

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Revista editada en colaboración cola



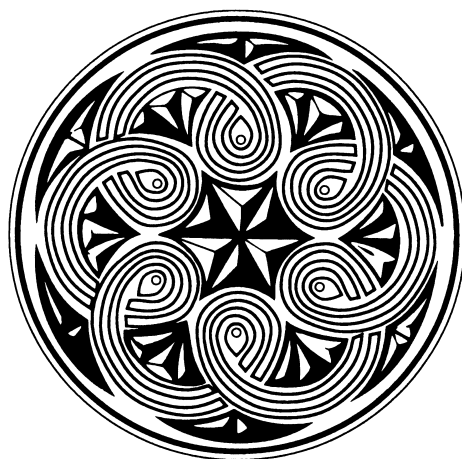
© Academia de la Llingua Asturiana
Dirección: Roberto González-Quevedo
Edita: ALLA
Diseño: ALLA
Depósitu llegal: AS-3529/2003
ISSN: 1130-7749
Cultures (Uviéu)

* * *

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

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



N^o 12
UVIÉU 2003

Índiz

JUNE NASH	
La política del espaciu: resistencia contra la desterritorialización en Chiapas	9
HUMBERTO MARTINS	
<i>O Caminho do Tempo</i> . Uma viagem etnográfica às memórias na fronteira galego-portuguesa . . .	31
TERESA DEL VALLE	
Contribuciones, significatividá y perspectives futures de l'Antropoloxía Feminista	73
FAZA ETNOGRÁFICA	
JOAQUÍN FERNÁNDEZ GARCÍA	
Dalgunes costumes asturianos rellacionaes colos primeros meses del añu (Notes de campu tomaes n'Ayer)	119
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO	
El sistema de riego en Palacios del Sil	145
AMESTADURA: Rellación d'artículos asoleyaos nos números anteriores de CULTURES	165

La política del espacio: resistencia contra la desterritorialización en Chiapas*

JUNE NASH

City College of the City University
of Nueva York

L'énfasis nel discursu de la globalización sobre'l movi-
mientu de bienes, capital y servicios dexa pocu pie pa la
observación de la resistencia y la protesta en sitios que
son dexaos de llau por esos procesos. Sin embargo, estes
son les estayes que vienen siendo centru de disidencia
nes protestes que día a día se faen contra los esllariga-
mientos obligaos y la contaminación atmosférica que
provoquen les empreses globales. Al empar que les
poblaciones se ven forzaes a emigrar a la gueta trabayu,
les empreses globales trabayen na solombra, anubiertes
en submundu de les puntu com y esborrando los sos res-
clavos con un conglomeráu d'identidaes múltiples.

Les práutiques inasibles de lo que se dio en llamar
capitalismu flexible amiéstense a los problemes de la
investigación etnolóxica. El conseyu meyor pa estudiar
les práutiques de les corporaciones y les contracorrien-
tes que creen vienmos d'un astrónomu, que dixo a la so
audiencia: "Nunca vais poder ver l'ensame d'estrelles de
les Pléyades si intentáis mirar pa elles de frente; lo que

* Espublizóse una versión preliminar d'esti artículu n'*Anthro-
pology Today*, agostu del 2001. (Nota de l'autora).

tenéis que facer ye mirar acullá y intentar facevos una visión periférica”. Si miramos de frente cola visión de túnel de les disciplines que se concentren nes instituciones nucleares nos centros del poder global, perdemos los munchos procesos entendíos como globalización que tienen llugar nes llendes. Estes instituciones nucleares tán tan entellazaes colos grupos rexonales, nacionales y locales que ye abegoso, si non imposible, decatase de les macroformaciones. En cuenta d’ello podríamos dir a cualquiera de los permunchos sitios onde l’impautu de la globalización lu siente direutamente la xente que carez una supervivencia precaria.

Los antropólogos, por enclín y profesión, tán bien empobinaos pa estudiar los fenómenos periféricos de la vida cotidiana que se dan perdayuri nel mundu y especialmente en zones de llende. La nuesa parcialidá, escondida poles perspeutives del tercer mundu, faise más clara según el fracasu de los proyeutos de modernidá se fai explícitu. Cola rala creciente ente ricos y probes —países, rexones y xente— que se dio pela recuperación de la crisis de la delda de los años ochenta, los antropólogos desendolcaron crítiques qu’afalaron proyeutos de desarrollu proyeutaos nos noventa (Arce y Long 2000, Escobar 1995). Munches d’estes zones que primero tuvieren marxinaes dieron en ser fronteres de los últimos avances capitalistes y afayamos nelles indíxenes envueltos nuna llucha polos sos territorios y la so manera de vivir.

Voi centrame na xente que Darcey Ribeiro (1971) llama “xente testimonial” o “los representantes modernos de vieyes civilizaciones orixinales”, a los que les sos cultivaes memories históriques y una práutica de vida cotidiana fueron quien pa dar cuenta de formes de vida alter-

natives al capitalismo. El resurdimiento de la etnicidad, atestiguada por los antropólogos en el hemisferio occidental —sobre manera desde la organización del quinto centenario de resistencia en 1992— asienta a la gente testimonial en vanguardia de la resistencia y la protesta en muchos de los procesos de globalización que interesan a los antropólogos. Muchos siguen practicando formas de vida colectivas y relacionándose con poderes cósmicos de la misma manera que los sus ancestros lo acostumbraban. Estas prácticas normativas no son el resultado de la pasividad, sino más bien los resultados de una resistencia practicada por quienes experimentaron el trauma de la conquista y la colonización. Este refuerzo ritual y performativo diario del ser venceyu sagrada la vida, hace posible una ética ambiental de caltenimiento y sostenibilidad ante los pueblos testimoniales. En reconocimiento a la única contribución que por aquí de esto pueden hacer, los participantes en Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo de Río de Janeiro de 1992 adoptaron un programa general para el desarrollo sostenible de las formas de propiedad indígena.

Paradójicamente, el resurdimiento de la identidad étnica en la lucha por retener tierras ancestrales y el reconocimiento de las demandas a manos de los tratados de las Naciones Unidas coincide con la crítica antropológica del esencialismo y la deconstrucción de “gente y lugares”. Ahora que los antropólogos están solertes a las tendencias globales que resultan del desarrollo flexible del capital, el trabajo y los mercados, entamaron a asoleyase publicaciones de:

1. La “desterritorialización” de pueblos, comunidades ya industrias obliga a emigrar bien por la presión de tierra, la polu-

ción o la busca del salariu (Appadurai 1991, Gupta y Ferguson 1997);

2. La “aculturación” o homoxeneización de les cultures con perda de puntos de referencia a la identidá cultural simbólicos y materiales (García Canclini 1990, Hannerz 1991); y

3. La fragmentación de les rellaciones sociales que fana de la comodificación del cambiu social (Nash 1993, n.d.) o de les polítiques estatales de dixebra (Nash n.d.).

El focu nel “caráuter procesual trensitoriu, desterritorializáu ya inestable de munchu de lo qu’estudiamos” (Malkhi 1997) vieno cultivando una crítica del averamientu de “pueblos y sitios” a la representación antropolóxica. Sacante pa los sumarios de llibros de testu, esi averamientu diérase per munchu tiempu col trabayu de campu sobre les migraciones de lo rural a lo urbano y globales, la intrusión de los medios de comunicación y tresporte que traen con ellos nueves conceiciones del mundu y la teunoloxía que tresforma la rapidez y organización social de la producción. Sicasí, la crítica presente na antoloxía qu’editaron Gupta y Ferguson (1997) amenó la problematización de la rellación ente xente y sitiu.

Con too, na vena investigadora postmoderna, los términos del discursu —desterritorialización, creolización, hibridación o fragmentación— acaben siendo reificaos bien de veces como procesos y sacaos del contestu políticu y económicu onde les contradicciones ente capital y comunidaes humanes se ven afeutaes. Appadurai (1991) abrió esti discursu cola afirmación de que “ye nesti terrén de desterritorialización onde’l dineru, les comodidaes y les persones se dan caza darréu alreod del mundu onde les imaxinaciones de grupu del mundu

modernu alcuentren la so contrapartida fracturada y fragmentada”. Como previén Appadurai (1991a: 191) “l’etno d’etnografía conlleva una cualidá esbariosa, ilocalizada, a la que van tener que responder les práutiques descriptives d’antropoloxía”. Por desgracia esto, en cuenta, vien siendo causa d’un esbariamientu hacia l’etnoparaxe atopadizu más próximu, escaeciendu’l cuadru capitalista que promueve la movilidad. Al facer asina, dellos etnógrafos dieron en tratar a la desterritorialización como a una fuercia por sí mesma.

Dau esti mou d’análisis, la resistencia y protesta de la xente qu’enfrenta los procesos de globalización pue ser inorada nel aballu d’afirmar lo que dan en ser los imperativos del nuevu discursu de globalización.

Los intentos de focalizar el conflictu vense como inocentes o, entá peor, esencializadores. Respondiendo a los macroanálisis de la globalización qu’acentúen la movilidad de la xente y la homoxeneización de la cultura, dalgunos antropólogos ponen taches a les premises de pueblos testimoniales que consideren la ocupación continuada de les sos tierras ancestrales como “esencialista” y a los antropólogos que les citen llámenlos románticos.

Desafiando a les acusaciones d’esencialismu, les organizaciones indíxenes siguen afitando davezu que la selección de los trazos definitorios qu’identifiquen a un pueblu ye’l mediu más cenciellu y prauticable d’identificar les demandes d’un grupu sobre la propiedá cultural. Otros tán deprendiendo averamientos constructivistes que se rrellacionen con premises xurídiques universales o con sucedíos históricos de la resistencia indíxena como un definidor de la identidá (Field 1999, Jackson 1996, Dover y Rappaport 1996, Warren 1992). Los aboríxenes

australianos apellen a la santidad de los sitios sagrados para exconjurarse a los constructores de presas y para caltener la propia identidad aborígenea en un conflicto postcolonial entre blancos y negros (Bell 2001, Morphy 1995); en el caso del Amazonas amenazada por la minería de oro a gran escala los indios tukanoanos evocan los ideales cosmológicos de la territorialidad espiritual y la localidad para la movilización de las respuestas políticas (Arhem 1998), mientras los kayapo reagrupan a las asociaciones de caza ceremonial tradicionales para vencer divisiones y negociar con las compañías mineras del oro (Turner 1995); los wachti del Congo transportan árboles llantos para hacer postes de barrido que simbolicen las matrices maternas cuando emigren forzosamente (Lovell 1998). Hasta que resolvamos las tensiones en cada campo, la tendencia destructiva implícita en el argumento contra el esencialismo puede, como señala Kay Warren (1992), desorientar los intentos de operacionalizar las directrices culturales de la organización política indígena. Entrín y non, los dos averamientos son válidos al afirmar el derecho universal de todo pueblo a sus prácticas culturales.

Magar los signos de alienación de la comunidad o sitio en muchas sociedades del mundo, abunda también que la identificación con la localidad crece en importancia con la globalización. La gente que se desarraigó, forzado a emigrar a la cata de empleo o exilio por razones políticas van a retener, en multitud, los sus lazos con el hogar. La contribución de billones de dólares que los emigrantes a Estados Unidos remiten a sus familias y comunidades provocó que el presidente de México Fox los llamara héroes nacionales. Las migraciones tienden a ser transnacionales, con una banciada periódica de los inmigrantes entre el país de nacimiento y los sus lugares de

trabayu (Kearney 1995, Schiller 1992) y ye corriente qu'en cada sitiú se recreen espacios culturales que comparten elementos comunes. Conforme los etnógrafos encaren el desafío de definir nuevos sitios etnográficos pente les poblaciones desplazaes y desasitiaes, descubren sitios etnográficos nos abellugos pa los sintechu y los campos de refuxaos. Aunque estos sitios paecen ser opuestos dafechu a los sitios de campu convencionales de les comunidaes, los etnógrafos tán descubriendo que, como les comunidaes, comparten patrones persistentes en correllatos de xéneru, etnia y clas que contradicen les tendencias asumíes na globalización (Malkii 1997, Passaro 1997).

Estes cuestiones globales de desterritorialización, deculturación y fragmentación apuerten nel contestu d'una capitalización global flexible. Analizaes nesi contestu global promueven una vista más dinámica de la rrellación dialéutica ente la consciencia humana y el llugar que respunde a los mecanismos anovadores que los indíxenes tán creando p'anclar les sos comunidaes nes localidaes. Equí voi tratar de considerar la importancia de caltener la nuesa perspeutiva periférica de los estudios etnográficos situaos local y rexonalmente a causa de —y non a pesar de— los fluxos globales qu'amenaacen con desanicar les llendes. Voi encontame nes mios esperiencies de cuarenta años colos maya na zona fronteriza ente México y Guatemala pa demostrar cómo tán reafirmando'l control sobre los espacios qu'ocupen a pesar de la penetración capitalista y la invasión militar. Los desendolques paralelos ente los maya nesta frontera porosa prueben la importancia de retener un marcu onde los procesos capitalistes condicionen les respuestes culturales.

LOS MAYA ACULLÁ DE LA LLENDE

Los maya atópense ente los pueblos indíxenes del hemisferiu occidental definíos pola Intercomisión de les Naciones Xunies p'Asuntos Indíxenes como “los que, teniendo una continuidá histórica coles sociedaes preinvasión y precoloniales que se desendolcaron nos sos territorios, considérense a sí mesmos distintos d'otros sectores de les sociedaes qu'agora prevalecen nesos territorios o en parte d'ellos” (IUCN 1997: 27). Nos sos quinientos años de contautu y colonización los maya vienen resistiendo l'asimilación a la sociedá europea dominante y a la sociedá mestiza, calteniéndose nes facines de tierra que cultiven y refugando la intrusión de desarrollistes que podíen cambiar el so mou de vida. Cuando se ven obligaos a movese tienen maneres cultivaes de restablecer la comunidá y les orientaciones cósmiques.

El mio alcuentru colos maya fíxose nes comunidaes maya de les tierras altes de Chiapas, México, onde viví dos años a finales de los años cincuenta y de los sesenta y a les que tengo vuelto periódicamente. Estos llabradores de faces y artesanos yeren quien pa operar con daqué autonomía nes sos comunidaes de la que yo llegué, en parte porque l'artículo 27 sobre la reforma agraria de la constitución de 1917 restituía tierras que s'espropiaren ente 1871 y 1910, nel réxime lliberal de Porfirio Díaz. Con unes poblaciones que crecen y una tierra base qu'amenorga, los indíxenes tán perdiendo agora control sobro la economía de semisubsistencia que-yos aseguraba la supervivencia. Dalgunos tán colonizando la selva lacandona, onde una población de doscientos mil persones que fala cinco dialeutos maya dife-

rentes volvió a instalarse viniendo desde las plantaciones costeras y los pueblos de zona alta desde 1970. Allí los colonos compiten por asegurar títulos de tierra de ganaderos, explotadores de petróleo y ingenieros hidroeléctricos que inundaron cientos de miles de hectáreas al embalsar los ríos. El crecimiento vegetativo y una disminución de la tierra base, combinado con el comercio neoliberal y las políticas domésticas de la presidencia de Salinas y continuadas por su sucesor Zedillo, amenazan la organización interna de una producción llenada de estrategias de supervivencia con formas de semi-subsistencia.

Los mayas que habitan en ambos lados de la raya enfrentan la amenaza de la desubicación con el término de las demandas de reforma agraria y el puxu de unas políticas económicas neoliberales que rixen el comercio de los productos locales de un resurgir de la identificación étnica que enfrenta a la asunción de una inevitabilidad de homogeneización cultural y la pérdida de control local (Nash 1995, Warren 1998). Fixeron esto de maneras distintas, que se conformen con niveles diferentes de autonomía indígena en cada país. En México, el PRI captó a oficiales nativos con fondos esquivos de proyectos públicos para poder controlar más a los pueblos de los altos. Acordó con el Congreso Indígena Nacional de Chiapas de 1974, los campesinos formaron organizaciones agrarias independientes que se desvincularon de las confederaciones oficiales del PRI. Estas confederaciones dieron puxu para la celebración de los 500 Años de Resistencia el 12 de octubre de 1992, cuando los campesinos indígenas de Chiapas asumieron un papel cada vez más independiente, pasando desde una posición del derecho a la tierra para los que lo trabajan al derecho de los indígenas a auto-

governase en territorios rexonales onde son una mayoría.

Como los maya de Chiapas, los indios guatemaltecos llevaron el pesu de les polítiques de comerci u neolliberal de los setenta y ochenta qu'abrieron les sos llendes a la inversión en cultivu de colleches comerciales, crianza de ganáu y turismu. Poco indios se beneficiaron de la penetración capitalista. Les sos tentatives de facer cooperatives y de sindicar a los asalarios dieron de frente cola represión armada. En Guatemala, onde los maya constitúin una mayoría de la población, tienen pocu accésu a l'alministración y hasta hai bien pocu escasa vez llograron consiguir una educación que pasare del grau primariu. Los pequeños llabradores de los altos occidentales de Guatemala emigraron a la selva Ixcán, cabecera cola selva lacandona, onde se-yos prometieron títulos sobre la tierra. Prauticando una forma de vida comunal, organizaron cooperatives que s'axuntaron nuna rede abierta llamada "Comunidaes de Poblaciones en Resistencia" (CPRS) (Sinclair 1995: 75). Nin tan siquieramente nestes comunidaes recién creaes los indíxenes de Guatemala pudieron escapar a los conflictos de clas internos, endémicos nuna nación estructurada en términos racistes y clasistes. Darréu de la militarización de la zona en 1975 los maya guatemaltecos viéronse envueltos nun conflictu cuasi xenocida.

Los colonizadores de les selves de Lacandón y del Ixcán llucharon contra la desterritorialización cuando les promeses de les tierres que colonizaren se revocaron. Esto pasó primero en Guatemala en 1975, cuando se descubrió'l petroleu y les compañíes petrolíferes —Getty Oil, Texaco, Amoco y Shenandoah Oil— esparcieron la construcción de pozos a llugares poblaos d'Ixcán.

L'exércitu y les fuerces paramilitares dieron respaldu a les compañes contra los pobladores cuando estos trataron de defender les sos tierras (Sinclair 1995: 85 y ss.). Dalgunos xuniéronse al Comité d'Unidá Campesina (CUC), una organización amplia d'aición comunitaria d'indíxenes y mestizos; otros amestáronse al Exércitu Guerrilla de los Probes (EGP), sobre manera dempués de la masacre de Río Negro de 1982, onde s'asesinó a más de la metá de los habitantes al oponese éstos al encalzamiento d'un ríu pol interés d'una internacional hidroeléctrica (Alecio 1985: 26).

En Méxicu'l presidente Salinas acabó coles promeses de los títulos pa los colonos de Lacandón en 1992, cola Reforma del artículu constitucional 27 sobre Reforma Agraria. El tratáu de llibre comerciú norteamericanu afondó los problemes de los pequeños llabradores, de los dellos teníen dificultá en dar salida a la producción de café que'l Gobiernu promoviera pa cubrir les necesidaes de fertilizantes químicos y pesticides que diben n'aumentu. Estos fechos precipitaron, el primeru de xineru de 1994, l'alzamiento del Exércitu Zapatista de Lliberación Nacional (EZLN) na selva lacandona, onde'l Gobiernu malapenes dispunxo servicios médicos y educativos nos pueblos onde nunca instalaron cabines de votación. Ellí, los oficiales del PRI de los pueblos principales onde s'asumieron los nuevos poblamientos enfotáronse nos paramilitares pagaos polos ganaderos y armaos davezu poles fuerces federales p'arrequejar les protestes campesines contra un gobiernu arbitrariu y les incursiones sobre la so tierra. El levantamiento zapatista ufiertaba una oportunidá pa militarizar la zona, con tropes federales que pasaron de 37.000 homes que controlaben a los colonos de Lacandón cuan-

do la presidencia de Salinas a unos 70.000 na dómina de Zedillo.

La tema pol control de la zona lacandona aumentó dempués de que los prospectores de petroleu franceses descubrieren lo que *El Financiero* (28 de febreru de 1996) llamó “un océanu de petroleu” baxo’l mantu la selva, el mesmu océanu que fluyía acullá de la llende en Guatemala. Esti yera claramente una factor conocíu por Zedillo cuando ordenó la invasión de la selva lacandona’l 9 de febreru de 1995, nuna operación qu’acabó cola detención del subcomandante Marcos y otros “terroristes”. Muchos activistes sociales consideraron que la invasión aguiyárenla los descubrimientos de petroleu desde que l’EZLN nun rompiere les condiciones del alcuerdu de cese del fueu que se firmare doce díes dempués del alzamientu.

El diálogu abiertu ente los zapatistes y el Gobiernu, que s’entamara en marzu de 1994, viose interrumpíu pol asesinatu de Donald Colosio na so campaña electoral a la presidencia. Cuando se recuperó’l diálogu n’abril de 1995, miles d’indios provinientes de los pueblos altos y de los asentamientos de Lacandón aconceyáronse en San Andrés Larraínzar pa dar encontu y proteición a los zapatistes. Anque los alcuentros, daquella y depués en setiembre, los albortó la intransixencia de los representantes del gobiernu na Comisión pa la Concordia y la Paz (COCOPA), el diálogu paeció algamar una conclusión final cuando una COCOPA reconstituyida firmó l’alcuerdu de San Andrés en febreru de 1996.

Conforme l’apoyu a los zapatistes s’espardíu ente los pueblos indíxenes de los altos, onde la xente aguiyaba al Gobiernu p’ameyorar l’alcuerdu, bandes paramilitares entrenaes y equipaes poles tropes federales ataca-

ron a grupos de catequistas na diócesis del obispu Samuel Ortiz. El 22 d'avientu de 1997 una d'estes bandes, llamada "Máscaras Rojas" atacó a los vecinos del so pueblu, que s'espatriaren nuna comunidá cristiana de base llamada "Acteal", un pueblín de la periferia montañosa del llugar. La banda mató a 45 persones que taben rezando nuna capiella de madera. Les nuncios de la masacre dieron la vuelta al mundu y tuvieron un impautu negativu na bolsa mexicana y nel turismu, escayíu pola mor del conflictu tan duraderu de la rexón. Los supervivientes tán agora tentando d'evitar más derrame de sangre al par que busquen la reconciliación política y espiritual. Con donaciones que vienen de tol mundu, levantaron un mausoléu de cementu pa les víctimes, de les que s'amuesen los nomes en muries, xunto con semeyes de so. Los líderes de la comunidá son agora guíes de tours pel so llugar pa los visitantes estranxeros que lleguen d'a diario, y reciten los fechos espantibles de la masacre en servicios recordatorios diarios. Acteal epitomiza agora un nuevu sitiú pa la resistencia, que s'em-pobina contra los caciques, los líderes indíxenes captaos pol PRI.

Los maya cuéntense ente les poblaciones del mundu más intensamente conscientes de l'amenaza que la globalización supón, porque les sos práutiques de minifundismu tán a tema colos planes del Gobiernu en México y Guatemala pal desendolque de recursos enerxéticos. Pa los indíxenes, la seguridá reside na tierra, que-yos ufierta'l potencial de rexeneración de vida, non nos beneficios poco durables derivaos de la capitalización de la so tierra o de los recursos hidráulicos. Anguaño tán utilizando la enerxía solar pa mantener les sos computadores y otra teunoloxía provista poles ONGs.

Combinando divinidades precolombinas con santos y espíritus de la religión cristiana, los maya de ambos países todavía mantienen una cosmogonía que afita a los humanos como responsables del equilibrio en el universo. Esto tiene consecuencias profundas en su preferencia por proyectos para el desarrollo colectivo y en su conducta de todos los días. Por los años noventa, conforme los maya guatemaltecos entraban en negociaciones con el Gobierno, centraron cada vez más el reclamo de tierra indígena, evocando a *Ruwach'ulew* (La Tierra / El Mundo), o a *Quate'Ruwach'ulew* (La Nueva Madre la Tierra) no que Kay Warren llama “un discurso indígena ecológico solapado que interconecta la cosmología maya, los rituales en agricultura, las estrategias para el cambio socioeconómico, los asuntos de la tierra y los luchas por los derechos” (Warren 1998: 65). Los maya de Chiapas siempre invocaron a los poderes cósmicos de la preconquista desde que tratan de alcanzar un equilibrio con la naturaleza. Los zapatistas suelen contrastar esta reverencia a la naturaleza con la oposición a las políticas neoliberales de la muerte, como fue en la Convención Intercontinental por la Vida y Contra el Neoliberalismo de finales de junio y principios de agosto de 1996. Cuando muchos perdieron el control en el tiempo de la semilla de marzo del 1998, los simpatizantes del zapatismo y los altos falantes de Tzeltal echaron la culpa de la pérdida de los bosques en Lacandón a una mozcadura en el equilibrio entre el sol y la luna, provocando los abusos de toda mena del ejército y los tropes paramilitares a la vista del Tatik Sol.

Al llegar el milenio y la promesa del nuevo presidente electo Vicente Fox de solucionar el conflicto, los zapatistas y los que los apoyaban planearon una campaña para llevar sus demandas a la capital federal. En xine-

ru de 2001 los zapatistes axuntáronse na Plaza de la Catedral de San Cristóbal, onde tantes vegaes protestaren pola presencia del exércitu na selva de Lacandón nos años que siguieron al alzamientu. La Plaza diera en ser l'escenariu tomáu pola sociedá civil p'articular los sos sentimientos, onde los caminantes pola paz y les consultes nacionales cola sociedá civil s'axuntaren pa falar. Hubiera choques ente los rancheros qu'espориaben poles manes del obispu Samuel Ruiz y los qu'apoyaben a los zapatistes apellando a la retoma del diálogu y a la paz y la dignidá perdíes dempués de la invasión del exércitu sobre la selva en 1995. Yera un sitiu acondáu p'axuntase los zapatistes y los sos simpatizantes enantes d'anunciar la so salida de Ciudad de México. Aportaron al escurecer de la tarde, de la que'l sol del iviernu allampiaba los tonos amarronaos de la catedral. Inda taben amazcaraos, pero llevaben estandartes colos sos mensaxes claramente articulaos: el presidente Fox tenía que cumplir coles sos promeses de sacar la tropa de la selva, d'ameyorar l'alcuertu de San Andrés y de lliberar a los zapatistes encarcelaos ensin cargos.

Dempués de munches paraes en ruta de grupos d'indíxenes visitantes, el convói zapatista que llevaba simpatizantes foriatos llegó a Ciudad de México en marzu. Agospiábalos l'Institutu d'Antropoloxía ya Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, onde'l subcomandante insurxente Marcos se dirixía a la comunidá d'intelectuales y activistes cola so vena poética inspirada. Los líderes del altu mandu del EZLN falaron nes places públiques de la ciudá, atarraquitaes de mil y milenta simpatizantes. La comandante Esther asertó que nunca más diba haber un México ensin muyeres. El comandante David esprecetó contra los puestos militares que

se calteníen nes zones indíxenes, poniendo plazu al presidente Fox pa cumplir los sos compromisos pa que les condiciones pa reanudar el diálogu interrumpíu en 1996 se volvierén a dar.

El 11 de marzu, per primer vegada na historia de la república, los indíxenes falaron nel Congresu federal. Munchos de los congresistes del propiu Partido de Acción Nacional (PAN) del presidente Fox boicotiaron el mitin y la llei d'autonomía qu'aprobaren revocóse, dexando a los pueblos indíxenes entá más suxetos al control estatal qu'enantés. El presidente Fox almitió que la so postura taba xustificada, aunque primero aclamara aquella ordenanza como una victoria histórica.

El mensaxe del comandante Tacho al Congresu emponderando los pegoyos de la resistencia y la supervivencia nos últimos quinientos años escurque ha ser un puntu de referencia na historia de México:

Vinimos de lloñe a defendenos del gran opresor pa nun ser esterminaos inxustamente. Cola so intelixencia y conocencia, los nuesos primeros güelos pensaron que podíen abellugase nes montañes alloñaes, onde podíen afalar la so resistencia, onde podíen sobrevivir coles sos propies formes de gobiernu nel orde políticu, social, económicu y cultural, tal que los nuesos raigones nun foren a sumise, tal que la nuesa madre tierra nun fora morrer nunca, nin la nuesa madre la lluna nin el nuesu padre el sol. Y asina los nuesos raigones yá nun podríen ser arrincaos y morrer, estos raigones fondos que sobreviven nel corazón fonderu d'estes tierres que lleven el color de lo que nós somos, el color de la tierra (EZLN, 17 de marzu, 2001).

Si fóremos arreyar la espresión poética d'un pueblu envueltu nun procesu revolucionariu a la deconstruc-

ción estéril d'un discursu postmodernu correríemos el peligru de refugar el cursu tresformador de cambiú social que perfái la xente testimonial.

CONCLUSIONES

Les crítiques antropolóxicas del venceyu ente pueblos y llugares cuestionaron la rellación homóloga ente cultura y hábitat como resultáu de los procesos globales qu'aceleren la movilidad de la xente, los sitios de producción y los productos. Ye importante pa los antropólogos llevar esta consciencia de macrotendencias a les nues tres perceiciones de movimientos de resistencia local que refuguen la normatividad de la desterritorialización y desintegración de la cohexón cultural. Según problematizamos temas na asociación ente llugar y cultura, la tendencia a negar daqué rellación consistente ente xente y llugares viéndola non válida anubre los esfuerzos de dellos indíxenes y los sos aliaos pa reafirmar la validez de les sos demandes d'integridá cultural y territoriu.

Escoyí una visión periférica de los pueblos testimoniales que reiteren la llucha actual por permanecer nel llugar o por facer de so los nuevos espacios a los qu'emigrar. La llucha na que los maya tán comprometíos en dambos llaos d'una frontera nacional recuérdanos lo que la localidá significa como esperiencia vivida —y contestada— nun mundu globalizáu. Esta esperiencia intensifica'l sentíu de los pueblos maya de ser parte d'un sitiu particular. Los indíxenes a los llaos de la frontera ente México y Guatemala ilustren distintos aspeutos de la identificación cultural col espaciu, pero comparten compromisos asemeyaos. Amuesen igualmente la resisten-

cia de muchos indíxenes a la desterritorialización que conllevan los procesos de globalización y la persistencia en reasitiarse n'entornos nuevos onde re-crear les comunidaes que se vieron obligaos a abandonar.

Paradójicamente, los mesmos procesos de globalización qu'amenacen al mundu onde viven tamién xeneren el movimientu polos derechos humanos que los ayuda a enantar les sos metes. Paradójicamente tamién, nun tiempu nel que los grupos étnicos distintivos tán amenazando la construcción monocultural de naciones l'arreyu antropolóxicu de les zones culturales y de la xente vien endolcáu nel fueu. Les élites intelectuales que dominen el discursu global tienden a normalizar les desubicaciones que xebren a les families y comunidaes. Al envís de reconstituyir la nuesa comprensión de la xente y el llugar p'algamar una rrellación equilibrada cola naturaleza y al mesmu tiempu vivir nun mundu pluricultural que respeta les vías alternativas pa buscar la supervivencia y la vida. La so comprensión dialéutica de la penetración mutua de l'actividá humana colos paraxes y cómo esto xenera una postura ontolóxica participativa percancia non solo una comprensión teórica fuerte de la toma de conciencia, sinón tamién un averamientu clave pa sustanciar demandes nos foros occidentales. L'habilidá de los maya pa sobrevivir in situ dempués de 470 años de colonización y subordinación ye la evidencia presunta que-y da cuñu al so títulu de propiedá de la tierra.

Referencies bibliográfiques

ALECIO, R. (1995): "Uncovering the Truth: Political Violence and Indigenous Organizations", en Sinclair

- MINOR, ed., *The Nueva Politics of Survival*: 25-46. Nueva York, Monthly Review Books.
- APPADURAI, A. (1991a): "Disjuncture and Discontinuity in the Global Cultural Economy", en *Public Culture* 2 (2): 1-24.
- (1991b): "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en R.G. FOX, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present*: 191-210. Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press.
- ARHEM, K. (1998): "Powers of place: Landscape, Territory and Local Belonging in Northwest Amazonia", en N. LOVELL, ed., *Locality and Belonging*: 78-103. Oxford, Berg.
- BELL, D. (2001): *Talk given at the conference on Indigenous Women and Religion*, en May 24-27. Claremont, CA, Scripps College.
- DOVER, R. V. H. & RAPPAPORT, J. (1996): "Introduction" nel especial "Ethnicity Reconfigured: Indigenous Legislators and the Colombian Constitution of 1991", en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 1, N° 2 (primavera): 2-17.
- ESCOBAR, A. (1995): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- EZLN (2001): ¡Ya Basta! <http://www.ezln.org/> [Marzo 17].
- FIELD, L. W. (1999): "Complicities and Collaborations: Anthropologists and the 'Unacknowledged' Tribes of California", en *Current Anthropology* 40, 2: 193-209.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de modernidad*. México, Grijalbo.

