

# CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



Nº 4

UVIÉU 1994

# CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Col sofitu económicu del Principáu d'Asturies y  
Comisión de les Comunidaes Europees (Conseyu d'Europa).

Direición: Roberto González-Quevedo  
© Academia de la Llingua Asturiana  
Diseñu: ALLA  
Edita: ALLA  
Depósitu Llegal: AS- 90-1991  
ISSN 1130 - 7749  
Cultures (Uviéu)

\* \* \*

*Los orixinales y la correspondencia unviaránse a:*

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

# CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



Nº 4

UVIÉU 1994



CULTURES  
REVISTA ASTURIANA DE CULTURA  
Nº4 1994

ÍNDIZ

ALICE SCHLEGEL Estatus, propiedá y el valir de la virxinidá .....	9
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO Tres muyeres .....	59
MARGARITA FERNÁNDEZ MIER JOSÉ MARÍA FERNÁNDEZ HEVIA Análisis microespacial d'un despobláu baxomedieval: La villa de Quintaniella (Presorias-Teberga) .....	83
ELOY GÓMEZ PELLÓN El papel de los museos etnográficos .....	129
<i>FAZA ETNOGRÁFICA</i>	
BUENAVENTURA APARICIO CASADO L'agonía de los <i>mouros</i> . Delles notes so la cosmovisión popular gallega .....	165

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO	
Xuegos de nenos . . . . .	193

*RESEÑES*

Gendered anthropology . . . . .	217
Identidad y lengua . . . . .	221
Los mundos de los vaqueiros . . . . .	225
L'aniciu de la desigualdá . . . . .	235
Mélanges Pierre Salmon . . . . .	239

# Estatus, propiedad y el valer de la virxinidad\*

*ALICE SCHLEGEL*

Un mou de determinar l'autonomía d'una muyer ye entrugase si controla la so sexualidá. Poro, la prohibición del sexu premarital pa les femes atalántase de cutiu una midida del control de los homes sobre les vides de les muyeres. Asina y too, pantéguense dalgunes dubies sobre esta afirmación. En primer llugar, la manera de pensar d'un pueblu sobre'l sexu premarital nun ta necesariamente d'al cuerdu cola so actitú sobre'l sexu estramarital, yá que munchos pueblos almiten la llibertá premarital pero conderguen l'adulteriu, mentantu qu'otros, comu los *Lovedu* (Sacks 1979) insisten na virxinidad premarital pero faen comu si nun s'interesasen en casu de rellaciones extramaritales discretas. En segundu llugar, esta afirmación nun recueye'l fechu de que na mayoría de les sociedaes el valer que se-y da a la virxinidad aplicase namái a les rapa-

---

\* Reproduced by permission of the American Anthropological Association from *American Ethnologist* 18: 4, November 1991. Not for sale or further reproduction.



ces adolescentes, y nun s'aplica a les muyeres adultes. Esceutu en dalgunos pocos casos en tol mundu, les rapaces son tovía físicamente adolescentes cuando se casen (davezu dientru de los tres o cuatro años dempués de la pubertá), aprosimadamente a los 18 más o menos. Y lo que ye más importante, los xóvenes nun son socialmente adultos hasta que se casen, de mou y manera que la fema premarital ye socialmente una rapaza adolescente. Delles sociedaes, comu la nuestra y la inglesa del sieglu XVII (Stone 1977), por exemplu, son esceiciones a esto, porque tienen una estaya, que yo llamo "xuventú", que tien llugar ente l'adolescencia y la edá adultá. Sicasi, na mayor parte del mundu la novia ye una adolescente que tovía ta baxo l'autoridá de los sos pas na mayoría de los aspeutos de la so vida<sup>1</sup>.

Si, polo tanto, la virxinidá nun ye una midida afayadiza de la subordinación femenina, fáisenos necesario buscar otros aspeutos de les vides de les neñes y les muyeres xóvenes que tean asociaos a la prohibición del sexu premarital. Una idega común ye que la virxinidá tien valer cuando los homes tienen que "pagar" poles sos esposas dando regalos en forma de dote a les families de les muyeres. Esta idega afitase nel supuestu de qu'hai dalgún tipu de preferencia innata poles vírxenes que pue ser activada cuando los homes, por dicilo de dalguna manera, controlen la situación, porque tán pagando pola novia. Por supuestu, hai que señalar que nun esiste una preferencia universal poles novies vírxenes. Tala idega proyeuta sobre otres cultures les actitúes qu'hestóricamente fueron desendolcaes na

nuesa propia cultura. D'otra miente, la creyencia de que cuando los homes dan dote tán pagando por novies virxenes ye puesta en dubia cuando lleemos en Goody (1973:25) que les sociedaes nes que se da dote per parte de la familia de la novia, son, en xeneral, intocables no que cinca al sexu premarital pa les muyeres. Nesti casu la familia paga por entregar una novia virxen, y non por recibila. Pue haber dalguna conesión ente les transaiciones matrimoniales y el valir de la virxinidá, pero nun ta demasiao claro cuálá ye tala concesión.

P'allumar esta cuestión, faise necesario atalantar los efeutos variables que les transaiciones matrimoniales — el movimientu de bienes (la mayoría les veces) o de servicios nel momentu la boda— tienen na tresmisión o retención de propiedaes y nes deudes sociales nes que s'incurre. Esti puntu foi tratáu en Schlegel y Eloul (1987, 1988) y veráse resumíu equí. Dende esta perspeutiva, analizaremos les transaiciones matrimoniales y les actitúes haza la virxinidá pa demostrar que formen un conxuntu con significáu, anque seya un conxuntu un poco estremáu de los que podía aguardase. Concretamente, aldericase sobre si la virxinidá de les fíes protexe los intereses de la families de les novies cuando empleguen les aliances pa caltener o ameyorar el so estatus social.

#### TRANSAICIONES MATRIMONIALES

El modelu de transaición matrimonial más estudiáu na lliteratura antropolóxica ye'l preciu de la novia (*bridewealth*) o bienes entregaos pol noviu, normalmente

col sofitu del so grupu familiar, a la familia de la novia. Polo xeneral, el preciu de la novia nun queda na familia que lu recibe. Ésti o'l so equivalente emplégase p'algamar esposas pa los hermanos de la novia o una esposa adicional pal so pá. Asina, los bienes y les muyeres circulen de contino. Na gran mayoría de les sociedaes nes que l'home entrega'l preciu de la novia, que son patrilocales, les families terminen teniendo tantes muyeres comu produxeron, sustituyendo les fies por nueres y les hermanes por esposas.

L'intercambiu de muyeres ye tamién una forma de sustitución, siendo l'intercambiu más direutu que cuando se ve mediatizáu por una tresferencia de propiedá. L'intercambiu de muyeres y el preciu de la novia atópense más de cutiu onde les muyeres tienen un valir económicu gracies a la so valoratible contribución a la subsistencia (cf. Schlegel y Barry 1986). En cada casu, el resultáu ye una especie d'homeostasis social, tanto no que cinca a les families nes que circulen los bienes y les muyeres, comu dientru del nucleu familiar que, enantes o dempués, gana una muyer pa sustituir la que perdió.

El serviciu del noviu a la familia de la novia (*brideservice*) ta consideráu munches vegaes comu análogu al preciu de la novia, pero'l pagu faise col trabayu del noviu y non con coses. Son enforma desasemeyaos, por embargu, porque'l beneficiu que produz el serviciu del noviu va direutamente pa la familia de la novia y nun se distribúi comu los productos del preciu de la novia. Poro, les families con

munches fies reciben munchu llabor de baldre, mientras que les families con poques nun algamen cuasi nada.

Mientras que l'intercambiu de regalos —nel que les families del noviu y de la novia intercambien cantidaes práuticamente iguales— pue pasar en toles estayes de complexidá social, atópase sobre too en sociedaes que lleven dientru d'elles estatus estremaos pel rangü o la riqueza; esto pasa mayormente n'Asia, la Norteamérica indíxena y el Pacíficu. Comu la residencia ye principalmente patrilocal nes sociedaes nes que s'intercambien regalos, la familia que recibe la novia ta socialmente, anque non económicamente, en deuda cola que la da. L'intercambiu de productos d'un valir asemeyáu ye una manera d'asegurase que les families qu'emparenten son d'un mesmu estatus social, comu indica la riqueza que poseen o la que puen atropar d'ente familiares y veceros.

L'estatus ye una consideración perimportante nes sociedaes onde se dea'l dote. Esti dote contrástase delles vegaes col asentamientu del noviu asegurándose, d'esta mena, la equivalencia, siendo ésta una práutica mui común n'Europa ente los campesinos con tierres o les élites. Esta dote tamién pue remanase pa “mercar” un xenru d'estatus altu, una práutica mui común nel Sur d'Asia, y tamién conocida n'Europa. El dote o la herencia anticipada de la novia pue utilizase p'atrayer a un noviu probe pero aparente, un xenru o veceru nel que primará l'alianza contrayida cola casa na que se casó y de la que depende. Esta estratexa paez que la prauticaron les families mercantiles d'Europa y

Sudamérica. El dote asocióse hestóricamente coles faces de les Grandes Cultures Clásiques comu les del Mediterráneu (antigua Mesopotamia, Grecia y Roma) y Asia (India, China y Xapón) y foi la frasca normal per toa Europa hasta va bien poco.

La cabera mena de transaición matrimonial que vamos desaminar equí ye'l dote indireutu, que contién carauterístiques de tanto'l preciu de la novia, nel que la familia del noviu da bienes, comu del dote, nel que los bienes acaben na posesión de la nueva pareya conyugal. Delles vegaes el grupu familiar da-y bienes direutamente a la novia, pero ye más común que-y los dean al so pá, que-yos los da entós a la nueva pareya. Esta cabera fórmula tracamundióse munches vegaes col "preciu de la novia", comu nel casu del *mahr* islámicu. El dote indireutu afayámoslu más que nada nos finxos de les faces de les Grandes Cultures Clásiques y naquelles fasteres d'estes Grandes Cultures, comu Exiptu, nes que les inxertaron cola conversión al Islam, sustituyendo los drechos de propiedá de les pareyes conyugales que constitúin unidaes familiares mayores, en prevención de posibles fiendes. Amás, permite una negociación del estatus ensin que denguna de les dos families contraiga cola otra nengún tipu de deuda económica o social (cf. Schlegel y Eloul 1988).

Hai variaciones dientru d'estes frasques básiques, y hai carauterístiques adicionales (comu la parte de les propiedaes del esposu que-y correspuenden a una vilba n'Europa) que tán mui acotaes na so distribución. En sociedaes complexes la forma de transaición pue variar

dependiendo de la rexón o clas. Na China pre-revolucionaria, por exemplu, la élite de la tierra o la mercantil daba dote mientras que los campesinos ensin tierras daben dote indireutu; en cambiü, na China moderna, les transaiciones matrimoniales yá desaparecieron de les zones urbanes mientras que'l "preciu de la novia" sustitúi'l dote indireutu ente la xente del campu (Fang 1990). Cuandu les formes s'estremen pel estatus, la preferida, practicada pola élite, ye la que tratamos equí<sup>2</sup>.

#### TRANSAICIONES MATRIMONIALES Y EL VALIR DE LA VIRXINIDAD

La información no que cinca a les acitues hazal sexu premarital, o el valir que se-y dá a la virxinidá, vien de dos fontes. la más importante ye'l códigu "Actitú Hazal Sexu Premarital (femenín)" de Broude y Greene (1980). Remanando la muestra tipu de 186 sociedaes preindustriales, Broude y Greene afayaron información sobre esti tema pa 141 sociedaes. Estremaron el so códigu en 6 niveles de valir : 1) Espérase'l sexu premarital; 2) Tolérase'l sexu premarital; 3) El sexu premarital ta malapenes mal vistu pero non castigáu; 4) El sexu premarital ta moderadamente mal vistu y daqué castigáu; 5) El sexu premarital ta prohibíu esceutu col noviu; y 6) El sexu premarital ta terminantemente prohibíu. Pa esti estudiu nuestro xúntense les tres primeres categorías en "virxinidá non valorada" y les otres tres en "virxinidá valorada". Fíci-y cuatro cambios al códigu sofitaos nes mios propies llectures de la lliteratura etnográfica: camudé'l códigu pa los *Birmanos*

del 3 al 5 (Spiro 1977), pa los *Tikopia* del 3 al 4 (Firth 1936), pa los *Coreanos* del 3 al 6 (Osgood 1951) y pa los *Yorok* del 2 al 4 (Kroeber 1925). Les sociedaes tan nun llistáu na tabla 1.

La segunda fonte ye un cuerpu de datos atopáu por Herbert Barry y yo mesma so la socialización del adolescente nes sociedades de la Muestra Tipo non codificaes por Broude y Greene. Los datos recoyéronse so l'actitú del adolescente, non so l'actitú cultural; pidimos-yos a los informantes que señalaren si se toleraba'l sexu premarital o non. Comu'l códigu ta menos detalláu que'l de Broude y Greene y mídese más comportamientu qu'actitú, ufierto información sólo sobre sociedaes nes que nun se tolere'l sexu premarital y entós, por definición, se valore la virxinidá. (Ye fácil qu'haiga casos nos que'l sexu premarital seya moderadamente mal vistu y castigáu cuando lu descubran, pero nes que, de toes formes, la mayoría de les moces adolescentes decidan arriesgase y entregase). Estes sociedaes tán indicaes na Tabla 1 ente paréntesis pero nun fueron incluyíes nes pruebes, porque si lo ficiéramos taríamos inxertando un factor de prexuciu escontra les sociedaes que valoren la virxinidá.

Ta ñidio que'l valir de la virxinidá nun ta distribuyíu de forma caprichosa ente sociedaes con tolos tipos de transaiciones matrimoniales. La Tabla 2 muestra la distribución, que ye mui significativa dende'l puntu de vista estadísticu:  $p < .0001$ . Inclusive cuando se desanicien eses sociedaes que nun tienen transaiciones matrimoniales, la distribución ye tovía perinteresante

estadísticamente falando:  $p < .001$ .

Otros también alcontraron asociaciones significatives ente la permisividá sexual premarital y rasgos culturales. N'estudios de Murdock (1964), Goethals (1971), Eckhardt (1971), Paige (1983), Barry y Schlegel (1986) y otros (ver sumariu de Broude [1981]), la permisividá sexual vese xunida a teunoloxíes de subsistencia más cencielles, ausencia d'estratificación, comunidaes más pequeñes, descendencia matrillinial, residencia matrilocal, ausencia de creyencies en dioses mayores, ausencia de preciu de la novia (pero daivos cuenta que n'estudios anteriores entemecimos el preciu de la novia col dote indireutu), una contribución económica alta de la muyer, nengún intercambiu de propiedaes col casamientu o mui pequeñu y estatus atribuyíu más qu'algamáu. Toos estos rangos tán altamente enterellacionaos, y dalgunos correspuéndense con frasques de transaiciones matrimoniales (Schlegel y Eloul 1988).

---

*Tabla 1. El valor de la virxinidá d'acordies coles menes de transaición matrimonial*

---

	VALORATIBLE (a)	NON VALORATIBLE
PRECIU DE LA	Lozi	Thonga
NOVIA O	Mbundu	Ganda
EQUIVALENTE	(Suku)	Nkundo
	Nyakyusa	Ashanti
	Kikuyu	Tallensi
	Ibo	Songhai
	Fon	Fulani



	(Mende) Wolof (Bambara) Fur (Kafa) (Bogo) (Kenuzi) Riffians Gheg Kapauku Kwoma Siuai (Atayal) Manchu Gros Ventre Goajiro (Abipon)	Azande Nuba Shilluk Masai Gond Santal Lakher Lamet Vietnamites Tanala Xavanés Badjau Alorese Orokaiva Palauans Ifugao Gilyak Havasupai Saramacca
SERVICIU DE LA NOVIA	Montagnais Micmac Eyak Cuna Yahgan Haida	Bamba Hadza Balineses Yukaghir Chuckchee Slave Kasha Carib Jívaro Tupinamba
INTERCAMBIU DE MUYERES	Mao	Mbuti Tiv Kimam
INTERCAMBIU DE REGALOS	Khmer Siameses (Negri Sembilan) Manus Tikopia (Fijianos) Gilbertese	Trobriandeses Somoanos Omaha

	(Bella Coola) Twana Yurok Pawnee Klamath (Tehuelche)	
NOTE	Babilonianos (Romanos) (Vascos) Irlandeses (Rusos) Punjabi (Uttar Pradesh) Birmanos Chinos Coreanos Xaponeses	Haitianos
NOTE INDIRECTU	Somalíes Teda Exipcios Hebreos Rwala Beduino Turcos Abkhacianos (Armenios) Kurdos (Mongoles Khalkha) Basseri Kazak Azteques	Hausa Tuareg Toda Lolo Lepcha Mapuche
AUSENCIA DE TRANSAICIÓN	Amhara Vedda Chiricahua	Konso Llaponos Garó Nicobarese Andamanese Iban Maorí Marquesanos

Marshalese  
Trukese  
Yapese  
Ainu  
Ingalik  
Saulteaux  
Paiute  
Kutenai  
Hurón  
Natchez  
Comanche  
Papago  
Huichol  
Cayapa  
Aymara  
Siriono  
Trumai  
Aweikoma

---

*Fontes:* Broude y Greene (1980) y Schlegel y Eloul (1987).

(a) Les sociedades ente paréntesis son añadíos al códigu de Broude y Greene basaos nos datos de Schlegel y Barry (1991)

Ésti nun ye'l primer intentu d'asociar la restrictividá sexual con menes de transaición matrimonial. Goody (1973, 1976) demostró que la virxinidá caducara nes sociedaes nes que se dea la costume del dote o de que les muyeres hereden, y esti artículu sigue esta llinia de pensamientu. La ventaxa d'una desplicación sofitada nes estremaes frasques de transación matrimonial ye que non sólo-y asigna permisividá premarital a les sociedaes menos complexes y restrictividá a les más complexes, sinón que suxer motivos pal control parental de la sexualidá de les moces adolescentes.

¿POR QUÉ DA-Y VALIR A LA SEXUALIDAD?

Comu la carga de controlar la sexualidá d'una neña al traviés de la socialización o vixilancia cai na so familia, ye instructivo camentar nel porgüeyu que pue sacase de preservar la virxinidá d'hermanes y fies. Goody (1976) adica pa la restrictividá comu una manera d'evitar matrimonios poco afayadizos: al controlar la sexualidá d'una moza la so familia pue controlar meyor el matrimoniu qu'escueya, puesto que la perda de virxinidá pué "disminuyir l'honor d'una moza y reducir les sos oportunidaes de casamientu" (Goody 1976:14). Por embargu, esto presupón que'l preservar la virxinidá tien dalgún valir en sigu mesmo, mientras qu'esi valir ye precisamente lo que tien de ser desplicao.

Yo argumento que la virxinidá ta valorada naquelles sociedaes nes que pue que los homes xóvenes gueten l'ameyoramientu de les sos oportunidaes na vida aliándose pel matrimoniu con una familia rica o poderosa. Al preservar la virxinidá d'una fía, una familia ta protexéndola de seducciones, preñamientos y reclamaciones de paternidá sol so fíu. Esto ye especialmente crítico cuando vense envueltes delles menes de transaiciones de propiedá. Nes sociedaes nes que se dea dote (o que les fies hereden) taría guapo'l seducir a una fía con dote (heredera), pidiéndola comu muyer xunto coles sos propiedaes. A los pas d'ella pesaría-yos refugar la ufierta, porque'l bienestar del so ñetu dependería de qu'ésti heredara de los sos pas, y sedría mui raro qu'otru home se casara cola ma si esto significara que tendría non sólo que mantener los fíos

d'ella, sinón tamién que facelos herederos de so. (La vilba con neños sedría otra cosa, porque esos neños yá recibieron propiedaes del so pá y nun-y reclamaríen al so padrastru más que'l sustentu, pol qu'en cualquier casu podríen pagar col so llabor).

Pa ilustrar qu'esa movilidad ascendente al traviés del casoriu con una fia con dote o heredera nun ye raro nes sociedaes nes que se dea'l dote, vamos desaminar un tema corriente nos cuentos de fades europeos. Un home xoven, probe pero honráu, arreblaga penriba tolos pilancos pa ganar la mano de la princesa qu'hereda el reinu del pá. O gana'l so corazón y los dos escapen del padre rabiáu, contando colos bonos oficios d'una fada madrina o otru espíritu sofitador, y al final faen les paces con él. Esti mediu, más o menos llexítimu, d'algamar esa movilidad ascendente, nun ye tan estremáu del illexítimu de ganar la rapaza seduciéndola.

Esta llinia de razonamientu yéra-yos familiar a los ingleses de los siglos XVII y XVIII. Comu diz Trumbach:

*El robar un fu... nun yera'l gran crime. La braera velea yera, más bien, el robu d'una fia. Comu les propiedaes d'una muyer pasaben al so home y yera ella la que garraba l'estatus social d'él...*

*Robar una heredera yera, polo tanto, la forma más rápida de facer fortuna —ésta ye la doctrina más esparcida enantes de 1710— y tenía un atractivu especial pa los fíos más pequeños. [1978: 101-102]*

Toles sociedaes de la muestra nes que se dea dote, esceutu los haitianos, valoren la virxinidá. De toes formes, comu Herskovits, escribiendo sobre Haití, señala: “Más que les rellaciones pre-maritales son comunes,... l'embarazu d'una rapaza soltera considérase castigable y desafortunáu, y la familia da-y una bona somanta por ello” (1971: 111). El mieu que tien la familia de que seduzan a la fia ta xustificáu porque si nun-yos presta un candidatu y lu rechacen, ésti “usa tol so poder de persuasión pa da-y a ella un fiu y, en algamándolo, déxala pa mostrar el so despreciu pola familia que rechazó formalmente aceutalu comu xenru” (Herskovits 1971: 110). Pa evitar la preñez, muyeres y rapaces recurren a métodos anticonceutivos máxicos y tamién al más efeutivu del albuertu.

*Tabla 2. Una preba del valir de la virxinidá d'acordies cola frasca de transaición matrimonial.*

VIRXINIDAD VALORATEBLE	NENGÚN	PRECIU LA NOVIA(b)	SERVICU DEL NOVIU	INTERCAMBIU DE REGALOS	DOTA Y DOTE INDIREUTA	TOTAL
SÍ	3	16	6	9	18	52
NON	26	27	10	3	7	73

N=125; Chi-square=27,13; p < ,0001.

(a) Nun se menciona l'intercambiu de muyeres polos pocos casos qu'hai.

(b) Inclúi l'equivalente al preciu de la novia.

La mayoría de les sociedaes qu'intercambien regalos y dan el dote indireutu tamién esperen que les novies seyan vírxenes. Esto ye verdá, especialmente nel casu d'intercambiu de regalos, nel que la familia de la novia acompaña la d'unos cuantes propiedaes y recibe una cantidá más o menos equivalente de la familia del noviu. Comu apuntábemos enantes, l'intercambiu de regalos ye una forma d'asegurase que tienen el mesmu nivel de riqueza o de poder social. El preñar una rapaza sedría un métodu pa que'l so mozu y la so familia reclamaren tanto a la rapaza comu una alianza cola familia d'ella, aunque ellos tendríen qu'atropar daqué pal intercambiu (non necesariamente equivalente a lo qu'un candidatu más apropiáu daría; ver el casu de los *Omaha*, discutíu embaxu). Comu nes sociedaes nes que se dea'l dote, el qu'haiga un énfasis na virxinidá disuade a los homes de qu'arreblagen penriba la barrera d'estatus pel métodu de reclamar la paternidá sobre'l fiu d'una muyer. La muestra inclúi, por embargu, tres esceiciones al requisitu xeneral de la virxinidá nes sociedaes nes que se dea l'intercambiu de regalos, desviaciones que va ser instructivo desaminar.

Malinowski (1932) tien tratao llargamente la llibertá sexual de les rapaces de la Isla de Trobriand. Ensin embargu, tenemos que recordar que los llarriegos d'esta isla nun asocien, polo menos ideolóxicamente, l'actu sexual cola preñez. Weiner (1976: 122) rellata dos casos nos que s'atribúi la preñez a la maxa, y los sos informantes afirmaben que les muyeres podíen parir ensin l'aidanza de los homes. Entós nengún rapaz pue

reclamar una rapaza pol fechu cenciellu de que durmiere con ella hasta dexala preñada. La paternidá solo pue ser algamada dempués del casamientu, cuando tea definida socialmente.

Ente los *Omaha*, la mayoría les rapaces nun consideraben importante la virxinidá (comu manifiesten nel so trabayu Broude y Greene [1980]), pero según Fletcher y La Flesche (1911) les vírxenes taben meyor consideraes que les que perdieren la so virxinidá. Yera un privilexu especial casase con una rapaza tatuada cola “marca d’honor” que se-y daba a una vírxen d’una familia importante na aniciación nuna de les sociedaes ceremoniales del so pá o otru pariente cercanu. Sólo’l casoriu nes grandes families implicaba un intercambiu importante de regalos. Nos casorios normales esperábase que l’esposu xoven trabayare ún o dos años pal suegru, colo que’l serviciu del noviu a la familia de la novia ye una carauterística más común que l’intercambiu de regalos. Poro, yera nos casamientos importantes, acompañao pol intercambiu de bienes de munchu valir, nos qu’esperaben que la novia fuera una vírxen. Les families de élite n’*Omaha* corrien el peligru de qu’una fía puidere ser seducida por un mozu que la convenciera pa fuxir y casase. El casamientu yera llexítimu a los güeyos de la comunidá siempre que la familia d’él reconociere’l casamientu y trixere dalgunos regalos al padre de la novia. El caltener la virxinidá les rapaces d’estatus altu protexía a les sos families d’aliances non queríes.

En Samoa, de forma asemeyada, les rapaces de



families ensin títulu teníen llibertá sexual (comu manifesten nel so trabayu Broude y Greene [1980]) pero les fies de xefes con títulu non. Los neños podíen afiliase al grupu de la madre envede al del padre, porque Samoa tenía un sistema de descendencia ambilateral. Si'l rangu de la madre yera más altu que'l del padre, l'estatus de los neños esguilaría penriba'l padre. Les families d'estaus altu querrien protexer a les sos fies de potenciales esguiladores sociales que se verien tentaos a ameyorar la posición na vida de los sos fíos, seduciendo y casándose con rapaces socialmente superiores. Paez ser que sólo los casorios concertaos, normalmente de xente d'estatus altu, impliquen munchu intercambiu de regalos. La mayoría de los casamientos yeren del tipu "fuxe y cásate" y yeren munchu menos caros que los concertaos (Shore 1981). Poro, comu nel casu de los *Omaha*, la comparación intracultural demuestra una correllación ente les frasques de transaición matrimonial y el valir de la virxinidá.

Comu amuesen les tables, el valir de la virxinidá va xunida estadísticamente cola frasca de transaición matrimonial, y esto desaminóse nes sociedaes nes que dase dote y nes que s'intercambien regalos. Ta claro que cuandu'l casoriu nun va acompañáu de propiedaes, la virxinidá tien bien pocu valir. Si'l noviu da bienes o llabor, la situación ye intermedia, pero hai menos sociedaes restrictives que permisives. Nes sociedaes nes que'l llau de la novia da una cantidá apreciable de propiedaes, comu col intercambiu de regalos, el dote y, en munchos casos, el dote indireuta, ye mui probable

que s'aprecie la virxinidad. Polo tanto hai una asociación ente dar propiedaes, principalmente de llau de la novia, y el control de la sexualidá de la rapaza. Interpreto esto comu un mediu pel que les families de les rapaces previenen el que rapazos inellexibles les seduzan, lo que resultaría n'aliances embarazoses. Esto ye asina sobre too cuandu la negociación del estatus ye carauterística fundamental de les aliances maritales, nesos sociedaes nes que les families remanen los casamientos de les sos fies pa caltener o ameyorar la so posición social. Ye probable que s'atopen tales escurrimientos sólo nes sociedaes de rasgos o clases.

Tenemos que calletrar, por embargu, desplicaciones alternatives pal valir de la virxinidad. Whiting, Burbank y Ratner (1986) propunxeron que la permisividá o la restrictividá premarital rellaciónase cola edá a la que se casen les rapaces, razonando que la restrictividá reflexa un esmolgamientu pola preñez más que pola virxinidad "per se". Dau'l fenómenu biolóxicu ampliamente reconociu de la so fecundidá pel que la preñez ye improbable nel primer añu, más o menos, depués de la menarquía, camenten que les sociedaes nes que les rapaces se casen relativamente sero prohiben les rellaciones sexuales premaritales p'asegurase que nun queden preñaes. Whiting y los sos colaboradores softien la so argumentación escoyendo 50 sociedaes de la Muestra Tipo y graduándoles pela "duración del estáu de virxinidad", la estaya ente menarquía y matrimoniu, y pola permisividá versus restrictividá (ver Tabla 3). Cuenten qu'aquelles sociedaes con más de cuatro años

d'esi estáu de virxinidá son restrictives; les que lu tienen de tres años, más o menos, son permisives; y les que lu tienen per un periodu de tiempu más curtiu son un entemez con 13 rrellaciones sexuales restrictives y 17 permisives. Cuiden que si se permite'l sexu la posibilidá de preñez ye d'un 30 por cientu cuando la virxinidá dura d'un a dos años, dalgo menos del 50 por cientu cuando dura de dos a tres años y alredu del 60 por cientu cuando dura más de tres años (Whiting et al. 1986: 278). Rrellacionen tanto la edá del casamientu comu l'actitú haza'l sexu premarital con esmoliciones acerca de la fertilidá y el so control. Iguando la so somuestra en categoríes definíes pela transación matrimonial vemos qu'estes sociedaes siguen un encadarmientu asemeyáu al de la muestra más amplia de la que tán sacaes (Tabla 4). La categoría d'intercambiu de regalos ye la esceición, pos ye nella onde los investigadores, por casualidá, seleicionaren les tres sociedaes permisives qu'intercambien regalos: Les Isles Trobriand, Omaha y Samoa.

La categoría más problemática pa la hipótesis de Whiting et al. ye la riestra sociedaes nes que la estaya de la virxinidá ye curtia, con 13 sociedaes que valoren la virxinidá y 17 que non (ver Tabla 3). Les sos hipótesis nun cuenten pa les 13 sociedaes restrictives, el 43 por cientu d'esti grupu. Hai que dicir tamién qu'en cuatro de les sociedaes con periodos llargos de virxinidá, y toos ellos la valoren, dase dote. Yera imposible facer pruebas so la distribución nesta riestra de 30 sociedaes con periodu de virxinidá curtiu porque una de les categoríes

nun tenía representantes y nin la prueba Chi-square nin la Fisher's Exact permiten qu'haiga una celda valera. Ensin embargu, la distribución sigue la de la so-

*Tabla 3. El valir de la virxinidá d'acordies cola duración del estáu de virxinidá.*

VIRXINIDAD VALORATIBLE(a)	DURACIÓN DEL ESTÁU DE VIRXINIDAD		
	LLARGA	MEDIA	CURTIA
SÍ	6	0	13
NON	0	14	17

*Fonte:* Whiting et al. (1986)

(a) Positiva onde'l sexu tea codificáu comu prohibíu o restrinxíu; negativa onde tea codificáu comu sexu permitíu o alentáu.

(b) Llarga cuando Whiting et al. codificaron la duración del estáu de la virxinidá llarga o perllarga; mediana cuando la codifiquen comu mediana; curtia cuando la codifiquen comu curtia o ausente.

muestra más grande y la de tola muestra (ver Tabla 5).

La Europa preindustrial ye la fazza del mundu más nomada pol llargu apostalgamientu del casamientu (Stone 1977) y el tema de la virxinidá siempre foi motivu d'esmolecimientu nes cultures europees hasta hai bien poco. Escontra d'esto, por embargu, podemos poner el Sudeste Asiáticu, onde sabemos per documentos hestóricos qu'hubo una rexón de casamientos serondiegos (esto ye, los diez y munchos o los venti y poco) enantes de que l'Islam s'afincare ellí y,

más recientemente, en fasteres fuera del ámbitu d'influencia del Islam. Nes Filipines, na segunda década del sieglu pasáu, la edá media pal primer casamientu d'una muyer yera alreduer de los 20,5 años; nel Bali hindú de los años cuarenta d'esti sieglu yera a los 18, en comparanza de los 14 de la Xava musulmana (Reid 1988: 158-160). El Sudeste Asiáticu tamién foi una rexón de permisividá sexual, endenantes y más allá de la práutica islámica, un fechu ésti perdocumentáu por observadores de toa mena dende'l sieglu XVI. Si una rapaza quedaba preñada la pareya casábase; si nun se daba esti casu en delles fasteres practicábase l'infanticidiu o l'albuertu. Tenemos conocencia de que l'albuertu yera mui común nes Filipines del sieglu XVI y menciónase na épica malaya del sieglu XVII comu un socesu normal (Reid 1988).

