

LOS CUENTOS TRADICIONALES ASTURIANOS: UN AVERAMIENTO A LA CULTURA ASTURIANA AL TRAVIÉS DE LOS CUENTOS DE TRESMISIÓN ORAL NA OBRA *CONTÁRONMELO PA QUE LO CONTARA*, DE MILIO'L DEL NIDO

Santiago Fano

El pruyimientu d'usar la pallabra de mou artísticu, pa tresmitir emociones, vivencies y conocimientos, ye tan vieyu como'l ser humanu. Muncho enantes d'alcontrar gayola nos caminos estéticos del llinguaxe escritu, les cultures de la Tierra espeyaron la so alma nuna lliteratura fecha namás col maxín y les voces anónimes de les sos xeneraciones. Esta lliteratura oral, aprendida y compartida pela fala, traviesa los siglos de llingua n'oreya, esforgaxando pel camín lo que los falantes sienten como menos importante y atropando lo que-yos ye más significativo. D'esti mou, llega hasta anguaño como una piedra que'l ríu del tiempu camudara en regodón: nidia, toa esencia. A la fin, na cañamina d'esta tradición oral añera la idiosincrasia de la cultura que la crea. Na so forma y conteníos rescampren los vezos, historia, gustos y moos d'entender l'universu de les milenta persones que, al tresmitila, la ficieron.

Nel casu asturianu, esta lliteratura popular relluma non solo por guardar nes sos coraes abondes claves históriques, antropolóxicas, llingüístiques y artístiques, sinón polo granible de la so cantidá y de les sos formes y temes, arriendes de la so vitalidá. D'esta miente, el corpus de la tradición lliteraria oral d'Asturies llega, vivu y na so función social orixinal, hasta'l sieglu xx. Ensin

duldes, el caltenimientu de los moos de vida tradicionales, xunto al históricu aisllamientu xeográfico-social del país hasta dómina tala, fai qu'anguaño seyamos a averanos a un conxuntu perbayurosu de cuentos, lleendes, romances, cantares, retafiles y poesíes.

D'ente esti patrimoniu oral asturianu, los cuentos y lleendes álcense como una espresión lliteraria abondosa y de gran interés artísticu. Con too y con ello, ye la capacidá d'estes narraciones p'atropar la *Weltanschauung* d'un pueblu —esto ye, la visión coleutiva qu'esti tien de la so realidá social y natural—, d'arraigonase na so cultura y historia, la que mos afala al so estudiu nel presente trabayu.

Asina, en definiendo les carauterístiques xenerales de los cuentos populares orales nel contestu asturianu, y tres percorrer la historia de la so collecha n'Asturies, acercarémonos a dellos cuentos tradicionales al traviés del volume *Contáronmelo pa que lo contara*, de Milio Rodríguez *Milio'l del Nido* (2001). Per aciu l'análisis de los venticinco rellatos de tresmisión oral que nél paña l'autor, pondremos enfotu en detectar dellos nicios antropolóxicos y históricos de la cultura asturiana, mirando con procuru pa les referencies a costumes, creyencies y roles sociales, amás d'atender pa dalgunes de les sos peculiaridaes temátiques y formales.

1. LOS CUENTOS NA TRADICIÓN ORAL ASTURIANA

Como entamu al estudiu de los cuentos axuntaos en *Contáronmelo pa que lo contara* queremos facer una repasada peles carauterístiques xenerales d'esti tipu de narraciones dientro la lliteratura de tresmisión oral asturiana, de mou que seyamos quien a columbrales bien llueu nos rellatos tradicionales, asina como a arreyales a delles de les carauterístiques antropolóxicos y culturales de la sociedá asturiana.

Darréu, el percorriú pela historia de la recoyida d'estos documentos orales n'Asturies quier valinos pa pescanciar les tendencias esistentes alredu del so estudiu, amás del calter de les fontes y materiales qu'anguaño remanamos.

1.1. *Carauterístiques xenerales*

P'autores como Camarena (1995: 166), los cuentos populares —tamién nomaos *cuentos folclóricos* o de *tradición oral*— son «obres en prosa, de creación coleutiva, que narren socedíos ficticios y que viven na tradición oral camudando de continuo». Esti tipu de narraciones non versificaes allúguense davezu nuna realidá fuera de la vivida pola comunidá, polo que ye normal que se-yos dea empezu y fin con frases formulístiques que finxen el paréntesis ficticiu que ye'l cuentu. Sicasí, Cano & Fdez. Insuela (2002: 37) apurren qu'estos asocedíos puen tener un orixe históricu o verdaeru y que, magar nun lu tengan, les persones que los cuenten y los sienten sí puen atalantalos de mou talu.

Nesti sentíu, ha sorrayase'l caráuter coleutivu y anónimu del cuentu popular. Nun teniendo autor únicu o conocíu, el cuentu camuda a poco y a poco por mor del usu que d'él fai toa una comunidá. Cada contador igua'l cuentu según la situación comunicativa na que lu aprendió; según na que lu cuenta; según la so propia personalidá, motivaciones, memoria y carauterístiques personales; etc., repitiéndose esti procesu cada vez que'l cuentu pasa a una nueva persona. Asina, pue dicise que nun hai dos persones que cuenten igual un mesmu cuentu. L'usu vivu y natural d'un rellatu siempre supón, poro, l'apaición d'abondes versiones estremaes. Sin embargu, estes variaciones suelen surdir fuera d'un ciernu narrativu, temáticu o simbólicu qu'identifica a cada cuentu y que ye común a les sos versiones: el *testu base* o *historia*. Les posibles deformaciones qu'un

contador individual inxertara nesti testu base neutralizárense a la llarga per aciu de les versiones dominantes na comunidá, nun fenómenu denomáu *autocorreición*.

D'igual mou, el cuentu oral carauterízase por ser una socesión de fechos qu'apaecen enrestraos de siguío, ensin elementos de descripción o introspección. Los personaxes y situaciones del cuentu garren la forma d'arquetipos que se repiten y a los que la comunidá-yos amiesta dellos códigos culturales compartíos, que nun necesiten descripción en cada cuentu.

Al contrario que la lliteratura escrita y individual, qu'usa la descripción pa destacar los aspectos importantes, el cuentu oral emplega la repetición como preséu pa sorrayar los elementos más sobresalientes de la narración.

Asina, paecen esistir delles *lleis de repetición* nos cuentos tradicionales, cuasi siempre en forma de números sagraos o máxicos, y, como vamos ver llueu, la tradición oral asturiana cúmpleles. Pa Olrik (1921), son: la *lei de la tríada*, carauterística del cuentu occidental, pela que personaxes, oxetos y situaciones apaecen tres veces a lo llargo del cuentu; la *lei de la pareya escénica*, pela que, ensin importar cuántos personaxes apaecan nel cuentu, estos solo interactúen al mesmu tiempu en grupos de dos; la *lei de la oposición*, pela que la tensión narrativa apaec nel usu de categoríes con polaridaes semántiques estremaes (probe/ricu; súbditu/rei; pequeñu/grande; bondá/maldá; etc.). D'igual mou, existen otres xeneralidaes formales nos cuentos orales, como la *lei de popa*, pela que'l centru de gravedá del cuentu (esto ye, el desenllaz o'l recursu narrativu que lu xustifica), apaec siempre a lo último del mesmu (l'últimu hermanu, l'últimu intentu, etc.); la *lei d'unidá del filu conductor*, pela que'l cuentu oral namás amuesa un camín narrativu, qu'avanza cronolóxicamente ensin entemecer delles trames nin facer saltos temporales; la *brevedá* de la narración, que s'axusta, como vamos ver darréu, a les funciones sociales que cumple'l cuen-

tu; por último, la *concentración nun personaxe principal*, pela que la narración siempre xira alrededor d'un personaxe protagonista.

Dende un puntu de vista antropolóxicu adaptativu, qu'atalante'l cuentu como un productu cultural, ha entendese que, si una cultura usa, tresmite y fai pervivir cuentos al traviés del tiempu, tien de ser porque eses narraciones orales cumplen dalgún llabor na so vida como pueblu. Nel análisis de los mensaxes que, somorguiaos embaxo códigos simbólicos, tresmiten los cuentos, albídase la so utilidá como perpetuadores de les construcciones culturales del pueblu que los usa, asina como d'afitadores de los vezos sociales nos que surden. Esto ye, tienen una función enculturadora, socializadora y llúdica.

D'esta miente, atópense cuentos de calter *validatoriu*, qu'afirmen los valores y instituciones dominantes na sociedá, dalgo que rescampa nos cuentos relixosos y morales; cuentos *catárticos*, que proponen de mou simbólicu y humorísticu alliviu o reflexón sobre realidaes socioeconómiques, función común en cuentos d'animales; cuentos *llúdicos*, nos que nun importa tanto'l conteníu del rellatu, sinón la so forma, dalgo típico en cuentos con retafiles y tracamundios; cuentos *formativos*, que sorrayen la importancia d'una conducta ética, social o personal al traviés de los problemes qu'alcuentra'l protagonista y del so xeitu pa resolvelos (ye vezu en cuentos d'héroes, maraviosos, etc.). Poro, el cuentu de tradición oral ye, dende'l puntu de vista de l'antropoloxía, un productu cultural qu'una sociedá usa p'afirmar la so personalidá como grupu, tresmitiendo y perafitando les sos conceiciones y categoríes simbóliques d'un mou llúdicu.

No que cinca al orixe y antigüedá de los rellatos orales, existen delles hipótesis. La bayura de cuentos con claru aniciu mitolóxicu y clásicu, de fontes tan estremaes como les sagues artúriques o les mitoloxíes griegues y escandinaves, sorrayen la rellación del cuentu máxico-maraviosu coles relixones d'antano: los mitos. Per otru llau, los cuentos d'animales tendríen entamu nes dómines primitives onde la caza yera'l principal recursu alimenticiu humanu, men-

tanto que los cuentos relixosos y humorísticos, que reflexen una economía perconocida anguaño, rural y con bien de profesiones y instituciones sociales entá vixentes, tendríen un orixe munchu más seroñu.

En tou casu, nel momentu que s'atiende pal orixe y el conteníu d'esta tradición lliteraria, surden les dificultaes sobre la so clasificación. De mou históricu, siguiéronse criterios separtaos nesta escoyeta: los cuentos puen clasificase según el *tipu* (el calter o función de la narración) o según el *motivuu* (elementu dientro del cuentu). Nesti sen, los folkloristes Antti Aarne y Stith Thompson ficieron un estudiu históricu-xeográficu sistemáticu de los tipos y motivos de los cuentos orales, adicando pa les sos carauterístiques formales y de conteníu, dixeblando *tipu* de *variante* (los rellatos que tienen más asemeyances que diferencies son del mesmu *tipu*, pero si les diferencies son significatives fálase de *variante del tipu*), y axuntando los motivos en tres estayes: actores, elementos qu'ayuden al desendolque de la historia (oxetos máxicos, creyencies, etc.) y asocedíos aisllaos. Siguiendo esta téunica, Aarne y Thompson desenrollaron la so clasificación A-T, con tres grandes menes: *cuentos d'animales*, *cuentos folclóricos ordinarios* y *cuentos humorísticos o aneudóticos*. A esta clasificación amestarién-y más sero otres dos estayes, una de *cuentos de fórmula* (cuentos que siguen un patrón fixu) y otra de cuentos que, poles sos carauterístiques, nun se puen axuntar a nenguna de les otres menes. Asina, según los tipos y motivos d'Aarne y Thompson, los cuentos orales tradicionales puen clasificase en:

1. *Cuentos de animales*:

- Animales xabaces
- La raposa llista (y otros animales)
- Otros animales xabaces

- Animales xabaces y animales domésticos
- Animales xabaces y el ser humanu
- Animales domésticos
- Otros animales y oxetos

II. *Cuentos folclóricos ordinarios:*

a. *Cuentos máxicos y maraviosos*

- Adversarios sobrenaturales
- Esposu(a) o otru familiar encantáu
- Xeres sobrenaturales
- Ayudantes sobrenaturales
- Oxetos máxicos
- Poder o conocimientu sobrenatural
- Otros cuentos de lo sobrenatural

b. *Cuentos relixosos*

- Dios premia y castiga
- La trampa rescampla y la verdá descúbrese
- El cielu
- El díañu
- Otros cuentos relixosos

c. *Noveles o cuentos románticos y realistes*

- L'home cortexa cola princesa
- La muyer cortexa col príncipe
- Pruebes de fidelidá y inocencia
- La muyer testerona apriende a obedecer
- Les bones regles
- Fechos y pallabres inxenioses
- Cuentos del destín
- Lladrones y asesinos

–Otros cuentos realistes

d. *Cuentos del (xigante, ogru, diañu,...) fatu*

- La xera apautada
- Pautu ente l'home y el xigante
- Competencia ente l'home y el xigante
- L'home mata (o fire) al xigante
- El xigante que-y tien mieu al home
- L'home ye más llistu que'l diañu
- Les ánimes lliberaes del diañu

III. *Cuentos humorísticos:*

- Cuentos sobre un babayu
- Cuentos sobre un matrimoniu
- La muyer fata y el so home
- L'home fatu y la so muyer
- La pareya fata
- A la gueta d'una muyer
- Chistes de vieyes
- Otres histories de muyeres
- Cuentos sobre un home
- L'home llistu
- Accidentes suertudos
- L'home fatu
- Cuentos sobre cures, sacerdotes y otros figures relixoses
- Anéudotes sobre otros grupos de xente
- Cuentos de mentires

IV. *Cuentos de fórmula:*

- Cuentos acumulativos

- Retafiles sobre la muerte
- Retafiles sobre la comida
- Retafiles sobre otres coses
- Cuentos con trampa
- Otros cuentos de fórmula

v. *Cuentos ensin clasificar*

Asina y too, los estudiosos del corpus de cuentos tradicionales orales asturianos ficieron les sos propies clasificaciones tipolóxiques, más o menos sistemátiques y averaes a la idiosincrasia cultural d'Asturies, dixebrándolos por mor de los sos personaxes, motivos y función. D'esta miente, María Xosefa Canellada (1978) atropa los cuentos populares asturianos nestes estayes: *cuentos maraviosos, morales, de repetición, de costumes, de caza, d'humor, de Xuan y María, coses de muyeres, cuentos de charrar y d'animales*. Enantes, Aurelio de Llano (1925) dixebrara ente *cuentos d'encantamientu y prodixos, del diañu y de condergaos, de madrastrés, d'homes, cómicos, cosadielles, llatinaxos y traballingües* y cuentos d'*animales*.

Yá nestos intentos de clasificación n'Asturies remanecen dalgunes de les claves antropológico-culturales qu'espliquen los cuentos tradicionales del país. La so capacidá enculturadora y llúdica garra, na sociedá tradicional asturiana, una gran relevancia cultural, histórica y simbólica. D'esta manera, el cuentu tradicional paña los finxos simbólicos de la cultura tradicional asturiana, reflexando y tresmitiendo les sos conceiciones, categoríes, esmolecimientos, creyencies y costumes. Tien, amás, una gran importancia como mediu de comunicación y socialización: los cuentos nárrense nes llabores feches en comuña, n'esfoyaces, filandones y sestaferies, nes xuntes d'homes y muyeres cabo'l llar. D'esti mou, el cuentu ye, na sociedá asturiana, un preséu socializador perentemecú coles rrellaciones sociales coleutives qu'apaecen alreduro de delles xeres rurales.

Esti calter socializador y coleutivu, xuntu a la pervivencia de les economíes rurales hasta bien avanzáu'l sieglu xx, fizo del cuentu una espresión social de gran vitalidá n'Asturies, que dió enforma de rellatos y narraciones. La xeografía y les estructures sociales del país contribuyeron a l'apaición d'abondes variantes llocales, con munches referencies a toponimia menor o fechos históricos modernos, pero, sicasí, el corpus base de cuentos caltién una gran fidelidá y unidá per tol territoriu. Anque, como vamos ver más alantre, na historia de la recoyida de los testos orales n'Asturies non siempre se trescribieron los cuentos nes variedaes llingüístiques usaes polos informantes orixinales, pue dicise que, dende un puntu de vista llingüísticu, los cuentos tradicionales apaecen nes llingües autóctones —asturianu y gallego-asturianu—, nun rexistru oral coloquial estráu d'arcaísmos y xuegos eufónicos, con una resistencia a interferencies del castellanu enforma mayor qu'otros xéneros de la lliteratura oral.

N'Asturies rexístrense versiones de cuentos espardíos per toa Europa, dende Portugal a Rusia, asina como otros que puen defendese como autóctonos. Xuntu a les referencies a obres clásiques o a mitoloxíes foriates coesisten otre histories y lleendes nes qu'autores como Jove y Bravo (González-Quevedo 2002: 272 y 433) atopen l'ecu de les relixones prerromanes y ástures. Estes figures mitolóxicas asturianas, como'l *Nuberu*, la *Xana* o'l *Cuélebre* —qu'a la vez puen detectase como arquetipos n'otres mitoloxíes europees— seguiríen vives nel maxín tradicional asturianu pola so significatividá simbólica dientro d'esi entornu cultural, apaeciendo con toles sos cualidaes maravioses nel cuentu oral. L'asocedíu máxicu, maraviosu o sobrenatural surge tamién en narraciones relixoses y anedótiques, esistiendo tou un repertoriu tradicional de lleendes y cuentos rellacionaes con *ayalgues* —guardaes en sitios máxicos, por un pueblu míticu d'antaoño denomáu a veces *mouros*—, col *diañu*, la muerte o'l *güercu*, oxetos máxicos, bruxes,

etc. Pa dellos autores, como Álvarez Peña, el diañu de los cuentos asturianos, burllón, zoramplu y gayasperu, nun respunde al rol del diañu cristianu, y sería una denominación cristianizada d'un arquetipu mitolóxicu autóctonu: el *trasgu*.

Asina y too, nel análisis de delles coleiciones clásiques de cuentos tradicionales asturianos, como la d'Aurelio de Llano (1925), autores como Chevalier (2001) ven escasu'l porcentaxe de cuentos maraviosos al comparalu cola abundanza de cuentos curtios y cómicos. Dientro d'esta estaya, lláma-y l'atención a esti autor la gran cantidá de cuentos eróticos y picardiosos nel corpus oral asturianu, dalgo que tamién sorrayen otros autores como Álvarez Peña (2009). Pa enriba, munchos d'ellos tienen a cures y miembros del cleru como protagonistas, con un envís anticlerical dafechu (aunque estos cuentos nun se recoyeran en munches de les coleiciones de cuentos hasta la segunda metá del sieglu xx, tapecíos munches veces por mor del ambiente relixoso-éticu de la dómina, que los consideraba inmorales), lo que-yos permite a Cano & Fdez. Insuela hipotetizar un rasgu d'idiosincrasia sociocultural: «¿[ye esta escasez de cuentos maraviosos] seña d'una sociedá laica, racionalista, aunque almita les «irrealistes» fábulas?». Pela cueta, Chevalier atopa les razones d'esta desproporción aparente nes carauterístiques formales de los cuentos y na so función social: los cuentos máxicos son más llargos y complexos, desixen bonos contadores y situaciones afayadices pa contalos, mientras que los cómicos son curtios, ye más fácil acordase d'ellos y tol mundu los sabe. D'esti mou, los cuentos cómicos son los primeros en surdir nos trabayos de recoyida menos fonderos. Como analizaremos más alantre, esta desproporción nun esiste nel trabayu de Milio'l del Nido, onde abonden los rellatos máxico-maraviosos xunto a los de calter humorísticu.

Amás d'estes carauterístiques, puen atopase delles xeneralidaes temátiques nos cuentos orales que mos averen al corazón de la cultura tradicional asturiana. Davezu, los cuentos tresmiten la

visión rural del mundu, afirmando los valores del trabayu, el procuru y l'inxeniu escontra la folgueta y la temeridá. Pa facelo, emplega personaxes arquetípicos, que representen personalidaes, roles y tipos sociales con carauterístiques estereotipaes, que l'oyente conoz ensin necesidá de descripción: l'*home fatu*, la *muyer llinguatera* y *picardiosa*, la *vieya*, el *cura muyeriegu*, la *rapiega*, el *rei*, el *diñu*, etc.

D'ente ellos, rescampa toa una riestra de cuentos que tienen por protagonistes a un matrimoniu, formáu por un prototipu masculín y otru femenín: *Xuan y María* (tamién *Marica* o *Maruxa*). Estos personaxes axuntaos, colos sos enguedeyos d'infidelidaes, engaños y problemes económicos —onde Xuan ye davezu un home ruin y fatu, y María una muyer llista y infiel—, exemplifiquen el sexismu de los roles de xéneru culturales nunos rellatos que, p'antropólogos como González-Quevedo, perafiten na so sociedá la importancia del caltenimientu los valores del matrimoniu.

D'esti mou, amás del so interés lliterariu, los cuentos tradicionales asturianos puen pescanciase como un fechu cultural, central na sociedá tradicional asturiana, que ye quien a apurrinos información pervalorabile d'ella per dos vías: per un llau, atendiendo pa la so función socializadora histórica, tán amestaos dafechu a delles xeres —d'abondu pesu simbólicu cultural na sociedá tradicional— feches en comuña, como esfoyaces o filandones, asina como a procesos d'enculturación informal, nos conceutos y categoríes simbóliques que formen el noyu idiosincrásicu de la cultura asturiana, fechos dientro l'ámbitu familiar y social; pel otru, incluyen —de mou más o menos alegóricu— estos conceutos y categoríes simbóliques de la sociedá tradicional asturiana, reflexando dafechu les sos estructures, roles sociales y creyencies.

Dende esti puntu de vista, los cuentos tradicionales asturianos espeyen les condiciones socioeconómiques de la cultura onde surden, asoleyando una sociedá d'economía rural minifundista, agrícola, ganadera y pastora, onde tien importancia'l trabayu fechu

en comuña. Nellos apaecen les característiques autóctones de les formes d'esta economía —el pastor nes brañes y mayaes; la cultura de la vaca y el gochu; la casería tradicional asturiana (con horru, tenada, corte, ...); etc.— asina como les formes familiares —familia estensa alrededor d'un matrimoniu monógamu—, les xerarquies sociales —nes oposiciones ricu/probe, aldeanu/rei, etc.—, los roles sexuales y les costumes —romeríes, esfoyaces, filandones, andeches, sestaferies, ramos, etc.—. De la mesma manera, refléxense los vezos y creyencies relixoses, nes que s'albidra un ciertu anticlericalismu xunto a restos simbólicos d'aniciu paganu entemecíos col cristianismu, como les referencies a curanderos, cigües, diaños y otros fechos sobrenaturales. Nel garrapiellu de cuentos máxico-maraviosos, sobresalen les menciones mitolóxicques a cuélebres, trasgos, xanes, etc., asina como les lleendes d'ayalgues y *mouros*, nuna mitoloxía pa la que, como víemos, los estudiosos proponen raigañu ástur y prerromanu. Otramiente, el conxuntu de cuentos destaca pola gran importancia que nellos tien l'humor, asina como la gran cantidá de cuentos que tresmiten como valor l'inxeniu —incluso l'engaño—. Esti fechu entiéndese, dende escueles antropolóxicques como la de «Cultura y Personalidá», como niciu d'un *rasgu de personalidá básicu* na cultura d'Asturies¹, onde l'humor y l'inxeniu seríen claves básiques dientro los procesos de socialización.