- GUPTA, A. & FERGUSON, J. (eds.) (1997): "Culture, Power, and Place. Ethnography at the End of an Era" en A. GUPTA & J. FERGUSON: *Culture, Power Place: Explorations in Critical Anthropology*: 1-29. Durham, Duke University.
- HANNERZ, U. (1991): "Scenarios for Peripheral Cultures", en A. D. KING, ed., *Culture, Globalization and the World System: Current Debates in Art History*.
- IUCN Inter-commission Task Force on Indigenous Peoples (1997): *Indigenous Peoples and Sustainability: Cases and Actions*. Utrecht, International Books.
- JACKSON, J. (1996): "The Impact of Recent National Legislation in the Vaupés Region of Colombia", en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 1(2): 120-151.
- JONAS, S. (1991): *The Battle for Guatemala: Rebels, Death Squads, and U.S. Power*. Boulder, CO, Westview Press.
- KEARNEY, M. (1995): "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", en *Annual Review of Anthropology* 324: 547-565.
- LOVELL, N. (1998): "Wild Gods, Containing Wombs and Moving Pots: Emplacement and Transience in Watchi Belonging" en N. LOVELL, ed., *Locality and Belonging*: 53-77. London, Nueva York, Routledge.
- MALKHI, L. (1997): "Nuevas and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition"; en GUPTA A. & FERGUSON, J. eds., *Culture, Power Place: Explorations in Critical Anthropology*: 86-101. Durham, Duke University.
- MCINTOSH, I.S. & MAYBURY-LEWIS, D. (2001): "Cultural Survival on 'cultural survival'", en *Cultural Survival* 25: 4-5.

- MORPHY, H. (1995): "Colonialism, History and the Construction of Place: The Politics of Landscape in Northern Australia" in BENDER, B., *Landscape: Politics and Perspectives*: 205-244. Oxford, Berg. [Redición de la ed. de 1993].
- MOORE, S. F. (1987): "Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Anthropology", en *American Ethnologist* 14 (4): 727-51.
- NASH, J. (ed.) (1993): *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*. Albany, SUNY Press.
- (1995): "The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas, Mexico", en *Latin American Research Review* 30, 3: 7-42. [Reimpreso en México, Central & South America: The Scholarly Literature of the 1990s. Jorge Domínguez, ed. Nueva York, Garland Press].
- (2000): "Beyond Resistance and Protest: The Mayan Quest for Autonomy" en *Paper at the School of American Research in Santa Fe*, setiembre, n.d.
- (2001): *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. Nueva York, London, Routledge.
- PASSARO, J. (1997): "You Can't Take the Subway to the Field!": 'Village Epistemologies in the Global Village', en A. GUPTA & FERGUSON, J. eds., *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field*: 147-162. Berkeley, University of California Press.
- RIBEIRO, D. (1971): *The Americas and Civilization*. Nueva York, Dutton.
- SCHILLER, N. G., BASCH, L. & BLANC-SZANTON, Ch. (1992): "Toward a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Recon-

- sidered”, en *Annals of the Nueva York Academy of Sciences* 645. Nueva York, Nueva York Academy of Sciences.
- SINCLAIR, M. (1995): “Faith, Community and Resistance in the Guatemalan Highlands”, en M. SINCLAIR, ed., *The Nueva Politics of Survival: Grassroots Movements in Central America: 75-108*. Nueva York, Monthly Review Press.
- TURNER, T. (1996): “An Indigenous People’s Struggle for Socially Equitable and Ecologically Sustainable Production”, en *Journal of Latin American Anthropology* 1 (1): 98-121.
- WARREN, K. B. (1992): “Transforming Memories and Histories: Meanings of Ethnic Resurgence for Maya Indians”, en A. STEPAN, ed., *Americans: Nueva Interpretive Essays: 189-219*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- (1997): *Indigenous Movements and their Critics*. Princeton, Princeton University Press.

***O Caminho do Tempo*¹.**
Uma viagem etnográfica às
memórias na fronteira galego-portuguesa

HUMBERTO MARTINS
Universidá de Manchester

Este texto resulta de uma proposta etnográfica para observar a relação memorial de uma aldeia portuguesa de Trás-os-Montes, Tourém, com as suas aldeias vizinhas da Galiza, na província de Ourense. Através das vozes do *Passado no Presente*, os aldeãos re-inventam uma realidade de um Tempo que parece passar devagar, não cedendo aos ritmos deste outro *Tempo capitalista* que impõe as velocidades de uma modernidade (aparentemente) imparável. Nestas aldeias, homens e mulheres,

¹ O título desta apresentação inspira-se no filme de Peter Bro-sen, *El Camino del Tiempo*, (10m. – P/B), Granada Centre for Visual Anthropology (GCVA), 1992. “Na parte Sul dos Andes Equato-rianos, a forma do amanhã está enraizada na forma do passado. Através de um processo de criação contínuo, um grupo de pessoas reforça o seu próprio sentido de Tempo.” In [http://les1.man.ac.uk/visual anthropology/film/America.htm#Camino](http://les1.man.ac.uk/visual%20anthropology/film/America.htm#Camino). Constitui uma versão simplificada e refundida do primeiro capítulo da minha tese de doutoramento, *Will the Rocks Crumble [one day]? Past and present in the Portuguese Galician frontier-Border relations and memories* (em realização no departamento de Antropologia Social da Universidade de Manchester).

portugueses e galegos, vivem no seu próprio ritmo e guardam em comum memórias de tempos passados difíceis, nos quais a fronteira era indispensável à sua sobrevivência económica e à sua dignidade mais íntima. Unidos à volta de um *Passado em comum*, estes homens e mulheres vêm-se confrontados com novas ofertas de uma modernidade que lhes trouxe melhores condições de vida mas que parece estar-lhes a roubar uma forma de viver lembrada com saudade. Este texto é um relato de memórias breves de aldeãos portugueses que olham ao outro lado da fronteira como se estivessem a olhar ao ‘espelho’. *O Caminho do tempo*, explora as palavras da gente local, vendo em que medida foi sendo perpetuada uma comunidade e uma cultura que parece exceder e negar a imposição de uma fronteira política e de uma linha divisória... centrado num acontecimento marcante na História da Galiza, de Espanha e da Europa, a ‘sangrenta guerra civil de 1936-39’.

I. AS MINHAS MEMÓRIAS

Vou-te falar uma passagem que se passou comigo... como já te falei a aldeia era isolada, de tudo e de todos... tanto no contacto para Montalegre, devido à longa distância como isolada pelo lado da Espanha que não tinha acesso - estivesse sobre o risco de prisão. Nós temos uma propriedade ali na divisa de Randín, que é a divisa da Espanha, e andávamos à batata, arrancando batatas, e diz o meu pai assim para mim: ‘Zézinho, você vai ali a Randín na loja do sr. Canelhas, fala para te dar um garrafão de vinho e outro de azeite’ e falei, ‘eu vou sim pai, mas eu não tenho dinheiro...’ ‘não tem dinheiro mas ele já me conhece e

marca lá e depois eu pago' ... eu fui lá, atravessei ali na raia com 2 garrações vazios; atravessei a raia, não vi ninguém... quando chego lá, 'Bom dia, boa tarde sr. Canelhas...', diz ele 'Oi muchacho, oi muchacho... tu és hijo do tio Feliz?' 'Sou sim senhor sou hijo do sr. Feliz'; 'Entonces que tu quieres?' 'O meu pai falou para o senhor me dar um garrafão de vinho e me escolher um vinho bom e um garrafão de azeite, para me escolher uma mercadoria boa...' 'Mucho bien, mucho bien... entra aí, me gusta mucho este muchacho que ainda faz a conta primeiro que yo'... eu devia ter uns 7 ou 8 anos... então o sr. Canelhas lá me entrega um garrafão de vinho e outro de azeite para eu levar para a terra onde nós andávamos arrancando as batatas bem na divisa da Espanha. Quando eu saio da aldeia espanhola, todo distraído... era menino, apareceram os carabineiros não sei de onde... estavam escondidos por ali, apareceram os carabineiros: 'Olé muchacho!' Eu olhei assim assustado; 'Para!' parei... 'De onde vens?' 'Fui buscar um azeite e um vinho que nós andamos a arrancar batatas ali... o meu pai mandou-me buscar o vinho, é para uso, não é para vender é para uso nosso, é para comer, é para beber, é para uso...' 'Pousa aí, pousa aí'; 'não vou pousar não, eu vou levar que nós precisamos'; eu era menino, sabia lá o que era para ter medo... aí não vou pousar não, e comecei a andar. 'Pousa aí que te arranco as moelas...' falou ele, falou o carabineiro, que me arrancava as moelas, quer dizer que me arrancava os dentes, é como dizer, 'te dou um murro que te arranco os dentes', aí comecei a tremer já com medo e larguei... larguei oh e já não pego. Quando eu cheguei lá na terra e contei ao meu pai, meu pai ficou doido, meu pai ficou revoltado, 'aqueles desgraçados tirarem um garrafão de vinho e de azeite... que a gente anda aqui e tanto precisa dessas coisas, não temos onde ir comprar, Montalegre que tem 30km para ir buscar lá...

[História contada por Zé Damião do Feliz, emigrante da aldeia portuguesa de Tourém que vive actualmente no Brasil].

Gostaria de começar por esclarecer o meu interesse pela cultura galega. Parece óbvio, pela própria nacionalidade. Sou português, isto é, falo ‘a mesma língua’ que os falantes galegos, dirão os lusistas ou re-integracionistas. Ou, pelo contrário, falo uma língua que, embora parecida, é diferente na seu padrão linguístico, diriam os chamados ‘isolacionistas’. Todavia, sendo também os aspectos sociolinguísticos motivadores do meu interesse académico e pessoal pela cultura e língua galega, devo dizer que não é esse apenas o interesse desta pesquisa. A minha área é a antropologia e, embora tenha feito algumas incursões pela antropologia da linguagem/sociolinguística, não sou especialista em fenómenos da linguagem.

Na entanto, um dos meus interesses primordiais foi o de observar fenómenos de contacto entre línguas e culturas, quer numa perspectiva sociolinguística, quer sobretudo num olhar mais culturalista ou antropológico. Diria que sempre me fascinou nas formas de falar das gentes do Norte de Portugal esse elemento de ‘galeguidade’, essa forma mais aberta, cantada, gritada até, de dizer as coisas e as palavras. O som, a fonética, a pronúncia do norte aproximam, de facto, os dois lados da fronteira numa espécie de língua comum.

Além do mais, como referem alguns estudos no âmbito da psicologia, há uma *memória semântica* (de longo prazo), primordial, que é começada a elaborar desde os primeiros segundos de vida com vista à apreensão da linguagem. Diria, que por falarmos línguas semelhantes, galegos e portugueses aproximam-se na forma como recordam, isto é, na forma das suas memórias, ou melhor na forma como significamos por via de convenções linguísticas o mundo que nos rodeia e as impressões que dele criamos; e que melhor exemplo do que esse da

palavra portuguesa ‘saudade’ e do vocábulo galego ‘morrinha’ para expressar essa característica tão fatalista nos dois povos. Povos desde sempre habituados a ver as suas gentes partir tendo o mar como um dos meios principais onde a saudade crescia e cresce, só desaguando muitas vezes no outro lado do Oceano onde muitos galegos e portugueses encontraram, por fim, um lugar onde sonhar. As palavras também perpetuam no presente um passado vivido e incorporado no próprio vocabulário da vida. Diria que o vocabulário é um repertório privilegiado onde podemos perceber a história e o passado de uma comunidade, bem como o modo como os povos têm *caminhado no tempo*.

Estas semelhanças socio-linguísticas foram sendo confirmadas depois, com três viagens que fiz à Galiza, mais propriamente a Santiago de Compostela. Recordo-me dessa expressão tão galega de dizer ‘ata logo’ ou ‘ala’ aquando de um momento de despedida entre duas pessoas. Foi num *hostal* de Santiago que reconheci pela primeira vez, se assim posso classificar, esse *portuguesismo* em alguém que afinal era galego... porque também em Portugal se diz adeus assim, ‘ate logo’ significa *até sempre, até já* ou *até nunca* marcando um tempo indeterminado e uma possibilidade de re-encontro que nunca se encerra. Por isso, fui seduzido a aprender o galego como língua numa universidade de Lisboa, num curso pós-laboral. Aí, o óbvio foi-me esclarecido. As *Medievais Cantigas de Amigo, de Amor e de Escárnio e Maldizer* são prova desse tronco comum que liga a origem das duas línguas e das duas culturas. Os jograis e outros cantadores medievais circulavam, cantando a Poesia Trovadoresca, por um território que ainda não dividia a parte noroeste da Península Ibérica.

Depois, voltei a Santiago e à Universidade, como estudante de um dos seus cursos de Verão. Aí, aprendi o acento do galego, as formas gramaticais e a *pronúncia* da norma ortográfica tal como é defendida pela Xunta da Galiza. Recordo-me de alguns colegas portugueses ‘fazerem broma’ dessa forma aparentemente modificada – artificializada – de falar o português. Devo dizer que tive grandes discussões com esses e outros colegas de curso, a quem reconheci a sobrançeria de etnocentricamente avaliarem o estatuto de uma língua nacional pelo olhar centralizante da língua portuguesa. Aliás, bastava olhar atentamente a trabalhos de dialectologia portuguesa (por exemplo, Moura Santos²) e ao trabalho de Jorge Dias na fronteira transmontana com Zamora para perceber que há eventualmente mais semelhanças entre as línguas de contacto do que propriamente entre estas e as normas standard das línguas oficiais portuguesa, castelhana e galega. Recordo-me também de alguns diálogos curiosos com estrangeiros, sobretudo com Patrick, um holandês que aprendera o castelhano e o português, e com Didi, uma alemã que apenas sabia o castelhano, e que fizeram aperceber-me das similitudes linguísticas entre os três idiomas, bem como da dificuldade em aprender um idioma depois de ter familiaridade com um deles.

Para mim, e de uma forma pouco científica ou pensada, há altura considerava o galego como estando entre o português que eu falo e aprendi e o castelhano. Por outras palavras, diria que o galego era um falar castelhano entendível. Em todo o caso, conheci a origem e a evolução fonética de algumas palavras do português

² De Moura Santos 1967.

que eu falo e de outras palavras que ainda permanecem na zona de fronteira onde depois realizei o meu trabalho de campo. Uma fronteira onde as certezas políticas se perdem na imemorável relação entre as populações.

Desse período em Santiago, não esqueço ainda o encontro que presenciei entre duas mulheres. Uma perguntando à outra: ‘onde vais Maria?’, ao qual a outra retorquia: ‘Para a Romaria’, com um ar alegre... e de seguida, ‘Donde vens Maria?’ ‘Da Romaria’, respondendo com um ar triste. Recordo-me deste jogo de palavras ditas por outra mulher, a minha avó, uma mulher do Alentejo, a Província a sul de Portugal que faz fronteira com a Estremadura Espanhola, a quase 800 km de distância dessa rua de Santiago onde presenciei o encontro. Também o folclore assemelhava os dois lados da fronteira. Lembro-me de ter pensado de que forma se processa o tráfego cultural, como se criam as culturas, como evoluem... quais são os processos de transmissão cultural? Como se separam as memórias? Como se unem as memórias? Porque recordamos isto ou aquilo? Porque esquecemos isto ou aquilo? Porque são os povos esquecidos ou lembrados? Porque são os povos unidos ou separados?

Num terceiro momento voltei a Santiago para realizar um documentário sobre o Nacionalismo Galego, trabalho já inserido nesta minha pesquisa sobre as relações de fronteira entre Portugal e a Galiza. Nessa altura conheci uma mulher com quase 90 anos, Petrolina Romai, que vivia em Ribeira, Pontevedra, e falava um galego quase português. Portanto, diria em suma, que o meu namoro como os elementos culturais galegos é já longo e que esta breve reflexão que agora vos

apresento é apenas um olhar de um português sobre a Galiza.

II. MEMÓRIAS HISTÓRICAS E ANTROPOLÓGICAS

Começo com uma pergunta de Eric Hobsbawn:

em que medida a ‘nação’ é uma tentativa de preencher o vazio deixado pelo dismantelamento de comunidades e estruturas sociais anteriores, pela invenção de algo que pode funcionar como, ou produzir substitutos simbólicos para o funcionamento de uma comunidade ou sociedade conscientemente apreendida? (Hobsbawn 1995: 92)

Como sabem, desde sempre que a cultura portuguesa e a cultura galega estão ligadas por laços de afectividade, e por uma ‘origem comum’. As historiografias dos dois países informam-nos dessa evidência histórica, geográfica e cultural. Diria mesmo que Galiza e Portugal vivem sobre o espectro de uma dominação castelhana (representada actualmente e desde a unificação espanhola, por Madrid) depois de uma história onde ambos tiveram momentos de glória. Basta recordar o período da reconquista cristã da Península Ibérica. Foi aqui neste território, há altura híbrido no sentido das nacionalidades que hoje conhecemos, que começou a desenhar-se o futuro território de Portugal.

Esta dominação, seja simbólica ou real, seja por via económica ou militar, seja por via de um desejo íntimo ou de um medo colectivo, a verdade é que Portugal e a Galiza foram durante muito tempo parentes pobres de uma Ibéria dominada a partir de certa altura por Cas-

tela. Aí, por exemplo, encontram alguns filósofos portugueses alimento para essa atracção ou fuga portuguesa para o mar, para África e para o Brasil... diz-se, *Portugal nunca foi europeu*.

Contudo, pareceu-me importante explorar etnograficamente a história portuguesa, essa história dos grandes feitos e das grandes movimentações geo-políticas, seguindo, aliás, algumas das sugestões mais prementes da Antropologia europeia actual – recordo-me, por exemplo, dos Comaroff, quando se referem a um método novo para a antropologia dizendo que “nenhum mundo social pode ser entendido correctamente sem referência à sua historicidade interna e à sua relação com o contexto global” (1992: 96). Numa fórmula diria que aqui vejo um convite para *o diálogo entre história e antropologia*, através de uma máxima que me parece essencial – olhar para a realidade usando esse filtro da ‘imaginação histórica’, da possibilidade criativa de interpretar o mundo através de outras categorias. Rose (1990) fala de *novas propostas* para uma ‘nova etnografia’, de uma “etnografia da intimidade, e não da distância; de estórias e não de modelos; de possibilidades e não de estabilidades; e de compreensões contingentes, não de conclusões desligadas”.

Algo que Marshall Sahlins também propõe: uma antropologia que verifique a história, que a questione, que leve o antropólogo aos lugares produtores da história e da cultura, às gentes sem voz e sem rosto nestoutra História dos grandes acontecimentos. Foi isso que também fez Peter Sahlins, no seu estudo sobre a fronteira Pirenaica Espanhola-Francesa. Sahlins abordou a construção dos estados e a formação das identidades nacionais na fronteira dos Pirinéus e as suas palavras finais inspiram a ir além de uma certa ‘obsessão pelo

estado', e a olhar sobre as culturas (comunidades) de fronteira e as memórias de suas gentes³.

O desenvolvimento das identidades nacionais e a formação da linha divisória territorial na Cerdanya foram processos historicamente variáveis, muito dificilmente constituindo processos unilineares. Houve momentos na história da Cerdanya no qual os habitantes das duas Cerdanyas (a francesa e a espanhola) sentiram-se como diferentes, assim como terão havido tempos em que sentiram uma identidade comum face à imposição de uma autoridade política superior. Hoje, os Cerdans, mantêm uma certa continuidade nas relações sociais através da fronteira, desenvolvendo um mito comum sobre a 'artificialidade' da divisão, no qual os habitantes da Cerdanya negam o papel do estado nessa divisão. Contudo, a fronteira nacional mantêm-se incontestada e aceite, e os Cerdans negam o seu próprio papel na formação da França e da Espanha." (cf. tradução, Peter Sahlins, 1989: 298).

Procurei com este estudo viajar por memórias de gente dividida artificialmente por uma fronteira política, mais ou menos definida pelo Tratado de Fronteiras de 1864, estabelecido entre os Reinos de Portugal e de Espanha, mas que desde sempre têm vivido lado a lado. Nessa altura, num referendo, 'os habitantes de Tourém' decidiram pertencer a Portugal quando a solução mais lógica teria sido a escolha contrária – ficarem a pertencer à Galiza e a Espanha⁴. Aliás, só em 1880, a aldeia de

³ Algo proposto por Álvarez (1995) para o estudo das fronteiras em relação com estudos de comunidade e a sua implicação nas experiências quotidianas.

⁴ A aldeia de Tourém fica na Galiza, estou tentado a dizer. A viagem faz-se a partir de Montalegre. Covelães é a última aldeia antes

Tourém passaria da Diocese de Ourense para a de Braga. A aldeia de Tourém teve até à assinatura do ‘Tratado de Limites’ uma relação de privilégio com uma ‘república esquecida’, na definição de Luís Garcia Maña; situada entre Portugal e a Galiza, o chamado ‘Couto Misto’ era uma espécie de pequena ‘Andorra’, no qual as populações gozavam de privilégios de autonomia espe-

de subir para a Mourela, um planalto em forma de serra. A partir daí, sobe-se até quase 1.400m de altitude – ao Couto. No caminho uma bifurcação orienta-nos para Oeste em direcção a Pitões das Júnias ou para Norte, em direcção a Tourém. A partir daqui entra-se numa espécie de ‘língua’ que penetra o território galego. Adivinham-se, claro, as conotações sexuais já feitas. Em todo o caso, a geografia demonstra o ilógico daquela pequena preponderância portuguesa na Galiza. A partir do Couto desce-se até aos 896m. Uma imensa massa de montanha cobre o lado sul da aldeia portuguesa de Tourém. Isto implica que haja uma estrada a partir do lado português e que, por exemplo, o sinal de televisão dos canais espanhóis se sobreponha ao sinal português. Agora, porque ao imaginarmos tempos antigos, somos obrigados a perceber as longas caminhadas a ‘passo de animal’ (porque sujeitos ao ritmo dos animais que levavam e às vezes eram porcos...) que os locais faziam para ir ao médico e à feira a Montalegre, onde vendiam os seus produtos. Como se sabe, durante o tempo das ditaduras a fronteira estava fechada.

Por outro lado, há que considerar neste ponto outro detalhe histórico importante. Durante quase sete séculos, a parte Norte do território português e a parte Sul da Galiza viveram uma situação de ambiguidade política e administrativa. Muitas aldeias estavam divididas pela linha de fronteira - o que alguns historiadores classificaram por ‘povos promíscuos’ (Soutelinho da Raia, Cambedo, Lama de Arcos ou, mais a nordeste, o clássico e famoso exemplo de Rio de Onor / Rihonor de Castilla).

cial relativamente a Espanha e a Portugal ‘*nim portugueses, nim espanholes*’ – existia um ‘caminho privilegiado livre’ entre Tourém e as aldeias ‘agora galegas’ de Rubiás, Meaus e Santiago de Rubiás, no qual as pessoas tinham direitos de asilo, contrabando ou homizio e de isenção de prestação de serviço militar⁵.

Num plano mais antropológico refiro os trabalhos de Lisón, de William Kavanagh e de Jorge Dias sobre esse exemplo significativo de uma comunidade luso-castelhana na zona de Zamora/Bragança (Rio de Onor/Riohonor de Castilla). A antropologia feita nos dois lados da fronteira permite-nos assemelhar as realidades culturais da Galiza e do Norte Português nas zonas de fronteira. Na estrutura da propriedade, nas cosmologias propostas, na forma de viver a religião, nos cultos, nas vestes e na materialidade da cultura notamos um legado comum, apenas diferenciado pelos diferentes ritmos de modernização que actualmente sofrem os dois territórios.

Paul Connerton no seu livro sobre como ‘*as sociedades se recordam*’ incita a olhar à *memória-social performativa*; ao modo como através das práticas culturais e corporais acedemos ao passado de um povo ou dos povos. O autor não deixa, contudo, de referir a importância das histórias narrativas contadas informalmente, que

⁵ Ver Garcia Maña e Baptista Barreiros. Bastantes estudos tem sido já feitos com referência a este tratado e à delimitação da fronteira luso-espanhola, não só na denominada raia seca do norte de Portugal (onde se situa a minha pesquisa) bem como ao longo de toda a delimitação Setentrional e Este do território português, onde ainda subsistem algumas imprecisões de soberania política – como é o caso de Olivença na Extremadura Espanhola.

considera serem “componentes fortes da memória comunal e uma actividade básica para a nossa caracterização quotidiana das acções humanas” (1994: 48).

O que aqui vos trago resulta de uma abordagem nesse sentido e faz parte de uma longa viagem à fronteira galego-portuguesa numa zona onde o território não se divide, onde os pastores desde sempre fizeram passar o gado⁶, onde o contrabando foi prática comum e necessária, onde a entreatjada perante momentos difíceis relacionados com questões políticas ajudou à felicidade pessoal e de comunidades asfixiadas sob o peso das ditaduras nos dois países. Socorri-me das memórias, das palavras das pessoas que aí viveram e vivem para elaborar um texto que é sobretudo um diálogo quase cru, trazido sem grande teoria, são notas etnográficas. As vozes do passado são âncoras para lembrar a história, as histórias locais – os acontecimentos que talvez não são marcantes, ao primeiro olhar, num plano de uma História Nacional ou Internacional mas que decididamente marcam e marcaram a vida desta gente e dos países.

Durante 14 meses fiz trabalho de campo em Tourém, observando a relação quotidiana dos seus habitantes com os vizinhos das aldeias galegas de Guntumil, Requiás, Calvos de Randín, Randín, Vilar e Vilarinho⁷. Tourém é

⁶ “No quotidiano os marcos divisórios são praticamente destituídos de significado” (Marques 1994: 180) a propósito das relações entre Portugal e Castela nos finais da Idade Média.

⁷ As aldeias ficam situadas nas comarcas ourensanas do Baixo Limia (concello de Muiños) e do Limia (concello de Calvos de Randín e Baltar), aproximadamente a 30 km de Xinzo de Limia e a 60 km de Ourense.

uma aldeia transmontana e barrosã com 185 habitantes⁸, situada no concelho de Montalegre. A agricultura tradicional de pequena escala é a principal actividade económica, secundada por um pequeno comércio frequentado por clientes galegos. A maioria dos habitantes são idosos reformados ‘à espera da morte’ e pastores ‘à espera de *dinheiros* comunitários’ para sustentar uma agricultura precária mas de grande qualidade.

O meu olhar centrou-se essencialmente nos habitantes mais velhos; homens e mulheres que por uma razão ou outra sucumbiram à atracção intensa dos grandes aglomerados urbanos – como sabemos a emigração é também um elemento cultural e sócio-económico decisivo e estruturante naquela parte do território galego e português, bem como da história das duas regiões. Da Galiza, muitos partiram para Lisboa, para trabalhar na estiva desde as primeiras décadas do século passado e muitos teriam sido os galegos que embarcaram na aventura dos descobrimentos portugueses.

Perguntei ao Zé da Benta, um homem de Tourém com 65 anos sobre a sua ida para trabalhar no porto de Lisboa nos anos 60, e ele não negou a importância dos seus vizinhos galegos para o seu próprio futuro.

Quando nós fomos... para a estiva já estavam lá muitos espanhóis, aqui nossos vizinhos de Guntumil e Requiás, e eu tinha lá uma pessoa amiga que estivera fugida, aquando da Guerra de Espanha, teve em casa dos meus pais... foi quando eu nasci, foi em 36, e foi ele então que me ensinou a andar, era como o meu Márcio... o homem estava na estiva, e um dia houve vagas para entrar lá para a estiva e ele chegou-se e perguntou se eu queria ir para lá...

⁸ De acordo com os dados dos *Censos* 2001, INE.

‘e eu não quero porquê?’ e ele é que me inscreveu lá e eu entrei para a estiva e como eu muitos... todos os que fomos daqui, eram os espanhóis que lá estavam... que era como se fossem daqui... como vizinhos, como fossem daqui e nós de lá e foi daí que a gente entrou para lá... e filhos dele que naquela altura entraram quando a nós... lá a vida se passou assim, 30 anos...

De facto, a ida dos homens de Tourém para Lisboa, trabalhar na estiva, processava-se através de uma rede de contactos de vizinhança com base num homem da aldeia de Guntumil, que fora para Lisboa, o ‘Penitcha’, tal como era conhecido na aldeia. Ainda hoje muitos homens galegos das aldeias de Guntumil e Requiás, a Oeste de Tourém, vão receber as suas reformas e pensões pelo trabalho na estiva ao café de Tourém, onde todos os meses chega por correio, o documento da Segurança Social Portuguesa. É curioso que das outras aldeias galegas vizinhas não houve semelhante emigração para o trabalho no porto de Lisboa, estando também ali tão perto de Tourém.

A presença galega em Portugal tem sido referida em estudos sociológicos e em prosas literárias. Por exemplo, no livro *Los Gallegos*, Barreiro Fernández et al. referiam o estereótipo do ‘Galego em Portugal’ como sendo “uma pessoa humilde que aceitava todos os tipos de trabalho, mesmo aqueles de mais baixa condição e fisicamente mais exigentes” (1976: 513). De acordo com as estatísticas apresentadas pelos autores, no início do século XIX, viviam em Portugal mais ou menos 80 000 galegos. Lapa (1975: 56) faz referência a um viajante francês que em Portugal distinguia os cidadãos portugueses dos emigrantes galegos através de atributos morais e fisiológicos. De acordo com Carrière, no fim do século XVIII, a raça galega estava “por todo o lado em Lisboa, nas

praças públicas, nas esquinas (...) nas lojas, nas fábricas e nos serviços públicos... eles (os galegos) são uma raça corpulenta, nervosa e ágil”⁹.

Já Herculano (1978) considerava humoristicamente o ‘galego’ como outro ‘tipo português’ – “o mais forte e distinto de todos...” , tendo-lhe aliás, dedicado um pequeno romance. Existem, de facto, algumas imagens associadas ao povo transmontano e galego, com quem ‘os de Lisboa’ faziam confundir, por vezes, os transmontanos ou ‘os do norte’. Às imagens de ‘homens duros’, sucedem-se as de ‘fortes trabalhadores’ e, mesmo, algumas mais depreciativas, como a de ‘labrego’. Labrego que na língua galega significa ‘aquele que trabalha no campo’.

As histórias orais recolhidas não são, como sabemos, relatos objectivos sobre eventos, as memórias subsistem num processo binário constante entre a capacidade de esquecer e a possibilidade de re-lembrar. Aliás, parti desse olhar crítico perante a ‘arte de lembrar’. Como nos lembra Susannah Radstone “iluminando aspectos da formação individual e colectiva, o trabalho de memória pode disponibilizar um self histórico ou um conhecimento de grupo – um conhecimento sentido da nossa formação histórica e cultural – que pode expandir o campo de escolha. Este é o potencial libertatório da memória. Nestes contextos o espaço liminal ocupado pelos trabalhos sobre memória reside entre a identidade e a sua transformação ou lembrança”. (cf. tradução 2000: 13).

Quero isto dizer que a memória permite-nos estar entre o campo da objectividade e o campo da subjectividade, entre o individual e o societal, entre o mundo

⁹ *Voyage en Portugal. Tableau de Lisbonne*, Paris, 1798.

interior e o mundo exterior. Através das memórias acessamos a versões re-construídas e re-inventadas, é certo, mas sobretudo a acontecimentos reais – inquestionáveis num plano da afectividade que a eles faz ligar quem os conta e que através deles fazem perpetuar uma ligação muitas vezes já não possível fisicamente pela morte de alguns dos recordados. É essa possibilidade ao mesmo tempo, interpretativa e afectiva, contida em cada uma das memórias trazidas a este texto que me interessa mostrar aqui, porque ligam os sujeitos a um passado comum, e porque os definem como re-construtores de uma história já contada ‘oficialmente’ mas inventada inter-geracionalmente nos serões e nas padieiras onde os velhos ainda contam aos mais novos aquilo pelo qual também passaram.

Não há em Tourém, por exemplo, homem com mais de 30 anos que não faça referência às idas aos ‘fiadeiros’ em Guntumil, para cortejar as mulheres galegas, para ouvir cantar e tocar em noites e dias que eram longos. Os regressos a esses lugares de memória (posso, de facto, considerar os serões passados em casas de famílias galegas, um *lugar de memória* no sentido proposto por Pierre Nora - são âncoras que seguram lembranças e servem como um meio para um sentido subjectivo de continuidade histórica) são formas de aceder à sua própria memória identitária enquanto homens e enquanto portugueses que viveram num determinado espaço e tempo.

As memórias pessoais não existem separadas de um contexto que as informa e culturaliza; por isso, são sempre marcas de vivências sociais, marcas de histórias particulares que não podem ser esquecidas com o risco de perdermos visões do mundo e visões da história; diria

que são uma das formas de perpetuar o passado no presente – talvez, aliás, a forma única de manter uma ligação aos tempos de outrora num período em que a cavalgada irresistível e irresponsável da sociedade de consumo e deste processo de modernização capitalista parece não ter outras velocidades que a galopada – ou esse argumento desenvolvido por Connerton baseado em Paul de Man (“Literary History & Literary Modernity”, *Daedalus* 99, 1970), que nos convida a ver a ‘ideia de modernidade’ como um “esquecimento deliberado ‘fundacionista’... apagar o antes para chegar a um presente verdadeiro... a um ponto de origem para um novo começo” (1993: 75). Connerton depois conclui que “a temporalidade do mercado e das mercadorias que nele circulam gera uma vivência do tempo como se este fosse quantitativo e fluísse numa única direcção, uma vivência em que cada momento é diferente do outro em virtude do que vem a seguir e se situa numa situação cronológica de velho e novo, de antes e depois (...). A temporalidade do mercado nega a possibilidade de coexistência de tempos qualitativamente distintos – um tempo profano e um tempo sagrado, nenhum deles redutível ao outro” (1993: 79).