La élite, por embargu, yera sexualmente restrictiva inclusive enantes de l'aparición del Islam y en países que nun yeren islámicos comu Tailanda. Al falar de la rica clas urbana, Reid (1988: 157) adicaba pal fechu de que vixilaba a les fies "porque'l so matrimoniu implicaba propiedá y estatus". La gran muestra de bienes nos intercambios de regalos de terratenientes y élite mercantil taben a permuncha distancia de les cencielles prestaciones del pueblu llanu, ente'l que l'escoyimienyu de xenru nu yera una cuestión d'estáu o comerciu. Poro, mientras que la desplicación de la "virxinidá llarga" val pa Europa, nun encualla cola realidá del Sudeste Asiáticu, mentres que la desplicación de "la propiedá y l'estatus" val pa dambes rexones.

Tabla 4: La virxinidad y les transaiciones matrimoniales pa la somuestra.

VIRXINIDAD VALORATIBLE	NENGUNA	PRECIU DE LA NOVIA	SERVICIU DE LA NOVIA	INTERCAMBIU DE REGALOS
SÍ	1	7	2	0
NON	8	9	8	3

---

VIRXINIDAD VALORATIBLE	INTERCAMBIU DE MUYERES	DOTE DOTE	DOTE INDIREUTA	TOTAL
SÍ	0	4	3	17
NON	2	0	3	33

Fonte de la somuestra: Whiting et al. (1986). Inclúi l'equivalente al preciu de la novia

Otra desplicación pal camudamientu de la virxinidad, esta vegada llendada dientru del cinchu pastoral que va dende'l Norte d'África al Asia Central, sofitase n'esmolecimientos ecolóxicos (Schneider 1971). Schneider rellaciona'l control de los homes sobre la sexualidá de les femes cola competitividá xeneralizada nes rexones pastorales, onde los recursos ecolóxicos son curtios y impredecibles, y colos pilancos qu'hai pa caltener rellacionaos a los homes que tán xuníos

independientes y autosuficientes. En tales sociedaes, afita Schneider, les muyeres tórnense nuna frasca de recursu a disposición d'aquellos que les dominan, y sólo tán al algame d'otros homes al traviés de los sos pas, hermanos y otros allegaos del sexu masculín. L'esmolecimientu común poles femes del grupu ye un puntu de la xuntura de los homes d'esi grupu.

*Tabla 5: Les transaiciones matrimoniales y el valir de la virxinidá cuandu la estaya de la virxinidá ye curtia.*

TRANSAICIONES D'ACORDIES COLA CONTRIBUCIÓN DE LA FAMILIA DE LA NOVIA		
VIRXINIDÁ	NON	
VALORATIBLE	CONTRIBÚI (a)	CONTRIBUI (b)
SÍ	5	8
NON	0	17

(a) L'intercambiu de regalos y la dote indireuta (nun hai casos de dote ente estes 30 sociedaes).

(b) Toles otres formes, incluyendo l'ausencia de transaición.

En munches sociedaes pastoriles la virxinidá de les fies y hermanes (comu la castidá de les muyeres) ye una seña d'integridá d'homes individuales y llinaxes. Pero lo de que'l pastoralismu "per se" ye un factor determinante nel valir de la virxinidá, tien de ser puesto en dubia. La Muestra Tipo contién 17 sociedaes pa les que'l

pastoralismu ye'l principal mediu de sosistencia, y tenemos información no que cinca al valir de la virxinidá en toes elles menos nuna: nueve valórenla y siete non. Anque la distribución siguiendo les transaiciones matrimoniales nun ye significatible, siete de les nueve sociedaes que valoren la virxinidá prautiquen la dote indireuta o l'intercambiu de regalos. (Tres sociedaes que prautiquen una o otra d'estes clases nun valoren la virxinidá). Estes siete sociedaes tán embarcaes nun pastoralismu comercial —estremáu del de sosistencia— y habiten les llendes de les fasteres de les Grandes Cultures del Medierraneu y Este Asiáticu. Pue que les sociedaes sobre les que Schneider alderica seyan toes pastorales, pero dende'l mio puntu de vista esto ye menos instrumental que les carauterístiques de les rellaciones de propiedá. Una carauterística importante de les rellaciones de propiedá ye'l desembolsu de propiedá; yo caltengo que les consecuencies de desembolsar propiedá al traviés de la dote, la dote indireuta o l'intercambiu de regalos ye probable que faiga deseyable pa los pas de les fies el vixilar la so virxinidá.

Ortner (1978) ufiértanos tovía otra desplicación más: caltién que la virxinidá ye carauterística de les sociedaes estatales porque en tales sociedaes les muyeres tendien a casase con homes de clases más altes. (De fechu, esto ye verdá pa la India pero non tanto pa la Europa preindustrial, onde les families remanaben les dotes p'atrayer xenros d'estatus estremaos). La virxinidá, alderica ella, sirve pa simbolizar la inalgamabilidá de les



muyeres hasta que seyan daes por padre y hermanos. Con esti argumentu, les muyeres d'estatus más baxu tendríen d'esmolecese más pola virxinidá que les muyeres d'estatus altu que sólo se casaríen colos sos iguales. Sicasí, nun conozo nenguna evidencia que suxera que les families d'élite vixilaben menos la virxinidá de les sos fies que lo que facíen les families d'estatus baxu, tantu n'Asia comu n'Europa (masque les muyeres casaes que pertenecíen a l'aristocracia teníen más llibertá sexual, polo menos n'Inglaterra y Francia nos siglos XVIII y XIX, que les muyeres de la burguesía [Goncourt y Goncourt 1928 [1887]]). Les cotes altes d'illexitimidá y preñez premarital ente'l pueblu llanu na Europa precapitalista, por exemplu, suxer una relaxación conforme al ideal de la virxinidá. (Cf. Stone 1977; Vann 1977). Ye verdá, por embargu, que munches d'estes preñeces yeren el resultáu de les rellaciones sexuales ente xente prometío. Ente la élite, que daba muncha propiedá y caltenía'l tema del estatus comu central, vixilábase a les fies con más cuidáu.

Ortner desendolca'l so argumentu nun artículu posterior (Ortner 1981) en rempuesta al desafiú que presenta la virxinidá nes rapaces polinesies de clas alta pa la so posición d'antañu, que xunía la virxinidá coles sociedaes estatales. Equí, y sigue a Goody (1976) en que les families controlen la sexualidá de les sos fies pa facer les meyores aliances matrimoniales posibles, la fía virxen ye una persona retenida. Ensin embargu ella sigue desplicando'l valir de la virxinidá en términos simbólicos: "la virxinidá ye una espresión del altu valir

de las mujeres” nes sociedaes nes que'l dote (Asia), la herencia del propiedaes (Europa) o la herencia de rangu (Polinesia) faen que les mujeres tean más cerca de la igualdá colos homes que nes sociedaes tribales (Ortner 1981: 400-401). Mentantu que podemos acutar l'affirmación d'un valir altu de les mujeres n'Europa y Polinesia, tal afirmación ye difícil d'acordar colo que sabemos de los estaus legales y sociales de les mujeres en partes d'Asia y China y la India musulmana o hindú.

Vamos mirar otra rexón onde les mujeres heredaben el rangu y les propiedaes y yeren receptores de pagamientos maritales, el Sudeste Asiáticu dende los siglos XV al XVIII (Reid [1988: 146-147] remana'l términu *preciu de la novia*, pero pela so descripción paez claro que'l dote indireutu yera la costume). Per tol Sudeste Asiáticu, tantu insular comu peninsular, ente la xente urbano y tribal, les mujeres tenien un altu nivel d'autonomía económica y social y, al traviés del so papel reproductor, “poderes máxicos y rituales que yera difícil que los homes igualasen” (Reid 1988: 146). Sicasi, la llibertá sexual de les mujeres enantes del casamientu y ente casamientos, ente esta xente que se divorciaben y casaben tan de cutiu, foi anotao por toa mena d'observadores europeos y los propios sudasiáticos reconociénlo llibremente. Evitábase la illexitimidá pente medies d'un albuertu socialmente sancionáu, una posibilidá nuna faza con procedimientos mélicos mui sofisticaos, o l'infanticidiu. Esti casu negativu muéveme a desaminar más de cerca l'argumentu d'Ortner.

La virxinidá, según diz Ortner (1981) ye la espresión

del *altu* valir dau a les muyeres nes sociedaes tradicionales complexes, porque nesas sociedaes l'estatus *altu* de les muyeres débese a la so rellación colos varones del so grupu y non a la so reproductividá. Comu esposos —y polo tanto non vírxenes— xúneseles a homes que nun pertenecen al so grupu, colos qu'elles tienen una rellación de subordinación. Ye sólo comu hermanes, nes sos rellaciones con homes del so mesmu grupu de descendencia, cuando elles tienen valir, porque'l so estatus de grupu, que ye *altu*, arreblaga penriba del so estatus de xéneru, que ye *baxu*. Cuando se camuden n'esposos, tán actuando comu femes y non comu clan. (Pa otra forma de ver a hermanes y esposos, ver Sacks [1979]).

Desurden dos problemes al siguir esta argumentación. El primeru ye empíricu. Weiner (1988a) detalló con cuidáu l'*altu* valir que se-y da la reproductividá de les femes en Polinesia y la sacralidá qu'axunten a esto. Amás, comu'l nuestru alderique sobre'l Sudeste Asiáticu yá indicara, hubo sociedaes estatales nes que les muyeres yeren pervaloratibles y la virxinidá nun yera un tema importante. El segundu problema ye lóxicu. Nun hai razón inherente pola que les hermanes non-vírxenes nun pudieren ser tan altamente valoratibles pa los homes del so clan comu lo son les hermanes vírxenes: ye'l casamientu, non la ruptura del himen, lo que subordina a una muyer. El valir de la virxinidá ye ñidamente una elaboración de dalguna carauterística de les rellaciones sociales, tal comu l'argumentación d'Ortner reflexa; por embargu, yo

nun creo qu'esto tenga que ver cola discrepancia ente l'estatus de clan y l'estatus de xéneru.

De fechu, hai un segundu argumentu nel artículu d'Ortner. Ye'l de que la virxinidá d'una rapaza representa'l poder de retención qu'exerce'l clan sobre ella pa controlar el so casamientu: ella ye la "carnaza" cola qu'atrayer xenros deseyables. Esti argumentu nun entra en conflictu col míu, pero ye incompletu. Los allegaos d'una rapaza tovía podien controlar la so concesión comu novia anque nun fuera virxen, quiciás manteniendo cualquier neñu illexítimu cuandu la unviarán al so mariú. En munches sociedaes con preciu-de-la-novia, un exemplu d'ellos son los *Ijo* de Nixeria (Hollos y Leis 1986), un fiu bastardu nun ye una adición que seya rechazada na casa natal de la rapaza y nun ye una torga pal so casamientu. Resumiendo, un home nun tien nenguna razón pa reclamar la so paternidá a nun ser que dalgún bien —riqueza, rangü o estatus— pase de la madre al neñu y una reclamación sobre esi neñu ye una reclamación del bien que va con ello.

La desplicación del valir de la virxinidá en Samoa, sobre la qu'aldericamos enantes, val en xeneral pa la Polinesia. Sicasí, podemos seguir una llinia estremada de pensamientu, más acertada a lo que ye la ideoloxía de la Polinesia, pa construyir una interpretación simbólica de la virxinidá ellí. Na Polinesia, a los "primerizos" dáse-yos, polo xeneral, mayor importancia —el primer neñu que naz, por exemplu, supera en rangü a los que nacen más tarde. (Los hebreos tenien una

costume asemeyada). Per tola Polinesia, el primer ñácaru tien un calter sagráu (Weiner 1988a), y a les families de rangu altu nun-yos diba prestar que'l so neñu d'estatus especial resultare d'una mala alianza.

#### ALDERIQUE

Nun quiero suxerir que sólo la mena de transaición matrimonial determina'l valir positivu o negativu de la virxinidá. Anque la correllación ente elles ye estadísticamente importante, hai desviaciones, dalgunes yá desaminaes nesti artículu. Pue ser, por supuestu, qu'análisis más detallaos muestren nun futuru qu'estos y otros casos paecíos nun son desviaciones. La cantidá de dote que la xente del pueblu llanu n'Haití da ye tan pequeña, al ser ellos tan probes, que'l dote pue ser irrelevante comu un mediu de los rapazos p'ameyorar el so estatus. Los casos de los *samoanos* y los *amha* illustren el problema col que s'enfrenten los investigadores interculturales cuando estayes estremaes d'una sociedá siguen práutiques estremaes: l'intercambiu de regalos, codificada comu la frasca preferida de transaición matrimonial ye, estrictamente falando, una costume de la élite, qu'aprecia la virxinidá mientras que la codificación de permisividá sexual aplícase a la mayoría de la población, que nun intercambia regalos o sólo regalos de mui pocu valir. Poro, un análisis casu por casu podría reducir el númberu de sociedaes que paecen desviase del patrón.

Pesie la falta d'una concordancia perfecta, nun esiste un patrón de distribución asociando les transaiciones

matrimoniales col valir de la virxinidá. Cuandu les consideraciones sol estatus de la familia son cruciales pa los arreglos matrimoniales, comu lo son cuandu la propiedá qu'acompaña al matrimoniu rellaciónase con esmoliciones d'estaus, les families protexerán la virxinidá de les sos fies comu una manera d'asegurase que candidatos indeseables nun puedan reclamales al preñales. Ignórase la virxinidá, polo menos ente la élite, naquelles sociedades nes que la riqueza, el rangu o la estratificación estremen categorías de xente, aunque los grupos sociales d'estatus más baxu puen valorar o non la virxinidá<sup>3</sup>.

La cuestión del valir de la virxinidá revuélvese alreduer de dos temas: el de si l'actu sexual premarital empobina a la preñez, y el de si la paternidá biolóxica da ella sola drechu a un home a reclamar el so fiu y a la madre. Tendría d'haber una menor esmolición no que cinca a la virxinidá cuandu nun ye probable que l'actu sexual conduza a la preñez que cuandu sí lo faiga. Con un "periodu de virxinidá curtiu", pa remanar el términu de Whiting et al., la preñez ye menos probable que cuandu se retrasa'l casamientu dellos años. Por embargu, na somuestra (Tabla 3), el 43 por cientu de los casos con periodu de virxinidá curtiu sí qu'aprecien la virxinidá: el 39 por cientu d'estos intercambien regalos o dan dote indireuta. Queden ochu casos ensin desplicar pola llargura de la virxinidá o pola mena de transacción matrimonial.

L'albuertu seguru y aprobáu socialmente ye un métodu afayadizu comu nel Sudeste Asiáticu. Pero

inclusive ellí la élite enzarra a les so fies, posiblemente imitando a los aristócrates hindúes, budistes o musulmanes a los qu'emularen n'otres coses. (Cf. Reid 1988: 163).

Anque les téuniques p'albortar son mui conocíes y practicaes, inclusive onde ta prohibío (Devereux 1876), existen poques evidencies qu'indiquen hasta qué grauyos ye posible a les rapaces que nun tean casaes practicar albuertos ilegales. Les moces desesparaes, col sofitu de les sos mas, tienen que recurrir, ensin remedi, a ellos, comu la información puntual nos indica; pero nun conocemos si salen con bien d'ello o si les rapaces puen caltenelo en secretu. L'albuertu ilegal ye una midida extraordinaria pa prevenir los nacimientos que nun se quieran y tien de situase nun distante segundu llugar detrás del caltenimientu de la virxinidá.

Preñar a una rapaza nun-y da automáticamente a un rapaz o a un home'l drechu a reclamar el fíu o a la moza. Nes Isles Trobriand, comu yá viemos, la sola paternidá biolóxica simplemente nun se reconoz. N'otros llugares pue que se reconoz pero ensin da-y al causante de la preñez el drechu de paternidá. Tal drechu probablemente tendría que pagase direuta o indireutamente per mediu del preciu de la novia y el casamientu cola ma; si non, intégrase al neñu nel grupu o clan de la ma. Esta práutica parez que ye más común n'África que n'otres rexones, aunque la cuestión requier un estudiu por drechu propiu. Yo suxero que l'aceutación de fíos illexítimos ye mayor cuando los

neños son una baza económica apreciable. Ye probable que suceda esto en fasteres con poca densidá de población, comu les qu'atopamos per munches partes d'África (Kopytoff 1987). Nesos sitios, la posibilidá d'atopar la mano d'obra, non la tierra, ye la principal torga p'algamar l'ésitu económicu y la expansión de la unidá productiva, la familia y el clan, y los oríxenes illexítimos nun-y resten valir llaboral potencial al neñu. Una desplacación asemeyada pue valir pa dalgunos campesinos europeos.

Cuandu hai poca tierra en sociedaes preindustriales y los recursos de la familia consisten en propiedá privada, la herencia ye una esmolición central. Ye menos probable que se-y dea la bienvenida a un bastardu, porque depende totalmente de la familia de la ma y nun trai nengún recursu del pá. Sólo se recibirá bien a los bastardos cuandu'l pá seya d'un estatus muncho más altu que la ma —cuandu ye, por exemplu, un rei o un noble. En talos casos, mentres se reconozca la paternidá, el neñu proporciona un vínculu, anque por supuestu mancu, cola riqueza y el poder, un vínculu que d'otra manera taría mui fuera mano del algame de la familia de la ma.

Si los niños nun son una baza ensin cualificar pa la familia de la ma, les regles sociales incluirán la prescripción de que'l pá se responsabilice del so fíu, averando polo tanto la paternidá biolóxica y la social. La responsabilidá haza'l neñu pue reformulase comu'l drechu d'esi neñu, y la paternidá biolóxica tórnase nun drechu de paternidá social. Cuandu l'estatus de la ma



ye igual o más baxu que'l del que la dexó preñada, ye una ventaxa pa ella'l remanar la regla de la responsabilidá y presionar pal casamientu o polo menos pa la mantención, siempre y cuando'l responsable quiera (o nun seya quien pa fuxir). Dándo-y la vuelta a la tortiella, cuando la ma ya más rica o d'una clas superior, particularmente cuando'l neñu herede'l so estatus o propiedaes, ye una ventaxa pal que la preñó remanar la regla de la responsabilidá pa exercer el so drechu sol fíu y la ma. Ye precisamente en tales situaciones nes que yo caltengo que se valora la virxinidá, pos ye'l métodu más seguru de prevenir eses reclamaciones.

Esto nun mos sirve pa negar que la virxinidá puea alquirit otros significaos secundarios. Na so forma más aquello, el valir de la virxinidá pue empobinamos a un valir de la castidá enforma grande colo que desanima a les vilbes de que vuelvan a casase. Ésti y'e'l casu de les castes más altes de la India (Ulrich 1977), a tolo llargo de la China prerrevolucionaria (Chiao 1971), y nes primeres dómines de la Europa cristiana (Verdon 1988). Nestos llugares víase'l celibatu comu un estáu espiritual superior que la sexualidá de los casaos. D'esta manera, l'ideal de la virxinidá foi incorporáu a dalgunes relixones y difundióse con elles nos procesos de conversión.

Mentantu los ingleses del sieglu XVIII, viviendo nuna dómina de riqueza n'expansión y de movilidad social, yeren conscientes de les ventaxes sociales de seducir a una heredera y falaben llibremente d'ello, ye improbable que la mayoría de la xente pensase qu'ésta yera la razón

pa caltener a les fies vírxenes. N'Eurasia, en cualquier casu, yera más probable que te dieren desplicaciones acerca de la pureza y de la vergoña que sigue a la so perda. Encadarmamos les cosas significatives alredu de los fechos puros y duros de la vida y la virxinidá; una esmolición práutica pue ser un signu de pureza espiritual cuando la invasión del cuerpu implica la invasión del espíritu o cuando la seducción d'una fema vien a simbolizar la violabilidad del so llinaxe.

La idealización de la virxinidá ye mui corriente n'Eurasia, y atópase n'otres fasteres comu la Polinesia y la Norteamérica indíxena, onde s'espera que ciertos menes de rapaces seyan vírxenes. Val la pena fixase en que la creyencia na pureza o'l poder espiritual de la virxinidá, la castidá y el celibatu desendolcóse nes rexones onde'l dote o l'intercambiu de regalos yera la forma afitada o la forma praucada pola élite y pola qu'arranaben los que queríen imitalos. La ideoloxía nun remanez *de novo* pero básase nes esmoliciones y temes existenciales. Yo suxero que la ideoloxía de la virxinidá tien comu orixe esmoliciones pragmátiques no que cinca al caltenimientu del estatus y al so ameyoramientu<sup>4</sup>.

Comu conclusión práutica, l'asegurase que les fies y hermanes caltiénense virxinales fai que los pas y hermanos arrecostinen cola pesada carga de la so vixilancia. L'esfuerzu que se requier val la pena cuando les apuestas son altes, cuando hai en xuegu estatus y propiedaes importantes, o los significaos secundarios de la virxinidá son talos que tán en xuegu la pureza de la rapaza y, poro, l'honor de la so familia. En munches

partes del mundu Mediterráneu, el control de la sexualidá femenina ye una metáfora viva del control de les rrellaciones sociales. La rapaza tresgresora desafía a los homes del so grupu y regala lo que sólo ellos tienen el drechu de conceder (cf. Scheneider 1971).

En cualquier otra parte, principalmente ente la xente más probe nes sociedaes que valoren la virxinidá, el que la fía escueya ún o otru home nun tien importancia. Poro, nun val la pena restrinxí-y esto. Inclusive cuando se-y suel dar un valir altu a la virxinidá, ésta pue ser un ideal al que sólo una minoría aspira. Si reconocemos esto, fáisenos más fácil reconciliar l'aparente contradición ente'l gran valir que se-y da a la virxinidá y la gran cantidá de bastardos que se diera en dómines y llugares estremaos dientru de la hestoria europea.

#### IMPLICACIONES DE LA PROPUESTA

Si amiramos pal valir de la virxinidá comu un mediu d'anticipar el xubir del home na escala social al traviés de la seducción, fainos adicar nuevamente l'interés, en dellos llugares, de seducir vírxenes y l'autocomplacencia o l'aclamación de los collacios qu'acompaña al rapaz o al home nesta aventura. Nun tien nada que ver col placer sexual, porque la rapaza o muyer espermentada ye una compañera sexual más gratificante. ¿Cuál ye, entós, l'inquíz?

Primero, por supuestu, ye'l placer de lo prohibíu. Sicasi, la seducción d'una virxen pue ser una fazaña tanto en sociedaes sexualmente permisives comu Samoa, comu nes restrictives. Nun alderique so la

sexualidad de los adolescentes nes Isles Trobriand, Weiner (1988b: 71) señalaba qu'atrayer amantes nun ye un pasatiempu frívolu, sinón "el primer peldaño hazo la entrada nel mundu adultu de les estratexes, onde la llinia ente influyir n'otros al mesmu tiempu que nun dexamos qu'otros nos controlen tien que ser deprendida con cuidáu". Si'l xuegu de la seducción ye un negociu seriú, entós cuánto más ye verdá cuando la seducción pue empobinar a ún hazo l'ameyamientu d'estatus. Podemos atalantar la hestoria de Cenicienta y les sos variantes comu un cuentu pa muyeres de movilidad p'hazo riba per mediu de l'atracción sexual, ¿pero, qué pasa con aquellos homes que tamién xuben?

El ganar el corazón d'una muyer de clas alta comu un camín hazo una vida meyor pue ser una fantasía masculina en toles sociedaes que s'estremen en rangos o clases, o polo menos naquelles nes que nun maten o castiguen seriamente a los homes que lo intenten. Los rapazos y los xóvenes nun tienen nada que perder y muncho que ganar si puen reclamar la paternidá sobre'l fíu d'una rapaza de clas alta. Nesti escenariu, onde sólo unos pocos puen algamalo, tolos rapazos veránse tentaos a refinar les sos habilidaes con vírxenes de la so condición mientras aguarden la so gran oportunidá con una *taupou* (la "princesa del pueblu" en Samoa) o'l so equivalente.

Ta bien reconocío que les muyeres remanen el so atrautivu sexual pa intentar ameyorar la so posición al traviés d'un casamientu o compromisu ventayosu cuando tales oportunidaes tán al so algame (la reclusión

de les rapaces non sólo protex a les fies de la seducción, sinón que tamién protex a los fíos d'atadures romántiques poco afayadices, reforzando asina'l control de los pas sobre los casamientos de rapazos de dambos sexos). Nun tendría que sorprendenos que los homes y los rapazos faigan lo mesmo si se presenta la oportunidá. Cuandu l'ésitu pue traducise n'ésitu social, ye fácil qu'homes y rapazos s'afaten pa les muyeres y que les fazañes sexuales seyan el tema cimeru de discusión, provocación y enchipamientu. Nestos casos, la competitividá masculina vese empuesta haza l'abierta competición sexual. L'home que seduz a una vírxen con dote tien la vida asegurada.

#### CONCLUSIÓN

La tendencia nel mundu modernu sigue'l patrón afitáu na muestra pa les sociedaes preindustriales. Colos métodos anticonceutivos y l'albuertu al algame de la mano, les rellaciones sexuales estramaritales nun tienen porque traducise nuna preñez o nuna nación illexítima. Inclusive si se pon una reclamación de paternidá, nun hai nenguna obligación, nesta sociedá centrada nel individu, de respetala, porque les oportunidaes económiques pa les muyeres asina comu'l paguitu de la seguridá social faen que seya posible educar a un fiu ensin tener un home.

Igualmente importante ye que la dote yá pasara a meyor vida na mayoría de les cultures europees y nes derivaes de les europees. La inversión de los pas coles fies ye cada vez más n'educación, non en dotes<sup>5</sup>. Y lo

que ye más, l'home qu'escueyen les fies nun tien anguañutanta importancia pa les families comu la tenía antañu. Pa la mayoría de la xente nel mundu industrial, nun hai munchu estáu familiar que preservar. Inclusive ente los ricos, una fía rebelde y el so home puen ser separaos del testamentu, yá que nes sociedaes modernes, lo que faiga l'individuu coles propiedaes y valores que posee de forma llegal, depende d'él mesmu. Poro, l'home qu'escueya una fía nun ye p'amenazar el bienestar de la familia nin les sos propiedaes y valores.

La mayoría de los comentaristes de la "revolución sexual" señalen que la facilidá cola que se pue algamar nueva teunoloxía n'anticonceutivos y albuertos ye'l factor decisivu nel camudamientu de los nuestros hábitos sexuales. Pero los anticonceutivos y l'albortar tienen una llarga hestoria na civilización; les téuniques pa reducir la fertilidá conócense y úsense n'Europa dende hai muchos siglos, por supuestu clandestinamente. La teunoloxía solamente, ensin cambios importantes nes rellaciones sociales, nun ye bastante comu p'alteriar valores culturales tan llantaos comu'l valir de la virxinidá. Comu desaparecen les transaiciones matrimoniales y algámase estatus social más colos llogros personales que pela familia na que caún naz o se casa, el control parental sol casamientu declina y desaparez. L'escoyimientu d'un xenru yá nun ye una esmolición cimera, y la virxinidá de les fies pierde la so importancia.

## NOTES

*Agradecimientos:* Una versión d'esti articulu foi lleida nel aconceyamientu bianual de la "Deutsche Gesellschaft fur Volkerkunde" en Marburg, Alemania, n'ochobre de 1989. Agradezo al conceyu que m'invitara a lleelu y polos comentarios valoratibles que recibí. Tamién agradezo a los críticos anónimos del *American Ethnologist* poles sos crítiques provechosos, y a los mios colegues, especialmente Tad Park, polos sos consejos y sofitu.

<sup>1</sup> Los datos sobre los adolescentes tan recoyíos de Schlegel y Barry (1991), un estudiu de delles cultures sobre'l comportamientu y tratamientu de los adolescentes nes sociedaes preindustriales.

<sup>2</sup> La codificación de les transaiciones matrimoniales pue atopase en Schlegel y Eloul (1987). La forma de los *Pawnee* foi codificada otra vuelta basándonos na ausencia d'intercambiu de regalos, siguiendo a Grinnell (1891). Les maneres de los somalíes, (Teda y Toda) recopiláronse dende'l preciu de la novia hasta'l dote indireutu, basándonos en Lewis (1961), Chapelle (1957) y Walker (1986), respetivamente.

<sup>3</sup> Los vietnamites y xavaneses codificaos pa esta muestra son comunidaes de siervos onde nun se valora la virxinidá (ver Tabla 1). Valórase, por embargu, ente la élite de Vietnam y Xava.

<sup>4</sup> Tuvimos tratando con ideoloxía, y ye xusto entrugase si tola xente que valora la virxinidá aplica regles restrictives sobre les rapaces nun mesmu grau. Esto, obviamente nun ye'l casu: cuando enzarren o maten a les rapaces por tresgredir, hai munchos menos casos de perda de virxinidá que cuando tienen llibertá de movimientu y nun les castiguen severamente. Estos estremamientos tan implícitos nel códigu de Broude y Greene (1980).

<sup>5</sup> El dote yá nun ye una carauterística aguardable del casamientu na Europa norte y central; esto ye, declinó col espardimientu de la industrialización. N'Europa, güei ye más fácil atopalu en grupos rurales o recientemente industrializaos pel Mediterráneu oriental o los Balcanes. Inclusive si'l dote tovía ye una carauterística importante de les negociaciones matrimoniales na India, nun s'espera qu'una rapaza bien educada aporte la mesma cantidá de dote qu'una que nun tea educada; nesti casu, paez ser que'l valir del prestixu, más que l'económicu, de la novia ye lo que compensa pola dote reducida.

## Referencias Citaes

*Barry, Herbert, III y Alice Schlegel*

1986 Cultural Customs That Influence Sexual Freedom in Adolescence. *Ethnology* 25: 151-162.

*Broude, Gwen J.*

1981 The Cultural Management of Sexuality. En *Handbook of Cross-Cultural Human Development*. Ruth H. Munroe, Robert L. Munroe, and Beatrice B. Whiting, eds., pp. 663-673. New York: Garland.

*Broude, Gwen J. y Sarah J. Greene*

1980 Cross-Cultural Codes on Twenty Sexual Attitudes and Practices. En *Cross-Cultural Samples and Codes*. Herbert Barry III y Alice Schlegel, eds. pp. 313-334. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.

*Chapelle, Jean*

1957 *Nomades noirs du Sahara*. Paris: Libraire Plon.



*Chiao, Chien*

1971 Female Chastity in Chinese Culture. *Bulletin of the Institute of Ethnology (Hong Kong)* 31: 205-212.

*Devereux, George*

1976 *A Study of Abortion in Primitive Societies*. Rev. ed. New York: International Universities Press.

*Eckhardt, Kenneth W.*

1971 Exchange Theory and Sexual Permissiveness. *Behavior Science Notes* 6: 1-18.

*Fang, Ying*

1990 *The Pattern of Marriage Transactions in China*. M. A. thesis. Department of Anthropology, University of Arizona.

*Firth, Raymond*

1936 *We the Tikopia*. London: George Allen and Unwin.

*Fletcher, Alice y Francis LaFlesche*

1911 The Omaha Tribe. *Annual Reports of the*

*Bureau of American Ethnology* 27: 17-671.

*Goethals, George W.*

1971 Factors Affecting Permissive and No permissive Rules Regarding Premarital Sex. En *Sociology of Sex: A Book of Readings*. J. M. Henslin, ed., pp. 9-26. New York: Appleton-Century-Croft.

*Goncourt, Jules y Edmond Goncourt*

1928 [1887] *The Woman of the Eighteenth Century*. Jacques Le Clerq and Ralph Roeder, trans. Freeport, NY: Books for Libraries Press.

*Goody, Jack*

1973 Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia. En *Bridewealth and Dowry*. Jack Goody y S. J. Tambiah eds., pp. 1-58. Cambridge Papers in Social Anthropology n.º. 7. Cambridge: Cambridge University Press.

1976 *Production and Reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

*Grinnell, George B.*

1891 *Marriage among the Pawnee*. American

Anthropologist 4: 275-281.

*Herskovits, Melville J.*

1971 [1937] *Life in a Haitian Valley*. Garden City, NY: Doubleday and Company.

*Hollos, Marida y Philip E. Leis*

1986 *Becoming Nigerian in Ijo Society*. New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press.

*Kopytoff, Igor*

1987 The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. En *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Igor Kopytoff, ed. pp. 1-84. Bloomington: Indiana University Press.

*Kroeber, Alfred L.*

1925 *Handbook of the Indians of California*. Bulletins of the Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa. London: Oxford University Press.

*Malinowski, Bronislaw*

1932 *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia*. London: Routledge and Kegan Paul.