1.2. La collecha del cuentu tradicional n'Asturies: problemes históricos nel averamientu etnográfico a la lliteratura oral

Enantes d'afondar nes carauterístiques de los rellatos atropaos por Milió'l del Nido na so obra, una güeyada rápida a la historia la recoyida de los cuentos orales n'Asturies quier valinos p'atalantar

¹ Afondamos nestes ideas nel puntu 2.1. d'esti trabayu.

curioso'l contestu social, lliterariu y d'estudiu etnográfico onde s'asitia *Contáronmelo pa que lo contara*, atendiendo pa los problemes históricos de tal estudiu.

Les primeres recoyíos de cuentos orales n'Asturies fáense na segunda metá del sieglu XIX. Asina, na so esbilla de *poesía popular* asturiana de 1885, Ramón Menéndez Pidal axunta yá tres cuentos tradicionales. Del mesmu mou, Eugenio de Olavarría y Huarte asoleya, un añu depués, dellos cuentos que recoyera en Madrid en boca de la so sirvienta asturiana. Sicasí, atopamos yá nestos primeros estudiosos una zuna qu'amenorga la calidá científica de la collecha pañada y que va marcar munchos de los averamientos etnográficos a la lliteratura oral asturiana: la correición llingüística y lliteraria. N'efectu, foi costume de bien d'estudiosos del folclore asturianu la igua y remocique del testu orixinal recoyíu, camudando'l códigu llingüísticu nel que daveres se tresmitieran los cuentos, pa encuallalu a los cánones llingüísticos y lliterarios de prestixu na lliteratura escrita de la dómina. D'esti mou, textos orales que fueron tresmitíos polos informantes orixinales n'asturianu o eonaviegu, trescribióense sistemáticamente en castellanu, llingua de prestixu escontra les otres fales, estigmatizaes como rurales y vulgares. A esti vezu diglósicu hai que-y axuntar la perda, na trescripción, de tolos rasgos d'oralidá propios de les narraciones tradicionales, que s'asoleyaben d'acordies coles cadarmes lliteraries del cuentu escritu, —unes cadarmes que l'informante orixinal enxamás nun usara y que'l cuentu oral nun tuviera—.

Como diciémos, esti vezu manca tamién l'interés científico-etnográfico de delles coleiciones de cuentos asturianos de gran parte'l sieglu XX. Cola influencia del romanticismu decimonónico, que n'Asturies caltria tovía pela primera metá de la siguiente centuria, l'atención de los estudiosos hacia la lliteratura oral medra y, con ella, la cantidá de los cuentos tradicionales recoyíos. Sicasí, el remocique de la so forma orixinal y la correición llingüístico-

lliteraria de los testos ye aínda norma, síntoma de la perceición diglósica de la fala vernácula como vulgar. Mesmo la coleición de Constantino Cabal (1921) como la d'Aurelio de Llano (1925), perinteresantes dambes pola bayura y cantidá de los rellatos atropaos, espublicen versiones correxíes de los cuentos, iguaos toos ellos no llingüístico —esto ye, tornándolos al castellanu dende la so forma orixinal nel asturianu o gallego-asturianu— y no lliterario. Nel estudiu d'estes coleiciones clásiques de rellatos tradicionales, y d'otres posteriores, Chevalier detecta, amás, una esbilla temática, fecha de mano polos mesmos recoyedores: los cuentos picardiosos, eróticos y anticlericales, de gran bayura na tradición oral real, atapéense o queden fuera d'estes coleiciones escrites.

Nel xuiciu a esta collecha tenemos d'atalantar, con too y con ello, l'estáu entá primitivu de les ciencies antropolóxicques na dómina. Dende esta güeyada relativista y histórica, los métodos d'un autor como Aurelio de Llano —anguaño acientíficos— puen entendese como l'empiezu sele d'un averamientu científicu y etnográfico a la cultura tradicional asturiana. Afaláu polos trabayos y téuniques de Ramón Menéndez Pidal, de Llano percuere ente 1915 y 1925 tola xeografía d'Asturies a la gueta d'histories, entamando verdaderes espediciones peles aldees y conociendo bien d'informantes. Síntoma de la so intención anovadora y científica nel estudiu d'estos materiales ye la mención, con nome y data, de los informantes de caún de los cuentos que recueye. Sicasí, la versión asoleyada de los cuentos ta siempre correxida al castellanu y al llinguaxe escritu cultu, escaeciendo los rasgos d'oralidá de los relatos. D'igual mou, y magar el so envís protocientíficu, la so actitú nel averamientu a los informantes tresporta muncho d'estos prexuiicios y sepártase dafechu del rol modernu y científicu del etnógrafu: de Llano llega a les aldees con ropa y conducta de *señor*, urbanes y non propies del entornu cultural onde s'inxerta, y ye exemplu perfeutu d'axente aculturador que fuercia a los informantes a camudar

el so comportamientu normal, d'acordies pa col so rol simbólicu como investigador (foriatu, ricu, con prestixu, castellanofalante, etc.). El propiu de Llano esclaria la so actitú na «Alvertencia» a los sos *Cuentos asturianos recoyíos de la tradición oral*:

Si en toles rexones españoles ye llabor abegosu'l trabayu folclóricu, n'Asturies les dificultaes medren, porque fai falta conocer perbién la carauterística vida de l'aldea, da-y enfotu al aldeanu falándo-y nel so llinguaxe y ayudar la so alcordanza apurriéndu-y rellatos recoyíos n'otros llugares (...). Amás, los aldeanos astures, en xeneral, cuando falen con una persona que nun conocen, y al remedar el rellatu d'un personaxe, traten d'ennoblecer [sic] l'idioma falando n'español lliterariu lo meyor que son quien; namás empleguen el *bable* cuando reciten dalgunos cuentiquinos de caráuter llocal, siendo más difícil atopar un bon recitador de cuentos que de romances. (1925: 1).

Nel polu contrariu a estes actitúes nel estudiu etnográfico allúgase l'etnomusicólogo Eduardo Martínez Torner. L'autor uvieín, que se formara con Vincent d'Indy en París nes más anovadores perspeutives del estudiu musical etnográfico y collaborara con bien d'etnógrafos nel Centru d'Estudios Históricos dirixíu por Menéndez Pidal, apurre estes influencies a la recoyida de la tradición oral asturiana, alzándose n'estandoriu tempranu del científismu nestos primeros averamientos etnográficos. Torner ye consciente de la importancia del caltenimientu la forma na que se tresmiten y recueyen les informaciones orales, trescribiéndolos d'acordies al so códigu llingüísticu orixinal y respetando los sos rasgos d'oralidá. D'esta miente, en 1913 Torner recueye, con procuru y n'asturianu, dellos cuentos recoyíos en fasteres d'Asturies y Lleón.

Con too, les tendencies diglósiques na recoyida del material lliterario oral van siguir más o menos actives hasta lo último del sieglu xx. Na dómina franquista de posguerra, l'Institutu d'Estudios Asturianos

mándase d'una actitú arqueolóxica y daqué folclórica nos estudios rellacionaos cola llingua asturiana, torgando'l so usu vehicular nes investigaciones llingüístiques y lliteraries n'Asturies. Asina, en 1946 los estatutos fundacionales del IDEA recueyen la obligación d'usu del castellanu en toles obres qu'espuliza, arrequegando l'emplegu del *bable* a diálogos, en testos lliterarios costumistes, y a delles exemplificaciones en monografíes dialeutales. La Universidá d'Uviéu, pela so banda, recueye esta tradición arqueolóxica y diglósica pa col estudiu de la llingua asturiana y la so lliteratura oral. Asina, delles coleiciones de cuentos orales, como la que paña José Manuel González en 1959 en Les Regueres, espúblicense tres la so igua llingüística y lliteraria —pa «da-yos una redaición castellana pasable», diz esti autor²—.

Sicasí, la tesis doctoral *El bable de Cabranes*, de María Xosefa Canellada (1944), entama una nueva dómina granible en monografíes dialeutales asturianas que, con procuru científicu, recueyen ente los sos materiales dellos cuentos. Del mesmu mou, la so coleición *Cuentos populares asturianos* (1978) amuesa un gran esmolcimentu poles variedaes llingüístiques nes que se tresmitieron orixinalmente los cuentos: Canellada trescríbelos recoyendo les carauterístiques dialeutales de la fala de los informantes primarios, atopando tamién xunto a ellos otros rellatos espulizaos n'otres monografíes dialeutales. Por eso, los testos qu'asoleya tienen un gran interés llingüísticu y caltienen bien de rasgos d'oralidá. Sicasí, munchos d'ellos gárralos d'otres coleiciones anteriores como la d'Aurelio de Llano —esto ye, de fontes secundaries yá iguaes—, y tampoco nun tán llibres dafechu d'igua lliteraria o llingüística.

Ente les monografíes dialeutales posteriores, que trescriben cuentos n'asturianu con rigor científicu, destaquen les d'Ana María

² J. M. González y Fernández Valles (1974): «Nueve cuentos populares. Etnografía y folklore de una parroquia asturiana», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* xxx, 1-2: 227-244 (*apud* Cano & Fdez. Insuela 2002: 40).

Cano (*El habla de Somiedo*, 1975/1981; ed. facs., Uviéu, ALLA, 2009) y Celsa Carmen García (*El habla de Santianes de Pravia*, 1979), amás de los trabayos de Roberto González-Quevedo y Eva González (*Bitsaron. Cousas pa nenus ya pa grandes na nuesa tsingua*, 1982). Inxertaos nel ambiente cultural del *Surdimientu* postfranquista, rescampla nestos autores un envís anti-diglósicu nel tratamientu de la lliteratura oral asturiana, faciendo por recoyela y tresmitila con respetu a la so forma orixinal na fala.

Esti cambéu de paradigma, nes actitúes del estudiu etnográfico y lliterariu de la tradición oral asturiana, va caltenese nos más de los estudios posteriores, munchos d'ellos afalaos pola Academia de la Llingua Asturiana, la Universidá d'Uviéu y la Conseyería d'Educación y Cultura del Principáu d'Asturies. D'esta miente, espoxiga la collecha de cuentos coles tesis y coleiciones d'Aurina González Nieda («Cuentos populares recoyíos en Valle d'Ardisana» y «Cuentos de tradición oral na parroquia d'Ardisana, Llanes», *Lletres Asturianes* 65 y 75, 1997) y Jesús Suárez López (*Cuentos del Siglo de Oro en la tradición oral de Asturias*, 1998, y *Cuentos medievales en la tradición oral de Asturias*, 2008). A estos hai qu'axuntar los trabayos empobinaos pola Academia de la Llingua Asturiana, los fechos pol Muséu del Pueblu d'Asturies na so estaya de «Fontes pal Estudiu de l'Antropoloxía Asturiana», asina como les grabaciones de campu, feches n'informantes primarios, qu'esti Muséu atropa nel so archivu y asoleya nos volúmenes del *Atlas Sonoru de la Llingua Asturiana*; arriendes d'otros estudios etnográficos empobinaos por grupos d'estudiu etnográfico como la «Fundación Belenos», el «Archivu de Tradición Oral» de Xosé Antón Fernández «Ambás» y coleiciones de cuentos como les d'Alberto Álvarez Peña (*Lliendes de Piloña*, 1996; *Garrapiellu de tradición oral asturiana*, 2008; *Cuentos colloraos na tradición oral asturiana*, 2009).

D'esta manera, la collecha más nueva de cuentos orales carauterízase pol procuru científicu na so recoyida, trescripción y análisis.

La mayor formación antropológico-etnográfica de los estudiosos, xunida a la so mayor conciencia nel aspeutu llingüísticu, da agora un gran valir a los rellatos recoyíos. L'investigador modernu avérase a fontes primaries —a informantes qu'aprienden y usen el cuentu nel contestu y función tradicionales— faciendo por inxertase con normalidá nel so campu d'estudiu, esto ye, dende una postura *emic* qu'assume los valores y símbolos culturales significativos na cultura del informante: fala na variedá llingüística de los informantes, conoz los sos vezos y costumes, rebaxa la so condición de *foriatu*, etc. D'igual mou, trescribe y asoleya los cuentos na forma na que se contaron, respeta dafechu los sos rasgos d'oralidá lliteraria y, pente medies de nueves teunoloxíes de la información, como los preseos de grabación audiovisual, encuriosa'l procesu de recoyida y asoleyamiento de los materiales lliterarios orales, garantizando la fiabilidad y validez científica de la collecha pañada.

Nel análisis antropolóxicu y lliterariu, esta collecha moderna emplega la clasificación d'Arne & Thompson y entama estudios comparativos ente l'asturianu y otros corpus cuentísticos orales p'albidrar les sos carauterístiques culturales, lliteraries, orixe, etc. Sicasí, l'estudiu antropolóxicu de la lliteratura tradicional asturiana en xeneral, y en particular de los cuentos de tresmisión oral, ye entá curtiu. Namás los estudios de Roberto González-Quevedo (1983 y 2002) apurren un intentu sistemáticu d'análisis de la realidá cultural asturiana dende la lliteratura oral, esistiendo otros averamientos mui xenerales como'l de Miguel Metzelin nel so artículu «Los cuentos tradicionales asturianos: propuestas para una nueva interpretación. Un primer esbozo» (*Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana* (CILLA). Uviéu, ALLA, 2002).

A la seca histórica d'averamientos antropolóxicos hai que suma-y güei otru problema: la lliteratura oral escosa. Pue dicise que los intentos científicos de recoyida de cuentos tradicionales asturianos orales lleguen, históricamente, nuna dómina seroña.

Entamen cuando'l mundu rural, pel qu'alienda'l cuentu, emprima a dilise. La industrialización d'Asturies nel sieglu xx supón cambeos fondos nes estructures sociales del país y trai un éxodu rural que desanicia abondes de les costumes tradicionales. Escomienza d'esti mou l'agafamientu del procesu d'aculturación diglósica — énte otres cultures dominantes, urbanes y non asturianofalantes, espardíes per nuevos y poderosos medios de comunicación como la televisión o la radio, qu'acarreten nuevos valores y formes de socialización—. Too ello da nel frayamientu históricu de la normal tresmisión lliteraria oral. Ésta queda al entamu arrequexada nes poblaciones más rurales y de más edá, que yá nun tresmiten a les nueves xeneraciones el so patrimoniu. Col tiempu, el cuentu oral tradicional va desapaeciendo xunto a les esfoyaces, filandones, sestaferies y, a la fin, xunto al mundu simbólicu que lu afitaba. Anguaño, les fontes primaries de lliteratura tradicional oral escosen pola edá o mortandá d'informantes y conozse una abonda perda de cuentos y versiones. Los informantes válidos tán inxertos en procesos d'aculturación y diglosia peravanzaos que faen abegosu l'averamientu natural a versiones tradicionales.

D'esta forma, y per aciu de los cambeos sociales, una espresión cultural perviva apocayá camuda n'oxetu arqueolóxicu: la lliteratura tradicional oral esiste, cada vez más, solo per escrito. Ye por eso qu'anguaño mos paez perurxente la xera de recoyida y estudiu, dende postures antropolóxicques, d'una lliteratura tán bayurosa y con tantes claves pal entendimientu de la cultura asturiana. Otramiente, ha entendese que la educación institucionalizada n'escueles sustituye anguaño a los procesos tradicionales d'enculturación al traviés de lo oral. Poro, l'inxertu didáuticu d'esti conocimientu tradicional dientro'l sistema educativu asturianu paeznos *conditio sine qua non*: como patrimoniu básicu pervalorable na rrellación de les persones col so entornu sociocultural y como ferramienta pa la pervivencia del la propia cultura.

Como vamos ver darréu, la coleición de cuentos tradicionales de Milio'l del Nido qu'equí vamos analizar nun ta llibre de dalgunos d'estos problemes na recoyida, lo que llenda les posibilidaes del so estudiu antropolóxico-etnográficu.

2. CONTÁRONMELO PA QUE LO CONTARA: NICIOS DE LA CULTURA ASTURIANA NUNA ESBILLA DE CUENTOS ORALES

Como dicíemos nel entamu, averámonos equí a los venticinco rellatos de tresmisión oral que Milio Rodríguez «Milio'l del Nido» recueye nel so volume *Contáronmelo pa que lo contara* (2001) col envís d'afayar nellos dalgunes claves antropolóxicques que mos han valer d'antoxana a la cultura asturiana. Pente medies del análisis del orixe y conteníu d'estos cuentos, vamos poner procuru n'albidrar nicios que mos afalen al entendimientu de la realidá sociocultural onde surde lliteratura oral tala, atendiendo pal reflexu d'aspeutos históricos y económicos; d'estructures sociales y roles personales; de costumes, ritos, creyencies y simboloxíes; etc.

Asina y too, nun queremos arrenunciar al análisis de dalgunes de les carauterístiques formales d'estes narraciones. Al traviés d'él, vamos reflexonar sobre dellos valores culturales implícitos, asina como sobre'l propiu procesu de recoyida y espublizamientu de los materiales lliterarios y el so valer nel contestu del estudiu de los cuentos y la cultura tradicional asturiana.

2.1. *Dellos conceutos antropolóxicos básicos*

La historia les formes d'organización social de la especie humana ye la de la so multiplicidá y estremamientu en sistemas culturales dixebraos. Penriba les infraestructures psicolóxicques y antropolóxicques universales,

comunes a tola especie (como la posibilidá de crear taxonomíes, facer oposiciones binaries, escoyer y clasificar fenómenos, usar operadores lóxicos, planificar el futuru, pescanciar el yo, comunicase per aciu de llinguaxes, emociones primaries, atracción sexual, dependencia infantil, agrupación en families, etc.) les cultures desenrollen sistemas per-estremaos de conocimientu y categorización de la so realidá: *piensen de forma distinta*. Les persones que conformen les distintes cultures entienden, actúen, reaicionen y comuníquense de forma estremada.

Magar esta cierta inconmensurabilidá ente les categoríes conceutuales y simbóliques propies de cada grupu humanu —cada unu vive nuna realidá psicolóxica y cultural fecha por conceutos y categoríes estremaes; poro, ye imposible un entendimientu empácticu de les realidaes culturales ayenes— les cultures nun tán aisllaes, sinón siempre en contautu unes con otres. D'esta rellación ente sociedaes surde l'atribución estereotipada y mutua de rasgos de personalidá básicos, nes *otres* cultures y na propia. Cada cultura percibe de forma más o menos inconsciente los sos valores y símbolos, los que son comunes a tolos miembros de la propia cultura, estrañando los ayenos y aplicándoyos a les persones d'otres cultures les sos propies categoríes xenerales: *nós somos de tal mou, ellos tienen tal caráuter*. Una pregunta somorguiada en tou averamientu a la cultura asturiana ye, poro, cuála ye la idiosincrasia, la personalidá, del pueblu asturianu —si esiste—.

A lo llargo'l sieglu xx, delles escueles antropolóxicques enfotáronse n'analizar aquellos aspectos de personalidá que puen ser comunes a tolos miembros d'una cultura. Y ye que, como dicimos, cada cultura llenda les posibilidaes o probabilidaes de comportamientu de cada individuu: la personalidá del ser humanu nun ta llendada namás polos factores físicos de la so constitución, sinón tamién poles carauterístiques culturales del entornu social onde naz y vive. Les posibilidaes individuales de variedá psicolóxica personal tán siempre llendaes poles posibilidaes que-y permite'l so sistema físicu

y cultural. Dende tal puntu de vista, los antropólogos de la escuela «Cultura y Personalidá» busquen, nes espresiones culturales d'una sociedá, el noyu de rasgos comunes a los miembros d'una mesma cultura. Pescánciase que la cadarma de la personalidá de tolos seres humanos depende d'un patrón cultural dominante, polo que podemos ser a albidrar les formes nes que les infraestructures universales humanes se manifiesten en cada grupu sociaAsina, dende l'antropoloxía de «Cultura y Personalidá», entiéndese que cada cultura tien una *estructura de personalidá básica*: hai unes regularidaes de conducta nos miembros d'una mesma sociedá que constituyen la so cultura de comportamientu común. Cada sociedá produz individuos perestremaos, pero caún d'ellos comparte con tolos demás ciertu númeru de patrones culturales que-yos son comunes. Poro, les más persones d'un mesmu grupu social respunden d'un mou asemeyáu énte ciertas situaciones: los códigos de pensamientu, sentimientu y comunicación compártense intraculturalmente. Sicasí, l'enfotu na gueta d'estructures de personalidá básiques en toles cultures críticase dende otres escueles antropolóxicas. Considérase que la so radicalización pue llevar a un reduccionismu mecanicista nel anális cultural, al cincase por demás no que ye *común* y nun atender pala *variedá* de personalidaes dientro d'un mesmu grupu, nin pa los fondos y constantes procesos de cambéu cultural interxeneracional.

Ye por eso qu'entendemos la gueta de patrones culturales, nes fontes lliteraries que remanamos, como un preséu pal estudiu de dellos nicios de la estructura de personalidá básica de la sociedá tradicional asturiana, relativizando en tou momentu la so fondura y universalidá.

Arriendes d'esto, inxertamos dos enfoques d'estudiu antropolóxicu nel nuestru anális de los rellatos de tradición oral: reflexones *emic* (dende'l puntu de vista de los miembros participantes na cultura asturiana) y *etic* (dende'l puntu de vista l'investigador esternu a cultura tala). Asina, ha entendese que los cuentos de tradición oral puen tener una interpretación cultural dende *dientro* —atendiendo

pa les significaciones simbóliques y culturales remanaes poles persones que los usen y tresmiten— y dende *fuera* —entendiéndolos como fechos antropolóxicos—. D'esti mou, lo que pal güeyu del participante na cultura ye un cuentu picardiosu sobre un cura, que val pa entretene se y cortexar nuna esfoyaza, pal antropólogu pue ser un mecanismu de tresmisión de valores culturales, de roles sexuales y d'amenorgamientu implícitu de tensiones sociales.

Entendemos, poro, que'l cuentu tradicional oral asturianu ye un preséu social de tresmisión de la cultura: una ferramienta d'*enculturación*. Dende un puntu de vista antropolóxicu, la lliteratura oral entiéndese como un mou tradicional d'educación informal, pel que la propia sociedá tresmite y esparde ente los sos individuos los sos conocimientos, valores y símbolos. D'esti mou, el cuentu tradicional nun ye namás una ferramienta socializadora y d'entretenimientu, pela que delles persones interactúen, sinón un aperiú básicu col qu'una cultura garantiza la tresmisión y pervivencia de la so cañamina gnoseolóxica.