Neste argumento também podemos ver reflectido a crítica de Fabian (1983) ao modo como a antropologia, acompanhando e ajudando as visões dos Ocidentais sobre os outros, tem representado e entendido o Tempo dos outros (outros, identificaria como todos aqueles que os Estados colonialistas europeus e depois os Estados Unidos da América foram progressivamente conquistando para o seu ‘Mundo de dependências económicas, culturais e políticas’, inclusive dentro das suas fronteiras nacionais). Fabian é claro nessa crítica ao

‘imperialismo do tempo único’ de um tempo imposto como forma irreversível para a ‘felicidade (económica) dos povos’. O Tempo capitalista tem-se imposto como ‘super-ego’ de comunidades humanas que são ‘diplomaticamente’ convidadas a entrar nessa marcha irrecusável do progresso como a única forma de escapar ao seu próprio fim.

Fabian dá-nos, pois, o seu olhar sobre o modo como o Tempo e o Espaço são ideologicamente construídos, constituindo fortes e decisivos instrumentos de poder. “No que concerne ao Espaço, parece não haver dúvida que o imperialismo, ocupa o espaço vazio, subaproveitado e subdesenvolvido para o ilusório bem comum da humanidade” (1983: 144) mas, de facto, apenas serve para o benefício específico de uma classe dominante que ocupa as posições centrais nas economias capitalistas, internacionalistas e desnacionalizadas... para depois referir que ‘a necessidade de existir um meio de medição temporal transcultural objectivo para as teorias da mudança dominaram as ciências sociais ocidentais pós-segunda guerra mundial’. Ponto onde ancora esse suporte *legitimador* da antropologia aos movimentos de ‘colonização económica e cultural’. Refere: “a antropologia ajudou à produção de uma ideia política de tempo público” (Fabian 1983: 144).

Também aqui vemos reconhecidas algumas das preocupações de Marc Augé, a propósito do que o autor designa como uma ‘antropologia dos mundos contemporâneos’. O ‘fim da história’ a que se faz constantemente referência, ou numa outra perspectiva o ‘fim dos diferendos’ é só um dos lados da moeda ‘única’ que representa os mundos actuais. As diferenças permanecem e são belas, mostram-nos lugares específicos, for-

mas diferenciadas de olhar o mundo (de o ver, de o sentir, de o escutar, de o cheirar e de o saborear – veja-se também essa resposta às cadeias internacionais de ‘fast-food’ com a criação da denominada ‘slowfood’). É também sensorial a imposição capitalista de uniformização.

Aliás, Augé faz a pergunta: “Como poderemos conceber juntos a unidade do planeta e a diversidade de mundos que ele compreende?” (Augé 1999: 16). De facto, não há consenso sobre o consenso e é aqui que reside essa necessidade imperativa de escutar o outro, os outros, dentro das nossas próprias sociedades e não apenas como viagem exótica a outros destinos geográficos. Augé também nos pede isso, alerta para que a diferença está em nós e que dentro de uma mesma sociedade existem tempos múltiplos, formas diferenciadas de viver o Tempo. Isto é, existem aldeias, assim como existem vilas e cidades, existem lugares, assim como existem não-lugares, existem tabernas e bodegas, assim como existem hipermercados e cadeias internacionais de restaurantes. Também aí, devemos ir escutar e fazer antropologia... porque também se vive e se tem o direito a viver.

Daí, e como nos mostra o trabalho de Zonabend, existir essa linha divisória entre um *antes* que era original, mas ao mesmo tempo difícil, e um *agora*, incompreensível, impossível de ser categorizado pelos mais velhos. O presente é visto como um tempo de mudança radical e opõe-se a um longo passado, pensado como imóvel e estático (1980: 13). Um passado sem contornos precisos, uma duração sem fim até este presente de rupturas e de perturbações; mas também em que a vida é mais fácil, porque o dinheiro que vem dos governos nacionais e europeus permite que se viva com menos dificuldades. Também aí reconheço essa análise segundo a medida

capitalista do tempo, desse tempo irreversível, desse tempo linear, que não deixa nada do passado.

‘Atrás dos Montes’ foi a designação expressiva, criada pelo homem antigo, para a Província portuguesa onde a aldeia de Tourém se situa. A expressividade da palavra ganha um impacto ainda maior uma vez lá chegados. Vive-se literalmente atrás de uma serra – mais próximo dos vizinhos galegos do que de outras aldeias portuguesas. A vida ainda é muito difícil ali. Não há ‘condições modernas e urbanas’ e ainda assim recebem dinheiro da União Europeia. Representam uma comunidade – um desses lugares onde a ideia de uma ‘Unidade Europeia’ tende a ser questionada porque existem claras e fortes assimetrias internas na Europa. Se é relativamente fácil visitar qualquer capital europeia (por exemplo Lisboa ou Madrid) e assemelhar estilos e formas de vida, ali, naquela pacatez e naquele isolamento, percebemos como a ideia de uma *Comunidade Europeia* tem ainda um longo caminho a percorrer. Talvez, não porque sintamos a necessidade de haver territórios iguais mas, principalmente, porque percebemos como são importantes e belas as diferenças regionais e locais. Histórias, culturas, modelos de percepção são precisos para perceber diferenças. O direito à diferença, a produções locais de cultura, a perspectivas regionais de desenvolvimento – *e o que isso significa?*

As pessoas, principalmente reformados e lavradores, vivem de acordo com a sua percepção do tempo, o que significa que vivem sem qualquer pressa. Eles cultivam no seu modo tradicional e não parecem interessados em mudar o ritmo. Eles sabem, ou secretamente acreditam num futuro diferente mas nada parece perturbar ou mudar as coisas. Apesar dos ‘estímulos’ recebidos de

uma Europa distante mas evidentemente centralista como instituição, a vida parece continuar imune a mudanças estruturais. Estamos num desses últimos lugares na Europa onde a modernidade é ainda algo remoto. Nessas aldeias captei algumas formas dessa anciania e de um *Passado* tornado *Presente*. O tempo passa e passou por ali... no entanto, parece passar mais devagar não deixando apagar vestígios de uma outra forma de vida. A memória desse tempo não é apenas narrativa mas legado físico de uma materialidade perpetuada, alimentada e mantida com orgulho.

A arte de relembrar é, contudo, sempre desencadeada por uma motivação presente – como nos referem Teski e Climo “à medida que vamos vivendo e mudando, o nosso passado também muda” (1975: 2). Daí também ser importante olhar para as memórias na sua dimensão performativa, nessa possibilidade inerente de re-transformar o passado, de o inventar em novas configurações presentes. Mas também porque se liga a essa nova visão de democracia apresentada por Stuart Hall (1999) que questiona não como o particular, o local e o ‘outro’ podem ser parte do universal mas procura, em vez disso, forjar algo maior a partir das particularidades (Radstone 2000: 12).

De facto, neste debate importa dar a voz a pessoas que vivem em espaços-tempos periféricos aos centros difusores da ideologia capitalista. A história não pode ser vista apenas de cima para baixo. Os estudos sobre a memória, a recolha de histórias orais inserem-se numa necessidade humanista de dar voz aos ‘vencidos’, aos ‘esquecidos’, que nos implicam em leituras mais globais sobre Política etnográfica e sobre Ética na antropologia. A prática antropológica vista como um diálogo em

potência –com o passado, o presente e o futuro– constitui uma imagem extremamente idílica no sentido em que preconiza uma disciplina pro-humanista que se estrutura e realiza na relação harmoniosa entre as pessoas –aqueles que conhecem e os que são conhecidos.

Desta forma, é possível enquadrar os direitos das pessoas que são estudadas, garantindo uma certa ‘transparência Ética’ nos procedimentos do antropólogo. As questões das autorizações, dos textos polivocais, do acesso à verdade são então pressupostas em princípios mais globais que se ligam a própria experiência humana enquanto comunidade social, ou o que Rose denomina por *democratização do conhecimento* (1990). Rose fala de uma *epistemologia democrática* para tornar claro que “o pensamento do antropólogo e daqueles que são estudados coexistem no mesmo momento histórico” (1990: 10). Neste sentido, importa questionar a validade de etnografias históricas – quem autorizou a verdade? E a quem? E que verdade se apresenta?

Inerente à minha pesquisa está também a ideia de pensar as regiões como espaços de vida, numa Europa Comunitária que quer privilegiar espaços intra-regionais que estabelecem ligações inter-nacionalistas. É muito importante aceder às diferentes vivências num espaço global como é o da União Europeia. Uma Europa, que se quer unida mas também diversa nas suas diferentes moradas e especificidades, representa um espaço de múltiplas regiões que podendo partilhar um rumo comum não invalida a inscrição em tradições e histórias diferentes. Importa, por isso, e como é reconhecido pela Comunidade de Trabalho Galicia-Norte de Portugal, estudar as regiões da Europa nas suas características mais particulares. Só assim saberemos entender o que

pretendem as suas populações e, mais do que isso, porque o pretendem. Importa, pois, não só estudar os transmontanos e os galegos mas ir mais além e ver como é o *barrosão* e o *limiano*, num quadro geral onde confluem antropologia, geografia, cultura e história. Esta preocupação reflecte, por isso, uma necessidade política e humanista, que é a de verificar as diferentes recepções de modernidade, sobretudo em contextos periféricos e/ou marginais dos denominados centros de decisão à escala europeia. Isto é, dando voz aos indivíduos, verificar como estes sentem e entendem a nível micro as grandes políticas europeias sugeridas e/ou impostas.

Por isso, e chegados aqui, posso perguntar: O que podemos aprender com as memórias? Para que servem as memórias? Não só num plano pragmático, para uma comunidade dar sentido ao seu presente, mas perguntando a sua utilidade para a antropologia, se é que tem que ter alguma? Enfim, para que servem as memórias de um povo?

Obviamente, a este respeito, tenho que me socorrer uma vez mais da crítica de Fabian. De facto, ao estar a re-escrever as memórias que recolhi há já um ano atrás, e ao fazer todo este trabalho de enquadramento teórico afasto-me do ‘tempo’ que partilhei com aqueles com quem mantive uma relação durante 14 meses. Isto é, existe a tendência para utilizar as memórias para confirmar um argumento teórico, uma visão das coisas feita a partir de um questionamento teórico. Todavia, e embora já não possa escapar dessa crítica, gostava que as memórias que já citei e aquelas que ainda vou apresentar pudessem servir para conhecer culturas e comunidades mais do que sustentar a minha argumentação em torno de alguma ‘teoria sobre as memórias’. Como questiona e

bem Fabian, “requer imaginação e coragem para pensar o que aconteceria ao ‘Ocidente’ (e à antropologia) se a sua fortaleza temporal fosse de repente invadida pelo Tempo do seu Outro” (Fabian 1983: 35).

A este respeito é importante também falar sobre o modo como regimes totalitários e não só podem fazer uma utilização ideológica das memórias, fazendo-as apagar entre gerações, manipulando a memória social coletiva. Não andarei longe da verdade se afirmar que a maioria dos conflitos bélicos da história da humanidade tiveram na sua base este aspecto político-ideológico enformador de uma vontade de conquista pela submissão de outros povos, muitas vezes vizinhos de um quotidiano possível de pacífica convivência; veja-se, por exemplo, mais recentemente, o caso do conflito da ex-Jugoslávia. Aliás, muitos teóricos do nacionalismo falam dessa invenção da nacionalidade a partir de ‘um esquecimento fundacionista’, diria, recuperando a afirmação de Connerton para a modernidade.¹⁰

III. AS MEMÓRIAS DA ALDEIA SOBRE A GUERRA CIVIL DE ESPANHA

Depois de todo este longo debitar das minhas memórias teóricas sobre o assunto, gostaria de vos trazer as palavras locais sobre as relações de Tourém com os seus vizinhos galegos. Elas mostram-nos um episódio marcante da vida local, o impacto da Guerra Civil de Espanha na aldeia portuguesa e nas aldeias vizinhas galegas.

¹⁰ Tenha-se em atenção também o argumento de Hobsbawn sobre este assunto.

Não as apresento de forma sistemática, são fragmentos soltos de muitos relatos onde a história da aldeia portuguesa e as histórias pessoais dos seus habitantes estão ‘irremediavelmente’ ligadas à história das aldeias galegas vizinhas e a um episódio importante na história de Espanha e da Galiza.

João do Feliz, um homem de 80 anos fala sobre a Guerra Civil de Espanha e o modo como influenciou a vida na aldeia portuguesa de Tourém. Pergunto-lhe sobre a Guerra civil de Espanha... sobre o que se passava aqui em Tourém?

Nessa guerra de Espanha os galegos deram em fugir, como... em Angola, que também fugiram muitos soldados. Bom, os galegos que não queriam ir à guerra vinham fugidos, cada um por onde tinham abrigos... aqui poucas casas houve que não tivesse galegos em casa... nós não mas por aí é raro. Sempre havia amigos... porque aqui a Espanha estes povos em volta são amigos, conhecidos, como agora... até vão a funerais aí a Randín e a Guntumil, uns aos outros; bem e nesse tempo fugiam... e a guarda civil vinha procurá-los, vinha por aqui procurar os galegos mas havia um, que lhe chamavam o Navarro,¹¹ que era da esquerda, e vieram aqui armados ao meio do povo para procurar galegos e depois aqui, o tal professor, professor Barros chegou ali abaixo ao meio do povo... bem desarmou-os, agarrou com eles e nunca mais andaram aí a chatear pelo povo, porque não havia muito espanhóis mas lá quando tal vinha uma patrulha procurar aí pelas casas, a revistar as casas e o professor nessa altura ficou-se quieto, lá escondia os galegos... em casa deles estiveram muitos.

¹¹ O nome não é o verdadeiro.

Na aldeia, todos fazem referência a todos aqueles galegos que se refugiaram em casas de vizinhos portugueses. Tourém, está apenas a um quilómetro da raia e, por isso, era fácil para os homens galegos poderem fugir para o lado português. Todos falam com orgulho dessa entreajuda; aliás, as palavras são marcantes e deixem ver como nem a ‘guerra’ interrompeu a amizade de povos *unidos* pela fronteira.

Os espanhóis naquela altura, nesses povos de volta, eram conhecidos e a gente aqui, também se sentia guarda porque se vinham procurar, a gente já sabia, pelo conhecimento do tal homem, a gente ia avisá-los... a gente ia avisá-los e eles às vezes tinham desconfiança de ir naquela casa... iam passar a rusga, ali na casa dos Ponteira, para baixo, não encontravam, porque o povo mesmo ajudava aquela gente, porque era um dever da gente... aquela gente que deixavam as famílias... eram para ir para a guerra, andavam aqui escondidos, fugidos da guerra... e passavam-se aqueles actos... e os espanhóis, algumas casas eles andavam trabalhando por fora e adoravam... eu tenho uma irmã que ainda namorou com o Zé do Grilo, um espanhol de Guntumil, namoriscavam... até a gente se adivrtia com eles... e ainda eram tudo novos... eram uns que fugiam lá para a guerra, era tudo soldados... bem e passou-se assim estas coisas naquele tempo. (João do Feliz)

Mas também não deixam de fazer referência à ‘guerra’ como algo prejudicial para o quotidiano da população portuguesa, que, segundo dizem, tornou-se ponto de passagem de bens essenciais para a Galiza, enquanto do lado português a miséria ia-se perpetuando.

Nessa altura havia as lojas, e não havia electricidade... a gente alumiaava-se com uma candeia... ainda acolá tenho uma candeia, vê...

enchia-se de petróleo, dependurava-se aqui... a gente queria o petróleo, e queria o azeite e queria tudo e aqui os das lojas, os espanhóis era fome e pagavam muito mais... e a gente aqui não vendiam as coisa à gente... a gente aqui passou muito mal... lembro-me de a gente aqui querermos ver e o petróleo eram aquelas latas grande e tudo passarem-no para a Espanha... [Gracinda].

Alguns dos episódios relativos à Guerra Civil de Espanha são, como veremos mais à frente, confundidos com momentos de carência passados durante a Segunda Guerra Mundial, aliás expressos nessa máxima local que os habitantes da aldeia repetem várias vezes, “O Salazar mandava os combustíveis para a guerra... quer dizer, livrou o Portugal da guerra mas não o livrou da fome...”

E todos fazem referência na aldeia às idas aos funerais. Entre as aldeias que referi existe uma espécie de ‘concordata de fronteira’ em que todas as famílias devem estar representadas por uma pessoa no funeral de alguém que morre. O controlo social é bastante forte e se há alguma família que falha, logo é notada, e certamente terão que ser apresentadas desculpas ou, por despeito, no futuro, num funeral de um membro da família não representada, a família que agora se viu desconsiderada não se fará representar. Existe de facto uma interligação forte entre as aldeias, que pode ser ainda melhor comprovada pelo facto de se organizar um autocarro para que leve gratuitamente os moradores das várias aldeias que não tenham outro meio de transporte.

Os funerais não são, todavia, apenas momentos de dizer adeus ao defunto; constituem-se também como momentos de encontro, lugares de activação da memória, diria mesmo que o espaço-tempo central onde os

mais velhos se entregam à arte de recordar, não só recordar quem morreu e as relações ou acontecimentos passados com a pessoa em causa, mas também e sobretudo de lembrança colectiva e partilhada. Enquanto as mulheres choram, e pedem ‘responsos’ ao padre, os homens mais velhos vão evocando outros tempos, tempos passados em conjunto ou tentando remendar falhas e fracturas que a memória já apresenta. Muitas vezes, observei homens portugueses e galegos a tentarem reconstruir histórias comuns passadas entre eles. Normalmente, é tempo também de pôr em dia a vida presente, que por um motivo ou outro já não se acompanha, e falar também de gente de quem já não se ouve falar há muito. A morte é um elemento agrupador da vida em comum da aldeia, despoletando a unificação de todos em torno do Tempo comum das aldeias, de um Tempo em que as dificuldades de comunicação com os exteriores, fossem eles por via de Espanha ou de Portugal os uniam em torno de um comunitarismo *inter-nacional* pela necessidade.

É curioso registar as palavras que unem os habitantes das aldeias portuguesas numa espécie de fatalidade comum, que foi a (sobre)vivência sob o peso das ditaduras de Franco (em Espanha, 1939-1975) e Salazar em Portugal (1932-1968) e depois Marcelo Caetano (1968-1974). Zé Damião a propósito de uma estória de mistério que faz parte do imaginário colectivo da aldeia de Tourém, refere:

Carro não havia na época... era o Zé da Ponteira passando um boi e acendendo um farol... era sicrano e beltrano passando um saco de bacalhau, era o coitado que precisa passando uns garrafões de azeite e de vinho... porque não tinha sobrevivência de outra maneira... e precisava e para não morrerem de fome e

de necessidade... porque o cabresto que nós tínhamos aqui era de mais... cabresto é o freio do nariz que o Salazar e o Franco deram a nós porque preferiam que os seus filhos morressem de fome do que passar uma fronteira para ganhar o pão de cada dia... porque existia a lei, muito bem tem que existir, a lei da consciência, a lei dos seus funcionários... até porque os funcionários, carabineiros e guardas... porque não havia competência deles porque se fossem uns rapazes como sou eu e você... que havia entre nós a lei da consciência... chama-se a tolerância...

Este homem ainda recorda com revolta aqueles dias de dificuldade, aquele passado quase mitificado em torno de uma imagem de uma comunidade isolada cuja única saída era Espanha. Mas é significativo e de extrema importância observar o modo como coloca sob a mesma linhagem nacionalista os habitantes das aldeias de fronteira, unifica essa comunidade do passado e atribui-lhe esse mesmo grau de parentesco ‘filhos’. Zé Damião representa-se e representa as populações da aldeia como filhos de Salazar e Franco; não os distingue de modo nacionalista e atribui aos dois ditadores o mesmo papel ‘paternalista’ na condução da vida de um povo que não tinha mais espaço por onde se mover e que se via estrangido pela existência de uma fronteira asfixiante.

Mas a memória é também activada como forma de nostalgia de um passado que já não existe. A memória preenche, desta forma, uma função de compensação, de preenchimento de vazios que se foram acumulando ao longo de uma vida. Neste sentido, a memória tem uma função psicológica importante. Permite adiar sempre essa fractura com o passado e a inclusão definitiva num tempo presente que não se compreende de certa forma. É Connerton que o refere também, “nas condições

da modernidade, a celebração da recorrência não pode ser mais do que uma estratégia de compensação, porque o próprio princípio da modernidade nega a ideia da vida como um estrutura de recorrência celebrada” (1993: 78).

A minha pergunta sobre como será o futuro das aldeias, faz activar o mecanismo de comparação com o passado que já não existe, pergunto a Amorim, um ex-guarda fiscal, *Em relação ao futuro da aldeia?*

O futuro das aldeias, não é da aldeia, das aldeias é todo o mesmo... enquanto estiverem os velhotes, e aqui agora ainda têm uns rapazitos que ainda trabalham mas noutras já não vê ninguém, e portanto, o pessoal agora estuda ou emigra e o trabalho do campo ninguém no quer porque embora pudesse ser rentável mas é muito cansativo e além disso, além das culturas não têm um sistema básico... se não colhem nada, vendem um kg de batatas a 50 ou 100 escudos, se colhem muitas têm que as dar a 5 ou 10 escudos, portanto não têm um sistema básico que possa garantir a cultura das propriedades e dos frutos... o remédio será ir abandonando e embora. Isto só pode recuperar, mas já não recupera, mesmo assim... porque o pessoal que está lá fora, muitos vão ter que regressar às terras. Mas muitos que vêm, da França por exemplo, já não querem saber delas... trazem já uns recursositos, umas reformitas de lá... pronto, já nunca mais querem saber das propriedades. O futuro, sobreviver de acordo... quanto à agricultura pouco mais pode adiantar e não adianta porque nós em Portugal estamos a fugir muito das normas... até porque o que tem valido muito são as ajudas comunitárias, senão (risos)... já não havia agricultura. Não me admira, e não é só aqui; não vês esses espanhóis... ninguém trabalha nada, ninguém quer nada, tanto é que os daqui vão lá ceifar a erva dos lameiros... e eles não, e às vezes ainda lhos regam e tudo, para não ficarem ‘a monte’... portanto

não pode ser grande recursos, não pode haver grandes benefícios, nem melhoramentos...

Neste caso, verificamos uma falta de confiança relativamente ao futuro da aldeia, tal como era e ainda é, uma comunidade rural que trabalha a terra. A comparação com o lado espanhol faz agora diferenciar os dois lados no Presente. Todos referem as melhores reformas sociais dos ‘velhos’ galegos, que puderam melhorar as suas casas e podem mais facilmente sair de Inverno para ir passar um temporada em Madrid ou Barcelona, onde estão os seus filhos. De facto, é o tempo Presente e a entrada na União Europeia que parece afastar, paradoxalmente, as populações dos dois lados da fronteira. Digo paradoxalmente porque como se sabe, o processo de construção Europeia visa uma harmonização das disparidades económicas e sociais inter-regionais com a atribuição de fundos comunitários estruturais que possam desenvolver regiões mais periféricas. No Tratado Constitutivo da Euro-Região Galiza Norte de Portugal, em 1991, assinado na cidade do Porto, dizia-se “através do desenvolvimento e da promoção de um contacto progressivo entre populações e comunidades de fronteira, a aproximação entre países vai ser conseguida”.

O certo é que essa aproximação nas zonas de fronteira fazia parte de um quotidiano onde a fronteira ‘não existia’; e o desenvolvimento desigual dos dois lados da fronteira parece proporcionar um afastamento progressivo, senão em termos de contacto quotidiano, em termos sociais, culturais, económicos e linguísticos. O falar galego de fronteira e o falar português fronteiriço estão a perder força em detrimento das línguas mais fortes, como o galego normativo, o castelhano e o portu-

guês standard. Na aldeia portuguesa, palavras como ‘escadeira’ ‘unha’ ‘dous’ são, por exemplo, ainda usadas, marcando uma distinção clara face ao português standard, mas os mais novos já vão substituindo esse falar antigo pelo falar aperfeiçoado pela escolarização progressiva. A ideia é mais uma vez a de que se estabelece uma circulação de mercadorias e bens a um ritmo marcado pelos governos centrais. Como é óbvio, para os locais já há muito que a vida vivida entre Galiza e Portugal era costume. Olhemos às palavras da Tia Aurea, galega da aldeia de Rubiás que deixou há muito para trás, quando lhe perguntei, *porque tinha vindo para Portugal?*

Vim para Portugal no tempo da guerra de Espanha. Fui para Lisboa, para onde os meus tios. Estive em Lisboa três anos, vim de Lisboa para Rubiás... estive 10 meses. De Rubiás fui para Barcelona... estive 3 anos em Barcelona, servindo! Não fui senhora, fui criada de servir... tanto num lado como no outro, em Lisboa também estive servindo. Depois, quando fui para Lisboa já conhecia o meu marido, que era português... era de Amarante. Depois quando vim de Lisboa, tornámo-nos a ‘enganchar’ um ao outro (risos). Viemos, estivemos em Montalegre, com uma casa destas também... estivemos lá dois anos, depois fomos para Rubiás os dois... comprámos lá uma casa, um terreno... fizemos lá uma casa. Estivemos lá nove meses em Rubiás... tínhamos 3 suínos; nasceu lá a mãe desta (Natália), mas ele não tinha documentos, não podia lá estar... e os guardas espanhóis disseram-lhe que sem documentos não podia estar ali... vim para Portugal outra vez, tive que deixar os suínos lá encarregues a uma prima minha... vim eu mais ele para aqui, para Tourém. Arrendámos aqui uma casa... mandámos ir buscar os suínos lá à minha terra, passaram-nos de contrabando para aqui... disseram-lhes que tinham passado os sui-

nos de contrabando para aqui, embargaram os terrenos e a minha casa lá... houve quem ficou com eles; ficámos sem eles; tínhamos a casa arrendada aqui e fomos vivendo aqui... e depois ele comprou umas cabras; tínhamos as cabras, depois vendemos as cabras e comprou aqui um capital, sem dinheiro (risos); tinha aqui um capital... como dizer, o matrimónio tinha embargado o capital e o home foi para o Brasil, deixou aqui a mulher, depois chamou a mulher e nunca desempenharam o capital que havia aqui... e o senhor que tinha embargado era o senhor Morais de Montalegre... e esse senhor chamou o meu marido e disse-lhe ‘vendo-te o capital que tenho em Tourém’... o meu marido disse-lhe que não tinha dinheiro para o comprar... ‘eu vendo-to a ti... e tu vende-o e conformes vais vendendo vais-me pagando... e o que ganhares é teu, efectivamente’. Comprou o capital sem dinheiro... foi vendendo, conforme ia vendendo, mandava os compradores a Montalegre, que lhe fizessem o documento ao senhor Morais... ganhámos desse capital para comprar um lameiro e uma casa, foi o que nos ficou livre na compra depois de pagar o que tinha... por 35 contos naquele tempo, o capital.

As reconstruções por via da memória são também marcadas por equívocos, o que no ponto de vista de Radstone, constitui o seu valor fundamental (2000: 9). A propósito desta observação importa frisar a confusão reinante entre os habitantes da aldeia sobre quem era o quê na guerra civil de Espanha. Três irmãos da família Feliz sobre um homem a quem chamavam Navarro não concordam sobre a sua ideologia política, quem sabe se na altura não estariam também confusos?

Gracinda: “Por ser da política... ele era minhoto, chamavam-lhe Navarro, esteve aqui de comerciante, então as criancinhas tinham 6 anos estavam à cantar e ele matou-as a tiro (*mas que cantavam?*) cantavam a tal

música que era, ‘fora, fora...’ mas não me lembra... (*mas cantavam aqui no povo?*) aqui não cantavam, as crianças estavam lá brincando na Espanha... lá para baixo (*onde?*) não sei se era em Porqueirós... (ou era em Porqueirós ou em Mugeimes...) mais tarde prenderam-no e foi pagar a morte das crianças... nessa altura não o prenderam porque ele tinha muita grana e defendia-se sempre e depois teve lá uma amiga e a amiga teve a filha, a filha casou com um carabineiro e depois lá conseguiram botar o Navarro fora... é o que a gente sabe da Guerra de Espanha agora... porque a gente agora tantos anos que vai isto, a gente esqueceu (em 49, 40 e 40, 80... já há 40 anos) ele estava em Porqueirós mas lá matou as crianças também foi por esses baixos, ou Mugeimes ou por aí...”

Depois pergunto-lhes, mas os guardas espanhóis podiam vir à aldeia procurar pelos republicanos? E a resposta é

Vinham pois... (mas não os podiam prender?) os daqui, não... aqui não os prendiam, conhecidos aqui desta fronteira toda não os iam prender para ir para a guerra... (mas os guardas espanhóis podiam entrar aqui para os prender?) eu acho que não podiam mas eles vinham... vinham e não podiam não porque foi quando o professor se pôs a pau e os desarmou aí em baixo, então o professor mais aí uns três ou quatro guardaram-lhes as armas e desarmaram-nos aí... ao tal Nogueira e aos outros que vinham por ele e depois ainda tornaram vir, patrulhas... mas nada; depois lá também se viraram... contra os... comunistas... foi quando o Franco venceu a guerra e tudo... e depois quando o Nogueira pôs para aí a loja já não estavam fascistas na raia... já a guerra acabara... já o Franco ganhara tudo... Franco foi o que venceu depois tudo, por mar e por terra e depois foi quando ele estava aí... e

depois já vinham os espanhóis aqui, já daqui iam à Espanha mas os guardas aqui na fronteira sempre faziam serviço mas esses negócios de contrabando para o comer e beber... o café e açúcar não no podiam prender... e depois veio um homem de Lisboa para aqui, despachar sacos de café e açúcar para a Espanha e pois carravam-no à liberdade... pois a Espanha estava com falta de tudo...”

Em todo o caso, há memórias que não se perdem porque marcaram definitivamente uma vida. A Tia Lucinda ainda soletra, embora com alguma dificuldade de memória, uma das canções que os pastores portugueses cantavam no monte para manifestar apoio à causa republicana (comunista, nas suas palavras). Segundo a Tia Lucinda, quando estavam com o gado no monte, portugueses e galegos cruzavam-se, ‘*o gado não sabe nem conhece fronteiras*’ refere com um sorriso nostálgico e enquanto estica o dedo indicador, como a dizer que daquela ela sabia o que se passava. E começa a cantarolar:

*Si las monjas que frai subieran
la paliza que van a levar
Subiriam ao coro cantando
Libertad, libertad, libertad...*

IV. BREVE REFLEXÃO FINAL

Este texto baseia-se num relato de memórias breves de aldeãos portugueses que olham ao outro lado da fronteira como se estivessem a olhar ao ‘espelho’. *O Cami-*

nho do tempo, explora as palavras da gente local, vindo em que medida foi sendo perpetuada uma comunidade e uma cultura que parece exceder e negar a imposição de uma fronteira política e de uma linha divisória, centrado num acontecimento marcante na História da Galiza, de Espanha e da Europa, a ‘sangrenta guerra civil de 1936-39’. E pergunto, como fez Brandes, se ‘as pessoas percebem as divisões grupais tal como são construídas pelos cientistas sociais’ (1993).

