y de promoción de los valores plásticos autótonos. Una promoción sostenida entamando esposiciones y concursos que dean a conocer les sos producciones y faciliten la so comercialización; sostenida, amás, sobre unes adecuaes midíes d'instrucción artística; sostenida, tamién, por mediu d'eficaces polítiques de pensiones y bolses de viaxes que sufraguen los sos gastos de formación; sostenida, finalmente sobre toes aquelles midíes d'índole material y d'espardimientu social qu'amenorgaren les dificultaes del so sostenimientu económicu. Con ello alendábase, non solamente a los desarrollos individuales de los cultivadores de les artes plástiques, sinón que tamién s'invocaba al espíritu d'arguyu qu'habría de calistrar a toa institución y a tou particular que contribuyese a afortuquetar estes iniciatives, presentando a los artistes asina protexíos como una fuerza llocal y rexonal efectiva, como un esponente de la vitalidá cultural astur⁹.

⁹ "De la vida local", *El Noroeste*, 27 de payares de 1924, pp. 4.

Con arreglu a estos plantegamientos, reproducimos a continuación un cachu d'un artículu, recoyíu de les páxines del diariu ovetense *El Carbayón*, que'l pintor y teóricu del arte llocal Crisanto Santamarina (1900-1975) llevaba a términu. El pintor faía manifiesta la so favorable postura hacia toa actividá divulgativa del arte, hacia tou intentu espositivu que favoreciese una difusión ente'l públicu de los plantegamientos de la plástica contemporánea, al tiempu que como camín pa la comercialización de les obres pictóriques, en cuanto a principal mediu de caltenimiento de la producción artística:

Toda exposición de pintura se hace con dos motivos: el primero, para que el público contemple las obras de arte a cuyo objeto éstas se realizan; el segundo, para poner a la venta los productos artísticos, sin cuyo comercio no puede existir, ni existió, ni existirá jamás la labor artística, pese a los que suponen en el artista una naturaleza extrahumana, libre de necesidades fisiológicas. Y aún diré más para escándalo de falsos guardadores de la "pureza estética". No solamente en el comercio necesita siempre tener fácil salida el arte, sino que muchas veces fueron los comerciantes los principales sostenedores de su mejor florecimiento... Demostrada la necesidad de celebrar exposiciones como medio de difusión y supervivencia del arte actual¹⁰.

Esta situación diba a resultar un condicionante cimeru del mercáu del arte nel que se desendolquen

¹⁰ "Crítica y Autocrítica de una exposición", *El Carbayón*, 8 de xineru de 1927, pp. 1.

les actividaes plástiques rexonales. L'actividá productiva del artista podía desarrollase como producción pa clientes, ye dicir, sobre la base d'un encargu, o como producción de mercancía ensin encargu especial, lo que determina, n'última instancia, les carauterístiques de la so producción, asina como la cotización de les obres. Los circuitos mercantiles nos que se movíen los pintores rexonales víense amenorgaos a dos opciones: la venta al Estáu y la venta a un particular. La venta al Estáu, cada vez menos importante, podía llevase a términu como resultáu de la obtención d'un galardón oficial —obteníu preferentemente nes Esposiciones Nacionales de Belles Artes—. Xunto a los aparatos centrales del Estáu, les corporaciones asturianas, Diputación Provincial y Cases del Conceyu, yeren otru veceru que, a pesar d'ello, a lo llargo d'esti períodu nun diba tener la importancia que cabría esperar. Polo que respecta a la venta a un particular, l'artista debe trabayar pa un mercáu anónimu, nel qu'obtien encargos tan sólo aquel que s'alcuentra establecíu y yá afirmáu nél. Nesti sen, la consagración del artista dependía de numerosos fautores: el desenvolvese nun ambiente cultural favorable, el tar en llinia coles tendencies del mercáu, el vese reconocíu nos grandes certámenes, etc.

Entendiense toos estos certámenes como una ferramienta útil p'algar el progresu de les Belles Artes, resultáu del esfuertu conxuntu de toles fuerces implicaes nel procesu artísticu: artistes, públicu, crítica y Alministración. Dientro d'esti esquema ideal, los artistes debíen siguir los preceptos d'una crítica imparcial y sensata; la crítica debía guiar a los pintores pela senda del verdaderu arte, sin dexase llevar polos sos afeutos o antipatíes; el públicu debía recom-

pensar el méritu y el llabor de los pintores cola valoración y incluso compra de los sos productos; la Alministración, por último, xunto a les instituciones privaes, debíen arrear cola so proteición al artista.

Nesti sen, una de les conceiciones llataentes na mentalidá de la dómina ye la que fai resaltar los notables servicios qu'estos sistemas presten al progresu y a la cultura. Los artistes, por mediu d'ellos, puen presentar los sos respectivos trabayos, demostrar los sos adelantos y fixar l'atención de toos, tanto del públicu como de la crítica o d'otros artistes, sirviéndo-ys d'estímulu. Preséntense como una suerte de campu de batalla qu'ayudaba al progresu de les artes afalando a los pintores, suscitando la emulación, poniendo en contautu a les obres col públicu, revelando les directrices acertaes o falses y, a lo cabero, arreando la crítica.

En concordancia con esta actitú mental, los axentes artísticos d'esa dómina —artistes, téunicos, públicu y les diverses instituciones d'arte— insisten en dar relevancia d'una forma más o menos directa a la idea del progresu nel arte. Trátase d'una idea d'engrandecimiento y de gasayosu futuru, que ye presentada como motivu de llexítimu orguyu pa los amantes de les artes y como garante del avance de la escuela pictórica rexonal. Nesti sen, procúrase propiciar l'afición a les artes plástiques, educar el gustu artísticu del públicu en xeneral, en cuanto a mecanismu qu'enaltez el nivel moral del individuu. Nesti contestu sitúense les reite-raes llamaes, tanto a instituciones oficiales como privaes, hacia una proteición de les actividaes plástiques, demanda que se fai estensiva a toos aquellos que pola so posición, tanto dende'l puntu de vista intelectual —la crítica d'arte—, como económicu —la

clientela— tean en disposición d'aforquetar la so consolidación.

Pa finir, nel campu de la crítica d'arte qu'acompañaba a estes esposiciones, los comentarios de calter positivu son, en línies xenerales, los más abondosos. Estos comentarios eloxosos traten d'impulsar a los pintores mozos y d'afitar el prestixu de los yá maduros. Malpenes se da cabida a les notes non favorables —menos cuando se trata de principiantes o de pintores foriatos— y los aspectos negativos exprésense en xeneral de mou comedú col fin de nun desalendar al artista. El criteriu que se mantién pa los artistes foriatos y pa los autóctonos tiende a ser distintu; ante aquellos suel adoptase un tonu más distanciáu y desapasionáu, anque non más oxetivu. Delles veces, señálense dalgunos defectos col fin d'encaminar al autor hacia'l modelu pictóricu que la crítica considera como ideal. Esta actitú afalagadora de la crítica paez responder a un espíritu protector y paternalista, en virtú del cual el críticu siéntese en cierta midida responsable del llabor del artista, qu'asina desendolca'l so doble llabor como conseyeru de receutores y productores de les obres d'arte¹¹. Con ello asistimos a la importancia

¹¹ Estos comentarios positivos oriéntense, amás, a algamar una resonancia social pa los artistes más o menos consagraos, que son presentaos a los llectores como fuerces efectives del arte rexonal cuya elevación ye motivu d'orguyu pa tol so pueblu. Al mesmu tiempu, predominen los artículos alusivos a esposiciones pictóriques, nos que rara vez s'espresen xuicios negativos; bien porque yá se fixo una seleición de les esposiciones a comentar, o bien porque la espublización nun tien nengún .../...

del críticu como verdaderu testigu del acontecer y sobre too como intérprete de los fenómenos qu'observa, ente ellos, el de les esposiciones d'arte.

Fontes y bibliografía

a) Fontes

El Comercio, de Xixón (1898-1936).

El Noroeste, de Xixón (1898-1936).

El Carbayón, d'Uviéu (1-I-1898 al 30-VI-1916; 1-VII-1919 al 17-VII-1939).

El Diario de Avilés, d'Avilés (1898-1913).

La Voz de Avilés, d'Avilés (1914-1936).

Región, d'Uviéu (1924-1936).

b) Bibliografía

BARROSO VILLAR, J. (1989). *La sociedad en la pintura tradicional asturiana*, Muséu de Belles Artes, Servi-

interés n'enemistase colos propietarios de los establecimientos qu'acueyen estes muestrs, yá que la so publicidá representa una constante fonte d'ingresos Hai que tener en cuenta qu'un eleváu porcentax de les crítiques refiérense a esposiciones pictóriques llevaes a términu nos establecimientos comerciales más florecientes de cada llocalidá, como ye'l casu del Bazar Piquero, de Xixón, o la Casa Masaveu, d'Uviéu.

- ciu de Publicaciones del Principáu d'Asturies, Xixón.
- BOZAL, V. (1970). *El lenguaje artístico*, Península, Barcelona, 1970.
- (1996). *El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo*. Alberto Corazón, Madrid.
- GAYA NUÑO, J. A. (1955). “La pintura asturiana, ¿escuela regional o escuela universal?”, *BIDEA*, nº 24, Uviéu.
- GUTIÉRREZ BURÓN, J. (1987). *Exposiciones Nacionales de Pintura en España en el siglo XIX*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- HOLZ, H. H. (1979). *De la obra de arte a la mercancía*. Gustavo Gili, Barcelona.
- LAFUENTE FERRARI, E. (1950). *Sobre el arte asturiano contemporáneo*. BIDEA, Uviéu.
- MORALES SARO, M^a. C. (1978). *Gijón 1890-1920. La Arquitectura y su entorno*. Xixón.
- PANTORBA, B. (1948). *Historia y crítica de las Exposiciones Nacionales de Bellas Artes celebradas en España*. Alcor, Madrid.
- PASTOR HOMS, M^a. I. (1992). *El museo y la educación en la comunidad*. CEAC, Barcelona.
- POLI, F. (1976). *Producción artística y mercado*. Gustavo Gili, Barcelona.
- RUIZ, D., ERICE, F. Y OTROS (1981). *Asturias Contemporánea (1808-1975)*. Siglo XXI, Madrid.
- VILLA PASTUR, J (1979). *Historia de las artes plásticas asturianas*. Ayalga, Salinas.
- VV. AA. (1987). *Museo y sociedad*. Primer Curso de Museos, ANABAD, Madrid.

FAZA ETNOGRÁFICA

Xuegos tradicionales en Villamexín ya Proaza

ANTONIO ALONSO DE LA TORRE GARCÍA

*Dedicáu a Ángel ya
Elena, mio pá ya mio má.*

Falar de xuegos trai con ello l'alcordanza d'un pasáu personal que nos paez irrecuperable. Un mundu enllenu de señardaes ya encantu que nos avera a la nuesa vida primera.

Pero na crisis cultural qu'existe anguaño n'Asturies hai que faer referencia irremediable al pasáu, non sólo personal, sinón tamién colectivu, d'una cultura que se nos va pente les manes como si fora xaraza. Ye llegáu'l tiempu de recuperar lo qu'antaño se tresmitía de mou oral de xeneración en xeneración ya saber da-y nueves aplicaciones na realidá de güei. Porque ye la manda ya tamién el testimoniu de los que tuvieron enantes que nós; lo que nos obliga a tresferilo a les xeneraciones futures.

Los xuegos son momentos de distracción, entretenimientu, descansu, de deprender a convivir, de

rellacionase colos otros ya col entornu que nos arro-
dia. Una esperiencia imprescindible pa dir conqui-
tando ya esplorando'l mediu onde se va desenvolver
la vida de tolos díes.

Pue falase de la importancia del xuegu na integración
social del nenu, de lo qu'aporta a la so maduración física
ya intelectual, o d'otres munches coses. Poro, ye perdificil
dar una definición de xuegu, esplicar la so razón de ser.
Ye una actividá satisfactoria ya prestosa. El so motivu
nun necesita esplicación. Ye dalgo inherente al home.

Los xuegos que van ser descritos ya comentaos
nesta cenciella aportación a la tradición asturiana
foron recoyíos de mou oral nos pueblos de Villame-
xín ya Proaza, los dos nel conceyu al que da nome'l
segundu d'estos pueblos. D'estos llugares son natura-
les los mios pas, lo que facilitó'l trabayu al ser ellos,
xunto con otros parientes ya amigos, los principales
informantes. Amás, munchos d'estos xuegos conózo-
los pola mor de velos, sentilos ya xugalos na mio
casa. Pola edá d'estes persones que m'apurrieron la
información pue asegurase qu'estos xuegos practicá-
bense toos na primera metá del sieglu venti. Depués,
munchos foron escaeciéndose.

Nun ye fácil faer una ordenación de los xuegos
que nesti estudiu se comenten. Faise amestando
dellos rasgos, como les característiques que tienen
o reparando na edá de los participantes. Con ello
quierse namái que facilitar la llectura ya estructurala
un pocoñín, ensin pretender amuñonalos nunos
modelos claramente definíos. Esto último sedría
imposible yá que la improvisación ya les circunstancies
puntuales de llugar, tiempu, participantes, etc. faen
del too imposible una distribución rigurosa.

XUGAR COLOS MÁS PEQUENOS

Nestos xuegos hai delles coses a destacar. Ye mui interesante resaltar que cuenten siempre cola participación de persones mayores, xeneralmente los mesmos pas, que dirixen convenientemente los xuegos, tresmitiendo lo yá sabío ya conocío, amás de compartir estos importantes momentos colos sos fíos. Esti ye un fechu que ta perdiéndose agora ente les prieses de la vida moderna. La dimensión afectiva ye entós perimportante, amás d'aniciase'l nenu nel conociemientu del so propiu cuerpu a través del contactu colos sos mayores. Preséntense de menos a más edá.

Toca palminas

La ma cueye les manines del nenu ente les d'ella ya da palmaes con elles sele. A lo cabero, cola esclamación, hai que lleva-y les manes al nenu a la so cabeza. Faise entonando una musiquina cenciella ya mui rítmica. Paez que val p'aliviar la espera del nenu ya la madre pol so padre ya maríu:

*Toca palminas, que viene papá
tócalas bien, ¡qué pronto vendrá!*

Cinco llobinos

Mentanto se canten estos versos la ma mueve la mano abierta d'un llau a otru. Preténdense que'l nenu la sonsaña:

*Cinco llobinos tiene la lloba
negros ya blancos baxo su cola.
Cinco llavó, cinco peinó
y tolos cinco ¡a la escuela mandó!*

Los deos

Vas garrándo-y los deos d'una mano al nenu, entamando pel más pequeñín, mentanto-y vas diciendo lo que *fixo* cada deu.

*Esti alcontró un güevu,
esti buscó lleña,
esti encendió'l fueu,
esti frió'l güevu
ya esti otru, el más gordu, comiólo too, too...*

Un paxarín

La persona mayor señala pal cielu, diciéndo-y al mesmu tiempu al nenu: *¡mira un paxarín, un paxarín...!* Cuando'l rapacín mira p'arriba aprovecha pa fae-y rebusquinos en pescueza, acompangaos de dalgún soníu prestosu.

Por esta rayina

Hai qu'abri-y la mano al nenu ya pasa-y los deos pente les llinies. A lo cabero, col últimu versu, fáes-y rebusquinos na palma:

*Por esta rayina
por esta otra.
Si te pica la mosca,
¡rasca, rasca, rasca...!*

Chatu baratu

La persona mayor pon dos deos en forma pinza ya plízca-y la nariz al nenu. Mientras lo fai va cantando esta frase, marcando bien los acentos:

Chatu, baratu, narices de gatu.

Las cabras de Xuan Barbeiru

El nenu enséña-y les manes a la persona mayor, estendiéndoles sobre les piernes d'esti o sobre una mesa, etc. L'adultu, que dirixe'l xuegu, va recitando despacín los primeros versos al mesmu tiempu que-y pasa un deu pela cara al crú de mou circular. Cuando acaba de dicir la fórmula tien qu'intentar dar una palmada cola mesma mano cola que lu acariciaba a una de les manines que tien estendies el nenu. El final pue cantase más rápido pa coyelu despreveníu. Pónense n'acción valores como l'atención, los reflexos, etc.

*Las cabras de Xuan Barbeiru
Van toas por un sendeiru
comiendo fueyas d'ablanu
ya dexando las de salgueiru.
Pumba, puf..*

Pin pin zara cundín

Interesante xuegu, asemeyáu al anterior, onde'l nenu pon les dos manes estiraes. Mentanto, la persona mayor recita rítmicamente la lletra ya va tocándo-y los deos a cada golpe de voz col so deo furabollos. Cuando algama'l versu final, que yá pon sobre avisu al nenu, tien que procurar da-y una palmada na mano o plizcalu nella como si fora un gallu, si enantes nun-y dio tiempu al rapacín a retirala.