*Murdock, George P.*

1964 Cultural Correlates of the Regulation of Premarital Sex Behavior. En *Process and Pattern in Culture*. Robert A. Manners, ed. pp. 399-410. Chicago: Aldine Publishing.

*Ortner, Sherry B.*

1978 The Virgin and the State. *Feminist Studies* 4: 19-37.

1981 Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: The Case of Polynesia and Some Comparative Implications. En *Sexual meanings*. Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, eds. pp. 359-409. Cambridge University Press.

*Osgood, Cornelius*

1951 *The Korneans and Their Culture*. New York: Ronald Press.

*Paige, Karen Ericksen*

1983 Virginity Rituals and Chastity Control during Puberty: Cross-Cultural Patterns. En *Menarche: The Transition from Girl to Woman*. Sharon Golub, ed. pp. 155-174. Lexington, KY: D.C. Health.

*Reid, Anthony*

1988 *The Lands Below the Winds. Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, Vol. 1. New Haven, CT: Yale University Press.

*Sacks, Karen*

1979 *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*. Westport, CT: Greenwood.

*Schlegel, Alice y Herbert Barry III*

1986 The Cultural Consequences of Female Contribution to Subsistence. *American Anthropologist* 88: 142-150.

1991 *Adolescence: An Anthropological Inquiry*. New York: Free Press.

*Schlegel, Alice y Rohn Eloul*

1987 Marriage transactions: A Cross-Cultural Code. *Behavior Science Research* 21: 118-140.

1988 Marriage transactions: Labor, Property, and Status. *American Anthropologist* 90: 291-309.

*Schneider, Jane*

1971 Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and access To Resources in Mediterranean Societies. *Ethnology* 10: 1-24.

*Shore, Bradd*

1981 Sexuality and Gender in Samoa: Conceptions and Missed Conceptions. En *Sexual Meanings*. Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, eds. pp. 192-215. Cambridge: Cambridge University Press.

*Spiro, Meldford E.*

1977 *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. New Yor: Harper and Row.

*Trumbach, Randolph*

1978 *The Rise of the Egalitarian Family*. New York: Academic Press.

*Ullrich, Helen E.*

1977 Caste Differences between Brahmin and Non-Brahmin Women in a South Indian Village. En *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*. Alice Schlegel, ed. pp. 94-108. New York: Columbia University Press.

*Vann, Richard T.*

1977 Toward a New Lifestyle: Women in Preindustrial Capitalism. En *Becoming Visible: Women in European History*. Renate Bridenthal y Claudia Koonz, eds. pp. 192-216. Boston: Houghton Mifflin.

*Verdon, Michel*

1988 Virgins and Widows: European Kinship and Early Christianity. *Man* (n.s.) 23: 488-505.

*Walker, Anthony R.*

1986 *The Todas of South India: A New Look*. Delhi: Hindustan Publishing.

*Weiner, Annette B.*

1976 *Women of Value, Men of Renow*. Austin: University of Texas Press.

1988a Toward a Theory of Gender Power: An Evolutionary Perspective. En *The Gender of Power* Monique Leijenaar, Claudine Helleman, Kathy Davis, Jantine Oldersma y Dini Vos, eds. pp. 41-77. Leiden: Vakgroep Vrouwenstudies FSW en Vrouewn Autonomie.

1988b *The Trobrianders of Papua New Guinea*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

*Whiting, John W. M., Victoria K. Burbank, y Mitchell S. Ratner*

1986 *The Duration of Maidenhood across Cultures*. En *School-Age Pregnancy and Parenthood: Biosocial Dimensions*. Jane B. Lancaster y Beatrix A. Hamburg, eds. pp. 273-302. New York: Aldine de Gruyter.

***abstract***

***Status, property and  
the value on Virginity***

*This article tests and confirms the proposition that a cultural value on the virginity of girls is, in large part, a function of the form of marriage transaction. The study is based on a worldwide sample of preindustrial societies and includes an interpretation of the association between several forms of marriage transaction and a prescription of or preference for premarital female virginity. Several other explanations for the value on virginity are also discussed. [Virginity, bridewealth, dowry, marriage transactions].*





# Tres mujeres\*

*ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO*

Nes cuenques mineres asturianas vense configuraos tres tipos de familia, caúna d'estes families con un puestu pa la muyer perfectamente estremáu. Trátase de ver cómo s'igua esta diversidá na diferenciación de los xéneros y les variables significatives a la hora de manifestase esta diversidá nos procesos de cambiu.

## LA FAMILIA MINERA URBANA

La mayoría de les families urbanes que viven del carbón asitiense nes poblaciones o pequeñes ciudaes semaes peles cuenques mineres. Ye'l casu d'entidaes comu Sotrondio, L'Entregu, Ciañu, Mieres, etc. Nestos llugares l'ambiente y les formes de vida son de tipu urbanu y diferénciense abondo de les qu'atopamos nes families que, dependiendo tamién fundamentalmente d'un salariu mineru, viven nes zones rurales con un tipu de poblamientu dispersu.

Esta familia minera urbana carauterízase por una división fonda sexual del trabayu. El mundu de los ho-

---

\* Esti estudiu presentóse al "V Congreso de Antropología" de la FAAEE (Tenerife, 1993) y traduzse y espublizase aquí col aluerdu de la Federación d'Asociaciones d'Antropología del Estáu Español.

mes y el de les muyeres tán estremaos dafechu a tolos niveles, pero especialmente en cuantes al trabayu diariu. De xuru que nun nos sorprende'l tipu de xeres que tien asignaes cada sexu —asignación asemeyada a les que s'alcuentren n'otres families de zones industriales d'Europa—, pero sí llama l'atención la fuerza cola que s'estremen los campos propios d'entrambos xéneros.

L'home ye'l que *traí les perres a casa*; ési ye'l so llabor. El salariu que gana'l mineru hai que lu repartir ente lo que tien que dar pa la familia, *lo que-y da a la muyer*, y lo que gasta pa sí, xeneralmente nos chigres. El bon mineru ye'l que, gracias a un trabayu especialmente duru, traí más perres pa casa. Considérase negativamente al gastizu que dexa muncho nos chigres, aunque tamién ye verdá que se piensa que ye un drechu y que ye hasta positivo un usu moderáu de la bébora y del ambiente chigreru.

Mientras ye l'home l'encargáu de buscar perres p'alimentar a la familia, la muyer ye la encargada de l'alministración d'eses perres en casa. Esti esquema ye más qu'un tópicu, ye un principiu fundamente inxertu na cultura de los mineros y les sos muyeres.

Hai dellos años formóse una polémica n'Asturies na qu'apaeció claramente'l puxu d'esti principiu cultural acabante mencionase. Planteóse la cuestión de si les muyeres podríen trabayar na mina, concretamente na empresa pública Hunosa. En toa Asturies, pero especialmente nes cuenques mineres, enfrentárense postures a favor y la escontra. Ye interesante que

precisamente la mayoría de les muyeres de los mineros criticaben a les que querien trabayar na empresa minera. L'argumentu usáu na crítica yera'l siguiente: les que quieren trabayar en Hunosa faen un actu inmoral, porque quieren quitar l'alimentu a una familia. O seya, quitar el puestu a un mineru sería quita-y a una familia'l sustentu, mientras que dá-ylo a una muyer nun ye dá-ylo a una familia: la muyer nun tien que traer perres a casa, l'home, sí.

La pretensión de les muyeres de trabayar veíase comu un caprichu, un refalfiu, comu daqué innecesario. Y al ser difícil atopar puestos de trabayu conviértese esti intentu femenín de trabayar nuna pretensión injusta ya insolidaria. Lo qu'en realidá alita ye que nun se ve al home y a la muyer comu dos persones autónomas ya independientes, sinón qu'entrambos son les dos pieces, diferentes, d'una unidá más real y auténtica, la familia, entidá primaria y fundamental.

La dicotomía familiar, en cuantes al xéneru, reprodúzse nes families onde nun hai dos esposos, sinón, por exemplu, una ma viuda y el so fiu. Hai munches families nes que la ma ta viuda por mor d'accidentes mineros y nesti casu será'l fiu'l que, en llegando a ser mozu, tien qu'apurrrir perres pa casa hasta que se case.

Dende hai años los fíos varones de los mineros tienen l'enclín d'estudiar y nun van a la mina. Esto ye asina porque hai bien pocos puestos de trabayu, pero tamién porque nes families mineres respírense nueves expectatives y aspiraciones. Hai tiempu que se da esta

tendencia, cosa que fai que'l nivel cultural de les cuenques seya bastante aceptable, munchu más de lo que diz el tópicu. Pero les expectatives respetu a los fíos estudiantes son diferentes según el xéneru: esíxese-y al fíu estudiar, amenazándolu con obligalu a trabayar, mientras a les fíes estudiantes, pola cueta, esíxese-yos el trabayu de sofitar los llabores caseros de la ma na casa.

Los informantes son perconscientes d'esti repartu de roles según el sexu y manifiéstenu claramente. La figura del pá ye la del que trai les perres a casa, ési ye'l so rol. En llegando a casa acabaren les sos xeres: en casa *nun fai ná*, dicen les muyeres y les sos fíes con un nadín d'ironía, duldosamente reivindicativa. Tamién ye él el depositariu de lo qu'en xeneral entiende la xente por autoridá, aunque equí sí alcontramos daqué dulda y cuando afondamos un poco más nello percíbese un sistema de roles tapecíu, bien dixebraú del que sal a la superficie. En realidá paez que'l rol del mineru na so casa ye más ser fuerza de choque que fonte d'autoridá: él ye'l qu'amenaza pa nun tracamundiar l'orde de la casa y castigar a los fíos cuando lo que faen va escontra lo que los pas esperen d'ellos.

En tou casu, el mineru ye la xuntura ente la casa y el mundu esternu. Él trai a casa la visión del mundu que tien que se tener, él trai los tópicos políticos, él saca de la mina non namás el carbón, sinón tamién una sensibilidá especial. Dempués, igual la ma que los fíos arrecienden esa cultura minera fonda y fecha d'infinitos pequeños rituales, mitos y actitúes. Al pá mineru venu na puerta la casa, negociando ente los que viven dientru

y la xente d'afuera.

La ma de la familia minera ye la que trabaya en casa, redistribúi les perres que trai'l pá y remana la economía casera. El pá mineru namás suel intervenir cuando fai falta'l so sofitu puntual: en xeres pa les que ye necesario un especial esfuerzu o en casos de tomes de decisión perimportantes (de tipu económicu, d'estudiu, d'asistencia ritual, etc.).

En sistema manifiestu'l rol más ponderáu ye'l de mineru y el de la so muyer vese comu secundariu. Sicasí, el rol de la ma de la familia minera ye más importante de lo que paez a primera vista en cuantes a les tomes de decisión. Tolos informantes acaben reconociendo esti aspeutu y ún definelu mui aquello: la ma sedría'l “centru sociolóxicu”, o seya, tien un puestu importante por demás pa la familia porque ye la qu'igua les coses en xeneral y la que busca les soluciones a los problemes.

Pero tola trama tapecida del poder real femenín significa en realidá una situación vital enforma ruina. La muyer de mineru ta asitiada na casa. Ye verdá que tien una rellación tolos díes con figures comu les del comerciante o la vecina, pero ye una rellación que nun anicia l'autoestima. El prestixu que pue algamar ye abondo probe: iguar bien les comíes, ser curiosa, cuidar la ropa de los fíos y del home. Resúmelo esto un fechu: peles cuenques el símbolu de la llaboriosidá femenina yera tener bien llimpia y relluciente la “chapa la cocina” de carbón. La competencia ente les muyeres cristalizaba en brillu na cocina.

Ye verdá que, de primeres, paez que la muyer de mineru sal de la so casa porque dende la so casa pue ver la televisión, por exemplu, y esto llévala a otru mundu: pero ye una manera fría de marchar de ló de tolos díes, hasta quizabes da-y esto puxu al so aislamientu al quita-y a la muyer la oportunidá de comunicaciones d'una mena más direuta. D'otru llau, tou esti conxuntu de pequeñes ventaxes que pue algamar en mundu caseru, toles sos estrataxemes, toles sos pequeñes victories son pírriques dafechu y fundamente mediocres.

Esti ye l'esquema del repartu de roles na familia minera asturiana de tipu urbanu, que, comu acaba dicise, tien la carauterística fundamental d'estremar dafechu los roles en cuantes al xéneru y de caltener con puxu la demarcación ente los sexos en cuantes al trabayu.

#### LA FAMILIA MINERA Y CAMPESINA

Pero estes poblaciones y pequeñes ciudaes mineres tán asitiaes en verdes valles enllenos de montes y praos. Fuera de les concentraciones urbanes viven tamién otros mineros coles sos families, en cases que, polo xeneral, dedicábense n'otres dómines a la ganadería y l'agricultura.

Delles d'estes families que viven fuera de les poblaciones tienen un esquema de roles idénticu al de la familia urbana y les sos formes de vida estrémense poco de la descrita enantes. Pero pa esti estudiu tienen más interés les otres families, o seya, aquélles nes que

l'actividá económica nun se reduz al salariu mineru, sinón qu'esti salariu resulta completáu colos ingresos de la explotación ganadera y agrícola.

Estes families de mineros y campesinos tienen una estructura de roles distinta d'afechu. Equí la muyer nun pue tar zarrada en casa. Tien que faer munchos llabores y dellos d'estos llabores hai que los faer con un esfuerzu físicu importante, lo mesmo en cuantes al ciclu agrícola añal qu'en cuantes el trabayu de tolos díes col ganáu. L'home, amás de dir a la mina, trabaya tamién nes tierres y col ganáu, pero'l so trabayu ye más bien namás de sofitu, nun ye un trabayu fundamental. En realidá ye la muyer la base de la economía ganadera, anque esti papel protagonista tapezlu'l fechu de que cuando l'home intervién failo en llabores puntuales, pero abondo espectaculares, comu ye'l casu de la siega en tiempu la yerba. Esta espectacularidá y esceicionalidá da-y al so trabayu un protagonismu más grande del que tien realmente.

La muyer de la familia minera y campesina ye una figura cultural bien estremada de la qu'atopamos na familia urbana. Nun ye un oxetu decorativu del so home, les sos aspiraciones nun acaben na cocina, nun tendrá comu ideal faer rellumar la "chapa la cocina". Pola cueta, tará aliella pa llograr más cantidá de lleche de les vaques minimizando los gastos, mirará cómo engordar con menos costu los xatos, dirá-y al so home qué tipu de ganáu ye'l qu'hai que mercar pa meyorar la explotación.

¿Ye rentable económicamente la ganadería de les



families minero-campesines? Dificilmente, si faemos les cuentes y entós-y damos al trabayu de la muyer el valir a preciu de mercáu. Pero tamién ye verdá que gracias al trabayu femenín algámase una cantidá suplementaria de perres mui valoratibles pa la familia. O seya, la decisión de la muyer de seguir trabayando col ganáu y nun se presllar na cocina significa tener otra fonte de riqueza y, poro, resulta racional dafechu.

Esta estructura de roles familiares cola muyer con tal protagonismu económicu, pudiendo asina la familia tener dos fontes d'ingresu, obsérvense tamién en zones asemeyaes comu la minera, na provincia de Lleón, del Altu Sil. Equí tien vistose'l protagonismu femenín na familia minero-campesina, de lo que ye bona preba la importancia de la muyer nos procesos de toma de decisión (González-Quevedo, 1991b: 41-58).

Esti rol femenín na familia minera y ganadera paezse al propiu de la muyer en munches zones de l'Asturies ganadera en xeneral. Nun vamos mentar equí'l supuestu "matriarcáu" n'Asturies, porque sabemos qu'esa figura vien más de lo imaxinario que de los datos oxetivos. Sicasi, sí ye verdá que l'actividá de la muyer na casa asturiana tuvo siempre una gran importancia. Fairá falta precisar diferencies xeográfiques ente unes zones y otres, cosa que nun pue facese equí, pero en cuantes a les actividaes ganaderes pue señalase'l fechu de que, por exemplu, en delles zones d'Asturies anguañu los homes nun saben, polo xeneral, catar.

La llegada del salariu mineru ye un fechu que, en munches fasteres, favorez hestóricamente'l puxu del

trabayu femenín coles vaques y coles tierras. La doble fonte d'ingresos, la de la ganadería tradicional y la de les mines, namás será posible gracias a esta granible institución cultural que ye la familia, que pue adautase con muncha eficacia a situaciones perdixebraes. La familia íguase cola edá y el sexu y con estes categorías, ente otres, tex una rede de roles pa da-y una rempuesta al contestu social y económicu. L'asitiamientu de munches esplotaciones mineres nos valles asturianos fai que munches cases manden a los homes al trabayu, reforzando asina les yá importantes xeres femenines col ganáu y la tierra. L'ésitu d'esta economía que mez les dos actividaes ye posible gracias a la familia y a la so flexibilidad p'adautase nos distintos cambios económicos.

#### CAMPESINOS Y MINEROS

D'otru llau, la familia asturiana namás campesina lleva munchos años camudando ensin parar. La integración na Comunidá Europea foi l'últimu fechu que sutrumió la vida campesina astur. Al enanchase los mercaos urbanos y el iguase les redes de comercialización de les centrales llecheres xeneróse un aumentu pergrande de la renta na economía rural asturiana dende los años sesenta. La familia campesina especializóse na producción de lleche: la ganadería anubrió les actividaes agrícolas y les xeres centrárense nes vaques más afayadices pa dar lleche. Esti procesu fixo necesario romper, non siempre con ésitu, les pautes culturales anteriores. En munches zones l'home dexó otros llabores (caza, madera, recoleición de determinaes

plantas y productos) y dedicóse a la vaca. Esto camudó'l paisax asturianu, fayendo amenorgar les tierres, pero tamién tuvo consecuencies pa la estructura de la familia. Nun área mediterránea Susan Harding (1975) tien observao cómo la mecanización nes xeres agrícolas estremó a les muyeres de la vida económica activa. Asina, la tendencia a tresformase nuna empresa que busca masimizar beneficios y minimizar el costu fixo que se-y diese más puxu al protagonismu masculín. Afondóse esto cola crisis de los años caberos, pola mor de los precios, perbaxos, de la lleche. Nes explotaciones ganaderes más rentables y meyor racionalizaes el trabayu ye más del home que de la muyer, aunque sigue habiendo muncha iniciativa femenina na empresa ganadera y tamién, y especialmente, nes xeres, agora colladuales, de l'agricultura.

En resume, la familia campesina d'anguaño tien un sistema de roles sexuales non estremaos dafechu nes actividaes ganaderes y agrícolas, aunque con una tendencia, en xeneral, a la especialización masculina en trabayu coles vaques. La muyer participa comu sofitu importante nos trabayos ganaderos y peractivamente nos llabores agrícolas.

Pero aunque fueren munches les tresformaciones, la familia campesina asturiana sigue enraigonada nunes formes de vida paecies a les d'antaoño, caltién fundamente la cultura heredada. El vieyu ciclu ganaderu y agrícola sigue marcando la vida de los campesinos, el mercáu sigue siendo puntu de xuntura tradicional, los escalones vitales continúen dando y

renovando los roles dientru la familia, etc. La muyer sigue siendo'l centru de la casa, aunque la so figura tien camudao un cuantu, comu yá se tien dicho. En sistema tradicional de valores la muyer campesina trabayadora nun tien que tener la casa mui acuriosada y llimpia, porque esto ye síntoma d'andar folgada, de nun andar coles vaques y les tierras. Anguañu les coses son diferentes y la campesina quier asemeyase a la muyer urbana: lo qu'hai tiempu yera común, por exemplu, l'olor femenín a kuchu, anguañu yá nun ye frecuente.

Les families mineres de les cuenques, especialmente les centrales, tienen una forma de vida carauterística y munchu carisma. Tres munchos años de conciencia de ser vanguardia política de la clas obrera internacional, tres épiques rebeliones y güelgues, los mineros iguaren un mundu propiu. Nes poblaciones mineres respírase un clima vital diferente. Esta actitú reivindicativa ya internacionalista vive de llau d'una estraordinaria fidelidá a la cultura astur y con una identificación asturiana perfonda. Dellos datos, comu'l fechu de que nestes zones ye onde arréimente se da más la escolarización de llingua asturiana, afiten la idea de que los mineros, aunque agora derrotaos pola crisis, son el corazón más grande de la conciencia asturiana.

Alcontramos nestes ciudaes mineres comportamientos qu'en munchos casos correspuéndense más colos de los campesinos que colos de los habitantes urbanos asturianos. Nos entierros, por exemplu, caltiénense comu nes zones campesines la fuerza y la presencia de los rituales, la obligación dafechu d'asistencia de la

familia, la presencia masiva de la xente, el rechazu social a l'actitú de "la familia nun recibe". En toos estos procesos la muyer ta en llugar de siempre, aunque la so figura en casa contrasta cola de la muyer campesina.

Les rellaciones ente campesinos y mineros non siempre fueren fáciles, especialmente nos anicios de la minería, tal comu atestiguen datos asgaya. Pero al rellacionar campesinos y mineros apaez comu la más interesante la familia minero-ganadera, onde atopamos la granible simbiosis d'entrambes actividaes, cola muyer comu ex de la viabilidá de la empresa amestada.

### TRES MUYERES

Vese, entós, que nos valles interiores asturianos alcuéntrense tres tipos de families. Les que son namás campesines y nes que la muyer y l'home participen en trabayu ganaderu, les families mineres urbanes nes qu'hai una separación dafechu ente lo masculín y lo femenín en cuantes al trabayu y la familia minero-ganadera, onde la muyer participa con munchu protagonismu en llabor ganaderu, fayendo asina posible un sistema económicu amestáu. Tres tipos de familia y tres mundos. Entós, tres muyeres.

Comu entidá que xune socialmente los dos xéneros, la familia igua una xuntura que d'un llau anicia una nueva consaguinidá. La estructura familiar y el so sistema de roles definen les pieces que la integren. Visto asina, nun hai persones individuales, sinón diferentes funciones dientru del individuu que ye la familia.

Nestos tres tipos de muyer dase'l llabor de la casa,

unque muncho más amenorgáu na familia campesina y la minero-campesina. En tolos casos la muyer ye cocinera, pero en casu de la familia namás minera yelo dafechu. La so casa ye fundamentalmente la cocina, mientras que la casa de les otres ye una entidá distinta porque axunta a la vivienda l'horru o panera, los corrales, la yerba almacenaos, los praos, etc.

La muyer del mineru urbanu vese emburriada, comu otres munches muyeres d'otros llugares, al mundu del andar bilordiando y otres coses d'esta mena. La so situación pue valorase negativamente, en comparanza coles otres dos figures, aunque darréu topamos el problema de lo caro que cuesta faer una valoración del estatus femenín.

La estructuración de la familia col xéneru comu finxu categorial implica un sistema de diferencies y d'asimetrías de prestixu, d'accesu a recursos, de toma de decisiones. Nun ye namás que la valoración que podamos faer ta influida polos nuestos propios valores, munchos d'ellos menos esclariaos de lo que contamos, sinón que ¿cómu atopar una escala, un sistema que mida la esplotación o'l grau de desigualdá? (Murphy y Murphy, 1974: 209). En dellos casos, por exemplu, cuérrese'l riesgu de camentar que tien más prestixu una actividá que faen los homes precisamente porque la faen ellos. ¿Val el criteriu de la participación na producción? ¿Pa qué val producir más si ye l'otru'l que lo controla? (Ottenberg, 1983; Sanday, 1974; Blumberg, 1976). Pue resultar más afayadizo amirar pa la capacidá de decidir, l'autonomía ya independendencia (Stoler, 1977). Y nesti sen

la muyer campesina y minero-campesina viven nuna meyor situación: elles nun son namás muyeres de los sos homes, son, amás d'ellos; campesines.

Suel pensase que la llegada de la economía de mercáu y la so cultura asociada fueren positives pa la muyer (Martin y Voorhies, 1978: 331), pero la verdá ye qu'esto nun correspuende cola realidá. El llamáu progresu suel venir enllenu d'idees asimétriques, con munchu puxu anque tean tapecíes. Hai casos asgaya nos que'l progresu afita la desigualdá ente los xéneros, mesmamente en sociedaes puestas comu exemplu teóricu de marxinación de la muyer, comu los *Tiwi* (Goodale, 1971).

Mientras la familia minero-campesina dexa a la muyer caltener mui aquello de protagonismu y hasta sofitalu, a la muyer del mineru resúlta-y perdifícil, en xeneral, atopar un trabayu asalariáu, porque les cuenques mineres carauterícense por un cafiante monocultivu del carbón y nun hai práuticamente industries alternatives. N'Asturies, y de xuru tamién n'otres zones carboníferes europees, la llegada de les mines nun-y apurrió a la muyer más oportuniadaes de meyorar el so estatus, sinón que, pola cueta, amenorgólu.

La llegada de la industria minera, coles sos particulares carauterístiques, iguaren nestos valles asturianos tres configuraciones de roles pa la muyer. Una llinia d'interés del estudiu oriéntase a entender cómo ye'l procesu de dixebra y xuntura de roles sexuales, cómo ye'l grau que tien la fondura d'esta separación, y cómo asina apaez una simetría en

cuantes al estatus, en cuantes al acceso al control económico y en cuantes al poder de remanar y decidir.

La literatura antropológica trainos situaciones bien dixebras. Turnbull (1961) fainos nos pigmeos *mbuti* la descripción d'una separación personal de roles sexuales en trabayu. Na vida económica les xeres tan poco diferenciaes y cuando efeutivamente tánlo, resulta ser mui ruina la llinia que llanda estes diferencies. Murphy y Murphy (1974) dibúxennos un exemplu estremáu dafechu. Ente los *munducurú* la separación de sexos ye perfonda: entrambos xéneros participen nes xeres económicas, pero siempre caún estremáu del otru, de forma qu'en delles ocasiones solápanse estes xeres (Murphy y Murphy, 1974: 130).

Ye bien diferente la fondura de la separación ente los xéneros qu'atopamos nos casos de les tres muyeres d'esti estudiu. Ún de los oxetivos a descubrir ye ver cuáles son les variables qu'inflúin nesta diversidá d'estructuración del puestu de la muyer y la so separación de la esfera masculina.

N. Chagnon (1969) pintónos un pueblu xabaz, onde la muyer alcuéntrase subordinada dafechu y ye mesmamente oxetu de la violencia masculina. El casu yanomamö ye un exemplu estremu de la posición negativa de la muyer, mientras n'otra direición alcontramos casos d'una situación de cuasi igualdá. Surde equí la necesidá d'afondar en tema, yá mentáu, de la valoración de la situación de los xéneros. Y preséntasenos tamién el problema d'especificar les dimensiones más significatives nes que se concreta



l'asimetría (accesu a recursos, tomes de decisión, etc.). Fai falta, tamién, descubrir qué variables puen determinar los distintos tipos d'asimetría y tamién el papel de les mesmes nos procesos de cambiú social.

Pa llegar a estos oxetivos hai que multiplicar los análisis a tolos niveles. Hai una llinia d'investigación na rellación ente la diferencia ente distintos tipos de familia y los comportamientos nos procesos rituales. ¿Tienen que dir xuntes la separtación económica y la separtación ritual? Na obra acabante mentase de Turnbull obsérvase que los roles de xéneru estrémense mui ruinalemente en cuantes a lo económico, mientras ye fonda la separtación ritual. Sicasi, nes nueses tres muyeres atopamos que les funciones rituales aseméyense, aunque nun son les mesmes. La posición femenina paezse nos ritos de pasu: les tres muyeres sufrieren los mesmos camudamientos que nos años caberos puen observase nes celebraciones rituales n'Asturies en xeneral (González-Quevedo, 1991a). Nun pue dicise que nes families mineres urbanes la eficacia de les distintes prohibiciones tean camín del desaniçiu, si faemos la esceición de les families d'orixe emigrante. Sí pue observase que nos ambientes urbanos amenorguen dafechu los rituales nos qu'intervienen los grupos d'edá, comu ye'l casu de les cencerraes tres de la boda atípica (González-Quevedo, 1991a). Ye evidente qu'estes ruidoses manifestaciones pierden puxu pola mor de la creciente incomprensión d'esti ritual a la escontra de *los mozos*, pero entovía aliten con fuerza, especialmente en delles zones mui carauterístiques de

minero-campesinos. Ensin dulda les diferencies en conceutu de familia y de muyer tienen que ver con estes diverxencies.

Los tres tipos de muyeres aseméyense en cuantes a la realización de rituales, que van desaniciándose, de sufrimientu (comu'l clásicu de dir a Cuadonga). Sicasí, convién destacar que nes families mineres caltiénese con puxu abondu'l ritual tradicional de curación máxica llamáu *pasar l'agua*. Ye nes cuenques mineres onde entovía más va la xente, en casu d'*agüeyamientu*, a la muyer-bruxa pa curar gracies al diagnósticu del *alicorniu*. A esta muyer, que ye dafechu una bruxa bona, va otra muyer, la casada col mineru, en munchos casos con un pelu, una semeya o una prenda d'ésti pa que sane del mal misteriosu col que nun ye pa facer nada la melecina científica.

Si la posición femenina en ritual ye una fonte importante pal estudiu del procesu de división del trabayu en cuantes al xéneru, será tamién una fonte interesante afondar en tema de los tabúes femeninos comu formes discriminatives perinteresantes. Les muyeres de families mineres non inmigrantes caltienen col mesmu puxu que les campesines el tabú de la contaminación menstrual y abstiénense igual de tocar les plantes, etc. Sicasí, alcuéntrase dalguna diferencia en cuantes a la consideranza de la virxinidad, que nun podemos analizar equí con despaciu, pero qu'en tou casu ye un aspeutu granible pa sacar conclusiones respetu a la diversidá de roles femeninos.

Ésti ye un posible camín pa dir más alantre en

estudiu de cómo s'estremen los xéneros en cuantes al trabayu y de cómo se relacionen con esta separación les otres diferencies culturales de xéneru. Les tres muyeres equí estudiaes puen ayudanos a entender meyor esi mecanismu dixebrador en diferentes contestos y tresformaciones. Y ye que ye perdificil qu'un procesu cultural, económica y socialmente tan importante como l'afitamientu de la minería nun anicie una cosa tan interesante como'l fechu de que la muyer fragmentase en tres figures, en tres formes distintes d'iguar la familia.

## Bibliografía

*del Valle, Teresa et al.*

1985 *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Barcelona, Anthropos.

*Elam, Yitzcjak*

1973 *The social and sexual roles of Hima women*. Manchester, Manchester University Press.

*Fapobunda, Eleanor R.*

1983 "Female and Male Work Profiles". En Oppong (ed.), *Female an male in West Africa*. Londres, George allen & Unwin.

*Fernández McClintock, J. W.*

1984 "En torno a una vaca ratina". Uviéu, *Lletres Asturianas*, nú13.

*Friedl, Ernestine*

1967 "The position of women. Appearance and Reality". *Anthropological Quarterly*, 40.

1975 *Women and men: An Anthropologist's view*. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

*González-Quevedo, Roberto*

1988 "Mitos y creencias". Xixón, *Enciclopedia Temática de Asturias*. S. Cañada Editor.

1991a "Ritos y cambios sociales". Uviéu, *Cultures*, nº1, ALLA.

1991b *Roles sexuales y cambio social en un valle de la cordillera cantábrica*. Barcelona, ed. Anthropos.

*Goodale, Jane*

1971 *Tiwi Wives*. Seattle, University of Washington Press.  
"Gender, Sexuality and Marriage: a Kaulong Model of Nature and Culture". En MacCormack y Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge U. P.

*Harding, Susan*

1975 "Women and Words in a Spanish village". En Reiter, ed. *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York. Monthly Review.

*Jansen, W.*

1982 "Male and Female Roles in Rama Mith". En

Loveland y Loveland (eds.), *Sex Roles...* U. of Illinois Press.

1987 *Women without men*. Leiden, E. J. Brill. Franklino.

*Martin, M. Kay y Voorhies, B.*

1987 *La mujer: Un enfoque antropológico*. Barcelona, Anagrama.

*Murphy, Y. y Murphy, Robert F.*

1974 *Women of the Forest*. Nueva York, Columbia University P.

*Ortiz, Sutti*

1974 "La estructura de la toma de decisiones entre los indios de Colombia". En Firth (ed.), *Temas de antropología económica*. México, FCE.

*Ortner, Sherry B.*

1974 "Is female to male as nature to culture?". En Rosaldo y Lampere (eds.), *Woman...* Stanford, Stanford U. P.

*Ottenberg, Simon*

1983 "Artistic and Sex Roles in a Limba Chiefdom". En Oppong (ed.), *Female and Male...* Londres, George

Allen & Unwin.

*Quinn, Naomi*

1977 "Anthropological studies on women's status". *Annual Review of Anthropology*, 6.

*Reiter, Rayna R.*

1975 "Men and Women in the South of France: Public and Private Domains". En Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of Women*. Nueva York, Monthly Review P.