Bibliografia

- ÁLVAREZ, R. (1995): “The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands”, *Annual Review of Anthropology* vol. 24: 447-470.
- AUGÉ, M. (1999 [1994]): *An Anthropology for Contemporary Worlds*. Stanford, Stanford University Press.
- (2001 [1998]): *As Formas do Esquecimento*. Almada, Íman Edições.
- BAPTISTA BARREIROS, J. (1961 e seguintes.): “Delimitação da Fronteira luso-espanhola”, *O Distrito de Braga*.
- BARREIRO, J. M. (1954): “El Romancero, vinculo hispano-lusitano”, en *Biblos* xxx: 245-346.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R., DÍAZ-FIERROS et al. (1976): *Los Gallegos*. Madrid, Ediciones Istmo.
- BLOCH, M. E. F. (1988): *How we think they think. Anthropological approaches to cognition, memory & literacy*. Colorado & Oxford, Westview Press.
- BRANDES, S. (1993): “Estudo Antropológico das Fronteiras: Problemas e Perspectivas”, en FDEZ. DE ROTA et al. (coord.), *Lindeiros da Galeguidade – II Simpo-*

- sio de Antropoloxía*: 27-33. Santiago, Consello da Cultura Galega.
- COMAROFF, J. & J. (1992): *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, San Francisco & Oxford, Westview Press.
- CONNERTON, P. (1993 [1989]): *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras, Celta Editora.
- DE MOURA SANTOS, M. (1967): *Os Falares Fronteiriços de Trás-os-Montes*, Separata da *Revista Portuguesa de Filologia*, vol. XII, tomo II, XIII e XIV.
- DIAS, J. (1984): *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-pastoril*. Porto, Editorial Presença. (3ª edição).
- DIAS, J. e HERCULANO DE CARVALHO, J. (1954): “O Falar de Rio de Onor”, en *Biblos*, volume XXX: 191-244.
- FABIAN, J. (1983): *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.
- FERNÁNDEZ DE ROTA et al. (coord.) (1993): *Lindeiros da Galeguidade – II Simposio de Antropoloxía*. Santiago, Consello da Cultura Galega.
- GELL, A. 1996 (1992): *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford & Washington, Berg.
- GÓMEZ-IBÁÑEZ, D. (1975): *The Western Pyrennes. Differential Evolution of the French and Spanish Borderland*. Oxford, Clarendon Press.
- GONÇALVES, E. & RAMOS, M. A. (1983): *A Lírica Galaiço-Portuguesa. (Selected texts)*. Lisboa, Editorial Comunicação.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, L. (1974 [1972]): *San José de Gracia. Mexican Village in Transition*. Austin & London, University of Texas Press.

- HALL, E. T. (1996 [1983]): *A Dança da Vida. A outra dimensão do tempo*. Lisboa, Relógio d'Água.
- HERCULANO, A. (1978): *O Pároco da Aldeia e o Galego. Vida, ditos e feitos de Lázaro Tomé*, en *Obras Completas* de Alexandre Herculano. Lisboa, Livraria Bertrand.
- HERCULANO DE CARVALHO, J. (1957): "Fonologia Mirandesa" I, *Biblos*, vol. XXXIII: 1-133.
- HOBBSAWN, E. & RANGER, T. (1995 [1983]): *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KAVANAGH, W. (1994): "Fronteras simbólicas y fronteras reales en los límites de España y Portugal", in SANMARTÍN, R. (coord.), *Antropología sin Fronteras. Ensayos en Honor de Carmelo Lisón*: 645-658. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- LAPA, M. R. (1975): "A Galiza, o Galego e Portugal", *Biblos*, vol. LI : 45-64.
- LE GOFF, J. (1994): *La Vieille Europe et la Nôtre*. Paris, Editions du Seuil.
- MACDOUGALL, D. (1994): "Films of Memory", in TAYLOR, L. (ed.), *Visualizing Theory (Selected Essays from V.A.R. 1990-1994)*: 260-270. New York & London, Routledge.
- MACHADO PAIS, J. (1985): "De Espanha nem bom vento, nem bom casamento: sobre o enigma de um provérbio português", *Análise Social* n° 86, vol. XXI. Lisboa.
- MAIA, C. de A. (1986): *História do Galego-Português. Estado linguístico da Galiza e do Noroeste Peninsular de Portugal desde o século XIII ao século XVI (com referência à situação do galego moderno)*. Tese de Doutoramento, Faculdade de Letras, Coimbra.

- MAÑÁ, L. M. G. (1988): “La Frontera Hispano-Lusa en la Provincia de Ourense”, en *Boletín Avriense*, Anexo 11. Ourense, Museo Arqueolóxico Provincial.
- (2000): *Couto Mixto. Unha República Esquecida*. Vigo, Universidade.
- MARQUES, J. (1994): *Relações entre Portugal e Castela nos finais da Idade Média*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.
- MIKKELI, H. (1998): *Europe as an Idea and an Identity*. London, McMillan.
- MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO INTERNA (1995): *Acorde de Schengen*. Lisboa.
- NOLTE, H.-H. (1991): *Internal Peripheries in European History*. Göttingen & Zurich, Muster-Schmidt Verlag.
- RADSTONE, S. (2000): *Memory and Methodology*. Oxford & New York, Berg.
- REED-DANAHAY, D. E. (ed.) (1997): *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*. Oxford & New York, Berg.
- ROSE, D. (1990): *Living the Ethnographic Life*. Newbury Park, London, New Delhi, Sage Publications.
- SAHLINS, M. (1987 [1985]): *Islands of History*. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- (1991 [1989]): *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.
- (1999): “What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”, *Annual Review of Anthropology* 28: I-XXIII.
- SANMARTÍN, R. (coord.) (1994): *Antropología sin Fronteras. Ensayos en Honor de Carmelo Lisón*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

- STOLLER, P. (1992): *The Cinematic Griot. The Ethnography of Jean Rouch*. Chicago, London, The University of Chicago Press.
- TAYLOR, L. (ed.) (1994): *Visualizing Theory (Selected Essays from V.A.R. 1990-1994)*. New York & London, Routledge.
- TESKI, M. & CLIMO, J. (eds.) (1995): *The Labyrinth of Memory. Ethnographic Journeys*. London.
- WILLIAMS, M. (1996): *Researching Local History. The Human Journey*. London & New York, Longman.
- WILSON, Th. & DONNAN, H. (1998): *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ZONABEND, F. (1980): *La Mémoire Longue. Temps et Histories au Village*. Paris, PUF.
- (1984 [1980]): *The Enduring Memory. Time and History in a French Village*. Manchester, Manchester University Press.

ARTIGOS DE JORNAIS

- Dossier Memória, Suplemento Xis do jornal 'Público', sobre 'a memória ou o registo da nossa identidade', 13.7.02.

Contribuciones, significatividad y perspectivas futuras de l'Antropoloxía Feminista¹

TERESA DEL VALLE
Universidá del País Vasco

A lo llargo de la mio esposición voi desendolcar estos argumentos:

El primeru enraigona l'antropoloxía feminista nel feminismu ilustráu, enanchando'l campu de referencia y rompiendo coles periodizaciones tradicionales; allugo la so presencia na fase fundacional de la disciplina. El segundu considera a *El segundu sexu* como obra intermedia ente la fase fundacional de l'antropoloxía feminista y les corrientes desarrollaes dende los años 70 del sieglu XX hasta güei. El terceru espón como contribuciones actuales de l'antropoloxía feminista la tensión, la sospecha y la emerxencia², qu'abren perspectives de futuru.

L'AMPLIACIÓN DEL MARCU REFERENCIAL Y DE LES BASES FUNDACIONALES

Les aportaciones feches por filósofos feministes sobre'l feminismu ilustráu faen que comprendamos

¹ Ponencia presentada na sesión plenaria "Anthropology: where are we?" del 9º Congrés d'Antropología, Barcelona 4-7 de setiembre de 2002.

² Doi les gracias a Francisco Arbe y Virginia Maquieira polos sos comentarios críticos.

mejor les problemátiques centrales a l'antropoloxía qu'afecten non solo a cuestiones venceyaes col xéneru, sinón tamién con elaboraciones del saber. Tien un efeutu amplificador y renovador. Na mio referencia uso principalmente un corpus teóricu producíu nel marcu universitariu del Estáu español onde un grupu significativu d'autores ente les que destaca Celia Amorós como cabezalera intelectual, afondaron de manera sistemática a lo llargo de más de dos décadas³. Identifícolo como una corriente filosófica de tradición europea que permite seguir dellos de los alderiques filosóficos vixentes na producción anglosaxona y francesa.

Los raigaños ilustraos del feminismu

Frente a les tradiciones anglosaxones qu'al falar del movimientu feminista y de les bases de la crítica feminista garren el sieglu XIX como puntu de partida, les filósofes Amelia Valcárcel y Rosalía Romero destaquen que yá nel sieglu XVIII prodúcense discursos feministes que tienen como encontu'l pensamientu universalista ilustráu (2000: 13). El percorríu de la crítica feminista qu'entama cola vindicación faise posible pola existencia d'un conxuntu d'idees filosófiques, morales y xurídiques planteaes como universales (Sánchez Muñoz 2001: 18, citando a Amorós 1997: 70). Les aportaciones igualitaries de la Ilustración refiérense a los homes falando de la so superioridá sobre les muyeres. La república representa l'estáu ideal onde l'home exerce de xefe de familia y ciudadanu. Iguálase a les muyeres no que cinca a talentos

³ Delles obres clave d'Amorós son (1985), (1994), (1997).

específicos y quítase-yos la ciudadanía, y la so llibertá vencéyase al cumplimentu del so destín. La educación oriéntase a preparales pa la maternidá y el desendolcu de valores d'encontu y de cudiáu (Valcárcel 2000: 21).

El feminismu representa la crítica política a les ideas democrátiques ilustraes gracies de primeres a Mary Wollstoncraft que cola so obra *Vindicación de los Derechos de la Muyer* (1792) ye según Valcárcel la respuestá vindicativa a la esclusión de les muyeres del proyeutu ilustráu. Ye “el momento histórico en el que se vindica la individualidad, la autonomía de los sujetos y los derechos” (Sánchez Muñoz 2000: 17).

Esta obra fundacional del feminismu surge dende'l conocimientu de l'autora de la obra de Rousseau. Identifica'l campu de l'actuación del suxetu llibre onde allugaría a la muyer n'igualdá colos homes y dambos en rrellación al algame del contratu social pactáu cola voluntá xeneral. Nutríase de cierta tendencia, inspiración igualitaria que cultivara la Ilustración y taba nel sentir social de los momentos pre-revolucionarios. L'influxu de Rousseau amás d'argumentar la esclusión de les muyeres ellaboró modelos de feminidá venceyaos a la producción y al ámbitu de los doméstico (Valcárcel 2000: 24) qu'aliten entá. Sentó amás les bases naturalizadores pa roles, valores, esferes, actividaes. ¿Pero qué pasa cola antropología feminista y ónde podemos asitiar les bases fundacionales?

Nos argumentos qu'enllacen la filosofía política feminista col pensamientu ilustráu atopo los raigaños teóricos de l'antropología feminista que llueu van ser siguíos na obra *El segundu sexu*. Ye nesti puntu onde se produz l'articulación ente l'antropología feminista y el desendolcu teóricu de la disciplina, y sigo pa ello a Marvin

Harris qu'alluga na Ilustración el surdimientu de la teoría antropolóxica. Ye más, diz que'l conceptu de cultura de Kroeber y Kluckhohn pue tar yá n'idees anteriores a la Revolución francesa (1968: 10). Ye interesante constatar qu'esti elementu articulador de l'antropología feminista col pensamientu feminista qu'arranca de la Ilustración ta muncho más presente nel Estáu Español que nos contestos anglosaxones como lo espresen delles autores (ver Esteban y Díez 1999; Beltrán y Maqueira 2001; Esteban 2002) y pámeque se debe a la vivencia de la interdisciplinariedad que surdió pende medies de los Institutos, Seminarios universitarios venceyaos a los estudios feministes⁴ y a una cercanía mayor a les trayectories del mesmu movimientu feminista.

Na gueta de los raigaños de l'antropología feminista paso a una segunda dómina que llamamos el "feminismu sufraxista". El sufraxismu foi un movimientu d'ámbitu internacional qu'entamó na segunda metá del sieglu XIX y afectó a munches de les sociedaes industriales con escenarios n'Europa y n'Estaos Uníos y tuvo dos oxetivos coleutivos concretos: el derechu al votu y los derechos a la educación. Los escenarios allúguense n'Europa y Estaos Uníos y recueyen característiques propies de dambos países. En Gran Bretaña surge de *Vindicación de los Derechos de la Muyer* de Wollstoncraft y de la obra de John Stuart Mill *The Subjection of Women* de 1869 (Sánchez Muñoz 2001: 32-51) y en Estaos Uníos del movimientu abolicionista. Lo qu'anguaño s'entien de como formes normales de manifestación ciudadana,

⁴ Pa un conocimientu del desendolcu d'estes instituciones ver Castaño (coord. 1992); Ballarín, Domingo, Gallego Méndez y Martínez Benlloch (1995).

como son la manifestación pacífica, huelgas de hambre, autoencadenamiento, elaboración de panfletos vindicativos, interrupción d'oradores p'ente medies d'entruques sistemáticos, creáronles les sufraxistes (Valcárcel 2000: 33-38). "El sufragismo innovó las formas de agitación e inventó la lucha pacífica" (Ibid: 37). Que la política ta nes bases de la so mesma definición amuésase tanto nes reivindicaciones como nos sos llogros. Gran Bretaña establez el votu en 1918 pa les muyeres mayores de trenta años pasando en 1928 a establecelu pa les muyeres mayores d'edá, n'igualdá colos homes y n'Estaos Uníos aprobóse'l derechu al votu en 1920. Too ello pasa dientro d'un gran movimientu internacional onde la solidaridá venceyada a la democracia, la visibilidad, algámase al traviés de métodos de llucha non violentos (Sánchez Muñoz 2001: 64-67).

No que cinca a l'antropología feminista, Angela Breton alluga la base fundacional ente 1850-1920 y polo tanto, nel contestu del sufraxismu. Esti periodu na disciplina antropológica va dende l'evolucionismu hasta'l particularismu boasiano. Nel evolucionismu surden una riestra de teoríes, analícense datos que surden a partir de los que se va facer un saber. Defínense situaciones y xeneralizaciones, plantéguense esquemes de progresu que se sofiten en visiones sesgaes de la realidá; son polo tanto escluyentes pero que sofiten desigualdaes. Abarquen a sociedaes, formes d'organización y diferenciación xerárquica ente muyeres y homes. Pero teniendo en cuenta les aproximaciones teóriques dominantes del momentu, amás de la realidá social qu'escluyía a les muyeres del saber, sedría difícil atopar dalgo del feminismu ilustráu nesta primer dómina. Sicasí, na consideración d'esti periodu, ye importante considerar les crí-

tiques que se van facer nos años 70 y 80 del sieglu xx. De la mesma manera que nel casu de les filósofes, los oríxenes d'un pensamientu vindicador atópase nel periodu ilustráu, asina nos evolucionistes tán les bases que llevaron per un llau a una visión sesgada de la teoría antropolóxica y per otra, a una riestra de revisiones p'aselar el calter androcéntricu de la fase fundacional de la disciplina. Hai toa una lliteratura que fai posible face-lo⁵, polo que namás me voi parar nun tema. Nun ye lo mesmo estudiar el matriarcáu como un estadiu dientro del esquema evolucionista y criticar l'aplicación darvinista que representa, a velu dende l'antropoloxía feminista de manera global coles sos diferenciaciones ya implicaciones entá nes sociedaes d'anguaño (Bamberger 1979; Webster y Newton; Maquieira 2001: 137-145; del Valle et. al. 1985: 44-54; del Valle 1990; Méndez 1988).

La doble versión del escurantismu

Nel sieglu xx va haber una doble versión del escurantismu. Hasta los años trenta les etnografíes y la mayor parte de la investigación ficiérenla homes y pal conociemientu de los homes. Sicasí, y como menta Verena Stolcke, nun ye ésta la causa principal de la visión zarrada de la disciplina pero sí qu'indica'l triunfu de criterios d'interés qu'establecien valoraciones xerárquiques ente

⁵ Paezme un bon puntu pa entamar el lleer dellos artículos que fueron marcando los avances de la disciplina: Lamphère (1977), Quinn (1977), Atkinson (1982), Muhopadhyay y Higgins (1988); amás de la obra coordinada por Morgen (1993) y l'artículu de Stolcke (1996).

l'universu masculín y el femenín (1996: 336). Les aportaciones d'un grupu d'antropólogos calificaes como ancestres prehistóricos, entamadores (Stolcke ibid.: 336), prefeministes (Thurén 1993: 12) asítiense nel periodu fundacional de l'antropología feminista y de manera tanxencial pola so falta de reconocimientu, nel fundacional de la disciplina. La llucha sufraxista foi un exerciciu de visibilidá, de presencia nos foros d'influencia, na calle, como pue vese al percorrer la so historia. D'ehí que los trabayos que ficieron antropólogos nos años 30 pa facer visible, pa rescatar del escurantismu, p'aplicar nueves perspectives d'evaluación de la so significatividá, conviértenles en suxetes actives na creación de l'antropología feminista anque nun lo esplicitaren. Stolcke, basándose en Shirley Ardener (1992) que rescató pa la memoria de la disciplina les contribuciones de munches d'elles, argumenta sólidamente les contribuciones de cuatro entamadores: Audrey I. Richards, Phyllis M. Kaberry, Mary Smith y Laura Bohannan. Pon en dulda'l reconocimientu parcial que tuvieron, más como investigadores, profesores que polos resultaos de les sos investigaciones. Pa considerales nel entamu de l'antropología feminista doi anuncia de que Kaberry, que trabayó con Malinowski, rescató a les muyeres aboríxenes de la escuridá a la que taben sometíes n'otros estudios y asitió los procesos decisorios que llevaben alantre con una valoración diferente a la que produxeren les sos collacies. Lo mesmo pue dicise del enfoque económicu de les muyeres, atendiendo al contestu domésticu y a la separtación ente usu y tenencia de la tierra. La so obra *Women of the Grassfields* centrada nel trabayu de les muyeres y desendolcu rural (Stolcke íbid: 336-340) descubrióse cuando se partía de que tolos

modelos económicos existentes pal desendolcu dexaben a un llau la contribución de les muyeres (Bratton: 1-2).

En rrellación al so allugamientu na fase fundacional de la disciplina, y como amuesen les histories de l'antropoloxía, les obres de les entamadores “pese al calter innovador, del rigor de los sos trabayos y hasta del so éxitu profesional xeneral, estes obres pasaron delles décadas casi desapercibíes y entá anguaño nun formen parte del “escelsu” mundu de les monografíes clásiques, por exemplu, d'un Evans-Pritchard, d'un Malinowski, d'un Leach, un Griaule, lleíes y relleíes por xeneraciones sucesives d'estudiantes” (Stolcke 1996: 33). D'ehí qu'al recoyer los estudios fechos sobre estes antropólogos, apaez l'escurantismu misóxinu que se vino practicando en rrellación a les contribuciones d'antropólogos que ficieron investigaciones y qu'espulizaron sobre ámbitos, actividaes protagonizaes o rrellacionaes coles muyeres. Esti exerciciu de visibilidá y de xenealoxía ye heriedu de la vindicación⁶ y necesariu pa l'articulación ente l'antropoloxía feminista y la disciplina de manera tala a como se vien reivindicando de manera consistente y con argumentaciones sólides a lo llargo de les dos caberes décadas (McDonald 1990; del Valle 1993; Stolcke 1996; Thurén 1923). El dexales fuera porque nun tuvieron el so reconocimientu sedría someteles a la doble xera del olvidu.

L'amosar un tipu d'escurantismu na disciplina ye una aportación crítica que tien que llevar a descubrir otres formes de silenciamientu.

⁶ L'énfasis que pongo na necesidá d'establecer les xenealoxíes del saber pa la crítica feminista recuélyolu d'Amorós y apaez como una constante na so obra.

LA CONSIDERACIÓN DE *EL SEGUNDU SEXU* COMO OBRA BISAGRA

La obra de Simone de Beauvoir hai qu'inxertala ente la fase fundacional de l'antropoloxía feminista y les corrientes desendolcaes dende qu'entamaren los años 70 del sieglu XX hasta güei. Trátolu como una de les llectures centrales nel cursu obligatoriu "Revisiones y crítica feminista dende l'antropoloxía social" qu'imparto na Llicenciatura d'Antropoloxía dende 1994. Asoleyáu en 1949 ye la obra central de la crítica feminista y la so autora ye una de les persones cimeres del pensamientu del sieglu XX (Amorós 2001; Romero 2001). Les sos contribuciones enanchen al empar que llanten les bases teóriques y esperimentales pa da-y a la crítica feminista una mayor fondura histórica y sobre manera, una mayor fondura conceptual. Empata cola llinia de pensamientu del feminismu ilustráu y produz un análisis dende'l proyeutu existencialista nun ellaboráu diseñu interdisciplinariu qu'abarca la bioloxía, antropoloxía, el psicoanálisis, la historia. Amuesa una capacidá pa conxuntar planteamientos filosóficos xenerales con datos que vienen de la variabilidá etnográfica de cultures estremaes y muévese dientro de la lliteratura etnográfica con estremaos niveles d'abstracción como sedríen los mitos, los vezos de parentescu, socialización, práutiques sexuales. Amás, alluga'l so análisis na historia polo que la desigualdá, la esclusión, tienen rellación col exerciciu de dominación practicáu en tiempos y espacios concretos.

La filósofa plantea nes cuatro partes de la obra esquemes universalistes. Sicasí, dende la filosofía existencialista amuesa como tou ser ye capaz d'autoconstrucción en rellación con otres persones y el mundu.

Equí dase yá l'articulación social, el protagonismu de la muyer-suxeta y el contestu oxetivable del devenir humanu. Sicásí, argumenta que l'autoconstrucción negóse-y a la muyer ya investiga'l procesu de constitución de la muyer non de manera autónoma sinón como respuesta al varón. Por ello analiza'l procesu dende la bioloxía, el psicoanálisis y el materialismu históricu. Del primeru introduz el cambéu na elaboración de lo que representa ser muyer. Del cuestionamientu de les interpretaciones freudianes rescata a la muyer de les característiques innates qu'algamen a ser determinantes, pasando a asitiar de manera autónoma la rellación de la muyer col so cuerpu. Del so tratamientu del materialismu históricu, reconoz per un llau la dependencia de la muyer de la economía pero cuestiona tamién l'aplicación unicausal de nacimientu de la propiedá privada pa explicar la dependencia xerárquica de la muyer.

Entama la xera de desendolcar una teoría esplicativa sobre la subordinación de les muyeres. El ser humanu faise na llibertá y tresciende al traviés de proyeutos. Les muyeres llenden la so llibertá y polo tanto la so trescendencia. Revitaliza los principios ilustraos pente medies del usu de categoríes del existencialismu. Afita les bases pa la comprensión del xéneru porque la subordinación nun vien de la bioloxía (por ex. la maternidá) sinón de la interpretación cultural de la reproducción qu'impide a la muyer trescender (Amorós 2001: 103-122). Les identidaes, los roles depréndense, d'ehí la importancia que tien la socialización y nel so sen peyorativu, una socialización diferenciada. La filósofa francesa teoriza sobre la otredá: un tema qu'algamará munchu interés col postmodernismu. Nel so análisis de los mitos amuesa cómo se construye una muyer no que cin-

ca a les característiques definitories, los valores, les capacidaes.

Nel percorríu dende la prehistoria hasta'l sieglu XX, na segunda parte del llibru, amuesa que'l patriarcáu nun ye un sistema natural (Romero 2001: 78). Cuenta la importancia que tienen les ideoloxíes, el pesu de les lleis feches dende'l poder representáu polos varones. Tamién amuesa de manera evidente que la llucha polos derechos nun respunde a esquemes evolutivos unilineales. Que llogros de momentos revolucionarios (Revolución francesa y Revolución industrial) nun afecten de manera normal a la muyer como nos dicen les interpretaciones d'avances vistos dende xeneralizaciones polítiques y económiques. Por ello la llucha del sufragismu nun ye accidental sinón que respunde a una llucha con característiques y voluntades específiques.

Viendo lo qu'ufierta la llectura de la crítica feminista al proyeutu ilustráu qu'apunté na primer parte y de lo qu'en síntesis plantea la obra de Beauvoir, ye evidente que si nos años 70 hubiera nel mundu anglosaxón un mayor esmolecimientu interdisciplinariu, y se ficiera una llectura fonda de *El segundu sexu*, podríen conxuntase los resultaos de la etnografía cola reflexón filosófica que plantea l'autora. Tamién se podía volver a tomar la tensión histórica vindicativa sobre la que s'alluga la crítica feminista a la que da pie l'análisis históricu de la filósofa y el so entendimientu de la muyer como suxeta activa.

Dende'l mio conocimientu de les aportaciones feches poles filósofes feministes al estudiu del pensamientu ilustráu, quiciabes se puean atopar los raigaños de les claves problemátiques de l'antropología feminista de los años 80 y 90 como ye la de la neutralización de les dife-

rencias (ver Amorós 1997: 150-162). Según Amorós na crítica a les llendes innates que s'atribuyen a les muyeres, De Beauvoir enllaza cola crítica de les ilustraes a un conceptu naturalista de les muyeres, pero dando un pasu esplicativu. Na tesis de la filósofa “la muyer ye una construcción social”, taríen los raigaños del conceptu sociolóxicu del xéneru (Romero 2001: 79). De Beauvoir niega la existencia “de lo femenino” como dalgo esencial y párase en tol conxuntu social y cultural que lo define (Amorós 2001: 124-131). Analiza la ellaboración de la imaxe femenina pente medies de la lliteratura que llueu va dar pasu na obra de l'autora feminista Betty Friedam (1963) al análisis de lo femenino na sociedá norteamericana. Tamién lo veo más tarde nel análisis que Kate Millet (1969) fai de les obres lliteraries de D. H. Lawrence, Henry Miller y Jean Genet, onde hai dalguna referencia de Millet a De Beauvoir (pp. 315, 316, 479) de consultar *El segundu sexu*. Sicasí, paezme a min que más que consulta, ta perclaro que la obra de la filósofa ta nel tresfondu de la obra de Millet. Les referencies más esplícites de la lliteratura feminista referencial ente 1963-1971 son la de Shulamit Firestone (1970) que tien una obra dedicada a De Beauvoir, “Who kept her integrity”⁷, y Juliet Mitchell que menta esplicitamente *El segundu sexu* como “to this day the greatest single contribution on the subject”⁸ (1971: 81) pero ye crítica del idealismu qu'amuesa nes salíes socialistes que propón la opresión a les muyeres (*Ibid.*: 81-82).

Volviendo a l'antropoloxía feminista ye interesante ver cómo una llinia de pensamientu críticu al postmo-

⁷ “Que se mantuvo enteru”.

⁸ “hasta anguaño la contribución más importante sobre'l tema”.

dermismu introduz les referencias a De Beauvoir. Apaez en 1989 nun artículu clave de F. E. Mascia-Lees, P. Sharpe, C. Ballerino Cohen. Argumenten que les ideas que tanto James Clifford como Georges Marcus⁹ reclamen pal postmodernismu, taben yá na teoría feminista. Destaquen la xenealoxía del “otru” postmodernu a partir de *El segundu sexu* y del proyeutu feminista de recuperar la esperiencia de les muyeres p’atopar medios pa construyise como suxetos (p. 11). Pero tamién no que cinca a cuestiones que tán ocultes na llamada nueva etnografía sobre'l mantenimientu de la hexemonía occidental: la manera en que los testos antropolóxicos construyeron o perpetuaron los mitos sobre el “otru” non occidental. O cómo eses imáxenes construyíes sirvieron los intereses occidentales (*Ibid.*: 9). Prueben que'l robu que Marcus y Clifford denunciaron na antropología respectu al “otru” ficiéronla ellos mesmos en rellación a la producción intelectual de les muyeres.

Reconocimientos y olvidos

Teniendo en mente les contribuciones que la obra de Beauvoir representa, paso a examinar la presencia y o ausencia que tuvo *El segundu sexu* nel desendolcu de l'antropología feminista. Yá falé enantes de la mio sospecha porque ye importante examinar tanto lo que s'esplícita como lo que se silencia pola importancia que tien cola elaboración del saber. Voi siguir la producción de l'antropología anglosaxona por mor de ser anguaño la cabezalera. De mano, tuvo en cuenta aquellos cuatro

⁹ Clifford y Georges Marcus (1986) y Marcus y Fisher (1986).

artículos yá clásicos nos que va esplicitando l'estáu de la cuestión y que van llegar a ser referencia; son los de Louise Lamphere (1977), Naomi Quinn (1977), Jane Monnig Atkinson (1982) y Carol C. Mukhopadhyay (1988). Nun hai referencia a *El segundu sexu*. Darréu examiné tres obres coleutives. Los capítulos d'estes obres resumíen les aportaciones más significatives de les décadas de los setenta y ochenta y que son consideraes obres clásiques, onde descubro dalgunes referencies mínimes. Una d'elles ta en *Toward an Anthropology of Women* editáu por Rayna R. Reiter nel artículu de Paula Webster cuando fai la crítica de les teoríes del matriarcáu. Asina cuando analiza los sofitos pa los modelos marxistes pasa a analizar la posición de Beauvoir; rellaciónala cola que mantién Firestone en *The Dialectic of Sex* sobre una opresión universal de les muyeres sofitada na so incapacidá pa trascender por mor de les xeres daes culturalmente y venceyaes cola reproducción. Ye evidente que considera que les soluciones que plantea Firestone pa superar la desigualdá son más cercanes a él que'l socialismu pol que toma determináu Beauvoir (Webster 1975: 150-151). A pesar de que s'acepta la universalidá de la opresión de la muyer propuesta pola filósofa, la so frase "De Beauvoir and Firestone agree that women have always been the 'Other'"¹⁰ (*Ibid.*: 151) quita la primacía del pensamientu de la primera como si dambes llegaren a ello al empar. Lo correcto sedría'l resaltar ónde tán los raigaños del pensamientu de Firestone porque ente la obra de la primera (1949) y la de la segunda (1970) pasaron ventiún años y ye un exemplu claru

¹⁰ "De Beauvoir y Firestone tán d'aluerdo en que les muyeres siempre fueron el Otru".

de xenealoxía de pensamientu. Ta preclaro que munchos de los escritos que compila Reiter tán sofitaos en trabayos de campu fechos baxo una visión feminista, pero hai otros que xueguen con análisis más xeneralistes y ye equí onde me sorprende nun atopar referencies a la obra de Beauvoir. O cuando Karen Sacks critica les interpretaciones evolucionistes de F. Engels en *The Origin of the Family, Private, Property, and the State* (1891) en rellación cola situación de la muyer y el desendolcu de la propiedá privada, déxase a un llau la crítica fecha yá por De Beauvoir. Tampoco lo fai Gayle Rubin (1975: 184-188) cuando critica al Psicoanálisis y especialmente les ideas de Freud sobre la identidá femenina. A pesar de que recueye les aportaciones de dellos autores na llinia freudiana, nun se refier a la crítica fecha por De Beauvoir en 1949 sinón que la oposición a les teoríes psicoanalistas allúgales nos Estaos Uníos pola importancia atribuida a les característiques fisiolóxicques más qu'a les psíquiques y más tarde a la influencia de los movimientos gay y llésbicos. Diz que la teoría de Freud sobre la feminidá foi oxetu de crítica dende'l so entamu. Ta d'alcuerdu na crítica que la ve como una racionalización de la subordinación femenina pero nun lo ta na crítica que ve la teoría freudiana como la descripción d'un procesu que subordina a les muyeres (p. 197).

Nel segundu testu clásicu qu'analizo: *Woman Culture & Society*, editáu en 1974 por Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, a pesar de que dambes autores consideren *El segundu sexu* como ún de los ensayos más articulaos ya incisivos escritos hasta'l presente sobre l'asitiamientu de les muyeres nes sociedaes humanes (p. 1), sicasí, namás se menta nuna ocasión cuando Rosaldo fala de que s'estrema ente cultura pal home y

naturaleza pa la muyer (p. 31). Sorprende lo curtiu que ye la cita porque l'artículu trata d'una visión xeneral teórica de la universal asimetría existente na evaluación cultural de los sexos (p. 17). Nel mesmu llibru Sherry Ortner, nel so artículu sobre naturaleza y cultura, cuando fala de porqué se ve la fisioloxía de la muyer más averada a la naturaleza, diz qu'esta parte del so argumentu yá s'adelantara con una bayura de datos contundentes en *El segundu sexu*. Sicasí, Ortner diz qu'aque'l resume que nos da de la situación fisiolóxica de la muyer paez honráu y necesariu, el llibru ye ideolóxicu pero sorprendentemente nun pasa de dicir lo qu'eso significa (pxs. 73-74). Na mesma obra coleutiva, Peggy R. Sanday menta a De Beauvoir cuando fala de la posible correllación ente una posición más alta de la muyer naquelles sociedaes onde la maternidá ye considerada como sagrada o con funciones máxiques, y failo sofitándose na afirmación de la filósofa sobre l'asociación davezu ente maternidá y felicitá de la tierra (p. 204). Nestes dos obres coleutives cuando les autores desendolquen los sos argumentos siguen sobre manera trabayos de campu fechos dende una óptica feminista. Necesiten dar datos y análisis fechos por persones que consideren que tán nuna llinia o bien revisionista de lo anterior o reivindicativa o que dan orientaciones feministes. Quiciabes les consideraciones de Beauvoir fueren consideraes abondo abstractes, ideolóxicos y sofitaes en datos de fontes segundes cuando l'interés de les antropólogues taba n'amosar la variedá etnográfica. Sicasí, enxamás dan argumentos pa la so crítica o pal so silenciamientu.

En *Sexual Meanings* d'Ortner y Harriet Whitehead nun hai nenguna referencia a De Beauvoir a pesar de que, como dicen les autores na introducción, lo que ye'l

xéneru y lo que son los homes y les muyeres amás de les rellaciones que puen crear ente ellos, non solo reflexen o ellaboren asignaciones biolóxicas daes, sinón qu'en xeneral son el productu de los procesos sociales y culturales (p. 2), dalgo normal y bien argumentao na obra de la filósofa.