*Pin pin zara cundín
la ceca la meca la tortoleca.
El fíu del rei pasó por aquí, comiendo maní,
a toos-ys dio menos a mi.
¡Quita la mano, que te pica'l gallu!*

Ye bon exemplu del sinsentíu de les lletres usaes nestes cancionines, que busquen sobre too la estética del ritmu, la eufonía de rimes ya cadencies. Tamién sirve d'exemplu de los abondos casos de cantares trayíos polos emigrantes, polo que nun ye estrañu l'usu de pallabres mui poco sentíes n'Asturies, como "maní". Amás son frecuentes les fórmules o cantares aportaos por maestros castellanos. De too ello resulta que nun son d'estrañar les diferentes variantes qu'apaecen d'un mesmu xuegu, lo que ye normal pola fácil permeabilidá de la tresmisión oral, dependiendo de quién te lo cuente, cuándo, quién-y lo enseñó, etc. Sicasí les adaptaciones puntuales a la forma de falar del llugar fáense de continuo.

El caballín

L'adultu sienta al nenu en cuellu, sobre les rodies, mirando pa él. Tien que fae-y creer que va montáu a caballu. Pa ello va moviendo les piernes rítmicamente, de mou que lu ximiélgue. Principia de mou seliquín cantándo-y repeties veces: *al pasu, al pasu...* Depués gánase velocidá tanto col movimientu como cola voz, mientras se diz: *al trote, al trote...* Pa finar, perrápido: *al galope, al galope, al galope...*

Arre borriquito

La postura ye igual que la del xuegu anterior. Trátase d'un xuegu-villancicu, yá que ye un cantar que fala de temas navidiegos, que ye'l tiempu nel que se suel practicar. La versión recoyida ta casi dafechu en castellanu:

*Arre borriquito,
vamos a Belén,
a ver a María
y al niño también.*

*Arre borriquito,
arre, arre, arre,
arre borriquito
que llegamos tarde.*

*Arre borriquito,
vamos a Belén,
que mañana es fiesta
y pasao también.*

A patas calladas

La persona mayor sienta al nenu tres la cabeza. Como les piernes van colingándo-y p'alantre, l'adultu gárra-y les coles manes. Pa más seguridá'l rapacín pue apoyase na cabeza o coyese del pelo. Ye pa él mui prestoso que lu paseen asina, con esta nueva perspectiva del mundu.

Al carrapote

Asemeyáu al anterior, pero nesti casu'l rapacín cuéyese colos brazos al pescuezu del adultu, que-y agarra les piernes colos sos brazos.

La vuelta

El nenu ponse mirando pa la persona mayor y agáchase. Mete la tiesta ente les piernes del adultu, ya pasa pente les d'él les dos manines xuntes, ufier-tándo-y les al adultu. Esti gárrales con fuerza ya tira d'elles, de tal mou que'l críu da una vuelta nel aire, teniendo siempre les manes agarraes pola persona mayor. Esti suel acompañar el xiru pel aire que da'l guah.e con dalguna espresión como: *¡púmbala!*

Burriquín valiente

Esta ye una especie de broma que se-y gasta a un nenu que lleva dalgo sobre la cabeza ya nun s'entera:

Burriquín valiente, que lleva la carga ya nun la siente.

Inflar los papos

Mándase-y al rapacín que llene los papos d'aire, insistiendo en que los infle tolo que pueda ya qu'aguante (colo que suel quedar con una carina mui simpática). Depués acháples-y los papos coles manes pa que se-y escape l'aire de sópitu, fayendo asina un sonú prestosu.

Los puños

Xuegu qu'apparentemente ye de fuerza, pero qu'en realidá ye d'inxeniu. Esta chancia consiste en mandar al nenu que ponga un puñu enriba l'otru, mandándo-y apretalos bien porque díces-y que vas xebrá-ylos emplegando sólo un deu. Col afurabollos das de sutruco nel puñu de riba ya nun ye difícil que se descoquen. Depués al revés, mándes-y al rapacín que te lo faiga a ti, diciéndo-y qu'a ver si tien xixa pa ello. Pero enxamás podrá porque tendrás metíu el deu gordu del puñu d'abaxu nel otru puñu, el d'arriba. Al final, tres varios intentos, descubres el trucu pa sorpresa del nenu.

XUEGOS QUE FACILITEN LA RELACIÓN COL ENTORNU

Los xuegos que viene darréu son actividaes de toma de conciencia, o esploradores, qu'ufierten al

nenu la posibilidá de manifestar les sos reacciones ante'l mediu. Son esperiencias espacio-temporales col entornu que lu arrodia, amás de colos otros nenos, continuando asina un procesu de rellación ya socialización qu'entá cuenta en gran midida cola direcció ya la vixilancia de los mayores.

Son xuegos mui variaos, polo que s'ordenarán siguiendo'l númberu de participantes. Entámase pelos que s'empobinen más a lo individual, pa finir polos más colectivos

Pitín de Dios

Xuegos como esti amuesen claramente la estrecha rellación ente la cultura asturiana ya l'entornu natural nel que se desenvuelve la vida cotidiana. Vese siempre una actitú de respetu, incluso de tenrura, como asocede nesti entrañable xuegu nel que'l nenu atópase con esti animalín ya ponlu con ciñu nuna mano. Depués el pitín de Dios camina pente los deos pa lo cabero echar a volar. Mientres lo fai va diciéndose:

Pitín de Dios, cuéntame los deos... ya vuela con Dios.

Llagartesa pon la mesa

Nel momentu en que ves una llagartesa pente les piedras d'una muria, garres un palín ya vas con él tres d'ella, siguiéndola pente les piedras. Nun ye raro

que mientras lo faes asome otra llagartesa cerca. Por eso suel dicise:

*Llagartesa pon la mesa
qu'ahí vien la otra Teresa
con un palu tres del culu
para darte'l desayuno.*

La vuelta'l gatu - La cabramocha

Xuegu perconocíu, que consiste en llanzase al suelu colos brazos delante dando un cucurrabucu. Anque seya individual, nun ye raro que lu tean haciendo varios nenos a la vez.

Arrollicase

La diferencia col anterior ta en que les vueltes danse echáu, aprovechando un prau pindiu. Nel casu de que xuegue un garrapiellu nenos mírase a ver quien va más llueñe, o más rápido, etc.

Faer el carbayín

Diversión que consiste en guardar l'equilibriu poniendo les piernes p'arriba, sosteniéndote namái que coles manes (sofitando tamién la cabeza ye más fácil, pero nun val). Si hai más d'un nenu, mírase a ver quien aguanta más tiempu. Nestos xuegos ye importante'l dominiu corporal que se tenga.

El tamburil

Tamién los mayores apurren a los nenos estos cenciellos instrumentos musicales cuando-y los soliciten. Pa facelos aprovechen cañines normalmente de figal, trabayaes con muncha calma cola navaya, mentando los críos achisben curiosos cómo lo faen. Tien qu'usase una caña fina, cuando la cazumbre yá ta alta, frotándola ya golpeándola suavino pa qu'amuque ya suelte. El tamburil ye llargu, porque si ye más pequenu, ya con menos furacos, nómase *pipa*.

A xingase

Esti xuegu almite munches posibilidaes: pue tratase del xingaderu qu'igua'l pá pal nenín pequenu pa mecelu selequino, pero tamién puen faelos los mesmos mozos o moces atando cuerdes a la caña d'una castañal pa xingase al gustu de caún, con mayor o menor fuerza o velocidá. N'ocasiones, si yes un poco basneiru, el resultáu pue ser una bona xostrada.

Xugamos a que yéramos...

Asina entamen munchos xuegos, con esta interesante utilización del pretéritu imperfeutu que treslada a los críos a un mundu intemporal onde van repetir soñaos mundos de los mayores, más o menos averaos a la so esistencia cotidiana.

Ye frecuente asgaya que nestes recreaciones s'usen elementos del so entornu natural pa pantasiar ya

maxinar con ellos. Por exemplu, les fueyes de la castañal son afayadices pa trenzar con elles coronas pa poneles na cabeza (como-ys enseña a faer davezu dalguna persona mayor), convirtiéndose asina en maravillosos princeses. O tamién pue xugase a *las tiendas*, fayendo pimientu machacando les teyes, o usando fabes o maíces como monedas pa dir a los enredos.

Al quartu seriu

Un garrapiellu nenos ta sentáu fayendo cualesquier cosa. A ún d'ellos ocrrese-y dicir esta fórmula qu'obliga a toos a aguantar callaos sin rise:

Al quartu seriu. El que primeru se ría, una patada.

Atinar cola pallabra

Suel xugase dientro les cases, en díes d'agua o pela nueche, con llápiz ya papel. Ye un xuegu d'inxeniu nel qu'ún de los participantes piensa una pallabra, escribiendo la so primera lletra ya poniendo una rayina pa cada una de les lletres que falten. Embaxo pones otra vuelta rayines, tantes como arriba. L'otru xugador barrunta una lletra. Si esa lletra ta na pallabra pensada, el primeru tien que ponela nel so sitiu d'arriba, si nun ye asina ponla nuna de les rayines d'abaxo. Si atines cola pallabra enantes de finar la filera les rayes d'abaxo, entós ganes.

A las pelladas

Típicu xuegu de cuando hai nieve, onde nenos (o yá non tan nenos) faen con ella boles o pelles p'andar tirándose unos a otros, o xugando a ver quien les avienta más llueñe.

La piedriquina

Xuégase por parexes. Un xugador tien un puñáu de fabes ya l'otru de granos de maíz, o piedrines, o bien úsense botones de colores dixebraos. El casu ye que nun se tracamundien les pieces de caún. Consiste en dir xugando por turnos intentando colocar tres pieces propies en llinia nesta figura dibuxada con tiza.

La informante recuerda que xugaben siempre sentaos na pontiga l' horru.

La piedriquina

Col mesmu nome que l'anterior esiste otru xuegu pal que se necesiten cinco (o más) piedriquines menudes. Déxense toes menos una en suelu, xuntes, ya la que sobra hai que tenela na mano. Ésta hai qu'aventalá al alto, poniendo procuo n'arrampuñar rápidamente toles que pueas de les que tan en suelu, pero teniendo depués que recoyer la que llanzaste p'arriba, porque si non la garres, pierdes. Gana'l xugador que más veces lo consiga o'l que más piedriquines consiga tener na mano.

Hai que tener en cuenta que si avientes muncho la piedrina de la mano, pa que tarde más en baxar, ye

más fácil descontrolala, ya que se puea dir demasiao llueñe.

L'aru

Los aros failos normalmente'l ferreru, yá que suelen ser de fierro, anque tamién los hai de madera. Trátase de ser lo bastante amañosu como pa dir fayendo que ruede ensin que caiga. Pa ello váleste namái que d'un palu, col que vas empuxándolu pela parte arriba.

La gancheta

Xuegu d'habilidadá mui asemeyáu al anterior, pero l'aru ye más pequenu. El preséu que s'usa pa que ruede ye un fierru rematáu nun ganchu, col qu'agabites l'aru pela parte abaxo, procurando gualu.

La pirinola

Pa esti xuegu aprovéchase un carrete de filo vacíu, de los que tán fechos de madera. Hai que francelu al mediu, depués cueyes una de les partes ya métes-y un tochín afiláu. A lo cabero hai que da-y rosca coles manes pa que xire nel suelu.

El forquetu

Hai que dedicar tiempu a buscar ente les cañines de los árboles una que tenga la forma afayadiza

(que ye la que-y da'l nome). Ye perconocíu l'usu variáu que se-y da a esti instrumentu, pa faer picies los nenos ente ellos o pa fae-yles a dalgún paxarín.

Son munchos los xuegos d'esti tipu, pa los que s'utilicen determinaos aperios. El *yo-yo*, el *diabolo*, la *pionza*, o los xuegos con *banzones* son conocíos por tola xente. Por exemplu, colos banzones xuégase *al guá* (que ye'l furacu onde hai que meter les boles). Estos banzones yeren de barru, pero los más apreciaos yeren unos de cristal, que veníen dientro d'unes botellines nomaes *boliches*, qu'orixinalmente servíen pa evitar que saliera'l gas de la botella.

La buyeta

Pa esti xuegu d'habilidad manual usábase davezu una buyeta o otru tipu cuerda. Anque ye un xuegu d'entretenimientu individual suel faese delante d'otru que nun lu conoz, invitándolu depués a él a repetilo. Lo importante ye nun azaragullase al faelo.

Les dos puntes de la buyeta o cuerda tienen que tar sueltos. Ponse la palma de la mano mirando pa nós (si yes drechu, lo normal sedrá que se ponga la zurda). La cuerda dexámosla encolingada sobre toos los deos, menos el gordu que ta levantáu. D'esti mou cuelga petrás de la mano, pero'l cabu que cuelga petrás tien que ser bastante mayor que'l cabu que cuelga pelantre. Hai que dir pasando la buyeta d'atrás p'alantre pente los deos del mou siguiente: entámase pel deu furabollos de la mano

llibre, metiéndolu pente los dos deos superiores de la mano na que ta la buyeta, entós enganchámosla ya pasamos un cachín pal nuesu llau. Siempre hai que dexar el trozu cuerda que cuelga del nuesu llau más cerca la punta los deos que'l cachín que pasamos del otru llau de la mano, que tien que tener forma llazu. Ye esti llazu'l qu'hai que pasar, voltiándolu, pel deu siguiente, qu'esta primer vez tien que ser el más maizón de toos. Esta operación va repitiéndose pente tolos deos, acordándose siempre de da-y un xiru al llazu enantes de metelu pel deu siguiente.

En finando tendremos la cuerda bien enguedeada ente los deos d'una mano. Tiramos de cualesquier de los cabos ya vemos que nun se suelta (invitamos a faelo al que mira'l xuegu). Lueu sacamos la primer llazada, la del deu furabollos, dexando los otros como tán. Agora nun hai más que tirar del cabu más cortu pa que la buyeta se desprenda con facilidá, quedándonos la mano llibre.

Al cartón

Pa esti xuegu d'azar los nenos solien guardar les tapes de les caxes de mistos. Coleicionáben estos cartones ya xugábenselos ente ellos. Pa ello hai que poner ún de los tos cartones nuna paré, a una altura señalada, dempués déxeslu caer. Lueu va otru ya fai lo mesmo, asina hasta que tiren toos. Si'l to cartón cai enriba d'otru o d'otros, pasen a ser pa ti, pero si non, el tuyu queda onde cayó ya prueba suerte'l siguiente xugador.

A la chirumba

Pa xugar a la chirumba necesítense unos palos. Ún d'ellos ye un tochín (la chirumba) qu'hai qu'afilar peles dos puntes. Dende un sitiü marcáu, xeneralmente con una raya, hai que da-y a la chirumba per una de les sos puntes con otru palu, colo que salta pel aire. Cuando ta nel aire hai que volver golpealu col palu, ganando'l que lu aviente más.

La unidá de midida pa cada tirada ye'l segundu tochu. El que s'usó pa pega-y a la chirumba. Va poniéndose en suelu dende la marca hasta onde quedó la chirumba.

Al buxón

Ye esti un xuegu de fuerza, exautitú ya coordinación; una especie de rudimentariu xuegu de bolos. Hai que buscar una piedra o llábana más o menos triangular que se tenga de pie. Los xugadores marquen un puntu a cierta distancia d'esta piedra o buxón dende'l cual tienen que tirar cola mano una piedra pa ver si lu balten. El que lu tire más veces ye'l que gana.

La foguera San Antonio

En Villamexín, la víspera de la fiesta'l pueblu, a mediaos de setiembre, los mozos garraben paya de la escanda que'había poco recoyeran. Esta paya amarrábenla a un palu llargu ya prendíen-y fueu. A los

nenos faíen-yos estes antorches los pas o los güelos, más apañadines pa ellos. En cuanto yera de nueche corrien per tol pueblu con elles enceses. Cuando cansaben de dar vueltes, diben toos pa delante la capie-lla'l santu. Entós ellí armábase la foguera ya entamaba la folixa con gaita, tambor, panderetes, etc.

La Maruxina

Pel antroxu, el domingu'l gordu, los nenos de Villamexín garraben llueques y atábenles a la cintura o llevábenles nes manes. Entós diben toos hasta la cueva La Maruxina fayéndoles sonar. En tando ellí llamaben a Maruxina ya pidien-y el bollu. Nun faltaben los más atrevíos, qu'aprovechaben pa metese pelos requexos de la cueva.

XUEGOS DE COORDINACIÓN COLECTIVA

Trátase de xuegos onde participen varios nenos. Nellos desarróllase la coordinación ente los participantes, qu'amás tienen que tar atentos al ritmu d'un cantar o amosar la so axilidá, etc.

Dicen que morrió'l chorizu

Por parexes ye esti xuegu de palmes (coles manes) que se fai recitando esti cantar:

*Dicen que morrió'l chorizu
pa rra pan pan pan*

*camín de la romería.
pa rra pan pan pan
Ya morciella que lo supo
pa rra pan pan pan
quiso reventar de risa
pa rra pan pan pan.*

La velocidá cola que se xuega ye variable dependiendo de la maña de los participantes. Si por exemplu, ún d'ellos ta deprendiendo, entós pon les sos palmes quietes, mentanto l'otru-y lo esplica; depués van ganando velocidá hasta domínalo.