Esiste una realidá cultural, na historia social asturiana, que tien de marcar dafechu l'estudiu de la lliteratura tradicional anguaño: el frayamientu de la so tresmisión oral per aciu d'un procesu fonderu d'*aculturación* y *asimilación*. Estos términos antropolóxicos³ empléguense pa describir una situación onde dos cultures entren en contactu, siendo una d'elles más poderosa. D'esti mou, l'aculturación ye un procesu de sustitución cultural estensiva nun contestu de rellación superior-subordináu ente dos sociedaes: ye la imposición de los valores culturales d'una sociedá dominante sobre los valores d'una cultura dominada. Desde un puntu de vista históricu, atópase qu'esti procesu pue entamase de mou activu, hasta violentu y agresivu, por parte de la sociedá dominante —por exemplu pente medies d'una *colonización*, resistiéndose la sociedá non-dominante

³ Ver Ember & Ember (2003).

a ser asimilada—, pero tamién pue ser inconsciente: la sociedá dominante pue facer de torbolín cultural, esparciendo los sos valores perdayuri y sustituyendo adulces los de les otres sociedaes. Estos valores dominantes, vistíos del prestixu de la sociedá que los afita, van caltrando sele que sele nes sociedaes non-dominantes, qu'entamen a abandonar los sos propios valores p'asimilar los dominantes, queriendo algamar el prestixu qu'arreyen. *L'asimilación*, poro, ye'l procesu pel qu'una cultura escaez los sos conocimientos, costumes y valores p'asumir los d'otra con más prestixu y poder.

Dende esti puntu de vista, la cultura tradicional asturiana entiéndese xuncida a un universu socioeconómicu qu'entama a desaparecer col industrialismu a la fin del sieglu XIX y, sobre manera, nel sieglu XX. Nesti procesu históricu, los valores, costumes y vezos propios de la sociedá rural asturiana emprimen a camudase por unos nuevos, industriales y urbanos, esencialmente externos a la identidá histórica asturiana, xunida a un mesmu universu rural dende hai sieglos. Escomienza asina un procesu d'aculturación énte otru poder cultural, dominante dende'l puntu de vista económicu, d'escaezu de los propios valores y d'asimilación de los nuevos dominantes. Esti procesu d'aculturación trai cambeos fondos na estructura social del país, surdiendo nuevos moos urbanos d'organización del espaciu y del trabayu, y caltria per toles manifestaciones culturales d'Asturies: la fala y los procesos d'enculturación tradicionales tamién entamen esti camín d'asimilación y sustitución.

Nesti sen, la escuela álzase como una ferramienta d'aculturación activa primaria. La escuela esparde los nuevos valores, camudando los conocimientos tradicionalmente valoratibles na cultura asturiana (por exemplu, los conocimientos agrícolas y ganaderos que yeren garantía d'ésitu social y pervivencia hasta'l momentu) por otros nuevos (la llectura en castellanu, l'álgebra, etc.). Esti camudamientu de valores ye más fondu nel currículu tapecíu: la escuela esparde pel mundu rural una organización del espaciu, un sistema d'horarios y unes xerarquíes socia-

les propies de la fábrica, estremaes de les de la quintana. Sustitúi, amás, los calces tradicionales d'enculturación, afitando como conocimientu de prestixu'l qu'ella esparde, escontra'l conocimientu tradicional.

Fráyase asina, n'espaci y tiempu, la función enculturadora tradicional de la lliteratura oral. Esta enculturación faise agora na escuela, que yá nun tresmite el conocimientu de vieyo. Col pasu de les xeneraciones, el patrimoni u lliterari u oral queda asina fuera d'afechu de la nueva sociedá urbana, tando arrequexáu a la población rural de más edá. Poro, l'antropoloxía observa anguaño una perda na carga enculturadora del cuentu tradicional, con toles consecuencies qu'esto implica na perda de la propia cultura asturiana.

Mentábemos, al proponer la busca de nicios d'una *estructura de personalidá básica* asturiana nos rellatos de Miliu'l del Nido, les dificultaes que s'atopen nel estudi u de la cultura asturiana y lo escaso de los estudios antropolóxicos na materia. Anque l'asturiana ye una cultura que comparte, no básico, les carauterístiques de les sociedaes rurales europees, rescampla nos pocos estudios esistentes la defensa de la so diferenciación respeuto a otros sistemes culturales, asina como la so «gran unidá interna» (González-Quevedo, 2002). La bayura y diversidá xeográfica de les manifestaciones culturales asturianes guarda, nel fondu, una gran homoxeneidá y, como vamos ver, el patrimoni u cuentísticu asturianu nun ye una esceición: esiste un sustratu común européu onde se cinquen espresiones culturales autóctones de gran identidá y unidá.

Como ferramienta pal nuestru accesu a los nicios culturales que guarden los venticinco cuentos orales recoyíos por Miliu'l del Nido, usemos les categoríes de *motivos*⁴ d'Aarne-Thompson nos rellatos, atopando les xeneralidaes qu'asoleyamos nes tables de

⁴ Ver diferencia ente *tipu* y *motivu* nel sistema Aarne-Thompson en § 1.1., páxina 6.

los Anexos I y II. Asina, procuremos atopar los distintos *actores*, *elementos qu'ayuden al desendolque de la historia* (oxetos máxicos, creyencies, usu del humor, usu del inxeniu, etc.) y *asocedíos aisllaos* que carautericen a los cuentos, alcontrando les siguientes frecuencies (nes que mos afitamos pal análisis de los rellatos):

MOTIVOS ⁵	FRECUENCIA ⁶
<i>Usu de la sorpresa final</i>	22
<i>Engañu / trucu</i>	17
<i>Maxa</i>	13
<i>Repetición triple</i>	13
<i>Usu del humor</i>	13
<i>Fonte clásica</i>	9
<i>Cortexu / Matrimoniu</i>	8
<i>Pruebes</i>	6
<i>Muyer llista</i>	6
<i>Economía rural</i>	6
<i>Vieya / Vilba</i>	5
<i>Polimorfismu</i>	5
<i>Guañe llistu</i>	4
<i>Sexu</i>	4
<i>Relixosu</i>	4
<i>Rei</i>	4
<i>Anticlericalismu</i>	3
<i>Xuan y María</i>	3
<i>Muerte</i>	3
<i>Bruxa</i>	3
<i>Diañu</i>	3
<i>Mitoloxía</i>	3
<i>Santu</i>	3
<i>Lladrones</i>	3
<i>Fábula</i>	2

⁵ Ver Anexos I y II.

⁶ Sobre 25.

2.2. *L'orixe del material: raigaños históricos y fontes clásiques*

L'estudiu del orixe de los venticinco cuentos axuntaos nel volume de Milió'l del Nido quier sirvinos p'atalantar el so valir como fontes d'analís antropolóxicu, asina como pa conocer el raigañu históricu del corpus de cuentos tradicionales asturianos. Como dicíemos, la lliteratura oral asturiana inxértase nel *continuum* cultural de la Europa rural. Ye por eso esperable l'atopar versiones d'abondos de los cuentos recoyíos n'otres tradiciones europees, sobre manera nes de la Península Ibérica, amás de rastrexar los raigaños de dellos en fontes cultes clásiques y mitoloxíes d'antaoño.

Del Nido nun ufre, de mou sistemáticu, datos sobre l'orixe de los cuentos que recueye. Sicasí, dende un primer momentu, decatámonos que l'autor paña munchos d'ellos n'otres coleiciones clásiques de rellatos tradicionales asturianos, como les d'Aurelio de Llano, Constantino Cabal y María Xosefa Canellada. Asina, munchos d'estos cuentos tán fitaos en fontes secundaries —esto ye, non n'informantes primarios— qu'amás, como víemos nel apartáu 1.2., apurren problemes fonderos al estudiu de les claves etnográfiques.

D'igual mou, xunto a cuentos que s'afirmen non-tradicionales asturianos, Milió'l del Nido presenta como asturianos otros cuentos qu'él recueye en tradiciones orales foriates, allugándolos n'Ásturies per aciu de referencies toponímiques y históriques, ensin avisar al llector d'esti tracamundiu. Too ello fainos relativizar la fiabilidad de les versiones espublizaes como representatives del corpus asturianu. Asina, d'ente los venticinco cuentos asoleyaos detectamos cuatro cuentos non-tradicionales y nueve d'orixe foriatu o cultu clásicu.

Nel volume *Cuentos asturianos recogidos de la tradición oral* (1925), d'Aurelio de Llano⁷, alcontramos cinco de los rellatos de

⁷ Ver les nuestres oxecciones al trabayu de de Llano nel puntu 1.2.

Contáronmelo pa que lo contara, muchos d'ellos, como vamos ver, recoyíos d'otres fontes secundaries y d'orixe antiguu y medieval.

D'esta miente, atopamos una versión del cuentu n^u 3 en Miliu'l del Nido, «L'Árbol que Canta, el Páxaru que Fala y la Fonte Dorada», (n^u 4 en de Llano, «El pájaro que habla, el árbol que canta y el agua amarilla»). Dambos autores alviértennos del orixe de la narración: la coleición árabe *Les Mil y una Nueches*, qu'atopara na Edá Media cuentos de Persia, Siria, India, Exipto y China, y que s'espublizara n'occidente nel sieglu XVIII (sicásí, la rellación d'oriente con Europa na Edá Media fai qu'estes histories yá pasaren a les tradiciones orales europees muncho enantes). Magar que de Llano y del Nido falen de lo estenso de la versión orixinal, el cuentu trescritu por ésti caberu sigue dafechu la igua lliteraria del primeru.

Nel rellatu —que tamién vamos analizar más alantre polo granible de la so forma y les sos referencies máxiques— un rei antróxase d'aldeanu pa saber qu'opina d'él el so pueblu. Guardáu, el rei siente a tres hermanes falar de los sos deseos de matrimoniu y cásase con aquella d'elles a la que-y sintió dicir que quería casar col rei. La moza queda preñada pero, en pariendo, les dos hermanes envidioses quíten-y el fíu y échenlu al ríu, diciéndo-y al rei que la so muyer dio en parir un adefexu. Les hermanes repiten la picia colos sos otros dos fíos, un rapacín y una rapacina, hasta que'l rei castiga a la reina por tar maldita. Un molineru recueye del ríu a los tres fíos del rei y críalos hasta que, cuando son mayores, entamen ún tres d'otru'l viaxe a la gueta del Árbol que Canta, el Páxaru que Fala y l'Agua Roxo. Los dos hermanos fallen na busca, pero la hermana atopu los oxetos máxicos y, gracies a ellos, el rei reconoz a los sos fíos como herederos.

N'efeutu, trátase d'una versión d'un rellatu de *Les Mil y una Nueches*, «Les dos hermanes qu'envidiaben a la so hermanina», onde la princesa Parizade usa les mazanes del Árbol que Canta y

l'ayuda del Páxaru que Fala pa que'l sultán Khosrouschah la reconozza como fía, perdona a la madre y castigue a les sos tías envidioses. Aurelio de Llano recueye esti cuentu de Pilar Díaz, de 46 años d'edá, llabradora de Teberga, el 24 de marzu o'l 25 de xunu de 1921. Sicasí, ye más que probable que tanto él como Miliu'l del Nido conozan la que recueye Juan Menéndez Pidal en *Poesía popular: Colección de viejos romances que se cantan por los asturianos en la danza prima, esfozayas y filandones, recogidos directamente de la boca del pueblo, anotados y precedidos de un prólogo* (1885: 34-42), qu'esti autor pañara d'un informante primariu anónimu en Pola de Llaviana. Como dicíemos, son les *Mil y una Nueches* cuentos qu'anden amunchayá pel maxín de los pueblos europeos y nun ye raro atopar versiones asemeyaes a l'asturiana, como la que recueye Maurice Bouchor en Francia, espublizada nel so *Contes transcrits et rimés d'après la tradition française* (1911: 165).

De la mesma informante tebergana recueye y igua Aurelio de Llano'l cuentu «Un saco de verdades», nomáu por Miliu'l del Nido «El rei al que-y gustaba la fruta» (cuentu n^u 15). Nesti interesante rellatu, un rei promete casar a la princesa col súbditu que seya a traye-y un paxu fruta fresco (pa curar a la princesa, que taba mala na versión de de Llano). El más pequeñu y más ruin de tres hermanos ye l'únicu que supera la prueba de portase bien con una bruxa, y, en pagu, esta da-y una xiblata máxica que manda sobre tolos animales. Como, a la fin, la princesa nun quier casar con un rapaz tan probe y ruin, el rei diz-y al mozu que si ye quién a guardar unos coneysos un añu, entós sí lu va casar cola fía. El mozu acepta, y nesi tiempu'l rei, la reina y la princesa antróxense y faen por merca-y un coneysu pa que nun pueda cumplir la pallabra. El rapaz conózlos y usa la flauta máxica pa llamar de vuelta tolos coneysos. Como al añu la princesa tovía nun quier casar col rapaz, el rei pon-y una nueva prueba: pañar una sacada de mentires. Pero'l rapaz, perllistu, fai que'l rei, la reina y la princesa mientan

al nun querer dicir que s'antroxaran pa roba-y los coneys, ganando la prueba otra vuelta. Como nun ye a él, el rei acaba ufriendo-y un castiellu y el mozu acepta.

Anque la versión de De Llano incluye delles diferencies interesantes, dambes puen considerase una mesma variación d'una lleenda estendida per toa Europa y que da n'abondos cuentos: la xiblata máxica que llenda animales. D'ente estes, paeznos interesante la comparanza cola versión de los Hermanos Grimm en «El Xiblateru d'Hamelin», qu'usaba'l mesmu oxetu pa matar mures y, a la fin, robar neños. Equí tenemos un bon exemplu de la estructura de personalidá básica qu'entamamos a atopar: lo que n'Asturies evoluciona nuna oda didáctica a los valores d'inxeniu, bondá y verdá, n'Hamelin albídrase como una alegoría medieval de la muerte, la peste y incluso como una alvertencia infantil escontra l'enfotu nos estraños y el comportamientu pedófilu.

Otramiente, d'Aurelio de Llano garra tamién Milio'l del Nido'l so cuentu n^u 21 (n^u 10 en De Llano) «Periquín». Nesti casu, Milio'l del Nido sigue con abonda lliteralidá la narración recoyida por De Llano —a Cipriano Bulnes, pastor de 27 años, en Tarañes, Ponga, el 9 de setiembre de 1920— y iguada llingüística y lliterariamente por esti autor. Sicasí, Milio'l del Nido inxerta un final estremáu que, como vamos ver, provién d'otra tradición. El cuentu narra les aventures d'un rapacín al serviciu d'un magu, que lu apriende a camudar de forma y a convertise n'animal. Con esti conocimientu, Periquín escapa del maestru de maxa pa dedícase a usar la so habilidá, xunto a la madre, engañando a vendedores de ganáu y robándoyos bien de dineru. A la fin, el maestru de maxa descúbrelu y, na versión orixinal de De Llano, el rapacín ye a escapar otra vez per aciu d'un aniellu máxicu. Asina y too, Milio'l del Nido usa'l final de la versión rusa del mesmu cuentu, asoleyada por Alexander Afanasiev nel so monumental *Cuentos populares rusos* (1855, volume II, p. 93), onde neñu y magu s'engarren antroxán-

dose d'animales hasta qu'un Periquín convertíu en ferre mata al magu fechu trucha.

Na esbilla d'Aurelio de Llano atopamos otru cuentu que recueye Milió'l del Nido, un rellatu oral pervieyu mui espardíu per tola Península Ibérica y con versiones en portugués, castellanu y catalán, nel qu'una vieya que tien una peral máxica engaña a la Muerte mandándola que s'entaramingue nella. Tando na peral, la Muerte nun ye quien a baxar. La Tía Miseria, que nun quier finar, nun la ayuda a baxar, polo que la Muerte nun pue facer el so trabayu. Ensin Muerte, la xente que ta malo nun pue morrer, lo que ye causa d'abondos problemes. A la fin, la xente llega a un tratu cola Tía Miseria y la Muerte: si la dexa baxar, la Muerte nunca nun va llevar a la Tía Miseria. Por esto ye, diz el cuentu, que siempre hai miseria nel mundu.

Esti cuentu, recoyíu por Aurelio de Llano en boca de Segunda González, llabradora de 55 años n'El Vau (A Estierna, Ibias), el 11 de payares de 1921, pero espublizáu na so torna al castellanu, aparez tamién nuna versión asturiana nel volume *Cuentos populares Asturianos* de María Xosefa Canellada (1978, n^o 32). Canellada trescribe con procuru dialeutolóxicu'l trabayu empobináu por María Victoria Conde na so tesis, inédita daquella, *El habla de Sobrescobio* (1978).

Como dicíemos, la coleición clásica d'Aurelio de Llano nun ye la única fonte secundaria asturiana de la que Milió'l del Nido recueye los rellatos qu'asoleya en *Contáronmelo pa que lo conta-ra*, atopando dellos cuentos nos trabayos de Constantino Cabal (*Los cuentos tradicionales asturianos*, 1921) y na mentada coleición de María Xosefa Canellada.

Nel volume de Cabal, tornáu al castellanu y correxíu lliterariamente, atopamos el cuentu n^o 9 «L'obispu y l'abá» («Los enigmas», en Cabal), nel qu'un obispu pon a prueba la intelixencia d'un abá faciéndoy tres entrugues que tien de resolver nun añu.

L'abá, que nun ye quien a retrucá-y les, apauta con un flaire llistu pa qu'esti s'antroxé d'abá y-y resuelva, nel so nome, los enigmes al obispu. A la fin, el flaire antroxáu resuélvelos, pero denuncia al abá trapaceru. Magar l'arume anticlerical d'esti cuentu, tan propiu del corpus oral asturianu, trátase d'un rellatu espardíu per bien de fasteres europees. Sicasí, sospechamos del so orixe cultu. Y ye que lu atopamos ente les noveles curties que l'autor renacentista francés Nicolás de Troyes escribió en 1533/1537, inxertándolu como la novela 40 del so *Le grand paragon des nouvelles nouvelles*. Anque ye posible que l'autor francés recoyera la historia d'un cuentu oral, presenta les sos noveles como parte d'una nueva narrativa renacentista, picardiosa y anticlerical, al xeitu del *Decameron* de Bocaccio.

Amás del mencionáu «La Tía Miseria», en Canellada (1978) allugamos otros dos rellatos, dambos nun asturianu dialeutal estráu de vezos orales, que tamién propón Milio'l del Nido. El rellatu n^u 11 ye'l clásicu «L'osu y la raposa» (n^u 91, «Xuan, l'osu y la raposa»), que cuenta como un osu amenaza con comer los gües d'un paisanu cuando esti ta llabrando (na versión de Canellada, l'osu apaez cuando l'aldeanu-yos diz a los gües «¡Mal osu vos coma!»). L'home apauta col osu qu'esti espere a que'l paisanu llabre la tierra colos gües y que, n'acabando de llabrar, los coma. Nel intre apaez pellí una raposa qu'entama un plan pa salvar los gües y, a cambéu d'ello, el paisanu promete da-y un cestu con pitinos pa comer. Siguiendo los mandaos de la raposa, el paisanu va engañando al osu hasta matalu. Sicasí, la muyer del home engaña a la raposa camudándoy los pitinos por unos perrinos nuevos. Cuando la raposa marcha col cestu, la perra sal escopetada tres d'ella y la raposa descubre la trampa glayando: «¡Arriba culu y arriba zanques, que nesti mundu too son trampes!».

Esti cuentu moral, onde s'afala una vez más l'usu del inxeniu y el peligrosu de los engaños y que tien un claru raigañu esópico nel usu arquetípicu de la raposa astuta n'oposición al home llabrador,

los gües y otres fieres (ver «La raposa y el llabrador», «El lleón y los tres gües», etc., d'Esopo), aparez yá en fontes cultes clásiques como la *Disciplina Clericalis* de Petrus Alfonsus, sieglu XII, o'l *Libro de los enxemplos del Conde Lucanor et de Patronio* de Don Xuan Manuel, sieglu XIV, camudando l'osu por un llobu y ensin incluir el final cola fras de la rapiega. N'Asturies, recoyéralu yá Eduardo Martínez Torner en 1913 (espublizáu por Aurelio M. Espinosa diez años depués en *Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España*), dafechu n'asturianu. Sin embargu, de Llano espublizáralu en castellanu na so coleición de 1925. Ye un cuentu que podemos rastrexar tamién n'otres tradiciones orales europees, allugando otra vuelta en Rusia una versión perasemeyada, qu'axuntara Afanasiev al *Cuentos populares rusos* (1885, volume I, páx. 12), tamién ensin el final de la versión asturiana. La clasificación Aarne-Thompson acuta'l so tipu 154 pa estos rellatos de «Comida d'osu».

Esisten nel trabayu de Milio'l del Nido, amás, otra riestra de cuentos que tienen orixe en tradiciones lliteraries orales o en mitoloxíes foriates, que nun puen entendese como parte del corpus cuentísticu asturianu. Talu ye'l casu del cuentu n^o 24, «Thor y Odín», nel que se mos alvierte del orixe del rellatu na mitoloxía nórdica.

Ensin embargu, el cuentu n^o 2, «De Gadaxera», preséntasenos como tradicional asturianu cuando, en realidá, ye una versión iguada pol autor d'un cuentu de la saga artúrica, llantada na historia d'Asturies pol mesmu Milio'l del Nido. Asina, nel mentáu cuentu —qu'en realidá axunta dos histories estremaes— alviértenos de lo bayuroso de la historia medieval d'Asturies como fonte de rellatos populares. Como entamu, preséntasenos a De Gadaxera, o Gadaxera, como un capitán d'Alfonso II qu'entamara un inxenuu plan pa escontra una invasión mora. N'efectu, el personaxe ye mentáu en delles cróniques musulmanes como les *Histories d'Al-Andalus* d'Ibn Idhari Al-Marrakushi, onde se narra la so engarradiella

al mandu de tres mil caballeros asturianos cabo'l *Guada-Balón* (río Nalón). Con too y con ello, la historia de cómo'l rei Alfonsu II persigue un osu hasta tierras mores, onde'l rei moru lu desafía faciéndu-y una entrua a resolver nun añu, pa la que'l rei y el so capitán tienen qu'apautar con una bruxa qu'ella case con Gadaxera a cambéu de la rempuesta, ye ayena dafechu a la historia y tradición asturianas.

Como dicimos, l'autor fai un tracamundi del llugar y el tiempu pa llantar n'Asturies el perconocíu cuentu artúricu *¿Qué quieren les muyeres?* onde, según les versiones, el propiu rei Arturu o'l so sobrín Gawain alcuéntrense con un *xigante verde*, un *caballeru escuru* o un *caballeru verde* que-yos da de plazu un añu pa dici-y qué quieren les muyeres o morrer. En concreto, la versión que Milió'l del Nido antroxada d'asturiana corresponde al romance métricu n'inglés mediu *Sir Gawain y el Caballeru Verde*, atopáu nun manuscritu anónimu del sieglu XIV y tornáu al inglés modernu per primer vegada por J. R. R. Tolkien en 1925. Nesti romance, el rei Arturu ta celebrando l'añu nuevu cuando entra nel so castiellu un caballeru con armadura verde y hachu máxicu. El rei Arturu y el caballeru lluchen, pero l'hachu máxicu ye mui fuerte y el caballeru verde vence al rei. Cuando aquél ta a piques de decapitar al rei Arturu, el caballeru Gawain, qu'ama mucho al rei sabiu, úfrese pa escabese en cuenta d'él. El caballeru verde diz-y, entós, que si nun añu-y respunde a la entrua «¿Qué quieren les muyeres?», perdónalu dafechu. Depués de munches aventures, Sir Gawain axúntase cola princesa Bertilak, que ye quien a camudar en forma d'animales y que fina siendo la bruxa Morgana La Fada, la espantible hermana y enemiga d'Arturu, que-y promete la rempuesta si a cambéu se-y entrega. En descubriendo que lo que quieren les muyeres ye llibertá, Gawain llucha col caballeru verde y vence. A la fin, Arturu descubre que'l sobrín casárase con Morgana, pero perdónalu. Anque'l romance ye del sieglu XIV, cóncense otres histories mui asemeyaes y anteriores, d'orixe célticu. Asina, ente

estos raigaños taría la lleenda irlandesa de la Xinta de Bricriu (sieglu VIII), onde talmente que'l Gawain artúricu y el Gadaxera de Milió'l del Nido, l'héroe celta Cú Chulainn enfréntase a un enemigu que quier decapitar al so señor, venciéndolu al ser quien a resolver un enigma; o la Vida de Caradoc, parte de la continuación anónima al *Perceval, le Conte du Graal* de Chrétien de Troyes (sieglu XII), onde en cuenta d'un rei moru o un caballeru verde, ye'l padre de Caradoc el que, antroxáu, llánzay l'enigma.