*Riegelhaupt, Joyce F.*

1967 "Salio Women: An Analysis of Informal and Formal Political And Economic Roles of Portuguese Peasant Women". *Anthropological Quaterly*, 40.

*Rosaldo, M. y Lamphere, L. (eds.)*

1974 *Women, Culture, and Society*. Stanford, Stanford U. Press.

*Sanday, P. R.*

1974 "Female status in the public domain". En Rosaldo y Lamphere (eds.), *Women...* Standford, Standford U. Press.

*Schlegel, Alice*

1977 *Sexual Stratification: A Cross Cultural View*. N. York, Columbia University Press.

1991 "Status, Property, and the Value on Virginity". *American Ethnologist*, 18 (4).

*abstract*

### *Three Women*

*Three women's cultural characters can be identified in Asturian coal mining valleys: women strictly within farming families, the miner's wife, and the women living both off of the miner's salary and the country economy.*





# Análisis microespacial d'un despobláu baxomedieval: la villa de Quintaniella (Presorias - Teberga)<sup>1</sup>

*MARGARITA FERNÁNDEZ MIER*

*JOSÉ MARÍA FERNÁNDEZ HEVIA*

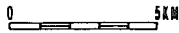
## I. ENTAMU

Los estudios más nuevos so hestoria rural n'Asturies, empobinaos a la observación del comportamientu de los grandes dominios eclesiásticos —mui d'acordies colos análisis fechos primero en Francia y amosaos n'España pente medies del yá clásicu trabayu de García de Cortázar sol Monesteriu de San Millán<sup>2</sup>— apurriéronmos pergranibles conocimientos so una importante realidá del mundu rural medieval. Sicasí, esti desarrollu nun habría facer que s'escaeciére la posibilidá de derromper nueves estayes d'estudiu, mesmo no que se refier al oxetu del conocimientu comu en tolo vanceyao a les fontes emplegaes, daqué apuntau yá por I.Torrente nel so análisis so dalgunos de los términos agrarios del medievu astur<sup>3</sup>.

Nesti sen, el presente trabayu parte del análisis d'un espaciu xeográficamente mui llendáu, por ver asina de llograr averase a un mayor númeru de fontes, engrandando d'esta miente la información aportada pela documentación medieval al enanchase col inxerimientu d'embelgues comu puen ser la toponimia de la fastera o la observación direuta del espaciu, atropando d'esti mou una "información ecolóxica" que ye mui granible entá en determinaos llugares d'Asturies y que mos ufierta un bon númeru de claves pa la interpretación de dalgunes cuestiones enforma anubiertes nos documentos.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, habrá ser la documentación medieval, claramente, el muñón primeru del que se parta, escoyendo, sicasí, analizar sólo los documentos que cincaben d'un mou direutu al espaciu predetermináu, nuna escoyeta que mos empobinó, sobretoo, a facer un estudiu de calter principalmente diacrónicu: d'esta miente, pente medies de toles fontes emplegaes, tentamos d'afondar na evolución del espaciu analizáu dende'l momentu en que tenemos dalguna seña arqueolóxica o documental de la so ocupación, hasta anguañu, qu'apaez comu un espaciu dafechamente ganaderu.

Nesta llinia, la documentación medieval que nos informa de la esistencia d'una "uilla" na fastera foi enanchada principalmente col recursu de la toponimia, ufiertando perinteresantes resultaos la so representación cartográfica y el so venceyamientu coles yá nomaes conseñes documentales médievales. D'otru llau, l'análisis documental allargóse hasta anguañu,



ASITIAMIENTO DEL CONCEYU DE TEBERGA  
Y LOS SOS VALLES

permitiéndonos d'esti mou'l siguimientu de la evolución xeneral del espaciu en cuantes a titularidá y tipu d'esplotación económica. Pa rematar, el trabayu de campu tuvo tamién pergrán importancia nel esquema xeneral de la investigación mesmo no que se refier al rexistru etnográficu comu al arqueolóxicu, emplegáu esti caberu sólo en cuantes a la prospeición de superficie y al atrope de los datos esistentes so la zona y yá asoleyaos<sup>4</sup>.

En resume, y teniendo en cuenta tolo dicho enantes, veremos pa esti microespaciu una secuencia hestórica qu'anicia nel Bronce pa, ensin pretender un asentamientu continuáu, alcontrar, a la lluz del sieglu XII, una "uilla" que paez continuase hasta los sieglos XIV-XVI, desapareciendo llueu y calteniéndose l'espaciu comu esplotación económica de los pueblos de la so llende, convertíu en pastos a los qu'inclusu llegarán cabanaes de merines de la meseta.

## II. ANTECEDENTES HESTÓRICOS DE LA FASTERA ANTERIORES AL POBLAMIENTU MEDIEVAL DOCUMENTÁU

Teniendo en cuenta tolo dicho enantes, l'análisis microespacial fechu correspuéndese col ocupáu por una "uilla" medieval, nel llugar de *Presorias (Valdesampedru-Teberga)*, llugar que caltién entá los topónimos y llendes conseñaos na documentación medieval: el *Ríu Sampedru* al norte; un reguerín que baxa dende l'altu de *Pandu* al oeste y, zarrando'l llugar pel este y el sur y dixebraéndolu

al tiempo de La Tierra del Privilexu, el picu de *Pena Viguera*.

El territoriu, que s'esparde ente los 750 y los 1200 m. d'altor, asítiase ente Fresnéu, La Focicha, San Salvador y Torce, pueblos toos ellos que, alternativamente, pleitiarán y s'apautarán dende'l sieglu XVI hasta práuticamente güei polos drechos d'usu de los pastos de la fastera. Na cabecera de *Valdesampedru*, enantes d'aportar a *Estrechura*, el llugar da pasu al valle d'El Privilexu y al camín de comunicación col sur del cordal que traviesa *El Puertu Ventana*. El camín que traviesa *Presorias* enllaza tamién con *La Calzada la Mesa*. Topámonos, poro, con un espaciu que tien una importancia grande mesmo dende'l puntu de vista económicu que del estratéxicu, importancia que diremos amosando a lo llargo d'esti trabayu y que, en dalguna medida, xustifica una investigación so un llugar tan pequeñu.

Asina, magar la primer conseña documental se date nel sieglu XII, hai otros testimonios que mos amosen un poblamientu anterior, del que, sicasí, nun podemos precisar la so cronoloxía. D'esti mou, señes d'esti poblamientu primeru asítiense no que más sero habrá ser ún de los muñones de la "uilla" medieval, más en concreto en *Las Fouces d'Estrechura*, llugar pel que discurre güei la carretera que va pa Ventana. Nes parees d'estes foces asítiense *los abrigos de Fresnéu* (lladral este de la entrada norte) y *La Cueva Güerta* (lladral oeste de la mesma entrada).

Si bien nel casu de los abrigos de Fresnéu nun hai

una cronoloxía precisa por cuenta, ente delles otres cuestiones, de la propia variedá estilística de les pintures y grabaos del yacimientu, vanceyáu al mundu prehistóricu asturianu de la Edá del Fierro<sup>5</sup>, sí se pue afitar una concreción cronolóxica más precisa pal segundu espaciu, un hábitat rupestre onde se toparon, a la entrada, al enanchar la caja de la carretera de La Plaza pal Puertu Ventana, dellos restos arqueolóxicos comu:

*... una sepultura de piedras hincadas, verticalmente, en el suelo, con otras horizontales haciendo de cubierta: al levantar estas, había un esqueleto humano completo y junto a él un jarro de bronce... Alrededor de la sepultura había muchos huesos humanos. También se dice que fue hallada una espada corta<sup>6</sup>.*

Los preseos topaos na cueva paecen aseñalamos una ocupación altomedieval<sup>7</sup>, nun paeciendo, efeutivamente, que l'hábitat tuviere sío mui prrollongáu. El tema de la datación de los preseos equí atopaos foi tratáu por I.Loring pa la fastera cántabra, apautándose coles tesis de Palol, al datar esti tipu de xarros ente'l VII y el VIII, rellacionándoos col aniciu de la cristianización del norte de la península<sup>8</sup>.

La rellación d'estos preseos col afitamientu del cristianismu paez ser dalgo irretrucable por mor de la so funcionalidá llitúrxica, y dixebraos autores s'apauten en atribuí-yos estremaos llabores vanceyaos a la lliturxa,

bien seyan eucarísticos o bautismales<sup>9</sup>.

Cuestión muncho más enguedeyada ye precisar el porqué de la presencia d'estos xarros n'Asturies, porque podríen tar rellacionaes tanto cola población hispanovisigoda llegao por cuenta la invasión musulmana, comu con una presencia visigoda anterior nel norte peninsular<sup>10</sup>.

El fechu de que la datación d'estos preseos s'afite alrodiu del sieglu VII o primeros años del VIII, xunto col allugamientu xeográficu del afayu, cerca los puertos que comuniquen Asturies col sur del cordal, fai qu'escoyamos la primer opción<sup>11</sup>, en rellación tamién col fechu, yá dichu, de que la cueva onde s'atoparon yera un hábitat estacional, de permanencia poco prrollongada, venceyáu a la presencia bien de xente abellugao o bien que lu ocupaben temporalmente<sup>12</sup>.

Nesti mesmu sen, quiciabes fuera posible poner en rellación esti tipu d'aspeutos con dellos otros surdios del análisis del espaciu que mos ufren dalguna lluz sol caráuter del asentamientu en dómina altomedieval: si, comu yá bien se dixo, los xarros y el tipu d'hábitat onde apaecen avecen a rellacionase col procesu d'espardimientu del cristianismu nel norte, nun hai qu'escaecer el calter sustitutoriu d'esti so los cultos precedentes y el sincretismu lleváu alantre pente medies de la cristianización de los llugares paganos. D'esti mou, habríamos entrugamos pol posible valor simbólicu de les pintures rupestres de los abrigos de Fresnéu, asitiaes na parea d'enfrente a la cueva<sup>13</sup>, o plantegamos el papel cultural de cueves, fontes y ríos nos pueblos asitiaos nel



norte; comu bien conseña Fernández Conde:

*...la religión de los primeros astures atribuía a las fuerzas naturales poderes sobrenaturales de índole impersonal; por ello nada tiene de extraño que estos seres extraordinarios de los astures primitivos se encuentren vinculados al agua, tan importante en Asturias, y al bosque, decisivo para el modo de vida de la economía de todas las épocas<sup>14</sup>.*

Precisamente, l'hábitat de *La Cueva Güerta* axunta esta doble simboloxía porque, amás del so averamientu a los abrigos decoraos, l'agua tien na so propia cadarma física pergrán importancia, al sumise nella'l ríu a la salida de la foz d'*Estrechura*, afondando pente les fuércigues qu'afuraquen tola peña. Otros testimonios de calter relixosu d'esti espaciu apúrrenmoslos referencies toponímiques y orales en rellación con práutiques eremítiques en *Presorias*, a pocos metros de la cueva: nel llugar de *Cuaímbia* (del llatín 'covam') ta *La Fonte l'Ermitán*<sup>15</sup>, testimoni u de la posible presencia d'un hábitat eremíticu na fastera, averáu, mui posible, a les yá conseñaes práutiques de cristianización de llugares paganos. D'esti ensame conseñes podríamos plantegar, poro, un afitamientu nesti espaciu del modelu de cristianización del norte cantábricu, porque:

*...en Asturias, al igual que en Cantabria y otras regiones limítrofes, el cristianismo ha procurado desplazar y transformar las prácticas y rituales*

*paganos por el procedimiento de la sustitución. Las iglesias y santuarios cristianos fueron construidos o establecidos frecuentemente cerca de los centros de culto autóctonos: construcciones dolménicas... o santuarios paganos en cuevas, a cuya tipología corresponde, sin duda, Covadonga, antes de convertirse en iglesia-símbolo de la Reconquista<sup>16</sup>.*

### III. PRIMERES CONSEÑES DOCUMENTALES: PRESORIAS NEL SIEGLU XII

“... dabo ipsa hereditate in locum predictum, Sub Presorias, uilla prenomina in Quintanella; dabo solares, ortales, nogales, pumares, cersales, nisares, terras domitas etiam et pro dominare, montes domitos etiam uel prauos, aquis aquarum uel sedilias molinarum, cessum, regressum quantum ad illa uilla pertinet...” 1162<sup>17</sup>.

Ésta ye la primera y más clara conseña documental que tenemos de la “uilla”, conseña na que nos afitaremos pa dir desendolcando un estudiu d’ella encontraos tamién n’información complementaria ufiertada pol análisis toponímicu de la fastera<sup>18</sup>. Hai qu’aseñalar que los problemes de datación qu’acompañen siempre un rexistru toponímicu amenorguen nesti casu, por mor del abandonu del espaciu comu hábitat ente los siglos XIV-XVI, de mou talu que, magar con posterioridá a esti tiempu pudieren

crease topónimos nuevos o camudar dalgún de los existentes, la estructura básica del espaciu caltendrásse perreconocible. D'otru llau y comu consecuencia d'estos camudos, ye evidente que la datación de los topónimos nun se retrái mecánicamente hasta'l sieglu XII, momentu nel que se documenta la "uilla", sinón que los topónimos que caltienen una coherencia de pertenencia a un sistema, asitiarémolos d'un mou xeneral nel espaciu de tiempu que va ente la dicha conseña na documentación escrita y la desapaición del hábitat autónomu comu tal, alrodiu de los sieglos XIV-XVI.

D'esta miente, y entá teniendo en cuenta tolo dicho hasta agora, nun paez en mou dalgún refugable camentar qu'una gran parte de los topónimos que perviven güei nel espaciu, documentaos pente medies del trabayu de campu, respuendan a una realidá del sieglu XII, del mesmu mou que tolos topónimos qu'apaecen na documentación medieval amuñonando'l términu perviven entá güei.

Adientrándonos yá nel estudiu d'esti espaciu, lo primero que ye necesario cinciar, otra vuelta, ye'l calter qu'estes "uillae" medievales tenien; los estudios más nuevos sol mundu rural medieval, mesmo los fechos en Francia que los d'España, foron precisando les aceiciones del términu, afitándose una doble significación: la de la "uilla/esplotación familiar" y la de la "uilla/pueblu", siendo ésta cabera la que paez ser mayoritaria n'Asturies<sup>19</sup>.

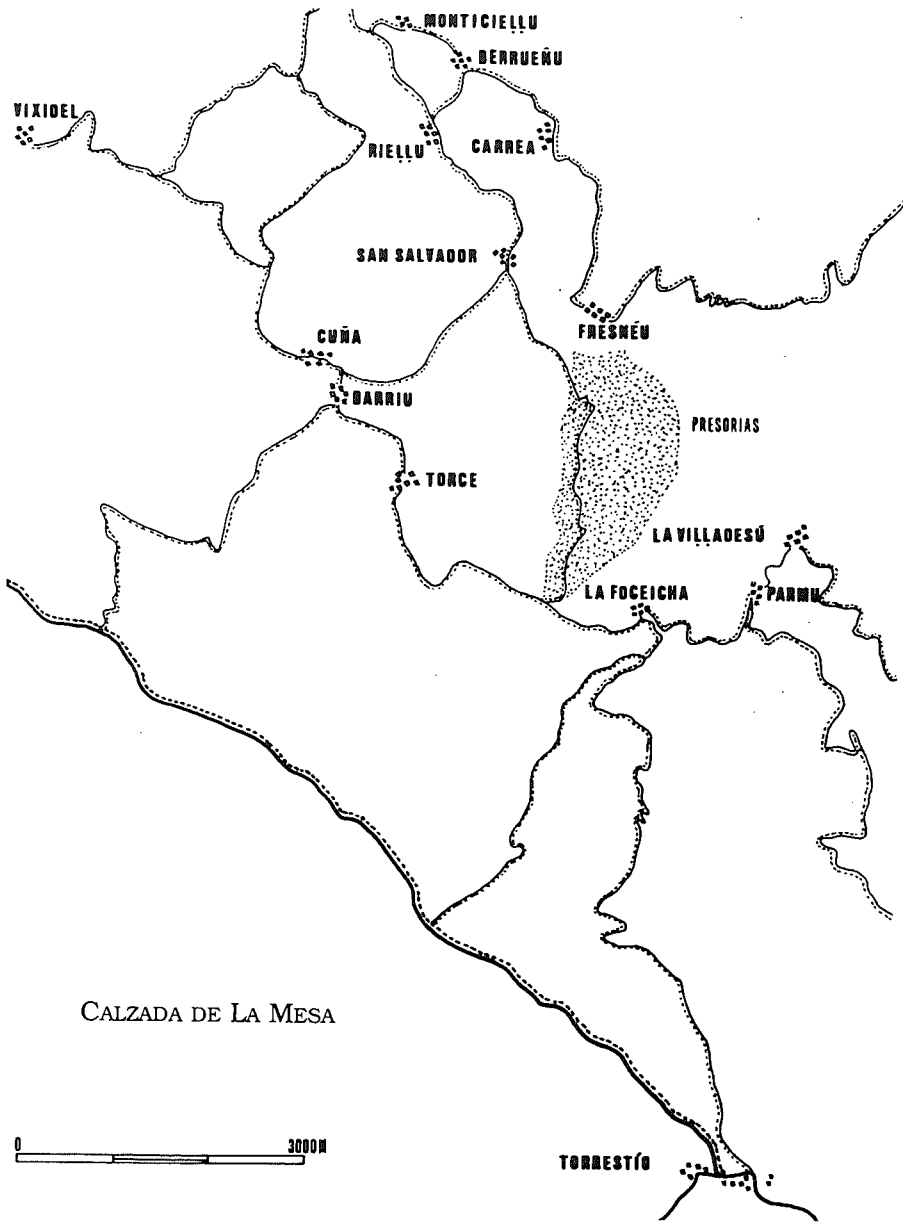
Nel casu de la nuesa "uilla", yá nel momentu nel qu'apaez per primer vez na documentación, nun ta en

manes d'un solu posesor, porque lo qu'en 1162 s'ufierta a "Santa María de Lapedo" ye "quarta portione quantum me pertinet inter meos heredes", ye dicir, la cuarta parte d'una herencia compartida ente dellos miembros d'una familia. Igualmente en 1164 volvemos tener noticies de la "uilla" al ufiertar los condes Petrus Adefonsi y María Froilaz al mesmu monesteriu les sos "hereditates" de "Font Trasmiro, Quintaniella y Camino", de mou que nesti mesmu llugar teníen hacienda polo menos dos families, una de les cuales xuntaba munches propiedaes n'Asturies.

El fechu de que la "uilla" nun apaeza conseñada na documentación enantes del sieglu XII nun debe facenos suponer, comu viemos primero, la inesistencia d'asentamientos anteriores; asina, y en xunto colo dicho, hai toa una riestra de topónimos en *Presorias* y los sos alrededores que mos ponen n'antecedentes de la esistencia d'un hábitat de tipu castreñu, comu *La Mata'l Castru*, nel mesmu *Presorias*, o'l de *El Xuegu la Bola*, asitiáu en *Cangueiriz*, cordal qu'estrema *Presorias* del pueblu de *La Focicha*. Del mesmu mou y nos alrededores de *Pena Viguera*, tamién estremando estos dos llugares, topamos con *El Carrilón de los Moros*, onde José Manuel González asitia un castru<sup>20</sup>. Nesti sen podríamos plantegar que l'asentamientu concretu taría non nel dichu llugar, mui arispiu y poco afayadizu pa cualquier tipu d'hábitat, sinón nun paraxe mui averáu denomáu *Pandu*, cerca de *Cangueiriz* y d'*El Xuegu la Bola*, onde hasta nun hai muncho levantábase la capiya de Nuestra Señora de *Pandu*, nuna rellación perconocida y

que se da delles de veces ente asitiamientos castreños y determinaes construcciones cristianes comu ermites, capiyes o mesmamente ilesies<sup>21</sup>.

Plantegada poro la existencia d'un precedente castreñu a bien pocos metros de la "uilla" medieval, precedente del que namái conocemos el so asitiamientu y non la so duración nel tiempu d'ocupación, hai que conseñar que la rellación ente dambos ye asemeyada a la qu'esiste ente otros castros asitiaos en Teberga en cuantes a dellos nuedos d'hábitat d'orixen medieval: *El Picu la Pena*, en Barriu; *La Cogolla* y *La Cogollina* en Castru y La Garba, en Berrueñu, llugares toos ellos onde l'hábitat castreñu asítiase a pocos metros del medieval, nun llugar daqué más cimero. Otra mena de cuestiones —comu'l momentu concretu del abandonu del primeru y la so sustitución pol segundu, o si'l procesu se da con della continuidá o per un espaciu llargu de tiempu— sólo podrán solucionase sofitándonos na arqueoloxía, disciplina qu'ufriría rempuentes al caltenimientu o reocupación de los recintos castreños en determinaos momentos de la Edá Media, del abandonu definitivu d'estos y del surdimientu y cristalización de la nueva rede de poblamientu, too ello al traviés del análisis de los despoblaos medievales. Pola cueta, y comu puntu de partida, sedría necesario pa ello una concienciación dafechu de que l'arqueoloxía castreña nun habría centrarse únicamente nel estudiu de les dómines premedievales, poniendo tanta atención nos primeros niveles arqueolóxicos d'estos recintos, fiertaríen tanta información so los primeros momentos



de la Edá Media, comu nel restu.

#### IV. ANÁLISIS DEL MICROESPACIU: ASITIAMIENU, COMUNICACIONES, HÁBITAT Y ESPACIU AGRARIU

##### ASITIAMIENU Y COMUNICACIONES

Son destacables en primer llugar dos carauterístiques en cuantes al asitiamientu: la posibilidá d'aprovechamientu d'espacios mui grandes especialmente afayadizos pal ganáu y una situación estratéxica venceyada a una de les más importantes vías de comunicación que, dende dómines prerromanes, comunicaron Asturias col sur del cordal: *La Calzada la Mesa*. Comu diciemos nel entamu del trabayu, el llugar de *Presorias* asitiase na cabecera d'un valle, arrodiaáu en parte por corrientes d'agua resultando enforma fácil dende ellí l'accesu a brañes y puertos. No que se refier a esto cabero y en rellación cola esistencia d'un nucleu castreñu primeru, desconocemos si ésti, por mor de la so situación n'altura, pudo tener valío comu asitiamientu estacional venceyáu a un aprovechamientu ganaderu del espaciu o si, polo contrario, yera un hábitat fitu<sup>22</sup>. De toles maneres, la importancia del llabor ganaderu na sociedá prehistórica perviviría enforma más nestes "uillae" de monte que n'otres allugaes más baxo, polo que podemos aventurar dalguna continuidá en cuantes a les téuniques d'esplotación d'estos llugares de pastu dende dómines protohistóriques hasta dómines altomedievales.

El términu asítiase, amás, mui averáu a rutes de primer orden na rede viaria asturiana de l'antigüedá, comu *La Calzada la Mesa* o'l camín que dende tierres sureñes entraba per El Puertu Ventana. Pal estudiu de la ruta de La Mesa hai muncha bibliografía, aniciada d'un mou científicu colos trabayos de Juan Uría Ríu, que, con Sánchez Albornoz, asoleyó la importancia del so trazáu<sup>23</sup>. Ésti, que cuerre de principiu pel cordal qu'estrema Teberga de Somiedu, determinará en bona midida la rede viaria del lladral occidental del conceyu, dando llugar a la esistencia d'una rede secundaria de caminos que comuniquen los distintos pueblos de los valles de Teberga. D'ente estos, Uría Ríu aseñala comu'l más importante'l que, dende'l trazáu principal y per *El Campu la Madalena* y la *braña de Funfría* va salir a Barriu , Torce y Cuña, mesmo que'l que dende *La Veiga de Taxa* pela braña de *Vicinturu* sal pa *Santa Cristina* y *Marabiu*<sup>24</sup>.

Xunto con estos, ye de suponer qu'en dómina medieval les demás "uillae" asitiaes na fastera tuvieren comunicaci3n con esta vía que los xunía col sur del cordal, pelos mesmos caminos qu'entá se caltienen güei. D'esta miente, l'enllace de la "uilla" de *Presorias* cola ruta de La Mesa fadríase pelos actuales pueblos y llugares de La Foceicha, bien pela braña de *Cuevas*, bien pel camín direutu dende Torrestíu, pasando pela braña de *Las Navaliegas*.

A toos estos caminos tien qu'axuntase'l que vien de Ventana y que pasando per *La Venta la Puerca* y llegar a Parmu, debía xubir a La Foceicha y que, por cuenta la

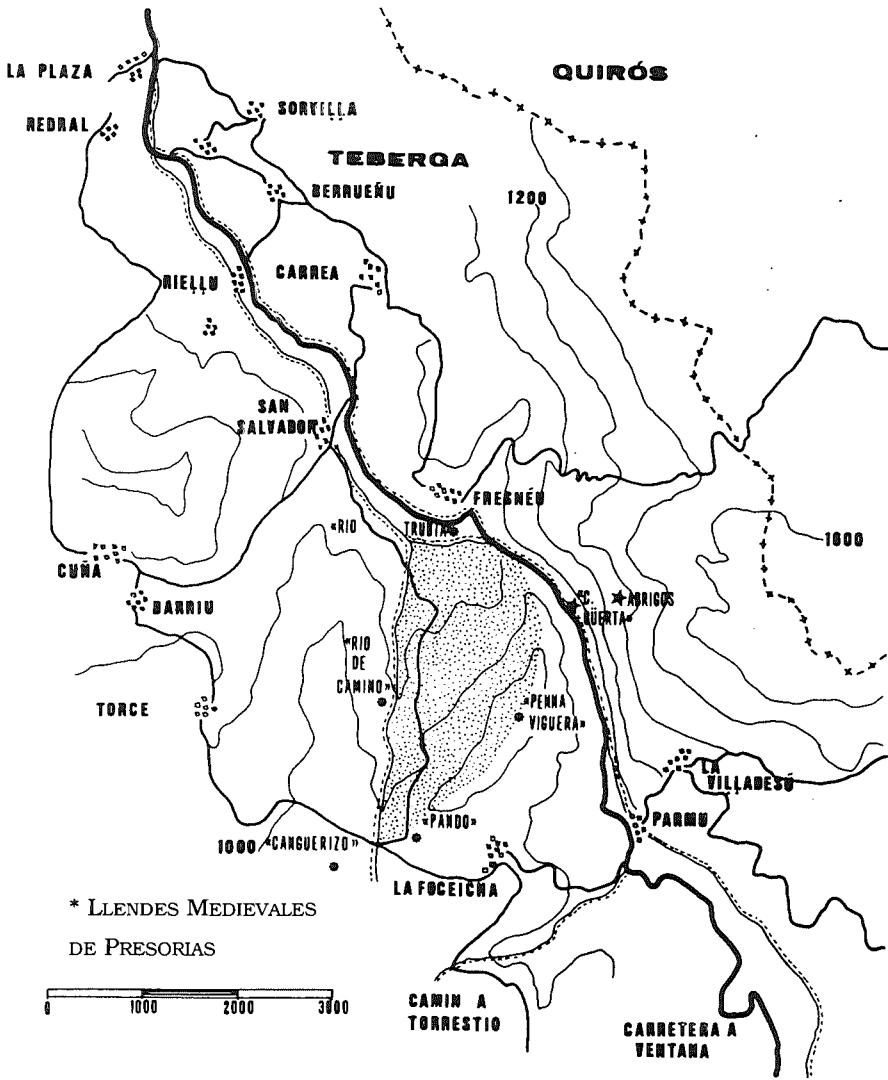


foz d'*Estrechura*, debía poder caminase namái que delles temporaes del añu.

Señálase entós La Focicha comu'l nuedu onde s'amesten tres caminos secundarios provinientes de Lleón. Dende equí, la única vía posible de comunicación colos tres valles de Teberga yera'l camín que dende l'altu de *Pandu* baxaba per Presorias hasta San Salvador. Darréu d'ello, topámonos con una "uilla" asitiada estratéxicamente dende'l puntu de vista viariu, al allugase xunto al únicu camín de la zona que tira pal sur del cordal, poco enantes del cruz de caminos de La Focicha, bien contra a *La Mesa*, bien contra *Ventana*<sup>25</sup>.

#### ANÁLISIS INTERNU

Asitiada la "uilla" en rrellación a la rede de caminos, esbillaremos darréu la so cadarma interna, describiendo los elementos que la conformen. Pa ello, partimos de la información que mos ufre'l documentu del añu 1162 en cuantes a les sos llendes, topónimos entá reconocibles y que siguen definiendo'l términu de Presorias tal y comu se lu conoz güei: asina, "el río Trubia" correspuéndese col actual de *Ríu de Valdesampedru*; "Penna Viguera" sigue siendo *Pena Viguera*, nome del cantu qu'estrema Valdesampedru de La Tierra del Privilexu; "Pando" ye otru de los muñones del espaciu, *Pandu*, asitiáu ente La Focicha y Presorias, lo mesmo que pasa con "Canguerizo", denomao *Cangueiriz* güei. L'únicu topónimu non reconocible ye "río de Camino", anque teniendo en cuenta la identificación de tolos otros nun ye difícil la so asimiliación col reguerín que baxa desde



ASITIAMIENTO DE PRESORIAS EN VALDESAMPEDRU

*Pandu* hasta'l Ríu de *Valdesampedru*<sup>26</sup>.

Coles llandes qu'apaecen en documentu de 1162 úfresemos la "uilla" en tola so estensión, ye dicir, el términu adscritu a ella y onde s'asitiaba'l so espaciu d'hábitat y se desendolcaben les sos actividaes económicques, a lo menos les intensives. D'otru llau, nun se pue escaecer el so asitiamentu ente La Foceicha y San Salvador d'Alesga, núcleos documentaos tamién yá peles mesmes feches<sup>27</sup>, siendo entós perlóxicu l'interés por llendar los sos territorios, sobremanera nel momentu del so afitamientu comu comunidaes aldeanes, estremándose asina de los espacios económicos que constituyíen caúna de les "uillae" de la llende. Xunto cola presencia de toos estos topónimos hai que destacar la presencia actual en *Presorias*, cerca de *Pandu*, del topónimu *Las Cruces*, términu que pue tar relacionáu mesmu col muñón de la llende d'una "uilla" comu col averamientu a una vía de comunicación; n'efectu, delles de veces, xunto con elementos naturales apaecen tamién amuñonando terrenos cruces o finsos, que pervivieron hasta anguañu pela toponimia, tal y comu s'asoleyó hai pocu tiempu n'análisis fondos so "uillae" asturianos<sup>28</sup>.

Hai que señalar que los términos inxertos dientru la marca cinquen namái al espaciu d'esplotación particular, porque más allá de les sos llandes esparderánse los llugares d'aprovechamientu comunal, que dalguna vez sedrán compartíos por más d'una "uilla".

Un caberu elementu a destacar no referente a la

definición del términu de Presorias nel citáu documentu de 1162 ye la espresión "... per cunctis locis terminis suis antiquis", lo que fai camentar nuna organización temprana de los territorios pertenecientes a estes "uillae", o polo menos a ésta en concreto, al calificase yá daquella les llendes comu "antiquis".

Llendáu entós l'ámbitu espacial de la "uilla" falaremos darréu de la so cadarma interna pa lo que'l recursu de la toponimia foi de gran aidanza. El primer términu a analizar ye'l de *Presorias*, que sirve güei pa denomar el conxuntu del espaciu que s'estudia. Na documentación medieval apaez comu "Sub Presorias" (1162) y "Presorias" (1163), col atributu de "locum", que paez corresponderse más que con una categoría de poblamientu (comu pue ser la "uilla") con un cenciellu asitiamientu xeográficu, un términu onde poder asitiar categoríes de poblamientu. Asina, paez ser que'l términu designaba na Edá Media la mesma realidá xeográfica que ye güei y que ye nesi ámbitu ("locum") onde s'alluga la "uilla" de *Quintaniella*.