A saltar

Xeneralmente suel xugase en grupu a saltar una cuerda, aunque pue facese individualmente. Nun hai munchos años lo que s'utilizaba yeren bilortos, unes plantes mui afayadices pal casu. Amás, hailes asgaya, cuando rompía una nun costaba nada dir por otra. Les variantes de xuegos que puen faese son munches, con dixebrasos niveles de dificultá. El ritmu, la celeridá, la coordinación de movimientos, etc. son factores qu'intervienen equí.

El sexu femenín pue ser el que más participa nestos xuegos, pero de nengún mou ye escluyente. Ye complicaio falar de xuegos pa un xéneru determináu, porque na práctica les regles de los xuegos nun son nesi sen nada ríxides. Nenos ya nenes participaben en toa triba de diversiones.

A la comba

Ente la variedá xuegos de saltar cítase el cantar d'esti xuegu que tenía la so propia escenificación. Fai clara alusión al futuru casoriu, al citar el pañuelu qu'envuelve les arres y el certificáu de matrimoniu:

*Soy la reina de los mares,
asturiana quiero ser.
Tiro el pañuelito al suelo
y lo vuelvo a recoger.
Pañuelito de mi vida,
quien te pudiera tener
guardadito en el bolsillo
con un pliego de papel.*

¡Pa-pel!

A la pelota

Pa esti xuegu de pelota búscase una paré que sea afayadiza pa llanzar la pelota contra ella. En Villamexín solíen xugar na paré de la capiella de San Antonio, que valía bien pa ello yá qu'amás taba averada a la escuela. Anque pue xugar unu solu (pa entretene), lo normal ye que lo faigan varios, pa ver quien ye más amañosu ya llogra durar más tiempu. Ye un xuegu básicamente de coordinación corporal. La fórmula qu'hai que cantar ye:

*Una, dos y tres,
(Llanzar ya volver a coyer la pelota tres veces)*

d'una mano,
(Llanzala cola mano drecha ya garrala depués
cola mesma)

de la otra,
(Agora cola contraria, que si nun yes zurdu ye
fácil perder)

al tepeté
(Mientras la pelota ta nel aire hai que dar palmes)

atrás y olé,
(Agora les palmes hai que dales coles manes
per detrás)

a la remolina, ~ a la remoliné
(Llanzala ya xirar les manes una sobre otra,
como un remolín)

a la media vuelta,
(Llantar ya dar media vuelta, pa volver rápido
pa coyela)

y a la vuelta entera.
(Agora la vuelta mientras ta la pelota nel aire
tien que ser entera)

El campanón

Trátase d'una variante del más conocíu xuegu del cascayu. A la pata coxa hai que dir emburriando una teya o piedra plana hasta llegar a “la gloria”.

El caracol

Asemeyáu al anterior, pero'l recorriu pel qu'hai qu'empuxar la teya ye n'espiral. Son xuegos que s'igualben rápido pintando con *clarión* les rayes necesaries nel llugar afayadizu. Desarróllense destreces como l'axilidá o la mañosidá.

Al alimón

Xuega un garrapiellu nenos. Dos tienen que ponese unu frente al otru garrándose de les manes, poniéndoles p'arriba, de tal mou que'l restu pase per baxo formando una especie tren. Mientres pasen va cantándose esti diálogu que se recoyó casi tou en castellanu:

*Al alimón, al alimón,
la fuente se ha caído ~ que se ha roto la puente.*

*Al alimón, al alimón,
mandar a componerla.*

*Al alimón, al alimón,
no tenemos dinero*

*Al alimón, al alimón,
nosotros lo tenemos.*

*Al alimón, al alimón,
de qué es ese dinero*

*Al alimón, al alimón,
de cáscaras y güevo.*

A partir d'esti momentu acelérase la marcha del *tren*, al mesmu tiempu que'l ritmu de la canción. Al llegar al últimu versu baxarán los brazos los nenos que los tienen alzaos, quedando cortáu ún de los rapacinos qu'intenta pasar y elimináu:

*Pajaritos de la mar,
por aquí podéis pasar,
los d'alante corren mucho,
los d'atrás se quedarán.*

Nesti tipu de xuegos colectivos, lo mesmo que pasa con otros asemeyaos, como puen ser los más conocíos de *la pita ciega*, *aceitera vinagrera*, *amboato*, *el conexu nun ta equí* (que tamién se xugaben per estos paraxes), ye mui interesante la comunicación ya la integración ente los participantes. Pero hai que destacar sobre too la dimensión estética de los mesmos, col movimientu rítmicu, les formes que diseñen nel espaciu ente tolos nenos, o la mesma música. D'esti mou algámase una meyor rellación col espaciu ya col tiempu, al manexar aspectos como'l ritmu, la velocidá, la coordinación dinámica, etc. Tamién son importantes les lletres, que suelen tratar d'amores incipientes. Son muchos los exemplos qu'esisten d'estos xuegos de corru, que ye frecuente que tean en castellanu, acaso pola so procedencia. Por exemplu los que siguen darréu.

La niña que está en el medio

Xuegu nel que ún de los participantes quédase en medio, y tien que escoyer parexa de los que formen el restu'l corru, garrándola de la mano. Los del mediu son protagonistas, mientras el corru da vueltes ya van dando palmaes. Na estrofa final camuda muncho'l ritmu, que pasa a ser más vivu pa la parexa, que tien que contorniase teniendo caún les manes na so cintura:

*La niña que está en el medio,
María Calzones.
La culpa la tiene su madre,
que se los pone.*

*Que resaladina,
que dame la mano,
que resaladina,
que vivo penando.*

*Sale sola a la esquina de mi vida y de mi amor.
Voy a ver la verbena solitaria del querer.
¡Qué salga la dama, dama, vestida de marinero,
y el que no tenga dinero será carita de cielo.*

*Regálale l'alma mía,
regálale mi querer,
los pollos en la cazuela
son pocos y saben bien.
Ni son para ti mi vida,
ni son para ti mi bien.*

*Que son para doña Elisa
que los sabe componer.
A la puerta del cielo
estienden el mantel,
y ponen los cubiertos,
a la hora de comer.*

*¡Y ese talle!, ¡y ese cuerpo!
y ese bonito jaleo,
que vales tú más pesetas
que d'estrellas hay en cielo.*

Al repetise'l cantar, los dos versos del final camúdense por:

*que vales tú más dinero
que la catedral d'Oviedo.*

La jeringosa

Ye mui conocíu, anque como asocede xeneralmente cola tradición oral, ye fácil ver como delles veces camuden un pocoñín les lletres:

*Salga usté, don José
que lu quiero ver bailar, saltar y brincar,
dar vueltas al aire.
Esto es la jeringosa d'un fraile.
Por su jeringosa,
por lo bien que lo bailas hermosa,
busca compañía.*

Ríu verde

Estos corros yeren a veces mui grandes. Nun hai qu'escaecer que nun hai munchos años yera fácil qu'hubiera en cada casa una bona reciella nenos. Davezu nun yera raro que los acompangaren dalgunes muyeres mayores, tocando los panderos p'ayudar al ritmu ya pa cantar. Por esto ye que son casos nos que nun existe llende ente'l conceutu de xuegu ya'l de baille. D'ehí que los rapacinos dixeran que diben xugar al corru o tamién *a la xiraldilla*.

*Ríu verde, ríu verde,
ríu de siete colores.
Tantos como lleva'l ríu,
tantos son los mios amores.*

*Que salga la dama, que salga'l galán,
que salga la dama con su delantal.*

XUEGOS PA ENTRETENESE PROVOCANDO A OTROS NENOS

Ye frecuente alcontrase con cantares de fácil rima, que tienen lletres ya músiques cencielles, pero inxeniosos. Suelen traese a cuentu en circunstancies concretes que los convierten nun formulismo propiu pa la ocasión. Delles veces úsense como retruques afayadizos pa burllase de dalgún col que tas engarráu o pa faelu rabiari y rite d'él. Pémeque ye ésti'l motivu de que contengan alusiones escatolóxiques asgaya, que-ys faen gracia a unos ya enfadu a otros. Cuando

dos críos anden a la tema, estes rimes infantiles resulten un bon instrumentu pal más pullanqueru. En definitiva, que son coses de nenos.

Pilatos

Cuando un nenu ta llorando por dalgo que-y fixisti, ya quies afondar más nel so dolor, ríste de les sos llágrimes pa que chinche bien, diciéndoy:

--*Pilatos,*
¿qué tienes en papu?
--*Un fierru calcáu.*
--*¿Quién te lu calcó?*
--*María Peñaflor.*
--*¿Por qué?*
--*Porque perdí las llaves del rei.*
--*Calla, calla, que yo te las buscaré.*
--*Llora, llora, que nun te las alcontré.*

Recálcase sobre manera la sílaba tónica final de cada versu. Al final hai qu'asonsañar al que ta llorando.

Xuana la lloca

Nesta ocasión hai que dicir a dalgún collaciu, al que quieras toma-y el pelo un poco, que diga siempre la sílaba “ca” cuando fines de dicir cada frase, que dexes incompleta:

Xuana la llo...
tenía una to...

*de mierda llo...
pa la to bo...*

Al completar el caberu versu, amás de carcaxease, nun ye raru qu'haya qu'echar a correr.

María la pata fría

Úsase pa burllase de dalguna María o simplemente pa pasalo bien cola so fácil rima ya sorprendente lletra:

*María la pata fría
fue cagar ya nun podía
metió un tochin,
sacó un copín,
metió un dedal,
sacó un quintal
metió una escoba,
sacó una arroba.*

Luis, Luis

Esti cantarín ye mui amañosu pa dedicá-y lu guapamente a dalgún Luis:

*Luis, Luis, cuando vinisti.
Luis, Luis, la otra selmana.
Luis, Luis, qué me truxisti
Luis, Luis, una guitarra.
Luis, Luis, vete a la mierda.*

Si estes guases causaren muncha risa, vendría a cuentu que daquién saltara con esta otra:

*Hai que risa cola tía Felisa,
que tiró un peu y rompió la camisa.*

El palu / La escoba

Esta guasa pue facese a un rapacín o tamién ente adultos, siempre qu'haya otres persones delante que lo ríen. Consiste en dici-y a la *víctima* que garre fuerte un palu, coles dos manes (guapamente pue servir el palu la escoba). Depués mándes-y que diga bien fuerte tres veces la pallabra “milagru”, ya llueu que lo dixo, díces-y:

Qu'un burru te “cogido” a un palu.

O esta otra versión, yá dafechu asturianizada:

Qu'un burru te garráu a un palu.

La informante asegura qu'esti xuegu deprendiólu d'un maestru zamoranu que trabayaba en Villame-xín.

XUEGOS DE FUERZA, VELOCIDÁ, AXILIDÁ...

Estos xuegos son toos pa desenvolver en grupu. Nellos suel ser importante la competitividá, poniendo en xuegu la potencia ya la coordinación muscular del

nenu, pero tamién dexen llugar al inxeniu o al engañu. Son xuegos activos ya participativos, como por exemplu'l *chorro morru*, o *tres navíos a la mar* que nun se comenten equí por ser mui conocíos.

El saltu corriú

Una filera nenus va “dibuxando” un improvisáu contornu nun espaciu abiertu según avancen saltando. Va fayéndose asina: el primeru agáchase poniendo la cabeza frente les rodielles, el siguiente sáltalu ya ponse na mesma postura, el terceru salta a los dos anteriores ya asina de contino, fayendo una cadena. Cuando finen toos, el que yera'l primeru ye agora l'últimu, ya ponse a saltar a los otros. Esti *perpetuum mobile* finará cuando los xugadores decidan. Puen recorrese'l pueblu de llau a llau con esti xuegu.

El saltu'l moru

Requierse una habilidá especial. Necesítense polo menos cuatro persones. Dos d'ellos colóquense de pie coles espaldes apegaes, depués agáchense dexando los culos xuntos. Un terceru ponse de rodielles colocando la cabeza debaxo los culos de los anteriores. El quartu ye'l que tien que saltar. Pa ello garra carrerina, coloca los brazos sol llombu del que ta arrodilláu, impulsándose pa pasar perriba de los otros dos. Tien que pasalos teniendo les piernes no más alto, poniendo procuru en caer llueu de pies.

El zurriegu

Nómase tamién asina a la pelota de trapu atada con una cuerda que s'usa nesti xuegu que se desen-dolca nun espaciu finxáu. El que se queda garra'l zurriegu pola cuerda ya tien qu'intentar dar con él a los otros participantes, que deben camudar ente ellos el puestu nel que tán seguros. Nel momentu que faen esi cambiú ye cuando cuerren peligru de ser golpeaos, lo que los obligaría a quedase.

A la una pica la mula

Diversión bien conocida, na qu'hai que saltar sobre ún o varios que tán agachaos, golpeándolos según saltes siguiendo les instrucciones que diz el "reglamentu". Esta fórmula qu'hai que dir diciéndola al saltar y suel variar d'un llugar a otru, polo que reproducse la qu'equí contaron:

A la una, pica la mula.
A las dos, el reló.
A las tres, San Andrés.
A las cuatro, San Ignacio.
A las cinco, tiro un brinco.
A las seis, merendéis.
A las siete, pan con leche.
A las ocho, un bizcocho.
A las nueve, abre'l paraguas que llueve.
A las diez, la niña pica la nuez.
A las once, pica'l conde.
A las doce, le responde.

*A las trece, la niña crece.
A las catorce, la niña encoge.
A las quince, rosariu a la virgen.
Y a las dieciseis, un besitu te daré.*

Igual que pasa xugando al *chorro morru*, el trafullu que s'arma al xugar ye grande, porque los qu'apochinen nun aguanten el pesu, fundiéndose ya cayendo toos. Por eso nun ye raro que los que tean embaxu refunfuñen ya pidan camudar les posiciones, lo que se-ys niega si nun aguantaron. Ello ye que puen finar toos enfurruñaos, armándose un bon bati-fondu.

Pa echar a suertes

Pa entamar estos xuegos ye abondo frecuente qu'haya qu'echar a suertes pa ver quién se queda en medio, o pa faer los equipos, o pa qu'unu apochine, etc. En Villamexín fáenlo con estos ceremoniales métodos:

*Un gatu se cayó a un pozu,
las tripas fixeron chas.
Arre moto, piti poto,
Arre moto, piti pa.*

Al que-y toque la última sílaba ye'l que se queda. Otru mou de faelu ye:

*Mazana asada,
unu, dos, tres y nada.*

*Mazana podrida,
unu, dos, tres y salida.*

Nesti casu l'elexíu queda llibre, nun se queda. Por eso la fórmula repítese hasta que namái que queda ún.

Al bendita lairón

Esti ye un xuegu recoyíu en Villamexín, que xugábase al atapecer ya pela nueche. Participaben nél munchos nenos, davezu tolos que vivíen en pueblu. Xuntábense n'El Portalín, ya faíense dos grandes grupos. Los que yeren d'unu teníen qu'escondese per tol pueblu, aprovechando llugares amañosos, como cuadros, payares, cases, etc. Los del otru grupu teníen que dir catalos. Pa ello solíen dividise en grupinos más pequeños (nun diben casi nunca solos).

Pa facilitar la búsqueda, glayábase con determinada melodía: *¡Bendita lairón!*, ya entós los que taben escondíos debíen responder usando'l mesmo son: *¡Las doce yá son!*

D'esti mou podíen orientase los que diben a catalos, pero tres gritar podíen camudar de sitiu, anque col pelligru de ser vistos. Cuando los pillaben había que llevarlos pa El Portalín, y allí quedaben, hasta que los garraren a toos.

Esti xuegu solía durar muncho tiempo, yá que participaben munchos. Si sobraba tiempo, xugábase otra vuelta, camudando los grupos.

Yera normal que nel desendolque del xuegu participasen los mayores, que taben sentaos a la puerta les cases. Pa ello podíen dar pistes a los que buscaben,

que-ys solíen entrugar onde taben los rapazos escondíos. Pero tamién podíen engañate ya despistate.

A cotán comí

Xuegu asemeyáu al anterior, pero camúdase la frase qu'hai que glayar. Unos dicen: *A cotán comí*, ya los que tan escondíos retruquen: *A otu que no a mí*.

Curiosamente esta fórmula también forma parte d'un cuentu mui conocíu nesta fastera.

XUEGOS NEL MONTE

N'algamando los nenos los doce o trece años, dellos xuegos comentaos entamen a compartir tiempu con otros más rellacionaos coles actividaes propies de la edá ya'l desarrollu mental ya físicu de la mesma.

D'esti mou ye fácil qu'a estes edaes los rapacinos ya rapacines tengan que dir a curiar el ganáu a les brañes. Ellí xuntábens munchos, polo que solíen organizar entretenimientos. Delles veces yeren los mesmos qu'en Villamexín (como'l *buxón* o la *chirumba*), pero n'otres ocasiones aprovechaben les escamplaes carauterístiques del monte.