Nun ye esta la única referencia a lleendes europees medievals y artúriques ente los cuentos qu'atropa Milió'l del Nido. Atopámosles tamién nel n^u 22 «Ruempuertes, ruempecadenes y tragaldabes». El cuentu, que pue axuntase a la categoría 300 d'Aarne-Thompson, considérase parte d'un universal antropolóxicu atopáu en cuasi toles cultures del mundu, n'Asia, América, África y Europa: el cuélebre y la princesa. Sicasí, la so referencia a los tres perros pue rastrexase na lleenda xermánica «Los tres perros», na que, igual que na versión de Milió'l del Nido, un mozu rescata a una princesa d'un cuélebre cola ayuda de tres perrones. Asina y too, poles sos asemeyances, albidramos que Milió'l del Nido llega a esta versión pente medies del *Llibru Verde de Cuentos de Fades* del escocés Andrew Lang (1892). Lang, pela so banda, atopara tolos cuentos de la so coleición en fontes tamién secundaries —esto ye, n'otres coleiciones— señalando como fonte pa ésti a los hermanos Grimm; sicasí, nun s'atopa cuentu talu ente les espublizaciones d'estos autores.

Una referencia asemeyada a los tres perros poderosos, nomaos equí «Rompepuertas», «Rompecadenas» y «Rompemontes», alcontrámosla na esbilla de cuentos de nativos chiquitanos (tribus del Gran Chaco amazónico-bolivianu) que l'antropólogu Roberto Balza Alarcón inxerta nel so estudiu antropolóxicu sobre aculturación post-xesuita en San José de Bolivia «Tierra, territorio y territorialidad indígena» (2001, mitu 1: «La familia pobre», p. 264).

Esto ponnos n'aldu del espardimientu d'esti cuentu per fasteres castellanofalantes llatinoamericanes.

Con too, tamién hai influyencia artúrica nesti rellatu. En parte de les lleendes al rodiu de Tristán y Isolda —alvertíes yá por Milio'l del Nido nel testu— esiste un momentu nel que l'héroo camuda'l so nome pol Tantris, tres matar al hermanu d'Isolda. Como Tantris, Tristán ye un músicu que toca tan bien que lu lleven ente la reina Isolda la Garcia pa qu'esta aprienda a tocar l'instrumentu. Isolda nun lu reconoz, y cúralu de les sos mancadures tres la llucha col hermanu. Depués, Tristán mata a un cuélebre qu'ataca'l Reinu d'Irlanda, pero'l veleno del sangre'l cuélebre fai que l'héroo amorie. Nel intre, otru caballeru llega a onde'l dragón y atópalu muertu. El caballeru decide marchar cola cabeza del cuélebre pa presentase ente Isolda como l'Asesín del Cuélebre. Como Isolda nun creye qu'esti caballeru matara al cuélebre, decide dir a la busca del verdaderu héroo, atopando na cueva'l cuélebre a Tristán, el verdaderu Asesín del Cuélebre, qu'ella reconoz entós como Tantris el músicu.

Milio'l del Nido inxerta na so esbilla, amás, dos cuentos non tradicionales, de los qu'él mesmu ye autor: el cuentu n^u 18, «Lo que ye la vida», y el n^u 25, «Una historia d'osos». El primeru, presentáu como una anéudota personal, narra delles situaciones al rodiu del modernu vezu d'incineración tres la muerte. Llámanos la atención, sicasí, l'usu que fai l'autor de dellos recursos lliterarios propios de la tradición oral, como la proposición del cuentu como autobiográficu y verídicu, la oposición arquetípica de personalidaes masculines y femenines na pareya Xuan y María, asina como l'usu del humor. «Una historia d'osos», per otru llau, plantea delles anéudotes verídiques d'un míticu cazador somedanu, Garrido. Nesta ocasión, rescámpanos l'atopar una referencia más a esta persona dientro de les esbilles de cuentos asturianos. Y ye que la vida d'esti paisanu paez ser una fonte d'anéudotes que, en determinada dómina del sieglu xx, pasaron a la tradición oral de

delles fasteres asturianas. Asina, María Xosefa Canellada fala yá de Garrido na so estaya de cuentos de caza nel *Cuentos populares Asturianos* (rellatu n^u 43), contando delles fazañes d'esti míticu matador d'osos. Paeznos asistir, asina, al procesu d'entamu d'un cuentu oral: l'asocedíu real, aneudóticu, cuéntase por prestosu y, col tiempu y los tracamundios qu'arroya la tresmisión oral, pasa como cuentu a la lliteratura popular.

Per último, prestaríanos conseñar delles intertestualidaes interesantes que, nel volume de Milió'l del Nido, atopemos ente la lliteratura escrita moderna y la lliteratura de tradición oral. Y ye que, como tamos viendo, la lliteratura de tradición oral pue beber de fontes clásiques y, al mesmu tiempu, la lliteratura culta pue usar materiales de la tradición oral. Anguaño, la rellación ente dambes formes lliteraries ye igual de cercana. Amás de la referencia a Gabriel García Márquez como fonte del cuentu n^u 13, «El purgatoriu», onde se trescribe un cuentu tradicional llatinuamericano sobre l'entamu del purgatoriu cristianu, vamos ver cómo la lliteratura moderna asturiana s'avera a la lliteratura tradicional pa enllenar el so discursu narrativu al traviés del usu de dos cuentos que recueye Milió'l del Nido: el n^u 8 «El Güercu» y el n^u 7, «El granu maíz».

En «El Güercu» cuéntase cómo la Muerte va a buscar a un home y la muyer d'esti antróxalu pa que'l Güercu nun lu atope. Ensin embargu, como'l Güercu nun ye quien a atopar al home y tien de llevar a dalguién esi día, decide llevar a otru paisanu cualquiera, cola mala suerte d'escoyer al home antroxáu, ensin decatase de que yera'l mesmu paisanu. Esta lleenda ye un universal antropolóxicu en bien de les tradiciones orales d'Europa, esistiendo un bon garrapiellu de cuentos nos que dalguién fai por engañar a la muerte antroxándose d'otra persona o sobornándola. Sicasí, paeznos interesante l'usu que fai d'esta versión, d'un mou cuasi lliteral respetu a la de Milió'l del Nido, l'escritor contemporáneu Pablo

Antón Marín Estrada na so novela *Los caminos ensin fin* (2000: 65). Nella, un marineru vascu cuénta-y a otru asturianu la historia de Jon de Olaundi como una lleenda vasca, na que, talo que na versión de Milio'l del Nido, la Muerte busca a Jon pel pueblu mentanto esti s'abelluga nun chigre afuxendo d'ella. Al nun atopalu, la Muerte decide marchar col primeru qu'atope en chigre, llevando al propiu Jon de Olaundi. Tando espublizada esta novela un añu enantes de la de Milio'l del Nido, preguntámonos si esti autor nun conociera la obra de Marín Estrada.

Del mesmu mou, na obra *Diccionariu d'obediencies* de Xuan Bello (2009), espublizada episódicamente nel diariu *Les Noticies*, atopamos una referencia al material d'otru de los cuentos non-tradicionales asturianos recoyíos por Milio'l del Nido en *Contáronmelo pa que lo contara*. La entrada «Incoherencia» del diccionariu lliterariu de Bello⁸ inxerta l'argumentu del cuentu n^u 7, «El granu de maíz»: un home alloria y garra mieu a les pites porque creye que ye un granu de maíz y que lu quieren comer. Intérnenlu nun manicomiu y, tres d'un tiempu, sal. Pa sorpresa del so médicu, l'home yá sabe qu'él nun ye un granu maíz, pero nun tien enfotu en que les pites tamién lo sepan. Anque Milio'l del Nido informa que recueye esti cuentu d'un cuentacuentos gallegu —avisando, poro, de la so non pertenencia al corpus asturianu— y Bello tampoco nun cita la fonte orixinal, trátase d'un rellatu aneudóticu que yá recoyera'l psicoanalista Alain Didier-Weill nel so tratáu *Les Trois Temps de la Loi* (1995: 38), nel qu'analiza'l procesu psicoanalíticu dende les sos esperiencies con dellos pacientes.

La gran cantidá de fontes secundaries qu'atopemos como orixe direutu de los cuentos recoyíos fai que mos entrugemos si tolos rellatos nun tendrán un mesmu orixe secundariu —esto ye, lloñe del informante primariu—. Del mesmu mou, magar que dellos de

⁸ N^u 662 del selmanariu *Les Noticies*, 6 d'avientu de 2009.

los cuentos d'orixe cultu o foriatu qu'equí analicemos sí pudieron pasar a la tradición oral asturiana a lo llargo del tiempu, orixinando les sos versiones autóctones, rescampa que bien d'ellos nunca nun puen entendese como parte del corpus lliterariu asturianu: por tener orixe cultu modernu, por ser creaciones orixinales o por ser allugamientos artificiales, entamaos pol propiu autor, de cuentos d'otres tradiciones orales dientro'l contestu históricu y cultural asturianu.

Esti garrapiellu de cuentos qu'equí denomemos «non-tradicionales» nun puen entendese dafechu como fontes valoratibles pa un análisis cultural antropolóxicu. Y dicimos *dafechu* porque, nel trabayu de remocique simbólicu que fai Milió'l del Nido p'*asturianizalos*, asina como nel rexistru llingüísticu usáu na so trescripción, destaquen les carauterístiques que'l contador de cuentos entiende como propies de la lliteratura tradicional asturiana. Tolos cuentos, ye claro, tan correxíos y iguaos tanto llingüística como lliterariamente dende les fontes orixinales, fueran secundaries o non. Nesta igua, asina y too, vese un claru enfotu en reflexar de manera escrita los vezos d'oralidá que carautericen la narración oral, amás de facer referencia constante al universu cultural asturianu. D'esti mou, les igües y tresllaciones de rellatos ayenos a la tradición oral asturiana procuren averalos al corpus asturianu temática, simbólica y formalmente, lo que mos pue afalar dica los nicios d'esta tradición oral: empondérense los valores d'inxeniu, veracidá y los peligros del engañu; sorráyase'l gustu pol humor y la sorpresa; méntense carauterístiques culturales propies del mundu rural asturianu, vezos, estructures sociales, creyencies y mitoloxía; etc.

Como nun rellatu oral, abonden nos testos les referencies vocatives al llector-oyente, les digresiones argumentales y usos de fórmules fraseolóxicques propies del cuentu asturianu, too ello dende un rexistru coloquial que s'acerca lo más que ye quien a la espresión falada na qu'esisten los cuentos orales.

2.3. *Dellos aspectos xenerales de los cuentos esbillaos*

Tres l'análisis de los motivos qu'atopemos nos venticinco cuentos recoyíos, según el sistema Aarne-Thompson, somos quien a esgayar de les narraciones delles xeneralidaes temátiques, formales y simbóliques que puen ayudar al entendimientu de la estructura básica de personalidá⁹ tresmitida pelos cuentos tradicionales asturianos.

Asina,alcontramos una gran mayoría de cuentos que cumplen la *lleí de la popa* del cuentu tradicional, descrita por Olrik (1922), pola que'l centru narrativu del cuentu apaez a lo último del mesmu. Tovía más: ventidós de los venticinco rellatos empleguen la *sorpresa nel desenllaz final* como recursu narrativu cimeru. Rescampa'l gustu del cuentu tradicional asturianu pol final sorprendente, pol xiru inxeniosu na resolución del cuentu. Tola narración empobínase ensin saltos hacia una sorpresa final, que xustifica tol camín percorríu y la esistencia del cuentu mesmu. Esta sorpresa tien, de mou xeneral, tres maneres de finar el rellatu: l'*humor*, l'*efectu del inxeniu*, l'*engañu* y el *truco*, y la *revelación*. Con mayor o menor enfotu didáuticu consciente, caúna d'estes narraciones tresmite, pente medies de la sorpresa, dellos valores propios de la cultura que les crea.

Nun ye necesario, polo xeneral del recursu narrativu, recoyer equí tolos finales sorprendentes de *Contáronmelo pa que lo contara*. Esbillamos, con too, dellos de los más significativos, como'l del cuentu n^u 12, «El paxarín muertu fríu», onde, nun final didáuticu enllenu d'humor, un ferre caza al paxarín protagonista cuando esti menos lo esperaba, o'l n^u 16, «La fía del comerciante d'Avilés», nel qu'una rapaza que sufre les picies d'un cura, del padre y d'un sarxentu de policía, antróxase de mozu y afuxe pa, a la fin, revelase como la moza a la que-y ficieron les picies tando les tres persones presentes.

⁹ Nel sentíu antropolóxicu. Ver puntu 2.1.

Sicasí, ye l'usu del humor la ferramienta más emplegada pa finir estos cuentos, y l'inxeniu o'l procuru ente l'engañu de los valores de personalidá más espardíos per ellos. A lo menos, la picardía o l'engañu tán presentes como recursu narrativu central en diecisiete de los cuentos, pudiendo catalogase trece d'ellos d'humorísticos.

Por exemplu, el cuentu n^u 1 tien un final d'humor escatolóxicu, nel qu'un paisanu que fai un pautu con un diañu ve como esti lu empixa pa facelu cagase suañando. L'humor escatolóxicu, l'inxeniu y la sorpresa tán igual de presentes nos tres finales que tien el cuentu n^u 20, «Manolín», nos qu'un rapacín perllistu ye quien a vender estameña a un santu de madera, miel a unes mosques y a escapar d'un intentu d'asesinatu gracies al inxeniu y l'engañu. Nesti final, nel qu'un Manolín amarráu nun sacu ye a engañar a otru paisanu pa que se meta nél y depués a convencer a los sos enemigos pa que se tiren a un pozu, alvertimos una curiosa interferencia con otru de los cuentos que yá identifiquemos¹⁰ como d'orixe medieval xermánicu y célticu, el n^u 22 «Ruempetuertes, ruempedades y tragaldabes», onde'l protagonista convence a la fin a los sos enemigos pa que lu saquen d'un sacu y se tiren a la mar, per aciu d'un engañu perasemeyáu.

Y ye que'l mozu o guañe ruin, probe, feu y más pequeñu d'ente varios hermanos, pero con un gran inxeniu —o fatu pero mui bonu— ye un arquetipu básicu d'abondos cuentos asturianos, que vien a simbolizar la importancia de l'astucia, la intelixencia o la bondá pa superar les propies dificultaes. Asina, nel yá mentáu cuentu n^u 15 «El rei al que-y gustaba la fruta», ye la bondá del guañe protagonista, al ufri-y fruta a la bruxa, xunto al so inxeniu al nun dexase engañar pol rei, la reina y la princesa, los que lu

¹⁰ Ver páxina 44.

faen trunfar. Del mesmu mou, el «Periquín» del cuentu n^u 21 usa l'inxeniu pa engañar y vencer al so magu maestru.

Bon exemplu d'esti arquetipu ye'l rapaz protagonista del cuentu n^u 14, «El Rei de los Lladrones». Nesti rellatu, el pequeñu de dellos hermanos tien que salir a ganar la vida peles caleyes. Asina, llega a la casa d'unos lladrones onde, gracias a la so intelixencia y tres pasar la prueba de roba-y tres veces el ganáu a un paisanu, llogra engañalos pa que creyan que ye'l Rei de los Lladrones. Cuando más enfotaos nél tán los malfechores, el rapaz márchalos col tesoru que teníen guardáu en casa, dando-y dello a la vieya sirvienta de los lladrones y al paisanu al que-y robara'l ganáu. Depués, inxenia dellos trucos pa engañar al padre de la rapaza cola que quier casar. El calter didáuticu y enculturador en valores d'astucia, bondá y intelixencia, nun entornu sociocultural rural de sobrevivencia minifundista, onde tales cualidaes son sinónimu de pervivencia, rescampla na fras cola que'l padre de la mocina fina'l rellatu: «(...) habrá que da-y la fía, ónde va encontrar otu más llistu qu'esti. Seguro que fame nun pasen», mui asemeyáu al final del cuentu n^u 20, «Manolín»: «(...) de lo que toi xuru [sic] ye de que siendo llistu como yera, Manolín nun pasó fame na vida».

Los yá mencionaos «L'osu y la raposa», «L'obispu y l'abá» o'l «L'Árbol que Canta, el Páxaru que Fala y la Fonte Dorada» perañen estos valores d'astucia y de procuru énte los posibles engaños y falcatrúes de la vida: la raposa ye quien a vencer a l'osu engañándolu, pero la muyer ye más llista qu'ella y engaña a la raposa a la fin; l'abá quier engañar al obispu, pero ye engañáu por un flaire más llistu qu'él; na lleenda árabe de la princesa Parizade les mentires son tamién múltiples y les hermanes qu'engañen al rei son vencíes pola menor de tres hermanos, una rapaza, cómo non, perllista.

Esti tipu d'estructura, nel qu'un personaxe s'enfrenta a los engaños d'otros personaxes y vence a la fin engañándolos per aciu del so propiu inxeniu, ye un modelu narrativu cuasi universal nos cuentos

de *Contáronmelo pa que lo contara*. Como dicimos, atopamos nesti fechu un niciu claru d'un valor cultural espetáu no más fondero de la lliteratura oral asturiana —la picardía y el cuidáu ente los engaños de los otros («... nesti mundu too son trapes», miaga la rapiega)— que perafita estes carauterístiques de personalidá como adautatives —esto ye, como garantía de pervivencia— nel mundu rural asturianu. Magar que la condición socioeconómica o les carauterístiques personales seyan de probitú o ruindá (simbolizaes nel arquetipu del personaxe que ye'l menor de tres hermanos, probe, feu o ruin; o na muyer vieya y probe, pero llista), afálase al oyente a valorar la intelixencia como mou de pervivencia.

L'engañu apaez, amás, d'una forma mui determinada, que ye la *mentira* o lo qu'equí denomemos «trucu»: l'astucia empondérase cuando'l protagonista ye quien, cola so intelixencia, a entamar falcatrúes y trapes nes que l'enemigu, tou empixáu, cai. Como bon exemplu d'esta estructura narrativa, que tanto-y presta al cuentu tradicional asturianu, valnos el cuentu n^u 5, «El del tren». Nella, el personaxe arquetípicu de la vieya aldeana, incultu pero llistu, enfréntase a un home ricu y de ciudá, cultu y refalfiáu. L'home ricu desafía a la paisana a cosadielles, proponiéndu-y un pagu económicu por cada error, proporcionáu ésti a la so riqueza y a la probitú de la muyer. Sicasí, a la fin ye la intelixencia de la paisana pa engañalu, con un *trucu* qu'emplega les regles del propiu xuegu del home ricu, la que vence. Esti cuentu, que plantea una dicotomía arquetípica ente muyer llista/probe/rural y home soberbiosu/ricu/urbanu, non solo festexa los valores d'intelixencia pel engañu, sinón que ye una interesante alegoría de les tensiones sociales ente'l mundu rural y l'urbanu, alliviando los efeutos de l'aculturación dende lo humorístico y lo didáuticu. Por muncha *cultura* (emplegada equí como sinónimu d'educación institucionalizada industrial) que creya tener l'home urbanu, hai nel mundu rural más intelixencia y una cultura (nel sentíu antro-

polóxicu) que se considera igual de bona o meyor, simboliza'l cuentu. Amás d'esti usu del humor y l'engaño, rescampen otres xeneralidaes formales y temátiques nesta coleición de cuentos, como'l cumplimientu de la *llei de la tríada*, onde situaciones, oxetos y personaxes apaecen tres veces. Atopamos na esbilla de Miliu'l del Nido catorce cuentos que cumplen dafechu esta llei triádica de repetición:

–*Cuentu n^u 3*, «L'Árbol que Canta, el Páxaru que Fala y la Fonte Dorada»: La muyer del rei ye, como víemos, la menor de tres hermanes. La so fía ye, tamién, la menor de tres hermanes. Tres veces pare la madre y tres veces les hermanes engañen al rei tirando los fíos al ríu. Los oxetos máxicos son tamién tres, l'Árbol que Canta, el Páxaru que Fala y la Fonte Dorada.

–*Cuentu n^u 9*, «La Fada Madrina»: La bruxa concéde-y tres deseos a la vieya.

–*Cuentu n^u 10*, «L'obispu y l'abá»: Los enigmes que-y plantega l'obispu al abá son tres, y tres les rempuetes del flaire.

–*Cuentu n^u 11*, «L'osu y la raposa»: Tres veces engaña la raposa al osu.

–*Cuentu n^u 12*, «El paxarín muertu fríu»: Les enseñances finales del cuentu son tres.

–*Cuentu n^u 13*, «El purgatoriu»: Tres veces amenacen los santos con marchar del cielu, primero San Xosé, depués Santa María y a lo cabero Xesús.

–*Cuentu n^u 14*, «El rei de los lladrones»: Los fíos que marchen de la casa son tres y tres veces el protagonista pasa la prueba de roba-y el ganáu a un aldeanu.

–*Cuentu n^u 15*, «El rei al que-y gustaba la fruta»: El protagonista ye'l menor de tres hermanos qu'en tres ocasiones tenten de lleva-y mazanes al rei, topando tres veces cola bruxa. Son tamién tres les veces qu'intenten quitá-y los coneys al protagonista, tres

les mentires que paña pal sacu y tres les veces que s'atopa con seres que lu ayuden (el ratonucu, l'escarabayu y el Sueñu).

–*Cuentu n^u 16*, «La fía del comerciante d'Avilés»: Tres son les persones que traten mal a la fía, una tres d'otra (el padre, el cura y el policía).

–*Cuentu n^u 19*, «Los tres consejos»: Como conseña'l títulu, tres son los consejos que l'amu da al rapaz.

–*Cuentu n^u 20*, «Manolín»: Tres veces ye Manolín a vender coses por mor del so inxeniu.

–*Cuentu n^u 22*, «Ruempuertes, Ruempecadenes y Tragaldabes»: Los perros máxicos son tres.

–*Cuentu n^u 23*, «San Dionisio»: El santu planta'l granín en tres calaveres d'animal, primero la d'un paxarín, depués la d'un lleón y a lo último na d'un pollín.

–*Cuentu n^u 24*, «Thor y Odín»: Tres son les pruebas que-yos ponen a los dioses nórdicos, primero una carrera, depués beber y a la fin llevar un currión.