Fechu importante ye la mesma significación del términu "Presorias" que fai direuta alusión al fenómenu de presura. En pallabres de C.Estepa:

*... la presura significa una ocupación y puede contemplar distintas situaciones, pero lo normal y general es que la ocupación signifique la adquisición de unos derechos de propiedad*<sup>29</sup>.

alloñándose na so interpretación de la conceición de la

presura comu una forma d'habitar lo deshabitao:

*...En una sociedad en donde tenía importancia la agricultura extensiva con cultivo temporal y la utilización de importantes espacios para la ganadería, era muy normal que se produjeran estos fenómenos, y sería un error interpretarlo siempre como habitar lo deshabitado<sup>30</sup>.*

N'efeutu, habría enmarcase esta interpretación nel procesu que tien llugar nos siglos altomedievales, dientru d'unos territorios nos que tienen gran importancia les pervivencies d'una organización social que tenía comu referente espacial el "valle" onde una comunidá homoxénea desendolcaba les sos actividaes de ganadería estensiva y agricultura intensiva. Ye dientru del marcu d'ésti onde lleven alantre los sos llabores estes "uillae", les comunidaes d'aldea, con una organización espacial y territorial que bien poco tien que ver cola primitiva organización de "valle", al xenerar la dixebrada ocupación económica estremaos tipos de solidaridaes, pasando de los llazos familiares a los de vecindá, perfectos cola convivencia diaria. Si bien esti procesu de reorganización del territoriu y del poblamientu nos siglos altomedievales apareya grandes cambeos, tamién ye cierto que les pervivencies de la organización primitiva nun sedrán fáciles de desanicar, apaeciendo de fechu'l "valle" na documentación a lo menos hasta'l sieglu XIII comu un referente espacial pa les estremaes "uillae" y comu un organizador de

territorios, existiendo incluso alguna pervivencia nel sieglu XIV, comu ye'l casu de Llangréu. Esto ye especialmente significativo en Teberga, porque los tres valles que la formen (Valdesampedru, Valdesantibanes y Valdecarzana) non sólo apaecen comu tales na documentación a lo llargo de tola Edá Media, sinón que siguirán siendo conceyos dixebrados a lo llargo de la Edá Moderna hasta la so xuntura nel sieglu XVII<sup>31</sup>.

Ye entós, inxertu na coyuntura de los sieglos altomedievales, del procesu de reorganización del poblamientu y del surdimientu de les comunidaes aldeanes qu'apaecen yá dafechamente cuayaes na documentación del sieglu XII, comu hai qu'interpretar l'espaciu del que partimos, el términu de Presorias<sup>32</sup>.

Analizando'l topónimu xenéricu del espaciu, coles sos dixebrades implicaciones, fadremos darréu lo mesmo con otros topónimos calteníos hasta güei, que mos ufierten anuncios perinteresantes sol hábitat de la "uilla": *Quintaniella*, *Quintana*, *El Casar*, *Palaciu*, *La Torre*, *San Vicente* y *El Pozu'l Ministeriu*. Hai que tener en cuenta amás les conseñes documentales que tenemos so la cadarma interna de la "uilla" en rellación al so hábitat, bien ye verdá qu'escases al apaecer sólo conseños los "solares".

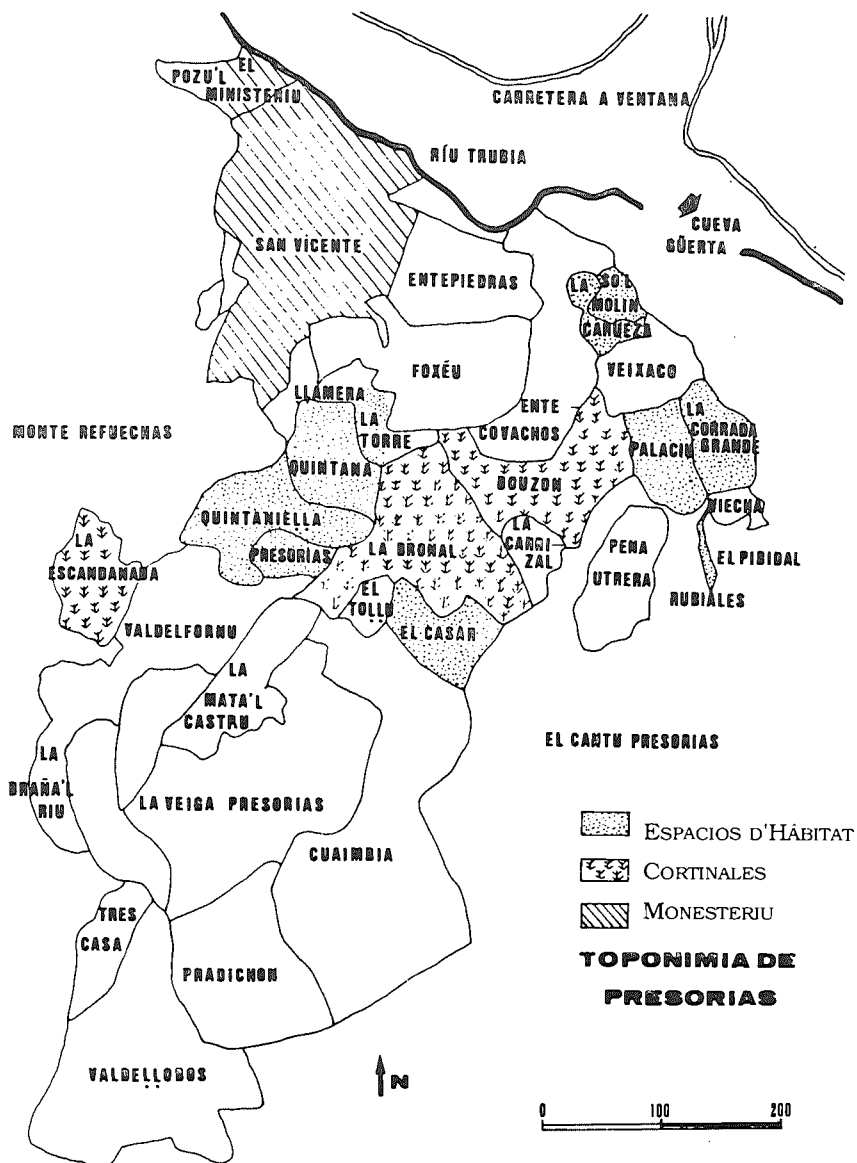
El "solar" y la "quintana" (y poro'l so deriváu *Quintaniella*) son, según García Fernández, términos semeyos referíos non solamente al terrén onde s'asitia la casa sinón tamién a un ampliu espaciu alrodiu d'ella, onde podíen asitiase l'horru y los preseos y onde se facíen determinaos llabores rellacionaos col trabayu de

llabranza<sup>33</sup>.

Un significáu pareyu paez tenelu'l términu “casar” que pa I.Torrente, nel casu d'Aspra, fai referencia a un conxuntu estremáu y llendáu dientru la “uilla”<sup>34</sup>.

Topámonos entós delante un ensame de términos indicadores de los espacios d'hábitat de la “uilla” que faen referencia a unidaes pequeñes, que xunies toes elles danmos comu resultáu'l nucleu d'habitación; poro, les conseñes documentales a los “solares” faense en plural, faciendo alusión clara a estes dixebraes unidaes d'hábitat que conformen la “uilla”<sup>35</sup>. Ye especialmente relevante l'averamientu ente sigo de los topónimos referentes al hábitat, que mos indica, probablemente, el llugar concretu d'asitiamientu del despobláu<sup>36</sup>.

Topónimos que faen tamién referencia al hábitat, anque yá daqué más separtaos de los otros son los de *Palaciu* y los sos cabeceros de *Corrada Grande* y *El Pibidal*. El primer términu pue indicar un llugar d'habitación rellacionáu con families cabezaleres o con dalgún poder na aldea, bien baxo la forma d'una casa dixebrada o d'una quintana o corte, con edificios que formasen un conxuntu más o menos compautu. Percima del calter concretu de la so morfoloxía, ye induldable que tarien inxertes nun grupu cimero dientru'l campesináu. Esti calter esplicaría'l so allugamientu daqué escéntricu en cuantes al restu del poblamientu. Los otros dos topónimos (*Corrada Grande* y *El Pibidal*) aseñalen igualmente estremadures en cuantes a los rellacionaos con una dedicación agrícola de los núcleos d'hábitat mencionaos primero, porque nos alrededores





d'estos nun apaecen esti tipu d'esplotaciones de calter individualista tan marcáu<sup>37</sup>.

El términu *Palaciu* ye señaláu en delles ocasiones por X.Ll.García Arias nos sos estudios toponímicos del territoriu teberganu fayendo referencia a estremaes realidaes: si delles veces faen referencia a construcciones d'hábitat modernu, la mayor parte les veces son topónimos de praos y montes. Ye perinteresante nesti sen l'exemplu qu'axunta de Berrueñu, onde existen cuestiones asemeyaes a les conseñaes pal espaciu qu'analizamos :

*Sopalaciu (...) la creencia popular ye que nesta zona tuvo asitiáu enantes dichu pueblu de Berrueñu fasta qu'una quema lu desfexo. Construyóse, llueu, onde agora s'alluga*<sup>38</sup>.

Esto paez indicar que'l topónimu fai referencia, na mayor parte los casos, a un espaciu d'hábitat, anque nun sepamos de cierto les sos carauterístiques concretes. Otru términu asemeyáu, en cuantes que traduciría dalgún tipu de preeminencia social, ye'l de *La Torre*. Esti topónimu, asitiáu nun conxuntu de praos denomao *Llamera*, cerca de los llugares enantes estudiaos en rrellación al hábitat, faría mención, d'acordies la tradición oral de los pueblos averaos, a l'antigua esistencia d'una torre, documentada yá nel sieglu XVI nuna sentencia arbitral so los pastos de la zona:

“... pues es costumbre antigua que los vezinos del

lugar de La Focella, cada uno de ellos pueda apastar e comer e pazer con sus ganados en los montes e términos de Presorias y hacer parada e dormida con ellos hasta las señales siguientes: en el Caballo de Peña Utrera y de allí derecho al prado de Folo de Velasco de Tuñón, e al Canto de la Escandanada, e al cueto e otero que entra la parte de arriba de la torre de Lamera y prece o sitio que da vista a ella misma camino de Babia...”<sup>39</sup>

Estes torres asitiaes n'espacios rurales son vistas baxo'l puntu de vista d'una rellación estrecha cola economía agropecuaria, aunque nesti casu concretu tampocu nun se descarta un calter defensivu amestáu al camín que-y pasa cerca; de toles maneras, ye clara la so rellación col espaciu económicu del nucleu onde s'asitia<sup>40</sup>. Nesta llinia, na parte baxa d'*El Prau la Torre*, asitiamos el topónimu *Foxéu* (llat. “fossam”), con una etimoloxía rellacionada ensin dulda coles propres carauterístiques del terrén, desplicando en parte l'asitiamentu de la torre, que tien asegurada la defensa per esti lladral.

Tenemos asina una morfloxía, la que fuimos conformando hasta agora pente medies de la toponimia, que mos amuesa un nucleu de población compautu, que pue responder a los primeros siglos medievales, siendo mui posible que, a partir d'él, surdiere en dómina baxomedieval un nuevu nuedu d'habitación (*Palaciu*) y se levantase la torre defensiva, frutu too ello d'unes nueves condiciones sociales y polítiques venceyaes a los

poderes nobiliarios.

Pa pesllar, zarrando asina la rellación d'elementos d'hábitat que configuren l'aldea, ta'l "monasterio de San Vicente", del que mos queda seña toponímica clara — praos de *San Vicente* y *El Pozu'l Ministeriu*<sup>41</sup> — y tamién documental en 1122:

"... et in Tebrega in valle Sancti Iohannis uarcenam et illud castellum Sancti Petri cum omni sua mendatione et cum uillis et monasteriis praenominatis Monasterium Sancti Vicenti de Presorias, monasterium Sancti Iusti de Paramo cum suis deganeis, monasterium Sancte Eulalie de Torze et Sancti Christofori de Cunia et uillam Elesgam..."<sup>42</sup>

Un problema importante ye conocer el calter d'estos centros relixosos, qu'apaecen na documentación indistintamente comu "ecclesiae" y comu "monasterios"; anque nun ye fácil conocer el sen orixinariu d'estos pequeños núcleos na Alta Edá Media nun mos abulta que toos ellos hayan ser pescudaos comu monesterios.

I. Loring constata pa Cantabria que:

*... no es posible apreciar unas nítidas diferencias entre iglesias y monasterios, pues lo que nos encontramos son pequeñas iglesias de comunidades rurales, cuyos topónimos se identifican, servidas por reducidos grupos monásticos*<sup>43</sup>.

Paez entós qu'estos “monasterios” nun son otro que llugares de cultu que probablemente surden lligaos a una comunidá y comu enfotu de la mesma; d'ehí que munches de veces s'identifiquen col nome de la “uilla” — nesti casu col términu xenéricu de *Presorias*— y que, más sero, mesmo que pasa coles propries “uillae”, dirán cayendo en manes de l'aristocracia que va surdiendo nos siglos X-XII, de mou que cuando apaecen na documentación topámosles siempre en manes de delles families aristocrátiques, nun destín paralelu al procesu d'aristocratización de la comunidá aldeana. Dalgunos d'estos monesterios tendrán sío fundaos ensin dulda por estes mesmes families que por dalguna razón deciden facese comunidá monástica dando llugar a les “ilesies propies”. Nun hai qu'escaecer nesti sen la importancia económica que tenien, de lo que sedrán testimoniú los entamos de monesterios y Mitra uvieína por algamar el control sobre ellos, porque yeren:

*...centros productores de rentas, bien sean derivadas de la explotación de su patrimonio, bien del ejercicio de sus funciones parroquiales, y además actúan como patronos espirituales y temporales, lo que favorece el continuo incremento de sus patrimonios y el que en su entorno se anuden relaciones de dependencia, rentas y hombres de los que en última instancia se benefician sus patronos laicos<sup>44</sup>.*

En resume, y respeutu a tolo espuesto en rellación al hábitat de la “uilla”, persabemos l'asitiamientu del

llugar d'habitación, indicativu posiblemente d'un ciertu poder dientru la comunidá, asina comu d'una torre qu'entraría nesta mesma llinia d'análisis, correspondiéndose ensin dulda estes dos caberes construcciones a un momentu más serondu al que se mos describe en documentu de 1162.

#### L'ESPACIU AGRARIU

Llueu de llandada la estructuración del espaciu del hábitat, vamos tentar d'afondar en delles cuestiones relacionaes cola actividá económica desendolcada polos pobladores del asitiamentu. Pa ello, mesmo que ficiéramos col hábitat, tendrá un papel cimero l'análisis toponímicu del espaciu.

Ye, sicasí, el documentu de 1162'l finxu del que partimos pal estudiu del espaciu agrariu, por danos una idea aprosimada de la so estructura; rescampla'l fechu de la espícita conseña de los güertos, non incluyíos nel espaciu ocupáu pol "solar" — numbérense por separtao, comu coses estremaes — por contra lo que ye normal na documentación medieval.

Tamién, ye especialmente conseñable la importancia que los frutales hubieron tener na economía de la "uilla" a xulgar pola percuriada enumberación que d'ellos se da: "... nogales, pumares, cerasales, nisares...". Nada sabemos del so asitiamentu físicu, anque ye significatible que se nomen darréu de les güertes y primero que les tierres de pan, cosa que mos empobina a camentar en llugares especialmente íguaos pa ellos — sobremanera nel casu de los mazanales— y mui averaos

al espaciu d'hàbitat, lo mesmo que pasa coles güertes. Esti asitiamientu constátase n'otres fasteres del Norte na Edá Media, comu ye'l casu de La Liébana:

*Los frutales se sitúan preferentemente en las proximidades del solar o de la casa, e incluso aparecen en huertos o "ferrenes", buscando en otros casos la proximidad de ríos o arroyos; no obstante, pensamos que una característica de los frutales, a la luz de la documentación, es su gran ubicuidad, pues en otras ocasiones los encontramos al lado de tierras, viñas o prados, aunque quizá sería posible una evolución que los va incluyendo en los huertos o alrededores de la casa<sup>45</sup>.*

El fechu de que se dixebren equí les especies, perestremándoles, ye niciu de la gran importancia qu'éstes tendríen na economía campesina. De toles conseñaes na documentación ye destacable la presencia de pumares — en rellación col papel tradicional de la sidra, equivalente al vinu n'otros llugares — que se traduz toponímicamente nel espaciu analizáu, al esistir en Presorias el topónimu *La Carueza*, que pue perfectamente xunise al allugamientu d'esti frutal nun llugar determináu dientru l'espaciu la "uilla", y más en concreto a la vera'l ríu, nun llugar marxinal en cuantes al hábitat<sup>46</sup>.

Llueu de la enumberación de los frutales, conséñense nel documentu "terras domitas etiam pro dominare", siendo ésta la única información que tenemos de los

espacios dedicaos al pan, no que podría ser una alusión a la dixeбра ente tierres trabayaes frente a arizales, o a tierres llabranties n'oposición a otres que pudieren tar dexaes a barbechu<sup>47</sup>.

De cote a lo escaso de los datos de la documentación, el rexistru toponímicu fálamos de la dedicación cerealista especializada de determinaos terrenos de la “uilla” y del so asitiamientu precisu, per topónimos comu *La Escandanada*, *La Bronal*, y *La Ordaliega*. Dengún d'ellos apaecz documentáu en dómina medieval, aunque los dos primeros si apaecen yá nel sieglu XVI, cosa que nos fai camentar nel so aniciu medieval:

“... hasta las señales siguientes: en el Caballo de Peña Utrera y de allí derecho al prado de Folo de Velasco de Tuñón e al Canto de la Escandanada, e al Cueto e Otero que entra la parte de arriba de la Torre de Lamera y prece o sitio que da vista a ella misma camino de Babia, e que más allende de todo ello, que sea a la fuente de la Goronal para arriba...”<sup>48</sup>.

*La Escandanada* faría asina referencia a faces dedicaes a la escanda, ún de los cereales más acollechaos n'Asturies por cuenta la so resistencia al fríu y la so particular adautación al mediu, de la que tenemos munchos testimonios yá dende dómina medieval. Mayores torgues plantéales *La Bronal*, al asociase de mano esti topónimu con la borona, ‘pan de maíz’, cosa que torgaría dafechu l'aniciu medieval del

términu. Sicasi, el fechu de que'l topónimu apaeza documentáu yá nel sieglu XVI, primero que'l maíz llegara a Asturias, faimos camentar que la identificación col maíz nun ye correcha: n'efeutu, mesmo en Cantabria qu'en Galicia hai referencies medievals al respetive, identificándose los términos borona y miyu hasta la llegada y espardimientu del maíz<sup>49</sup>. La rápida aceutación y arramamientu d'esti cereal de primavera (les primeres colleches coyeriense n'Asturies alreduro de 1605<sup>50</sup>) trairía apareyao'l que delles de veces coyera'l nome d'otros cereales conocíos y trabayaos primero y a los qu'acabó por suplantar dafechu, llegando nel casu gallegu a camudar el nome del miyu.

Toes estes conseñes, mesmo que la yá citada constancia de la esistencia del topónimu en 1552, y el fechu de que les primeres colleches nun se coyerán hasta'l sieglu siguiente, faemos camentar que'l términu *La Bronal* debe facer referencia al miyu o al panizu, pudiendo dase tamién n'Asturies el cambéu rexistráu nes rexones de la llende y yá comentáu. La esistencia del topónimu *La Ordaliega*, arreyáu al centén y daqué marxinal en cuantes a los otros, nun fai sinón complementar les anuncios anteriores<sup>51</sup>.

Conocemos, poro, los cultivos que se trabayaben nesta "uilla" pente medies la fosilización de, fundamentalmente, dos topónimos que faen referencia a esta cuestión. Pero esta fosilización ná más nun mos diz sol funcionamientu d'estos espacios porque'l fechu de qu'un nome se caltenga nuna determinada fastera lo único que pue señalar ye una determinada disposición



d'esa tierra pa un determináu cultivu y d'ehí que se fosilizare'l topónimu. Lo que sí pue ser indicativo de la organización d'estos espacios ye'l sufixu *-al* qu'apaez en *La Bronal*, sufixu abundancial de connotaciones colectives, que mos lleva a camentar que l'espaciu al que da nome ye un conxuntu de tierres que, inclusu trabayando toes un mesmu frutu, estremábense, de dalguna manera, na so cadarma interna. Nun sabemos entós si había rotación de cultivos ente los dos espacios o si los granos se trabayaben tolos años nun mesmu llugar; esti caberu supuestu apareyaría la necesidá del barbechu pa permitir que'l terrén descansare y se fortaleciere. D'otru llau, la esistencia d'un tiempu nel que'l terrén nun ta ocupao por dengún cereal — d'agostu a payares nel casu la escanda y de branu a abril pal miyu — daría llugar a un aprovechamientu temporal de les faces comu espaciu de pastu.

Y too esto empobínamos a otres dos cuestiones yá diches: la conseña documental de “*terras domitas etiam pro dominare*” y la dixebra del terrén n'eríes o cortinales que se caltuvieron hasta anguañu, en referencia a un espaciu dedicáu a un mesmu cultivu, cerca del nucleu del hábitat<sup>52</sup>. Magar ello, de la xuntura de les escases conseñes documentales calteníes sol espaciu dedicáu a tierres cultivables, mesmo que de la pequeña estensión territorial a que faen referencia los topónimos conseñaos y de les condiciones xeográfiques onde s'asitiaba la “uilla”, podemos suponer que'l pesu de les actividaes ganaderes habría ser muncho mayor que'l de les de llabranza. Hai tamién dos topónimos de permuncha

importancia pa la organización del espaciu cerealista; son *Bouzón* y *Las Bouzas* ( $\approx$  *La Fonte las Bouzas*), provinientes los dos del mesmu étimu, “bouza”, que fai referencia a terrén que s’anova pa trabayalo, una roza, cosa que ye indicativa d’un momentu d’expansión del espaciu trabayáu o de pastu, fechu obligáu, ensin dulda, por un aumentu de la población qu’esixe mayores recursos. Nun podemos saber a qué dómina pertenez esta rotura, pero debe de correspondese a la mesma que’l restu los topónimos qu’inxerimos en tiempos medievales. Nesti casu, y dao que *Bouzón* ye terrén cabecero con *La Bronal*, indícase un espardimientu del espaciu del granu nun momentu que se precisen colleches más grandes.

La vertiente ganadera de la esplotación de la “uilla” ta tamién conseñada a mou na documentación medieval, al apaecer nella llugares de pastu, praos que posiblemente tuvieren asitiaos nos alrodios de los cortinales, comu s’atestigua na toponimia per nomes comu *La Veiga Presorias*, *Pradichón* o *La Braña’l Ríu*, aunque la datación de toos ellos resulta daqué problemática al siguir siendo Presorias, tres del despoblamientu, un espaciu ganaderu y caltenese hasta güei d’esta mena<sup>53</sup>. La referencia a los “montes domitos” n’oposición a otros “indomitos” faría quiciabes alusión a aquellos onde se fadríen otros trabayos amás del d’acollechar, xugando un papel más activu la mano del home.

Na toponimia de la fastera caltiense’l topónimu *Reifuechas*, cercanu al posible nucleu d’hábitat, al

cortinal y a San Vicente, ocupando un espaciu avesiú y poco afayadizu pa cualquier otru llabor que nun fuere la curiadura del monte. Tendríemos asina un espaciu de monte estremáu dientru la propia “uilla”, de cote a los drechos de montes del común qu’esta podría tener, fuera les sos llendes, bien sola o en xunto con otres “uillae”.

Pa rematar l’análisis del espaciu agrariu y a mou de síntesis, alcontrámonos, a la lluz de tolo desendolcao, con una “uilla” con dos núcleos d’hábitat perclaros, estructurándose les tierres de llabor alrodiu del primeru (*Quintaniella, Quintana, El Casar*) y siendo’l segundu d’ellos d’aniciu baxomedieval mui probable. El granu nun paez tener ocupao un espaciu significatible, mentes que los frutales tendríen gran importancia, nun mediu potencialmente mui afayadizu pa la ganadería: l’asitiamentu xeográficu de la “uilla” y la so cercanía a tan bonos espacios de pastu comu son les brañes del cordal de La Mesa (espacios non claramente conseñaos na documentación medieval pero sí anubiertos baxo les fórmules xenériques “cessum et regressum”, “entradas et salidas”, “monte et valle” onde se ceden los drechos que se tienen por habitar nel núcleu al que tán asociaos<sup>54</sup>) faen mui vidable la so esplotación en cuantes a la ganadería.

Un caberu elementu a rescampilar ye l’apaición de molinos na documentación “aquis agrarum uel sedilias molinarum”, calteniéndose’l topónimu *Sol Molín* cerca del Ríu Valdesampedru, onde hubo hasta hai unos años un molín, posible heriedu d’unu medieval.

## V. LOS PROPIETARIOS

Magar les escasas anuncios documentales que tenemos de la “uilla” topámonos comu copropietarios a dos families de pergrán relevancia na vida política del sieglu XII: asina, si'l monesteriu de San Vicente apaez en 1122 siendo parte del patrimoniü de Corneana anesionáu polos Condes Suero y Enderquinda al monesteriu de Cluny<sup>55</sup>, la “uilla” de *Quintaniella* apaez na documentación con, polo menos, dos posesores: en primer llugar, un tal Vermudo Frolaz, del que nada sabemos, y que, tres de facese con ella pente medies d'un cambéu con otra finca, dónala en 1162 a Balmonte. Dos años depués, en 1164, sedrán los Condes Petrus Adefonsi y Maria Frolaz los que donen al monesteriu de Balmonte les “hereditates” de “Font Trasmiro”, “Quintaniela” y “Camino” n'alusión quiciabes a esta mesma “uilla”<sup>56</sup>; topariámonos asina con un procesu de donaciones d'estremaes partes d'unes “uillae”, dixebraes poles continues partíes d'herencia a les que taben sometíes unes propiedaes xuníes por mitaes, tercios o cuartas partes a los distintos herederos.

En xunto con estes grandes families, sedrá'l mesmu rei Fernando II el qu'ostente los drechos so los términos de Presorias: en 1163 el monarca donará al monesteriu de Balmonte la heredá de Parmu, xunto colos mencionaos drechos sobre Presorias, de los que nada nun sabemos so la so naturaleza, pero que mos amosen, otra vuelta más, la dixebra de la propiedá de la nuesa

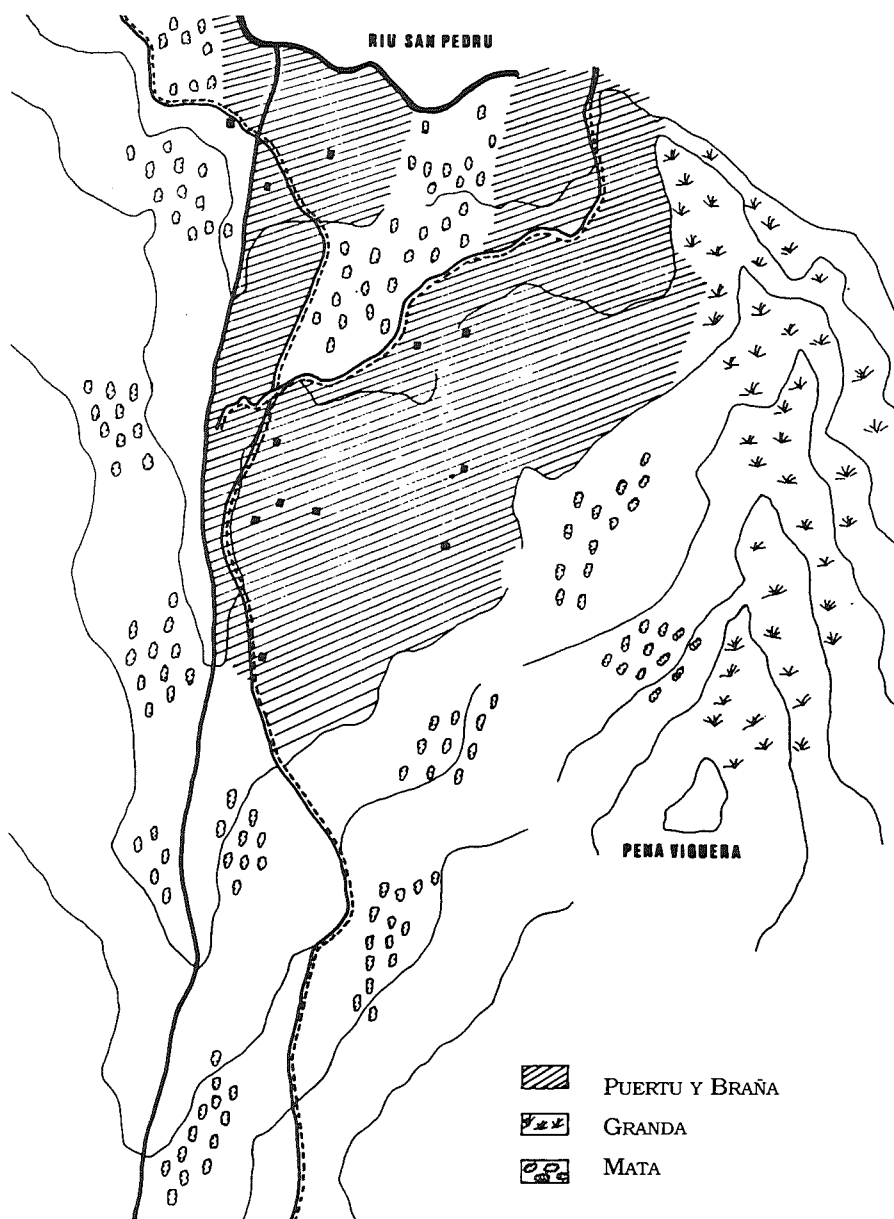
“uilla”. El resultáu final sedrá'l pasu del espaciu a manes de los monesterios de Balmonte y Corneana, nun procesu ilustrativu del enclín xeneral vixente tol sieglu XII, d'enriquecimientu de los monesterios gracies a donaciones nobiliaries y reales<sup>57</sup>.

## VI. PRESORIAS EN DÓMINA MODERNA

Dende'l sieglu XII hasta'l XVI, cuando apaez comu llugar dafechamente ganaderu, nun tendremos más anuncios documentales del espaciu analizáu. Sabemos per un pleitu de 1595, fechu por una casa y les sos dependencies nel términu de Presorias, que'l despoblamientu, del que desconocemos causes y feches concretes, podría nun tenese entá produció dafechu daquella<sup>58</sup>. Creemos, sicasí, qu'ésti podía tar en rellación colos procesos de reorganización del poblamientu que tuvieron llugar nos sieglos baxomedievales, onde s'abandonen pueblos y hai tresllaos de población col enfotu d'ameyorar les sos condiciones, xenerándose entós los nomaos “pueblos ermos”.

Nesta llinia, habría que recordase de la tradición oral del pueblu de Fresnéu acordies la cual el so asitiamientu primeru taba en *Presorias*, treslladándose a onde ta güei por cuenta un argayu<sup>59</sup>.

Lo cierto ye que, cualquiera que fuera la fecha final, yá dende mediaos de sieglu XVI y enantes del mencionáu pleitu, l'espaciu de *Presorias* y la so dixebrá



USOS DEL SUELO ANGUANO

interna —comu la “Quintaniela” de la documentación medieval— pierden la so autonomía, pasando a ser el conxuntu un términu esplotáu n'esclusiva polos pueblos de les sos llendes: en 1551, 1580 y 1610<sup>60</sup> hai sentencies arbitrales nes que los pueblos de Fresnéu, San Salvador y La Foicecha amuñonen les llendes hasta les que puen llegar caún d'ellos col ganáu, nun intentu por parte los tres pueblos de facese con un importante espaciu de pastu qu'hasta entóncenes perteneciera a un nucleu habitáu y que, al treslladase o abandonase, trai apareyada la necesidá d'una reorganización en cuantes a drechos y titularidá pal so aprovechamientu económicu. Sedrá Fresnéu'l pueblu que paez tener mayores drechos so tola fastera, nuna cuestión rellacionada quiciabes colo caltenío pola tradición — surdimientu del pobláu tres del abandonu del antiguu hábitat — o quiciabes una mayor cercanía en casu d'una coesistencia anterior<sup>61</sup>.

De lo que nun hai dulda denguna ye de la importancia qu'esti llugar tuvo comu espaciu de pastu, al arrendase incluso “las yerbas” a pastores de merines que veníen del sur del cordal, aspeutu ésti que xeneraría unes rentes perimportantes<sup>62</sup>.