Güei, estos xuegos yá nun se practiquen, sólo queda l'alcordanza, a veces difusa de los mesmos. Esto ye motivao pola emigración a la ciudá, los pocos mozos que queden, ya'l cambiu de los moos de vida.

El palillu

Pa esti xuegu d'habilidadá ya puntería faense dos pozos nel prau, a una distancia de varios metros. Unu de los xugadores ponce en medio de los dos pocinos ya intenta meter, nel pozu que ta defendíu pol otru xugador, un tochín o chirumba. Pero l'otru xugador tien un palu llargu col que, si ve que la chirumba algama'l so oxetivu, tien que poner procuru en da-y un golpe ya aventala hacia l'otru pozu. El que consiga meter el palu nel furacu ye'l que gana esi xuegu. Depués camúdense los puestos.

El palillu

Esiste un xuegu asemeyáu al anterior, posiblemente col mesmu nome. Hai que faer tamién dos pocinos nel prau, a non muncha distancia ente ellos. Unu de los participantes ponce en mediu pa defendelos con un palu llargu. L'otru asítiase a una distancia convenida, que suel ser de varios metros. Dende ellí tien que llanzar una chirumba hacia ún de los dos pozos, procurando metela, yá que si lo fai gana'l xuegu. El xugador que defiende los pocinos, si ve que la chirumba va entrar, tien qu'intentar da-y fuerte col palu, procurando aventala lo más posible. Entós l'otru tien que dir corriendo a buscala pa volver a colocale na marca dende la que tiró. Mentanto va ya vien, el xugador qu'aventó la chirumba va metiendo alternativamente'l palu nun pozu ya n'otru, contando les veces que lo fai, ya fayéndolo tolo rápido que puea. Depués cámbiense les posiciones.

Ganará'l xuegu'l que más puntos contó mentanto l'otru va buscar el tohín que se llanza. Eso si non algama l'oxetivu de metelu nel pozu.

Ye importante fixase que'l secretu pa ganar mana na posibilidá de llanzar a la mandrecha o a la manzorga del que defiende. Tamién hai que contar cola fuerza ya téunica del golpéu del defensor, cola velocidá del que corre pol tohín, ya tamién cola velocidá ya habilidá del que mete'l palu llargu nun pozu o otru mientras cuenta.

Al llanque

Los xugadores faen por llancar unos palos afilaos nun prau. Van tirando alternativamente hasta qu'unu lu espeta. Llueu'l segundu xugador tien que baltar esi palu col d'él, que tien que quedar tamién llancáu. Cuando lo consigue ayúdase del so palu pa llanzar bien llueñe l'otru. Entós el contrariu tien que correr pol so palu ya tornar al llugar pa clavalu de nuevu en suelu enantes de que'l segundu xugador tenga tiempu a espetar el suyu'l número de veces acordao.

Al palu

Xuégase por parexes. Tumbaos en suelu unu frente al otru tienen que garrar un mesmu palu. Unu tien les manes nel centru'l palu ya l'otru *a las veras*. El puntu d'apoyu de los pies son los pies del contrariu. En cuanto ten colocaos hai que tirar hasta qu'unu de los xugadores llevante al otru.

A la muerte cien ducaos

Mientras taben los rapazos pel monte yera fácil que dalgún entrugara: *¿A qué enredamos?* Una de les rempuestes más probables yera: *¡a la muerte cien ducaos!* Entós unu d'ellos daba la vuelta pa que nun lu vieren ya llevaba unos cuantos deos pa la boca, chupándolos. Volvíase ya dicía-ys a los demás: *¿Cuántos deos tengo moyaos?* Los demás debíen dicir un número (hasta diez) pa ver si acertaben. El qu'acertara'l número de deos chupaos yera'l que se quedaba ya tenía que pillar a los otros (si había unu que fora un poco a lo xo podíen engañalu, siempre que'l que tuviera chupaos los deos tuviera maldá). Tenía que dir corriendo tres d'ellos, ya cuando garraba unu, esti tenía que xuntase a él. Entós los dos diben pol restu. Asina hasta que los garraben a toos. L'últimu yera'l que más méritu tenía.

Alza la maya

Paezse al anterior. A los que pillabes había qu'atropalos na maya, pero podía faese eternu, porque cualesquier de los que taben llibres podía alzar la maya, pudiendo faelo de dos formes: *Alzo la maya por...* (diz los nomes de los que quier que queden llibres), o bien: *alzo la maya por mi, ya por toos mis compañeros.*

Al toicín gordu

Como yera frecuente pasar el día enteru pelos praos curiando'l ganáu, xugábase, como tamos viendo,

a munches coses. Si llovía metíense nuna cuadra ya xugaben al *toicín gordu*. A unu tapáben-y bien los güeyos con una venda ya tenía que garrar a dalgún de los otros (que nun podíen salir de la corte). Cuando pillaba a unu tenía qu'atinar col so nome. Pa poder faelo con seguridá, debía faelo falar, pa reconcelu pela voz. Como'l que taba apresáu nun dicía un res, el que taba vendáu podía plizcalu o tira-y de los pelos. Si llograba reconcelu pasaben a vendalu a él.

Prestaba muncho porque'l *ciegu* tropezaba coles *retrigas*, o col preselbe, o col marcu'l ventán, etc. Cuando te quedabes, si teníes *un poco acheiru*, abríes bien los brazos p'abarcas más. Tamién podíes date la vuelta rápidamente, porque solíes tenelos tres de tí, siguiéndote.

Dir por magria

Nel monte hai un sitiu que llamen Cuamaliña, mui cerca del llugar conocíu como El Forcadín. En Cuamaliña, como'l so nome diz, hai una cueva. Cuando taben llendando'l ganáu per ellí cerca solíen dir a ella ya metese hasta'l fondu. Faíenlo porque ellí atopaben un barru mui finu que nun conocíen en nengún otu llau; nomábenlo *magria*. Esti barru amasábenlo, fayendo con él unes barres coles qu'escríben o dibuxaben en piedres, lloses, etc.

XUEGOS PA MOZOS

Nesti apartáu entren xuegos nos que pue participar xente yá mayor (si tienen gracia pa ello). Ello ye

que puen xugase perres, o puen usase estos xuegos pa montar una bona farra, o pa demostrar quién ye más espabiláu, o duechu, o certeru,... o pa ver si hai entamu con dalguna moza o mozu, etc.

Dir a pardiales

A Proaza llegaben delles veces viaxantes o xente de pasu, que veníen a negocios o papeleos. Nun yera raro que dalgún gastara munchu cuentu o quisiera dáseles de llistu, fayendo de menos a los del llugar. Esa yera la razón de que los mozos s'aconceyaran, decidiendo dir a falar con él. Dicién-y que por qué nun diba con ellos pela nueche a pescar *pardiales* (tamién conocíos como *cordobeyos*), un animal esquisitu que taba pente l'augua de nueche. Entós dáben-y un sacu ya llevábenlu al ríu, nel sitiu averáu al molín, metiéndose toos nel agua. Ellí los rapazos entamaben a dar palos al agua, procurando chiscar lo más posible al paisanu, mientras glayaben: —¡*Ahí va unu!* Tantos yeren los palos al agua, ya con tan restorcida intención, que siempre lu poníen pingando. *La víctima*, enguedeyada en tal barullu, taba acucuruxada abriendo'l sacu nel ríu pa pillar tan *sabrosos* ya raros animales, lo qu'aprovechaben los del pueblu pa dir metiéndoy piedras cola complicidá de la escuridá. Cuando salíen del ríu yá llevaba'l sacu bien llenu. Entós el probe home solía dicir qu'había que compartir lo pescao ente toos. Pero los mozos, mui xenerosos, dicién que non, que toos pa él: “Llévalos pa la fonda, hom, que te los preparen allí. Verás que bonos tán”. Ya allá diba'l home, yá un poquiñín mosca, cargáu col

sacu piedras mientras cruciaba'l pueblu, barruntando cómo yera que pesaben tanto los condenaos pardiales.

La raya

Llegaos a una edá, los mozos o moces yá suelen tener dalgunes monedes pa los sos gastos. Nesti xuegu les perres puen camudar de bolsu, lo qu'añade tensión ya responsabilidá a un xuegu básicamente d'habilidad ya puntería.

Cada participante asítiase nuna marca, a determinada distancia d'una raya trazada nel suelu (con un palu o tiza, según la superficie). Caún va tirando por turnos una moneda, intentando dexala lo más averada posible a la raya. Hai que tener en cuenta que'l que tira depués yá tien les referencies de los anteriores, amás de cuntar cola posibilidá de desplazar dalguna moneda.

A lo cabero, el que dexó la moneda más cerca la raya ye'l que les garra toes. Pero nun acaba equí'l xuegu, yá que tien qu'entruga-ys a los demás si se queda coles cares o coles cruces. Dempués tien que *maciclalas* ente les manes, pa llueu aventales al aire. Del suelu dirán pal so bolsu les que acordaran previamente (cares o cruces). Tres d'él tóca-y faer lo mesmo coles monedes que queden al segundu meyor colocáu de la tirada. Asina hasta que s'acaben les monedes. Hai que tener en cuenta que'l primeru en tirar tien más posibilidaes de quedase con más dineru yá qu'avienta más monedes al aire, pero nun hai qu'escaecer que l'azar tien la so importancia yá que munches puen amosar la cara que nun s'escoyó.

El pozu

Ye mui asemeyáu al anterior, pero cola diferencia de que la referencia pa llanzar les monedes, en cuenta d'una raya, ye un pocín bien pequenu. Tien la peculiaridá de que si hai quien algame a metela dientro quédase con toles perres, finando'l xuegu.

L'alpargata

En Proaza cuenten que nun hai muncho tiempu yera frecuente que se fixeran esfoyones pa esbillar ya enristrar les panoyes de maíz, axuntando asina trabayu con diversión. Reuníense xente de munches cases ya la reunión allargábase cola garulla ya con xuegos como esti, qu'amás de divertir facilitaben les rellaciones sociales, ya les situaciones picardioses.

Tán toos sentaos en suelu, formando un corru, menos unu, que tien que tar na parte de fuera del círculu. Les piernes de los que tán sentaos tienen que tar orientaes al centru'l corru, pero coles rodies lles levantaes ya los pies en suelu. Entós va pasándose una alpargata vieya pente los arcos formaos coles piernes, metiéndola a unu o a otru, o amagando que se fai, teniendo procuru que se vea lo menos posible. El que ta fora, per detrás del corru, tien qu'intentar localizar ya garrar l'alpargata. Col envís de despistalu, el que la tien, o cualesquier otru, diz mientras fai'l xestu de meter l'alpargata:

Si te la meto o non te la meto, tu tapa y calla.

Cuando pille l'alpargata, el que nesi momentu la tuviera escondida será'l próximu en quedase.

Munches veces, al intentar garrar l'alpargata cayíes enriba la xente, formándose gran folixa. Propiciábase nesti xuegu que pudieras arrimate a dalguna moza pola que rispiabes.

La cuatriada

Esti conocíu xuegu de bolos yera nun hai munchos años mui prauticáu nesta fastera. Na villa de Proaza tiense alcordanza d'al menos cuatro boleres, mientras qu'en Villamexín nun hai munchu tiempu que se destorgó la qu'ellí había. Curiosu ya repentinu escaecimientu d'un xuegu qu'aconceyaba a tol pueblu, sobre too los domingos o díes de folixa. Había tal batifondu que los nenos taben engaramaos a los horros pa poder fisgar, per riba los sos mayores, lo qu'asocedía nes emocionantes partíes.

CONCLUSIONES

Les diversiones o entretenimientos equí recoyíos son namái qu'un pequeñu exemplu de los munchos que podemos alcontrar nestos mesmos pueblos de Villamexín ya Proaza. La importancia que tuvieron en so día vese en qu'incluso quedaron fixaos na toponimia d'esta fastera, onde atopamos dellos llugares col nome de *Xolabola* (o *Xuegolabola*). Si estudios paecíos a esti se fixeren a nivel de toa Asturias, la so cantidá, variedá ya riqueza resultaría abluicante.

Estos xuegos son productu del inxeniu ya l'actividá humana. D'ehí que puea observase nellos una total identificación de los materiales usaos nos xuegos col mediu qu'arrodia a la xente, mostrándose los dos (la xente ya'l so entornu) bien xuníos. Tamién hai que fixase na natural comunicación ente vieyos ya mozos. Pero sobre too, evidénciase la necesidá de pasalo bien un ratu, la siempre estética intención de compartir y gociar xuntos unos momentos que busquen la sonrisa del alma.

Ye mui grande la dificultá qu'entraña plasmar per escrito nun papel, como se fai equí, tola guapura d'esti mundu de xuegos, llenu de colores, soníos, testures, movimientos, etc., repletu, en definitiva, de *vida*.

Precisamente esta falta de vida ye la mayor torga qu'esiste anguaño. Porque n'Asturies, güei, el despo-blamientu de los nuegos pueblos ye alarmante, a lo que se xunta los perbaxos índices de natalidá. Pa rematalo ta'l nulu interés n'estudiar, investigar ya esparder l'abonda riqueza cultural qu'estos llugares tienen.

Munchos d'estos xuegos tán güei nel cantu la memoria, porque de magar que tán escaeciéndose, pocos intentos hai de conservalos ya entamar cola so puesta en valor.

Pocu maxín faería falta pa saber adaptar dalgunos d'estos xuegos a la escuela, onde serien útiles, porque activen el desarrollu físicu, mental ya social del escolín. Más tovía agora que tanto se fala del tiempu que pasen los nenos solos delante la tele o entreteníos colos xuguetes electrónicos. Tamién podríen utilizase estos vieyos xuegos pa da-y nuevu

puxu a les fiestes de los pueblos, poniendo en comunicación a los más vieyos colos más mozos, participando toos xuntos. Podríen tamién ser protagonistas nes actividaes entamaes por albergues, cases, campings o hoteles de la tan contemplada explotación turística.

Cada xuegu ye una oportunidá pa manifestar el talante creador de los participantes. Pero nes actuales circunstancias ye la oportunidá de que manifiesten esa creatividá los maestros, alministración, responsables, etc. Son ellos los que deben faer por tresmitir tola riqueza cultural que poseemos a les xeneraciones futures nes meyores condiciones posibles.

La salvaguarda, fomentu ya puesta en valor del patrimoniu cultural constitúi un factor de desarrollu cultural, turísticu ya económicu qu'una Alministración pública, con mayor fustaxe que la de güei, tien qu'afalar, xestionar ya tamién arrear.

Munches gracias a les persones que fixeron posible esti trabayu:

Tina, Luisa, Ernestina, Luis el de Juan, Enrique, Canor, Julio y Luis de Villamexín. Emilia, Pilar y Elena d'El Quintanal. Argel y Faustino, de Proaza.

Aspeutos económicos, sociales y mentales de la matanza'l gochu en Tene (Quirós)

M^a ANTONIA PEDREGAL MONTES

Tene ye un pueblu asitiáu na parte norte del concechu de Quirós, na vera drecha del ríu del mesmu nome. Anque güei faiga parte de la parroquia de Las Agüeras, hestóricamente formó la parroquia de San L. Lurienzo de Tene, que lindaba colas de Santa María de Bermiego y San Martín de Villamexín (Proaza). La población, calculada a mediaos del sieglu pasáu en trenta y ocho vecinos y cientu catorce personas¹, malapenas algama anguanu la docena de vecinos.

¹ P. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Asturias. Ámbito Ed., Valladolid, 1985, p. 407.

En Tene y los pueblos d'alredor había pocos que tuvieran *gocha* pa criar. Pero n'otros pueblos de la parte sur de Quirós o del vecín concechu de Proaza (Sograndio, Llinares...) sí se dedicaban a ello y espueís diban vendelos a los mercaos. Tamién se-llys diban comprar an casa:

Yo fui unos años a Cienfuegos... a Villar de Cienfuegos a comprar gochos pa criar. Comprábaslos pequeninos pa después cebalos. [Esteban].

Antes los gochos yeran más ruinos qu'agora porque taban mui cruzás las razas, yeran menos seleccionaos. Había una clas que yeran más grandes, col focicu más llargu: llamában-llys *yores*. Aparte de los gochos d'un color sulu, había gochos *pezos*, ye decir, pintos.

La época de comprar ye sobre abril o mayu, pa matar contra avientu, cuando tienen unos diez o once meses. D'esta manera engordan bien y pesan ente cientu cuarenta y cientu ochenta kilos. Antes, al ser de peor clas, nun algamaban isti pesu.

Al poco de nacer *capan* los gochos. Antes diba un *vetrinariu* o un *capaor* a capalos pero agora yá se compran *capaos*. Los gochos, a veces, capábalos un paisanu del pueblu, porque yera más fácil, pero las gochas non, porque tienen que las abrir.