Tampoco apaez en *Antropología y feminismo* de Henrieta L. Moore na que, recoyendo contribuciones anteriores de la lliteratura anglosaxona, presenta un panorama de l'antropología feminista. En Moore nun se menta la obra de Beauvoir nin cuando trata'l conceptu de xéneru. Ye importante la esclusión pola acoyida positiva que tuvo la obra de Moore como sintetizadora d'un pensamientu. Dende'l mio puntu de vista ye necesario facer una relectura crítica de la so síntesis.

Pola calidá de les aportaciones de Marilyn Strathern examiné delles de les sos primeres obres. Asina refierse a *El segundu sexu* nes conclusiones del volume coleutivu *Dealing with Inequality* (1987a) con aportaciones de dellos autores sobre Melanesia mientres que nun lu menta nuna de les sos primeres obres *Women in Between. Females roles in a male world: Mount Hagen, New Guinea* (1972). Cuando lu menta, fala d'aportaciones centrales de la filósofa como ye identificar conceptualizaciones onde se considera a les muyeres como oxetos pasivos, receptores más que promotores (*Íbid.*: 284). Cuando analiza diferencies na idea de desigualdá occidental y otres representaciones que ponen pocu xeitu en midiciones atendiendo a escales fixes, menta la construcción del Otru de manera transitiva (una persona actúa sobre la otra) o reflexiva (cada persona recibe la so definición de la otra), que según Strathern taba en De Beauvoir nel centru de les rellaciones de xéneru. Na

comparación col análisis de xéneru en Melanesia diz que la oxetificación nun ye l'otru (la persona) sinón la eficacia, la capacidá d'actuar (*Íbid.*: 299-300). Estes rellaciones qu'establez Strathern cola obra de Beauvoir faen a l'antropoloxía cuestionar universales al traviés del so trabayu etnográfico en Melanesia.

Depués de comprobar los conteníos de les menciones amás de cuando nun s'esplicita'l so influxu, ye evidente nos periodos identificaos como “antropoloxía de la muyer” y “antropoloxía del xéneru” que *El segundu sexu* ta nel tresfundu del so desendolcu. Sicasí, el que nun se reconociera de manera explícita emprobeció'l so desendolcu teóricu. Pese al olvidu y a una aceptación explícita minoritaria dafechu na antropoloxía feminista propongo que'l reconocimientu de la centralidá de la obra de *El segundu sexu* pa l'antropoloxía feminista representa la rellación con una corriente mui significativa del pensamientu ilustráu y al facelo afitense les bases fundacionales. Too ello influye de manera positiva al traviés de l'antropoloxía feminista, na disciplina en xeneral.

No que cinca a a rellación ente la obra de De Beauvoir y el desendolcu del conceptu de xéneru, filósofes, antropólogos familiarizaes coles corrientes europees, son les que d'una manera más explícita establecen la conexón ente la obra de De Beauvoir y la teorización sobre'l xéneru (Romero 2001: 78; Maquieira 2001: 159). Y ye evidente pa cualquiera que faiga una llectura pausada de la obra teniendo una visión global del desendolcu de les aportaciones de la crítica feminista. Sicasí, nun apaez nos artículos qu'afitaron les bases del desendolcu del conceptu como l'artículu de Gayle Rubin (1975), el de Joan W. Scott (1990). Equí ye perimportante la llectura del análisis que fai Amorós sobre si la

categoría de xéneru taba yá na obra de Beauvoir que debe recoyese na antropoloxía feminista. Amorós failo teniendo en cuenta la crítica fecha por Judith Butler¹¹ (2001: 108-117).

La busca de les razones pal silenciamientu

Na reflexón sobre'l silenciu total y o parcial qu'apa-
ez na antropoloxía feminista de la obra de Beauvoir hai
que mirar en delles direiciones. La obra en sí; el contes-
tu estaounidense depués de la Segunda Guerra Mun-
dial; les preocupaciones revisionistes del androcentris-
mu de la disciplina, la tensión ente les afirmaciones
universalistes y la necesidá de proponer salíes a la desi-
gualdá a partir de les diversidaes locales. Y como hipó-
tesis, una falta d'articulación ente l'antropoloxía femi-
nista na academia y les teorizaciones que surdién del
movimientu feminista n'Estaos Uníos.

Amorós diz que foi “una obra producida a relativo
contratiempo” (2001: 135). Cuando s'asoleya *El segun-
du sexu* en 1949 ye evidente la separtación ente'l pen-
samientu européu que reconoz los sofitos de la Ilustra-
ción y qu'unifica una tradición intelectual, con una
interpretación política que vien de la *Vindicación...* y la
tradición estaounidense que defende una teorización
que se nutre principalmente de la combinación de dos
movimientos: el sufraxista y l'abolicionista. Recapitula
lo anterior y adelántase al feminismu como movimien-

¹¹ Pa estudiar el pensamientu de Judith Butler ver “Variaciones
sobre sexu y xéneru. Beauvoir, Witting y Foucault”. En Benhabib y
Cornell (1990: 193-211).

tu social y como productor d'un pensamientu académicu (Amorós *Íbid.*). Cuando s'asoleya, l'actividá del sufraxismu pertenecía al pasáu, algamárase'l votu y disfrutá-bense los sos llogros. La incidencia mayor va ser indirecta porque lo recueye de manera tanxencial la psicóloga social Betty Friedan na *Mística de la feminidá* (1963), llibru que foi clave nel feminismu sesentaiochista (Amorós 2001: 135-136). Ye'l periodu analizáu mui bien por Friedan nel que desaparecen les ventaxes algamaes al traviés del sufraxismu. Les muyeres perdieron los puestos de trabayu algamaos cuando los homes taben na guerra y volvieron al llar baxo'l presupuestu de que lu abandonaren de manera temporal. Les revistes femenines ayudaron a ello. Diseñóse un ideal de muyer que podía llevar alantre de manera más actual, efectiva, competente, tolo venceyao cola organización familiar, crianza, educación. Tamién la televisión, el cine crearon esos modelos de madre eficiente y satisfecha que non solo llevaba la casa sinón qu'al traviés de funciones sociales influyía de manera positiva nel estatus del maríu (Valcárcel 2000: 38-39). Los ideales de familia cola muyer nel centru del llar vense na conceptualización arquitectónica de la casa, mui bien estudiáu por Dolores Hayden (1984: 40-42). Ye un periodu onde nun queda ninguna dulda de que la obra de la filósofa representaba un revulsivu de los ideales de la dómina. Amás, yera un llibru más abegosu pa lleer y venía d'otra tradición, d'ehí que la so aceptación fuera sele, y mayores les sos reserves ente los grupos más radicalizaos (Valcárcel 2000: 43-44), lo que tamién esplica lo tarde que foi aceptáu nes siguientes décades.

Vamos analizar agora'l silenciamientu de la obra de De Beauvoir dende los intereses dominantes de l'an-

tropología feminista que pasen na década de los setenta, dentro del periodu identificáu como'l feminismo sesentaiochista nel que se dieron delles corrientes de feminismo: Lliberal (Beltrán Pedreira 2001), Radical ente los años 1967-1975 (Álvarez 2001), Socialista (Sánchez Muñoz 2001). Ye interesante comprobar que pasaron dos décadas dende l'espublizamientu de *El segundu sexu*. Desaparez el lideralgu inteleutual que lleva a mayu del sesenta y ocho (Valcárcel 2000: 41-45). Con ello tamién la posibilidá de rellacionar la naciente antropología crítica del androcentrismu na disciplina, colos planteamientos del feminismo ilustráu y coles fundamentaciones conteníes en *El segundu sexu*.

Trabáyase baxo l'influxu direutu del pesu androcéntricu de la disciplina con un interés revisionista de la producción na que s'escluyera a les muyeres y baxo la necesidá de dar datos del propiu trabayu de campu. El proyeutu universalista de Beauvoir nun llega anque se tenga interés en siguir hipótesis unicasuales que dean cuenta de los oríxenes de la opresión¹². Ye evidente'l pesu del empirismu pa retrucar afirmaciones planteaes como universales y avalaes por datos tomaos de delles cultures que teníen l'encontu del métodu comparativu.

El calter universalista qu'apaez como una de les caracaterístiques importantes de la obra de Beauvoir, coincide cola crítica a los universales na antropología feminista que representa una aportación significativa a la disciplina. Nun se supo dir más p'allá de los sos presupuestos pa rescatar el calter esplicativu de la so obra y tamién el so calter globalizador. Agora ye fácil facelo porque se tienen unes crítiques refinaes del universalis-

¹² Ver Thurén 1993: 19-23.

mu que permiten analizar lo que ye globalizador pero non universalista. La voluntá globalizadora del feminismu ilustráu del sieglu XVIII, que según Romero tienen qu'entendese nel sen d'ampliación de derechos y de xusticia pa tola humanidá y qu'espresa darréu en Wollstonecraft (1792), fai una defensa clara de la igualdá de la especie y polo tanto de los sos derechos y xusticia (Romero 2001: 75-76). Esti calter universalizador ta presente nel sufraxismu del sieglu XIX. De Beauvoir recueye esi aspeutu globalizador de la tradición ilustrada y el so esfuerzu empobínase a esplicar los finxos de la subordinación. Como yá se dixo, pasa de la vindicación a la esplicación na tradición amplificadora que ta nes bases del feminismu. Sicasí, y siguiendo a l'antropoloxía feminista, l'esfuerzu fechu pa cuestionar los universales, parándose pa ello nes variabilidaes locales, fai qu'avance nel estudiu de les diferencies, nesi primer estadiu de les diferencies culturales, pero failu menguar na so visión teórica, de manera que pierde potencial teóricu p'análisis complexos na llinia de lo que foi vezu nel evolucionismu, l'estructuralismu. Nun va ser hasta la consideración del xéneru onde se va entamar a pensar nun paradigma ampliu que, asitiándolu nel análisis históricu, permita l'estudiu de los procesos de desigualdá asina como la interpretación de los mesmos, como nos lo demostraron delles autores.

Y yá como hipótesis qu'entá necesiten d'un estudiu posterior, plantego la existencia d'una dixeбра ente'l pensamientu académicu feminista y les ellaboraciones que vienen del movimientu feminista. Hai que tener en cuenta que la obra de Beauvoir sí que foi recoyida por feministes fuera del ámbitu académicu. El comentariu d'Ortner sobre'l calter ideolóxicu que-y da pudo ser una

opinión compartida. Esto pue vese na edición de *Modern Feminisms* de Maggie Humm (ed.) (1992) onde se recueyen lo que l'autora considera textos claves feministes asoleyaos ente 1903-1991. Apaecen namái tres textos de dos antropólogos “The traffic of Women” (1974) de G. Rubin y otro de la mesma autora (1984) “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality” y “Is Female to Male as nature is to Culture” de Sherry Ortner (1982), dalgo que me paez indicador d'esa posible dixebra. Sedría interesante velo a la lluz del artículu de Strathern (1987b) y de la crítica que-y faen delles autores [Mascia-Lees, Sharpe y Ballerino Cohen (1989)].

CONTRIBUCIONES D'ANGUAÑO Y PERSPECTIVES DE FUTURU

Depués de desendolcar la rellación de l'antropoloxía feminista nel pensamientu ilustráu y espuesta la fondura qu'esi enllaz representa pa l'antropoloxía, plantego como contribuciones d'anguaño de l'antropoloxía feminista qu'abren perspectives de futuru: *la tensión, la sospecha y la emerxencia*. La tensión ta na dialéutica propia de la organización del propiu conocimientu. Ta presente a lo llargo del desendolcu de la disciplina y como nos diz Moore (1996: 224) “es fundamental para la supervivencia del proyecto comparativo general de la antropología”. La sospecha correspuende a la postura crítica hacia lo que facemos, ónde lo facemos, con quién y sobre manera pa quién lo facemos. Esta característica tien un raigañu sólidu na Vindicación y explora silencios, ausencias. La emerxencia oriéntase a rastrexar el cambiu y tien el so desendolcu nes ciencies sociales.

Un puntu fuerte pa l'antropoloxía feminista ta na so capacidá pa facer surdir fontes de tensión que delles vegaes polos resultaos llega a volverse tensión creativa. Amorós, Beltrán y Maquieira (2001: 11) dícennos que los oxetivos de la crítica feminista son resaltar les tensiones y contradicciones que causen les vindicaciones feministes nos puntos de vista universalistes y al empar discutir la capacidá pa deformar lo que correspuende a la metá de la especie humana.

Al analizar la tensión párome de mano na interdisciplinariedad porque les sos característiques intrínseques cuestionen l'avance en solitario y lleva a midiciones, enfrentamientos ente discursos abstractos, análisis de gran llargura y los resultaos, como nel casu de l'antropoloxía, de la mesma xera etnográfica o d'otros trabayos empíricos. Pa Moore la dixebra ente les disciplines ye “uno de los logros más destacados de la crítica feminista en el conjunto de las ciencias sociales” (1996: 226). Elena Beltrán y Virginia Maquieira (2001: 119) ven qu'actúa de crítica a la construcción social del conocimientu en disciplines atomizaes al empar qu'arriquez el conocimientu de la vida social. M. O'Brien amuesa de manera sintética delles aportaciones de la teoría feminista en disciplines académiques como l'antropoloxía, ciencia política, economía, historia, derechu, lliteratura, medios de comunicación, medicina, psicoanálisis, socioloxía y nos métodos de les ciencies (Humm (ed.) 1992: 56-60). A estos campos habría qu'axuntar aportaciones de les belles artes, urbanismu, arquitectura, educación ensin que seya una llista fecha a fondo¹³. Esta condición

¹³ Ver Ballarín Domingo, Gallego, Méndez, Martínez Benlloch 1995 pa una descripción de les actividaes investigadores dende dis-

amplia fai que los avances que se producen tean nuna retroalimentación continua qu'esborria munches vegaes les llendes ente les disciplines. Tamién, al empar que facilita les investigaciones n'equipos multidisciplinares, lleva a un procesu difícil que ye'l llegar a alcuerdos básicos que tienen que darse pa que la investigación seya bona no que cinca a conteníos de los conceptos, metodoloxíes específiques y lo que tien que diseñase pa que se dea l'articulación de la diversidá disciplinar.

Na crítica feminista nel estáu español, la mayor interrellación darse ente la filosofía, antropoloxía, historia, socioloxía. Ello fai que s'entamen a apautar les articulaciones ente dellos niveles d'abstracción, por exemplu, ente la filosofía y l'antropoloxía amás de trabayar en común les técniques y estadios de la metodoloxía. Amás de dar importancia a la existencia y validez de la interdisciplinariadá, reconozse qu'esto nun se da davezu na academia y por ello supón una aportación significativa (Beltrán y Maquieira 2001: 11; del Valle 2000: 12). Esta xuntura articulada de conocimientos qu'antaoño se valoraba cuando la tenía una persona como yera'l casu de Julio Caro Baroja, anguaño, na medida que'l saber ye más complexu pol volume de les aportaciones, ye dalgo a reivindicar y a trabayar al empar que conlleva una sistematización de les tradiciones yá creaes y de los llogros. Na medida na que'l desendolcu de la crítica feminista vaya algamando más importancia nos contestos académicos y dende otres tradiciones culturales estremaes y gracias a los medios de comunicación qu'afalen la flui-

ciplines estremaes nel estáu español ente 1975-1991. Pa l'antropoloxía feminista nel estáu español ver Prat 1999 pa los años ente 1954-1999 aproximadamente.

dez, acolúmbrense formes nueves de trabayu n'espansión.

La interdisciplinariedadá tien consecuencias importantes porque al venir de les duldes de disciplines estremaes manifiesta l'influxu que tienen delles corrientes intelectuales pa construir el saber, de manera que nos casos d'influxu hexemónicu de delles disciplines o corrientes dientro d'una d'elles, ye posible que dexa fuera otre reflexones posibles. Falo del pasu que se dio de la tradición europea de la reflexón feminista que surge de la Ilustración, al triunfu que dende los años 70 tuvieron los resultaos de l'actividá académica anglosaxona. Al empar que xeneró aportaciones significatives, tamién derivó n'aproximaciones conceptuales restrictives, una periodización evolutiva ríxida amás de dalgo d'ortodoxa escluyente de lo que se cree antropoloxía feminista, polo menos nel sen que la define Moore. Al facer la crítica nun dexo de llau que yo, como otre autores (Thurén 1993; Narotzky 1995; Esteban y Díez 1999) siguió la periodización¹⁴.

Sicasí, la interdisciplinariedadá tamién lleva a relectures crítiques d'una disciplina como la que fici saliéndome d'ella nes dos primeres partes d'esta esposición, nesti casu de l'antropoloxía, pola aición direuta de la filosofía feminista y creo qu'arriqueciéndose con ello. Otre vegaes la relectura pue orixinase al ver como miren los testos antropolóxicos pensadores d'otres disciplines. Nel casu que presenta Lourdes Méndez (2001: 235-261) de les obres de Mary Douglas *Pureza y peligro*

¹⁴ Thurén anque sigue la periodización, garró'l conceptu d'antropoloxía feminista pa incluyir los estremaos estadios. Maquieira (2001) fai l'estudiu de manera temática.

y *Símbolos naturales* al través de la llectura del tratamientu que faen cuatro académiques feministes: S. Bordo (1997), J. Butler (1996), R. Braidotti y D. J. Haraway d'obres de la década de los noventa. Atopa qu'unque les sos orientaciones y esmolecimientos son diferentes de los de Douglas, sicasí, enraigónense en Douglas d'una manera que Méndez clasifica como "seminales".

Una segunda fonte de tensión orixínase na articulación ente'l nuevu saber, el movimientu feminista y les demandes sociales; dalgo que ta presente na vindicación ilustrada y que ye una constante yá dende los entamos de l'antropología feminista aunque la so contribucción quedare tapecida. L'articulación ta presente nes estremaes corrientes del feminismu y dende l'antropología feminista apaez con estremaos niveles de claridá. La reflexón crítica na antropología cuestionó ellaboraciones "que incurren en una visión esencialista de las mujeres y en teorías poco sensibles a la contextualización de los procesos socio-culturales con la consiguiente universalización de modelos de comportamiento" (Maquieira y Díez 1993: 8). Esta simbiosis crítica arriquez ya inspira. Naz porque comunica a la investigación contemporaneidá y una conexón puntual col soceder cuestionador pero tamién hai davezu dalguna actitú de sospecha por parte de militantes feministes en rellación colo que se produz nel marcu académicu. Atrévome a dicir que más venceyaes a sectores rellacionaos con interpretaciones dende'l feminismu de la diferencia. Y, al empar, la reflexón dende l'academia pola propia naturaleza de los temas que davezu s'estudien, necesita l'exerciciu continuu de la sospecha. Pasa porque al asumir investigaciones empobinaes a responder a problemes concretos, por exemplu, l'empatar la vida personal cola

llaboral, fai que la investigación tenga que proponer respuestas, resultaos que munches vegaes son difíciles d'aceptar tanto social como institucionalmente porque llevarien a diseños de polítiques con costos económicos altos y con cambeos nos sistemas de valores y prioridades. En muchos casos los propios estudios tán promovíos dende instituciones que surden pa desanicar la desigualdá pero que tienen detrás sigles de partíos. Quier dicise, que la bayura que lleva a dar significatividá social al nuevu saber, vencéyalu al empar con filos seles que puen crear dependencias, espectatives formulaes dende grupos activistes qu'influyen negativamente nos graos d'autonomía que me paez necesita toa investigación. D'ehí que seya importante la reflexón sobre esa tensión que tamién se pue aplicar a otros campos d'investigación. Una salida posible sedría la d'amestar a la investigación la evaluación metodolóxica del procesu, pa poder atalantar na suma global de les aportaciones y retrocesos la validez de lo qu'al final se da como conocimientu.

Una tercera fonte de tensión surge de l'aplicación del paradigma de los sistemas y rellaciones de xéneru. Frente a los escesos del postmodernismu que quixo acabar cola dimensión histórica del suxetu, el xéneru como entamu organizador de la vida social constrúyese nel tiempu, nel espaciu, nes rellaciones, na suxetividá, por mentar delles de les sos característiques (Maquieira 2001: 159). La investigación necesita mantener la tensión conceptual de les articulaciones hasta cuando los estudios se centren en problemátiques específiques, por exemplu, la prostitución (Juliano 2002), el cudiáu (Comas d'Argemir 1993: 2000), la emigración (Gregorio 1998), el cuerpu (Esteban 2001), los derechos humanos (Maquieira 1998; Bullen 2000); les nueves tecnoloxíes

reproductives (Stolcke 1984); o cuando toquen l'análisis variable de clas social, ideolóxica, edá, identidá (del Valle, Apaolaza, Arbe, Cucó, Díez, Esteban, Etxeberria, Maquieira 2002).

Una cuarta fonte de tensión surde al elaborar teoría qu'amiesta la crítica cola búsqueda articuladora. Pámeque ye dalgo estremao de lo que pasa con propuestas xenerales na antropoloxía que van bandiando y qu'ente una nueva teoría tuvieren que desaniciasen les contribuciones anteriores. Esto dile obres significatives como nel casu de Margaret Mead cuando l'antropoloxía psicolóxica pierde la so significatividá. Al bandiar la disciplina desaparecen pensadores ensin que se busquen posibles enllaces o llinies de continuidá. Nel casu de l'antropoloxía feminista y pola mor de la so articulación interdisciplinar y al so venceyamientu col soceder social que recueye'l feminismu, ufierta un paradigma: articulador, dialécticu, allugáu nel soceder históricu. Recibió tamién los influxos de cuatro teoríes nes dos caberes décadas: *la de la práutica* contra la esclusión de les muyeres del universu simbólicu y el binarismu (dende Ortner hai una tradición de duldar de los binarismos que foi abundosa na antropoloxía); *la posicionalista* como reacción al feminismu cultural y al deconstruccionismu; *la preformativa* como estensión del antiestructuralismu de los 70 y la teoría *queer* como oposición al conceptu de "normalidá" non solo na heterosexualidá sinón tamién nel cuestionamientu de la socialización (Bratton). Pero al empar, el contautu colo immediatu y el tener qu'enfrentase a una erosión continua de les sos contribuciones, fai que seya difícil mantener esa mesma tensión. Por eso nun taría d'alcuerdu con aquellos autores que xeneralicen sobre l'antropoloxía feminista como un "facer-des-

facer” (Esteban y Díez 1999: 12). Naquellos casos en que pasó, señalaríalo como una característica puntual pero non como una característica definitoria del procesu d’elaboración teórica.

Finalmente, tamién-y ye propia una tensión ente la “filia y el lideralgu” que respunde a la tensión ente la dinámica antixerárquica y les necesidaes de promover l’aición coleutiva y que llevó davezu a lo que se llamó “la tiranía de la falta de estrucuras” (Valcárcel 2001: 44) y a les dificultaes pa reconocer particularidaes o reconocimientos peronales explícitos. Tamién ta presente la tensión ente la iguadá y la diferencia que lleva nos sos momentos a presentar llinies teóriques como si fueren males de concasar ente ellos.

Si vemos asina *El segundu sexu*, manifiéstase al traviés de la obra la existencia d’una tensión permanente qu’esperimenta la muyer ente la capacidá de llibertá y la imposición de normes, ideoloxíes, acontecimientos que la llenden, mengüen, nieguen. Lo mesmo apaer ente’l pesu de lo innato venceyao a lo que s’interpreta por naturaleza presentada como irreversible, la posibilidá de facese, construyise nel tiempu personal de cada vida. Ta presente nel planteamientu universalizador y na realidá histórica qu’amuesa l’influxu que tienen les lleis, los cambeos na organización del poder, les oportunidaes económiques.

No que cinca a la sospecha como contribución dende l’antropoloxía feminista, desendólcase na xera del feminismu de pescudar les mentires de los discursos naturalistes, de les argumentaciones escluyentes y actuar como conciencia crítica pa destacar les tensiones y les contradicciones propies a esos discursos. Fai falta tener una tradición d’estudiu de la sospecha, dalgo que yá ficie-

ron les ilustraes, tuvieron en cuenta les pioneres de l'antropología y foi una estratexa de sobrevivencia de munches investigadores dende la década de los setenta hasta güei, al reclamar la visibilidá y cuestionar y contestualizar les ausencias y los silencios. Ye evidente qu'hai una trayectoria de reconocimientu de silencios y de les sos interpretaciones y tien ferramientes metodolóxicques que permiten someter a prueba la sospecha. Asina, ente afirmaciones de que'l términu home ye universal ya inxerta nél a les muyeres polo que ye necesario falar de muyeres y d'homes, establez la sospecha de que'l silenciu qu'estrema, representa. Énte la resistencia a reconocer xenealoxíes sofitaes nes aportaciones que faen científiques a delles disciplines, faen el trabayu críticu y articulador al empar qu'analicen si ye: robu o lapsus xenealóxicu. Énte la inclinación a desaniciar los llogros indicando qu'hai un un aspectu reivindicativu que quita valor al so conteníu científicu, ven xustamente'l tapecimientu de la tensión que cuestiona'l conocimientu o la so dimensión política. Énte afirmaciones en foros académicos de que l'enfoque feminista yá ta superáu ensin que se-y diera l'espaciu pal alderique nin cotexase les sos obres, analízase'l contestu onde se diz quién lo diz, amás de la presencia de característiques hexemóniques del procesu¹⁵.

Al mentar la emerxencia como aportación, falo de la investigación sobre l'adelantu del cambéu; tema perimportante pa l'antropología feminista y de l'antropología en xeneral. Sofítome nun estudiu interdisciplinar fechu

¹⁵ El procesu pel qu'identificar la resistencia a reconocer los llogros de les muyeres desendolcólou en "Identidad, memoria y juegos de poder", *Deva* 2 (1995): 14-21.

por Apaolaza, Arbe, Cucó, Díez, Esteban, Etxeberria, Maquieira baxo la mio direición ente 1996-1999 y asoleyáu en 2002 como *Modelos emergentes en los sistemas y relaciones de género*. Usóse'l marcu conceptual propuestu por Robert Connell (1997) con delles ampliaciones. Siguiendo a R. Williams la emerxencia “abarca tanto los nuevos significados y valores, nuevas éticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean en oposición” (*Ibid.*: 31). Como la emerxencia ye procesual, el so estudiu necesita de ferramientes que permitan atopar aquello qu'entá nun s'alvierte pero que tien dinamismu, por exemplu, les “tendencias de crisis” porque nelles tán d'una manera importante “la disrupción y/o transformación de un sistema de relaciones de género” (*Ibid.*: 227). Al empar que s'estudia aquello que espresa'l cambéu, viose la necesidá d'atopar les barreres a la emerxencia como aquelles “condiciones que limitan y ralentizan el cambio” (*Ibid.*: 227). Les “disrupciones”, como les barreres, tienen que vese na articulación col contestu sociohistóricu, amás de con variables d'edá, ideoloxía, clas social y albarcando a muyeres y homes.

L'estudiu de la emerxencia ufierta rasgos que vienen de la conxunción teórico-metodolóxico-etnográfica como l'estremar ente preemerxencies actives, emerxencies y nuevos modelos. De les primeres podemos dicir que son delles característiques innovadores, minoritaries y qu'apaecen de manera individual, por exemplu, nel estudiu mentáu, en muyeres de la xeneración mayor que lluevan consolidase na xeneración moza con dalgo de fluxu ente ellos y elles. Les emerxencies tienen encontos ideolóxicos, militancies en partíos d'izquierdes, feminismu y asítiense sobre manera nes propuestes del movimientu feminista. Nel estudiu fechu, el so impautu ye tanto indi-

vidual como colectivo. Finalmente de la realidad etnográfica emergen como nuevos modelos de referencias de comportamientos que tienen entidad, peso normativo y expresen valores rompedores y que se dan entre las mujeres de la generación adulta y la moza con una mayor presencia igualitaria entre ellas y ellos.

El campo de la emergencia y prometedor para el estudio del cambio en antropología porque en las ciencias sociales lo adelantó, la proyección tuvo tradicionalmente dominada por el empirismo y de vez en cuando se dio lugar a otras disciplinas como la sociología y la estadística.

Para acabar la exposición y como conclusiones, señalo primero la consideración amplia de la antropología feminista que propunxi y desde lo que nos da los dos ejes: el que entama la Ilustración y el que considera *El segundo sexo* como un lugar intermedio entre la vindicación y los esbozamientos, intereses unos implícitos y otros explícitos de la domina del desarrollo sistemático de la antropología feminista. El volver a leer *El segundo sexo* a la luz de la antropología da una hondura teórica a problemas y aportaciones ya hechos por la antropología feminista entre 1970 y hoy. Por eso se produce un saber más articulado y apurado desde las diferencias disciplinares más de una hondura y densidad teórica importante. Este cambio de enfoque da una visión dinámica de la antropología feminista que da fuerza a la presencia de corrientes, ritmos, reflexiones, contribuciones que no tienen por qué superar estadios sino que pueden coexistir dentro de la antropología. Al romper la periodización, rompe la ortodoxa definitoria que entró en la antropología feminista y que responde a una idea evolutiva de la periodización, ampliándola. En segundo lugar, lo argumento desde los raíces del

feminismu favorez la rellación col periodu d'aniciu de la disciplina antropolóxica que tien repercusiones conceptuales, metodolóxicos importantes pal desarrollu del saber. Non sólo porque surde una crítica al escurantismu de la disciplina antropolóxica, sinón porque cuestiones planteaes dende l'antropoloxía feminista afecten directamente a temas centrales de la disciplina. Dellos exemplos sedríen los procesos de naturalización, la influencia restrictiva de les teorizaciones binaries, conceptos de lo públicu y lo privao, el pesu de les ideoloxíes nel remanamientu de les nociones de cultura y los usos de la cultura pa la definición de derechos y xerarquización d'identidaes.

Pente medies de la tensión constante presente a lo llargo de la so historia, amás de les posibilidaes crítiques de la sospecha, que dende'l feminismu ilustráu tien yá una tradición afitada, l'antropoloxía feminista tien una dinámica sólida qu'influye direutamente de forma innovadora en tola disciplina y posibilítala pa encarar una riestra de problemátiques contemporánees por mui rompedores que paezan. Ye tamién evidente que la bayura de la emerxencia, al traviés de les contribuciones que vienen de l'articulación teoría-etnografía, asitia a la disciplina antropolóxica nun llugar de privilexu p'acolumbrar el cambéu.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Silvina (2001): "Diferencias y teoría feminista" en BELTRÁN, Elena; MAQUIEIRA, v. (eds.); ÁLVAREZ, S.; SÁNCHEZ, C.: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*: 23-286. Madrid, Alianza.

- AMORÓS, Celia (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Madrid, Anthropos.
- (1994) (coord.): *Historia de la teoría feminista*. Madrid, Dirección General de las Mujeres, Comunidad de Madrid.
- (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, Feminismos.
- (2001): “Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición” en VALCÁRCEL, Amelia y ROMERO, R. (eds.): *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer: 103-122.
- ARENER, Shirley (ed.) (1975): *Perceiving Women*. Londres, J.M. Dent and Sons.
- (1992): *Persons and Powers. Of Women in Diverse Cultures*. Oxford, Berg Pub.
- ATKINSON, Jane Monning (1982): “Anthropology (Review Essay)” en *Signs*: 236-258, Winter.
- BAMBERGER, Joan (1979): “El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas” en HARRIS, Olivia y YOUNG, K. (compiladores): *Antropología y feminismo*. Barcelona, Anagrama: 63-81.
- BELLARÍN DOMINGO, Pilar; GALLEGO MÉNDEZ, M.T.; MARTÍNEZ BENLLOCH, I. (1995): *Los estudios de las mujeres en las universidades españolas 1975-1991*. Libro blanco. Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.
- BELTRÁN PEDREIRA, Elena (2001): “Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad” en BELTRÁN, Elena y MAQUIEIRA, V. (eds.), ÁLVAREZ, S.; SÁNCHEZ, C.: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza: 191-242.

- BELTRÁN, Elena y MAQUIEIRA, V. (eds.), ÁLVAREZ, S.; SÁNCHEZ, C. (2001): *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza
- BELTRÁN, Elena y MAQUIEIRA, V. (2001): "Feminismos" en BELTRÁN, Elena y MAQUIEIRA, V. (eds.), ÁLVAREZ, S.; SÁNCHEZ, C.: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza: 9-16.
- BRATTON, Angela: "Feminist Anthropology". (<http://www.indiana.edu/wanthro/fem.htm>).
- BULLEN, Margaret (2000): "Hombres, mujeres, ritos y mitos: Los alardes de Irún y Hondarribia" en DEL VALLE, Teresa (Ed.): *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel: 45-78.
- BUTLER, Judith (1990): "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Witting y Foucault" en BENHABIBI, Seyla y CORNELL, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnánim: 193-211 [Trad. Ana SÁNCHEZ].
- CASTAÑO, Lola (Coord.) (1992): *Estudio de las mujeres en las universidades españolas*. Valencia, NAU Llibres.
- CLIFFORD, James y MARCUS, G. (1986): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- COLLIER, Jane y YANAGISAKO, S. J. (eds.) (1987): *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford, Stanford University Press.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolores (1993): "Sobre el apoyo y el cuidado. División del trabajo, género y parentesco" en ROIGÉ, X. (coord): *Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia*. Tenerife, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación canaria de Antropología, Actas del VI Congreso de Antropología, Vol. VI: 65-82.