## Notes

- <sup>1</sup> Esti trabayu forma parte d'un proyeutu más ampliu d'investigación (dirixiu por F.J.Fernández Conde) subvencionáu pola Direición Xeneral Científica y Tècnica ya inxertu nel programa sectorial de Promoción Xeneral del Conocimientu 907/87.
- <sup>2</sup> J.A.García de Cortázar, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*. (Salamanca, 1969).
- <sup>3</sup> I.Torrente Fernández, "Términos agrarios en el medioevo asturiano (siglos X-XIII)", *Asturiensia Medievalia*, 5. (Uviéu, 1985-86)
- <sup>4</sup> J.L. Avello Álvarez, "El jarro hispano visigodo de Alesga y algunas consideraciones generales sobre estos tipos de objetos litúrgicos", *Asturiensia Medievalia*, 5 (Uviéu 1985-1986).  
J.A. Gutiérrez González, "Hábitats rupestres altomedievales en la Meseta Norte y Cordillera Cantábrica", *Estudios humanísticos*, 4. (Lleón 1982).
- <sup>5</sup> M.A. de Blas Cortina Fernández-Tresguerres, *Historia primitiva de Asturias*, (Xixón 1989), pxs. 201-203: "Entre los 600 y los 800 m.s.n.m. se suceden las zonas pintadas, de manera que a medida que se asciende se pasa de los lugares bajos, donde sólo figuran representaciones esquemáticas de cabras (abrigos de Collantoria y El Pasu), hasta el sector medio, donde a los asuntos animalísticos se suman las figuras antropomórficas y diversas composiciones geométricas con ojos (los llamados "ídolos"), algunas figuras humanas tratadas con cierto detalle y varios signos...". La combinación nestes pintures d'un estilu esquemáticu y otru naturalista, da-yos una complexidá que permite namái llanzar la hipótesis d'una cronoloxía posible alrodiu del primer mileniu enantes de la era, dientru la Edá del Fierro asturiana.
- <sup>6</sup> J.A. Gutiérrez González, op.cit., px. 35. L'autor afita una tipoloxía de los allugamientos rupestres d'alcuierdu coles sos funciones: hábitats prrollongaos en cueves, cueves asociaes a castiellos medievales, cabanes eremítiques y cueves d'ocupación momentánea, inxertándose La Cueva Güerta nesta cabera estaya.
- <sup>7</sup> Del conxuntu de les ayalgues sólo se conserva'l xarru, descritu del mou siguiente por J.L.Avello Álvarez, op.cit., px. 20: "Es una pieza de bronce, repujada y acabada a torno, con asa soldada al cuerpo y remachada en el cuello. Consta de tres partes, como todos los jarritos de este mismo período artístico. El vientre es de forma globular y de él parte el cuello, cilíndrico, y de éste, a su vez, la boca de forma abocinada. Por último posee el pie que es acampanado. Le falta el fondo, al igual que todos los demás jarros hispanovisigodos. El estado



es de buena conservación. Presenta, solamente, una abolladura en el cuerpo central, próxima a la unión del asa pero que no afecta a la decoración.[.] Comparado con otras piezas similares, éste presenta una decoración más rica, sobre todo en cantidad, ya que en calidad está dentro de la tónica general de ellos, si exceptuamos el asa que es, a nuestro entender, de las más bellas hasta ahora aparecidas". Estes carauterístiques faen que l'autor camiente que'l xarru ha inxertase dientru del grupu IV de la tipoloxía afitada pol profesor Palol, perteneciente al taller lleonés.

<sup>8</sup> M.I. Loring, *Cantabria en la Alta Edad Media: organización eclesiástica y relaciones sociales*. (Madrid 1987), pxs. 118-126. / P.Palol, *Bronces hispano-visigodos de origen mediterráneo. Jarritos y patenas litúrgicas*. (Barcelona 1950); "Bronces litúrgicos hispanovisigodos y sus perduraciones", en *Homenaje al profesor C. de Merqelina*. (Murcia, 1961). [.] Frente a les tesis de Palol d'atribuyir a los bronce topaos n'Asturies a un taller lleonés, que trabayaría dende'l sieglu VII hasta'l 711, por contra a la mayoría los talleres hispanos que lo farien dende'l VII al XII, tán les tesis de Manzanares, pal que los bronce topaos n'Asturies correspunderien a un taller asturianu, que trabayaría hasta feches más serondes, siendo, poro, atribuyibles a la dómina del reinu asturianu: J.Manzanares, "Bronces prerrománicos de tipo visigodo en Asturias: jarros y patenas", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos*, n.2, 1959. [.] Pa rematar, D.Santos: "De la Asturias sueva y visigoda", *Asturiensia Medievalia*, 3 (Uviéu 1979), px. 42, camienta que'l dichu taller pudiere tar asitiáu nos Campos Góticos.

<sup>9</sup> M.I. Loring, op.cit., px. 124.

<sup>10</sup> Asina, M.I.Loring, op.cit., pxs. 123-124, plantea una presencia efeutiva visigoda dende'l reináu de Leovixildu, en Cantabria y l'oriente asturianu, que traxo apareyao l'adientramientu del cristianismu nestes fasteres, nun fenómenu qu'aniciaría nel sieglu VI esposigando más llueu.[.] D'otru llau Van der Eyden Cenuí camienta que la presencia d'estos bronce ha rellacionase cola inmigración hispanovisigoda d'a partir del sieglu VIII.

<sup>11</sup> Asitiando xeográficamente los afayos d'estos xarros llitúrxicos n'Asturies atopamos dos fasteres estremaes; asina, la mayor parte d'ellos atópense na fastera oriental, noyu d'aniciu del reinu asturianu (tres en Cangues d'Onís y unu en Pandévanes, Piloña). Sólo se toparon dos en fasteres averaes a los cordales centro occidentales asturianos, unu'l conseñáu equí y otru en Llindes (Quirós), dambos nes llendes de los puertos que comuniquen coi sur del cordal. D'esta miente, magar bien los primeros podríen rellacionase con esa población que Loring constata pa Cantabria yá nel sieglu VI, los dos caberos paecen tar más arreyaos a la población visigodo que busca allugu nos montes asturianos llueu de los acontecimientos del sieglu VIII.

<sup>12</sup> J.A.Gutiérrez González, op.cit, px. 35

<sup>13</sup> Ye perbién conociu'l lentu ritmu d'evolución de les mentalidaes y creyencies en rellación colos cambeos sociales y económicos polo que podemos suponer, teniendo en cuenta la perescasa romanización d'una gran parte del territoriu astur y la seronda cristianización de los primeros siglos medievales, dalguna mena de pervivencia de cultos paganos. Comu exemplu de pervivencies romanes asimilaes pol cristianismu, v. F.J.Fernández Conde-M.C Santos del Valle, "Toponimia y tradiciones del Monsacro", *Lletres Asturianas* 23. (Uviéu 1987), pxs. 99-102.

<sup>14</sup> F.J.Fernández Conde, "La religiosidad popular asturiana", *Enciclopedia Temática Asturiana*, vol. 8, (Xixón 1981), pxs. 99-102.

<sup>15</sup> X.L.García Arias, "De toponimia tebergana (III): Les depresiones, cavidaes y lo llano", *Lletres Asturianas* 34, px. 57. La referencia a la fonte ufierámosla un vecín de San Salvador, Raúl Alvarez Iglesias, qu'atribuyía l'aniciu del topónimu a la esistencia, abenayá, d'un ermitañu allugáu nuna cueva averada a la fonte.

<sup>16</sup> F.J. Fernández Conde, "La Iglesia en el reino astur-leonés", en *Historia de la Iglesia en España*, vol II, 1 (Madrid 1982). No que se refier a esti asuntu, en M.A. de Blas Fernández-Tresguerres, op.cit., px. 202, rescámpase'l calter simbólicu y trascendente de les pintures de los abrigos cercanos: "La topografía, lo rebuscado del lugar y su posición estratégica hacen de los abrigos de Fresnéu un espacio poco común, un enclave en el que se comunican acontecimientos que trascienden verosímelmente lo cotidiano y que nos hacen pensar en un texto, cuya misión fuera la de fijar y transmitir los mitos fundamentales de una sociedad primitiva, en un lenguaje capaz de superar la linealidad de la narración oral".

<sup>17</sup> A.C.Floriano Cumbreño, *Colección Diplomática del Monasterio de Belmonte*, (Uviéu 1960), doc.n<sup>o</sup> 54, pxs.170-171.

<sup>18</sup> El fechu de que seya ésta la primer conseña que tenemos de la "uilla" nun quier dicir, evidentemente, que se correspuenda col momentu precisu de la so apaición, pero ye'l puntu del que habremos partir, por ser la primer seguranza que tenemos de la so esistencia.

<sup>19</sup> Aguadé Nieto, "Transformaciones del poblamiento rural de Asturias durante la Alta Edad Media: la villa". *De la sociedad arcaica a la sociedad campesina en la Asturias medieval*, (Madrid 1988) / I.Torrente Fernández, op.cit.

<sup>20</sup> J.M.González y Fernández Vallés, *Asturias protohistórica. Historia de Asturias*, vol.II, px. 206.

<sup>21</sup> Xunto coles diches rellaciones ente asitiamientos castreños y el so posterior aprovechamientu por construcciones relixoses cristianes, interpretaes bien de veces na llinia de lo yá dicho de cristianización de llugares paganos, taríen tamién les calteníes ente aquellos y les referencies tradicionales a la esistencia de tesoros y sucedíos so los

"moros", presentes toes elles comu viemos nel espaciu conseñáu. Sol conxuntu de significaciones del topónimu "castru" y los sos derivaos, v. X.Ll.García Arias, "De toponimia tebergana.(XI). La vivienda humana". en *Lletres Asturianas* 33, pxs. 113-114; l'autor amuesa comu n'ocasiones el términu nun tien por que faer referencia necesariamente a una estructura d'hábitat antiguu.

<sup>22</sup> Comu yá tuvo apuntao dalguna vez J.M.González en cuantes a dellos asitiamientos castreños n'altura: J.M.González y Fernández-Vallés, *Antiguos pobladores de Asturias*. Protohistoria. (Xixón 1976).

<sup>23</sup> J.Uriá Riu, "Las campañas de Hixém I contra Asturias (794-795) y su probable geografía" en *Estudios sobre la Baja Edad Media Asturiana*. (Xixón 1979) (reed.). /C.Sánchez Albornoz, "Una vía romana en Asturias. La Vía de La Mesa y Lutos", en *Orígenes de la Nación Española. Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias*. IDEA (Uviéu 1972). / J.L.García Fernández (et al.) *El Camino Real del Puerto de La Mesa*. (Uviéu 1976).

<sup>24</sup> J.Uriá Riu, op.cit., px.97.

<sup>25</sup> L'otru camín, del que yá falamos, empobinaba pa La Mesa pel mesmu valle de Valdesampedru, asitiáu más al norte.

<sup>26</sup> La pervivencia del términu "rio de Camino" podríamos topala güei nel topónimu *Reifuechas*, onde posiblemente la partícula inicial "Rei" haya que rellacionala con el "rio" de la documentación, del mesmu mou que se caltién nel topónimu *La Braña'l Riu*.

<sup>27</sup> La primer noticia documental de La Foceicha apaez precisamente nesti documentu, onde se conseña comu llende. En cuantes a San Salvador d'Alesga, apaez conseñao en 1122 comu "uilla Elesgam", en documentos del monesteriu de Corneana: A.C.Floriano Cumbreño, *Colección de fuentes para la Historia de Asturias. El Monasterio de Cornellana*. Uviéu, 3ª ed.,px.191. Pa más información so la cronoloxía del poblamiento nel territoriu de Teberga v. A.Fernández Suárez, *Teverga, un concejo de la montaña asturiana en la Edad Media*.(Uviéu 1992).

<sup>28</sup> Asina en San Cloyo, dientru la "uilla" de Maxa apaez comu muñón "... ad illam cruce", calteniéndose güei'l topónimu en *La Güerta la Cruz*; aseñálense tamién comu muñones "petreficxos": M.Fernández Mier, op.cit. Del mesmu mou, na parroquia de Llatores, y nes llendes de les "uillae" de Llatores, Ayones y Llagú apaez el topónimu "La Cruz" nel regueru qu'estrema los términos de Llatores y Llagú, mui cerca tamién de la llende d'estos con Ayones: G.A. Alonso Alonso, "Santu Tomás de Llatores. Una parroquia del alfoz ovetense durante la Edad Media. Estructura del poblamiento y morfología agraria", (trabayu d'investigación de los cursos de doctoráu 1990-92, inéditu).

<sup>29</sup> C.Estepa, *El nacimiento de León y Castilla (siglos VIII-IX)*. *Historia de Castilla y León*. 3. Valladolid 1985, px.39.

<sup>30</sup> C.Estepa, op.cit., px. 39.

<sup>31</sup> So la importancia del "valle" comu elementu d'organización territorial v.C.Díez Herrera, *La formación de la sociedad feudal en Cantabria* (Santander 1990), pxs. 17-77. Igualmente, pal País Vascu, M.Achúcarro Larrañaga, "La tierra de Guipúzcoa y sus "valles": su incorporación al reino de Castilla" en *La España medieval*, IV, T.I. (1984). No que se refer a Asturias, nun son muchos los estudios al respetive; sabemos del funcionamientu d'un pequueñu "valle" cerca d'Uviéu, el de Valdesancloyo, estudiáu apocayá por M.Fernández Mier, en *Poblamiento y hábitat en la Edad Media asturiana. El ejemplo de una parroquia rural ovetense: San Cloyo*, trabayu d'investigación del cursu de doctoráu 1990-92 (ensin asoleyar). Ta igualmente en marcha un trabayu d'investigación sol territoriu de Pravia, lleváu alantre por G.A. Alonso Alonso, onde s'afita tamién la importancia del "valle" comu organizador territorial hasta'l sieglu XIII. Queremos agradecer al autor les munches conversaciones caltenies al respetu, que foron pa nós de muncha ayuda.

<sup>32</sup> Nun podemos escaecer tampocu lo dicho primero en rellación a la presencia d'una riestra topónimos indicadores del asitiamentu d'una estructura castreña cerca de Presorias, que mos pue llevar a camentar na rellación ente los dos núcleos y del sen que pue tener la reorganización de la que tamos falando.

<sup>33</sup> J.García Fernández, *Sociedad y organización tradicional del espacio en Asturias*, (Xixón 1980), pxs. 64-65.

<sup>34</sup> I.Torrente Fernández, op.cit., pxs. 79-80.

<sup>35</sup> J.Ortega Valcárcel, *La Cantabria rural: sobre La Montaña*, (Santander 1987), pxs. 32-36, considera al "solar" comu herederu de la "domum" en cuantes que la sucede a la hora d'identificar la unidá social. El significáu de "quintana" rellaciónalu cola idea de partíes ("quiñón", "quinta"...), de la heredá patrimonial. Son entós términos toos ellos qu'aseñalen una dixebra interna en grupos domésticos menores, n'esplotaciones familiares de les que'l conxuntu ye la "uilla".

<sup>36</sup> Hai además una tradición oral nel pueblu de Fresnéu qu'asitia al despobláu no que ye güei un prau qu'atiesta colos citaos anteriormente: *La Bronal*.

<sup>37</sup> *La Corrada Grande* refierse a un espaciu zarráu, dixebrau, mentes qu'*El Pibidal* ye un semilleru.

<sup>38</sup> X.Ll.García Arias, "De toponimia tebergana (XI): La vivienda humana", *Lletres Asturianas* 33. (Uviéu 1989), px.116.

<sup>39</sup> Archivu de la Xunta Administrativa de La Foceicha, año 1552. La prospección del campu nun facilitó dengún testigu material visible al respetive, aunque la esistencia d'un xerrapu no cimero'l prau indican un posible asitiamentu de la construcción fortificada. Lo más significatible del llugar ye'l so asitiamentu estratéxicu en cuantes a les vías de comunicación mencionaes, la so comunicación visual direuta col castiellu d'Alesga y con gran parte del conxuntu del valle

de Valdesampedru. Pa más información so esti asitiamientu, v. E.Alvargonzález Tremols-M.Aurora Casero Torre, "Fortificaciones medievales de Teberga", en *III Congreso de Arqueología Medieval Española*. (Uviéu 1992), px. 228.

<sup>40</sup> J.L.Avello Álvarez, *Las torres señoriales de la Baja Edad Media Asturiana* (León 1991). Nel so estudiu destaca'l calter defensivu del espaciu agropecuariu que tenien munches de les torres baxomedievales que s'asitiaben nos alrodios de los pueblos. Ún de los munchos exemplos que podien ufiertase ye'l de la torre de Banduxu, asitiada dientru'l nucléu d'esti pueblu que ye mui posible que respueda a les mesmes carauterístiques. La esistencia, dientru l'espaciu de Quintana, del llugar denomáu *La Capilla*, cerca d'*El Prau la Torre*, pue facemos camentar nuna pequeña construcción relixosa xunida a la torre.

<sup>41</sup> J.L.Avello Álvarez, "El jarro hispano-visigodo...", fala de la esistencia de tumbes de lláscares cerca de San Vicente, descubiertes por unos vecinos de Fresnéu al trabayar nes tierres.

<sup>42</sup> A.C.Floriano Cumbreño. op. cit., pax. 191. Esta versión del documentu ufre dellos tracamundios xeográficos, al asitiar cuatro monesterios xunto a la "uilla" d'Alesga y el castiellu de San Pedru en Valdesantibanes, cuando en realidá sólo Bárzana s'asitia nesi valle. Otra versión del mesmu documentu, en F.J.Fernández Conde, *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, (Uviéu 1972), pxs. 178-182. Nesti casu, les referencies xeográfiques especificaes nel documentu son más precisas, asitiando les dixebraes faciendes nos sos valles correspondientes y denomando a estos centros relixosos "ecclesiae" y non "monasterios":

"...In Tebrega in valle de Sancto Iohanne Varzena, in Carzana Texera, quantum ibi habemus tam de parte parentum quam etiam de nostra adquisitione; in valle Sancti Petri ecclesiam Sancte Eulalie de Torze, Sanctum Christoforum de Cunia, ecclesiam Sancte Vicentii, eclessiam Sancti Iusti de Pramaro cum omnibus adjuntionibus suis, Elesga, castellum Sancti Petri cum omnibus villis et hereditatibus suis...".

<sup>43</sup> M.I.Loring, *Cantabria en la Alta Edad Media...*, px. 352.

<sup>44</sup> M.I. Loring, op. cit., px.357.

<sup>45</sup> J.García Sahagún, *La organización del espacio agrario en La Liébana durante la Edad Media*, (Santander 1986), pxs. 35-36.

<sup>46</sup> X.Ll.García Arias, "De toponimia tebergana (III). Fitotoponimia", *BIDEA* nº 92 (Uviéu 1977), px.145.

<sup>47</sup> Asina, la espresión "terras domitas etiam pro dominare" quiciabes faga referencia a les carauterístiques que tenien les eries (cortinales en Teberga) en dómina medieval: éstos, entá siendo espacios acotaos, nun tán nin muncho menos trabayaes güei, de mou talu que tienen estayes dexaes a rozu o mata, siendo entós perposible que la dicha fórmula medieval fale de la dixebra ente les eries trabayaes y les arizales. Sol

calter de les eries n'época medieval, afonda F.J.Fernández Conde, *El Señorío del Cabildo de Oviedo. Estructuras agrarias de Asturias en el tardo medieval* (n'imprenta). Igualmente M.Fernández Mier, op. cit. (ensin asoleyar)

<sup>48</sup> Archivu de la Junta Administrativa de La Foceicha, 1552. Copia mecanografiada con munchos errores de trescripción, debió a lo muncho abegoso de la llectura d'un documentu orixinal, non conserváu güei. Procedióse a la identificación del topónimu Goronal por *La Bronal* de güei, pudiendo responder les diferencies a estes cuestiones.

<sup>49</sup> *Gran Enciclopedia de Cantabria*, T.II. (Cantabria 1985), voz "Borona": "Pan de maíz. En Pas suena "brona". Hasta el siglo XVII, en que se extendió en Cantabria el cultivo de esta gramínea, recibía tal nombre el panizo o mijo de verano, de quien lo tomó el maíz, al sustituir su cultivo...". N'efeutu, (Idem., voz "Mijo"), en Cantabria'l términu "boronal" refierse a un llugar semáu de borona (miyu). Esti cereal de primavera, col nome de borona en delles comarques cántabres, acollechóse xunto cola escanda, conseñándose yá la so producción nel *Libro de las Behetrías*. Nel casu gallegu la suplantación de dambos cultivos cincarà inclusu al propiu nome que recibirá'l maíz, conoció elli comu "millo": *Gran Enciclopedia Gallega*, T.XXI (Xixón 1974), voz "Millo": "...El millo miudo es el nombre con el que se designa en Galicia el *Panicum miliaceum* L., antes conocido como *millo*, pero a raíz de la introducción del maíz, vegetal que le sustituyó, y para distinguir uno del otro, se modificaron los nombres, quedando el del *millo miudo*, *millo dos páxaros* y *paínzo* para el *Panicum miliaceum* y el de *millo* para el *maíz*, *Zea maris*".

<sup>50</sup> J.García Fernández, op.cit., px. 95.

<sup>51</sup> *Ordaliega*, del llatín "hordeum", "cebada". V. S.Aguadé Nieto, *De la sociedad arcaica a la sociedad campesina en la Asturias Medieval*, Serviciu de Publicaciones de la Universidá d'Alcalá d'Henares, (Madrid 1988), px.159.

<sup>52</sup> So les carauterístiques y funcionamientu de los cortinales de Teberga v. B.Álvarez Menéndez-J.M.Fernández Hevia-M.Fernández Mier-M.J.López Calvo, "Espacio y propiedad en un territorio de montaña: La Tierra del Privilexu (Teberga)", *BIDEA*, n.133, 1990, pxs. 148-152.

<sup>53</sup> Ye dicir que, magar estos topónimos puean tener aniciu medieval, el fechu de que l'actividá ganadera continuara desendolcándose a lo llargo'l tiempu fai que pudieran surdir na Edá Moderna.

<sup>54</sup> Sol aprovechamientu d'estos puertos n'época moderna v. B.Álvarez Menéndez-J.M. Fernández Hevia- M.Fernández Mier-M.J.López Calvo, op. cit., pxs. 167-181.

<sup>55</sup> A.C.Floriano Cumbreño, *El monasterio de Cornellana...*, op.cit., px.11 y ss.

- <sup>56</sup> A.C.Floriano Cumbreño, *Colección diplomática...*, op.cit., px.194. Sol llinaxe de Petrus Adefonsi, refundador del monesteriu de Balmonte v. Idem, px.303, ss. / En X.Ll.García Arias, "De toponimia tebergana (X). Hidrotoponimia", *Lletres Asturianas* 30 (Uviéu 1988), pxs. 109-110. Les afinidaes cronolóxiques y toponimiques (reducción de los topónimos "Quintaniela", "Camino" y "Font Trasmiro") llevaron al autor a identificar, con dalguna rocea, la dicha villa del documentu de 1164 cola asitiada nel términu de Presorias, documentada ya en 1162.
- <sup>57</sup> Pa más información so l'actitú de la relaeza coles instituciones eclesiástiques en cuestión de donaciones, v. F.J.Fernández Conde, "El medioevo asturiano (siglos X-XIII)", *Historia de Asturias IV* (Salinas 1978), pxs.230-231.
- <sup>58</sup> IDEA, Archivu de Valdecarzana, caja 3, lleg.21.
- <sup>59</sup> So la crisis baxomedieval y el surdimientu de los despoblaos, v.: E. García García, "La crisis bajomedieval en Asturias", *Historia de Asturias II. La época medieval (La Nueva España, Uviéu 1990)*.
- <sup>60</sup> Archivu de les Xuntes Alministrtives de Parmu y La Foceicha.
- <sup>61</sup> La forma d'esplotación d'esti espaciu comu pastos, n'época moderna, en B.Álvarez Menéndez (et al.), op. cit., px.157-159.
- <sup>62</sup> M.Cuartas Rivero na so obra *Oviedo y el Principado de Asturias a fines de la Edad Media* (Uviéu 1983) fala d'un documentu del Rexistru Xeneral del Sellu, con data de 1550, onde los vecinos de Parmu se quexen de que tando en pacífica posesión de pastiar col so ganáu nos términos de Presorias y otros, estos yeren daos n'arriendu a oveyeros y pastores estranxeros.

**abstract**

### ***Microspatial Analysis of a lower medieval uninhabited place***

*This article is an historical study of a medieval uninhabited place (the town of Quintaniella, Presorias, in the Municipality of Teberga).*

# El papel de los museos etnográficos\*

*ELOY GÓMEZ PELLÓN*

ENTAMU

Los museos etnográficos vienen tando sometíos nes caberes décadas a una fonda revisión, consecuencia del inciertu camín qu'esperimentaron nel sieglu que fina, onde s'atopa'l separtamientu de les necesidaes sociales que carauterizó a estes instituciones na so mesma ñacencia. La dómina postindustrial heriedó un gustu polos museos que los fixo medrar numbéricamente, mentantu la ciencia museolóxica arrespondió en ruina midida al retu de los nuevos tiempos ufiertando, a la escontra, sobraes pruebas del so apostalgamientu. La mitificación del oxetu sigue siendo una constante en munchos museos, encantaos con amosar al públicu les coleiciones d'alcuertu a criterios antiguos más acordies col gustu decimonónicu de la burguesía colonial que coles necesidaes educatives de les sociedaes del nuesu tiempu.

---

\* Esti trabayu presentóse en VI Congresu d'Antropoloxía, La Laguna, Tenerife, 1993. Espublízase col alcuertu de la Federación d'Asociaciones d'Antropoloxía del Estáu Español.



Si esta alloriente situación ye propia de los museos en xeneral, nel casu de los museos etnográficos garra particular intensidá. Talos museos ñacieron perxuncíos a la noción esotérica de les cultures someties polos imperios coloniales, y los oxetos materiales ficieron medrar los ñacientes museos del sieglu pasáu. Unos oxetos que dotaos d'una significación per se, dada pela so guapura, pela so rareza o pel so valor material, foron treslladaos a les vitrines de los museos etnográficos col únicu enfotu de ser amosaos delante un públicu con ganas de conocelos, a la gueta del so usu y aprovechamientu nel sen más probe del términu. Esta filosofía propia de la museoloxía d'antañu preside entá anguañu l'entamu de munchos museos etnográficos, enzarraos na idea del fin en sí mesmu que tien que cumplir l'oxetu, lloñe de cualquier consideranza que quier dir a la gueta d'un mediu afayadizu pa tresmitir conocencia.

La museoloxía tradicional que sigue inspirando los museos etnográficos ye, darréu, la que caltién l'ideal románticu que la enxarcio nel so entamu. Esi ideal asitiase nun pruyimientu pol oxetu y poro, nun fundamentu exclusivamente físicu y material singularmente práuticu, lloñe de cualquier postuláu teóricu asitiáu na idea que tien tresmitir esi oxetu, que nun ye otra cosa qu'un mediu d'accesu a la conocencia de realidaes más amplies de calter económicu, social o simbólicu y de nenguna de les maneres un fin en sí mesmu. Nesta situación la museoloxía clásica nun ye quien p'algamar los fines que persigue y darréu atópase

empobinada a un cambiú necesariú. Ye asina comu los museos etnográficos atópense na obligaci3n d'adautase al holismu que piden los tiempos postindustriales puesto qu'a la escontra, morreríen baxo'l cafiante pesu del pasáu.

Pero la inercia xenerada pola conceici3n tradicional del muséu etnográficu nun ye la única que s'op3n a la tresformaci3n de los mesmos. Hai una torga oxetiva pa integrar la museoloxía nel marcu xeneral de les ciencias modernes por aciu d'un métodu qu'aplicáu de mou positivu permita algamar una conocencia sistemática levantando lo qu'a vegaes nun ye más qu'aneudótico a la categoría de principios xenerales, espresivos y comprensivos de la realidá sociocultural que representen (Sola, 1987: 45-49). Esa universalidá enfréntase dafechu col contestu cultural qu'orixinó nel pasáu sieglu los primeros museos etnográficos. Atalántase d'esta manera que la progresiva desmitificaci3n del oxetu que s'imp3n nos museos etnográficos d'anguaño, lloñe de ser forzada, ye la consecuencia direuta de la capacidá comunicativa que tien que dir xuncida a estes instituciones culturales.

#### LOS RAIGONES DECIMONÓNICOS DE LOS MUSEOS ETNOGRÁFICOS

Na primera mitá del sieglu XIX l'espardimientu européu de resultes de la conquista política y de la gueta de recursos ñaturales, algama un perimportante progresu en bona parte del mundu, que traxo apareyáu l'estrozu de munches cultures natives que se vieron

separtaes d'una parte del so patrimoniu material, al mesmu tiempu que l'espiritual o inmaterial sofía una fonda mozcadura. Al empar, munchos investigadores europeos y americanos empobináronse al estudiu d'estes cultures enteraos del peligru de desanicu que les amenazaba y tamién sabiendo lo atractivo que yera'l so alloñamientu y el so esotismu. Estos estudiosos y dellos entusiastes afalaron a vegaes la creación de sociedaes etnolóxicas nes ciudaes de los estaos europeos qu'a la vez sofitaron l'aniciu de museos etnográficos comu'l d'Hamburgu en 1850, o'l d'Oxford al añu siguiente gracias a los trabayos de clasificación fechos por A. H. Pitt-Rivers.

Agora bien, l'actividá d'estos estudiosos y el surdimientu d'estos museos tien muncho que ver col espoxigue del espíritu científicu que tuvo llugar nel sieglu XIX, intentando poner a prueba no posible les especulaciones filosófiques de calter racionalista, que cuayaren na centuria precedente. Asina atalántase qu'una conceición intelectualista y evolucionista de la cultura presida l'entamu d'estos primeros museos, del que'l nuesu sieglu será entovía heriederu. Los oxetos que viniendo de dixebras partes del mundu llenaron les vitrines d'estos museos foron iguaos d'alcuertu con estos criterios, d'acordies colos cuállos los más cencielllos yeren de cultures que s'atopaben nun estadiu evolutivu inferior.

Pola mor d'ello, los pergranibles materiales que veníen de les cultures ágrafes pa Europa y Norteamérica dieron la vida a los gabinetes de curiosidaes que dende

mediaos del sieglu pasáu abundaron nes ciudaes metropolitanas. Taben estos gabinetes destinaos pal usu y entretenimientu d'unos pocos que se teníen por selectos, asitiaos ente l'humanismu y la misantropía, fundamente románticos, y ufanos de la esencia de la tradición que representaben les coleiciones que taben recoyíes nos ñacientes museos. Nestes circunstancies l'accesu al estudiu de los materiales quedaba arrequezáu nun grupu d'eruditos d'altor, de mou que'l muséu convertíase nun preséu esclusivu de los sos estudios.

Al llau d'estos museos d'etnografía esótica representativos del "Volkerkunde", nes postreres décadas del sieglu XIX foron apaeciendo otros d'etnografía europea, xuncíos al "Volkskunde" (Cuisenier, 1984: 134). Los oríxenes d'estos últimos afáyense, comu ye sabíu, nes grandes esposiciones mundiales ufiertaes na época, que supunxeron una gran xuntura de materiales destinaos d'un principiu a ser enseñaos per un tiempu, pa dempués dalos a los nuevos museos etnográficos. La importancia que garraron los museos etnográficos europeos, enforma estimaos por un públicu que trataba d'atopar la so raigame na vida rural, determinó que llueu s'ataxara la dixeбра colos gabinetes esóticos fasta'l puntu qu'a lo cabero'l sieglu unos y otros tuvieran los mesmos axetivos. Estos museos etnográficos que surden nos caberos años del sieglu n'Europa tán especializaos na vida rural, y de mou singular nel terrén agrario. Al pioneru y emblemáticu muséu de Skansen (Suecia) pensáu por A.

Hazelius en 1890, siguirán nesa década los d'Hungría, Checoslovaquia, Dinamarca, Inglaterra, Alemaña y dalgunos otros más (Zachrisson, 1984: 121-122). Toos ellos tenien una clara xera pedagóxica en cuantes qu'aidaben al aprendizax de l'agricultura enseñando la evolución de la teunoloxía y de les téuniques agraries.

El muséu etnográfico de Skansen taría llamáu a tener una significación d'altor, en cuantes que se tornaba en prototipu de los nomaos "al aire llibre", que darien llugar a un modelu de prestixu que medraría de cutiu nesti sielgu. Los museos "al aire llibre" van ser un perimportante finxu dende'l puntu vista comunicativu, trespasando la torga puesta polos primeros museos qu'amosaben los oxetos metíos nes correspondientes vitrines (Jong y Skongaard, 1992: 151-157). Pero tamién representaben una meyora con respetu a otra xeneración de museos que treslladaben los cuartos de les cases dientru los museos. Agora, superando l'asitiamientu de les partes separtaes de la casa campesina nun muséu convencional, les esplotaciones campesines yeren ufiertaes al visitantes pa que les viera íntegramente, allugándoles al aire llibre, en condiciones asemeyaes a les que tenien cuando s'afayaben enllenes d'actividá, de resultes que l'observador pue movese pelos cuartos, visitar la corte, el güertu, etc.

Ye evidente que l'ésitu de los museos etnográficos "al aire llibre" ye que tienen una fuerza imaxinativa superior a la de los más corrientes. Pero'l so interés ta, asina mesmo, en que la so orientación representa una converxencia multidisciplinar de campos comu la

etnografía, en primer llugar, y tamién de la hestoria social, la económica y la teunolóxica. A la escontra, nun se pue negar que'l muséu “al aire llibre” implique un claru amenorgamientu ecolóxicu, mentantu que'l so allugamientu se faiga en microzones, col correspondiente estrozu ecolóxicu por más que se quiera caltener una rellación de prosimidá polisémica. Magar d'ello, estos museos supunxeron dende últimos del sieglu pasáu, una réplica d'extraordinariu significáu contra los museos más tradicionales, lo qu'esplica que los museos “al aire llibre” foren un encontu cimero nes esperiencias museolóxiques postreres nel terrén etnográfico.