Cuando la gocha paría, podía tener una *camá* de diez o doce gochinos, o más. L'últimu que nacía, que yera siempre'l más ruín, llamábanlu *güerre*. Mientras los gochinos son pequenos, d'un par de meses o asina, llámanse *bracos*. Y cuando son un

poco mayores, de tres meses o cuatro, son *llabascos*, *llabasquinos*.

Aquí yera l'últimu y el más ruin de la camá. El güerre yera unu a lo mejor que paría diez o doce o los que fuera, l'últimu yera mui ruin y yera'l güerre. Aquí yera braquinos o un poco mayores llabascos. Después yá tenían la categoría de gochos. [Esteban]

Al gochu que nun se capa, que se dexa pa criar, llámase *berrón* y la so carne dicen que sabe bien mal.

El mantenimientu de los gochos foi camudando colos años. Antiguamente yera pocu'l tiempu que pasaban na *corripa*, porque la mayor parte tiempu taban per fora. Queda l'alcordanza remota de la existencia de veceras², cuando daquién de los vecinos diba curiar tolos gochos del pueblu a La Techera y al puertu. Nisti pasaban tol branu xuntos, aprovechando que taban al.lí las vacas, y echában-l.lys l.leiche y pacían. En La Braña Mortera —un pastu de Tene nel puertu L'Aramo— entá se pue ver un duernu escaváu na piedra onde dicen que-l.lys chaban de comer³.

² Esta alcordanza queda entá en del.los otros pueblos de Quirós: Equipu Bueida, "El pueblu quirosán: una unidá social", *Cultures. Revista asturiana de cultura*, n^o. 1, ALLA, Uviéu, 1991, p. 31.

³ Un poco más arriba de La Braña Mortera, camín d'El Castiellu, esiste'l topónimu *Las Porqueras*, que podría tar relacionáu con estas estancias temporales de los gochos nel puertu.

Espuéis baxábanlos y manteníanlos na corripa, dándo-l.lys de comer de lo qu'hubiera pelas güertas o pel monte, porque'l gochu ye un animal qu'almitte de too:

El gocho dicen que ye como La Caja d'Ahorros, qu'admite todo. Todo. Pa llevar, tolo que le llieves, ahora pa sacar... Je, je. ¿Qué comen? Cómente de todo: cómente mondos de patatas, mondos de mazanas, patatas, cebá, castañas, beyotas, maíz, remolacha, nabos... de todo. De todo, de todo. Los gochos ye lo que tien. Y espúes leche si lo echas, si tienes leche a lo mejor nuna ocasión qu'haiga mucha leche. Farina de maíz, farina de cebá, de lo qu'haya. Esos son los qu'admiten de todo. Non ye como los de la granja, que los de la granja ye namás que piensu y agua: pásales una presa por allí, beben cuando tienen sede, y del piensu, échanles piensu pero d'eso compuesto. Entós esa carne nun ye... nun ye tan jugosa ni ta como los gochos que comen... Los míos tán comiendo mazanas y calabaza y remolacha y patatas. Ye que pañé pal mazaneiru, pero depués dexé eso ruino que queda... no lo día echar al mazaneiru. Y entós ahora voi pañándolo a calderaos y écholo a los gochos. ¡Que lo coman! Porque ahí na pumará siempre hai que dejar mazanas que nun valen y lo que queda, eso ruinuco, cómenmelo los gochos bárbaramente. Y espúes la fregaúra, la fregaúra. Pero antes, como fregábamos y no echábamos detergente, entós fregábamos y la fregaúra diba al caldeiru del gocho. Pero ahora no,

maja, ahora col detergente yá, la fregaúra va a la basura, al grifu. ¡Que va! ¡Home!, si por ejemplo tienes una pota de cocido y te queda por ejemplo un poco de cocido, échaslo al caldeiru. Pero lo que ye fregar los platos y eso no, porque ahora friégaslos d'otra manera. Antiguamente sí, maja, antiguamente había que lo aprovechar todo. Entonces fregábanse los cacharros y día a la bañera, de la bañera iba al caldeiru'l gocho. Todo. Pero ahora no. [Amparo]

La *fregaúra* llámase, amás, esl.lava. Tamién se-l.lys daba de comer unas fabas negras —asemechadas a las fabas de mayo pero negrinas y más reondas— que se semaban ente'l pan. Pa que las comieran bien cocíanse o molíanse, porque daban una farina fuerte, mui bona pa los gochos. Güei, esta especie vexetal ta cuasi que desaniciada.

Los mundos o pulgos, nabos, patacas... pueden dáse-l.lys en crudo, pero si nun lo quieren así hai quien-l.lys lo cuez pa que lo coman mechor y engorden más.

Cuando se quier llamar al gochu pa que venga o pa chá-l.ly de comer dizse: “¡Ache!”, o “gorrín, gorrín, gorrín”, o tamién “chinu, chinu, chinu”. Y, desde tán fartucos, *acubilan*: échanse na corripa.

Sí, dizse: “Tán acubilaos”, los gochos tán echaos, tán acubilaos, pero pa echase. [Amparo]

El ruíu que mete'l gochu cuando anda trastiando pela cuadra o sueltu per fora, asina como los glaídos que pega al matalu, llámanlo *urniar*. El mesmu

verbu puede usase en tonu provocativu y socarrón pa la xente:

Taban un día con ún que quería hablar y non sabía lo que decía y dice: “¡Anda, para d’urniar!”. (Los gochos) cuando tán na corripa normalmente, o que tán pidiendo la comida, tán urniando. Y cuando chilla (al matar) eso ye urniar tamién. [Esteban]

Yo llámolo urniar. Digo: “Madre, qu’urnidos mete”. [Amparo]

LA MATANZA’L GOCHU

Los samartinos en Tene fáense, como nel restu d’Asturias, en l.llegando’l fríu: puede empezase en noviembre, pero avientu y xineiru son los mehores meses, dexándolo del.los hasta febreiru. Todo depende de lo grande que tía yá’l gochu y de la necesidá qu’haiga de la carne. La fecha de la matanza piénsase con unos cuantos días d’adelantu, pa preparar lo necesario (mercar pimientu, tripa, bramante...) y avisar a los vecinos o parientes que vaigan venir a ayudar, tanto na matanza como en l.labor de *mondonguiar*. Hai xente que tien en cuenta pa poner el día de matar las fases de la L.luna, buscando que sía en menguante, pero otros dexan ver el so escepticismu nisti tema.

No sé si la luna tien algo influencia o no, ahora sí: el que xele ye mui bueno pa la carne. Hai

quien lo quier faer too al menguante: pa mayar la sidra al menguante, semar el pan, antes semábase al menguante... ¿Vamos faelo too al menguante y espúes el resto del año non faer ná? ¡Qué va, ho! Nosotros nunca miramos el menguante, nunca. Eso ni pa matar el gochu ni pa embotellar ni pa nada. No sé si tien influencia o no la tien pero nosotros nunca lo miramos. Muchas personas, sí. [Esteban]

El matar y el mondonguiar llieva tres o cuatro días siquier, que puen ser más si se mata más d'un gochu. Pero la importancia que tenía na dieta alimenticia familiar compensaba los trabachos que daba:

Dicía mi madre que lo queríamos hacer todo en dos días pa tol añu: “¡Ai, yá tengo gana de terminar! y qué sí yo...”, “Bueno, bueno, nun vos proveza qu'esto ye pa tol añu”. Y ye verdá, que'l chorizo prepárase pa tol añu. [Amparo]

El día de matar axúntase la xente a media mañana, homes y mucheres. Ente qu'el.los van matando'l gochu, el.las van preparando pa faer el *mondongu*, *pulgando* cebol.las y achos, por exemplu. Otra terminará la preparación de la comida, na que participarán tolos de casa y los que vienen ayudar, amás de del.los otros invitaos, fundamentalmente nenos⁴.

⁴ “Había una tradición. Por ejemplo, el día de matar reuníanse muchos, el día de la matanza. Incluso personas que nun diban a matar, iban a comer. Yo, por ejemplo, cuando .../...

Lo primero qu'hai que faer, primero de ponese col gochu, ye calentar una caldera grande d'augua. Esto solía faese en *l.lar*, colgándola de las *calamiyer-ras* o *pregancias*. Cuando taba pa romper a ferver, yera'l momentu de sacar el gochu de la corripa y l.lvalu pal l.lugar de la matanza, amarráu con un cordel per una pata pa que nun escapara. Al.lí, ente varios homes, garrábanlu y poníanlu enriba una *sarda*, que ye la parte entretexida de varas d'ablanu que fai de paredes nos l.laduales de la carriel.la; a la de matar, sacábase la sarda de la carriel.la, dábase-l.ly la vuelta y mangábase'l gochu encima. Mientras los otros tenían per él pa que nun se moviere, unu, el más curiosu, *corábalu* espetándo-l.ly un cutiel.lu debaxo la cabeza, buscando'l corazón.

Una mucher con un *caldeiru* encárgase de *parar* la sangre. Antiguamente, recochíase tola sangre y lo que sobraba de faer las morciel.las comíase: en tando cuachao, picábase en tachaínas, como'l fégadu, y comíase tostao. Yera la *sangre cuachá*. Agora, cuando hai abondo pal mondongo, dexan lo otro correr. Cuando, casi que yá desangráu, la sangre cai nun filu finu enantes d'empezar a pingar, ta *defilando la sangre*. Dicen qu'hai que sangralu bien, porque sinón la carne apocha, queda negro. La mucher que lo paró en caldeiru mete al.lá'l brazu arremangáu y revuél-velo bien porque vaya enfriando ensin *cuachar* o *amarzar*. Al movelo y dir enfriando fórmanse una

mataba Milia, cuando mataba mi tía Elvira y eso, pues a mejor díamos a comer los guah.es, los sobrinos, los que fueren... Ente familia". [Esteban]

especie de frebas, que llaman la *desliúra*; esto sácase porque dicen qu'en sacándolo yá nun cuacha la sangre.

Acabante corar el gochu, hai que lu *amugar*: nuna *masera* l.larga de madera colócanse tres o cuatro cuerdas travesás y, enriba d'el.las, pónse'l gochu boca abaxo. Entóis traíse l'augua que se tuviera ferveiendo y, con un caldeiru, échase-l.ly pencima. Con un cazu l.lávanse-l.ly bien las urechas, a las que primero prepararan fayendo-l.lys un corte a caúna pel medio per onde-l.lys metieron un *tocho*, un palu que pasa d'urecha a urecha y que las mantién drechas. Asina éntral.lys mechor l'augua. En tando bien bañáu, los homes garran ún per cada l.lau de las cuerdas y muévenlas p'atrás y p'alantre pa dar vuelta'l gochu. Entós échan-l.ly más augua pa l.lavalu pela barriga y, en tando bien amugáu, sácanlu y vuelven ponelu enriba la sarda pa pelalu. El que'l gochu amugue bien ye importante, porque sinon l.luego cuesta más trabachu pelalu.

Cada home garra un cutiel.lu o navacha pa *pelar* o *afaitar* una parte del animal. Lo más difícil ye la cabeza, sobremanera las urechas y el focicu, qu'a veces hai que volver amugar con un poco d'augua caliente pa que marchen mechor los pelos. Agora a éstos yá nun-l.lys mandan nada y tíranse, pero antiguamente aprovechábanse pa metelos nas *mul.lías* de las vacas como forru. En tando bien peláu perriba, pónse de l.lombu pa pelalu pela barriga.

En tando peláu, cuélgase'l gochu pelas patas d'atrás. Pa qu'esto sía posible, fáese-l.ly un corte col cutiel.lu en cada pata y sácase-l.ly un nerviu despegándolu colos didos. Per caún d'esos nervios méte-

se'l l.lau d'un palu feichu a propóssitu pa esto, tachándo-l.ly los estremos de forma picuda. En medio amárrase una cuerda, de la que se tira ente varios homes pa consiguir colgalu d'un gabitu.

Col gochu asina colgáu, yá se puede *abrir*⁵: con un cutiel.lu faise-l.ly una tachá de riba a abaxo, dende la cabeza al rau, pel mediu la barriga. En cortando la piel apaiez una capa blanca de grasa: ye *l'untu* o la *untaza*, de lo que se fairán las morciel.las. Tamién esto se corta, mientras que, al l.lugar onde los xamones, hai que romper un güesu pa qu'abran al mediu. Al cortar l'untu apaecen tolas vísceras del gochu. D'el.las, lo primero que se saca ye'l *fégado* y la *fiel*, que s'echan nuna fuente o nuna pota, anque tamién pueden colgase d'un gancho. Primero de sacar l'aparatu dixestivu, una mucher con un bramante amarra *l'androcha* o *tripa cular* pelo cabero, al pie'l culu, pa que nun salga la porquería. Tamién arriba, nel *tripu'l perico* (tubu pel que l.llega la comida al estómagu) fáise un corte y una especie de nuedu pa que nun escape nada que pueda emporcar el vientre. Preparáu d'esta manera, sácase del gochu y pásase a un *vano* de los que s'usaban pa *vanar* la escanda. Desque se saca'l vientre, quítase la *corá*, formada polos pulmones y el corazón, colos que salen tamién el *gorgolitu* (tubu al que pasa la comida dende la boca) y la l.lingua.

Fora yá tolos muérganos, el gochu pésase con una romana. El pesu suel ser tema de conversación de la

⁵ En Tene hai quien abre'l gochu cuando ta na sarda, primero de colgalu, ente qu'en Bermiego siempre se colgó antes d'abrilu.

que se ta matando, fayéndose cálculos a güechu nos que del.la xente ye bien duecho. Estas aproximaciones calcúlanse *n'arrob*as, equivaliendo cada una a once kilogramos y mediu. Güei, un animal d'unos diez meses suel pesar catorce o quince arrobas. Antes venían pesar los gochos los del Ayuntamiento y espuéis había que dir a pagar el *degüel.l*u.

Pa terminar esta fase de la matanza'l gochu, había que lu *aclarar*: según taba colgáu, tirában-l.ly unos caldeiraos d'augua pa l.lavalu, quitándo-l.ly lo que quedara de sangre y espuéis secábanlu con unos trapos.

Tol trabachu, desde se saca'l gochu de la corripa hasta que se termina de vaciar, l.lieva una hora aproximao. Déxase colgáu pa que la carne vaiga enfriando y serenando, de manera que tía más duro a la de tronзалu. Pa qu'enfríe más rápido despéganse-l.ly las mantas d'untaza cola mano, de forma que queden colgando dientro'l gochu agarrás namá que pela parte riba.

Mientras los homes terminan col gochu, una o dos mucheres garran el vanu con tol vientre y empiezan el l.labor de *desleir*, dir separando de la tripa tola grasa que ta alrededor. Empiezan per quitar la *páxara*, tamién l.lamada la *pancra*, muérganu de forma al.largada y plana de color granate bien oscuro. Separan tamién la *pedorra*, bolsina pequena onde s'axuntaba'l mexu, y las *mollejas* —muérganu de tamañu aproximáu al d'una mano y de color rosa— que como tienen muncha grasa échanse pa la morciella.

Espuéis va separándose cola mano tola manta de grasa, una especie de rede que va pegada a la tripa y

al *perico* (onde se fai la dixestión), yá que d'esta manera la tripa queda suelto y enancha más de la que s'embute. Esta grasa llámase *entruyenzo* y aprovecharáse pa faer las morciel.las, pues ye creencia popular que ye lo que mehores morciel.las fai. Otra parte de la grasa que “ye como una rede qu'envuelve la tripa, una tela con munchos dibujos” llámase *redeña*⁶. Al dir desliendo, va quedando separada la tripa delgao, de lo que se fairán chorizos, de lo gordo, de lo que s'aprovecha una parte pa facer las morciel.las, pero lo demás —lo más enguedechao— tírase. Otra parte del intestín, bien ancha pero sin guedechos, ye'l xuan o xuanico, quedando a lo cabero del too *l'androcha*, *tripa cular* o *estantín*⁷.

Esta tripa dicen que ye la mejor pal chorizo. Home, haila que deslíe mui mal pero haila que deslíe bien. (...) Dicen que sea'l gocho grande o sea pequenu, que los mismos metros de tripa. Dicen. Yo nunca tuve esa esperiencia, pero alguién la tuvo, alguién lo midió o lo sabe, que tien la misma largura sea grande o pequenu.

⁶ Ye bien corriente en Quirós, cuando se quier maldicir a ún, dici-l.ly: “Me cago en to redeña”.

⁷ “Antes andaban munchos gochos col estantín fuera. L'estantín ye la tripa cular, lo último... Alcuérdome yo d'unu que tenía l'estantín fuera y vino'l vetrinariu y cosióle la culera”. [Argentina]

“Era una enfermedá que tenían. Decía aquí una paisana, dice: “¡Carajo! ¿l.lievas tres días diendo a mercar un gochu y tráesmelu col estantín fuera?”. [Esteban]

Ahora depués la gordez, pueden tener más grasa o menos grasa porque l'intestino ye según, de tripa más ancha o más estrecha (...). Mira, ves como va desleyéndose y queda la tripa...
[Amparo]

La tripa peligra de romper cuando se saca'l vientre tou del gochu o cuando se ta desliendo. Nisi casu hai que l.limpiar tola basura que sal de la tripa y catar per onde rompú p'arramar el furacu de manera que nun s'empuerque nada.