- (2000): “Mujeres, familia y estado del bienestar” en DEL VALLE, T. (Ed.): *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel: 187-204.
- CONNELL, Robert (1987): *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge, Polity Press.
- DÍEZ MINTEGUI, M. C. (1999): “Sistemas de género, desigualdad e identidad nacional” en ALBITE, P. (coord.), ANTOLÍN, K.; MANZANOS, C.; ARRIAGA, M.; PASCUAL, J.; DÍEZ, C.; ISASI, X.: *Sociedad vasca y construcción nacional*, Donostia, Gakoa: 147-174.
- DÍEZ MINTEGUI, M. C. y MAQUIEIRA, Virginia (coordinadoras) (1993): “Introducción” en *Sistemas de género y construcción (deconstrucción) de la Desigualdad*. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Canaria de Antropología, Actas del VI Congreso de Antropología, vol. I: 7-10.
- ESTEBAN, Mari Luz (2001): *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*. Donostia, Garoa.
- (2002): *Proyecto docente. Revisiones, teorías y perspectivas feministas en la antropología social*. Donostia, Universidad del País Vasco.
- ESTEBAN, M. L. y DÍEZ MINTEGUI, C. (1999): “Introducción” en ESTEBAN, M. L. y DÍEZ MINTEGUI, C. (coords.): *Antropología feminista: Desafíos, teóricos y metodológicos*. *Ankulegi Gizarte antropologia aldizkariai. Revista de antropología social. Revue d'ethnologie*, número especial, setiembre: 9-28.
- FIRESTONE, Shulamith (1970): *The dialectic of Sex*. New York, William Morrow and Co.
- FRIEDAN, Betty (1974): *La mística de la feminidad*. Madrid, Júcar [Trad. C. DE DAMPIERRE]

- HARRIS, Marvin (1968): *The Rise of Anthropological Theory*. New York, Columbia University
- HAYDEN, Dolores (1984): *Redesigning the American Dream. The Future of Housing, Work, and Family Life*. New York, London, W. W. Norton & Company.
- HUMM, Maggie (ed.) (1992): *Modern Feminisms. Political, Literary, Cultural*. New York, Columbia University Press.
- JULIANO, Dolores (2002): *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona, Icaria. Institut Català d'Antropologia.
- LAMPHÈRE, Louise (1977): "Anthropology (Review Essay)" en *Signs*, vol. 2, n.º. 31: 612-627.
- MACDONALD, Marion (1990): "Constructing genders. Panel report from the first EASA conference, Coimbra", en *EASA Newsletter*, 3: 11-12.
- MACORMACK, Carol y STRATHERN, M. (ed.) (1980): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MAQUIEIRA, Virginia (1998): "Cultura y derechos humanos de las mujeres", en PÉREZ CANTO, P. (ed.): *Las mujeres del Caribe en el umbral del 2000*. Madrid, Dirección General de la Mujer, Comunidad de Madrid: 171-203.
- (2001): "Género, diferencia y desigualdad" en BELTRÁN, E.; MAQUIEIRA, V. (eds.); ÁLVAREZ, S.; SÁNCHEZ, C.: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza: 127-190.
- MARCUS, George y FISHER, M. J. (1986): *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago y London, University of Chicago Press.
- MASCIA-LEES, F. E.; SHARPE, P. y BALLERINO COHEN (1989): "The Postmodern Turn in Anthropology:

- Cutions from a Feminist Perspective” en *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15, n^o 1: 7-33.
- MÉNDEZ, Lourdes (1988): *‘Cousas de mulleres’. Campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo 1940-1980)*. Barcelona, Anthropos.
- (2001): “El lugar de lo impuro. Contribuciones de Mary Douglas a una antropología feminista del cuerpo” en VALCÁRCEL, A.; ROMERO, R. (eds.): *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer: 235-261.
- MILLETT, Kate (1975): *Política sexual*. México, Aguilar. [Trad. A.M. BRAVO].
- MITCHELL, Juliet (1971): *Woman’s Estate*. New York, Vintage Books.
- MOORE, Henrietta L. (1993): “The differences within an the differences between” en DEL VALLE, Teresa (ed): *Gendered Anthropology*. London y New York: 193-204.
- (1996): *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra. Feminismos.
- MORGEN, Sandra (ed.) (1993): *Gender and Anthropology. Critical Reviews for Research and teaching*. Washington D.C., American Anthropological Association.
- MORAÑA, Mabel: “El boom del subalterno”. ([http:// ensayo.rom.uga/critica/ teoria/castro/Mabel.com](http://ensayo.rom.uga/critica/teoria/castro/Mabel.com)).
- MUKHOPADHYAY, Carol C. y HIGGINS, P. J. (1988): “Anthropological Studies of Women’s Status Revisited” en *Annual Review of Anthropology*, vol. 17: 461-495.
- NAROTZKY, Susana (1995): *Mujer, mujeres y género*. Madrid, CSIC.
- ORTNER, Sherry B. y WHITEHEAD, H. (1981): “Introduction: Accountinf for Sexual Meanings” en ORTNER, S. B. y WHITEHEAD, H.: *Sexual Meanings. The Cultural*

- Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press: 1-27.
- PRAT, Joan (coord.) (1999): *ARXIU d'Etnografia de Catalunya. Edició especial. Investigados e investigados: literatura antropológica en España desde 1954*. Tarragona, ITA y FAAEE.
- QUINN, Naomi (1977): "Anthropological Studies on Women's Status" en *Annual Review of Anthropology*, vol. 6: 181-225.
- REITER, R. R. (ed.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*. New York y London, Monthly Review Press.
- ROMERO, Rosalía (2001): "La familia filosófica de Simone de Beauvoir" en VALCÁRCEL, A. y ROMERO, R. (eds.): *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla, Instituto Andalus de la Mujer: 73-85.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist (1974): "A Theoretical Overview" en ROSALDO, Michelle Zimbalist y LAMPHERE, Louise: *Woman, Culture & Society*. Stanford, Stanford University Press: 17-42.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist y LAMPHERE, Louise (1974): *Woman, Culture & Society*. Stanford, Stanford University Press.
- (1974): "Introduction" en *Woman, Culture & Society*. Stanford, Stanford University Press: 1-15.
- RUBIN, Gayle (1975): "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" en REITER, R. R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York y London, Monthly Review Press: 157-210.
- SACKS, Karen (1975): "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property" en REITER, R. R.: *Toward an Anthropology of Women*. New York y London, Monthly Review Press: 211-234.

- SANDAY, Peggy R. (1974): "Female status in the Public Domain" en ROSALDO, M. Z.: *Woman, Culture & Society*. Stanford, Stanford University Press: 189-206.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (2001): "Genealogía de la vindicación" en BELTRÁN, E.; MAQUIEIRA, V. (eds.); ÁLVAREZ, S.; SÁNCHEZ, C.: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza: 17-73.
- SCOTT, Joan (1990): "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en AMELAGAN, J. S. y NASH, M. (eds.): *Historia y género: Las mujeres en la Europa Moderna*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- STOLCKE, Verena (1984): "Las nuevas tecnologías. La vieja paternidad" en AMORÓS, Celia; BENERIA, L.; DELPHY, C.; ROSE, H.; STOLCKE, V.: *Mujeres: Ciencia y práctica política*. Madrid, Debate: 88-129.
- (1996): "Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres" en PRAT, J. y MARTÍNEZ, A.: *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona, Ariel: 335-343.
- STRATHERN, Marilyn (1972): *Women in Between. Females roles in a male world: Mount Hagem, New Guinea*. London y New York, Seminar Press.
- (1978a): *Dealing with Inequality. Analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1978b) (ed.): "An Awkward Relationship: The Case of Feminism an Anthropology" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, n^o 2: 276-292.
- THUREN, Britt-Marie (1993): *El poder generalizado*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid.

- VALCÁRCEL, Amelia; RENAÚ, D.; ROMERO, R. (eds.) (2000a): *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- (2000b): “Introducción” en VALCÁRCEL, A.; RENAÚ, D.; ROMERO, R. (eds.): *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer: 13-16.
- (2000c): “La memoria colectiva y los retos del feminismo” en VALCÁRCEL, A.; RENAÚ, D.; ROMERO, R. (eds.): *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer: 19-54.
- VALCÁRCEL, Amelia; ROMERO, R. (eds.) (2001a): *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- (2001b): “Introducción” en *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer: 13-15.
- VALLE, Teresa del (directora); DEL VALLE APALATEGUI, J.; ARETXAGA, B.; ARREGUI, B.; BABACE, I.; DÍEZ, M.C.; LARRAÑAGA, C.; OIARZABAL, A.; PÉREZ, C.; ZURIA-RRAIN, I. (1985): *Mujer vasca imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos.
- (1990): “Matriarcado vasco” en *Diccionario Enciclopédico Vasco*, “Enciclopedia General Ilustrada del País vasco”, Vol. XXVII, Donostia, Aruñamendi: 516; 564-568.
- (1993a) (ed.): “Introduction” en DEL VALLE, T. (ed.): *Gendered Antropology*. London y Bew York, Routledge: 1-16.
- (1993b) (ed.): *Gendered Antropology*. London y Bew York, Routledge.
- (1995): “Identidad, memoria y juegos de poder” en *Deva*, n^o 2: 14-21.

- (2000a): “Introduction” en DEL VALLE, T. (ed.): *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel: 9-24.
- (2000b) (ed.): *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel.
- VALLE, Teresa del (coord.); ARBE, F.; APAOLAZA, T.; CUCO, J.; DÍEZ, C.; ESTEBAN, M. L.; ETXEBERRIA, F.; MAQUIEIRA, V. (2002): *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid, Narcea.
- WEBSTER, Paula (1975): “Matriarchy: A Vision of Power” en REITER, R.R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York y London, Monthly Review Press: 141-156.
- WOOLSTONCRAFT (1972): *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, Cátedra, Feminismos [Trad. Carmen MARTÍNEZ GIMENO].

FAZA ETNOGRÁFICA

Dalgunes costumes asturianaes rellacionaes colos primeros meses del añu (Notes de campu tomaes n'Ayer)

JOAQUÍN FERNÁNDEZ GARCÍA

*Pal mio nietu Jorge que, con dos años,
yá ye un ciudadanu del mundu.
Con tol cariñu de güelu.*

I. ENTAMU

Dalgunes costumes populares tán rellacionaes col calendariu y repítense añu a añu de manera cíclica; podía dicise que, nel pasáu, tanto lo relixoso como lo laico si-guén un orde ríxidu y prestablecíu. Sumábase, polo tanto, una auténtica lliturxa popular a la relixosa.

Pero l'orde y el calter cíclicu abarcábenlo too, dende la vida cotidiana hasta'l calendariu agrícola; too yera entós previsible, ¡y qué lo fuera!, porque de lo contrario, dalgo diba mal y les coses nun marchaben como s'es-peraba.

Queremos dexar constancia equí de delles costumes asturianaes referíes a los primeros meses del añu; esto ye, costumes puramente ivernales per un llau, y per otru, costumes que yá dan anuncia d'una primavera próxima.

Estes costumes vivimosles nosotros y yá desaparecieron pa siempre como tantes y tantes cosas que mos tocó ver per última vez. Porque los rapazos yá *nun tiren el gal.lo* al maestru, nin toquen cencerraes a los pueblos vecinos; y los rapazoletes y los mozos tampoco faen tras-taes nin canten *las marzas*. Too esto peracabó yá. Tamos n'otros tiempos y les inquietúes son otres, pero bien ta recordar aquelles cosas tan entrañables y tan guapes.

II. DELLES COSTUMES ASTURIANES RELACIONAES COLOS PRIMEROS MESES DEL AÑU

1. Xineru. La fiesta escolar del gal.lo

L'etnólogo y historiador asturianu Elviro Martínez interpreta la figura del gallu d'esta fiesta de la escuela como una de tantes víctimes espiatorias o *peleles* de *Carnestolendas* asturianas. Nun vamos entrar nós equí n'interpretaciones sutiles; pela cueta, queremos seguir una descripción de los fechos de manera tala a como los vivimos hai yá cuasi mediu sieglu¹.

La fiesta escolar del *gal.lo* que se facía en Cabanaquinta y los pueblos d'alredores yera lo siguiente: los alumnos comprábemos-y un gallu pal maestru y un día determináu, davezu'l martes d'*antroxu*, tirábamos-y lu; esto ye, un grupu pequeñu d'alumnos apaecía de sópitu na escuela, tiraben el gallu dientro la clase y darréu entamaba una fiesta alegre y prestosa que consistía en "correr el gal.lo", esto ye, escorriémoslu pelos alrededores

¹ Martínez, E. (1985): *Costumbres asturianas*, Lleón, Everest: 60-65.

de la escuela hasta que l'animal se galdiere. Nesi momentu dábamos-y lu al maestru o maestra como regalú. El maestru correspondíanos con dalgún carambelu y el día convertíase en festivu. Parándonos más nos detalles, les coses pasaben asina:

La compra'l gallo

Ente los alumnos facíase, un tiempu enantes, un grupu pequeñu o "Comisión", que yeren los engaos de pidir les perres y comprar el gallu. Lo primero que facíen yera conocer el "mercáu potencial": miraben tolos barrios, pueblos y caseríos de la rodiada pa saber de tolos gallos que podíen vender y los precios; acordámonos que, con base en Cabanaquinta, diben per Escoyo, Vega, L.levinco, Serrapio y hasta llegaben a Soto; y dende Rozá percorríen toles caseríos incluyíos La Col.lá, Los Corraones y Espineo; y si se podía, xubíase hasta Riafarta y La Col.laona.

Depués de ver les pieces y escoyíes les que paecíen meyores, sabiendo yá'l so preciu, pidíase a cada *ninu* la parte que-y correspondía. Preciu nel que s'incluyía non solo'l gallu sinón tamién tolos elementos colos que se decoraba. Los costos, allá pelos años cincuenta, nun pasaben davezu de cincuenta o sesenta pesetes; los padres nun poníen muncha torga económica a los fíos pa que collaboraren con esti fechu.

La escoyeta y compra del pitu tenía que ser rápida porque otros rapacinos podíen adelantase y llevar l'exemplar escoyíu. Nun faltó'l casu en qu'un grupu de nenes de Cabanaquinta, con pocu tiempu y menos presupuestu, sustituyeron el gallu por un coneju asustáu. Esti fechu recoyólu la poetisa Florentina Díaz Muñiz na so composición llarga titulada "El antroxu na escuela";

pol so interés costumista recoyémosla equí entera. Dicia asina:

*D'esto que voi a contavos,
soi testigu de verdá.
Paezme que nun pueo olvidame
d'aquel añu en Carnaval.
A máscares y charangues,
el gobiernu ponía vetu.
Yera por mor de la guerra,
onde munchos habíen muerto.
Nos díes de Carnaval,
naide entamaba xareos
solo la escuela antroxaba,
col so gallu y los maestros.
Pero si facíen nes cases
los frixuelos nel sartén,
l'azucre del estraperlu,
la fariña ensin peñer
nes vísperes del Antroxu,
los rapazos del llugar,
diben pidiendo perrones,
pal gallu de Carnaval.*

*Ye pal maestru o maestra,
l'antroxu ye la so fiesta.
¿Quién come pitu nes cases?
Ellos. ¡Y bien que-yos presta!
A perrona y a perrina
y a rial, al que-y daben más,
escotábemos los guah.es,
pal gallu de Carnaval.
Les mios collacies xuntemos,*

*toles perres nun cabás.
Teníemos doce pesetes,
nin una menos, nin una más.
Con esi nuestru recaudu,
bien contáu y recontáu,
entamemos la subía
pa Escoyo, que ta cerquina.
Anduviémos per tol pueblu,
cansaes de platicar.
Por unu roxu, preciosu,
pedíenmos quince y más.
Nosotros teníemos doce,
nin una menos, nin una más.
Regatíemos a porfía,
¡pero nun saquemos ná!
El gallu col que soñábemos,
nun lu había nel llugar.
Por solo doce pesetes,
naide nos lu quería dar.
Cuando toes aflixíes,
nun sabíemos qué facer,
sacónos d'aquel aprietu,
una bendita muyer.
–¿Cuánto val, esi, paisana?
diximos illusionaes.
¡Yera la nuestra ocasión,
aunque nun fuere un capón!
–Por ser de Cabañaquinta,
neñes bones y prubines,
dóivoslu por diez pesetes,
que son doscientos perrines.
Yera como ñeve blancu
y los güeyos colloraos.*

*¡Paezme qu'entovía lu veo,
con ellos arremellaos!
Nuestru gallu del Antroxu,
yera esi añu un coneyu.
Tábemos perorgulloses,
y guardemos el secretu.
Con aquelles dos pesetes,
que mos sobraron del tratu,
colgámos-y carambelos y un lazu.
¡Taba perguapu!
Entós, nin domingu'l Gordu,
nin llunes de Carnaval,
pa nosotros yera'l martes,
la fiesta del antroxar.
Caminemos pa la escuela,
con un poco de recelu...
¿Qué diríen los otros guah.es,
viendo lo que habíamos fecho?
Dende la puente glayamos,
como yera de ritual
—¡Señora maestra!, ¿antroxó yá?
si nun antroxó, ¡antroxará!
Y al tiralu p'allá dientru,
¡buena risión s'entamó!
El gallu que toes miraben,
en coneyu se volvió.
Aquellos años d'escuela,
que tan lloñe queden ya,
recuérdolos con cariñu
y pienso nesta verdá:
¡P'antroxar lo que fai falta,
ye la bona voluntá!²*

² Luis Díaz Muñiz. Cabanaquinta, 1999.

La fiesta'l gal.lo

El día escoyíu emperexilábase'l gallu con carambelos, llazos y cadarzu de colores; cuando entraben en clase, un alumnu o dos quedaben atrás pa *tirar el gal.lo*; al poco de zarrase la puerta llamaben y, cuando'l señor maestru abría, echábase-y materialmente enriba'l so cuerpu'l gallu coles pates ataes. Darréu, soltábenlu y corrien tres d'él pelos alrededores de la escuela hasta que l'animal se gal-día. Namás entregar el gallu al maestru, esti convidaba a tolos nenos con carambelos y acaba'l día d'escuela.

Esti estereotipu de fiesta escolar d'Antroxu que vivimos n'Ayer ufiertaba una gran variedá nes sos manifestaciones dientro de la rexón y hasta dientro del conceyu ayerán. En dellos llugares, va munchos años, el festexu daba anuncia de la crueldá infantil: depués de “correr el gal.lo”, colgábenlu vivu d'un árbol, cabeza abaxo, y rematábenlu. Pa ello, vendaben los güeyos a un nenu, facien que perdiera l'aldu dando-y vueltes sobre los pies y con una espada madera tenía que pega-y un golpe na cabeza nuna sonsaña de decapitación; si nun yera a ello, participaben el restu de los nenos hasta qu'ún lu remataba.

N'Ayer executábase'l gallu de la manera que nos cuenta'l musicólogu Torner. Decía asina:

Los niños que asisten a la escuela pública de Nembra, ayuntamiento de Aller, celebran cada año, en la mañana del primer domingo de Enero, la “fiesta del gallo”; con lo recaudado en los aguinaldos que preceden a la fiesta para la cual usan esta canción, compran un gallo, dulces, frutas, etc. Ata el maestro a las patas del gallo una larga cuerda, que hace pasar apoyada sobre la rama de un árbol, sujetando con una mano el extremo opuesto al del que pende el ave. Los niños, provistos de sendas espa-

das de madera, intentan, uno a uno, decapitar el gallo; mas en el momento de asestar el golpe, el maestro afloja o tira de la cuerda, dificultando de este modo la decapitación. Es de rigor, además, que el niño emprenda una carrera desde cierta distancia y ejecute el acto sin pararse. Aquel que logre realizar el intento, es aclamado por todos y tiene puesto de honor en el banquete que precede a la fiesta, sentándose a la derecha del maestro. Esta comida, es sufragada con el dinero recaudado en los aguinaldos, y el principal plato lo constituye el gallo, del cual, el primero en servirse es el niño que lo ha decapitado³.

El cantar d'esta fiesta yá lu trescribimos n'otru llugar, y entama asina:

*El día de los reyes, señores,
la primer fiesta del año,
todos, damas y galanes,
al Rei piden aguinaldo*

Yera polo tanto la fiesta del gallu mui variada na so cronoloxía y manifestaciones hasta dientro del mesmu conceyu, como vemos nestos testimonios recoyíos en Felechosa. Nesti pueblu, en cuenta colgar el gallu, enterrábenlu dexando namás la cabeza fuera. Darréu, colos güeyos tapaos y per turnos, los nenos ensamaben a él a palos.

2. Cencerraes y lluches rituales

Don Juan Uría Riu foi ún de los pocos historiadores y etnólogos asturianos qu'estudió la costume ayerana

³ Victorino Menéndez Álvarez. Escoyo, Vega, 1975.

que vamos describir. El nun duldó en rellacionala cola fiesta santanderina que nomen “vijanera” o “viajanera”, amás de coles pelees tradicionales que se facien ente los pueblos de Cadanes y Vallobal⁴.

Hai qu’alcordase de la fiesta de la “vijanera” pa ver si hai paralelismu posible ente esti festexu y el vezu de la *porria* o la *porría* ayerana. Siguiendo a don Julio Caro Baroja, “la vijanera” hai qu’allugala nel contestu de les lluches rituales y lluches de mozos del final del añu y socedería asina: al amanecerín, los rapazos que participaben de manera activa nel festival, pastores cuasi toos ellos, echábense a la calle cubiertos de pelleyos y con cencerros colgaos na cintura. Mazcaraos asina, corrién, blincaben y movíense desafranos tol día. Al atapecer averábense a la llende d’una aldea vecina de la que tamién salíen los mozos mazcaraos de la mesma manera. Cuando los dos bandos daben de cara, entrugáben-se si queríen paz o guerra. Si queríen la paz, abrazáben-se y baillaben xuntos. Pela cueta, si s’apostaba pola guerra, entamábenla a puñetazos.

Don Julio Caro Baroja señala esta mesma costume n’otros llugares como’l valle d’Iguña, Cieza, valle d’Anievas, Toranzo, etc. y asimílala a la de los *guirrios*. Tamién describe lluches d’esta mena alrededor de les Navidaes y fin d’añu n’Ateca, Astarloa, Aranaz, Oyarzun, Rebollar ya Ibiza. Vemos como yeren estes lluches n’Ayer pa llueu tratar de contestualizales y da-yos una espli-cación⁵.

⁴ Uría Riu, J. Comunicación personal. Uviéu, 1965.

⁵ Caro Baroja, J. Comunicación personal. Madrid, 1972.

3. La porria o porría ayerana

Don Juan Uría Riu, na so monografía póstuma titulada *Los vaqueiros de Alzada. De caza y Etnografía*, describe les cencerraes qu'había nos pueblos del Altu Ayer, La Pola, El Pino y Felechosa, amestando que tamién les había per otres partes del conceyu.

Hai cuasi cincuenta años, nós mesmos pudimos ver y vivir cencerraes d'esta mena a les que s'asociaben les lluches. Na aldea d'Escoyo (Vega), había'l vezu añal de dar una *cencerrá* a los vecinos de Cabanaquinta. Los fechos desarrollábense asina:

Per Carnaval o Antroxu, los nenos d'Escoyo perpetuábemos el festexu d'esta manera: Cargaos con cencerros, los más grandes y sonoros, díbemos hasta un llugar estratéxicu nomáu El Quentu Venterrasa, dende'l que s'acolumbra perbién la villa de Cabanaquinta, cuasi como un páxaru. Cuanto yá tábemos ellí ximelgábemos los cencerros pa llamar l'atención; y, cuando s'algamaba esti oxetivu llanciábemos el grito de guerra:

¡Porra Cabanaquinta!

L'ecu de les nuestres voces yera una declaración idéntica de guerra de la reciella de Cabanaquinta que resonaba ellí abaxo:

¡Porra Escoyo!

Y a partir d'esi momentu entamaba la griesca. Los nenos de Cabanaquinta salíen corriendo pa onde tábemos nós n'escorribanda, cuasi siempre ensin éxitu; porque teníamos una situación privilexada y fuxíemos rápi-

do pal pueblu; anque veces hubo que por descuidu o, por habilidá de los nuestros vecinos tuvimos problemes y xiblaron les piedras raspiándonos les cabeces; pero yéremos unos nenos d'ocho a doce años y les coses nun diben cuasi nunca a más.

Sicasí, sabemos polos nuestros vieyos qu'antiguamente les coses yeren mui estremaes y muncho más series; y que la *cencerrá* dábenla los mozos; y que n'El Quentu Venterrasa prendiense fogueres nel momentu que se decía, ¡Porra Cabanaquinta!; y que, a la fin, nun s'escapaba como facíemos los nenos sinón que, pela cueta, esperábase al contrariu de Cabanaquinta si esguilaba monte arriba. Y, ellí, con gran ruíu de cencerros y alrededor de la foguera entamaba una auténtica quimera a verdiascazos.

Eso sí, n'Escoyo siempre se dixo que los de Cabanaquinta enxamás fueron a metelos en casa. Sobra dicir qu'en Cabanaquinta yera la recíproca.

Curiosamente esta costume pervieya, enantes de desaparecer, convirtióse nuna griesca infantil, cuasi nun xuegu; lo mesmo que pasó con otros festexos y ritos. Pero tenemos testimonios claros de que nos entamos de sieglu yera una auténtica llucha ritual ente mozos que socedía alrededor del Antroxu. Veamos, polo tanto, cuál pudo ser l'orixe y el significáu d'esti tipu d'alcuentros violentos.

Significaos posibles de la porria o porría ayerana

Don Juan Uría Ríu, al querer interpretar esta costume, niega que tengan una posible rellación coles festividadaes romanes nomaes les "Terminabia", como dixeron dellos etnólogos. Compartimos la so opinión porque les fiestes dedicaes al dios "Terminus" yeren de xer-

mandía colos pueblos d'al llau con intercambiu d'alimentos y cellebración de fiestes d'xermandá⁶.

El vezu ayerán de la *porría* o la *porra* hai qu'inxertalu n'otru contestu. Paeznos que'l contestu más afayadizu ye'l que noma don Julio Caro Baroja "Los agravios de carnaval" y, en concreto, lo qu'él define como "Los agravios entre pueblos". Diz esti autor al respective:

La injuria arbitraria o fortuitamente proferida contra un viandante, el ensañamiento con determinadas personas, el sermón o la cencerrada que reflejan una situación de escándalo público se realizaban en los límites de la barriada o de la aldea. Pero había otros agravios que se infligían en Carnaval a los que habitaban en localidades vecinas, que, por lo común, solían ser rivales, aunque esta rivalidad no pasara de formal y desprovista de contenidos profundos. Tales agravios reflejaban asimismo un deseo de repulsar del propio territorio cosas malas o malamente consideradas... Donde se daba un más claro sentido de repulsión a ciertos actos de Carnaval era en Asturias⁷.

Esti párrafu del maestru de la etnografía española ye, a la nuestra manera de ver, clarificador; y, quiciabes les cencerraes periódiques que s'asociaben a lluches fueren un ecu llonxanu d'actos semiguerreros nos que s'avisaba al vecín de les llendes de la territorialidá. Territorialidá que foi difusa na Protohistoria, pero foi concretándose más cada vez baxo les prescripciones de les ordenances de conceyos y parroquies. Si s'esaminen les

⁶ Uría Riu, J. Comunicación personal. Uviéu, 1965.

⁷ Caro Baroja, Julio (1997): *Los pueblos del Norte de España*. Txertra, San Sebastián: 102-118.

ordenances parroquiales y conceyiles d'Ayer, asoleyaes hai años yá pol que foi Secretariu del conceyu don Benjamín García, pue vese'l munchu cudiáu de la territorialidá de los ayeranos del pasáu. Nun ha d'extrañar, polo tanto, qu'esti tipu d'autoafirmaciones de la propia demarcación apaecieren davezu en tol Altu Ayer, por más que la manifestación cabera fuere una cencerrada ente nenos en plenes Carnestolendes⁸.

Sicasí, vezos d'esta mena nun fueron exclusivos d'Ayer, nin mucho menos; n'otros conceyos, como Teberga, estes manifestaciones de territorialidá facíesen d'una manera más cruda cola costume de "echar el goxu"; asina, los habitantes de los pueblos altos amenazaben a los que taben per debaxo d'ellos tirándo-yos per Carnaval un goxu, banastra o macona enllena de yerba ardiendo, mientres gritaben:

¡Muerra... (el pueblu que fuere)!⁹

Tuvieron muncha sonadía les rivalidaes por tirase el goxu ente dellos pueblos como Fresnéu y San Salvador, Forniel.las y Otiel.lu, etc.

Sicasí, hebo pueblos que supieron convertir esta costume en dalgo pacífico; asina los d'Ordiales y Pambléi facíen tamién esti festexu: echaben el goxu monte abaxo, pero en cuenta pelees, mozos y moces cantaben y tocaben cencerros, llevando caún un fexe de paya ardiendo na mano.

⁸ García, B. (1963): *Concejos de parroquias de Asturias con especial referencia a las de Aller y ordenanzas que regulan organización y régimen*. La Pola L.lena.

⁹ Carlos Lueje Casanueva. Uviéu, 1990.

El vezu de *la porría* o *la porria* ayerana, búsquese la esplicación que se quiera, debió tar mui enraigonáu por-que forma parte de la llingua coloquial. Entá anguaño, cuando la xente de Cabanaquinta y Escoyo ta en cualquier llugar del mundu, anque en tono amigable, dicen davezu:

¡Porra Escoyo!

A lo que ye obligao retrucar:

¡Porra Cabanaquinta!

Dalgo paeció a un saludu cordial, d'anguaño, pero na acordanza d'un pasáu guerreru.

4. El día les trastaes

L'Antroxu ye tiempu d'allegría y espardimientu y yá dende antiguo se permitíen grandes llibertaes nestes feches. Asina, con mázcara o ensin ella, faciense una riestra d'actos violentos ensin nengún tipu de castigu. Don Julio Caro Baroja clasifica esti tipu d'actos nestos grupos: Dicir injurias a los viandantes; asoleyar fechos escandalosos que tendríen que mantenesese en secreto; facer sátira pública de les interioridaes; romper coses, poneles fuera del so sitiu normal, robales; fadiar de continuo a delles persones; y tirar coses consideraes como faltoses en términos ayenos¹⁰.

El “día de les trastaes” tuvo mui enraigonáu n'Ayer; ellí cèlebrábase nel tiempu d'*Antroxu*; sicasí, n'otros llu-

¹⁰ Caro Baroja, J. Comunicación personal. Madrid, 1972.

gares d'Asturies faciase en feches distintes a les Carnestolendes, davezu en viéspora d'una fiesta local, o tamién alredu de San Xuan. Paeznos que'l momentu en que se facien les trapisondes nel Alto Ayer yera'l meyor; porque si por definición, "Antroxu" ye la subversión del orde establecíu de manera intencionada, pactada y polo tanto tolerada, nun había meyor momentu n'añu p'actos d'esta triba.

Na tradición ayerana, "el día les trastaes" incluyía dellos supuestos de los que falaba don Julio Caro Baroja. A saber: facer sátira pública de les interioridaes, llevar coses o animales fuera del so sitiu normal; y fadiar de contínu a delles persones. Vamos ver dellos exemplos de les trapisondiaes que se facien nel pasáu nel Altu Ayer.

Tipos de trastaes

Les trastaes podien clasificase en dos grupos: les que facien los nenos, que yeren davezu un equivalente menor de les que facien los mozos; y les de los mozos, pa les que se necesitaba fuercia, habilidá ya intencionalidá; estes últimes, polo tanto, yeren les más terribles y dacuando podien clasificase de bromes mui pesaes.

Les trastaes infantiles nun pasaben davezu les llenes del pueblu y consistien en cambiar les coses del sitiu o escondeles. Podrien tipificase como "trastaes menores". Podrien ponese munchos exemplos: Dexar una portiella abierta, o sacándola del quiciu, llevala unos metros más p'allá; sacar un aperiu de llabranza del solhorru y llevalu al otru llau del pueblu; travesar a daquién el carru delantre casa, etc. Anque yeren "trastaes menores" munches veces tenien dalgo d'intencionalidá. Cuando pasaba esto había, sobre manera, dos tipos de cau-

ses: o bien les rivalidaes ente barrios o bien, la venganza contra dalgún vecín malabicañu que nun se llevaba bien colos rapazos.