Esta repetición sigue la lóxica narrativa de la familiaridá y la sorpresa: la primer vez qu'apaez la situación, como l'oyente nun la conoz, présta-y por ser nueva; la segunda vez, como yá la conoz, présta-y por ser quien a pescudala; na tercer repetición tamién fai por prevela, pero lo que-y presta ye alcontrar un desenllaz estre-máu del esperáu. Esti desenllaz ye, como yá vimos, una sorpresa humorística y, abondes veces, un tracamundiu o engañu.

Amás d'esta lóxica narrativa, l'antropoloxía detecta un ritual universal nel usu de tríades. D'esta miente, ta perestendíu l'arquetipu de la deidá triádica nos mitos y relixones humanos, simbolizando davezu nacimientu, muerte y renacimientu. Asina, tres yeren les dioses Moires o Fates que texíen el destín del mundu, xunto a les tres Furies del Hades o les tres Cárites o Gracias, grecorromanes. Tres son tamién les Nornes que, talmente como les Fates, cuiden

el nacimientu, la muerte y la segunda vida na mitoloxía escandinava, o les Matres gales. L'antropoloxía histórica alvierte l'orixe de toes estes deidaes triádices n'anicios relixosos proto-indoeuropeos, onde yá esistiríen. D'esti raigañu surdiría tamién la división triádica cristiana en Padre, Fíu y Espíritu Santu, asina como la lleenda zoroástrica de los Tres Reis Magos d'Oriente y seres sobrenaturales con tres cabeces como'l perru del Hades griegu, Cerberu, o la diosa hindú Shiva.

Ensin afondar n'análisis simbólicos psicoanalíticos, qu'arreyaríen la tríada al muérganu xenital masculín, asina como a l'axuntanza sexual ente home y muyer, de la que sal el fíu (padre, madre y fíu son, asina, equivalentes a la trinidad cristiana o a la nacimientu, muerte y renacimientu), la psicoloxía constructivista y l'antropoloxía estructuralista entienden la tríada como un universal na estructura de pensamientu occidental, lo que mos apurre les claves pa entender la so presencia na lliteratura tradicional oral. El tres ye, nel sistema cognitivu occidental, un mou d'ordenar la realidá. D'esti universal cognitivu, qu'esplica dafechu la tríada como recursu narrativu nel cuentu tradicional occidental (asina como l'*entamu*, el *nuedu* y el *desenllaz*), esplicaría tamién les taxonomíes de razonamientu lóxicu (*tesis*, *antítesis* y *síntesis*), formes musicales clásiques como la *sonata* o la *sinfonía* y rescamparía en vezos culturales como'l fechu de que les persones se sincronicen a la cuenta de tres.

Analicemos yá'l porqué de la presentación de tres hermanos, pero hai tamién otu recursu narrativu perestendíu nestes repeticiones triples: les pruebes o deseos. A lo menos, siete de los cuentos presenten pruebes o enigmes que'l protagonista ha resolver con inxeniu.

Vámoslo yá nel cuentu n^o 10, «L'obispu y l'abá», onde l'abá tien de resolver tres enigmes (cuántu tiempu tarda en dar la vuelta al mundu, cuántu dineru val y qué hai nel mundu que seya mentira y él creya que ye verdá). El flaire amuesa la so intelixencia coles tres

rempuestes (el tiempu depende de la velocidá que lleve, si fuera a la velocidá del sol seríen venticuatro hores; val quince monedes d'oru porque Xudes vendió a Xesucristu por 30 monedes d'oru y él, siendo'l so representante na Tierra, ha valir la metá; la mentira ye que l'obispu piensa que ta falando col abá, y en realidá ye un flaire). Lo mesmo pasaba coles pruebas del n^u 14, «El rei de los lladrones», onde'l rapaz inxenia tres mañes pa marcha-y col ganáu a un paisanu, o nel n^u 24, onde unos mozos Thor y Odín nun son a correr más que'l caballu del pensamientu, a beber el cuernu la mar o a alzar la culiebra qu'arrodia'l mundu. Nel cuentu n^u 9, «La Fada Madrina», una solterona vieya recibe la visita d'una bruxa que-y concede tres deseos. La muyer píde-y que-y remocique la casa, que la vuelva moza y guapa, y que-y camude'l gatu n'home. Ensin embargu, esti recursu de la prueba o l'enigma non siempre apaez de tres en tres. Yá falemos, por exemplu, de la cosadiella qu'ha de resolver el Gawain-Gadaxera del cuentu n^u 2, «De Gadaxera», o les del ricu y l'aldeana nel n^u 5, «El del tren».

Y ye que, nuna cultura que, como tamos alcontrando, valora sobre manera la intelixencia y a la que-y presta'l recursu de la sorpresa y l'humor como recursu lliterariu, exitosu como ferramienta socializadora nes situaciones nes que se cuenten los rellatos, ye normal que l'enigma, la cosadiella y la rempuesta inxeniosa seyan usos narrativos privilexaos.

Anque Roberto González-Quevedo (1983 y 2002), Maxime Chevalier (2001) y Cano & Fdez. Insuela (2002) falen de la bayura y importancia de los cuentos d'animales na tradición oral asturiana, reflexada nes coleiciones clásiques d'Aurelio de Llano (1925) y María Xosefa Canellada (1978) —que recueye quince rellatos na estaya d'animales—, la esbilla de Milio'l del Nido nun cumple esta carauterística. Namás dos cuentos de los venticinco qu'él paña en *Contáronmelo pa que lo contara* puen catalogase como d'animales, y solo unu d'ellos de fábula. D'esta miente, yá falemos del raiga-

ñu clásicu del n^u 11, «L'osu y la raposa», fábula que respeta tolos arquetipos de les narraciones esópiques: l'animismu (los animales falen y tienen personalidá humana), la rapiega llista, la fiera xabaz, l'home que fala colos animales, etc. Nun ye esti, con too, l'únicu vezu animista nos cuentos del volume de Milio'l del Nido, teniendo otru bon exemplu nel páxaru falador del tercer cuentu, nin les úniques referencies a animales. Por supuestu, apaecen animales en cuentos sobre polimorfismu como'l n^u 4, «El corderín muertu fríu» o'l gatu del n^u 9, «La Fada Madrina», o tamién la caza l'osu en «De Gadaxera» y «Una historia d'osos», pero nun puen entendese estos cuentos como fábulas nin cuentos d'animales. Sí amestamos a esa estaya, pela cueta, el cuentu n^u 12, «El paxarín muertu fríu». Anque nun ye una fábula, pos nun hai rasgos animistes nin animales faladores, el noyu de la narración ta na historia del pitín qu'un home atopa en suelu. Pa da-y calor, l'home mete al paxarucu nuna moñica. Cuando más contentu ta'l páxaru al calorín, un ferre cómelu. Anque nun ye una fábula, esti cuentu d'animal comparte'l so didautismu cola tradición esópica y apurre tres enseñances sobre les actitúes personales énte los problemes de la vida: non siempre'l que te mete en problemes te quier mal, non siempre'l que t'ayuda te quier bien y, anque los problemes seyan difíciles, ye meyor nun se quejar demasiao.

2.4. *Aspeutos máxico-maraviosos y mitolóxicos*

Nel análisis de dalgunes coleiciones de cuentos tradicionales asturianos, como la d'Aurelio de Llano, dellos autores como M. Chevalier (2001) alcuentren una gran mayoría de cuentos humorísticos y, como tamos viendo, el volume de Milio'l del Nido cumple dafechu esti vezu carauterísticu de la lliteratura tradicional asturiana. Anque, como víemos, Chevalier y Cano & Fdez.

Insuela (2002) interpreten la mayoría de cuentos humorísticos qu'hai nestes fontes, penriba de los cuentos máxico-maraviyos qu'abonden tanto n'otres tradiciones europees, como un rasgu de personalidá básicu de la cultura asturiana, otros autores como Roberto González-Quevedo (2002), Alberto Álvarez Peña (2005) o Elviro Martínez (1998) emponderen los cuentos maraviosos como una parte central y pergranible de la lliteratura tradicional asturiana. Estos autores consideren, amás, mui interesante pal estudiu antropolóxicu la pervivencia d'abondos cuentos con referencies a mitos, d'orixe paganu pre-cristianu y, probablemente, pre-romanu, que conformen el corpus autóctonu de la *mitoloxía asturiana*. Y ye que l'anális per motivos d'Arne-Thompson permítenos pescanciar qu'abondos de los cuentos catalogaos como humorísticos tán fechos tamién con motivos sobrenaturales y máxicos. Como víemos nel puntu anterior, l'usu del humor y l'inxeniu ye cuasi un universal nes narraciones tradicionales asturianas. Creyemos que, si dixebráremos y catalogáremos los cuentos namás según esti calter o función, taríemos arrenunciando al anális d'abonda información antropolóxica respeuto a creyencies y vezos.

Contáronmelo pa que lo contara va sorrayar el gustu polo máxico nel cuentu asturianu, inxertando a lo menos trece cuentos con motivos maraviosos o sobrenaturales. D'ente ellos, cinco incluyen polimorfismu —personaxes u oxetos capaces de camudar de forma—; tres, referencies al cuélebre; tres, bruxes; dos, apaiciones del diañu; y dos, personificaciones de la muerte. Anque munchos de los cuentos atropaos como *relixosos* podríen interpretase na estaya de *maraviosos*, dende'l puntu de vista antropolóxicu, dexamos el so anális pal siguiente puntu. Y ye que la llende ente mitu y relixón ye nublinosa.

La referencia a seres u oxetos máxicos o sobrenaturales, allugaos fuera de les lleis de la realidá, ye un universal en toles cultu-

res de la Tierra que, poro, tien un importante reflexu na lliteratura oral. Los aspeutos maraviosos y mitolóxicos que surden nes lleendes y cuentos asturianos son variantes d'un *continuum* de mitos europeos. Con too y con ello, González-Quevedo (2002) sorraya cómo n'Asturies estes lleendes y referencies máxicas pervivieron na cultura oral popular con más fuercia que nes demás partes d'Europa hasta'l sieglu xx. Como'l restu de conteníos culturales, estos aspeutos son una creación coleutiva qu'espeya la estructura de personalidá básica de la cultura que los caltién y fai alitar. Lo máxicu surge del maxín coleutivu y vive no irreal, no imposible. Sicasí, tien poder pa esplicar lo real: por eso relixón y mitu van de la mano.

N'Asturies, el cuentu maraviosu cumple dafechu estes condiciones. Abonden los personaxes y oxetos con poderes sobrenaturales, divinos o semidivinos. Nél, entemécense y tracamundiense dellos planos lóxicos y simbólicos, lo qu'apurre información antropolóxica de gran valir. Magar el so caráuter fantasiosu, albidráu inconscientemente pola sociedá, el mitu y el cuentu maraviosu valen, dende una perspeutiva *emic* —esto ye, dende lo que significa pal actor cultural—, pa esplicar la realidá. Nuna realidá cultural na que, per miles d'años, nun existen les categoríes d'esplicación científica coles qu'anguaño construyimos el nuestru conocimientu, la referencia maraviosa o mítica val pa xustificar les coses, p'atalantar y dar rempuesta a los fenómenos de la realidá. Poro, la referencia máxica ye un intentu de dar significación humana a una realidá natural complexa. Dende esti entamu, acaba por esplicar tamién les normes de socialización humanes, los valores y códigos éticos y, a la fin, la propia estructura del conocimientu. El corpus máxicu y maraviosu de la lliteratura oral va reflexar, asina, la cañamina de les creyencies del pueblu que la tresmite. Al traviés de la mitoloxía y los cuentos maraviosos asturianos pue entrarse na historia simbólica d'esti pueblu.

Con too, nun vamos poder entamar un ananálís fonderu de la mitoloxía asturiana al traviés de los cuentos recoyíos por Milió'l del Nido. N'efeutu, son mui pocos los cuentos de la so coleición que podríamos entender como parte del tueru mitolóxicu astur.

D'esta miente, alcontramos dos referencies al cuélebre nos cuentos nº 19, «Los tres consejos», y nº 22, «Ruempedueres, Ruempedadenes y Tragaldabes». El primeru narra cómo como un rapaz abandona a la muyer y entra al serviciu d'un amu que, cuando s'entera de que'l mozu marchara de xunto a la muyer, da-y tres consejos: «Vete siempre pel camín rectu y nun andes con atayos; nunca nun preguntes lo que nun t'importa; enantes de tomar una decisión piensa les coses sesenta veces». Con ellos nel maxín, el rapaz entama'l viaxe de vuelta pa casa y, refugando dir per un atayu, salva de que lu garren unos lladrones. Depués, llega a una casa onde una vieya lu abelluga. Cuando tán cenando, el rapaz decátase que la vieya sirviera un platu de más. Alcordándose de los consejos del amu, decide nun entruiga-y a la vieya pa quién ye'l platu. D'esti mou, salva de que lu coma un cuélebre que vive na casa de la vieya y que sal cuando los visitantes entruiguen pol platu. A lo último, llega a la so casa onde ve que la muyer ta abrazada a un cura. Como piensa les coses sesenta veces enantes de matalos, descubre que'l cura ye un fíu de so.

Yá falemos del orixe xermánicu y célticu, arreyáu a les lleendes de Tristán y Isolda, del segundu d'estos cuentos. Anque duldamos d'él como parte del corpus de cuentos tradicionales asturianos, el rellatu respeta una estructura propia de la mitoloxía asturiana: el mozu que rescata a la xana del cuélebre. Nesti sentíu, el cuentu recuérdanos sobre manera al rellatu sobre'l Cuélebre de Balbrán o de la Cueva de San Cibrán que recueye Alberto Álvarez Peña en *Mitoloxía Asturiana* (2001), nel qu'un conde enzarra a la fía nun torruxón pa qu'un mozu nun la cortexe. Como los dos amantes sigüen viendose per un ventanal, el conde manda al mozu a la

guerra escontra los moros y lleva a la fía pa que la encanten unos magos, que convierten la cuerda qu'ata a la moza nun cuélebre. Cuando'l mozu vuelve de la guerra entama a buscar a la moza y entérase de que la ta guardando un cuélebre. Un pastor da-y la solución con una fórmula máxica: «Moza que tas encantada na cueva de San Cibrián, tengo desencantate yo, la mañana de San Xuan». El mozu fai lo que diz el cantar y mata al colobróu espetándo-y una llanza en pescuezu, lliberando a la rapaza.

El cuélebre asturianu respunde a un arquetipu mitolóxicu universal, la *gran culiebra*, que s'atopa en mitoloxíes orientales, europees y americanes. Como los dragones europeos, esistentes nes mitoloxíes precristianes griegues, romanes, céltiques y nórdiques, el cuélebre asturianu pue vivir munchos sieglos, tien ales y añera en cueves fondes onde atropa ayalgues. N'Asturies existen bien de cuentos y lleendes nes que, como nesti cuentu, un mozu mata al cuélebre pa salvar a una xana —princesa, nesti casu— o ganar les sos ayalgues. Anque'l mitu del dragón pue rastrexase nel Xardín de les Hespérides, onde un colobróu guarda les mazanes d'oru del xardín d'unes xanes, y ta inxertu nes relixones xudeocristianes, dellos autores sorrayen les munches asemeyances del mitu asturianu —el mozu que salva a la xana matando al cuélebre na nueche de San Xuan— coles mitoloxíes nórdiques, xermániques y céltiques, esistiendo munchos exemplos del home que mata al dragón de mou asemeyáu (dende'l Thor que s'enfrenta al cuélebre Jörmungandr, a héroes míticos como Sigfrid, Beowulf o Tantris). Asina, Rogelio Jove y Bravo (1897), nel estudiu de les mitoloxíes europees, diz: «Los mitos xermánicos enxamás nun arraigonaron nos pueblos llatinos y viceversa; los mitos asturianos tienen una asemeyanza fonda colos mitos bretones, y más con ellos que colos de nengún otru país».

Paeznos atopar amás, nel cuentu que recueye Miliu'l del Nido, una interferencia mitolóxica estremada na existencia de los tres

perros. Aunque, como yá diximos¹¹, vemos nello la influyencia del cuentu «Los tres perros», recoyíu nel *Llibru Verde de Cuentos de Fades* d'Andrew Lang (1892), entrugámonos si nun taremos énte una solombra de Cerberu, el perru de tres cabeces que guardaba l'Hades nes mitoloxíes grecorromanes.

Alcontramos, tapecíos, otros nicios de mitoloxía asturiana nes referencies al diañu nos cuentos n^u 1 y n^u 4. Tien d'entendese qu'esti diañu nun ye'l diañu cristianu, el Satanás malignu, sinón una cristianización de creyencies muncho más vieyes. Asina, el diañu asturianu ye, como diz González-Quevedo (2002: 284) «más bromista que malignu». Tamos nesti sen d'alcuierdu con etnógrafos como Álvarez Peña (2005): magar que'l diañu, el *diañu burllón*, el *trasgu* o'l *sumiciu* apaezan como entidaes dixebraes en dalgunes monografíes clásiques sobre mitoloxía asturiana, estos han entendese como distintos nomes pa un mesmu ser mitolóxicu. Pa esti autor, la clave pa pescanciar ta nes abondes lleendes y cuentos que, nes distintes versiones xeográfiques, tracamundien los nomatos del mesmu ser bromista. El nome *diañu burllón* ye, entós, una solidificación léxica d'esti procesu de cristianización d'un mitu anterior. Esti ser sobrenatural carauterízase por armar trastaes al ser humanu, buscando siempre rise d'él.

Asina, nel cuentu n^u 1, «Así paga'l diablu», el mitu apaez entemecíu cola relixón cristiana. Un home ricu nun quier pagar pa remocicar el santu del pueblu, sinón que prefer dar perres pal diablu que'l santu pisa na figura de madera. El diablu apaézse-y y, peragradecíu, úfre-y un tesoru a cambéu. Ensin embargu, engaña al home y, nun final escatolóxicu y humorísticu del que yá falemos, esti descubre que too yera un suañu. Esti cuentu humorísticu y didáuticu, onde se tresmite la importancia de ser bonal y non

¹¹ Ver páxina 44.

rancañu, amás del nun poder tener enfotu nes maldaes, espeya a un diañu que, más que malignu, ye burllón y arteru.

Per otru llau, nel cuentu n^u 4, una paisana atopa a un corderín muertu fríu na caleya. La muyer mételu en casa pa da-y calor y, cuando quita la ropa, el corderu conviértese en diañu y rise de la muyer por vela desnuda. Atopamos otra versión d'esti cuentu, pañada nel occidente asturianu, nel *Rellumos de folklor* de Xosé Lluis García Arias (1981). Nella, ye un home'l que mete'l corderu en casa y, cuando la so muyer se desnuda, el diañu antroxáu de corderu glaya: «¡Quiquiriquí, tetas ya culu todú te ví!».

Esta deidá mitolóxica doméstica, burllona y gayaspera, que nel casu del trasgu caltién una apariencia física determinada, ve lo significativo de los sos atributos físicos amenorgaos per aciu de la cristianización, al asimilalu a un diañu (foi vezu cristianu arreyar toa divinidá pagana al diablu), pero caltién dafechu la so personalidá burllona y el so gustu por armar picies pa rise del ser humanu. Trátase tamién d'un universal nes mitoloxíes europees, dende los *duendes* ibéricos, los *kobold* xermanos, los *leprechaun* irlandeses, los *fenodyree* de la Islla de Mann, los *tomte* y *tonttu* nórdicos, etc. El trasgu burllón domésticu camuda, como dicimos, en diañu cuando'l cristianismu emprima a demonizar les creyencies anteriores.

La personalización de la muerte nos cuentos n^u 8, «El Güercu», y n^u 17, «La Tía Miseria», tamién puen entendese como reflexos de la mitoloxía asturiana, magar que, como yá desarrollemos¹², seyan cuentos perespardíos y con munches versiones n'Europa. La personalización de la muerte nos cuentos, como un ser que busca a los seres vivos pa lleválos y que pue ser engañáu o sobornáu, ye tamién una constante nes mitoloxíes europees. Asina, nel imaxinariu castellanu esiste como un ser femenín la *Parca*, heredáu de

¹² Ver páxines 40 y 46.

les *Moiros* griegues. Nesti sentíu pue entendese'l cuentu n^u 17 «La Tía Miseria» que, como yá vimos, esiste tamién en versiones en portugués, castellanu y catalán. Pela cueta, nes mitoloxíes xermániques, asina como na asturiana, la pantasma de la muerte ye un ser masculín. El *Güercu* asturianu del cuentu n^u 8 aseméyase al *Grim Reaper* angloxermánicu y al *Ankou* bretón. Nel folclore alemán, la muerte yera *Odín* antroxáu —Grimnir ye ún de los nomes d'Odín— y nel bretón tien la forma d'un ser encapucháu, de ropa negro y que lleva un gadañu, imaxe perestendida anguaño. Nes mitoloxíes esláviques, ensin embargu, ye una muyer vistida de blancu¹³. Esti mitu cristianízase depués al identificalu con un ánxel, l'ánxel de la muerte, o col satanás mesmu. Sicasí, esti ánxel estremase del *Güercu* en que nun pue ser engañáu: obedece la voluntá de Dios. Dacuando, les lleendes asturianas del *Güercu* identifíquense cola *Güestia*, la procesión de muertos qu'apaez de nueche. Sicasí, nun atopamos rasgos d'esti mitu nos cuentos recoyíos por Milió'l del Nido.

Existe, per otru llau, toa una riestra de rellatos en *Contáronmelo pa que lo contara* onde apaez l'arquetipu de la bruxa —una muyer vieya con poderes sobrenaturales— o'l magu. Asina, l'Arturu/Alfonso II y el Gawain/De Gadaxera del cuentu n^u 2, llamen a la Bruxa'l Monxagre (Morgana La Fada, na versión orixinal del cuentu) pa que-yos diga la rempuesta a la entruiga del rei moru. A la fin, la bruxa cásase con Gadaxera y, tando pela nueche en cuartu, úfre-y escoyer ente ser moza dientro casa y vieya fuera, o vieya dientro casa y moza fuera. Nel n^u 9, «La Fada Madrina», la bruxa/fada usa la so maxa pa camudar de forma la casa, volver más moza a la protagonista y camuda-y el gatu n'home. Una vieya con poderes máxicos vuelve a apaecer nel cuentu n^u 15, «El rei

¹³ Ye imposible nun facer alcordanza, equí, del usu cultu qu'Alejandro Casona fizo d'esti arquetipu na so obra de temática asturiana *La dama del alba*.

al que-y gustaba la fruta», cuando una paisana-yos camuda les mazanes en mierda y en cantos del ríu a los dos primeros hermanos, regalándoy la xiblata máxica al terceru. Per otru llau, apaez un magu nel cuentu n^u 21, «Periquín», qu'apriende a Periquín a convertise n'animales.