En terminando de desleir la tripa, *ínflase la pedorria*: antiguamente metíese-l.ly una pacha de pan pela que se pudiera soplar mientras que güei usan un canutu, igual d'un bolígrafu. Mientras una mucher sopla, otra va dando colas manos alrededor de la pedorria pa que dilate mechor. En tando bien inflada, amárrase arriba con un bramante y déxase asina hasta la hora embutila.

La *corá* hai que l.lavala un poco nun caldeiru ente agua pa que marche bien tola sangre. El corazón ábrese en cuatro cachos y estrúmese y muévese bien ente l'augua pa que salgan tolos cuacharones de sangre que-l.ly quedaron dientro. Como diz la mucher que lo fai: "Voi abrilu por culpa de que desangre". Asina queda fresco pa cuando lo haiga que picar pa los chorizos sabadiegos.

Más tarde, xeneralmente en comiendo, las mucheres van al l.lavadeiru a l.lavar la tripa. En poniéndolo enriba las piedras de l.lavar, frégase'l vanu con xabón. Espuéis, empiézase per desenguedegar la tripa, cortando y separando lo delgao, lo gordo, l'androcha y el xuan o xuanico. A l'androcha hai que

cortá-l.ly un cachu del final, que ye más carnudo; espueís va apretándose dende un l.lau al oitri pa que vaiga saliendo la caca y, en tando vacía, métese-l.ly augua y xuágase varias veces poniéndola debaxo'l cañu. Lo mesmo se fai col xuan. Igual se l.lava tamién la tripa delgao, que se corta en cachos d'hacia un metru de l.largo que, en tando l.lavaos, fáinse otros más pequeños; lo gordo, que va ser pa morciel.las, faise cachos más pequeños yá pa l.lavalu. En tando l.limpio per dientro, hai que da-l.ly la vuelta: pónse'l tripu debaxo'l cañu manteniéndu-l.ly abierta la boca vuelta del revés colos didos d'una mano, mientras cola otra se sostién el restu, de manera que, al caer l'augua, el tripu va volviendo sulu. Pa que queden más l.limpios per esta parte, los tripos pueden llavase pasándu-l.lys un cutiellu, una horquilla, una cuerda o un simple bramante, de manera que, al dir corriéndolu, marche un pelechin mariellu que tienen per dientro. Pero si nun se ye bien duechu pa facelo, apeligren de romper. Además, quedan los tripos tan finos qu'espueís pingan muncho los chorizos, de manera que munchas confórmanse con llavalos bien per dientro y per fora y, espueís, metelos ente augua tebia, l.limón, vinagre y sal. D'esta forma sal tolo mariello y quedan blancos, bien frescos.

Anguano, de la tripa gordo nun s'aprovecha más que lo más curioso, lo menos enroscao; lo otro tírase. Amás de pa las morciel.las, val pa embruchalo de picadillo, porque al ser más gordo consévalo mechor, más xugoso que la tripa delgao. Puede sostense asina igual un añu y espueís córtase en tachadas pa comelo crudo. Antes tamién embutían manteiga

na tripa gordo, onde nun ranciaba y podía dir sacándose poco a poco pal gastu.

De la tripa tamién se separa'l *perico*, que s'abre cortándolu al medio. En sacándolu los restos de comida, llávase bien per dentro. Entóis vien lo más trabachoso: el *pelalu* o *espelechalú*, porque hai que lly quitar una piel que l.lieva per dentro bien apegada y, aunque los hai qu'espelechan bien, otros son mui malos de pelar.

Isti pelechu que se quita, anguano, tírase, pero más antes nun se tiraba, sinón que de llavaba, faíase cachos y echábase a salar. Espuéis usábanlo pa cuachar la lleiche: chando un pelechín d'aquellos ente la lleiche, a los dos días taba cuachao⁸. Lo que queda del pericu en pelándolu pícase más tarde pa chalo a los chorizos sabadiegos.

⁸ “No se tiraba ná. ¡Madre, madre! ¡Aplicar como s'aplicó primero! Por eso mucha gente ahora no aplica nin la mitá. Y ¿pa qué? Porque antes faíase cuajo... Hoi cómpraslo en la farmacia unos polvucos qu'hai... Una cuchará, echas una cuchará y val (...). Pero ye qu'antes había leche —cuando había leche, cuando no la había non podías— cuajábanlo pa cuajaos. Espuéis recudíanlo nuna cosa d'aujeros y faían cuajadinos y echábanles un puquiñín de sal por arriba y otro poco por abajo. Y otros echaban un pocu pimiento. Apaeció al afuega'l pitu. Y entós echaban, qu'había mucha leche... por que la leche cuaja ella sola pero con esto quédate la cuajá más dura (...). Esta pelleja que yo toi quitando aquí, esto ye lo que val, por ejemplo. Y esto lavábanlo bien lavao. Y espuéis llevábanlo pa la panera y salábanlo. Salábanlo y espuéis echaban unas pellejinas pa ente la leche y a los dos días yá taba cuajao”. [Amparo]

Tamién s'aprovecha'l *tripu'l perico*, que ye'l tubu pel que baxa la comida hasta'l pericu. Primero hai que pelalu, sacándo-l.ly una capa de carne colorao que tien per fora, que sal toa d'una vez, como oitri tripu. Esto l.lávase y val pa los chorizos de cocer, porque ye too freba.

N'acabando, hai que l.lavar el duernu del l.lava-deiru: desatráncase'l desagüe y, en tando vacíu, frégase bien con un cepillu o una escoba pa que marche tola porquería. Entós vuelve trancase pa qu'enllene col augua fresco. Dicen las mucheres que na época de los samartinos ye cuando más frescu ta'l duernu, porque casi que tolos días hai alguién que va l.lavar tripa, colo que'l duernu frégase cá poco.

A oitri día de la matanza l.liévanse a *analizar* las muestras de carne al vetrinariu, pa ver si'l gochu taba bien sanu. Asina pueden conocése-l.ly enfermedás como la *triquinosis*, de la que yá se dieron varios casos en pueblu. Anguano, si un gochu la tien, obliguen a quemalu.

Mientras se tienen los análisis, el gochu va enfriando y púlganse achos y cebol.las pa faer el mondongu:

Queda ahí un día serenando al frío. Queda la carne más dura y rabílase mejor. Además tenemos que llevalo a ispeccionar el martes. Es que ahora hai muchu apuru, y, como hai tantu apuru, pon por parroquias. Si lo llevamos particular, cuando queramos. Pero al depender del ayuntamiento, a nosotros perteneznos el martes. Mañana tenemos bastante qu'hacer: pulgar cebolla y ajos y todo eso. Además no, dejámoslo

igual porque endurez la carne y rabílalo mejor la máquina si está frío. El martes a ver si podemos picalo y adobar y espueís yá... Si non ye de día ye de noche: adobámoslo. Y entonces el miércoles yá podemos hacer algo. Non terminamos el miércoles, ni pal jueves, ni el viernes. La morcilla llévanos muchu tiempu. Nosotros dejámoslo pa lo último. Mucha gente hazlo'l primer día, por ejemplo mañana. Pero nosotros dejámoslo siempre pal último día... Lo que pasa que mucha gente como ye poco, a lo mejor ye un gochín pequeñu, bueno, hazlo cuando quier. En Peñerudes, ahí en Morcín, a lo mejor matan hoi —tenemos nosotros ahí familia que dijéronme qu'unos mataban hoi— a mejor hoi yá tán haciendo la morcilla. Yá tienen la cebolla preparada d'estos días... Y lo primero de todo la morcilla. [Argentina]

ESTAZAR EL GOCHU

Espuéis de dexalu casi que cuarenta y ocho horas serenando, el gochu yá ta bien fríu pa partilu. Existen distintos verbos pa nomar isti trabachu: *estazar, escarnizar, tronzar, tachar, picar, escuartizar y estocinar*. Puede faelo tanto una mucher como un home:

Eso del gocho ye como esto, fácil de faer, pero hai que tener... hai que saber per onde cortar. Sí, ye fácil, pero aquí tien la costumbre... failo Amparo. Pero si un día falta Amparo, tenemos que faelo otru. Yo, non me meter a mí a picar el

gocho. Mia, hasta ayer nunca vi picalu. Ye picalu con un hachu, pero hai que saber pa no estropear la carne. [Esteban]

Aquí tiramos de cuchillu y taramicamos los gochos rápido. [Amparo]

En sacando la untaza, na que van envueltos los reñones, córtase la tira de tocín que va onde las tetas, na barriga, que se llama el *bocáu de la viecha*. Darréu táchase la *calamona* o cabeza del gochu⁹, a la qu'espueís cortan las urechas y sacan los sesos¹⁰. En Tene esistía la tradición de que los sesos yeran pal que picara'l gochu:

A lo mejor no los comía, pero bueno, esa tradición tenía'la. Si venía de fuera, pal que lu picara, y si lu picaba'l de casa, el que lu picara tenía'l derecho a comer los sesos. No sé esa

⁹ En Tene, *calamona* llámase tamién a la borrachera y esiste, amás, el verbu *calamona*, col significáu de enfilar l'alcohol.

¹⁰ “Tenemos nosotros un prau: cambiárenlu ahi en Valdemiguel, lo d'Indalecio, que lu cambió una paisana d'Aciera a mi güelu o a los nuegos antepasaos pola calamona del gocho. Fijate que yera un prau. ¡Ye ruín a fartar, eh! Pero cambiólu, diolu isi paisano d'Aciera a los nuegos antepasaos, serien los bisagüelos o los tataragüelos o que si yo, pola calamona del gocho, que ye la cabeza del gocho. Non sé si yera entera, si parte, pero bueno, que le hubieran quitao las orejas o algo. Pero yera lo que llamaban la calamona, la cabeza'l gocho. Y esas salábanlas. Yo non sé si diba colos sesos si no, eso ye lo que nun sé”. [Esteban]

*costumbre si yera aquí solo si era... En ca pue-
blu tienen sus costumbres. Yo alcuérdome que
venía a veces Milia, la madre de Pepa y ésas, a
picar el gocho, a tachalu, que ye escuartizalu, lo
mismo, y siempre comentaban eso. A lo mejor
non-l.ly los daban o comíanlos al.lí o lo que
fuera, pero esa yera una costumbre y yá-y la
dicían: los sesos son del que tacha'l gocho.
[Esteban]*

Detrás de la calamona sácense los *l.lacones* y
ábrese al medio abaxo pa sacar los *sol.lombos*,
tamién *l.lamaos las pruebas del tirón*:

*Son los lomos pero aquí l.laman las pruebas del
tirón porque son mui malas de sacar, hai que
tirar y entós l.lámanlas las del tirón por eso. Yo
siempre lo oyí en casa: “Oye, las pruebas del
tirón”, los sol.lombos. [Amparo]*

Los *sol.lombos* o pruebas del tirón son los dos
l.lombos grandes, porque a los dos pequeños que tán
ente la *costiel.la* y el *rabadal* l.láman-l.lys *solomillos*
o *cintas del solomillo*. Detrás d'ellos quítanse las *cos-
tiel.las*, debaxo de las que quedan los *toicinos*, que se
sacan darréu arreglándolos curiosos. Tamién se qui-
ta'l *rabadal*, riestra de güesos que van de la cabeza al
rau. Pal final quedan los *xamones*, que s'arredondan
curiosos. Depués *sácan-l.lys la gota*, aunque hai quien
nun lo fai:

*La gota aquí non creas tu... Salir, sal, porque al
cortar el coso pela nuez, pol xuegu, sal ella, sal*

la gota. Yo nunca la saqué y normalmente non se me pierden. Home, puede picámelos una mosca si los tengo yo l'intemperie, pero normalmente yo empiézolu y n'empezándolu métolu nuna bolsa de tela pa que nun se me metan las moscas a él. Normalmente, ahora puede picátelu una mosca, normal. Pero eso non tien nada que ver pa col sal ni pa la gota. [Argentina]

Al xamón y al l.lacón, primero d'echalos a salar, hai que-l.lys quitar las *patas*, que tamién se salan y curan antes de prepararlas.

EL MONDONGO

En Tene fáense una gran variedá d'embutíos que s'estremen unos d'otros polos ingredientes, ónde s'embuten y l'usu qu'espuéis se fairá d'ellos. Toos ellos son lo que se conoz como *mondongo* y el trabachu de faelos ye *mondonguiar*. Ente los chorizos distínguense los de cocer, *sabadiegos*, de los de friir o comer en crudo, *l.longaniza*. Col mesmu *adobo* de la l.longaniza *embrúchase l'androcha*. Dientro de la morciel.la hai dos clases, *la blanca* y *la negra*, preparándose tamién *moscancia*. Per oitri l.lau, el *xuanico* y la *pedorria* rellénanse de *tachás*. Vamos dir viendo ún por ún cómo se fai caún d'ellos.

De magar s'estazó'l gochu, hai que *picar* o *rabilar* la carne colo que se va faer la l.longaniza y el *sabadiegu*. Pal chorizu *sabadiego* pícase la pancrìa o páxara, las *mollejas*, el pericu, los pulmones, el cora-

zón, la l.lingua...¹¹ carne más ruino que lo que se rabila pa la l.longaniza, aunque esto nun quier decir que nun sía un chorizu bien apreciáu:

El sabadiego sabe mui rico, que la gente quiero mucho. Yo gústame más que'l chorizo de lo bueno. A mi gústame mucho, pero bueno: tien que ser cocido. [Argentina].

El mesmu verbu *rabilar* ye indicativu del sistema pel que se vieno picando la carne hasta hai poco: con una máquina que se movía manualmente dando a un rabil. Güei yá s'usan otras máquinas más modernas que son eléctricas.

Acabante rabilar la carne, hai que lo *envolver* o *adobar* colos demás ingredientes: pimientu picante y duce, acho, perrexil y sal desleío nun poco d'agua¹². El pimientu duce val pa da-l.ly color y el pimientu picante ye lo que sostién el mondongu y lo fai picar¹³. Antiguamente venían los pimenteros

¹¹ En Bermiego tamién echaban al sabadiegu los pelechos de pelar la papá y tolo que taba alrededor del rabadal, asina como la carne que tuviera un poco sangrao. En alguna casa, antes de rabilar los pelechos cocíanlos un poco pa que tuvieran más blandos.

¹² En Bermiego había una diferencia al amasar la llonganiza: nun se-l.ly echaba perrexil nin usaban l'agua pa desleir. Encima la carne picao que taba na masera, echábase'l pimentón, l'achu y el sal —a razón d'un puñáu de sal por zalamín (8 kilos)— y envolvíase.

¹³ Entá s'alcuerdan de que cuando la guerra nun había pimientu picante pa chalo al mondongu, pero nun se perdú .../...

estremeños vendiéndolo pelos pueblos con mulares cargaos con sacos d'el.lo, y, p'anunciase, gritaban: *¡Pimentón de la rica Vera!*

La masa, que s'envuelve nuna masera de madera y a mano, amasándolo, llámase *adobo* o *picadillo*: “Llamamos adobo o picadillo o lo que sea, pero bueno, normalmente siempre fue l'adobo”. En cada casa fáese al so gustu, más picante o menos, siendo a veces causa de polémicas porque non a tol mundu. l.ly gusta igual, pero en Tene ye mui xeneral la opinión de que “si nun pica, nun ye chorizo, nun sabe a chorizo”. Del adobu picante dizse que ta *alegre, gafo* o *bravo*.

En tando envuelto, l'adobu déxase reposar hasta oitri día pa que tome'l gustu. Entóis yá se puede prebar, pa ver si ta bien de too, nun quede soso o poco picante o poco colorao, porque entá se puede rectificar echándo-l.ly lo que falte. Isti adobu convién que tía un poco más bravo de lo que se quiera'l chorizu, porque espuéis, col tiempu andando, va perdiendo:

Pero aquí cuenta'l chorizo. Ahora probamos el picadillo pa saber si ta bueno pal chorizo. Porque esti chorizo va a venir l'añu que vien y tien que tar buenu, como tenemos lo del gocho del añu pasáu y ta un chorizo tremendo. Pero si nun

porque “aque.lo yera tan poco qu'acabábase nun istante. Primero matábase muncho menos qu'ahora” [Amparo] “¡Home por Dios! ¡Y la cantidá xente qu'había pelas casas pa comer!” [Vicenta]. Y como tampoco había bramante p'amarrar, atábanlo con l.linu filao en casa.

pica ahora, el chorizo non val pa ná. El chorizo, así que pasan tres o cuatro meses, esto que pica hoi, nun pica nada. Tómallo la carne y queda mui sabroso. [Esteban]

Entós, yá se puede embutir y dir colgando. Pal chorizu aprovéchase la tripa delgao del gochu, porque dicen que ye lo mechor pa faelos. Empiézase embruchando nel.lo los sabadiegos y, n'acabando con éstos, lo que queda úsase pa embutir la l.longaniza. Pero, como nun ye abondo, hai que comprar varias madexas de tripa que son d'a sesenta metros caúna.