Les travesures que facía la mocedá yeren otra cosa como yá diximos. Pasaben davezu les llendes xeográfiques del pueblu; podíen clasificase como “mayores”, pola fuercia y habilidá que se necesitaba pa llevales alantre; y teníen una intencionalidá clara de molestar y fadiar. Davezu, embromaben a dos persones que se llevaben mal o que nun se falaben, poniendo les coses d’ún d’ellos cerca la casa del otru; y, pa que nun hubiere dulda, llantábense con cuerdes o cadenes o poníense nun llugar visible pero al que nun yera fácil de llegar.

Como’l maxín de los humanos ye, en xeneral, probe, munches de les trapisondes feches polos mozos yeren paecíes a les de los nenos, pero llevaes a estremos increíbles como qu’una *portiel.la*, un *aréu*, una *vara tazar*, una *carreña* o un *querru* apaecíen a dellos kilómetros del so llugar d’orixe o en sitios raros. Queremos conseñar equí dos trastaes mayores, feches pola mocedá ayerana en tiempos pasaos y de les qu’entá se fala. Una foi fecha por un home solu y la otra pola mocedá del pueblu. Porque les trastaes, según les circunstancies, podíen ser una cuestión personal o de la comunidá de mozos.

El carru de L.levinco

En L.levinco (Ayer), había cabo la carretera xeneral dos ocalitos pervieyos a vulgar pol so gordor y grandura. Va más de setenta años, apaeció encoligáu de la picalina d’un d’ellos un carru’l día les trastaes; pero, entiéndase bien, nun yera un cenciellu carrín *rinchón* del país: lo qu’había ellí enriba mangao yera un *querru carretiru*, pesáu como’l plomu.

Los mozos del pueblu taben seguros de que nun fueren ellos; y, tamién taben seguros de quién fuera, porque nun había otu capaz de facer eso en tol conceyu. Cabía la posibilidá de que fueren los mozos d'Escoyo, Beyo o Pel.luno; pero esto yera imposible, porque ellos marcharen sobre les cinco la mañana y nun vieren a naide, sacante aquel carreteru mozu del pueblu qu'aquelles hores yá taba xunciendo la pareya de gües.

El carreteru mozu yera Fidel González, que nun desmerecía gota al llau de Xuanón de Cabanaquinta, aunque nun yera tan altu y bracu como'l míticu xigantón ayerán; diciáse que si ún de los sos gües quedaba torgáu nal camín por causa un troncu o otra cosa, él solu podía sacalu colos brazos como si fuere dalgo ensin importancia.

Lo que ye difícil saber ye por qué a Fidel se-y ocurrió poner el carru d'un vecín, él solu, no más alto d'un ocalitu. Oyimos munches esplicaciones, pero una d'elles, pa nós verosímil, ye esta: Fidel, si per un llau yera fuerte, pel otu yera lo más burro y noble qu'había en pueblu; tenía un corazón grande, pero blandiu como la mantega; y había una persona en pueblu que de cuando en vez y ensin saber por qué martirizábalu más de la cuenta; y aquel alborecer gloriosu, él solu, ensin ayuda de naide, quixo demostra-y de qué ye capaz un home noble y fuerte.

Según dicen, pa baxar el carru del ocalitu tuvieron que trabayar munches hores los mozos y los mayores de L.levinco. La casualidá fizo que, cuando taben a nada de quitar el carru del ocalitu, pasara per ellí Fidel, de vuelta del trabayu col so carru y la pareya de gües. Cola tranquilidad de siempre paró y entrugó, como si nun fuere con él la cosa: “¿A quién se-y ocurrió esta barbaridá?”

El carru taba trabáu nuna caña del ocalitu y col cabezón a un palmu'l suelu; y los de L.levinco, por más que

tiraben, nun yeren a sacalu. Fidel nun duldó; ensin dicir nada, garró él solu'l carru pol cabezón y d'un tirón púnxolu enriba de la carretera faciendo un ruíu mui grande. Miró a un llau y a otru con tranquilidá y atopó la mirada d'aquella persona que tanto lu martirizaba y que yera l'amu'l carru. Mirólu d'una manera tan viva qu'aquel tuvo que quitar la vista. Fidel quedó mui tranquilu, porque taba claro que la lleición taba aprendida.

Y entós, tranquilu, coló colos sos gües carretera arriba. Díxo-yos a los sos vecinos de L.levinco: "Vosotros, pa carreteros, nun valís"¹¹.

El burru de L.lamas

Xubir un burru a un *correor* nun ye dalgo que se plantege davezu y les dificultaes que puean presentase son imprevisibles. Pero si se quier facer de nueche, un día concretu y nunes circunstancies determinaes, un fechu tan trivial pue convertise nuna fazaña que necesita d'habilidá, fuercia y un poco d'intelixencia. Y si ello pasa'l "día les trastaes" tamién secretu, pa que'l dueñu la casa nun s'entere. Demostraron tener les virtues conseñaes, nun grau cimeru, los mozos de L.lamas (Ayer), que llograron mangar un sufríu pollín nel corredor del pueblu que paecía más difícil.

Según nos cuntaron, a primeros del sieglu pasáu los mozos de L.lamas metieron un pollín nel corredor d'un vecín "el día les trastaes" nunes circunstancies poco menos qu'imposibles. La casa taba nun llugar estratéxicu y el corredor daba pa la reguera que crucia'l pueblu. L'altura qu'había ente la reguera y el corredor yera mayor de cinco o seis metros; asina, nun cabía en cabe-

¹¹ Jesús Tuñón Vega. Escoyo, Vega, 1970.

za humana que per ellí pudieren llevar hasta'l corredor nengún burru. Por ello, tolos habitantes de L.lamas que teníen un corredor al que se podía llegar fácil anduvieron a la tisba tola nueche pa que nun-yos ficieren broma nenguna; toos menos el dueñu d'aquel corredor "imposible".

Pero cuando'l díañu anda sueltu, hai que tener medrana a too, hasta aquello que de mano paez imposible; y nun hai peor díañu que la mocedá nel "día les trastaes"; ello esplica que, naquelles feches, apaeciére en L.lamas un pollín nel corredor menos afayadizu de tol pueblu; y, como'l burru sabía de lo difícil del fechu, nun dexó de rinchar dende qu'alboreció, pa que too se supiera; y pa plasmu del amu, que na vida se-y ocurriere que'l pollín tuviere nel so propriu corredor.

Cuenten que, mientras los mozos del pueblu dormíen después d'un esfuerzu talu, hubo que sacar al burru a emburriones de dentro casa, porque yera imposible sacalu per onde entrara.

L'amu, a manera d'esplicación que naide-y pidiera, decía seliquino: "Esto nun ye cosa de mozos; esto tuvo que facelo'l dieñu".

Pero l'amu la casa nun midió bien les palabres y de xuru más-y tuviere valió nun abrir la boca porque, al otru añu, los mozos de L.lamas tuvieron a un tris de pone-y otra vuelta'l burru en mesmu sitiü; según dicen, y nun sabemos si esto ye verdá, les coses pasaron asina: cuando los mozos taben casi p'acabar la fazaña, el pollín, que "nun taba capéu", púnxose a rinchar como un condenáu; y el dueñu de la casa tendría que da-y les gracies eternamente a una burra vieya que per ellí pasaba. Cuando-y diben a repetir la travesura del otru añu, alertáu pol rinchar, levantóse, asomóse al corredor, nun vio nada

porque taba mui escuro y marchó diciendo seliquino: “¡Esto debe ser cosa de diañes!”.

Pero depués de la escuridá vien la lluz, y el paisanu vio que nun yera cosa de “diañes”; porque cuando se levantó y salió a nortiar al corredor pudo ver qu’ellí taben asitiaes cuatro potentes roldanes; y que, abaxo na reguera, taba amarráu’l burru, mui malamañosu’l probe, dientro la carreña.

Movió la cabeza y dixo pa sigo: “Una vez val, pero dos...”.

Y pa que nun se supiera, desmontó les roldanes y fue a tirales cabo la fonte; y, ¡como non!, lliberó como pudo al burru de les atadures y dexó la carreña en sítiu. Y xuró qu’al otru añu eso nun volvería a repetise.

5. Las marzas

Las marzas yeren una ronda que facien los mozos solteros na última nueche de febreru per tolos pueblos, pidiendo regalos y cantando coples. Esti vezu constatóse en munchos llugares de la xeografía nacional y Constantino Cabal diz qu’hai munchos años existieron *las marzas* n’Asturies; y él mesmu recoyó material etnográfico que nos menta la so existencia¹².

Pa pidir *las marzas* xuntábense tolos mozos solteros nomando *corporal* o xefe de cuadriya al mozu solteru de más edá. Esta ronda yera perimportante pa la moce-dá porque constituyía un auténticu “ritu de pasu”; y ye que los rapazos que se xuntaben a la cuadriya entraben

¹² G-Nuevo Zarracina, D. (1970): *Gran Enciclopedia Asturiana*. Xixón, tomo 9: 254-255.

pa siempre nel grupu de *mozos* del pueblu mientras nun se casaren. Y les rapaces que rondaben garraben automáticamente la calificación de *moces*.

Dependiendo de la solemnidad, falaben de *marzas cortas* o de *marzas l.largas*; nes marces corte cantábense coples pa pidir regalos; yeren como esta:

*A cantar las marzas,
todos juntos venimos;
y, a las buenas mozas,
las marzas pedimos¹³*

Las marzas l.largas, que se reservaben namás pa delles *moces* pola so simpatía y otres virtúes, ramatábense col “Romance de los Sacramentos del Amor”, que decía asina:

*Los sacramentos del Amor,
niña, te vengo a cantar;
pues los tiene ya olvidados,
la moza que sabe amar.
El primero, es el Bautismo;
ya sé que estás bautizada,
porque te bautizó el cura,
para ser mi enamorada.
Segundo, Confirmación;
ya sé que estás confirmada,
que te confirmó el obispo,
para ser mi esposa honrada.
El tercero, Penitencia;
la que me echaron a mi,
que el estar contigo a solas,*

¹³ Ibidem.

*no lo pude conseguir.
El cuarto, es la Comunción,
lo que dan a los enfermos;
También me la dan a mí,
que por ti me estoy muriendo.
El quinto, es Extracomunción;
de extremo a extremo te quiero,
me meto por esa calles,
que ni duermo ni sosiego.
El sexto, es el del Orden;
yo, cura no he de ser,
que en la vida del Amor,
toda la vida estudié.
Y, el séptimo, es Matrimonio,
que es lo que vengo a buscar,
que, aunque tu padre no quiera,
contigo, me he de casar¹⁴.*

Equivalentes ayeranos de las marzas

Nós nun vivimos nin oyimos fiestes d'esta triba, pero sí manifestaciones rrellacionables con elles. En primer llugar, les práutiques que se ficieron alreduor del día de Ramos, y, en segundu llugar, retayos de la llírica popular ayerana que nos afiten la idea de que cristianizaron *las marzas* per estos llugares.

Tanto n'Escoyo como en Beyo hebo'l vezu d'enramar les cases de les moces del pueblu alreduor de la fiesta de Ramos. Yera un auténticu "ritu de pasu" porque los participantes que lo facíen per primer vez entraben na comunidá de mozos y moces del pueblu. Esta carac-

¹⁴ María Gloria Megido Muñiz. El Pino, 1970.

terística, a la qu'hai qu'amestar una llírica propia avera estes fiestes ayeranes a *las marzas* del pasáu; el vezu desarrollábase asina:

Los mozos, despacín, pasaben parte de la nueche adornando ventanes, *correores* y *chiminees* de les cases de les moces del pueblu. La costume nun dexaba de tener dalgo de crueldá porque dixebraba les moces en dos categoríes. D'una parte, a les guapes, trabayadores y merecedores de tolos títulos; y d'otra, a les menos agraciaes non tanto física como espiritualmente.

Al grupu de les agraciaes enramáben-yos la casa cola meyor flor del tiempu: mimosa, guirnalde de flores del monte, etc. Y a les que queríen molestar por dalgún motivu, poníen-yos repollos floríos, flores de nabos y hasta cargues de narvasu. El qu'esta operación se ficiera despacín yera perimportante; anque, dacuando, marchaben como tiros cuando l'amu la casa daba muestres clares de que-y paecía que-y francíen munches teyes nel so teyáu.

Al otru día tol pueblu siguía con interés el resultáu del enramáu. El profesor José Manuel Rodríguez Solís, natural de Beyo, esplicábalu asina:

Por las mañanas, en todas las casas donde hay niñas casaderas aparecen en las puertas, ventanas y hasta en las altas chimeneas, grandes brazadas de ramas de distintos árboles y arbustos que con este fin han cortado los muchachos en el bosque el día anterior; y, como el lenguaje de las plantas tiene su significado, los "fagots" o conjunto de ramas combinadas en los ramos expresan todo un mensaje, que, a veces, alegra; y, a veces, ¡Ay!, llena de pena y de protesta a las destinatarias¹⁵.

¹⁵ Rodríguez Solís, J.M. (1982): *El bable de Bello de Ayer*. Xixón, 1982: 15-16.

N'Escoyo completábase la fazaña nocherniega con cantares qu'evocaben les bondaes y los defeutos de caúna de les moces; la música yera repetitiva, cambiando namás la lletra. Como entamu dicíase, evocando la fecha, que podía ser variada:

*El venticinco de marzo,
el venticinco de marzo,
un sábado popular,
a las mozas d'este pueblo,
a las mozas d'este pueblo,
les vamos a regalar...*

Darréu, dedicábase-y una copla a caúna de les moces, a les que pa bien o pa mal, enramaren la so casa. Na copla esplicábase-y el por qué de los atributos florales puestos a caúna d'elles.

L'últimu poeta popular que fizo lletres pa un festexu d'esta mena n'Escoyo, foi'l mio primu Juan Fernández, allá pela década de los sesenta. Nun-y faltaba inxeniu, gracia y una capacidá pa versificar fuera de lo común. Capacidaes qu'entá mantién anguaño en tierras castellanés¹⁶.

Con munches tresposiciones y cambeos, pa nun tarazar la susceptibilidá de nadie, trescribimos equí delles de les composiciones que daquella se cantaben. Tres los cambeos, entá se mantién nelles el sentíu que teníen de primeres. Esto ye: emponderar o criticar pente medies d'una metáfora vexetal. Pudo ser asina:

*A Carmina la del Roxu,
a Carmina la del Roxu,*

¹⁶ Juan Fernández García. Escoyo, Vega, 1960.

*vecina d'El Pandel.lar,
un ramín de palma verde,
un ramín de palma verde,
porque nun se va a casar.*

O:

*A Rosina, la más guapa,
a Rosina, la más guapa,
más alegre y singular,
todo un árbol de mimosas,
todo un árbol de mimosas
y merece mucho más.*

O:

*A Maruja la de Pepe,
a Maruja la de Pepe,
buena moza y poco más,
le dejamos dos repollos,
le dejamos dos repollos,
pa qu'aprenda a cocinar.*

Insistimos na naturaleza hipotética de los exemplos por respetu a les interesaes, cuasi toes vives entá. Pero esti yera'l sen del festexu. Festexu que, polo menos a nós, fai que nos alcordemos de *las marzas* qu'existieron n' Asturias y n' Ayer y qu'entá se mantienen en llugares mui contaos y separtaos de la xeografía nacional.

Acabamos equí esta percurtia antoloxía de costumes populares asturianos y, sobre manera, ayeranes, qu'un día tenemos que completar colos materiales que tenemos recoyíos.

El riego en Palacios del Sil

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ

ECHAR L' AUGUA

En Palacios del Sil, onde hai un gran ríu, *El Ríu Sil*, ya outros dous ríos pequeños pero con muita augua, *El Ríu Palacios* ya *El Ríu Pedrosu*, aprovéitase l'augua pa regar praos ya tierras ya l.lograr asina una producción muito más grande. Tamién una fuente pue valir pa regar un prau ou unos cuantos praos ya en Palacios del Sil puen identificase más de sesenta manantiales utilizaos pa l.llevar l'augua a los praos.

El clima n'El Val.le del Sil yía mui chuviosu, pero nel branu suel haber una época d'escasez d'humedá ya ésta yía una de las causas seguramente de qu'haiga unos sistemas de riego grandes ya complexos, aunque tamién hai que tener en cuenta la muita permeabilidá de la tierra. Los informantes dicen que fai falta regar los praos porque gracias a *echar l'augua* pue l.lograse una producción más importante de yerba, pero dan tamién outras dúas razones: en primer l.lugar, gracias al augua no iviernu nun xelan los praos porque l'augua pasa continuamente ya nun dexa que cuache'l xelu; en segundu l.lugar, l'augua val pa matar los bichos qu'afuracan los praos ya sirve pa desanicar las topineras. Quier esto dicir que,

según los informantes, l'augua de riego nun yía namás una estratexa escontra la falta d'humedá, sinón que tien tamién outros oxetivos como bien pue demostrase na realidá de que los praos riéganse tamién nel iviernu ya mesmamente cuando chueve.

El riego faise fundamentalmente gracias al augua que traen los ríos. Pa poder garrar l'augua faise, entós, nel ríu un *banzáu*, que yía una paré de piedra, *torrones* (trozos de tierra de prau), mofu ya tapín, anque modernamente tamién la xente usa materiales como'l plásticu. L'oxetivu del banzáu que se fai no ríu yía embalsar l'augua (chá-mase tamién banzáu a la masa d'augua que s'axunta pola mor de la paré de piedra). Los banzaos puen ser estables ou non: normalmente los banzaos grandes duran muitos meses ya repítense anu tras anu, mientras que los banzaos pequenos puen quitase d'un día pa outro.

L'augua va por distintas *presas* hasta diferentes sitios del pueblu gracias a un sistema mui complicáu ya bien feitu. Las presas fáense na tierra ya pa trabachar nel.las úsase'l *picachu* ya la *batedera*. Las presas van subdividéndose ya mandando l'augua a los praos d'una parte ya outra: pa mandar l'augua a un sitiu ou outro úsanse los *atapos*, pequeñu atranque que se fai con unas piedras ya torrones ya tapines. Cuando la presa atraviesa un caminu ou sendeiru hai una puentina de llousa, que se chama *pontón*. En chegando l'augua al prau, repártese por tola superficie gracias a los *duviachos*: el *duviachu* yía una canalina que fai posible que denguna parte del prau quede seca ya tolos anos hai que refaer ya restaurar bien el sistema de *duviachos*. A la hora d'echar l'augua ou regar la xente va siempre con una *batedera* (o con un *picachu*) p'ayudar a que l'augua se meta pa tolas *viciel.las*.

Chámase *esbancare l'agua* a l'aición d'esfaer un banzáu ou un atapu de manera que l'agua que va a una presa esvíase pa que vaya a una distinta, quitando componentes del banzáu, del atapu ou d'una mesma presa (*esbancare* significa tamién 'quitar l'agua a outru'). Pa poder regar nun basta una persona, sinón que fai falta qu'intervengan polo menos dúas personas ya mechor si son más: en realidá, tola familia se pon en movimientu cuando chega la hora de char l'agua.

A la hora d'estudiar la forma d'echar l'agua, cousa que tamién s'alcuentra n'outros sitios de montaña de Galicia ya d'Asturias, extremo cinco sistemas diferentes de riego: el sistema de los praos de los val.les d'El Ríu Pedrosu ya d'El Ríu Palacios, el sistema de los praos cercanos al pueblu, el sistema de los praos d'El Ríu Sil, el sistema de los praos de fuente ya'l sistema de las tierras de cultivu. Nestos cinco sistemas de riego hai distintas estratexas de comportamientu, que van de la cooperación al enfrentamientu, pasando pol usu de l'astucia ya tamién pol emplegu del orde rotatoriu de la *vecera*.

EL SISTEMA DE LOS PRAOS DE LOS VAL.LES D'EL RÍU PEDROSU YA D'EL RÍU PALACIOS

Esti sistema yía'l que s'alcuentra nestos dous val.les, al llau d'estos dous ríos, que tienen a los l.laos una tira de praos que dan yerba abonda de la primavera al outueñu. Son praos pequeños, que dan de dous a tres carros de yerba ya que tán estremaos por paredes de piedra. Esti sistema de riego aproveita'l gran desnivel pol que baxan los dous ríos. Estas auguas nun conocen diez metros de chanura: dende que nacen hasta que chegan

a El Sil nun faen más que faer espuma ya baxar con muita fuerza d'un pozu a outro.

Cada trenta ou cuarenta metros un banzáu pequenu apara las auguas pa l.lievalas por una presa a los praos. Estos banzaos nun son fixos, sinón que se faen ya desfaen según cuadre ya interese. Con una pouquina d'esperiencia puede *esbancase l'augua* (esfaer el banzáu ya echar l'augua pa outro siti) quitando las piedras suficientes pa que nun pare l'augua. De la mesma manera, en diez minutos pue faese outra vuelta un banzadín d'estos. Esti yía'l sistema de los val.les en cuantas al sou aspeutu físicu. Pero ¿cómo yía la estratexa que socialmente s'emplega nesti sistema?

La estratexa de riego nestos praos yía l'*astucia*. Anque hai augua abonda, la verdá yía qu'hai competición, porque hai muitos praos ya muitos dueños. Amás, mientras que nun momentu determináu naide quier l'augua, unas horas más tarde puen ser dous ou tres propietarios los que tienen interés en regar los praos próximos na mesma parte del ríu. Hai que tener en cuenta que muchos d'estos praos tán l.luenxe del pueblu ya esixen, entós, muita inversión de tiempu ya d'esfuerzu físicu pa dir a ellos a echar l'augua ya entós podía esperase qu'hubiera un alcuertu d'horarios (una vecera) o, si non, qu'hubiera griesca ya discusión. Pero lo que chama l'atención yía que nesti sistema nin hai vecera nin reñe la xente, sinón que que la xente riega cuando yía capaz usando l'astucia. Trátase, por exemplu, d'echar l'augua ya l.lograr que naide venga a quitalahasta que'l prau ou los praos queden bien regaos. El que riega tien que dedicar, entós, muchos esfuerzos pa vixilar el comportamientu de los outros propietarios, controlar las horas l.libres que tien, estudiar ónde s'alcuentra nesos momentos ya calcular

cuálos ratos son los mechores pa xubir al prau ya alcontrar más facilidá pa regar ya que naide-l.ly quite l'augua.

Esto fai que cueste más trabachu regar, porque hai qu'andar siempre vixilando a la xente ya escondiéndose mesmamente pa vixilar ya tien consecuencias nas relaciones ente los propietarios ya usuarios de los praos, chegando a unas conclusiones interesantes: por exemplu, dous competidores nesti sistema nun reñirán nin s'enfrentarán pol augua, pero xenerarán una gran desconfianza ente el.los que pue afeutar a las relaciones ente las familias, pero siempre non abiertamente.

Nun hai denguna regla moral ou social nesta estratexa de riego: namás funciona l'astucia, anque yía verdá que la xente nun ve bien a los que son más avariciosos de la cuenta.

Outramiente, los trabachos de vixilar, engañar ya quitar l'augua a los demás son fundamentalmente trabachos masculinos. Anque si falta l'home yía la mucher la que tien que faer estos l.labores, yía más propia de los paisanos la cousa d'andar vixilando, engañando ya compitiendo pol augua de los val.les.

Los praos de los val.les riéganse práuticamente tolos meses del anu, quitando namás la época de pacer las vacas ya la época de la yerba. Paez qu'asina yía un comportamientu irracional, porque mesmamente nel iviernu ya mientras chueve vense los praos inundaos d'augua del ríu, pasando asina meses ya meses. Dengún ganadeiru niega la eficacia del principiu de que “cuanta más augua, mechor”. Tou ganadeiru piensa que pa tener yerba los praos tienen que regase nel iviernu ya diz esto el reflán: *¿Onde crez la yerba? Onde l'augua inverna.*

Alcontréi tres argumentos a favor d'esti riego intensivu. En primer l.lugar, diz la xente que gracias a tar mui

regaos estos praos nun necesitan cuitu, de forma que l'augua val pa sustituir el llabor d'acuitar. Otru argumentu que dan los ganadeiros yía que gracias al augua que cuerre tol anu pol prau esti nun xela: ou seya, hai tanta friura pol iviernu que si nun yía pol augua corriente los praos quedarían queimaos pola xelada. Ya un tercer argumentu a favor de regar día ya nueite pol iviernu yía que l'augua val p'afogar a los toupos ya pa que nun haiga topineras. En definitiva, como yá se dixera antias, la xente diz que por esperiencia sabe que cuanto más se riegue un prau pol iviernu más dará de primavera a outuenu.

Na tradición oral alcuéntrase dalguna hestoria que se refier al engañu na estratexa de regar los praos. Tenemos, por exemplu, el cuentu de Xuan ya Maruxa, que se cuenta como verdadeiru ya real, según el cual un día Xuan vistíuse con una sábana blanca pa paecer un fantasma ya asustar a Maruxa, que competía con él pa regar ya taban tol tiempu quitándose l'augua unu a outro.

Xuan escondíuse tapáu cona sábana ya cuando llegó Maruxa al ríu pola nueite Xuan saltóu delante d'ella ya asustóula fayendo estrueldu de fantasma. La mucher echóu a correre pal pueblu ya Xuan, cuando se víu solu cona sábana blanca no monte ya de nueite, asustóuse tanto qu'echóu tamién a correr pal pueblu gritando a Maruxa:

¡A, Maruxa, aspera que soi Xuan, aspera que soi Xuan!

EL SISTEMA DE LOS PRAOS DEL PUEBLU

Los que se chaman aquí praos del pueblu son los que se riegan pol sistema más grande ya complexu de riego, ou seya'l Sistema Central de Riego (SCR).

El SCR garra l'augua d'El Ríu Palacios, concretamente nel sitiu que se chama *L'Esbancaideiru*, onde hai un sistema de morrillos bien grandes ya torrones que valen pa repartir el caudal d'*El Ríu Palacios* pa tres conductos que van atravesando *La Corrada los Regueirales* (ou *La Corrada l'Esbancaideiru*): *La Presa de la Poula*, *La Presa'l Pueblu* ya *La Presa la Tabierna*. Estas tres presas reparten l'augua por cuasi tolos praos del pueblu ya tamién las tierras, como podrá vese más alantre. El piquín d'arriba de *La Corrada los Regueirales* atraviésalu *La Presa de la Poula*, que riega los praos de *La Poula*. No mediu de *La Corrada los Regueirales* alcuéntrase *La Presa'l Pueblu*. Ya *La Presa la Tabierna* atraviesa la parte d'abaxo de *La Corrada los Regueirales* ya termina n'*El Canalón*. A partir d'estas tres grandes presas l'augua chega a los praos, corradas ya l.linares qu'hai nel pueblu ya alredu del mesmu. Antias l'augua corría por presas por supuestu descubiertas, pero agora gran parte del augua va por tubos que se reparten por tolos praos ya tierras del pueblu.

Pola mor de la l.largura del SCR fai falta que pa regar con él haya que llevar a parte de la familia, porque una persona namás nun yía capaz de controlar el riego. Asina, si X quier regar la finca A, tien que tener na operación a outros familiares o, si esto nun yía posible, a dalgún amigu ou persona conocida que-l.ly deba dalgún favor.

Una persona del equipu de riego tendrá que vixilar na zona d'El Esbancaideiru, porque sinón nun hai garantía del que l'auga vaiga pa él y, además, nun tien lexitimidá pa regar. Outros dous ou tres tienen que tar nos puntos clave onde se cruzan ya se dividen de las presas, cuidando que naide quite l'augua ya nun dexando que naide intente tal cousa. Tien qu'haber dalguién tamién,

lógicamente, na mesma finca A pa encargase de que nel tiempu que tien pa regar (enxamás más d'una hora) pueda l'augua repartise pola finca ya metese bien na tierra.

La canalización subterránea que se fixo con tubos por tol pueblu obligóu a que los antiguos *atapos* seyan agora compuertas de fierro. Yía interesante saber qu'estas compuertas son de propiedá privada ya, entós, pa regar hai que l.levar la compuerta ou compuertas. A veces la compuerta yía propiedá de varios ya van empréstándolas unos a outros según las van necesitando los regantes.

Anque los praos del pueblu necesitan más personal pa regar, tienen la ventaxa de tar cerca de las casas ya necesitar menos inversión de tiempu ya de movimientu. Suelen ser praos buenos ya de gran producción. Los que tán mui cerca de la población suelen ser *corradas*, que tienen una paré alreduor ya xeneralmente nun se dexan pa la siega, sinón que s'usan pal pastu ya pal corte de yerba verde. Como veremos más alantre, el riegü d'estos praos ya *corradas* yía'l que menos cuesta, si dexamos aparte'l casu de los praos con fuente propia.

EL RIEGU DE LOS PRAOS DEL PUEBLU COMO ESTRATEXA ECONÓMICA: LA VECERA

Las mesmas razones que mueven a regar tol anu los praos de los val.les mueven aquí a regar estos praos tamién. Procúrase tamién tenelos bien regaos tol anu menos na época de pacer ya de la siega, porque asina siempre darán más. Sicasí, veremos que la competencia pol augua resuélvese de forma distinta.

Pol iviernu hai augua a farta porque'l SCR nun s'usa más que pa estos praos. Tampoco fai falta entós un tur-

nu horariu nin enfrentase con competidor dengún. Como los praos tán cerca, la competencia yía menor porque si nun se riega agora pue regase un momentu más tarde. Los problemas de competencia chegan nel branu, porque hai qu'usar el SCR pa regar las tierras de cultivu ya hai menos tiempu pal riego.

La solución a esti problema d'escasez ya de competencia yía la que paez más razonable en principiu: faise un turnu horariu pola nueite, una vecera, según la que van regándose los praos nun orde mui rigurosu. L'horariu d'esta vecera entama a las siete de la tarde ya chega hasta las siete de la mañana. Pero anque haya vecera, siempre pue haber dalguién que quiera aproveitase de los demás ya por eso hai que tener tamién nestos casos ayudantes que, puestos nos sitios claves del SCR, vixilen l'augua. Anque cona vecera las cousas van mechor, nun se desanicia con el.la la posibilidá de que dalguién engañe ya con astucia-l.ly quite l'augua al que-l.ly toca regar según la vecera.

EL SISTEMA DE LOS PRAOS D'EL RÍU SIL

Chamamos praos d'El Ríu Sil a los que se riegan con augua d'esti gran ríu. Son praos buenos, anque en más d'una ocasión sufren los ataques del ríu cuando crez (*cachumbadas*) ya puede chegar a comer la tierra. Yía una realidá que muitos praos de la *marina* (marxe del ríu) son *l.leirones* (o seya, praos chenos de piedra ya morrillos pola mor del augua del ríu).

Como El Ríu Sil tien augua a esgaya ya cuerre con muita fuerza, nun se pue faer dengún banzáu estable, porque pol iviernu esti ríu esbarrumbaría tolos banzaos

que quieran faese. Pola cueta, lo qu'hai que faere yía poner delante los praos grandes paredones de piedra envueltos en tela metálica (*gaviones*) pa que l'augua del ríu nun arranque cachos de prau. Tamién pol branu podrá ponese dalgún banzáu nel ríu pa regar, como veremos.

ESTRATExA DE RIEGU N'EL SIL: LA COOPERACIÓN

No riego d'estos praos las presas, grandes ya pequenas, quedan d'un anu pa outru; pero los banzaos, non, porque, como yá se dixo, el ríu tíralos pol iviernu. Esto quier dicir que tolos branos hai que faer los banzaos d'El Ríu Sil, sabiendo que meses más tarde van caer pola fuerza del augua.

Los banzaos d'El Ríu Sil tienen que tar mui bien feitos, porque tienen qu'aguantar muita augua ya porque tienen una anchura mui grande, como más de trenta metros en dalgún sitiú. Esto significa que pa faer estos banzaos fai falta muita *cooperación*, cooperación de tolos que más tarde quieren regar gracias al banzáu.

Alcuérdase un día ya va al sitiú del ríu onde va faese'l banzáu una persona de cada familia que quier regar con dichu banzáu. La familia que nun participa nel l.labor de faer el banzáu nun tien más tarde dereitu a regar con augua d'esi banzáu, anque'l sou prau quede al l.lau de las presas. Esta cooperación dase tamién al riego que se fai en fayendo'l banzáu: respétanse los turnos de la vecera ya resulta mui tranquilu'l l.labor de regar estos praos.

Esti riego faise namás pol branu, más bien pa que los praos dean muitu outuenu.

SISTEMA DE LOS PRAOS DE FUENTE

En distintos sitios ya valles de Palacios del Sil hai praos que tienen una fuente nel mesmu prau ou bien cerca (*Valdefontán, La Fuente l'Osu, La Reguera l'Ane*, etc.).

D'esti tipu son muitas *l.lamas*, praos que xeneralmente, aunque non siempre, tienen augua ya tienen una parte siempre mochada.

Lóxicamente, no riego d'esti prau nun hai problemas de competencia, aunque la dificultá pue venir de cuando un prau depende de la fuente que naz n'outru prau, propiedad d'outra familia. Xeneralmente nestos casos la costume establez unas lleis que se respetan ya que solucionan los conflictos que puedan apaecer, pero, de tolas maneras, siempre hai una posibilidá de problemas.

Siguiendo la costume del riego nesta zona, estos praos tiénense cuasi siempre regando, menos na época del riego ou de la siega.