#### LA EVOLUCIÓN MÁS RECIÉN DE LOS MUSEOS ETNOGRÁFICOS

La importancia qu'enantes se-y dió a los museos “al aire llibre” nun significa de nengún mou que'l d'ellos fora'l modelu más destacáu nel sieglu que ta a puntu acabar sinón qu'esta situación yera la de los museos más tradicionales. Les primeres décadas d'esti sieglu representen una continuidá, daqué amenorgada, de les condiciones polítiques y sociales que sofitaben al colonialismu de les grandes potencies. Tovía más, al términu de la primera guerra mundial los grandes estaos quixeron sofitar los sos dominios, yendo a la gueta d'una paz de conveniencia a la escontra los movimientos qu'afalaben l'inconformismu de los pueblos sometíos. D'esta manera atalántase que los estaos más fuertes trataren d'empobinar la ellaboración d'estudios etnográficos y antropolóxicos que dieran una visión

dafechu de les colonies. Presupuestos comu ésti permitieron l'espoxigue d'escueles comu la funcionalista, protexíes por una coyuntura tan afayadiza comu la que carauteriza a los llustros del periodu d'enteguerres. El mercantilismu que soyacia a les rellaciones coloniales foi motivu de primer orden pal espoxigue d'estos estudios. El funcionalismu que representaba una reación frente al evolucionismu de les décadas precedentes, tresmitía la esistencia d'un mundu equilibráu y sele, asemeyáu a l'armonía propia de los organismos vivos, y concordaba darréu coles aspiraciones polítiques de los países dominantes, sin perxuiciu del significáu de la escuela.

Esta situación consintió'l caltenimientu de la idea esótica que siguién teniendo los museos de la época. Los estudios antropolóxicos siguién centraos en cultures ayenes y alloñaes onde l'universu material y simbólicu alimentaba una bona carga de rareza y curiosidá a la escontra de les sociedaes euroamericanes onde l'únicu interés centrábase nos grupos campesinos, xustamente los más roceanos al cambiu social. Nesti sen, el mesmu funcionalismu tuvo poco esmolecíu polos procesos de cambiu, que s'escapaben en bona midida a la observación arreyada a la vida social. Ensin embargu y dempués de too, abellugaos pol funcionalismu vixente, los museos entamaben a dexar de mirar al pasáu en porgüeyu del presente, anque la realidá que queríen tresmitir estes instituciones siguiera tando alloñada de cualuquier compromisu social.

L'enclín camudará más aína al finar la segunda

guerra mundial, cola imposición d'un nuevu orden que compromete les pretensiones coloniales de les grandes potencies. Nesti estáu de descolonización progresiva, los antropólogos pierden l'interés poles cultures ágrafes, d'alguerdu cola nueva situación política, y al empar los museos occidentales dexen de creer nel esotismu de los oxetos qu'enseñen. Too ello tien abondo que ver cola moda cultural occidental, cola consiguiente perda d'entidá de les cultures más alloñaes, metíes nun procesu d'igualación que se fai notar cada vez más dende la metá'l sieglu p'acá. Al empar qu'esto asocede, la escuela estructuralista de raigame fundamente sociolóxica, comu la funcionalista, impón les sos propies riegles d'investigación, sofitaes nun carauteristicu sen de la multidisciplinariadá.

Ye claro que dende los años cincuenta un activu movimientu intelectual cambió daqué nel sen de los museos etnográficos. En primer llugar, les sociedaes occidentales evolucionaron mui rápido, y los nuevos medios de comunicación dixebieron los sos canales informativos, respondiendo a les necesidaes d'unes sociedaes necesitaes de conocimientos. Tratábase de sociedaes qu'intentado algamar una meyora nel nivel de vida esperimentaron necesidaes de folgueta y d'espardimientu, que puen desendolcase pel camín de la conocencia cultural. Y, en segundu llugar, los estaos empobinaos al desarrollu pertomaron conciencia de les sos aspiraciones, fasta l'estremu de que l'affirmación de la so identidá tornóse nun poderosu mecanismu que foi quien p'activar l'interés pola cultura de so por más que



tuviera abondes torgues nos tiempos precedentes.

Poco a poco, por aciu d'esto, los museos en xeneral y los etnográficos en particular, pasaron a tener un llugar perimportante en munches sociedaes. A pesar de la constante presencia de la conceición tradicional de los mesmos, éstos dexaron de ser instituciones estátiques, separtaes de los esmolecimientos sociales, destinaes sólo al caltenimientu de los sos materiales, pal argullu d'un conxuntu zarráu y escoyiu d'eruditos. Los museos etnográficos d'anguañu entamen a tener conciencia del gran llabor que supón guardar un patrimoniu, pero tamién de que tal patrimoniu representa cultura, y polo tanto deben tar al serviciu de la sociedá.

Los años del mediu sieglu foron un importante adelantu na especialización de los museos etnográficos, siguiendo la prestosa esperiencia que representaren mediu siglu enantes los museos "al aire llibre". Na década de los sesenta xorrecieron en Gran Bretaña los "museos vivos" (Hawes, 1984: 138 y ss.) onde, a lo cabero, la so organización resultaría duradera y onde s'intentaba enseñar les actividaes diaries de la xente nel so propiu terrén, gracies al enfotu de voluntarios y colaboradores coordinaos por un personal de museos cualificao qu'intenta apurrir a los visitantes una bayura de demostraciones práutiques sol terrén. Dalgunos d'estos museos etnográficos, qu'apaecen sofitaos nun camín de munches décadas, formen auténticos llaboratorios d'investigación al aire llibre, nos qu'amás de caltenese los preseos del pasáu y la maquinaria antigua, consérvense tamién les plantes y animales

domésticos propios d'otres dómines, nel marcu de lo que ye un gran trabayu pa meyorar la comunicaci3n cola sociedad y la interrellaci3n ente 3sta y el mus3u.

Instituciones comu el "Cogges Manor Farm Museum", asitiáu cerca d'Oxford, comu'l "Museu de Tradiciones Populares de St. Fagans" de Gales o comu'l "Parque Agrícola de Costwold" son granibles exemplos d'estes esperiencias "vives" nes que'l visitante trespasa la perceici3n visual o táctil de los oxetos, pa fixase nos llabores agrarios rellacionaos cola 3poca del a3u, les xeres de tosquilar el ganáu llanar, los trabayos de zarrar, o los debíos a l'actividá diaria na corte o na llariega. El "Mus3u de Lejre" en Dinamarca, el de "Lebendiges Mittelalter" nes rodias de Berlín, o los numerosos ecomuseos franceses son otros tantos exemplos de los munchos que se se3alaríen y de los que tami3n s'atopen casos significatibles n'Holanda, en Suecia y n'otros países europeos.

Al empar de la orientaci3n que garraron los museos etnogrÁficos n'Europa al entamu la segunda mitá d'esti sieglu, en Norteam3rica apaetz un movimientu asemeyáu, que ye'l de les "granxes hest3riques vives" debíos al entamu de J. T. Shlebecker, activu miembru de la "Smithsonian Institution", onde se cunten por cientos los sos miembros (Shlebecker, 1984: 146 y ss.). Igual que nos "museos vivos europeos", nestes granxes vienen haciendo la reproducci3n sistemática de races hest3riques de ganáu, al empar que se calti3n la bayura de cultivos.

N'España fici3ronse dixebraos proyeutos a lo llargo'l

sieglu que fina, d'alcuertu coles esperiencias señalaes ente les qu'hai que nomar la del "Pueblu Español" de Barcelona, por cuenta de la gran esposición de 1929, que se desendolcaría nun muséu "al aire llibre" que per munchos años foi empobináu por A. Durán i Sanpere, col que collaboraron nomaos especialistas comu J. Amades y R. Violant y Simorra. Pero quiciabes el proyeutu más coldiciáu del nuesu sieglu seya'l debíu a l'autoría de J. C. Baroja y que se refier al "Muséu del Pueblu Español", del que foi direutor dalgún tiempu, pensáu pa tar allugáu en Madrid "al aire llibre", resultando igualmente nomaos otros proyeutos debíos a T. de Aranzadi y a L. de Hoyos Sáinz (Caro Baroja, 1948: 17-21). El diseñu de J. Caro Baroja, fechu nos años cuarenta, tien en cuenta los museos más vanguardistes de la época, entamando pol de Skansen, en Suecia, y naguaba por treslladar a un gran terrén, que xuniera les condiciones d'un parque d'atraiciones destináu al públicu en xeneral, coles d'un llugar de trabayu y investigación al serviciu d'estudiosos y universitarios, les señes fundamentales de les separtaes unidaes étniques peninsulares (Caro Baroja, 1948 y 1949). Sicasí, por razones estremaes, onde les polítiques y les económiques nun foron les más pequeñes, el proyeutu nun llegó a cuayar, siguiendo'l camín d'otres aspiraciones anteriores y posteriores que francien cola idea del muséu más tradicional.

Tolo dicho fasta equí llé vamos al conceutu de muséu etnográfico, que camudó enforma nel tiempu conforme viemos.

## EL CONCEUTU DE MUSÉU ETNOGRÁFICU

Paez claro qu'ante too'l muséu etnográfico atopa'l so fundamentu na necesidá que la sociedad tien d'averase a la conocencia de la cultura propia y ayena. La cultura abarca un gran númeru de manifestaciones materiales y espirituales proyeutáu sobre les coordenaes del espaciu y del tiempu. Darréu, la cultura fai referencia a la esperiencia que surde de les realizaciones humanes, siendo'l resultáu d'una tresmisión de saberes que queda perafitáu na totalidá de la organización social. Los oxetos y los símbolos d'una sociedad conformen el so patrimoniu cultural que tien que ser enseñáu ensin torgues nos museos etnográficos, d'alcuertu con una riestra de criterios museolóxicos que deben complementase pa ufiertar una visión total de los fechos sociales. Esti enfotu globalizante de los museos etnográficos ye un gran avance de la museoloxía moderna qu'entama con M. Mauss. (1967: 9-29).

Esta idea totalizadora de los fechos sociales tien apareyada una idea d'interdisciplinariEDAD. La hestoria económica y la hestoria social aiden al entendimientu de los aspectos etnolóxicos y antropolóxicos de los grupos humanos. Reflexar el mou de vida d'una sociedad supón analizar les actividaes económicas y l'esporelle teunolóxicu, así comu dase cuenta de la esistencia de los dixebras grupos o clases sociales que la formen, d'alcuertu coles perimportantes dixebras nel mou d'algamar los recursos.

Pero esti tratu globalizante de la vida social implica igualmente l'estudiu del aprovechamientu de los

recursos nel contestu ecolóxicu, tratando d'alvertir el grau d'armonía o d'hostilidá que vien del mesmu. L'esporgolle teunolóxicu que se produz na era industrial foi acompañao a vegaes d'una gran agresividá hacia'l mediu ñatural, perclara nos procesos de deforestación, nel usu por demás de pesticides y d'abonos químicos, nel usu de materiales de construcción de toa mena qu'entraben en contradicción col mediu ñatural, na introducción d'especies esóxenes, mesmo animales comu vexetales, qu'estrozaben l'equilibriu biolóxicu, na utilización ensin xaciu de la teunoloxía industrial y en fin, nel mal aprovechamientu de los recursos nel terrén ecolóxicu.

Poro, un muséu etnográfico modernu nun pue centrar el so interés nos oxetos que guarda, nos materiales que contién, sinon nes ideas que representen los mesmos. La importancia del conteníu que tresmiten nun ta tanto nel significante comu nel significáu. Los oxetos nun tienen importancia "per se", anque son un sofitu fundamental del muséu debíu a la potencialidá que guarden. D'ello sácase que la posible guapura o rareza de los materiales nun tien importancia. L'oxetu namái ye significatible en cuantes que val pa desplicar l'entramáu cultural d'una sociedad, de mou que lloñe de tener un valor intrínsecu, la so cualidá provién de la rellación que tien con otros oxetos y con una riestra de referentes talos comu la época en que se produjo o'l grupu social que lo fixo. Tuvo que pasar abondu tiempu enantes que se creyera que los oxetos comunes relativos a l'actividá cotidiana teníen un valor enforma mayor que les pieces úniques;

que la pluralidá yera tanto más importante que la singularidá, que l'actividá ñacida de los oficios viles, de los artesanos, de los campesinos y de los sectores menos favorecíos de la población tenía munchu interés, yá que yera una aportación de valor a la conocencia de la sociedá nel so conxuntu.

Pero'l muséu, tal comu se dixere munches vegaes, nun pue ser un amontonamientu d'oxetos, un almacén de materiales, una institución de conxuntos muertos.

La importancia de la información que da'l muséu ta na so capacidá pa proyeutar el pasáu sol presente y entovía sol futuru. El muséu pa ser tal necesita tresmitir vida, trespasar los sos propios conteníos. Nun ye estraño asina que, al mesmu tiempu que la hestoria dexaba de ser política pa facese social, los museos más aventaxaos dexaríen adúlces de ser descriptivos pa facese cada vegada más analíticos (León, 1986: 135-141). D'esta forma desplicase que los museos etnográficos dexaran el so vieyu enzarramientu físicu, arrequeixáu a los interiores de los edificios que los abellugaben, pa salir al mundu exterior y darréu treslladase a la ñatura. Les modernes esperiencies museístiques dannos perbón exemplu d'esto.

Poru, nun se pue caltener que'l conceutu de muséu etnográficu seya únicu y a la escontra, les esperiencies afortunaes existen en dixebraes menes de museos, aunque resulte obligada la dimensión ecolóxica de los mesmos respetu al calter de la propia actividá humana. Davezu almítese que 'l muséu etnográficu más afayadizu sería aquel que meciera toa una tipoloxía. Per

un llau, qu'incluya la esencia del muséu clásicu, palaciegü o non, de mou qu'enseñe les realizaciones más refinaes y afale l'interés d'un públicu heteroxéneu. Per otru llau, que respueda a los carauteres d'un muséu abiertu, afayadizu pal caltenimientu de grandes conxuntos, y que pueda meyorar la investigación. Pa rematar, el muséu tien que tener les condiciones afayadices pal caltenimientu in situ, tratando de guardar les especies amenorgaes. El conxuntu resultante será un verdaderu llaboratoriu, preparáu pa la esperimentación y comprensivu coles funciones fundamentales del muséu etnográfico, que val tanto de mediu d'información a la totalidá de los visitantes comu pa mediu de conocimientu específicu de los investigadores y los observadores especializaos.

D'igual mou, nun hai una forma esclusiva d'esposición de los materiales; ye más, según se dixo enantes, los tipos espositivos deben ser complementarios, meyorando en tou casu al vieyu conceutu de la "vitrina-almacén" llarada d'oxetos que s'asitien xuncíos a una pequeña información. Al revés, al llau de la presentación tipolóxica que tresmite información científica sobre la variedá de los oxetos nel tiempu y nel espaciu, tien qu'haber otra presentación de secuencies o de procesos, na que l'oxetu singular pierda interés en porgüeyu de la pluralidá significatible. Trataríase de poner un exemplu, d'enseñar el procedimientu de producción d'un preséu o d'una ferramienta, o'l procesu d'elaboración d'un productu agrariu. La presentación de secuencies hestóriques ye.

asina mesmo, mui ilustrativa, siendo exemplu perbonu el que nos ufierta'l "Muséu de Russelsheim", en Alemaña; otru tipu presentación pue responder a la necesidá d'una toma de conciencia per parte del observador por aciu d'unidaes ecolóxicques comentaes, col sofitu de les modernes teunoloxíes de la información. El "Musée National des Arts et Traditions Populaires" de París ye representativu de los separtaos modelos de presentación que s'acaben de señalar (Cuisener, 1984: 136-137).

Les modernes teunoloxíes de la información nun son escluyentes d'estos sistemas espositivos tradicionales, talos comu los dibuxos, los paneles, les maquetes, les semeyes o la documentación sonora o mesmamente d'otros más modernos de señalización y iluminación. Pola cueta, les nuevas teunoloxíes de la imaxen supunxeron un bon espoxigue nel terrén informativu. Esti ye'l casu'l vídeo, que determinó que s'inxiriera la documentación dinámica, cola siguiente aidanza al atalantamientu la información. Si a ello xunimos el complementu sonoru, el resultáu esplicativu que se llogra pue considerase comu mui favoratible. A estes teunoloxíes de sofitu, dotaes d'un altu valor espositivu, ye necesario amestá-yos una más de gran altor que ye la representada pola imaxen interactiva del ordenador, que dexa al usuariu qu'entruque polos fondos del muséu, cola obtención de les correspondientes retruques, lo que supunxo en pallabres d'un estudiosu de los museos arqueolóxicos, igualmente válides pa los museos etnográficos, "que'l muséu dexe de convertise nun



contenedor pasivu, igual pa tolos que lu visiten, pa tresformase nun mundu abiertu a la curiosidá” (González Morales, 1992: 17).

N’otru apartáu señalóse l’atractivu científicu y educativu que tien el fechu de que munchos museos etnográficos acueyan actividaes rellacionaes colos materiales qu’esponen y que s’afayen rellacionaes cola estacionalidá de les xeres agraries o colos llabores artesanales o d’otra mena, tal comu asocede nel “Muséu Beamish”, de Newcastle. La so importancia ta en que los sos protagonistas tán enraigonaos na comunidá que fixo los oxetos que s’esponen, y sobre too en que son depositarios de la tradición que permitió qu’eses actividaes llegaren a los nuestos díes. Esta práutica ye corriente davezu nos “museos vivos”, nos ecomuseos y en munchos museos “al aire llibre” y mesmamente tradicionales, y ye un saltu cualitativu que pon al visitante en contautu direutu coles téuniques que d’otra manera nun podría observar pero tamién con unos materiales qu’él mesmu pue tocar, dando llugar a munches esperiencies perceptives de particular algame y difícilmente superables d’otru mou.

#### LES FUNCIONES DEL MUSÉU ETNOGRÁFICU

Los museos desendolquen un perimportante papel social que ye claru na so múltiple funcionalidá, y que se resume na xera principal de comunicar. El patrimoniu cultural de cada pueblu espresa la so esperiencia hestórica y sobre too ye fundamentu de la so identidá. Dicho con otres pallabres, el muséu ye l’espeyu onde se

reflexen los grupos humanos. Nesti sen, los museos etnográficos desendolquen un destacáu papel que ye'l de poner el so conteníu al serviciu de la sociedá pa qu'esta lu conoza y participe nel mesmu. Poro, el muséu etnográficu ye un centru d'aprendizax y espardimientu onde s'esplica cómo vivieron y sofrieron los homes, y cuáles foron les sos conquistes, onde s'enseñen los llabores de los pueblos y lo qu'entovía ta por facer. Ye asina que la múltiple funcionalidá de los museos etnográficos que s'acaba d'enunciar pue concretase na so función conservadora y amosadora del patrimoni, na so función cultural y educativa y na so función investigadora. Así ye recoyío espresamente con referencia a los museos en xeneral pela llei 16/1985, del Patrimoniu Hestóricu Español, enanchada por aciu del Real Decretu 11/1986, que s'atopa afayadizamente complementáu a traviés de les dixebrades disposiciones legales de les Comunidaes Autónomes. La nomada Llei, que supón l'actualización de la promulgada al respetu en 1933, levanta los bienes que formen el patrimoni etnográficu al so xustu términu, dando-yos un llugar destacáu nel conxuntu patrimonial.

Efeutivamente, una de les funciones de los museos etnográficos ye la del caltenimientu y amuesa del patrimoni. Los oxetos que guarden los museos perdieron en too o en parte les cualidaes que los acreditaben na vida práutica, cuando s'atopaben nel intre d'una complexa rellación económica, social o simbólica, y comu resultáu d'ello perdieron la so vitalidá. D'otra parte trátase d'oxetos que nun foron

fechos pa museos, sinón pa una instrumentalización práutica, polo que sofrieron una gran perda de significáu. Por tanto, la so amuesa comporta los problemes debíos a la descontestualización, que'l muséu tien que suplir coles soluciones imaxinatives que tien al so algame. A esto améstase-y el fechu de que munchos de los oxetos conteníos nos museos etnográficos nun respúenden a los criterios actuales qu'aconseyen la so custodia, sinón a criterios tradicionales rellacionaos cola orixinalidá y la singularidá de los materiales, de mou que son significantes ensin conteníu. Sí, además, s'alvierte que los continentes, ésto ye, los museos, tampocu axunten n'abondos casos les condiciones que pide la museoloxía actual, en cuantes qu'instituciones destinaes a entamar un alderique cola sociedá, sinón que ñacieron comu la clara espresión del argullosu sen patrimonialista del altor social, pescanciaráse la complexidá que se deriva de la conservación y amuesa de los bienes que guarden.

Lloñe d'amosar la totalidá de los materiales que guarden, los museos deben enseñar namás aquellos significantes que tienen verdaderu significáu en rellación coles cultures que representen. Los museos nun son almacenes, sinón esponentes de los dixebraos moos de vida. Agora bien, pa que los descontestualizaos oxetos qu'enseñen seyan aptos pa comunicar la so esencia, necesiten tener un códigu que seya intelixible al visitante, y que constituya la verdadera mediación ente'l muséu emisor y l'usuariu receutor. La valía d'esi códigu vien dada pela so capacidá pa compensar l'aisllamientu

de los oxetos. Amás, la codificación tien que valir al mayor número d'observadores posibles, superando'l calter minoritariu de los escasos mensaxes qu'usaben los museos más tradicionales y tratar d'allugase al algame de la sociedad entera. Los gustos de los pequeños grupos d'eruditos que xeneraron los museos decimonónicos y munchos posteriores, foron superaos en porgüeyu de les llexítimes aspiraciones del conxuntu de la sociedad.

Díxose que'l muséu tien que cumplir una función cultural y educativa d'altor (García Blanco et al., 1980: 7-14). El muséu ta encargáu de dar información y instrucción a toos. Eso llógrase nos museos etnográficos por aciu de l'aplicación d'una teoría d'interdisciplinariédá que conxugando los díxebraos sistemas espositivos recueya la conocencia de les separtaes ciencias sociales en beneficiu del fin que quier algamar. El muséu etnográficu conviértese nun mediu educativu de gran poder cuando enseña lo que foi'l pasáu del home, la forma en qu'aprovechó'l mediu que la ñaturaleza-y daba, los preseos qu'emplegó na so rellación col entornu, los díxebraos tipos de cuartos que diseñó, los allugamientos onde espolltó la so esistencia, el mou de vida qu'usó pa faer más llevadera la so esistencia. Y tamién cumple inmeyorablemente la so función cultural y educativa, cuando desplica cómo la coldicia que lleva l'home a la esplotación del mediu, estroza'l necesariu equilibriu ecolóxicu, empobinándolu a una perdificil supervivencia. Desendolca estes mesmes funciones el muséu etnográficu cuando aida a desplicar cómo la

ñaturaleza ye'l mediu principal de producir recursos renovables, aprovechando la interacción del suelu, del clima y de l'actividá del home. Y empeña los sos medios n'algamar la efeutividá d'esti funcionalismu, por poner dalgún exemplu más, cuando desplica cómo'l desacompasamientu ente'l continxente demográficu y los recursos provoca les masives emigraciones que se produxeron nel campu européu nesti mesmu sieglu, asemeyaes a les que tienen llugar cuando la producción de beneficios nel terrén rural desaniciáse fasta provocar l'ésodu inciertu de los sos habitantes.

Díxose yá qu'estes pretensiones museístiques algámase por aciu de los sistemes espositivos más imaxinativos posibles. Al llau de los medios desplicativos más convencionales, rellativos a la escritura y a la imaxen estética y mesmamente sonora, la imaxen dinámica contribuye a faer más espresivos y comprensivos los significantes museísticos. Y al llau de les amueses manuales del personal collaborador, produzse un nuevu saltu cualitativu col empléu de les aules didáutiques que tienen dalgunos museos etnográficos, onde'l públicu interesáu y de mou especial los escolinos puen faer les sos propies esperiencias a imaxen y asemeyu de les feches pol personal avezáu. Les sensaciones y les perceiciones rexistraes polos usuarios participantes son una inagotable fonte d'estímulos.

Pero'l muséu etnográficu, igual qu'otros museos, cuenta con otros medios colos que contribuyir a la función cultural y educativa. La edición de cartafueyos y d'obres avera los materiales del muséu a los usuarios

polo que se convierte nun valiosu sistema d'espresión didáctica. El muséu deberá desendolcar esposiciones monográfiques qu'ensin perxuičiu de la esposición permanente faciliten l'averamientu del usuariu a determinaos temas que d'otra miente quedaríen amenorgaos nel panorama xeneral que la institución pon al serviciu del públicu. Asina mesmo, el muséu etnográfico tien la oportunidá d'entamar ciclos de conferencies qu'imparties por determinaos especialistas pongan al algame del públicu una información detallada que n'otru casu nun sería posible ufiertar. Y el muséu etnográfico pue estrechar el llazu de la so rellación social por aciu de programaciones de salies de campu y de visites a otros museos que permitan a los usuarios treslladar les espresiones museístiques a la realidá que representen y faer comparanza d'aquelles espresiones coles qu'hai n'otros museos (González Morales, 1992: 20-21).

Y entá cumple'l muséu con otra función más, que ye la investigadora, ensin la que nun sería posible dar a los museos la vida suficiente pa satisfacer les funciones enantes citaes. El muséu etnográfico ye, en pallabres de C. Levi-Strauss (1958: 339-341), l'estiramientu del trabayu de campu del antropólogu, que pue complementar la fase etnográfica del so trabayu, esaminando percuriadamente los materiales qu'enantes se vieren dinámicamente nel sen de la estrucutra social. El muséu etnográfico representa pal investigador un granible sumistru d'información qu'esplica'l perimportante papel que cumplen na formación y na

actividá del investigador. Per otru llau, si na “observación participante” que ye la téunica por escelencia de l’antropoloxía social, l’antropólogu ye dalgún mou xuez y parte, nel muséu l’investigador renuncia a la so cualidá intrínseca, en favor de la so neta condición de xuez nuna materia onde la competencia vien-y de la conocencia que llogró nel trabayu de campu y tamién, na academia. El muséu etnográficu algamó igualmente un significáu d’altor pal antropólogu yá que la movilidad humana del nuesu tiempu torgó-y l’estudiu de particularismos culturales, de les que les manifestaciones recoyíes enantes del presente tán nos museos, de mou que sólo a través d’éstos pue averase a los mesmos, ensin renunciar a la conveniencia, sí ello ye posible, de complementar la información colos testimonios aisllaos qu’entavía puen algamase a través del trabayu de campu.

Ye, en definitiva, necesario que los museos etnográficos pongan al serviciu del investigador tolos medios que tean al so algame. Un muséu que se precie tien que cuntar con sales de documentación y con gabinetes d’investigación asina comu con unos fondos bibliográficos afayadizos (Aisa, 1988: 43 y ss.). El “Museum of English Rural Life” en Reading, o el “Biggar Museum Trust”, n’Edimburgu, y qu’acasu seya la manifestación de más altor de la identidá escocesa, son significatibles exemplos. D’otramiente, l’antropólogu aida al espardimientu de les sos investigaciones por aciu de les correspondientes publicaciones, que puen tenese en cuenta nes obres que’l muséu pon al serviciu de los

visitantes. Por lo tanto, el museo etnográfico tiene que contar con alguna publicación periódica que, como mínimo, permita a los investigadores mostrar sus trabajos. Estos mismos investigadores pueden ser a veces protagonistas de los ciclos de conferencias organizados por el museo, y a los que se hace referencia en este mismo apartado.

#### LA NEGACIÓN DEL MUSEO ETNOGRÁFICO

No cabe en el siglo XX muchos museos etnográficos que continúen existiendo a la sociedad, y que intenten de satisfacer el múltiple estatuto que hoy asigna la museología moderna. Inherentemente de las veces en el organigrama institucional, el su papel social es muy deficitario debido a la su ineficacia, a la su incapacidad para la comunicación. Na base de la su lamentable situación atópase de veces en cuando la condena que sufren en el orden administrativo de prioridades, la su dependencia de una gestión no apropiada y la falta de recursos financieros. El personal humano que hay falta para su funcionamiento se reduce a la mínima expresión. Por si fuera poco, casi que nunca tienen un marco normativo, y en muchos países en vías de desarrollo económico tan sencillamente existiendo él. Y los museos más que ser buenos medios de conocimiento conviértense en instrumentos para el servicio de oscuros intereses de los propios directivos o de expresión de una voluntad desidia que se afonda en sus raíces en el pasado.

De hecho los museos son lugares donde se reúnen



secularmente los oxetos, ensin suxeición dalguna a criterios museísticos. La seleición espositiva nun ye la meyor y el cultu a la individualidá de los oxetos tórnase nuna verdadera museolatría, que pue provocar nos visitantes un cultu irracional al esotismu, arrodiaú de clares connotaciones romántiques. Trátase de materiales sacaos al voléu de cultures alloñaes y a vegaes puen ser asimilaos a ideales rellacionaos col coleicionismu, y na peor de les circunstancies, con un gran furtivismu, tres del que s'escuenden les más roínes motivaciones especulatives. Nesta situación, l'oxetu dexa de ser representativu d'una cultura pa pasar a ser un elementu más de consumu.

Xunida a esti cultu del oxetu, atópase la sacralización que se fai del pasáu, del que se fai un cantu d'allabanza tratando xenerar un sentimientu pernóstálicu nel espíritu del usuariu. En llugar de provocar una actitú crítica na mente del observador, llévalu hacia la veneración de tolo que tea abellugao pol pasu'l tiempu. La importancia d'un aperiu afáyase d'esta forma na so antigüedá, renunciando a la más fondera significación de so, que tratará de ver nesi mesmu significante lo que representó pa les capes campesines más desfavorecies y tamién pa les minoríes terratenientes, en cuantes que tal aperiu contribuyó a una producción que consintió'l desviamentu de les rentes que fexo medrar ensin parar la so riqueza. Esti instrumentu aclaria, en bona midida, les rellaciones ente propietarios y colonos, ente arrendadores y arredantarios, ente titulares y llevadores.

Esti problema conduz a otru que ye'l de les restituciones hestóriques nos museos etnográficos. Dalgunos d'estos museos traten de recrear un pasáu que ye en bona parte desconocíu y en consecuencia, suplíu con un maxín que prescinde del necesariu testimoni u etnográfico y del pertinente sofitu documental, dao que nun ye posible cuntar con ello. Ello ta claro nes representaciones d'esplotaciones agraries de talleres artesanos o d'actividaes d'otra mientre correspondientes a un tiempu alloñáu del muséu. Ha camentase que los museos etnográficos son instituciones llendaes, que pernecesariamente tienen de restrinxir la recreación del pasáu. D'igual mou les sos pretensiones ecolóxicques enxamás puen ser desaxeraes ante'l riesgu la distorsión. Polo pronto, tou muséu abiertu lleva a una reducción ecolóxica que cinca a vegaes na simplificación con implícitu peligrosu d'un desenfoco de la representación que s'intenta.

Hai otra cuestión non menos importante que ye la de la instrumentalización del muséu etnográfico con fines éticos. Los materiales d'estos museos representen cultures, polo que tán llamaos a espertar un sentimientu d'identidá que ye connatural a estes instituciones. Un pasu más lleva a una artificiosa hipervaloración d'esti sentimientu, y darréu a una etnocentrismu que niega'l principiu fonderu de la relatividá cultural que tien d'empobinar a los museos etnográficos, onde si daqué tien que quedar claro, ye que nun hai cultura superior a otra. Esti fatídicu ponderamientu étnicu atópase estrechamente

rellacionáu col propiu orixen de la mesmos, onde los sos raigones entren nel sieglu la ilustración, y que dió llugar a la creación de los museos nacionales al serviciu de los actuales modernos estaos que fecundaron los nacionalismos decimonónicos, a partir de les ideas sagraes de la etnia y del pasáu. Siguiendo'l tiempu, les naciones-estaos vense tamién metíes nun procesu de rexonalización que xenera los correspondientes museos diendo a la gueta d'una identidá rexonal que conlleve una contestación hacia'l centralimu estatal y qu'a vegaes enfatízase buscando la dixebra.