L'adobu de la l.longaniza tamién se podía embruchar en tripa gordo del gochu, resultando un chorizu bien bono que se comía crudo cortándolo en tachadas. Venía a ser paecío a *l'androcha*, nome que se da al tripu cular y al embutíu que se fai con él al embruchalu con picadillu.

Pa embutir los chorizos necesítanse siquier dos personas. Una, que tien al pie d'el.la una fuente cola tripa ente augua, garra un tripu y mételu nel embudu; al l.legar al final, amárralu. Entóis la otra persona, que s'encarga de dar al rabil de la máquina, garra una embozá d'adobu de la masera y échalo dientro la máquina; mientras con una mano da'l rabil, cola otra emburria'l picadillo, de manera qu'esto pasa al embudu y entra nel tripu, que la otra persona ta sosteniendo pa que vaiga corriendo poco a poco y l.lenando bien, aunque sin quedar demasiao apretao porque entóis rovienta. Cuando, al tar l.lenando una tripa pa faer un dolcu de l.longaniza, ésta rompe, córtase per onde rompú y faise, colo

que s'embruchó, un *l.longanizu*, que se solía regalar a los nenos:

Esas l.longanizas pequenas ye las que... dában-nos antes, munchas no, alguna, a los guah.es. Dábannos en casa Milia, en casa mi tia Elvira... un l.longanizu d'esos, l.lamábanle un l.longanizu. Era cuando se mataba y rompía una tripa. A lo mejor concidía, rompía una tripa y faían una l.longaniza pequenina y esa era la que nos tocaba. [Esteban]

Cuando yá se llenó un cachu del tripu abondo pa faer un *dolco*, córtase y amárrase col mesmu cabu que quedó d'amarrar l'oitri estremu, de forma que quede fecha la colgaera pela que'l dolcu se colgará de la *baranda*. Una tercer persona puede dir *achorizando* —amarrando en varios chorizos individuales— los dolcos, que, yá preparaos, échase nuna masera hasta que se cuelgan. Pero achorizar namás que s'achorizan los sabadiegos, porque la *l.longaniza* nun s'achoriza, d'ehí que s'embruche más apretao.

L'androcha embrúchase igual que la *l.longaniza*, cola máquina de rabil. Pero ye mui difícil qu'al embutila la tripa cular nun rompa y pueda faese d'el.la un dolcu que se cuelgue igual que si fora una *l.longaniza*. Casi que tolos años rompe y entóis, córtase y amárrase per onde rompú. Espuéis, cuélgase de la colgadera reuta p'abaxo. Esto ye lo que se llama una *vela*.

Rompió pero non pasó nada, verás, esta yá la colgamos en vela, como una vela, porque al

romper non dobla. Non, rómpenos tolos años. Pero verás como lo hacemos: ahora tenme ahí p'atar y aquí cuelgo; entós aquí amarra y ahí yá hago una velina. Cura así a lo largo. Vamos a volver amarrar pa ver lo que queda y si queda pa otra velina, atámosla. Esta rompe tamién porque estas normalmente... hai alguna que se conserva pero ye mui raro. Ye igual, pónense velas.
[Amparo]

En tando curada, l'androcha córtase en tachadas pa comela y, aunque l.lieva'l mesmu adobu que la l.longaniza, sabe distinto.

Las morciel.las son más malas de faer porque "l.lieva mucho tiempo por culpa la cebol.la y, a veces, non corre". Pa el.las hai que picar l'entruyenzu, la untaza, las *mollejas*... En tando rabilao, hai que lo envolver colos demás ingredientes, que son diferentes según se trate de faer *morciel.la blanca* o *morciel.la negra*. La primera l.lieva grasa del toicín —tamién se puede echar un poco d'untu— ya igual parte de cebol.la, que s'amasa con una docena güegos, achu, pimentón y sal. Esta morciel.la dexa mechor color pal cocido y tamién se comía en tortiel.la. La morciel.la negra fáise con dos partes de cebol.la por una de untu, envuelto con achu, sal y la sangre'l gochu¹⁴.

¹⁴ Na vecina parroquia de Bermiego nun se facía namás que la morciel.la negra, calculando una midía de cebol.la per otra d'untu, anque había quien echaba menos untu. Y añidían tamién calabaza, que se preparaba partiéndolo, pelándolo,.../...

De la morciella embrúchase tolo que se pueda na tripa ancha del gochu, porque asina resultan muncho mechores las morciellas. Pa lo demás hai que comprar tripa ancho. La masa métese dientro la tripa garrando embozás que s'echan nun embudu nel que ta puesta la tripa. Según s'echan las embozás, embúrriase pa dientro colos didos, pa que vaiga llenando la tripa. Nun deben quedar mui apretadas, porque espueís hai que las achorizar. Desque tán fechas las morciellas, amárranse pelos estremos iguándo-llys la colgaera y, p'acabar, achorízanse.

Paecida a la morciella faíase la *moscancia*, namás que los ingredientes yeran d'uvecha envede de gochu. Preparábase'l mondongu con sangre y sebu d'uvecha y cebolla y, n'embutiéndolo, curábase. Ye apreciada porque da más gustu y más sustanza a la verdura, pero había que comelo tienro porque ranciaba luego.

Las *tachás* pa meter na pedorria y el xuanicu prepáranse cortando un pocu de freba del xamón, parte de los sollombos y solomillos o cachos de tocín con un pocu freba y sin *pelecho*, *perecho* o *pel.léu*. Estos trozos échense a adobar nuna maserina o balde con una mezcla d'achu, perrexil y sal —que se machó antes too xunto nun morteyu— a lo que s'amiesta pimientu picante y duce mecío, desliéndolo too nun pocu d'augua. La carne ta asina adobando unos dos días, y, en tomando bien el gustu, yá se puede meter na pedorria y nel xuanicu. Pero embruchar éstos “nun

sacándole las pepitas y cortándolo en cachinos como la cebolla. Con ello la morciella sabía mui rica.

ye embutir a la máquina, tien que ser embutir a mano, hai que dir espetándole las tachás”. Si nun cabe todo nel.los, embrúchase lo que quede nunas tripas anchas. Espuéis, amárranse y cuélganse igual que los chorizos pa que curen. Otra xente, envede tachás méten-l.lys picadillu del chorizu.

La pedorria, desque inflada y primero de mete-l.ly las tachás, hai que l.lavala per fora y per diento bien l.lavada con un poco vinagre y l.limón y da-l.ly la vuelta igual que se fai colas tripas. Espuéis, pa qu’entren las tachás, hai que la cortar un poquinín perriba. En tando diento, ponse a curar, y, desque curada, yá se puede dir gastando, cortándo-l.ly tachás que se comen en crudo¹⁵. Las mesmas tachás valen pa embruchar el xuanicu, pero nísti consérvanse mechor que na pedorria: uno, porque la tripa ye más gordo y, otro, porque a la pedorria ye más fácil que-l.ly entre

¹⁵ Inflar la pedorria paez ser que nun ye llabor qu’agrade mucho a naide, como se pue ver nesta conversación mantenía en Tene:

— Dígo-y yo: “Inflala tú, Enrique”. Diz él: “No, no, que me da mucho asco. Vienme la orina a la boca”. Digo yo: “¡Jolín! ta esacupá, ¿como te va venir la orina a la boca?”. [Amparo]

— ¿Porqué non te dicía, cuando comía las tachás: “non las quiero, coméilas vosotros, que vienme la orina a la boca tamién?” [Esteban]

— Ya, dizme, ye que me vien la orina a la boca. Digo yo: “¡Jolina! Tamién a mi me vien la orina a la boca y teo que la aguantar”. [Amparo]

— Lo que non quería yera inflala. Predicar nun ye dar trigo. [Esteban]

dalgo d'aire. Poro, ye mechor gastar primero la pedorría que'l xuanicu.

COLGAR

Desque ta'l mondongu preparáu, hai que lo colgar pa que cure. La *colgaera* faise con unas varas grandes d'ablanu o de freisnu que llaman *barandas*. Tolos años, primero de colgar, revísanse las barandas del añu anterior pa ver si tán bonas, si nun abicararon o podrecieron, porque sinón podrían romper col pesu.

Según se va embutiendo, convién dir colgando cuando se tenga pa *completar* una *baranda* o dos, porque si s'axuntan nuna masera munchas *piezas* unas enriba d'otras peligran de roventar. Dos personas *tienen*, una per cada parte de la baranda, mientras otra tercera va metiéndu los dolcos. Nun se deben colgar mui *apurás* —mui xuntos unos chorizos o morciellas d'otros— porque asina curan peor. Hai dolcos *dobles*, ye dicir, más llargos de lo normal, que se meten doblaos y cruzaos pa que nun cuelguen más que los demás. Hai quien cuelga las piezas cola cuerda p'abaxo y, n'endureciendo un poco'l mondongu unos días espueis, da-llys la vuelta y déxalos colgando pela cuerda.

Según se van completando las *barandas*, llévanse a colgalas onde vaigan *curar*. El clima frío y seco de Tene fai posible que'l mondongu cure ensin tener casi que tizar pa qu'afume, como se fai tradicionalmente en munchos otros pueblos.

*Afumar non creas tú qu'afumamos el chorizo
nosotros mucho. Yá lo colgamos allí y nun tizamos*

nada. Nun vamos a tizar: abrimos las ventanas y dentro de pocos días ta curao. En la d'aquí voi tizar un poco por culpa las morcillas, sino, non las afumaba. Aquí afumábase algo, pero mui poco. Hoi la mayor parte de la gente casi no-y tiza. El que tien un sitiú buenu que pueda abrir unas ventanas y que entre l'aire y las ventile no-ys tiza. Ahora, si tien un sitiú sin ventilación y todo eso, entós tízales, pero mui poco. Esto, abro la ventana pa de noche y tizo a mejor dos o tres días pa que me seque, pa que pare de pingar en suelu; paró de pingar en suelu, limpio y adiós. Que s'olvide del fuego yá. En Peñerudes ¡preparan unos montones de leña! y nun son a curalo jeh! Nun son, el.los tienen que tizar por necesidad, pero nun son. Debe ser porque hai humedá o hai muncha niebla. Si, por ejemplo, aquí vienen unos días que xele y haga un poquitín d'aire y todo eso, ta curao en dos días y seco. No, aquí cura mui bien. [Argentina]

En Bermiego sí que se tizaba. Poníanse las barandas de las morciel.las encima mesmo d'onde se faía'l fuego y las del chorizu más p'atrás, pa que-l.lys die-ra'l fumú pero non el calor.

ADOBAR

Tá se conserva en Tene'l vezu d'adobar varias partes del gochu, igual que viemos que se faía colas tachás. L'adobu emplegáu ye siempre'l mesmu: a la mezclienda d'achu, perrexil y sal machucao nel

morteiru amiéstase-l.ly pimientu picante y duce, sal gordo y agua, quedando una mestura de color roxizu cola que s'entafarra bien lo que se quiera adobar.

Antiguamente, adobábanse tolos güesos, pero güei yá non porque val más metelos n'arcón. Sí s'adoban las costiel.las, los reñones abiertos al medio, el rabadal, los güesos de la calamona, las urechas, las *papás* -trozos de toicín que se quitan a la calamona y que yeran parte de la cara del gochu a los l.laos de las narices-, el focicu —parte onde van las narices—, la l.lingua, el *beizu* —trozu que comprende la parte baxa y más delantera de la boca, col l.labiu inferior—, las *queixás* —parte baxa de la boca que va a continuación del beizu— y el rau.

Caúna d'estas partes gárrase nuna mano y, cola otra, va entafarrándose del adobu hasta que ta bien colorao. Al l.lau tiense una masera de madera, a la que se-l.ly echó una cama de sal gordo embaxo. Según se va adobando cada piazu, colócase curiosu na masera y échase-l.ly un poco sal pencima. En tando todo bien coloco na masera, déxase dos o tres días adobando. Entóis yá se puede sacar, pa colgalo y dexalo curar.

Lo que ta adobao asina, tiense por muncho más sabroso que lo que se gasta fresco o salao:

Y espues sabe mui rico pal cocido. Eso adobaino sabe bien. Yo gústame más eso adobao pal cocido que lo fresco fresco. Por ejemplo echas un güesín en fresco y echaslu adobáu al cocido y sabe mucho mejor. Y la carne... la carne sabe mucho mejor... espénaslo, con un güesín qu'espenes... Espenas aquel güesín, aquella frebina d'alre-

dor del güesín y sabe... Pero adobaíno ¡eh! con pimientu y espués curao. [Amparo]

Anguano algunas costiel.las métense nel arcón pa, si se quier, ponélas *al ajillo*. Pero las otras adóbanlas y cuélganse igual que siempre.

SALAR

La manera tradicional de conservar los xamones, toicinos, l.lacones, patas... foi, y sigue siendo entá güei, echálos a *salar* ente sal gordo nuna masera de madera que se solía tener n'horru.

Esta carne convién metelo en sal lo más pronto posible depués de tachar el gochu, porque asina nun cuerre peligru de que lo *piquen* las moscas. En realidá, lo que fai isti insectu ye poner aínde unos güegos que se llaman *caresas*, de los que nacen unos cocos que lo echan a perder.

Pa ser bien, la carne tien que tar salando de quince días a tres selmanas, porque “dicen que si nun sala en salando, en tomando'l sal que tien que tomar, que nun sala”. Tampoco convién tenelo más tiempu, porque sinón queda demasiao salao y nun se ye a comer. En sacándolo del sal, cuélgase pa que cure.

Primero de colgalo a curar, los xamones y los l.lacones adobábanse de manera asemechada a como s'adobó la otra carne y güesos. Al sacalo de la masera quitábase-l.ly el sal cola mano y untábase bien cola mestura de pimientu, sal y augua, poniéndose a curar na cocina l.leña. Asina, pasaba l'adobu al toicín del xamón, de manera que sabía más

sabroso y nun ranciaba nin se perdía. En tando curao, l.levábase pal horru. Al echar un cachu d'ello al pote, había que l.lavalo y dába-l.ly un gran gustu.

DAR LA PREBA

Siempre hubo tradición, entá güei mantenida, de que la casa que mata tien que *dar la preba* del gochu a los familiares, los invitaos, los vecinos..., xente a la que se tuviere la costume de dá-l.lys la y que, cuando ellos mataban, faía lo mesmo con aquellos que-l.lys la dieran. Lo que se da ye “a razón de lo voluntaria que seas”. Lo más corriente ye dar una pella d'adobu, un cachu de sollombu... Aparte d'esto “antes daban un poco d'unto pa que tuviéramos pa freir”. En Bermiego, la costume yera dar una taza picadillo, un cachu de sollombu y un güesu pa caldo.

COMIDAS FECHAS CON CARNE DE GOCHU

El día que se mataba, nun faltaban na casa las *sopas de fégadu*, tradición que se conserva entá güei. La víspora de la matanza faíase una sopa de pan d'escanda con un poco cebol.la, una fuecha de l.loreiru y un poco perrexil. Acabante matar el gochu, l.lavaban el fégadu “pa quitale la sangre y pa que diera esa sangría”. Entóis cocíase y, espuéis, arreglábanlo como si fora una carne, guisábanlo. Y d'isi fégadu guisao echaban unas garfel.láinas ente la sopa

de pan d'escanda y añidían un refritu que tenía que tar fecho col untu fresco de la tripa.

Aparte de facer la sopa, el fégadu comíase normalmente guisao:

El hígado preparábase como una carni o eso. Preparábanlo muchos guisao. Ahora fríenlo con cebol, l.a y eso pero yo acuérdome de mi madre que lo rescocía y espues guisábalo, poníalo nuna tarterina... [Amparo]

Tamién ye tradicional comer nos días de la matanza *adobo* frito, que son tachadas cortadas a los sol.lombos. Anguano guárdase una parte nel arcón pa comelo más alantre.

L'untu que nun s'echaba a la morciel.la derritíase pa facer una manteiga que yera mui usada na cocina pa condimentar los guisos. Tamién se faían con el.la del.las l.lambionás, siendo bien apreciadas las *galletas d'untu*. Pa preparalo, echábase l'untu nuna tartera o pota y poníase enriba la cocina, pa qu'al dir calentando fora derritiendose. Según se diba fayendo líquido, sacábase pa un pucheiru de barru onde cuachaba, poniéndose duro. Lo más d'el.lo usábase pa faer refritos colos qu'arreglar fabas, garbanzos, denticas, arroz, verdura, etc. El refritu preparábase nun cazu con una cucharada d'untu, un poco cebol.la, achu picao y pimientu; en tando bien pasao, añidíase al pote.