Quiciabes fuere posible rastrexar los oríxenes d'estes figures na mitoloxía asturiana, darréu qu'esisten abondes lleendes de xanes encantaes que son a camudar de forma, amás de la enigmática *Guaxa*, vieya vampira que garra forma de curuxa. Sicasí, paez muncho más claru l'aniciu medieval d'esti arquetipu. Abonden los documentos asturianos, muchos d'ellos relixosos y empobi-naos pola Inquisición, nos que se menten los xuicios a *bruxes*, capaces de camudar de forma y vender l'alma al diañu. Asina, reflexa Álvarez Peña (2005: 119) que, nel xuiciu en Toledo a Ana María García, moza de Llanes acusada de «capitana de lobos», esta confesó qu'una bruxa de Bricia (Llanes) apendiérala a lendar llobos vendiéndo-y un brazu al diablu. Del mesmu mou, Bernardo Acevedo (1889) fala de la existencia de dos bruxes en Bual, d'una muyer de Sampol que falaba colos muertos y d'A Roxua [*sic*], o «A Bruxa de Brañavara», que caleyaba peles nueches cola Güestia. Asina, la bruxa ye un arquetipu cristianu, de raigañu misóxinu, que simboliza'l conocimientu paganu y, poro, ye del diañu. Esi conocimientu camuda en maxa nel simbolismu del que tán fechos los cuentos.

Sicasí, rescampla otra xeneralidá nestos rellatos máxicos. El mou como se produz l'asocedíu maraviyosu ye unu mui determináu, y de manera mui mayoritaria: el *polimorfismu*. Hemos decatanos de que'l fenómenu máxicu que más apaez y que, poro, más éxitu tien na tradición oral —por llamador, fantasiosu y simbólicu— ye'l camudamientu de forma física, sobremanera pa convertise n'animal. D'esti mou, la bruxa de «De Gadaxera» ye a facese más moza, los príncipes y hermanos de «El árbol que canta, el páxaru que fala y la

fonte dorada» conviértense en piedres, el «Corderín muertu fríu» ye en realidá'l diañu, la «Fada Madrina» camuda al gatu n'home y a la vieya en moza, «Periquín» y el so magu maestru conviértense n'animales cuando-yos peta, etc.

La metamorfosis de los personaxes ye un tema universal nel folclore: en toles mitoloxíes, los dioses camuden de forma pa tratar colos humanos (un restu d'animismu primitivu). Pal psicoanálisis, esiste, nel polimorfismu, un deséu simbólicu inconsciente de camudar la propia persona, de camudar de sexu o de destín vital. Dende un puntu de vista antropolóxicu, amás de caltener la influyencia de creyencies animistes d'antano, el cuentu tradicional asturianu apriende que les coses non siempre son lo que paecen ser y que'l destín d'una persona ta atáu a la so naturaleza física.

Non tolos cuentos maraviosos de *Contáronmelo pa que lo contara* puen entendese nel contestu asturianu. Asina, magar l'usu de la sorpresa y otros elementos, siéntense como foriatos los usos máxicos de cuentos como'l segundu, «L'Árbol que Canta, el Páxaru que Fala y la Fonte Dorada» —orixe oriental, como víemos— o'l cuentu n^u 24, «Thor y Odín», sacáu de les sagues mitolóxicques escandinaves. Sicasí, estes tradiciones nun tán tan lloñe d'Asturies como pue parecer. Cuando allugáremos l'orixe del cuentu «L'Árbol que Canta...», víemos cómo esti rellatu medieval oriental pudo llegar a les tradiciones europees pol constante contactu musulmán dende'l sieglu VIII na península ibérica, espublishándose con *Les Mil y una Nueches* n'Europa yá nel sieglu XIV. Del mesmu mou, el *Thor* escandinavu nun ye otru que'l *Donner* xermánicu o'l *Taranus* celta, al qu'apunta abonda toponimia asturiana como *Tarna*, *Tárañu*, *Táranu*, *Tarañes*, etc. (García Arias 2000). D'igual mou, *Odín* ye'l celta *Lugus*, o *Llug*, del que la tribu ástur de los *luggoni* garraría'l nome y que da topónimos como *Llugo* o *Llugones* (García Arias, 2000).

2.5. *Aspeutos relixosos*

Si dalgo rescampla tres l'análisis de los mitos y creyencies máxi-ques que remanecen nos cuentos asturianos, ye la so capacidá de pervivencia como sustratu de conocimientos simbólicos pembro l'estratu relixosu cristianu. Na cultura tradicional asturiana, poro, la cristianización ye fuerte pero nunca nun ye completa. Pente les fonderes creyencies y vezos cristianos, enguedéyase toa una retafila de ritos y creyencies d'orixe paganu. El mundu rural tradicional asturianu sigue con procuru los rituales relixosos, ye cristianu, va a misa y adora santos, pero nunca nun escaez el raigañu animista primitivu pa cola so rellación cola natura y los animales, nin dellos nicios rituales de les relixones precristianes, como lo visto dende la mitoloxía, la cigua, les fogueres de San Xuan, el texu, el ramu, etc.

Ye más, gracias a la ventana que son los cuentos tradicionales al maxín popular, atopamos que'l pesu de lo relixoso siéntese más na estructura de la sociedá, a veces como símbolu de la tensión na mesma, que na creyencia y el conocimientu simbólicu del grupu. Falemos yá de la gran cantidá de cuentos picardiosos sobre miembros del cleru na lliteratura tradicional, pero ye que'l cura, el clérigu o l'obispu mui rara vez sal bien paráu del cuentu asturianu. D'esta miente, l'arquetipu del cura ye bien de veces el d'una persona refalfiada o fata que representa un pecáu: la lluxuria y l'adulteriu, la galbana, la gula, etc.

Anque'l llibru de Milió'l del Nido nun recueye cuentos de la estaya anticlerical y colorada, tenemos bonos exemplos de la imaxe del cleru na tradición lliteraria asturiana. D'esta miente, nel cuentu n^o 16, «La fía del comerciante d'Avilés», un cura intenta violar a una rapaza de 16 años y, como nun ye quien a ello, miente al padre de la moza diciéndo-y que foi ella quien se-y quixo dar. El padre echa de casa a la rapaza y el cura vive ensin dici-y la verdá al padre hasta que, a lo último, la trampa rescampla.

Falemos tamién del posible orixe cultu del cuentu n^u 10, «L'obispu y l'abá», nuna dómina renacentista na qu'entamaben a ponese de moda los cuentos picardiosos y anticlericales¹⁴. N'efeutu, l'abá preséntasenos como un clérigu gastizu y fatu, al qu'un flairín ye quien a engañar, denunciándolu énte l'obispu. La figura del cura porcaz y adúlteru apaéz tamién nel cuentu n^u 19, «Los tres conse-yos», pero esta vez como tracamundiu. Asina, el protagonista escluca per una ventana y agüeya cómo la so muyer abraza y da besos a un cura, descubriendo llueu que'l cura ye, en realidá, fíu de los dos. Un arume anticlerical surge tamién del cuentu n^u 1, nel qu'un paisanu prefer adorar al diañu qu'al santu de la so parroquia.

Afítase nestos cuentos l'arquetipu del *cura* nel cuentu asturianu, de xeitu anticlerical dafechu. La lliteratura tradicional asturiana tresmite con esti arquetipu una enseñanza ética perclara: los defensores públicos de la santidá, los que denuncien el pecáu son, en realidá, los más pecadores. Ta claro que'l cuentu coloráu relixosu tien orixe nes histories verídiques de cures non célibes, pero l'antropoloxía amuesa cómo, bien de veces, los cuentos de calter humorísticu son una ferramienta d'alliviu d'una tensión social. Nesti casu, ye nidia la dixeбра ente l'home y la muyer rural y el cleru. L'orixe hemos atopalu na dixeбра esistente dende l'Antiguu Réxime, cuando los aldeanos trabayen pa dar el diezmu a la llesia. N'Asturies, como nel restu d'Europa, el cleru vivió durante sieglos como una estructura socioeconómica al marxe de l'aldeana, absorviendo, en gran parte, el trabayu d'esta. Amás, la llesia álzase como censora moral y ética, lo que xunío a los problemes socioeconómicos y les dómines de probitú, da en tensiones sociales que'l cuentu ayuda a alliviar.

Esti calter anticlerical sobresa entá más si comparamos los cuentos d'aniciu asturianu colos d'otres tradiciones. Asina, víemos como'l

¹⁴ Ver páxina 40.

cuentu n^u 13, «El Purgatoriu», apaez nel llibru de Milio'l del Nido dende la lliteratura oral llatioamericana. Nesti cuentu, un home mui devotu de San Xosé —asturianizáu pol trescriptor como «Pepín el de Pumarín»— xube al Cielu y alcuentra les puertes trancaes. Esi día a Dios petára-y pesllar el cielu pa celebrar una fiesta n'honor de San Xosé. Cuando San Xosé s'entera de qu'al so devotu nun lu dexen entrar, amenaza con marchar. Como Santa María ve que l'home marcha, amenaza con marchar ella tamién. A lo cabero, Xesucristo diz que si marchen los dos, él cola con ellos. Dios tien un problema pero, por nun contradicise nos sos mandaos, decide dexar el Cielu peslláu esi día y facer un «cuartucu» pa que «Pepín el de Pumarín» espere al otru día pa entrar: el Purgatoriu. Nun hai, como víemos, un espíritu críticu tan fondu nesti cuentu, anque la igua lliteraria de Milio'l del Nido lu *asturianice* pela banda anticlerical y humorística: noma a Xesucristo «Chusín», «Maruxa» a Santa María, etc.

Del mesmu mou, anque'l cuentu n^u 23 apareya a San Dionisio con Dionysos o Baco —dios grecorromanu de la folixa y el vinu—, el so caráuter non críticu pa colo relixoso fai qu'albidremos un orixe cultu foriatu. Nel cuentu, San Dionisio va calegando per un caminu y atopa un brotu nuevu. Pa curialu, llántalu nuna calavera d'un páxaru. La planta miedra y, más alantre, repite l'actu coles calaveres d'un lleón y un pollín. A la fin, San Dionisio llanta la planta nuna faza de tierra, semando la primer vide. Más bien taríemos énte un mitu d'orixe griegu sobre'l propiu Dionysos, sobre Orestheus, o sobre dalguna lleenda atribuyida a Osiris —n'Exipto— o Noé —na tradición xudeocristiana— como los semadores de la primer vide.

2.6. *Aspeutos socioeconómicos*

Anque los cuentos qu'analicemos asitien la so narración en dómines indefinies, realidaes fantasioses o nun pasáu llonxanu,

albídrase na so llectura'l retratu d'un sistema social de carauterístiques clares y constantes. Esti orde socioeconómicu, coles sos estayes, ciclos, moos de pervivencia y vezos, pue asemeyase al sistema social agrícola-ganaderu européu preindustrial, qu'esiste dende l'Antiguu Réxime hasta l'espoixigue industrial de los sieglos XIX y XX, con con delles particularidaes que surden de la historia, cultura y orografía asturiana. D'esti mou, los cuentos reflexen —y surden de— los roles populares de la quintana minifundista asturiana, atendiendo dende esi puntu de vista pa la división social nes estayes de *pueblu*, *cleru* y *nobleza* (o *burguesía*). El cuentu oral, que ye creación popular, incluye non solo les profesiones, costumes o los roles d'edá y sexu qu'envaren el mundu rural asturianu, sinón tamién los valores qu'afiten tales construcciones culturales.

Nos cuentos recoyíos por Miliu'l del Nido, la unidá socioeconómica básica, sobre la que s'afiten el restu de rellaciones sociales, ye siempre la *familiar llinial*. Esta unidá cíncase en rellaciones estenses de consanguinidad biolóxica (güelos, padres, fíos, hermanos, etc.) y afinidá (esposos, suegros, etc.). Esta forma d'organización social n'unidaes basaes na consanguineidá y l'afinidá naz del *tabú* del *incestu*, que torga les rellaciones sexuales ente parientes cercanos —nel mundu rural tradicional, les de padres y fíos o hermanos con hermanos— como garantía de diversidá xenética. El matrimoniu ye siempre monógamu heterosexual y, como vamos ver nesti puntu y nel siguiente, implica l'asunción de roles sexuales y socioeconómicos estremaos: lo masculino y lo femenino nun son solo conceutos biolóxicos, sinón tamién culturales. El trabayu y l'estatus ye distintu en cada sexu, pero tamién ente xeneraciones, esistiendo una dixebra ente rapacinos, adultos y vieyos.

La unidá rellacional familiar conviértese n'unidá económica al traviés de la *casería* o *quintana*, noyu autóctonu de producción y consumu de calter unifamiliar, agrícola-ganaderu y de perviven-

cia. Les necesidaes de consumu de la casería son mui estremaes y, por eso, tien de producir muncho y mui distinto, tanto dende actividaes esporádiques como constantes. Con too, nun ye una organización orientada solo al autoconsumu: alrededor de la quintana surde tou sistema d'intercambiu de bienes con otres caseríos y pueblos. Dientro d'ella, la familia trabaya en comuña, dende los estremaos roles de sexu y edá, pa sacar porgüeyu económicu de la collecha d'hortalexes, cereales y frutos, la ganadería de vaques, gochos y pites, el pastoréu d'oveyes y cabres, etc. La so forma física respunde a estos usos, con viviendes, cuadros, tenaes, horros, güertos, lloses, etc. Nun hai nella especialización llaboral más allá de los roles de sexu y edá —esto ye, na quintana toles persones faen llabores perestremaos—, pero'l trabayu económicu rural ye constante. Nunca nun hai descansu nun trabayu llendáu pola pantasma de la fame, la mala collecha o la prohibú. Los valores que va tresmitir el cuentu asturianu son, entós, la importancia del trabayu, l'inxeniu pa pervivir y la rocea énte tolo que pueda amenorgar la capacidá de producción.

D'esti mou, alcontramos abondes referencies a les xeres económicques rurales de pervivencia, colos sos valores y amenaces tapecíes. Nótase, amás, que Milio'l del Nido pon especial procuru en reflexar estos vezos y valores, lo que mos facilita la so deteición.

El cuentu n^u 11, «L'osu y la raposa», resulta significativu por simbolizar l'amenaza arbitraria de la natura, énte'l duru trabayu rural que l'home tien de facer pa pervivir. Milio'l del Nido dibúxanos de mano a una familia que tien munchos fíos *pero* que vive bastante bien, por tener una tierra grande con un regatu y una bona muria de piedra: na economía de la quintana asturiana, de pervivencia y consumu, el tener una muncha tierra bono y con agua ye sinónimu de tener collecha bayuroso y, poro, poca fame. Estes tierres privilexaes seríen *vegues* o *lloses*. Pue llamar l'atención el que Milio'l del Nido plantegue'l fechu de tener munchos fíos como torga pa la

pervivencia, pero esto obedece a los dos ciclos agrarios de la familia rural d'orixe matrimonial: esiste un primer ciclu, dende l'entamu del matrimoniu y los primeros fíos hasta que los fíos son adultos¹⁵, nel que se da un fuerte desequilibriu ente la capacidá de producción de la casería y les necesidaes de consumu; cuando los fíos puen trabayar, esti desequilibriu entórnase dafechu y la casería va ser quien a producir más de lo que necesita consumir. Del mesmu mou, Miliu'l del Nido diznos que na casería'l cuentu hai «unes poques pites, tres vaquines, dos gochinos, unos pocos frutales y la pareya de gües» y que, poro, «teníen la vida solucionada». Dibúxase bien el sistema económicu agrícola-ganaderu asturianu del que falábemos. Nesti sistema preindustrial, los gües tienen un valir especial, pos son ferramienta necesaria pa la sema y collecha de bien de productos agrícolas. L'amenaza de la so desapaición, que simboliza l'osu, ye, entós, un peligru más que dañible pa la pervivencia d'esta familia. Tolo que produz la casería ye un bien necesariu pal autoconsumu y l'intercambiu, que surde d'un trabayu abegosu y duru, y la so perda ye una traxedia nesti sistema. Ye por eso que la muyer del rellatu prefier engañar a la raposa que da-y la pita ponedora y los sos pitinos, que dalgún día van trayer güevos, carne y bienes d'intercambiu a la casería.

La importancia de la ganadería nesti sistema económicu —n'Asturies pue falase de toa una *cultura de la vaca* o una *cultura del gochu*— rescampla tamién nel cuentu n^u 14, «El rei de los lladrones». Nuna casería, el tener una sola vaca o un solu gochu yá yera una riqueza, fonte de bienes a esgaya. Ye normal que l'home cree non solo una dependencia económica del animal, sinón tamién una rellación afectiva. Un animal tan valiosu ye curiáu y queríu, nun tien el mesmu estatus que'l restu d'animales.

¹⁵ Como vamos ver llueu, esti estatus nun se correspuende, na sociedá tradicional rural, cola edá y los ritos de pasu de la sociedá industrial d'anguaño.

L'antropoloxía pescuda un vezu básicu que marca l'aniciu d'esti estatus: el nome propiu. L'home da-yos nome a los animales que-y importen. Asina, les vaques, coles que se vive munchu tiempu y que producen muchos bienes, tienen nome propiu. Ye por eso polo que, pal paisanu al que nesti cuentu-y roben un carneru, un cabritu y un xatu, seya una perda fonda. Por eso, cuando'l rapaz-y los devuelve, porque entiende la gravedá de la fechoría, el paisanu diz: «Dios míu, cuándo me tenía por perdíu».

Les hortalexes y la fruta, que tanto cuesten acollechar y tanto dependen del clima, tienen un valir especial nesti sistema económicu tradicional. Hai exemplos por demás en *Contáronmelo pa que lo contara*. Nel cuentu n^u 15, «El rei al que-y gustaba la fruta», son manxares polos que nagua un rei. Milio'l del Nido esplica les razones nel entamu, faciendo comparanza ente esti sistema socioeconómicu tradicional y l'industrial d'anguaño:

Antiguamente nun yera como agora (...), ensin lletricidá nanái de frigoríficos (...) asina que pa comer fruta nun podíes dir y dicir vo xintar un plátanu de Les Canaries o piña del trópicu (...). Pa xintar fruta tenía que ser del país... y del tiempu.

Como dicimos, que se dean los productos agrícolas depende dafechu del clima. Nel cuentu, Milio'l del Nido diznos qu'aquel añu'l tiempu fuera malo, y que namás un paisanu que tenía un pumar nun llosu soleyeru y al abellugu del vientu foi quien a tener bones mazanes. Tantu valir tien la fruta que'l rei del cuentu promete casar cola princesa al que-y traiga un paxu d'ello.

La fruta ye tamién lo que más-y presta al rei del cuentu n^u 3, «L'Árbol que Canta, el Páxaru que Fala y la Fonte Dorada», que nagua polos *guyaminos* que da l'Árbol que Canta y colos que los sos fíos son quien a facer que'l rei los reconozca. Del mesmu mou, La Tía Miseria del cuentu n^u 17 ye probe, pero ye a vivir porque tien un

güertucu, unes pites y un gochín. Con too, la Tía Miseria ye conocida en tola redolada por tener una «gran riqueza» [sic] nuna peral que da unes peres bonísimes, poles que tolos guañes del pueblu nagen y coles que la Tía Miseria fai una mermelada riquísimo. Hasta la Muerte s'entaraminga na peral pa comeles y, per aciu del mandáu de San Pedro, nun ye a baxar depués. Asina de rico y valoratible ye la fruta nel maxín coleutivu rural. Ensin embargu, llámanos l'atención la falta de referencies, nestos cuentos, a unu de los vezos rellacionaos con estos frutos más carauterísticu de la sociedá tradicional asturiana: la cultura de la sidra.

Les amenaces al débil equilibriu económicu rural son abondes y por eso bien de los personaxes simbolicen la realidá social qu'arroya: la prohibitú, la fame, etc. Ye una constante nos cuentos que'l protagonista seya un home mui nuevu, d'una familia probe o que seya una vilba. D'esti mou, simbolízase un estáu coleutivu de prohibitú, onde solo se pue pervivir a base d'inxeniu y trabayu. Nos cuentos de tresmisión oral qu'equí analizamos existen tres arquetipos simbólicos qu'antroxen estes amenaces: l'iviernu, la fiera xabaz—que yá vimos enantes— y los lladrones.

Na Asturias rural, el ciclu de les colleches depende dafechu de la estación y el tiempu. Les llabores agrícolas y ganaderes camuden cola estación, esistiendo una especialización de los bienes que se recueyen según la época del añu, una dómina pa la sema y otra pa la collecha, pal samartín, la pañada, la siega, les esfoyaces, la muda de praos, la sidra, etc. El ritmu del cambéu d'estación y el tiempu marca l'ésitu en toes estes llabores. D'esta miente, nel cuentu n^o 15, «El rei al que-y gustaba la fruta» ye l'iviernu malu'l que fai qu'esi añu nun se dea la fruta. Milio'l del Nido esplica'l porqué, apurriendo conocimientos sobre'l clima dende'l puntu de vista *emic* de la economía tradicional asturiana: si vien un iviernu caliente y solariegu, los árboles de fruta florien ceo y, cuando depués vien la ivernada, cai la flor y na primavera nun hai

fruta. La vieya del cuentu n^u 4, «*El corderín muertu fríu*», atopa'l corderu/diañu cuando ta pañando oricios de castañes na seronda. Nel rellatu n^u 12, fálasenos de la importancia de la lleña n'iviernu. L'atropalo ye, na quintana asturiana, un llabor básicu pa soportar les xelaes y nevaes. Nel cuentu, un inviernu mui llargu fai qu'a un paisanu-y falte la lleña y que tenga que salir a por más. Milio'l del Nido apúrrenos datos d'interés etnográficu sobre'l procesu: hai que dir primero al monte cola bruesa a tronzar la lleña, pa volver depués col carru y apilalo nuna lleñera.

Pero, si, por mor del mal tiempu o d'otres llaceries, les cosas vienen mal pa la casa, el noyu familiar tradicional tien d'alcontrar otros medios de pervivencia. Nesti sen, apaecen dellos cuentos nos que los rapacinos, que son les persones de menor capacidá productiva na casería, tienen que marchar d'ella pa ganar dineru per ende. Milio'l del Nido déxanoslo claro nel rellatu n^u 14, «El rei de los lladrones», cuando esplica les xeres que s'entamen na seronda en provisión pal iviernu: páñense frutos como les castañes, faise la matanza, el pan, etc. Pero la familia del cuentu ve cómo, ente la collecha y lo fecho na seronda, nun tien abondo pa pasar l'iviernu. Por eso, los tres fíos mayores tienen que marchar de la casa, namás con un pan y unes madreñes, pa poder pervivir toos. Cumpliendo l'arquetipu que yá analicemos, el más ruinu, mozu y inxenu de los tres hermanos ye'l que más prospera. Sicasí, el padre taba preocupáu porque «el mundu ye mui duru» y el rapaz siempre ta de broma y tolo toma a risa (tresmitiéndose los valores de formalidá y trabayu xunto al d'inxenu). Pela so banda, el Manolín del n^u 20 vive tamién, «como tolos del país» [*sic*], nuna quintana con unes tierruques, dos vaques, un gochu, cuatro pites y los frutos que pañen de los frutales y el monte. Ensin embargo, quier prosperar más y marcha de casa pa vender los bienes que faen nella, como estameña o miel, ganando dineru gracias tamién al so inxenu y bondá nos negocios, habilidá que ye sorrayada por

garantizar l'ésitu económicu (cuando intenta timar, por exemplu, sal malparáu). D'esti mou, vemos que na sociedá tradicional asturiana, y anque nun puen producir como los adultos, los neños tienen una responsabilidá clara nes xeres de la casa. Rapacinos y rapacines trabayen nes andeches y esfoyaces, llenden el ganáu, ayuden cuando la familia anda a la yerba, etc. Hasta dómines mui cercanes, yera normal que los neños nun fueran a la escuela cuando se necesitaba'l so trabayu na casería. La llende ente'l mundu infantil y l'adultu obedece, nel mundu rural, a la capacidá productiva personal.