SISTEMA DE LAS FINCAS DE CULTIVU

Las tierras de cultivu alcuéntranse nel sitiu más chanu ya fértil pal cultivu. Riéganse, igual que los praos del pueblu, cono SCR.

Esta zona yía bien grande ya son tierras de patacas, de maíz, etc. Cada tierra necesita alrededor de dous riegos pol branu pa ser a llograr una buena producción. Mientras que pa los praos el riego yía siempre buenu, pa las tierras de cultivu hai que tener más cuidáu, porque muita humedanza pue perxudicar el frutu. Yía l'amu de la finca'l que va regulando la necesidá d'augua d'alcuertu cona costume ya cona cara que presenta'l suelu.

Pero anque, como yá se dixo, úsase pa estas tierras el SCR, la verdá yía que la forma de regar yía diferente daféitu. Si la estratexa de regar básase nos praos de los val.les na *astucia*, nos del praos del pueblu na *vecera* ya nos praos del Sil na *cooperación*,alcontramos que nas tierras de l.labor la estratexa yía de *enfrentamientu* ya *griesca*.

Lo que nun suel pasar al regar los praos, ou seya, la reña, l'insultu ya la pelea resultan bien frecuentes al ponese a regar las tierras.

Cuando dalguién, cuando una familia quier regar las güertas, los güertos, las l.linares, etc., sabe que que va faer una cousa que tien dalgunos peligros. En primer l.lugar, tendrá que repartir a un buen númaru de miembros de la familia nos puntos clave del SCR, siempre con dalguna ferramienta potente nas manos (un *picachu*, una *batedera*) como avisu a los competidores ya como signu de qu'hai resolución pa faer respetar los dereitos que se tienen. En segundu l.lugar, tiense mui presente qu'en cualquier momentu pue un competidor dedicase a insultar ya a faer mesmamente alcordanza d'acontecimientos vergonzosos de los antepasaos ya familiares en xeneral que tengan dalguna hestoria duldosa. En tercer l.lugar, hai que tar preparaos pa defendese d'un ataque físicu, asina como a contestar a los insultos.

Yía interesante observar que tol mundu ta convencíu de que nun hai comportamientu más tolu qu'ésti, porque saben qu'hai augua a esgaya. Al perguntar por quéi la xente s'enfrenta al regar las tierras, la primera contestación que s'escuita yía ésta:

Porque hai mui mala xente ya somos todos un pouco bobos, porque l'augua sobra por tolos l.laos.

Paez que la solución mechor yía poner un sistema de vecera. Tol mundu ta d'alcuierdu ya diz qu'una vecera yía lo ideal ya pue solucionase perfeutamente. Pero tamién la xente ta segura de que yía imposible chegar a poner la querida vecera ya alcuérdase de los fracasos anteriores.

Efeutivamente, obsérvase que los intentos de vecera fracasan siempres, anque nos últimos tiempos empiezan a tener más éxitu. Las causas del fracasu d'esos intentos de poner vecera son los que vienen darréu.

En primer l.lugar, el turnu de vecera nun se respeta, cuando se pon, voluntaria ya espontáneamente (o seya, al revés que nel casu de los praos). Si nun hai un vixilante que controle a la xente la vecera nun funciona al regar las tierras. Cuando hai un vixilante que recibe una cantidá de perras (puestas polos regantes) pol sou trabachu, entós sí funciona esta vecera de las tierras de cultivu, pero yía un l.labor mui malu, porque los vixilantes cansan ya terminan fartos d'escuítar insultos ya amenazas. Tamién hai que tener en cuenta que la persona que se dedica a vixilante cuerre'l peligru de sufrir nas sos relaciones sociales: al dir enfrentándose a una familia ya a outra ya a outra, pue acabar enemistáu con tol mundu.

Asina, tolos anos, al chegar la época de regar las tierras óyense dende las siete de la mañana hasta la nueite chillidos, insultos ya amenazas a esgaya nos puestos clave del SCR, nos qu'hai muita xente celosa de los sos dereitos. Estos dereitos nun tán regulaos, porque nun hai vecera, pero mandan dous principios: riega'l que primeiru ya con más recursos controla'l SCR ya tien que dexar de regar aquel que yá disfrutóu de tiempu abondu de riego según la estensión de la so tierra.

Son mui interesantes las contestaciones de la xente al perguntar por qué hai tanta griesca al regar, cuando se reconoz qu'hai augua a farta. Chama l'atención qu'ente los homes hai una contestación más bien "machista", en cuantas que dicen qu'hai griesca porque'l riego "yía una cousa de mucheres" ya las mucheres "nun s'atienen a razones, nun faen más que discutir". Por supuestu, esta contestación nun respunde a dengún tipu de realidá: en primer l.lugar, hai que tener en cuenta que tamién los homes participan na griesca del riego. En segundu l.lugar, yía verdá que nel 90% de los casos son mucheres las que protagonizan la griesca, pero eso yía porque son las mucheres las encargadas del trabachu diariu del cultivu de las tierras.

EL SISTEMA D'ESTRATEGIAS DE RIEGU

Vemos qu'hai gran diversidá d'estrategias a seguir nos sistemas de riego. Dexando a un l.lau a los praos con fuente, vemos qu'hai cuatro estrategias que van dende una situación de muita cooperación hasta l'enfrentamientu más fondu:

Cooperación	Vecera	Astucia	Griesca
-------------	--------	---------	---------

¿Por quéi estas diferencias? Dicíamos qu'una de las esplicaciones recochidas ente los paisanos informantes yera que cuando había mucheres pol mediu entós había griesca porque nun sabían "atenese a razones". Yía significativu'l feitu de que nel casu estremu de cooperación, nos praos d'El Ríu Sil, el l.labor de cooperación entama cono trabachu en común de los homes. Ou seya,

un trabachu fundamentalmente masculín que determinará la forma de cooperación de tolos siguientes l.labores de riego. Antigual, resulta que nos casos de griesca no riego tienen más protagonismu las mucheres.

¿Sacaríamos d'aiquí la conclusión de que yía la presencia femenina la que fai que las relaciones seyan más agresivas? Non, nun podemos aceutar esta conclusión. Pero ¿nun sedrá más bien que los homes prefieren que seyan las mucheres las que faigan los l.labores del riego que tienen más problemas d'enfrentamientu? Ou, mechor, ¿nun sedrá que se prefier que seyan las mucheres las que vayan a las situaciones de griesca nel riego?

Vamos ver cada una de las estratexas ya intentaremos esplicalas nel so contestu particular.

La estratexa de cooperación nel riego yía perfeutamente esplicable. En fayendo en comuña'l banzáu, supónse que seguirá esi espíritu de cooperación nel trabachu. L'augua yía propiedá de los constructores del banzáu ya si dalguna familia quier regar ya nun yía p'asistir al trabachu común tendrá que pagar —antias con vinu, por exemplu, agora más bien con perras— a los que trabachan no banzáu.

La estratexa de la vecera nos praos del pueblu yía una conducta qu'atopamos razonable por demás: cuando la competición pol augua aumenta paez que nun hai mechor forma de solucionala que con un turnu de riego, fácil de faere porque s'usa'l SCR.

La estratexa de l'astucia yía mui interesante ya, tamién, especialmente intelixente. Como los praos de los val.les tán l.luenxe ya'l sistema de riego ta fragmentáu en muitísimos banzaos, yía mui difícil faer un turnu. Resultaría mui complicaao porque a lo mechor cada regante tien praos en seis ou siete banzaos distintos ya

entós sedría cuasi necesaria una computadora pa ser quien a armonizar tolos horarios. Tampouco yía fácil un espíritu de cooperación porque cada unu tien competidores de distinta clas a lo llargo de los más de venti quilómetros que miden los dous ríos de los valles. Al descartar tamién la estratexa d'enfrentamientu ya griesca polos costes sociales que tien, paez que la estratexa de l'astucia yía la que mechor permite solucionar los problemas del riego.

Pero ¿qué yía lo que pasa conas tierras de llabor? Como aquí hai un gran SCR ya las tierras tán más xuntas ¿por qué nun escocher una vecera que racionaliza l'usu ya salva las relaciones personales ya familiares? ¿Qué cousa mechor qu'una vecera?

Yía verdá qu'hai augua a esgaya. Pero tamién yía verdá que tol mundu quier regar a la vez ya naide quier asperar un día ou dous. Tamién hai que tener en cuenta que pol branu, especialmente hasta que termina la yerba, hai muitu trabachu que faere ya nun pue dexase la oportunidá de regar cuando a unu-lly interesa: resulta difícil seguramente adautase a un horariu impuestu por un "supervisor" imparcial, del que siempre tol mundu desconfía. Tamién hai que tener en cuenta que los productos agrícolas siempre piden más urxencia nos riegos: muita xente piensa que si dexa un día más las patacas ensin augua va terminar cono frutu.

Cada estratexa tien, entós, la sua razón de sere, ya tamién la tien la estratexa del enfrentamientu ya la griesca. No SCR pue practicase l'astucia, pero de manera escasa porque los puntos clave del SCR tán no pueblu ya a la vista de tol mundu, amás de tener una vixilancia continua. Faise, entós, "inevitable" recurrir a la griesca ya la pelea.

En cuantas a la participación femenina na estratexa d'enfrentamientu ya griesca la esplicación tien que sere de caráuter fundamente cultural. La mucher tien como un llabor propiu cuidar de derterminaos cultivos como la pataca, las berzas, la remolacha, etc. mientras que suel tar un pouquín más apartada de los praos, anque tamién trabacha nel.los tanto como los homes polo menos.

Amás, na nuesa zona cultural la mucher nun tien como rasgu definitoriu la imaxe de la mucher mediterránea nin outros atributos de fuera qu'agora s'espar-den cona cultura urbana. En realidá, nesta zona cultural yía la mucher la que controla económicamente la casa, la que decide más: nun tien el perfil de la mucher que tenga que se someter al home. Nos concechos ou xuntas de vecinos las mucheres son las más agresivas muitas veces ya pa dengún home yía negativo que seya la sua mucher la que lleve la iniciativa. Si pa regar hai que reñer ya enfrentase ¿quién yía más apropiáu que la mucher? Naide: efeutivamente, la mucher yía la tierra familiar, la casa, la representante de la estirpe común. Si dúas casas tán enfadadas, los paisanos pueden relacionase no bar, pero las mucheres tienen que mantener la marca (de distancia) ente los linaxes ya las señas d'identidá de cada familia.

AMESTADURA

CULTURES

Revista Asturiana de Cultura

NÚMEROS 1-12 (1990-2003)

I. S. S. N.: 1130-7749

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 1 (1991)

Escosáu	PÁXINES
Equipu BUEIDA, “El pueblu quirosán: una unidá social”	9-100
Adolfo FERNÁNDEZ PÉREZ, “La constitución de la sociedá familiar ente xaldos ya vaqueiros nel concechu de Navia a través de los contratos familiares (1775 - 1874)”	101-131
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Ritos y cambios sociales”	133-167

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 2 (1992)

Teresa del VALLE, “El puxu del ritual na espresión d’una identidá. L’análisis de Korrika”	9-57
James W. FERNÁNDEZ MCCLINTOCK, “About ‘Moradas Vitales’ A micro-ethnographic essay on Essence and Provenance, and other vectors in the negotiation of identity in Asturian village life”	59-105
Paz MORENO FELIU, “De los santos”	107-121

Amelia VALCÁRCEL Y BERNALDO DE QUIRÓS, “De sabios (Nacionalismu y Provincianismu)”	123-133
Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, “Les fiestas del <i>Guirria</i> en San Xuan de Beleño (Asturies). Análisis etnolóxico-social”	135-154
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Cua-donga, Guadalupe, Czestochowa...”	155-176

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 3 (1993)

Pierre CENTLIVRES, “Integración y naturalización: l'exemplu suizu”	9-32
M. ^a Carmen Díez MINTEGUI, “Procesos socio-económicos y camudamientu en dos fasteres de Navarra”	35-56
Paz MORENO FELIU, “Los estudios so la muyer galle-ga”	59-74
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Llin-gua ya identidá”,	77-98
Vicente RODRÍGUEZ HEVIA, “Cantar l'aguilandu”	103-124
Tomás de la Ascensión RECIO GARCÍA, “La vida reli-xosa en Fuentelsaz (Soria)”	127-179
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Bolos asgaya nel Altu Sil”	181-185
Manuel GARCÍA MENÉNDEZ NADAYA, “D. Valentín Andrés Álvarez, alcordances d'un humanista”	189-203

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 4 (1994)

Alice SCHLEGEL, “Estatus propiedá y el valir de la virxinidá”	9-57
---------------------------------------------------------------	------

Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Tres mujeres”	59-81
Margarita FERNÁNDEZ MIER & José María FERNÁNDEZ HEVIA, “Análisis microespacial d’un des-pobláu baxomedieval: la villa de Quintaniel.la (Presorias - Teberga)”	83-128
Eloy GÓMEZ PELLÓN, “El papel de los museos etno-gráficos”	129-162
Buenaventura APARICIO CASADO, “L’agonía de los mouros. Delles notes so la cosmovisión popular gallega”	165-191
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Xuegos de nenos”	193-213

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 5 (1995)

Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “El pan astur”	9-35
Margarita FERNÁNDEZ MIER, “Molinos na parroquia de San Cloyo na Edá Media”, páx. 37-46.	37-46
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “La cultura del pan nes parroquies de La Madalena y Miravalles (Villaviciosa)”	47-55
Vicente RODRÍGUEZ HEVIA, “Pan d’escanda n’El Condáu (Llaviana)”	57-63
María Antonia PEDREGAL MONTES, “La elaboración del pan en Sariegu”	65-74
Xosé María GARCÍA SÁNCHEZ, “La cultura del pan en Caldones (Xixón)”	75-81
Chuso FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, “El pan en Busloñe (Morcín)”	83-87
Pilar FIDALGO PRAVIA, “El pan nel conceyu de Mieres”	89-96

Álvaro ARIAS CABAL, “El pan y el panchón en Felechosa (Ayer)”	97-111
Xosé Lluis GARCÍA ARIAS, “El pan d’escanda en Teberga”	113-125
Ana María CANO GONZÁLEZ, “La cultura del pan en Somiéu”	127-141
Montse IGLESIAS MENÉNDEZ, “La cultura del pan nel conceyu de Salas”	143-148
Argentina RUBIO FEITO, “La cultura del pan nes brañes del conceyu de Cuideiru”	149-152
Xosé María GONZÁLEZ AZCÁRATE, “La cultura del pan na parroquia de Bisuyu”	153-164
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “La cultura del pan en Palacios del Sil”	165-176
Manuel PÉREZ, “La cultura del pan en Valdés”	177-180
Xosé Miguel SUÁREZ FERNÁNDEZ, “As llaborías del pan na marina occidental d’Asturias”	181-195
Manuel GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “El pan nun conceyu del oriente d’Asturies: Onís”	197-202
Eloy GÓMEZ PELLÓN, “La elaboración doméstica del pan nel oriente d’Asturies comu espresión de l’autarquía campesina tradicional”	203-217
Jesús FERNÁNDEZ REYERO, “El pan en Cistierna”	219-233
Enzo SPERA, “La elaboración del pan comu actu vital en Basilicate (Italia). Práutiques y llinguaxe”	225-242
Alexander FENTON, “Téuniques a pequeña escala pal tratamientu de cereales comu alimentu”	243-257
Renaud ZEEBROEK, “Calendariu de los panes rituales y de los alimentos fechos con cereales nes tradiciones valones”	259-283

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 6 (1996)

María CÁTEDRA, “Llibros de difuntos ya información de suicidios”	9-41
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Los vaqueiros d’alzada según Bernardo Acevedo”	43-59
Paz MORENO FELIU, “Voces d’Auschwitz: La música nos campos de concentración”	61-93
Teresa del VALLE, “Metodoloxía pa la elaboración de l’autobiografía”	95-109
Marta Judith SÁNCHEZ GÓMEZ, “Repensando la identidad étnica”	111-126
Luis CALVO & Francisco Xabier MEDINA, “La <i>fiesta</i> reinventada”	127-144
Giulio ANGIONI, “Pan y quesu”	147-163
Ana María CANO GONZÁLEZ, “El molín d’agua y dellos testos sobre la cultura del pan en Somiéu”	165-185
Xabiel GONZÁLEZ & Xosé Miguel SUÁREZ, “El xogodos bolos nel Navia-Eo”	187-197

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 7 (1997)

Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Economía y cultura: estacionalidá y cambiu nes actividaes de la yerba”	9-21
Ignacio FONSECA ALONSO, “La yerba en Siero”	23-32
M. ^a Antonia PEDREGAL MONTES, “Trabayos tocantes a la ganadería y andar a la yerba en Sariegu”	35-56
Carmen PEDRAYES TOYOS, “La yerba en conceyu Villaviciosa”	57-68
Sara GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, “La yerba nel conceyu de Nava”	69-77

Xulio VIGIL CASTAÑÓN, “La yerba en Bimenes”	79-89
Vicente RODRÍGUEZ HEVIA, “Andar a yerba nel conceyu de Llaviana”	91-109
Xandru MARTINO RUZ, “La yerba nel conceyu de Ribeseya”	111-116
Manuel GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “L’herba en conceyu d’Onís”	117-135
Eloy GÓMEZ PELLÓN, “Reflesiones ecolóxicques: herba y praos n’El Valle d’Ardisana”	137-146
Xosé M. ^a GARCÍA SÁNCHEZ, “La yerba en Caldones (Xixón)”	147-153
Margarita FERNÁNDEZ MIER, “La yerba nel conceyu d’Uviéu”	155-161
Pilar FIDALGO PRAVIA & Andrés SUÁREZ MARTÍNEZ, “La yerba nel conceyu de Mieres”	163-181
Matilde FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, “La yerba en Morcín”	183-195
Fernando ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, “Andar a la yerba en Riosa”	197-206
Antonio ALONSO DE LA TORRE GARCÍA, “La yerba na parroquia quirosana de Ricao”	207-214
Lidia GARCÍA GARCÍA, “La yerba en Banduxu (Proaza)”	215-223
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “La yerba en delles parroquies del conceyu de Grau”	225-228
Pilar FIDALGO PRAVIA, “La yerba en Quinzanas (Pravia)”,	229-238
Javier FERNÁNDEZ CONDE, “La yerba en Piarnu (Castrillón)”	239-248
M. ^a Esther GARCÍA LÓPEZ, “La yerba en Castrillón”	249-261
Argentina RUBIO FEITO, “La yerba nas brañas de Lluña (Cuideiru)”	263-266
Manuel PÉREZ, “La yerba na parroquia de Carcéu (Valdés)”	267-271

Margarita FERNÁNDEZ MIER & Mariano ÁLVAREZ GARCÍA, “La yerba nel conceyu de Miranda”	273-286
Xosé Lluís GARCÍA ARIAS, “La yerba en Teberga”	287-302
Ana M. ^a CANO GONZÁLEZ, “La yerba en Somiéu”	303-321
Xosé M. ^a GONZÁLEZ AZCÁRATE, “La yerba na parroquia de Bisuyu (Cangas del Narcea)”	323-329
Néstor BAZ, “La yerba en L.laciana”	331-336
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “La yer- ba en Palacios del Sil”	337-344
Xosé Miguel SUÁREZ FERNÁNDEZ, “Os trabayos del herba na marina tapiega”	345-358
José ÁLVAREZ CASTRILLÓN, “El herba nos Ozcos”	359-366
Jesús FERNÁNDEZ REYERO, “La yerba en Cistierna (Lleón)”	367-371
M. ^a del Carmen MONTERO VILARIÑO & Buenaven- tura APARICIO CASADO, “Ayeri y güei de la yer- ba n’Acibeiro (Pontevedra)”	373-378

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 8 (1998)

Joaquín RODRÍGUEZ CAMPOS, “L’Antropoloxía Llin- güística y la Teoría Antropolóxica del Ritual”	9-35
Txemi APAOLAZA, “Una metáfora”	37-53
Jacqueline URÍA, “El nuevu “ritmu” del euskera: Identidá y amestadures na obra de <i>Negu Gorriak</i> ”	55-83
Andrés BARRERA GONZÁLEZ, “Llingua, identidá y política en Catalunya”	85-123
Alcinda CABRAL, “Les rellaciones de poder ente llin- gües y cultures mayoritaries y minoritaries en contestu de la emigración portuguesa en Fran- cia”	125-135

Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Sobre Ivar Aasen. Llingua y nación en Noruega y Asturias”	137-239
M. ^a Dolores ÁLVAREZ ALBA & M. ^a Teresa COSTALES GARCÍA, “El pan nas parroquias de Sama, Cuaya, Ambás ya (Grau)”	243-258

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 9 (1999)

Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “Economía y cultura del gochu”	11-25
Margarita FERNÁNDEZ MIER, “El gochu y el samartín nel conceyu d’Uviéu”	27-39
Fernando ÁLVAREZ FERNÁNDEZ-NOVO, “El samartín en Riosa”	41-55
Matilde FERNÁNDEZ, “El samartín en Morcín”	57-71
Pilar FIDALGO PRAVIA & Andrés SUÁREZ MARTÍNEZ, “Matar el <i>guchu</i> nel conceyu de Mieres”	73-91
María Paz GARCÍA ÁLVAREZ, “El samartín n’El Valle’l Güerna (L.lena)”	93-99
María VEGA RODRÍGUEZ, “La cultura del gochu en La Mediana d’Argüeyo”	101-116
Xosé M. ^a GARCÍA SÁNCHEZ, “El gochu y los matanzos en Caldone (Xixón)”	117-132
Xosé Ignacio FONSECA ALONSO, “La matanza nel conceyu de Sieru”	133-144
M. ^a Antonia PEDREGAL MONTES, “El samartín en Sariegu”	145-179
Carme PEDRAYES TOYOS, “El samartín en conceyu Villaviciosa”	181-195
Carme PEDRAYES TOYOS, “El samartín en conceyu Colunga”	197-205

Xulio LLANEZA FERNÁNDEZ, “El samartín na collación de Santa Bárbola (Samartín del Rei Aurelio)”	207-222
Vicente RODRÍGUEZ HEVIA, “El samartín nel conceyu de Llaviana”	223-234
Xandru MARTINO RUZ, “Cría y matanza del gochu nel conceyu de Ribesella”	235-245
M. ^a Aurina GONZÁLEZ NIEDA, “El samartín en Tárañ, parroquia de Grazanes (Cangues d’Onís)”	247-259
Manuel GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “El samartín n’Onís”	261-277
Eloy GÓMEZ PELLÓN, “Reciprocidá equilibrada y comensalidá al rodiu del matanciu nel Oriente d’Asturies”	279-287
Jesús FERNÁNDEZ REYERO, “La matanza del gochu en Cistierna”	289-294
Xosé Miguel SUÁREZ FERNÁNDEZ, “A matanza del cocho nel conceyu del Franco”	295-327
Sara ÁLVAREZ PÉREZ & José ÁLVAREZ CASTRILLÓN, “El samartín nos Ozcos”	329-339
David RAPOSO ALBUERNE, “El gocho en Pezós”	341-357
Ernesto GARCÍA GARCÍA & M. ^a Esther GARCÍA LÓPEZ, “La matanza en La Degollada (Valdés)”	359-373
Adolfo GARCÍA MARTÍNEZ, “La matanza en Tinéu”	375-386
Mariano ÁLVAREZ GARCÍA & Margarita FERNÁNDEZ MIER, “El gochu ya’l samartín no conceichu Miranda”	387-393
Xosé Lluis GARCÍA ARIAS, “El mondongu en Teberga”	395-413
Ana María CANO GONZÁLEZ, “La matanza en Somiéu”	415-434
Xosé María G. AZCÁRATE, “El samartín na parroquia de Bisuyu” (Cangas del Narcea)”	435-440

Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “La matanza del gochu en Palacios del Sil: alcordanza d’un nenu”	441-452
Néstor BAZ, “El gochu en L.laciana”	453-457
Antonio ALONSO DE LA TORRE GARCÍA, “La cultura del gochu en Quirós”	459-474
M. ^a Dolores ÁLVAREZ ALBA, “El samartín n’Ambás ya Víu’l Picu (Grau)”	475-487
Javier FERNÁNDEZ CONDE, “La matanza nel conceyu de Candamu”	489-498
Esther GARCÍA GARCÍA & M. ^a Esther GARCÍA LÓPEZ, “El samartín en Castrillón”	499-517
Gumersindo GARCÍA CABEZA, “La mata del gouchu en La Cepeda”	519-522
Xosepe VEGA FERNÁNDEZ, “La cultura de la matanza nos pueblos de Maragatos”	523-537
Enrique SOTO DE SOTO, “La matanza en Corporales (Cabreira)”	539-550
Antonio FERNÁNDEZ INSUELA, “La matanza en Sou-topenedo (Ourense)”	551-558

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 10 (2000)

James FERNÁNDEZ MCCLINTOCK, “Comentariu sobre Comentariu: Xenealoxía.org y el Nuevu Mundu que desurde”	9-33
Teresa del VALLE, “Procesos de la memoria: cronotopos xenéricos”	35-72
Paula KASARES, “Aunitz dakit, bizitzen badakit (Muncho sé si sé vivir). Averamientu dende l’antropollingüística a la comunidá del Valle de Baztán (Navarra)”	73-104
Natalia TIELVE GARCÍA, “La crítica ante les esposiciones d’arte n’Asturies”	105-124

- Antonio ALONSO DE LA TORRE GARCÍA, “Xuegos tradicionales en Villamexín ya Proaza” 127-171
- M.^a Antonia PEDREGAL MONTES, “Aspeutos económicos, sociales y mentales de la matanza'l gochu en Tene (Quirós)” 173-214

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 11 (2002)

- Margarita FERNÁNDEZ MIER, “Entamu: l'espaciu agrariu n'Asturies. El caltenimientu d'un paisaxe medieval” 11-26
- Margarita FERNÁNDEZ MIER, “La organización del espaciu agrariu na parroquia de San Cloyo (Uviéu)” 27-38
- Matilde FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, “La organización del espaciu agrariu en Morcín” 39-57
- Xosé María GARCÍA SÁNCHEZ, “La organización del espaciu agrariu de la collación de Caldones (Xixón)” 59-75
- Carmen PEDRAYES TOYOS, “La organización del espaciu agrariu en Villaviciosa” 77-91
- Xosé Ignacio FONSECA ALONSO, “La organización del espaciu agrariu en Lieres y Trespando (Siero)” 93-108
- Vicente R. HEVIA, “Del güertu a la casería: espaciu agrariu en Llaviana” 109-138
- Xandru MARTINO RUZ, “L'espaciu agrariu tradicional nel conceyu Ribeseya” 139-150
- Manuel GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “L'espaciu agrariu n'Onís” 151-172
- Eloy GÓMEZ PELLÓN, “Un espaciu agrariu pa un valle del Oriente asturianu. El paisax antropizáu d'El Valle d'Ardisana” 173-185

Jesús FERNÁNDEZ REYERO, “L’espaciu agrariu en Cistierna”	187-192
Benxamín MÉNDEZ GARCÍA, “A organización del espacio agrario na marina del conceyu de Cuaña”	193-216
M. ^a Esther GARCÍA LÓPEZ, “L’espaciu agrariu en La Degollada (Valdés)”	217-257
Margarita FERNÁNDEZ MIER, “L’espaciu agrariu en Miranda”	259-278
Pilar FIDALGO PRAVIA, “La organización tradicional del espaciu agrariu en Quinzanas (Pravia)”	279-302
Xosé Lluís GARCÍA ARIAS, “La organización de la tierra en Teberga”	303-315
Antonio ALONSO DE LA TORRE GARCÍA, “Organización del espaciu en Villamexín (Proaza)”	317-333
Jesús FEITO CALZÓN, “Estructuración del espaciu: El Ríu Rengos (Cangas del Narcea)”	335-346
Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “L’espaciu agrariu en Palacios del Sil”	347-372
Néstor BAZ PÉREZ, “L’espaciu agrariu en Llaciana”	373-379
M. ^a Dolores ÁLVAREZ ALBA & Xosé Antón FERNÁNDEZ “AMBÁS”, “Organización del espaciu agrariu n’Ambás (Grau)”	381-397
M. ^a Esther GARCÍA LÓPEZ, “L’espaciu agrariu en Castrillón”	399-424
Xurde FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, “L’espaciu agrariu en Podes (Gozón)”	425-436

Cultures. Revista Asturiana de Cultura 12 (2003)

June NASH, “La política del espaciu: resistencia contra la desterritorialización en Chiapas”	9-30
----------------------------------------------------------------------------------------------	------

- Humberto MARTINS, “O Caminho do Tempo. Uma viagem etnográfica às memórias na fronteira galego-portuguesa” 31-71
- Teresa DEL VALLE, “Contribuciones, significatividá y perspectives futures de l’Antropoloxía Feminista” 73-115
- Joaquín FERNÁNDEZ GARCÍA, “Dalgunes costumes asturianos relacionaes colos primeros meses del año (Notes de campu tomaes n’Ayer)” 117-141
- Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, “El sistema de riego en Palacios del Sil” 143-159

Índiz d'autores

- Alonso de la Torre García,
Antonio 7, 9, 10, 11
- Álvarez Alba, María Dolores 8,
9, 11
- Álvarez Castrillón, Xosé 7, 9
- Álvarez Fernández-Novo, Fer-
nando 7, 9
- Álvarez García, Mariano 7, 9
- Álvarez Pérez, Sara 9
- Angioni, Giulio 6
- Apaolaza, Txemi 8
- Aparicio Casado, Buenaventu-
ra 4, 7
- Arias Cabal, Álvaro 5
- Barrera González, Andrés 8
- Baz Pérez, Néstor 7, 9, 11
- Bueida, Equipu 1
- Cabral, Alcinda 8
- Calvo, Luis 6
- Cano González, Ana María 5, 6,
7, 9
- Cátedra, María 6
- Centlivres, Pierre 3
- Costales García, María Teresa 8
- Díez Mintegui, M.^a Carmen 3
- Feito Calzón, Xesús 11
- Fenton, Alexander 5
- Fernández, Matilde 9
- Fernández “Ambás”, Xosé
Antón 11
- Fernández Álvarez, Chuso 5
- Fernández Álvarez, Matilde 7
- Fernández Conde, Francisco
Javier 2, 7, 9
- Fernández Fernández, Matilde
11
- Fernández Fernández, Xurde 11
- Fernández García, Joaquín 12
- Fernández Hevia, José María 4
- Fernández Insuela, Antonio 9
- Fernández McClintock, James W.
2, 10
- Fernández Mier, Margarita 4, 5,
7, 9, 11
- Fernández Pérez, Adolfo 1
- Fernández Reyero, Jesús 5, 7, 9,
11
- Fidalgo Pravia, Pilar 5, 7, 9, 11
- Fonseca Alonso, Xosé Ignacio 7,
9, 11
- García Álvarez, María Paz 9
- García Arias, Xosé Lluis 5, 7, 9,
11
- García Cabeza, Gumersindo 9

- García García, Ernesto 9
García García, Esther 9
García García, Lidia 7
García López, María Esther 7, 9, 11
García Martínez, Adolfo 9
García Menéndez Nadaya, Manuel 3
García Sánchez, Xosé María 5, 7, 9, 11
Gómez Pellón, Eloy 4, 5, 7, 9, 11
González, Xabiel 6
González Azcárate, Xosé María 5, 7, 9
González González, Manuel 5, 7, 9, 11
González Nieda, María Aurina 9
González-Quevedo González, Roberto 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Gutiérrez Rodríguez, Sara 7
Iglesias Menéndez, Montse 5
Kasares, Paula 10
Llaneza Fernández, Xulio 9
Martino Ruz, Xandru 7, 9, 11
Martins, Humberto 12
Medina, Francisco Xabier 6
Méndez García, Benjamín 11
Montero Vilariño, María del Carmen 7
Moreno Feliú, Paz 2, 3, 6
Nash, June 12
Pedrayes Toyos, Carmen 7, 9, 11
Pedregal Montes, María Antonia 5, 7, 9, 10
Pérez, Manuel 5, 7
Raposo Albuerne, David 9
Recio García, Tomás de la Ascensión 3
Rodríguez Campos, Joaquín 8
Rodríguez Hevia, Vicente 3, 5, 7, 9, 11
Rubio Feito, Argentina 5, 7
Sánchez Gómez, Marta Judith 6
Schlegel, Alice 4
Soto de Soto, Enrique 9
Spera, Enzo 5
Suárez Fernández, Xosé Miguel 5, 6, 7, 9
Suárez Martínez, Andrés 7, 9
Tielve García, Natalia 10
Uría, Jacqueline 8
Valcárcel y Bernaldo de Quirós, Amelia 2
Valle, Teresa del 2, 6, 10, 12
Vega Fernández, Xosepe 9
Vega Rodríguez, María 9
Vigil Castañón, Xulio 7
Zeebroek, Renaud 5



ACABÓ D'IMPRESSE ESTI NÚMBERU DE
Cultures NOS TALLERES DE GRAFINSA,
N'UVIÉU, NEL MES DE SEPTIEMBRE
DE 2003.