Si nun quedara untu abondo después de fechas las morciel.las, tamién se derritía algo toicín blanco pa tener manteiga. Tanto del untu como del toicín, desque derritío, quedaban na pota unos restos que yá

nun se desfaían: yeran los *rispios*, rispios d'untu o rispios de toicín, que se comían porque “sabían a gloria”.

Sí, sí, quedaban esprimidinos de la grasa: la grasa marchaba y quedaba eso así y quedaban riquísimos. Antes nun quedaba nada, nin rispios ni nada, comíase todo. [Vicenta]

Las *patas* tradicionalmente salábanse y, espueís, curábanse unos días. La forma más corriente de prepararlas yera cociéndolas o estofándolas:

Aquí cuécenlas. Ahora, hai que les quitar las pezuñas, lavalas bien y limpielas. Hailos que las cuecen bien cocidas y desgüésanlas, tienen munchu güesu. Saben mui ricas estofás, pero muchos tíranlas. Pero saber, saben mui ricas y mui sabrosas. Lo que pasa que mucha gente a lo mejor, bueno, ponlas estofás y desgüesás y después otros fanlos en fritos, rebózanlo en harina y espueís la salsina aparte. [Amparo]

El xamón suel dexáse d'un añu pa oitri pa gastalo, porque cuanto más curao ta, más sabroso resulta, pero tampoco convién dexalo secar demasiao. Una vez que s'empieza, debe metese nuna saca de tela pa que nun lu *piquen* las moscas, porque sinon cría cocos. El güesu del xamón llámase *tucu* y cuando acaba la carne dizse: “l.leguéi hasta'l tucu” o “yá non queda más que'l tucu”. Ye la del xamón una carne mui amañoso pa gastalo pel branu, cuando s'anda a la yerba o se xube al

puertu. Igual pasa col chorizu, l'androcha o la pedorria:

*Hai xente que camina mucho y anda pelos puer-
tos, y era mui práctico. Un día salías d'impro-
viso: garraste un chorizu, un poco jamón y pan
y marcheste pa tul día ¡Ye más práctico! Y eran
cosas buenas. Pero ye mui fuerte, son alimentos
fuertes. Estos gochos... Yo antes comía mucho
más qu'ahora pero comía mucho pan. Yo,
cuando tenía'l rebañu, tuvi muchos años que
pesaba 72 kilos y era poco peso pa mí, pero
movíame mucho, andaba muchos kilómetros.
Igual comía toicín que chorizo que... comía igual
tres o cuatro veces al día, si concidía, y consumí-
alo todo. [Esteban]*

Del toicín suel echáse un trozu al pote —de fabas, de verdura— pero tamién se come frito. Igual se fai cola *papá*, que ye tamién toicín, pero con un sabor diferente que se tien por muncho más rico: anque da munchu gustu a los cocidos, suel friíse porque asina “sabe a gloria”.

Antes, la carne del gochu que se mataba tenía que durar tol añu, y la encargada d'alministralo yera l'ama de la casa. Pero, por muchos esfuercios que fixera, yera difícil que llegara hasta l'oitri samartín, porque solía matáse namás qu'un gochu ya ísti yera más piquinu que los qu'hai anguano. Amás, cada familia yera una *casá* de xente.

*Aquí matábamos un gochín pal añu. Había días
que comías... nun comías casi ná. Había que*

repartilu pal añu enteru y pasabas fame. ¡De carne, eh, d'otras cosas, no! Pero ahora comemos demasiao, demasiao chorizo y demasiao d'otras cosas. Matábamos alguna oveja o cabra n'otoño porque yá s'acababa ¡por mucho que quisieran repartir más, nun daba! Pero ahora matamos dos gochos mayores, somos menos, compramos jamones, compramos un día a la semana (polo menos) pescao, compran pollos, mato cabritos, matamos un xato... Y así pasa, que comemos demasiao. Antes comíase más d'otras cosas. Aquí cosechábase mucho pan d'escanda, comíamos sopas, fabas prietas... cosechábase un montón de fabas prietas... Preparábanse con compango o solas con refrito, como fuera... ¡Ojalá echaran muncho compango, que taban mejor con compango que sin compango! Non ye que se pasara fame: tomábase muncha leche... [Esteban]

Una muestra de que cuando se faía'l samartín mechoraba la dieta de la xente pola mayor abundanza de carne ye esta anéudota:

Esi Vicente diba bailando una vez con una moza el día los Mártires y llevábala agarrá pela espalda y dice: “¡Cómo se conoz que yá mateste! Tópote l'espínazu gruesu”. [Esteban]

CAMBIOS NA MATANZA

Anguano hai xente *que mata fuera*, ye dicir, que manda'l gochu a matar al matadeiru. Éstos vienen

ensin la tripa, el fégado, la corá..., namás que vuelve pa casa'l gochu abiertu y l.limpiu. Esa tripa espuéis nos mataderos l.lávanla pa vendela pa embutir chorizos y lo demás aprovéchanlo nas carnicerías.

Nos últimos años, la compra *d'arcones* en munchas casas supunxo un cambiu na manera tradicional de conservar parte del gochu. Por exemplu, los güesos, qu'antiguamente echábanse a salar nuna masera, agora pícanse y métense en bolsas individuales nel arcón pa conxelalos.

Oitri sistema modernu de conservación ye l'envasáu al vacíu en bolsas de plásticu, que s'usa mayormente pal chorizu:

Yo tengo tovía del añu pasáu envasao del.lo. Lo envasao non lo tocamos tovía. Envasao al vacío en bolsa. Y eso ta ahí hasta'l verano igual que'l día que lo guardé. Sinón, piérdese. Aquí en Tene nunca se metió en latas con grasa. Nas paneras ye onde se conserva mui bien el chorizo.
[Argentina]

UFIERTA A SAN ANTONIO

La fe que se tenía en San Antonio como patrón de los animales faía que s'acudiera a él, invocando la so proteición pa l.librarlos de tolos males. Asina, cada vez qu'una pita sacaba una pol.lará, dábbase-l.ly un pitu al santu; si yera cosa de las vacas, ofrecíase una manteiga; y, si yera'l gochu'l que se ponía malu, ufiertábase-l.ly un l.lacón.

*Solía dase cuando'l gocho se ponía malu.
Namás que se ponía, que nun comía, dicían:
“Voi ofrecele un lacón a San Antonio pa que...
pa que salve la vida”. [Esteban]*

El que la ufierta a San Antonio nun tuviera efeutu pa salvar la vida al gochu, nun quier dicir que después nun se-l.ly diera igual:

Nosotros teníamos un año dos y púsose unu malu y ofrezú mi madre un lacón a San Antonio. Y murió'l gocho. Y espués diole unu del otru enteru, del que quedó. [Vicenta]

En realidá, munchas veces ufiertábase'l l.lacón a San Antonio pa conseguir una gracia que nada tenía que ver col gochu, porque yera un santu al que se tenía muncha fe¹⁶.

Las cosas que s'ufrían al santu pel añu entregábase'l día la fiesta San Antonio pa puyalas y l.llevábalas el que más diera por ellas. Aunque'l día'l santu

¹⁶ “Contábalo mi tíu Ramón: que compraban ente los vecinos todos... había un rebañu cabras y compraban un machu cabríu pa las cabras, pa semental. Y después de que pasaron unos años acordaron comprar otru porque aquel taba vieju o polo que fuera, y acordaron los vecinos dalu a San Antonio. “¡Bah! Vamos dá-y lu a San Antonio. Total hai que da-y algo pa faer la fiesta”. Y dieron el cabrón a San Antonio. Y vinieron los lobos y comiéronlu. Y dicían los paisanos: “Oye, tamién tuvieron alma esos cabrones: nun tuvieron qué comer más que'l cabrón de San Antonio”. [Esteban]

yera'l trelce de xunu, en Tene celebrábase'l segundu domingu depués, porque'l día tal yera fiesta en Las Agüeras y, al tener el mesmu cura, dexábanlo pa entóis. Hai dellos años esta fiesta paró de celebrase, igual que las otras que se faían tolos años en Tene¹⁷. Amás de San Antón, hai alcordanza de dir paisanas viechas a Soto Ribera, a ofrecer el gocho de mata a San Zabornín. Amás, na antigua capiella de la Casa Prada, en Proaza, había ciertu santu del que-l.ly colgaba del brazu ciertu oxetu allargáu y coloráu. La tradición popular dicía qu'esa cosa yera en realidá una morciella y, el santu, *San Antroxu*.

CUENTOS AL RODIU'L GOCHU Y EL SAMARTÍN

“Yera una vez un probe qu'andaba pidiendo... andaba pidiendo limosna pelos llugares y llego la noche y pidió poisá ahí y fue a casa del cura a... a... Diolo'l cura posada. Y el cura tenía en casa'l samartín colgao, y el probe cenó ahí, miró p'arriba, vio'l samartín colgao y dizle al cura: ‘¿Qué es eso que está ahí colgao?’ Dice: ‘Esto es el samartín del cerdo’. Dice: ‘Pero no, pero ¿cómo se llama?’ Diz él: ‘Esto son los chorizos, aquello... (No) aquello son los ángeles y aquello otros son los arcángeles —diz él— y esto son los micaeles’. Díjolo'l cura al probe. Entonces pola mañana'l probe marchó... ¡Ah! y otro era Dios, otra pieza era Dios. Sí, otra pieza llamábase

¹⁷ Amás de San Antonio celebrábanse Las Nieves, San Lluizenzu y Los Mártires.

Dios. Y pola mañana'l probe marchó, y cuando marcha se despide del cura y diz él al cura: 'Muchas gracias señor cura: ángeles, arcángeles y micaeles van con nós. Sólo Dios queda con vós'. ¡Llevóle'l samar-tín! Quedábale namás la pieza aquella, si yera'l xua-nico o lo que fuera"¹⁸.

“Una vez encontró ún a un gocho andando pel camín con la cabeza rozando'l suelu y dice: ‘Oye, ¿por qué los gochos andáis siempre con la cabeza tan gacha?’ Dice: ‘Pues yo ando con la cabeza gacha porque mi padre era un grandísimo puerco’. Dice: ‘¿Y tu madre?’ Dice: ‘Una grandísima marrana’. Y por eso andaba cola cabeza gacha”¹⁹.

“Cuentan d'unos que se casaron, y resulta que mataron un gocho y no sabían como... sí, qu'habían comío chorizo, morcilla... pero ellos nun sabían. Y resulta que según salió así la tripa, pues iban des-liendo y atando y colgalo y curalo. Y cuando fueron a comelo, claro, taba allí tola porquería. Y que decía él, cuando lo comían, que decía él: ‘¡Coño! Si nun ye que lo faemos nosotros, pensamos que tenía mierda’²⁰.

“El del chiste del que comía muchu pescao y el que comía chorizo. Y taban comiendo y el que comía pescao tenía gana cambiar... de cambiar la comida.

¹⁸ Julio Viejo (76 años) de Tene.

¹⁹ Esteban Viejo de Tene.

²⁰ Vicenta Viejo de Tene.

Quería comer chorizo. Y decía al otro: ‘Mucho chorizo ye malo. Ye mucho mejor el pescao’. Eso decía-lo’l que comía’l pescao. Y taban nuna presa d’un molín onde pasaba l’agua y taba así comiendo y saltó’l chorizo a ente l’agua y garrólu y dice: ‘Yá ye pescao’²¹.

REFRANES Y REMEDIOS MEDICINALES

Nel refraneiru quirosán tópanse estos refranes que tienen que ver cola matanza:

Si quies ver tu cuerpo, mira’l d’un puerco, alusivu a lo asemechao de l’anatomía del gocho y l’home. La comparanza ente l’home y el gochu na cultura tradicional va enforma más acul.lá y refléxase en tou un sistema metafóricu coherente: a comer y beber mucho dízse-l.ly *comer como un gocho* o *beber como un gocho*; consiguientemente, el verbu *l.lapar* pasa de significar ‘comer el gochu nel duernu, fayendo ruúu al tragar’, al de ‘chumar’. Y con ésas, *enfilase* ye tamién ‘garrar una calamona’, esto ye, ‘poner cabeza de gochu’. Tamién se diz *beber como un braco*. Por oitri l.lau, quedar mal ye *quedar como la gocha* y andar *puercu* o mal curiosu, *andar como la gocha* (o *tener la casa como la gocha*), etc.

La carne en calceta que la coma quien la meta, fala de lo particular que ye en cada casa faer el mondongu.

²¹ Esteban Viejo de Tene.

Per oitri l.lau, como un último exemplu estremu de las utilidás tradicionales del gochu, d'antiguo, pa curar las cortaúras, usábanse como remediú, amás de las telarañas y el *frondio* —polvu que suelta la madera abicharao—, los cagachones del gochu aplicao sobre la mancadura.

RESEÑES

La literatura antropológica de los últimos años

ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA. Edició especial. 1999. "Investigadores e investigados: Literatura antropológica en España desde 1954". Institut Tarragonès d'Antropologia. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.

Los interesados en los estudios antropológicos hechos en España en los últimos años están de enhorabuena gracias al muy valioso volumen publicado recientemente como edición especial del *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*. En las más de quinientas páginas de este catálogo de lo publicado en España en temas antropológicos aparece la referencia bibliográfica de lo mucho que se ha trabajado en el Estado Español en una ciencia que se ha desarrollado espectacularmente en lo cuantitativo, pero que evidentemente, en algunas cosas deja mucho que desear si nos atenemos a lo cualitativo.

Este útil volumen del *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* es fruto de la coordinación del antropólogo catalán Joan Prat, lo que es una garantía de seriedad

y buen hacer, con la colaboración del equipo de investigación integrado por Yolanda Bodoque, Marina Queralt, Izaskun Uzkudun y Montserrat Marcè.

En este libro aparecen en primer lugar las bibliografías hechas sobre la investigación antropológica en España, que son muy abundantes y que se refieren tanto a cuestiones generales como a ámbitos territoriales o temáticos. Como se puede observar, no es poco lo que se ha investigado sobre la investigación antropológica en los últimos años. Se recoge también cuáles son las instituciones o grupos de tipo antropológico que actúan en el Estado Español y que, en definitiva, son las instancias que dinamizan la investigación. En este sentido, se observa la asimétrica situación de unas zonas en comparación con otras, puesto que junto a la abundancia y calidad de los estudios de unos territorios se constata el panorama desolador en otras partes.

El grueso de esta edición especial del *Arxiu d'Et-nografia de Catalunya* lo compone la relación alfabética de autores y obras por autor, que resulta muy útil en todos los sentidos, con un buen índice que facilita la consulta.

En primer lugar, este catálogo bibliográfico nos da la oportunidad de conocer lo publicado por materias, por territorios, etc. Esta es su primera utilidad, que no hay duda de que da lugar a otras muchas posibilidades, como, por ejemplo, el valorar lo producido por los antropólogos en las últimas décadas del siglo xx. Así, la “explosión bibliográfica” que afecta a la antropología española en los últimos veinticinco años es una realidad que hace falta analizar con tiempo y con distancia. Es evidente que no había aquí la

misma tradición antropológica que se encontraba en otros países europeos. Por causa de ello, los antropólogos florecieron como setas en un desierto. Una cosecha tan grande y tan variada muestra frutos muy valiosos, pero también cuenta, como no podía ser menos, con cultivadores frecuentemente repintados a última hora pero carentes de la suficiente preparación técnica y la necesaria solidez intelectual.

Al repasar los contenidos de la producción literaria en la antropología de los últimos tiempos se observa la especial dedicación de los antropólogos en España al estudio de la sociedad y la cultura que se encuentran en los distintos territorios del estado. Al contrario que en otros países, donde una importante cantidad de estudios se dirigen hacia objetivos fuera de las propias fronteras, aquí la preferencia mayoritaria son los temas relacionados con la sociedad en la que vive el propio antropólogo. Sería interesante explicar esto y ver de qué es síntoma tal fenómeno y de qué manera afectará a la evolución de la antropología en el futuro.

Una vez que poseemos este formidable instrumento que nos acaba de proporcionar el trabajo coordinado por Joan Prat, sería interesante que se profundizase en el estudio de lo positivo y lo negativo que se encuentra en la literatura antropológica española producida desde 1954. Como una reflexión a bote pronto y que algún día habrá que hacer más despacio, se observa, por ejemplo, que efectivamente en los últimos tiempos se ha elevado la calidad de los estudios antropológicos en España y buena muestra de ellos son los trabajos hechos en distintos aspectos y áreas. Al mismo tiempo, resulta a veces

penoso releer textos que en su día fueron importantes y que ahora aparecen como auténticas chapuzas que nos hacen sonrojar. En todo caso, los excesos de atrevimiento que observamos en este tipo de trabajos pueden quedar, al menos en parte, mitigados por el hecho de ser protagonizados por quienes empezaban a cultivar lo que era un erial.

En definitiva, una obra fundamental para una tarea en la que todavía hay mucho que hacer: estudiar lo escrito por los antropólogos en los últimos años. No sólo lo que han investigado, sino también el cómo y el por qué.

Roberto González-Quevedo.