Los lladrones son, como diciémos, un arquetipu que val pa sorrayar el cuidáu énte los estraños, pero tamién l'amenaza constante del esbarrumbu económicu y la prohibidá. Nel cuentu n^o 14 esto vese cuando'l rapaz que garren los lladrones amuesa'l so valir como lladrón robando ganáu, o cuando roba'l cabritu asáu d'un banquete. Nel n^o 16, la rapaza qu'afuxe de casa y queda al debalu abellúgase nuna cueva de lladrones. La policía, pensando que ye una lladrona, aprésala. Del mesmu mou, en «Los Tres Conseyos» (cuentu n^o 19) el mozu que marchara de casa salva de que lu garren unos lladrones al facer casu a los conseyos del so amu nun se metiendo per un atayu.

Anque detectamos nos cuentos dellos nicios d'instituciones consuetudinaries tradicionales como'l *mayorazu*, onde ye'l primoxénitu varón el qu'hereda, llámanos l'atención que nun apaeza de mou claru una de les cuestiones más estudiaes pola antropología respeuto a la organización socioeconómica na cultura tradicional asturiana. Falamos del principiu de reciprocidá del trabayu y del capital propiu del derechu consuetudinariu asturianu, cristalizáu en bien d'instituciones socioeconómiques como l'andecha, la esfoyaza o la sestaferia. En toes elles, entiéndese qu'hai trabayos de la quintana qu'han facese a comuña ente los miembros de les quintanes llenderes. Asina, l'*andecha* ye una ayuda recíproca,

voluntaria y de baldre, qu'entamen los vecinos d'un pueblu, o de pueblos cercanos, pa facer trabayos urxentes y abegosos, los qu'una sola unidá familiar nun ye a ellos. D'esta miente, yera vezu que la casa beneficiaria *llamare a andecha* a les quintanes vecines pa qu'estes apurrieren, dientro les sos posibilidaes, dalguna persona al trabayu en comuña. La casería beneficiaria de l'andecha quedaba obligada a devolver el favor a les qu'ayudaron, asina como a dar alimentu y abellugu a les persones qu'andecharen.

La esistencia de xeres y tierras compartíes, con usos comunales, ye una espresión de l'andecha. D'esti mou, ye habitual na sociedá asturiana que varies quintanes compartan dellos praos o tierras que trabayen agrícolaemente en comuña, como *sienres*, *cortinales* o, simplemente, *praos n'andecha*. Dientro d'esta lóxica de reciprocidá equilibrada apaez tamién la *sestaferia*, na que toles caseríes d'un llugar o parroquia tienen la obligación de collaborar a caltener en bones condiciones les propiedaes comunes, asina como caminos públicos, y tamién les cases de los vecinos si fuera necesario.

La *esfoyaza* ye, poro, un tipu de trabayu n'andecha, onde los vecinos de delles quintanes ayudaben nel abegosu trabayu d'esfoyar y enristrar les panoyes de maíz. Sin embargu, resúltanos especialmente interesante, como institución socioeconómica y vezu socializador, na nuestra xera d'entendimientu'l calter coleutivu asturianu al traviés del cuentu tradicional. Y ye que la esfoyaza ye, amás d'un trabayu en comuña, una celebración. Nes esfoyaces y *filandones*, que duren díes enteros, munchos homes y muyeres de varies caseríes pasen el tiempu faciendo un trabayu repetitivu. Por eso, ye la institución social tradicional que, xunto a folixes, bailles y romeríes, da la oportunidá a los miembros de la comunidá de rellacionase, cortexar y xugar. El cuentu de tradición oral qu'equí tamos conociendo, col so calter humorísticu, anticlerical, picardiosu y maraviosu, colos sos aspeutos didáuticos y la so simboloxía, namás tien verdaderu sentíu como productu d'estos trabayos sociales llúdicos, coleutivos y recíprocos.

Na cultura tradicional asturiana, nun solo ye l'actividá agrícola y ganadera la qu'apurre bienes de la natura. Existe tamién una fuerte cultura cazadora y pescadora. Asina, ente los cuentos qu'atropa Milio'l del Nido albidramos delles referencies a la caza. D'ente los animales que se puen cazar n'Asturies, l'osu, pola so fuercia, brenga y pelleya, ye'l troféu cimeru. Nel cuentu n^u 2, «De Gadaxera», Alfonsu II y el so capitán enfótense en cazar un osón y van tres d'él hasta tierres de Castiella. Nel últimu, «Una historia d'osos», fálasenos de la figura histórica y semi-mítica de Garrido, famosu na so dómina por matar más de cien osos en vida. Anguaño en peligrosu d'estinción, l'osu foi mui numerosu hasta dómines cercanes. Tanto, que'l Garrido del rellatu tuvo que dexar una nueche la escopeta en Pola Somiedu, por nun siguir cazando los osos qu'atopaba pel camín a La Peral, tres yá esi mesmu día.

L'osu foi durante siglos el símbolu de lo más xabaz y fuerte del propiu país, el rei de los animales xabaces d'Asturies. Dende un puntu de vista psicoanalíticu, la caza d'una fiera como l'osu simboliza la potencia xenética y la brenga guerrera masculina: ye la capacidá de vencer y matar al enemigu más fuerte. La caza d'animales grandes ye, na cultura asturiana tradicional como en cuasi toles cultures dende la prehistoria, un llabor masculín. Nun ye casualidá, nesti sentíu, que les sagues mítiques asturianas sobre la so propia historia inxerten les muertes de los sos reis fundacionales, como Fáfila o'l so padre Pelayu, nuna engarrada escontra un osu.

Amás de llabradores y ganaderos, apaecen otres profesiones y otres actividaes económiques mui carauterístiques de la organización social tradicional que reflexa *Contáronmelo pa que lo conta-ra*. D'esti mou, los fíos del rei, que les hermanes envidioses echen al ríu nel cuentu n^u 3, «L'Árbol que Canta, el Páxaru que Fala y la Fonte Dorada», críense con una pareya de molineros. Nel n^u 6, «El Feisandiellu», hai un xastre en Llorío que ye conocíu en tola

redolada, pero que, como los de la so profesión entós, ye probe. Nel n^u 19, «Los tres consejos», apaez el gremiu de los *teyeros*, mui estendíu pel oriente d'Asturies, que viaxaben pel norte la península faciendo teyes y falaben ente ellos la *xiriga*, fala tapecida que crearon pa que la xente d'otros gremios nun los entendiera. El n^u 16, pela so parte, tien un tonu más urbanu y novelescu, que mos recuerda a los cantares de ciegu y mos fai albidrar el so orixe más modernu y, quiciabes, verídicu. La protagonista ye fía d'un burgués, un comerciante d'Avilés que tien una tienda y que marcha pa Inglaterra a facer negocios. Fálasenos nél tamién d'un capitán de policía destacáu en Les Cuenques, y de lladrones que viven en monte, lo que pue ser un trasuntu d'asocedíos cercanos a la Revolución d'Ochobre de 1934, la Guerra Civil Española y los fugaos que s'echaron al monte daquella.

Al llau d'estos, dibúxense nos rellatos, de mou perclaru, les llen-des ente la sociedá rural y los estamentos relixosos o nobles. Un bon exemplu d'esto tenémoslu nel cuentu n^u 10, «L'obispu y l'abá», onde'l trescriptor mos informa que «antiguamente, n'Asturies, la tierra yera too propiedá de la llesia» o del Rei. Non solo la tierra, sinón tamién del ganáu. Los aldeanos trabayaben les tierres del cleru y la nobleza na condición de *llevadores*, ganando lo xusto pa vivir y pagando'l restu a los conventos pente medies del diezmu. La llesia, asina, foi per siglos n'Asturies una institución non solo de calter relixosu, sinón tamién económicu, fitada nel trabayu del pueblu. Por eso, l'obispu y l'abá del cuentu caltienen una rellación económica, como miembros d'una institución dedicada a ganar dineru. Embaxo'l puntu de vista de la economía de mercáu d'anguaño, veríemos que l'obispu d'esti cuentu ye un patrón que, como sospecha del mal gobiernu del so subordináu, entama un procesu d'evaluación y seleición de personal.

Del mesmu mou, los vezos de la nobleza nel Antiguu Réxime surden perdayuri nestos cuentos, arriendes de como recuer-

du históricu, pol so poder como símbolu de les estructures socioeconómiques tradicionales, dixebraes, como tamos viendo, n'estamentos. Asina, abonden los reis, príncipes y princeses que viven con riqueces gracies al trabayu de los súbditos y al so poder militar. Nesti sentíu, el cuentu n^u 2 «De Gadaxera» úfrenos información pergranible sobre estes llendes sociales históriques. Magar que, como yá vimos¹⁶, ye en realidá un cuentu non-asturianu, que l'autor alluga na historia y xeografía d'Asturies, Miliu'l del Nido aprovecha pa dar abonda información sobre l'estamentu noble y la so rellación col pueblu. Asina, cuéntasenos que, en dómina d'Alfonso II, los sos súbditos aldeanos finxeron gayola al dexar pasar al exércitu moru pel Camín de la Mesa, pa depués atacalu pel llombu, en comuña col exércitu asturianu. Méntase tamién, como exemplu de la historia escaecida d'Asturies, l'impuestu «de les doncelles» que'l rei Mauregatu, l'Usurpador, acordare col rei moru: da-y cien vírxenes asturianas al añu a cambéu de ponelu como rei. Nel torruxón de Banduxu, dízsenos, apaez el tributu de cinco doncelles qu'esti pueblu había pagar en derechu de pernada.

El caltenimientu d'estos mitos pelos sieglos esplicase pol so poder simbólicu a la hora d'esplicar les dixebres sociales ente estamentos, ente probes y ricos. El rei del cuentu, que tien derechu sobre'l trabayu y la vida de los sos súbditos, encaxa simbólicamente col patrón o'l burgués de la dómina industrial, y más a lo fondero, col efeutu aculturador de lo industrial y urbano pa cola vida tradicional rural. Asina, l'arquetipu del *ricu* ye, nos cuentos asturianos, el d'un paisanu malu, rancañu o fatu. Bon exemplu d'esto ye l'home del cuentu n^u 1, «Así paga'l diablu», nel qu'un ricu rancañu prefer poner perres pa iguar a un diablu qu'al santu la parroquia.

¹⁶ Ver páxina 42.

Na Asturies de les primeres dómines industriales apaiez amás una figura nueva: l'aldeanu que camuda en burgués. El fenómenu de la emigración a América da, na segunda metá del sieglu XIX y la primera del XX, na apaición de los *indianos*, asturianos que, ensin tener orixe noble, algamen un poder económicu altu na emigración, volviendo depués a Asturies coles sos nueves riqueces. Quiciabes teamos énte un arquetipu simbólicu d'esta figura nel home ricu del cuentu n.º 5, «El del tren». En tou casu, el cuentu valnos d'exemplu perfeutu de la rellación alegórica ente mundu rural y estamentu ricu nuna dómina na que lo industrial entama a camudar el mundu tradicional. L'escenariu del rellatu ye un tren «de los primeros que llegaron a Asturies» [sic]. Nél, alcuéntrense una muyer de pueblu y un home ricu, «con chalina y too». L'home ricu del cuentu amuésase empixáu na so superioridá intelectual y mayor educación respeuto a l'aldeana, pero pierde l'apuesta al soestimar el so inxeniu.

2.7. Arquetipos y roles de xéneru

Diciémos nel puntu anterior que la unidá socioeconómica básica, na cultura qu'espéyense los cuentos de *Contáronmelo pa que lo contara*, ye una familia llinial alreduer d'un matrimoniu monógamu heterosexual, y qu'esto fai que la dixebra ente lo masculinu y lo femeninu seya non solo biolóxica, sinón tamién cultural. Homes y muyeres tienen, na cultura tradicional, roles mui estremaos que rescampelen nes narraciones orales.

Dende'l puntu de vista económicu, alcuéntrase dixebra sexista ente los llabores de la casería, habiendo xeres masculines y femenines. Asina, siempre ye la muyer la que fai la comida y los llabores domésticos como llavar o texer. L'home, ensin embargu, dedícase a llabores ganaderes, agrícolas, pesca, recoleición, etc. Sicasi, el

pesu del trabayu de la muyer nestes xeres y la llende colo masculino nun tán claros. Antropólogos como González-Quevedo (2002) atopen informantes masculinos, sobre too nel occidente asturianu, que confiesen nun saber catar o muñir el ganáu. Del mesmu mou, ye clara en toa Asturias la implicación fondera de les muyeres n'abondes actividaes ganaderes, como llendar, pastorar o atender les pites y los gochos, asina como en trabayos agrícolas como paliar y sayar el güertu, semar y collechar, andar la pación, etc. N'otros llabores, como la matanza del gochu, la llende sexual ye clara. El matachín siempre ye un home y les muyeres tienen unes xeres clares dientro'l ritu. Ye l'home'l que trabaya colos gües, usa'l gadañu y roza los matos, asina como la muyer anda a les fabes. Ensin embargu, pue dicise, que, en xeneral, homes y muyeres participen del trabayu agrícola-ganaderu en mayor o menor midida, ensin esistir llendes clares. Dambos puen camudar de xeres (fuera de les puertes de la vivienda) si la necesidá lo impón. Como dicíemos, ye'l calter d'empresa económica lo valoratible del matrimoniu nel mundu rural. Por eso, ye normal que les bodes s'alcordaren, como tratos económicos, sobre intercambiu de bienes y dotes ente les families de los mozos.

Amás de los económicos, esiste toa una riestra de valores sociales venceyaos al matrimoniu. Na cultura tradicional asturiana, considérase qu'una bona rellación ente esposos ta fitada nel respetu mutuu, la fidelidá y el tratu bonu. Valórase'l namoramientu y el cariñu, y esiste la figura del cortexu ente mozos, pero l'amor nun ye un requisitu necesariu pal matrimoniu. Los estudios antropológicos alcuentren que, nesta sociedá rural, l'amor concíbese como un efeutu del matrimoniu, dalgo qu'apaez cola convivencia depués la boda. Y ye que, hasta'l camudamientu de los roles sexuales nel sieglu xx, el matrimoniu valórase más pol so calter de proyeutu económicu que pol so calter de proyeutu personal.

El cortexu de moces y mozos ye, magar lo dicho, un ritual social perimportante nel mundu tradicional, qu'apaecz perdayuri nos cuentos orales. Hasta yá mui escomenciada la dómina industrial, el grupu de mozos y moces fértiles tien un protagonismu especial na sociedá asturiana, con roles de rellación bien llendaos. Les moces y los mozos solteros nun podíen, na Asturias rural, rellacionase con normalidá en cualquier situación o tiempu, sinón qu'esistíen ritos y ocasiones específiques pa facelo: los momentos llúdicos de romeríes, bailles y trabayos n'andecha como esfoyaces y filandones. Asina, apaecen nestes costumes xuegos rituales de cortexu, como la obligación d'intercambiar un abrazu cuando apaecía un *rei* nes esfoyaces (una panoya prieta). Per otru llau, un mozu y una moza namás podíen vese xuntos en públicu cuando la rellación fuera formal y pa boda.

Un universal temáticu nos cuentos tradicionales orales asturianos y na esbilla de Milio'l del Nido ye'l *cortexu*. Asina, vemos como munches veces el protagonista masculín d'un cuentu busca como premiu'l casar con una moza, que normalmente ye tamién rica —lo que tien que ver col valor económicu de la institución matrimonial nel mundu rural—. Por exemplu, nel cuentu n^o 14, «El rei de los lladrones», el rapaz protagonista, probe, quier casar cola fía del ricu'l pueblu. El padre diz-y que cómo va casase con esa moza, si esa familia ye mucho más rica. Ensin embargu, el agora Rei de los Lladrones ye quien a xubir de estatus social gracies al so inxeniu. D'igual forma, el más nuevu, llistu y ruin de los tres hermanos del rellatu n^o 15 quier casar con una princesa, talmente como'l zapateru-Tristán del n^o 22. D'esti mou, simbolízase'l conceutu del matrimoniu como institución económica, espárdese la idea d'algamar mayor riqueza al traviés del matrimoniu y allíviase la tensión social al proponer que, con intelixencia, un pue camudar de estatus económicu y pasar de probe a ricu. Talmente igual, nel rellatu n^o 2, «L'Árbol que Canta, el Páxaru que fala y la

Fonte Dorada», tres moxes villanes suañen con camudar d'estatus socioeconómicu casando col panaderu del rei, col cocineru del rei o col rei mesmu, ensin saber qu'esti les ta sintiendo. Darréu, el rei casa cola más nueva de les hermanes.

La sexualidá ye parte central de les rellaciones ente home y muyer, tamién nel cortexu y matrimoniu tradicional. Pola so importante función llúdica y socializadora, na lliteratura tradicional asturiana alcuéntrase un importante corpus de cuentos coloraos o picardiosos, que s'averen de mou humorísticu, tapecíu y inxenu al sexu. Milio'l del Nido axunta dos rellatos humorísticos y de conteníu sexual a la so coleición: el n^u 6, «*El Feisandiellu*» y el n^u 9, «La Fada Madrina». Asina, en «*El Feisandiellu*» una rapaza, que ta por casar con un mozu d'una casa «fuerte» [*sic*], —esto ye, de bon nivel económicu—, fai por axuntase con otru home, un xastre que, sicasí, ye probe. La moza invéntase qu'ensin *feisandiellu* nun pue casar y engaña al mozu pa que la lleve al xastre, que sabe facer *feisandiellos* a base de llana y sal. A lo cabero, el mozu déxala en casa'l xastre un mes, onde la moza queda «da-y [*sic*] que te pego tol mes faciendo'l *feisandiellu*» col xastre. En volviendo col mozu, el cuentu descubre con humor que'l *feisandiellu* ye'l muérganu sexual femenín, revelando al oyente'l conteníu sexual del rellatu. Nel n^u 9, «La Fada Madrina», la protagonista ye una muyer mayor, fea y soltera a la que se-y apaez una bruxa. La fada concéde-y a la muyer tres deseos: el primeru remocicar la casa, el segundu ser moza y guapa, y el terceru echar mozu. Nel final humorísticu, la bruxa camúda-y al gatu nun mozu perguapu, con tan mala suerte que la paisana capáralu cuando yera gatu.

Lo sexual remanez tamién n'otros rellatos. Asina, nel n^u 2, De Gadaxera cásase con bruxa vieya y fea por face-y bien al so rei. Cuando se va meter na cama con ella, la bruxa conviértese nuna moza percuriosa. La muyer úfre-y a Gadaxera una escoyeta: que seya moza y guapa na cama, pero fea y vieya na cai, o que seya

vieya en cuartu, pero moza en públicu. L'autor nun esclaria qué foi lo qu'escoyó De Gadaxera, dexando al llector/oyente qu'imaxine la so propia rempuesta. Del mesmu mou, el diañu burllón antroxáu de cabritu nel cuentu n^u 4, busca risión en ve-y el culu a la vieya que lu abelluga.

El cuentu picardiosu sublima y allivia, d'un mou simbólicu y pel humor, los instintos sexuales del pueblu. Ye una ferramienta perbona na socialización dientro de les llabores llúdiques asturianas, asina como nel cortexu, y esparde valores básicos pa la pervivencia xenética de los miembros de la cultura.

D'una mena non humorística y que mos recuerda a les histories de ciegü d'entamos del sieglu xx, el cura del n^u 16 intenta violar a fía del comerciante d'Avilés, una rapaza pernueva. El padre échala de casa cuando'l cura-y cuenta que foi ella la que se-y quixo dar. Más alantre nel cuentu, un sarxentu de policía vuelve a intentar violar a la moza amenazando de muerte al so fíu. D'un mou asemeyau, cuando l'home del n^u 19, «Los Tres Conseyos», vuelve a casa depués d'años —marchara porque nun se llevaba bien cola muyer— y l'alcuentra abrazada a un cura, lo primero que fai ye intentar matala.

Albídrense nestos rellatos, poro, los arquetipos sexistes de la muyer llista y infiel, asina como de la vieya o vilba solterona. Esti arquetipu, nel que ye siempre la muyer la que quier engañar o engaña al so home fatu, esparde simbólicamente la idea de fidelidá dende un puntu de vista misóxinu, propiu de sociedaes cristianes y patriarcales —como víemos, esiste n'Asturies el mayorazu del primoxénitu varón, asina como una dixebrá clara nes xeres doméstiques—. L'antropoloxía histórica, nel estudiu comparativu de sociedaes primitives, atopa qu'estos arquetipos son un preséu pa emponderar l'instintu del home a garantizar que son los sos xenes, y non los d'otru varón, los que se tresmiten al traviés de les muyeres coles que caltién rellaciones sexuales.

Pela cueta, l'arquetipu de la vieya vilba o solterona que nagua pol sexu o la compañía d'un home, esparde socialmente'l valor del matrimoniu n'edaes fértiles: la bruxa vieya quier casar col curiosu capitán De Gadaxera nel cuentu n^u 2, ufriéndu-y volvese moza y guapa cuando tengan rellaciones sexuales; la vieya soltera del n^u 4 cuida como un fíu al corderín, hasta qu'esti se burlla amosándu-y alegóricamente les sos intenciones sexuales; la del n^u 9 quier que la Fada la camude en moza y-y dea un home, pero ye burllada porque'l que-y da nun tien muérganos sexuales; la Tía Miseria del n^u 17 nun quier morrer.

Esiste toa una riestra de cuentos tradicionales alreor del matrimoniu, que simbolicen estos roles de sexu na sociedá tradicional nos arquetipos masculinos y femeninos de *Xuan* y *María* o *Maruxa*. Yá María Xosefa Canellada (1978) escoyía los cuentos de Xuan y María nuna estaya separtada, magar que pol so calter humorísticu o didáuticu pudieran inxertase n'otros. Estos cuentos afiten el mentáu arquetipu misóxinu del home fatu y bonón, engañáu pola muyer llista, y antropolóxicamente tienen sentíu como tresmisores de los valores de la fidelidá matrimonial, como garantía del espardimientu xenéticu paternu. Nellos, la muyer llista ve como, a la fin, la trampa rescampla y l'home fatu descubre l'engaño. Nun ye raro que'l rellatu fine cola muerte o escarmientu de la muyer, nin tampoco qu'esta s'axunte con un cura¹⁷ o que seya l'inxeniu y l'engaño de Maruxa'l que gane. Nesti sentíu, paeznos mui significativu que'l Diccioniariu de la Llingua Asturiana de l'Academia de la Llingua Asturiana recueya nes entraes pa *xuan* y *el xuan*, les siguientes aceiciones, qu'amuesen cómo de fondo caltriaron estos arquetipos na cultura asturiana:

¹⁷ Nun simbolismu qu'analicemos nel puntu 2.5.

xuan: ax. Bonón, inocente [un home]. 2 De pocu espíritu, que se dexa dominar polos demás [un home]. 3 Llocu, aventáu [un home]. || Xuan y mediu, mui [llocu, aventáu].

xuan, el: sust. (...) 5. Persona [bonona, inocente]. 6 Persona [de pocu espíritu, que se dexa dominar polos demás]. 7 Calma, cachaza.

D'un mou igual de revelador, el *Vocabulariu de Palacios del Sil* de González-Quevedo (2002 a) recueye:

xuan: ax. Obediente, *refiriéndose al home que fai lo que diz la mucher.

Estos cuentos d'infidelidaes, nos que la muyer llista y adúltera engaña al home bonu y inocente, tresmiten —d'un mou misóxinu que naz del calter patriarcal de la organización social— la importancia de la fidelidá nel matrimoniu y del procuru masculín n'asegurar l'espardimientu de la so carga xenética, y non la d'un competidor, al traviés de les muyeres coles que caltién rellaciones sexuales.

Ha notase, sin embargu, que l'actante femenín nestos cuentos ye davezu más intelixente que l'home. Ésti, pel so llau, sal perdiendo na dicotomía de prototipos de xéneru y nun ye raro que tea venceyáu a un rol degradáu: Xuan ye un home inxenuu, fatu, o burllláu. La interpretación d'estos arquetipos dende les categoríes culturales d'anguaño pue revelalos como reflexos d'una organización social patriarcal, pero nun ye satisfactoria dafechu si nun se complementa: arriendes de la so finalidá como tresmisores de los valores del matrimoniu y de la so misoxinia, existen, nos cuentos de Xuan y María, categoríes culturales que prestixen a la muyer sobre l'home, en cuantes a inxeniu y picardía (valores emponderaos por demás nesti sistema cultural).

Como vimos, en *Contáronmelo pa que lo contara* tenemos muchos exemplos simbólicos d'estos arquetipos masculinos y femeninos. Axuntamos dalgunos más: nel rellatu n^u 11, «L'osu y la raposa», Xuan namás ye quién a vencer al osu gracias a una raposa llista pero, ensin embargu, la so muyer ye tovía más llista que la raposa y ye quien a engañala. Nel n^u 7, «El granu de maíz», Xuan ye un probín qu'alloria y lu ataquen les pites, pa sorpresa de la so muyer.

«Lo que ye la vida», cuentu n^u 18, nun ye un cuentu tradicional sinón un garrapiellu anéudotes del autor. Con too, Milió'l del Nido emplega los arquetipos de *Xuan* y *María* pa dibuxar les rellaciones de los matrimonios que presenta. Nuna de les anéudotes, dambos son un matrimoniu con dellos fíos que comparte'l suañu de viaxar a Nueva York. Un día, Xuan llega a casa con dineru abondo pa facer el viaxe, pero Maruxa decide nun dir por tener que cuidar a la madre. Xuan marcha solu p'allá y muere n'Estaos Xuníos. Maruxa pide que-y unvien les cenices del home pero, enantes de que-y les dean l'hermanu de Xuan tien un accidente con elles y camúdales poles povises d'una cocina. N'abriendo'l xarru, Maruxa atopa dos cáscares de güevu pente les cenices. Na otra historia, mui asemeyada, una muyer echa les cenices del home a la mar, cola mala suerte de que cayen al agua feches un tapín. Equí, Xuan ye un probín hasta después de la muerte.

2.8. *Delles conclusiones*

Per ente medies del análisis antropolóxicu de los motivos narrativos, simbólicos y formales que conformen los venticinco rellatos de *Contáronmelo pa que lo contara*, asina como del estudiu l'orixe y fontes del material, procuremos atalantar les carauterístiques del cuentu asturianu de tradición oral, entendiéndolu siempre dende la

so función como ferramienta de socialización y d'espardimientu de valores na cultura que lu crea.

Anque, como víemos de mano, el recursu del autor a fontes lliteraries secundaries pal atropu del material, la so non sistematización na referencia al orixe de los cuentos y l'allugamientu de cuentos non-tradicionales ente otros de xenuina tradición oral asturiana, xunto al so vezu d'igua lliteraria na trescripción de los rellatos, amenorguen la validez del material como fitu d'un estudiu conclusivu, fuimos quien a entresacar delles xeneralidaes perclares respeto a les narraciones orales y la cultura tradicional d'Asturies.

Como desendolquemos, los cuentos que recueye Milio'l del Nido respeten dalgunes de les carauterístiques qu'autores como Cabal (1921), Chevalier (2001) o Cano & Fdez. Insuela (2002) sorrayen como xenerales nel cuentu asturianu, como'l gustu pol humor y l'anticlericalismu, pero nun cumplen otres, apaeciendo la bayura de cuentos maraviosos y máxicos qu'esperaríen otros autores (González-Quevedo 2002; Alberto Álvarez Peña 2001), aunque non la de cuentos d'animales, lo qu'apurre dellos matices a la reflexón antropolóxica dende esti corpus lliterariu.

Al cuentu asturianu, ye claro, présta-y por demás l'efeutu humorísticu y la sorpresa. Una mayoría de los rellatos estudiaos inxerten l'humor como preséu narrativu primordial y, a lo menos ventidós de los venticinco tienen un desenllaz sorprendente o inesperáu. Esto perafita la función del cuentu como ferramienta cultural de socialización na vida rural tradicional, amosándonos una sociedá na que l'humor y el maxín son cualidaes de personalidá valoratibles, útiles y adaptatives pal ésitu social, conformando un rasgu claru de la estructura de personalidá básica asturiana¹⁸. Otru d'estos rasgos atopámoslu nel espardimientu del valir del *inxeniu* al traviés del rellatu oral. Asina, víemos como, nuna gran mayoría

¹⁸ Ver puntu 2.1. *Dellos conceutos antropolóxicos básicos.*

de los cuentos qu'analicemos, la sorpresa y l'humor apaecen pela referencia a la intelixencia d'un personaxe, que ye quien a vencer les dificultaes gracies al so inxeniu. Esti, amás, espresase cuasi siempre na capacidá d'*engañar* o entamar falcatrúes. Nel corpus cuentísticu asturianu, el personaxe inxenosu usa *trucos* pa superar pruebes, resolver enigmes, denunciar o llibrase de maldaes, etc. Nun ye raro, amás, que l'arquetipu d'inxeniu lu personifiquen personaxes feos, probes, ruinos o menores d'edá. D'esti mou, empondérase simbólicamente la intelixencia como preséu d'espoxigue socioeconómicu y espárdese'l cuidáu pa colos engaños d'otros. Nesti mesmu sentíu hai qu'entender la tresmisión de valores de *bondá* o *trabayu* al traviés de munchos de los cuentos.

D'un mou sistemáticu, surde nos rellatos analizaos la *llei de la tríada* del cuentu tradicional, onde situaciones y oxetos apaecen siempre tres veces. Esti fechu respuende, como vimos, a razones psicolóxicques: el sistema de conocimientu occidental construye la realidá con taxonomíes dialéutiques triples (oposición de dos elementos y síntesis de los mesmos), busca sincronía a la cuenta de tres, etc. El psicoanálisis, pela cueta, quería atopar razones simbólicques de tipu sexual na tríada básica. Estos aspeutos psicolóxicos cristalicen nel universal antropolóxicu-relixosu de les deidaes triádiques y na consideranza máxica del númberu. Dende un puntu de vista narrativu, da n'estructures como l'*entamu*, el *nuedu* y el *desenllaz* o na repetición triádica de los cuentos, qu'obedece a la lóxica de la familiaridá y la sorpresa (la primer qu'apaez un elementu presta porque ye nuevu, la segunda vez presta porque yá se previó y la tercera presta porque'l desenllaz ye distintu y inesperáu).

A la escontra de lo qu'esperábemos tres l'anális de la bibliografía qu'esiste al rodiu del cuentu tradicional asturianu, atopemos nesta esbilla poques fábulas. Namás hai nella un rellatu tradicional de raigañu esópicu y bien poques referencies animistes nel restu de

rellatos. L'animal tien valir, nestos cuentos, como fonte de riqueza nel sistema económicu rural tradicional.

Per otru llau, en *Contáronmelo pa que lo contara* abonden los cuentos máxico-maraviosos. Munchos de los rellatos qu'analicemos inxerten lo sobrenatural y lo máxico como motivos de gran interés narrativu y simbólicu, nos qu'atopemos nicios de creyencies y relixones de raigañu pre-cristianu y, quiciabes, pre-romanu, que caltuvieron dafechu'l so poder icónicu y la so significatividá na cultura tradicional hasta l'empiezu de la dómina industrial. Asina desendolquemos como, en realidá, les referencies al *diañu* son una cristianización d'un arquetipu mitolóxicu de vieyo, que nun s'asemeya al satanás malignu, sinón a una deidá menor burllona, doméstica y cotidiana, como'l *trasgu* o'l *diañu burllón* de la mitoloxía asturiana. Nesti mesmu sentíu espliquemos les apaiciones de bruxes o cuélebres y la visión personificada de la muerte.

El mundu relixosu que dibuxen los cuentos tradicionales caltién, del mesmu mou, interesantes vezos simbólicos paganos que s'axunten a un marcáu anticlericalismu que naz de les dixebreres sociales ente cleru y población rural nel Antiguu Réxime. Les referencies a miembros del cleru respunde siempre, nos cuentos orales, a un arquetipu negativu: el cura ye'l personaxe más *pecador* del maxín popular. Asina, nun son rares les referencies al cura que caltién rellaciones sexuales cola muyer adúltera nin el cuentu coloráu o picardiosu que tien a un cura por protagonista.

La sociedá que remanez nestos rellatos correspuéndese cola sociedá rural europea preindustrial, amosando dellos rasgos autóctonos y un procesu sele d'aculturación por aciu de les sociedades industriales. Asina, el cuentu ye una espresión popular que reflexa les sos llendes con otros dos estamentos, el cleru y la nobleza o burguesía. Esta oposición manifíestase nel poder económicu y social qu'amuesen los miembros de cada estamentu, y el cuentu

munches veces va valer d'alliviu simbólicu y humorísticu de les tensiones sociales ente ellos.

El cuentu tradicional asturianu espeya con munchu detalle les carauterístiques de la organización social rural autóctona, una economía minifundista, de pervivencia, autoconsumu y intercambiu solidariu que surde de la *quintana* o *casería* tradicional. N'ella, la organización social básica —la familia llinial estensa alredu d'un matrimoniu monógamu heterosexual— arreyal repartu de roles personales y de trabayu estremaos en función d'edá y sexu. Rapacinos, adultos, vieyos, homes y muyeres tienen, asina, roles distintos na sociedá tradicional qu'apaez nos cuentos. Les conceiciones d'estos roles, sicasí, son mui estremaes de les de la sociedá industrial: los rapacinos trabayen y el repartu de les llabores doméstiques ye sexista. El sistema económicu de la casería afítase na explotación agrícola y ganadera, rescamplando sistemas culturales específicos al rodiu de les vaques, los gochos, les pites, el pastoréu, el maíz, etc.

Magar que'l matrimoniu s'entiende más, nesta sociedá, como l'entamu d'un proyeutu económicu que como'l desenrollu d'un proyeutu personal, los cuentos tradicionales qu'analicemos inxerten d'un mou central los vezos de cortexu y matrimoniu, asina como los roles sexuales masculinos y femeninos. Y ye que'l cuentu tradicional ye, na cultura tradicional asturiana, un preséu básicu de socialización en ritos coleutivos de caráuter llúdicu y de cortexu ente homes y muyeres, como les esfoyaces o andeches, onde'l esposiga'l rellatu oral. Asina, víemos como'l mozu protagonista de munchos cuentos, ruin y probe davezu, camuda d'estatus social gracies al so inxeniu y casando con una muyer rica (la princesa, la fía'l ricu del pueblu, etc.). D'esti mou, tresmítese'l valor del matrimoniu como institución económica. El gustu polos cuentos picardiosos y de conteníu sexual tapeció respuende, de la mesma manera, a la función social del cuentu, al inxertar sim-

bólicamente los valores de cortexu dientro les situaciones sociales nos que se cuenten. Xunto a estos arquetipos rescampnen otros de calter sexista: la vieya/vilba/solterona y *Xuan y María*. Los cuentos que faen risión y estigmaticen a la vieya soltera que quier ser moza o tener mozu tresmiten simbólicamente la necesidá de caltener rellaciones sexuales reproductives nes edaes más fértiles. Del mesmu mou, la riestra de cuentos onde los arquetipos del *Xuan bonón* y la *María astuta* y infiel que lu engaña, respuenden d'un mou misóxinu a la organización social tradicional y tresmiten el valor de la fidelidá nel matrimoniu y el procuru porque los homes garanticen que son los sos xenes, y non los d'un competidor, los que se trasmiten al traviés de les muyeres coles que caltienen rellaciones sexuales.

POSDATA

Les narraciones orales tradicionales asturianas acarreten, poro, el mundu fenomenolóxicu y simbólicu col que'l pueblu asturianu s'entendió a lo llargo del tiempu. La bayura d'información qu'apurren, sobre los conocimientos, categoríes y vezos d'una cultura perviva apocayá, paeznos necesaria pa entender los raigaños de la sociedá d'anguaño. Con too y con ello, los procesos históricos de camudamientu económicu, dende'l mundu rural tradicional a la sociedá industrial, tarazaron dafechu la tresmisión d'estos conocimientos, dientro d'un procesu d'aculturación fondu. Col escaecimientu de la cultura tradicional, el cuentu oral dexa anguaño de ser un vezu vivu, básicu na tresmisión de la propia cultura, pa convertise nun oxetu d'estudiu arqueolóxicu. Sin embargo, el tueru ensin raigañu esbarrumba. Por eso, cuidamos que si la sociedá asturiana quier seguir reconociendo la so personalidá histórica, nun planeta cada vez más globalizáu y con noyos d'espardimientu

cultural cada día más poderosos, tien de ser a inxertar los moos d'enculturación tradicionales nos modernos.

Nesti sentíu, paeznos que'l sistema educativu ha tener una responsabilidá cimera. El cuentu tradicional asturianu pue convertise nun material pergranible dientro les escueles: al traviés d'esta bayurosa lliteratura oral, los rapacinos y rapacines puen desen-dolcar les sos capacidaes intelectuales y llingüístiques d'un mou significativu pa col entornu sociocultural y históricu onde viven. D'esta miente, non solo s'afitaríen los aprendizaxes nun mundu simbólicu de gran poder nel contestu cultural onde los escolinos construyen el so conocimientu, sinón que se taría ayudando a entornar el procesu d'aculturación, facendo alicar la lliteratura oral y remocicando los moos de pervivencia y tresmisión de la propia cultura. Asumimos, dientro les nuestros posibilidaes, xera tala.

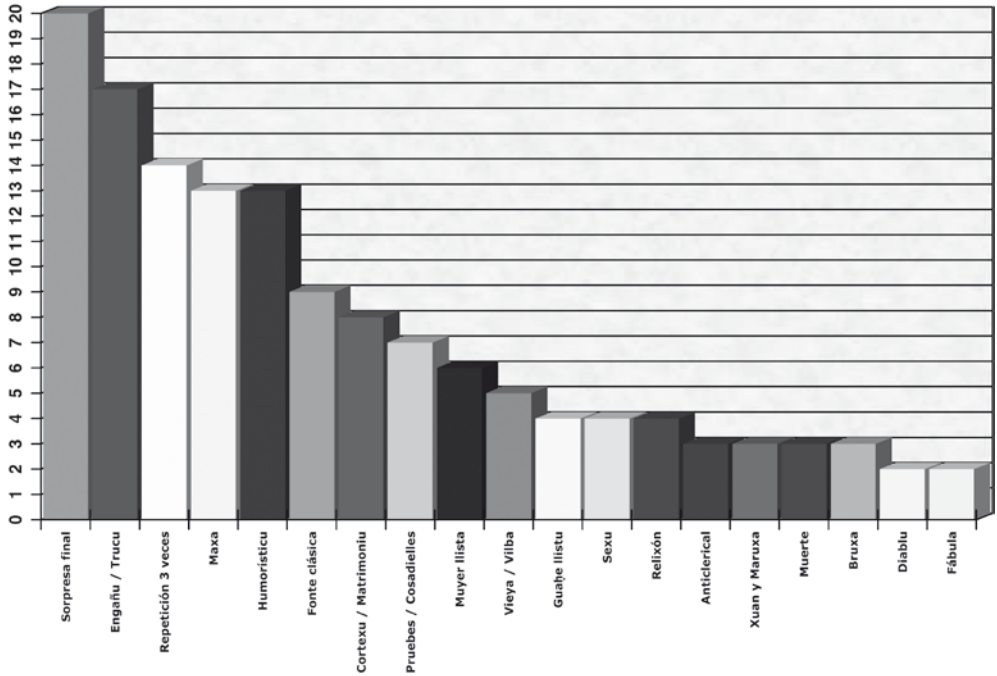
ANEXU I:

MOTIVOS DE LA LLITERATURA TRADICIONAL ASTURIANA EN
CONTÁRONMELO PA QUE LO CONTARA. TABLES COMPARATIVES

CUENTU:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
<i>Humorísticu</i>	X				X	X	X	X	X	X	X
<i>Fonte clásica</i>		X	X					X			X
<i>Economía rural</i>	X										X
<i>Relixón</i>	X									X	
<i>Santu</i>	X										
<i>Cura</i>										X	
<i>Anticlerical</i>										X	
<i>Maxa / Sobrenatural</i>	X	X	X	X				X	X		
<i>Diablu</i>	X			X							
<i>Bruxa</i>		X							X		
<i>Muerte</i>								X			
<i>Polimorfismu</i>		X	X	X					X		
<i>Mitoloxía</i>								X			
<i>Repetición</i>											
<i>Tres veces</i>			X						X	X	X
<i>Fábula</i>			X								X
<i>Rei</i>		X	X								
<i>Pruebes</i>		X	X	X						X	
<i>Sorpresa final</i>	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
<i>Engañu / Trucu</i>	X	X	X	X	X	X		X		X	X
<i>Muyer llista</i>		X	X		X	X					X
<i>Vieya / Vilba</i>		X		X					X		
<i>Guañe llistu</i>											
<i>Cortexu / Matrimoniu</i>		X	X			X	X				X
<i>Xuan y Maruxa</i>							X				X
<i>Lladrones</i>											
<i>Sexu</i>		X				X			X		
<i>Non tradicional</i>											

NOTA: Los números de las columnas corresponden a los números de los capítulos/cuentos

ANEXU II: MOTIVOS DE LA LLITERATURA TRADICIONAL ASTURIANA EN *CONTÁRONMELO PA QUE LO CONTARA*. FRECUENCIAS.



BIBLIOGRAFÍA

- AARNE, A. (1961): *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Helsinki, The Finnish Academy of Science and Letters.
- AFANASIEV, A. (1973): *Cuentos populares rusos*. Traducción de Tatiana Enco de Valero. Barcelona, La Gaya Ciencia.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (2005): *Mitología Asturiana*. Xixón, Picu Urriellu.
- (2009): *Cuentos colloraos de la tradición oral asturiana*. Xixón, Picu Urriellu.
- ARIAS, I. (coord.) (2007): *Compilación del Derecho Consuetudinario Asturiano. Dictamen de la Comisión Especial de Derecho Consuetudinario Asturiano*, en BOPA n^u 455. Serie B 09/03/07. Uviéu, Xunta Xeneral del Principáu d'Asturies.
- BELLO, X. (2009): *Diccionariu d'obediencies*, en *Les Noticies* n^u 662 (6.12.2009), p. 17.
- BALZA, R. (2001): «Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuita de San José», en *Serie Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia*, Vol. 17, pxs. 264-265. Santa Cruz de la Sierra, APCOB/SNV/IWGIA.
- CABAL, C. (1921): *Los cuentos tradicionales asturianos*. Xixón, GH Editores.
- CAMARENA, J. (1995): «El cuento popular», n'*Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* 166-167: 31.
- CANELLADA, M. X. (1978): *Cuentos populares asturianos*. Xixón, Ayalga Ediciones.
- CANO GONZÁLEZ, A. M. & A. FERNÁNDEZ INSUELA (2002): «*La lliteratura popular de tresmisión oral*», en M. Ramos Corrada (coord.) (2002): *Historia de la Lliteratura Asturiana*. Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana: 31-60.
- CHEVALIER, M. (2001): «Unas enseñanzas de los cuentos asturianos de Aurelio de Llano», n'*Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana*. Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana.

- CONDE, M. V. (1978): *El habla de Sobrescobio*. Mieres, Institutu Bernardo de Quirós.
- DIDIER-WEILL, Alain (1995): *Les trois temps de la loi: le commandement sidérant, l'injonction du surmoi et l'invocation musicale*. Paris, Ed. Seuil.
- EMBER, C. R. & M. EMBER (2003): *Antropología cultural*. Madrid, Prentice Hall.
- GARCÍA ARIAS, X. Ll. (1981). *Rellumos de folklor*. Uviéu, Seminariu de Llingua Asturiana.
- (2000): *Pueblos asturianos: el porqué de sus nombres*. Xixón, Alborá Llibros.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, R. (1983): «El mundo de los animales en el cuento infantil astur», en *Los Cuadernos del Norte* 20: 84-89.
- (1991): *Roles sexuales y cambio social en un valle de la Cordillera Cantábrica*. Barcelona, Anthropos.
- (1994): *Antropología llingüística. Cultura, llingua y etnicidá*. Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana.
- (2002): *Antropología social y cultural de Asturias. Introducción a la cultura asturiana*. Granda-Siero, Madú.
- (2002a): *Vocabulariu de Palacios del Sil*. Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana.
- HARRIS, M. (1990): *Antropología cultural*. Madrid, Alianza.
- LLANO, A. de (1925): *Cuentos asturianos recogidos de la tradición oral*. Serie *Archivo de tradiciones populares*, 1. Madrid, Rafael Caro Raggio.
- MARÍN ESTRADA, P. A. (2002): *Los caminos ensin fin*. Xixón, Llibros del Pexe-Editores Asociaos.
- MARTÍNEZ, E. (1998): *Mitología Asturiana*. León, Everest.
- MARTÍNEZ TORNER, E. (1986 [1920]): *Cancionero musical de la lírica popular asturiana*. Uviéu, IDEA.
- MENÉNDEZ PIDAL, J. (1986 [1885]): *Poesía popular. Colección de los viejos romances que se cantan por los asturianos en la danza prima, esfozazas y filandones recogidos directamente de la boca del pueblo*. Xixón, GH Editores.

- METZELTIN, M. (2001): «Los cuentos populares asturianos: propuestas para una nueva interpretación. Un primer esbozo», n' *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana* (CILLA). Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana.
- OLRIK, A. (1965): *Epic Laws of Folk Narrative*, en A. Dundes (1999): *Study of Folklore*. Nueva York/Oxford, Lanham/Boulder: 83-97
- PROPP, V. & E. MÉLÉNTINSKI (1987): *Morfología del cuento; Las transformaciones de los cuentos maravillosos; El estudio estructural y tipológico del cuento*. Madrid, Fundamentos.
- RODRÍGUEZ, M. «MILIO'L DEL NIDO» (2001): *Contáronmelo pa que lo contara*. Uviéu, Trabe.