La moderna proliferación de museos llocales (Cf., Moure, 1992: 45-47) trata de dibuxar la identidá a escala reducida. Pero si la hipervaloración de la identidá rexonal, cuando se produz, atopa una de les sos esplicaciones na similitú cultural ente rexones fronterices, esa mesma dialéutica envolvente produz una distorsión tovía mayor tratándose de los símbolos de la identidá local dau'l munchu asemeyu qu'hai ente llugares cabeceros, tal comu J. Pitt-Rivers (1980: 6 ss.) dexó dicho nuna detallada reflesión. Y realmente la mesma bandera que n'otru tiempu valió a los museos ñacionales, guei contribuye a la esaltación local. Trátase d'una esaltación que non necesariamente tien motivaciones romántiques sinón que davezu son especulatives, ñacies de grandes ganes de promoción que n'España comu n'otros llugares del mundu, atopa la so esplicación nel fenómenu turísticu y na mesma producción d'una riqueza poco afayadiza a la sensibilidá cultural.

D'otramiente, el mesmu esporpolle de los museos etnográficos xunto a la probeza de recursos económicos y a un ruin inxerimientu na vida institucional non sólo va xunío a graves carencies de personal especializao sinón a la so ausencia y al peligrosu camudamientu del mesmu por individuos que nun tienen la formación afayadiza y nin tan siquiera, la mínima conocencia de los principios qu'informen la museoloxía. Ensin teoría y praxis el muséu niégase a sí mesmu y tresfórmase nuna irracional coleición d'oxetos asitiaos con ruina intención y perruín aciertu. Los oxetos dexen de representar moos de vida, procesos de producción y actitúes simbóliques pa ponese en disposición de ser veneraos y los coleicionistes pasen a ocupar el protagonismu de los homes y muyeres que fixeron posibles ésos significantes.

#### PIESLLE

En definitiva, el muséu etnográficu ye un perimportante mediu de conocencia y de cultura, mesmo propia qu'ayena. Ye un centru d'información y documentación que pon los sos conteníos al serviciu d'un instrumentu necesariu pal entendimientu de la vida social. La so importancia ta na inmeyorable disposición que tien pa contemplar los productos que vienen de los grupos humanos dispuestos pa ser comparaos ente sigu en porgüeyu del valor y de la dignidá de toles cultures y en beneficiu d'un relativismu social que ye'l fundamentu antropolóxicu de la teoría del muséu. D'esti mou el muséu etnográficu ye la clara semeya de la xente, de los sos llabores y de les sos

conductes, al tiempu que sirve d'exemplificación de los dixebras moos de vida de los pueblos. Al ser la semeya o l'espeyu onde se miren les sociedaes conviértese n'esponente d'una identidá que sólo cuando ye tracamundiada empobina a dolioses interpretaciones. Nesti sen, el muséu etnográficu ye'l continente d'un valiosu conteníu que nun se mide polo qu'esti tien sinón pola so capacidá pa comunicar a los usuarios el significáu que lleva apareyáu. En fin, el muséu etnográficu proyeuta'l patrimoniu de los pueblos enraigonaos nel pasáu, hacia'l presente y el futuru.

## **Bibliografía**

*Aisa, L. M.*

1988 "La problemática de la biblioteca en nuestros museos", *Boletín ANABAD XXXVIII* (3): 43-45.

*Caro Baroja, Julio*

1948 "Proyecto de una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español (Madrid)". *Trabajos y materiales del Museo del Pueblo Español*, 5-55.

1949 "Posibilidades actuales y futuras del Museo del Pueblo Español". En *Homenaje a D. Mateo Silvela*. pp.9-14. Madrid.

*Cuisenier, Jean*

1984 "Exhibir y significar: semántica de la exposición de los museos de agricultura". *Museum* 143: 130-137.

*García Blanco, Ángela et al.*

1980 *Función pedagógica de los museos*. Madrid:

Secretaría General Técnica del Ministerio de  
Cultura.

*González Morales, Manuel R.*

1992 "Didáctica y Museos de Prehistoria: reflexiones  
sobre un Museo muerto". En *Museos para  
aprender*. Santander: Universidad de Cantabria,  
pp.11-22.

*Haves, Edward L.*

1984 "Nuevas tendencias en los museos agrícolas y  
rurales del Reino Unido". *Museum* 143: 138-145.

*Jong, Adriaan de y Skougaard, Mette.*

1992 "Les premiers musées de plein air. La tradition des  
musées consacrés aux traditions populaires".  
*Museum* 175: 151-157.

*León, Aurora*

1986 *El museo. Teoría, praxis y utopía*. Madrid: Ediciones  
Cátedra.

*Levi-Strauss, Claude*

1958 *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA,  
1977.

*Lundborg, Gun*

1984 "Reservas de variabilidad técnica: acopiarlas antes de que se deterioren". *Museum* 143: 126-129.

*Mauss, Marcel*

1967 *Introducción a la Etnografía*. Madrid: Istmo, 1974.

*Moure Romanillo, Alfonso*

1992 "Formas de vida y cultura tradicionales en las comarcas de Cantabria. Reflexiones sobre una política de conservación, difusión y utilización didáctica del patrimonio etnográfico". En *Museos para aprender*. Santander: Universidad de Cantabria.

*Pitt-Rivers, Julian*

1980 "Reflexiones sobre el concepto de museo y la interdisciplinariedad". *Museum* XXII (1-2): 6-10.

*Schlebecker, John T.*

1984 "El cometido social de las granjas históricas en los Estados Unidos de Norteamérica". *Museum* 143: 146-149.



*Sola, Tomislav*

1987 "Concepto y naturaleza de la museología". *Museum* 153: 45-49.

*Zachrisson, Sune*

1984 "Los museos agrícolas: historia y difusión de una idea". *Museum* 143: 121-124.

***abstract***

### ***The Role of Ethnographic Museums***

*Culture displayed in museums at the present time poses different problems than in the older traditional museums. It is important to clarify the role that ethnographic museums must now play in their efforts to portray local culture and local identity.*

# FAZA ETNOGRÁFICA



# L'agonía de los *mouros* Delles notes so la cosmovisión popular gallega

*BUENAVENTURA APARICIO CASADO*

## I. ENTAMU

La denomada cultura popular gallega ye una creación de los nuegos llabradores y marineros que foi perfaciéndose pente medies d'un llargu procesu aniciáu nel momentu en que, al asitiase dafechamente'l cristianismu, desurde en Galicia una cultura oficial y dominante<sup>1</sup>. Los concilios de les dómines sueva y visigoda fálenmos yá de "un llabrador incultu y paganu, apoderáu polos demonios a los qu'ufierta cultu" (Bermejo Barrera, 1990: 39).

La cultura tradicional gallega, d'acordies con Risco (1979: 260) ye, no esencial, "una cultura cristiana de fechura medieval", con un componente d'aniciu eclesiásticu —más esautamente monacal— permarcáu. La escuela y el so espardimientu pel mediu rural ye un fenómenu mui nuevu y, darréu d'ello, tolos

investigadores almiten les afirmaciones de Risco en cuantes a que foron la llesia y la casa —el púlpitu y la llariega— los nuedos alrodiu de los que foi perfaciéndose la educación de la nuesa población rural per munchos siglos. Tou esti tiempu foron los vieyos y los cures los verdaderos maestros.

La cultura popular gallega amuésamos una cosmovisión, una visión en xunto del mundu, de la vida y de la muerte. Pente medies d'ella, y conformando un sistema perfectamente entellazáu, inxértense ya interrellaciónense una riestra d'elementos —*mouros, trasno, compañía, meigas, bruxas*— que, encontaos en símbolos, amuesen y proyeuten los problemes y les esmoliciones —y, comu non, tamién les fantasías— de la comunidá rural. Nesti universu simbólicu, qu'abarca'l tiempu ya l'espaci, axúntense tolos pruyimientos y frustraciones, mesmamente los más perabellugaos nel inconsciente coleutivu.

La trivialidá nun tien buecu nesti mundu. Los temes son trescendentes dafechu: la vida y la muerte, el bien y el mal, la salú y la enfermedá, la probeza y la riqueza, la felicitá, la inmortalidá, el sexu... nuna pallabra, tol complexu mundu de la naturaleza humana cuayáu nuna síntesis, nun sistema que, magar s'asemeye a cultures campesines d'otres comunidaes españoles y de fuera d'España, nun dexa de ser grandemente orixinal. D'ehí lo muncho que llama a los investigadores, mesmo llariegos que foranos.

Dientru la cultura popular gallega la tradición oral asítase, por drechu propiu, nun llugar cimeru. Del

granible campu del imaxinariu popular gallegu vamos falar de les tres figures quiciabes más representativas y señeres: *los Mouros, el Trasno* y *la Compañá*.

## II. LOS MOUROS

Los *mouros*, pobladores míticos de castros y *mámoas* (túmulos megalíticos) y d'otros llugares de los que falaremos más alantre, nun son, comu talantaba Murguía, xenios de mena demoniaca, cenciella sobrevivencia de creyencias precristianes nin tampocu, comu acotaba Cuevillas, simple alcordanza de les poblaciones prehestóriques o protohestóriques de Galicia<sup>2</sup>. Son, cenciellamente, una creación simbólica del paisanu gallegu que val p'amosar delles ideas y pruyimientos qu'esmuelen a la comuña rural.

En Galicia, por contra de lo qu'asocede n'otros llugares d'España, los *mouros* tán dixebraos del mundu actual per una llende ctónica, ye dicir, los *mouros* entá viven anguañu anque lleven un esistencia soterrana. Fuera de Galicia esta llende ye temporal, nun hai *mouros* gñei; sólo se falta de "cuandu los moros " (Calavia Sáez, 1988:231):

*El castru ye obra de mouros qu'entá nun va mucho salíen pa fuera, pero en cuantes que veíen xente abellugábense rápido embaxu tierra...*

Al trabayar les tierras col llabiegu la xente nun pue

afondar munchu porque les cases de los *mouros* tán debaxu y embarbia la ferramienta nos *teyaos*; por esos *glayen* delles veces:

*-¡Ah hom, zarra'l llabiegu, nun seches tan fondo que me desteyes la casa<sup>3</sup> !*

Estos *mouros* gallegos lleven la vida nun estáu mui especial: tán encantexaos. Nesta situación, tienen las mesmes urxentes necesidaes de los humanos. Cuandu tienen falta suminiu avencen dir feriar ganáu —sobremanera *gochos*—aunque, dacuandu, tampocu nun *s'esmuelen* mucho por robá-yoslo a los paisanos.

*Una muyer de Castromao tenía un gochu que tolos díes, desque-y abríen la curripa, empobinaba pal castru y nun tornaba hasta pela nueche. Desconfió la muyer pol aquel de si los mouros-y tuvieran dando esllava, porque l'animal nun comía gota en casa y, magar ello, taba gordu que daba gloria velu. Pero cuandu llegó'l samartinu y la muyer quixo matar, el gochu desapaeció de la curripa y enxamás volvió saber d'él<sup>4</sup>.*

Los *mouros* viven nos castros, nes *mámoas*, nes fontes, nos ríos, nes peñes, nes cueves o, cenciellamente, baxo tierra. L'espaciu habitáu polos *mouros* nun ye'l pueblu o les fasteres dafechamente humanizaes pero tampocu nun lo ye l'espaciu llibre; asitien polo corriente en llugares averaos a los núcleos

poblaos, escoyendo comu allugu sitios onde los paisanos van de xemes en cuandu —fontes, montes...— . L'alcuentru del *mouro* col humanu tien llugar nes fasteres intermedies o de llende. Mui raro, el contautu pue tener llugar delles veces n'espacios humanizaos, comu puen ser les ferias<sup>5</sup>.

El mundu de los *mouros* ye fundamentalmente soterranu, faciendo'l llabor sobretoo pela nueche. Son amos de permuches ayalgues y tolos sos preseos, mesmamente los d'usu diariu, son d'oru<sup>6</sup>.

*Dientru les muries viven los mouros. Una vez salieron a robar nabos nes tierras; pero ún de los perxudicaos curiólos pela nueche y echó-yos mano. Entós los mouros pidiéron-y que callara la boca y que nun cuntara a naide lo que pasara y pa quedar seguros de que callaba diéron-y munchu oru.*

Comu yá se dixo, los *mouros* foron, d'acordies el sentir popular, los que levantaron les *mámoas* y los castros y cualquier otu monumentu d'especial valir (raru, grandiosu, antiguu...).

Pero, curiosamente, los campesinos d'anguaño nun inxeren comu propios de la so cultura estos testimonios del pasáu más remotu de Galicia. Dende la cristianización foi afitándose una fienda qu'estremó nel pensamientu popular dos mundos dixebraos: ún el mundu de los xentiles, anterior a la cristianización, y otu'l que foi surdiendo dende esti acontecimientu. Les



rellaciones ente estos dos mundos son d'oposición y poro, los *mouros*, paradigma de lo non cristiano, de lo antiguo, tendrán seños y cualidaes dixebraes de les de los humanos. Describiránse comu xente de color prieto, foranos y xabaces. Son, darréu d'ello, n'espresión mui significatible “d'otra raza”.

*Los mouros yeren unos homes estranxeros de pelleya prieto*<sup>7</sup>.

*Cuntaba la lleenda que n'El Con*<sup>8</sup> *da Romaiña abríase una cueva onde había mouros. Los mouros yeren homes y muyeres mui guapos.*

*Pela nueche salíen fuera la cueva y comíen enriba El Con. Usaben cuchiellos y tenedores que facíen ellos mesmos coles piedras d'El Con. De día quedábense dientru la cueva, pa cuntar les sos ayalgues .*

*Nes nueches de Sanxuán, según cuenten los que los vieron, xuben hasta'l cume y baillen allí hasta l'alborecer, que tornen pa la cueva*<sup>9</sup>.

A partir d'esti fechu foi desurdiendo un fenómenu perinteresante: los *mouros*, personificación de lo ayeno, de lo estraño, valen, pol contrariu, pa definir lo propio. Darréu d'ello tolo que nun ye asumío culturalmente pola comunidá, que nun ye humano nin s'inxerta nos parámetros normales de la coleutividá, ye *mouro* y de la *mourindade* .

Anubiertes nel folklore de *mouros* apaecen munches de les seños del mundu campesín gallegu. Sobremanera

topamos toa una riestra de cuestiones que, por mor de la so importancia y delicadeza, nun ye amañoso espresales d'un mou esplicitu. Ye'l casu del conceutu de muyer y del so venceyamientu col home, que s'amuesa simbólicamente nuna figura de bayura y complexidá pergrandes: la *moura*<sup>10</sup>.

La primer anuncia que tenemos d'esti personaxe míticu va inxerta nun célebre pleitu que sostién el clérigu Vázquez de Orxas con unos paisanos a principios del siglu XVII, por cuenta unes ayalgues que creyía enterraes nunes *mámoas*. Nesti rellatu apaez yá la *moura* cola so seña más cimera: el pelo llargu<sup>11</sup>.

La muyer tien nes sociedades campesines una riestra de connotaciones negatives. Ye la causa principal del mal, del desorden y náguase siempre pol so control. De la muyer témesese, sobremanera, la so sexualidá. Poro, el métodu de control sedrá'l so sometimientu al varón.

Esta idea amuésase mui claramente nos rellatos de *mouras* pente medies del emplegu de metáfores na desfloración de la *moura-serpe*, a la que ye necesario arrinca-y un clavel que lleva na boca o facela sangrar pa desencantexala<sup>12</sup>.

*Un rapaz d'un pueblu de cerca quedó citáu con una moura pela nueche, nel castru, y díxo-y que tenía qu'arrinca-y un clavel de la boca llueu de convertise en culiebra. El mozu, al llegar la hora, tuvo medrana del grandor de la culiebra y nun fixo lo que-y mandara la moura pa desencantexala. Llueu quixo dir tres d'ella pero los mouros nun lu dexaron y*

*entós el mozu, desesperáu, tiróse del castru abaxu y  
apaeció escelebráu* <sup>13</sup>.

Delles otres veces la *moura*, pa quedar desencantexada, pídenos un bollu de pan caliente, simbolismu sexual perclaru, comu bien lo afiten les repetíes amueses del cancioneru popular gallegu:

*O pan trigo sabe ben,  
ten ben sorte quen o come;  
tamén casada bonita  
é pan trigo pró seu home*<sup>14</sup>.

L'análisis del folklore vien perafitar daqué que yá se sospechaba: que la muyer ye la protagonista principal de la cosmovisión popular gallega<sup>15</sup>. Por mor d'esti protagonismu simbólicu pue falase de la existencia d'un ciertu matriarcalismu en Galicia, enxamás d'un matriarcáu, yá que, comu viemos, el rol de la muyer nun ye otru qu'aceutar la so condición de sometida al varón<sup>16</sup>.

Dada la so condición de seres preternaturales los *mouros* atopen dellos pilancos al querer llevar alantre dellos fechos más rellacionaos cola naturaleza humana. Falamos del partu y del criar. Cuandu estos fechos se presenten, la —*moura* va pidir ayuda a una partera o soliciten d'una muyer que dea de mamar al nenu.

*A una partera de Nine llamóla de nueche un home  
desconociu pa qu'asistiera un partu. La partera*

*recelaba de dir pero l'home convencióla y trúxola pal  
Neixón pa una cueva onde taba una parturienta.  
Partorióla y tornó pan casa...<sup>17</sup>*

La condición que se-yos atribúi a los *mouros* de seres antiguos fai que que, nel discursu popular, vayan siendo substituyíos a medida que va pasando'l tiempu polos romanos, pirates, franceses, carlistes, etc., en cuenta lo que Risco denomó “Llei del escaecimientu de los fechos hestóricos” y que nós preferimos denomar “Teoría o mecanismu de les superposiciones”, cenciellu procesu que nun ye otro más que los protagonistas van substituyéndose unos a otros nel tiempu calteniendo ún ensame señes onde acomuñen toos ellos: son toos invasores, foranos, carauterística que valdrá pa perafitar, por contraposición, la so identidá.

Los relatos de *mouros* tienen nel contestu de la cosmovisión popular gallega una funcionalidá clara, que queremos resumir nos aspectos que siguen darréu:

- Faen posible la esplicación del pasáu más remotu, non asumíu comu propiu pola memoria hestórica. Ser *mouro* ye asemeyao a ser xentil, a non cristianu. Los nenos son *mouros* mentantu nun se los bautice.

- Dan-y xaciu a cualquier manifestación singular de la natura (peña, cueva, pozu, etc.,) o a monumentos que son obra de cultura, magar non de la propia sinón d'otra camentada comu ayena. Son, darréu, una ferramienta al serviciu del procesu racionalizador ya interpretativu de la realidá lleváu alantre pol paisanu

gallegu.

- Inxertos nesta mesma lóxica, despliquen o xustifican l'aumentu de la casa o l'enriquecimientu que nun ye enforma esclariáu. La riqueza, nestos casos, ye siempre en resultes de tener atopao una ayalga o del tratu colos *mouros*.

- En xeneral, permiten definir delles carauterístiques de la sociedá rural que, delles de veces, nun puen ser asumies o aceutaes dafechamente.

Todo dicho empónmos nel convencimientu de que nel complexu míticu de los *mouros* hai enforma más coses que cencielles ya hipotétiques creencies prehestóriques o antigües<sup>18</sup>. Nesti sen, pue ser abondo esclariadora la opinión d'un investigador:

*Si partimos del principiu de que toda sociedá caltién los fechos de cultura non sólo por inercia del pasáu sinón tamién, y sobretoo, porque-y valen pa daqué, nun podemos otro qu'intentar atopar na propia sociedá rural gallega les claves pa la esplicación del nuesu llexendariu, ensin qu'esto suponga facer renuncia de los antecedentes hestóricos que contribuín a esclariar l'asuntu. (González Reboredo, 1983:15)*

Comu pieslle pa esti cenciellu análisis del mundu de los *mouros* y cincando d'un mou especial esa figura mítica —perinteresante— que ye la *moura*, podemos ufiertar una riestra de conclusiones:

- \* Esistencia d'una fastera xeográfica con un

llexendariu qu'ufierta asemeyos pergrandes. Esta fastera incluyiría Galicia, Norte de Portugal hasta El Dueru, Asturias y El Bierzo.

Estos asemeyos nun sedrien ayenos a les semeyances xeográfiques, poblacionales, económiqes y sociales d'esta fastera territorial. Nel folklore aseñalaránse nididamente las pequeñes dixebres o especificidaes propies de cada estaya, que respunden a la especialización —cuasi siempre de mena económica— de la mesma. A esti supuestu respunde'l fechu de que l'animal cobiciáu— porque satifaz les demandes d'alimentu —seya nos rellatos de *mouros* el gochu, mentes que n'Asturies a les xanes vencéyenles con vaques o xatos maraviosos, por cuenta qu'ésti ye l'animal esencial na economía campesina del Principáu.

\* Lo poco afayadizo del nome de lleendes castreñes. Existen rellatos asemeyaos que tienen comu referente espacial o encontu material a *mámoas*, petroglifos, cueves, pozos, fontes, peñes, etc.

\* Ye un error el pescanciar los *mouros* comu una cenciella supervivenciaa o trasuntu de los vieyos pobladores de Galicia. Comu creación del imaxinariu popular son daqué mucho más complexo, son un braeru caxón de xastre onde, pente medies de referencies simbóliques, espresase l'ideariu de la sociedá campesina gallega en rellación con dellos temes que la esmuelen especialmente.

\* Esti ideariu que tresmiten les lleendes ta pervenceyáu colos condicionantes que se dan nel mundu rural gallegu, resultáu de factores económicos,

sociales y culturales. D'un mou especial arránase por:

- La necesidá de la discreción y el secretu.
- La rocea ante lo estraño, ayeno o desconocío.
- La importancia de tener bien llendada a la muyer.

Esta fixación na muyer nun debe chocanos nes sociedaes campesines tradicionales y representa:

- Un ente imprescindible pa la economía y supervivencia del grupu.
- La capacidá reproductiva. Los fíos son l'encontu de los pas cuando estos yá van pa vieyos.
- El miembru de la familia que fai los llabores más abegosos.
- L'accesu al placer más necesariu y asequible.

La independencia de la muyer tracamundiaría non sólo'l mundu de les idees, sinón que pondría en peligru, inclusu, los sofitos económicos d'esti tipu de sociedaes.

- Tou estudiu ya interpretación de les lleendes gallegues ha surdir d'una fonda conocencia de la sociedá —rellaciones de parentescu, sistemes de propiedá y herencia, estratexes y modelos de convivencia...— y de la economía campesina. Xera nada fácil por cuenta les complexes interrellaciones que se dan nel pueblu gallegu.

### III. EL *TRASNO*

El *trasno* ye una especie de diaño pequeñu qu'anda sueltu pela casa y los caminos.

Anque penerando entá más podríamos estremar ente *trasno*, *tardo* y *diaño burleiro*, por mor del asemeyu de les sos funciones, falaremos del *trasno* en xeneral.

*El trasno ye una pantasma. El trasno ye una lluz. Nel añu trenta nun había lluz elléctrica nos pueblos. Cuandu mirábemos una lluz, dicíamos que yera'l trasno; si se movía una caña d'un árbol dicíamos que yera'l trasno y echábamos a correr* <sup>19</sup>.

El *trasno* (el *trasgu* asturianu) —que vien ser el duende castellano— tien la capacidá de tresfigurase asemeyando a dellos animales (corderu, cabra, perru, caballu, etcétera). Aunque amuese dalguna seña demoniaca —fuxe de la cruz y del agua bendito— ye, en fin de cuentas, inofensivu.

*Dizse que yera una persona que se tresfiguraba n'animal o n'otru bichu cualquiera.*

*El trasno venía en forma d'aire y l'aire tentaba a cualquiera, pero nun sabíes qué yera. Nun facía dañu.*

*El trasno ye comu si fuere la Compañía. Dicen que yera comu un caballu. Nun facía mal.*

*Diba una muyer pal molín y al llegar topó un gochín. Pa la vuelta llevólu con ella y cuidólu comu si fuera un nenu: facía-y papes, etc. Al otru día yá nun taba. Desapaeciera. Dicen que yera'l trasno con esa figura, que debía tener fame y apañóse asina*<sup>20</sup>.

El *trasno* pasa'l tiempu tracamundiando l'orden



domésticu, enriedando y revolviéndolo too. Pela nueche engaña a los caminantes armándo-yos falcatrués.

*Esto pasó nel molín, nel camín de Poío a Campañó. Diba una vez un home a trabayar. Yeren les seis de la mañana y entá nun amaneciera y topó un corderu y foi tres d'él y garrólu y dixo: bueno, pal patrón, a ver si me xube la paga. Echólu al llombu pa que nun-y escapara. El corderu mexó, cagó per él y fixo-y de too y cuandu saliól sol esmucióse.*

*Un home de Campelo diba a estru a les tres de la mañana y foi pel camín de La Coroncosta y de sópitu ¡zas! desapaeció-y la gorra y sintiéronse unes risaes, y al poco ¡zas! desapaeció-y la fesoria y sintió otra vuelta les risaes. L'home echó una recatafila cagamentos y volvió pan casa tou enfocicáu y cuandu llegó tenía la fesoria y tamién la gorra nel estragal<sup>21</sup>.*

En casa, los paisanos saben cómo tenelu entreteníu pa evitar qu'ande caciplando. Ún de los procedimientos más usaos ye asitiar na entrada la casa una taza enllena miyu. Hai qu'asitiala de manera tala qu'al venir el *trasno* la tire. Comu nun ye p'aguantar el desorden, entretiénsen en pañar el granu y comu nun sabe cuntar más qu'hasta dos, echa tola nueche nel llabor (Fraguas Fraguas, 1990:98).

El *trasno*, revolvíu por antonomasia, cacipla, fai ruíu, nun dexa dormir cuandu se sienta en pechu y,

claramente, estracamúndialo too per u quiera qu'anda.

Una de les maneres de llibranos d'él, cuandu mos incordia nun camín, ye amenazalu con mexar perriba d'él. El mexu —comu n'otros casos la cuspita— tien el poder de desfacer l'encantu. (Linares García, 1990 a:40).

*El trasno venía pela nueche a les cases y xubiáse enriba ti y pesaba munchu, y queríes falar y nun yeres pa ello, y queríes prender la lluz y tampocu, y dicíes-y: ¡que mexo per ti, que mexo per ti ! y entós colaba.*

*Una vez venía un home pel camín y topó un perru y depués metióse-y ente les piernes y nun marchaba: ¡mexo per ti, mexo per ti! y foise. Y yera'l trasno<sup>22</sup>.*

La finalidá del *trasno* ye dicinos que la nueche ye peligrosa —ye'l momentu en que los caminos s'enllenen d'ánimes, bruxes y encantos— y que tenemos de ser prudentes y desconfiar de les apariencies. Pero, sobremanera, el mensaxe que mos quier tresmitir ye que l'orden afitáu pol home nun ye incamudable, que too tien les sos llendes. Ye, posiblemente, un mecanismo antihybris, que mos señala la necesidá d'autocontrol. (Linares García, 1990 b, p.108).

#### IV. LA COMPAÑA

Con nomes tan estremaos comu *Procesión das Animas*, *Santa Compañía*, *Compañía*, *Estadea*,

*Estantiga, A Facha, A Compañía, A Visita o A Visión* denómase a la procesión de los fieles difuntos que, tando en Purgatoriu, vienen a la tierra a visitar los que van morrer.

*A Santa Compañía yera una filera de muertos qu'andaben pelos montes de nueche y tou aquel que los vía morría a los catorce o quince díes.*

*A Santa Compañía ye xente que ta nel otru mundu y que nun pue descansar por mor de daqué cosa.*

*A Santa Compañía ye una medrana que se t'espeta per dientru y cunten que pierde'l control y llévate esnalando onde ella quiera, ensin decatate d'ello<sup>23</sup>.*

Esta procesión, con unes carauterístiques de les que falaremos dempués, paez ser una manifestación esclusiva del noroeste de la península. Toparémola entós n'Asturies, Galicia y nel norte de Portugal (Riesco, 1979:425-427).

Al dar les doce la nueche los muertos de la parroquia llévantense del cagüercu y salen del cementeriu pa dir a xuntase na ilesia. D'equí, y ensin separtase de los caminos —hai dalgunos testimonios que contradicen esto— van visitar les cases de los que van morrer.

La finalidá de la *Compañía* paez ser el tresmitir a los vivos el mensaxe de qu'aportó'l momentu de que s'inxerten na comunía de los muertos. Cenciellamente, vienen traer el Viáticu al que va morrer. Nel

venceyamientu permanente que se da en Galicia ente vivos y muertos los vivos despiden al vecín que cola y los muertos acuéyenlu pa qu'andechen na gran procesión cósmica (Llinares García 1990 b:97).

*Caxes de muertos pelos caminos y tres d'ellos muncha xente. Cuandu pasa A Santa Compañía per delantre tuyu y tú mires pa dalgún, al otru día esi home muerre.*

*A Compañía era A Cita. Agora eso acabó. Citaben a los difuntos cuandu diba morrer una persona. Ye un pruyimientu de muerte, porque cuandu va a haber un difuntu miren asina les coses. Yo nunca nun miré pero miren. Equí, un difuntu d'esta casa miraron pa él, alrededor d'ehí, yera mio güelu<sup>24</sup>.*

L'aniciu d'esta creyencia ye muy escuru. Según dalgunos autores tien raigañu cristianu. Risco (1979:432) recueye la opinión del doctor Nóvoa Santos pal qu'únicamente yera una representación alloriente d'un fechu de la vida corriente: el pasu del Viáticu pela nueche camín de cá'l moribundu. Sicasi, esti fenómenu ye muy complexu y nun falten investigadores que lu rellacionen cola existencia de vieyos dioses indíxenes de los caminos, col cultu pervivu entá na dómina romana, venceyáu o averáu a los Llares Viales (Vázquez Varela y Bermejo Barrera, 1991:100).

Pa Rof Carballo (1989:79 y 91) *A Compañía* ye una esplicación simbólica —una pantasía coleutiva so-

cosciente— de lo que-y pasa al home presu pola señaldá. La *Santa Compañía* sedría la personificación de les fuerces misterioses de la Tierra Ma que, n'estrincándose'l periodu d'estancia nesti mundu, reclamaríen pol inxertamientu del morriente a la procesión cósmica.

Los paisanos tenien mieu a *La Compañía* pol puxu malignu —*maliaxe* o una mena de *meigallo*— que llanzaba. Lo que más medrana-yos metía yera la posibilidá d'atopala pelos caminos y de que si los garraba despreveníos-yos apurriera'l ciriu colu que quedaríen obligaos a metese na procesión hasta que fueran pa trespasá-y lu a otros.

*Cuandu una persona diba per una camín y apaecía  
A Santa Compañía espetáben-y una vela na mano y  
si nun se desfacía d'ella, dándo-yla a otra persona,  
morría<sup>25</sup>.*

Foi esta medrana la que fexo desendolcar a los paisanos un bon ensame d'ensalmos de proteición. El más corriente yera facer un círculu o una pentalfa — estrella salómonica— na tierra y metese dientru. Otru, mui emplegáu, yera dir rápido a abellugase embaxu de dalguna que tuviere forma de cruz. Falar mal o escatolóxico yera otru remedi.

*Cuandu A Santa Compañía pasaba al llau d'ún tenía  
que facer una rueda o'l círculu de Salomón.  
Los maríneros cuandu veníen de la mar y víen venir*

*enriba d'ellos A Santa Compañá, poniense debaxu d'un pie de viña que tuviere forma de cruz, facien la cruz y cruciaben les manes asina hasta pela mañana, que yera cuandu colaba A Santa Compañá.*

*Diben unes muyeres a vender el pescáu a Poio Pequeño. Diben cantando y en llegando al cruz onde se tira pal conventu, sintieron comu una campanina y miraron p'atrás y venía La Santa Compañá. Venía'l pendón, el cura, l'acompañamientu... entós, dixo una: "Ehí vien A Facha", y metiéronse nun requexu, no de Cuba, y pasó tou aquel acompañamientu pa riba, pa contra la ilesia, o pal cementeriu, a enterrar al difuntu que llevaben ellí. Al otru día morrió ún, ehí en Casalvito, y dixo-yos una muyer: debo la vida a que'l pescáu que llevaba nes cestes diba en cruz, que si non la cuelma que llevabeis..., llevabeis una bona somanta".*

*Otra vez fui con mio ma qu'en paz descanse ehí abaxu, a echar un poco d'agua, de nueche. Y conforme veníamos decía: "Tira p'alantre, corre p'alantre". Y yo cayía, levantábame y cayía y volvía levantame y cayía y dixo ella: "Llevántate, cayisti, jódite, levantate p'arriba, jódite", porque dicen qu'hai que falar mal pa que nun te faga dañu<sup>26</sup>.*

Yá ta documentáu'l datu de que cuandu un vivu topaba cola Compañá si diba nella la so madrina nun dexaba que-y fixeran mal dalgún (Llinares García, 1990

b:98). En Poio (Pontevedra), recoyimos la variante de que son los padrinos muertos los que defenden al afiyáu vivu. Esta conseña amuesa mui a les clares que los llazos de parentescu d'ésti mundu nun se francen cola muerte, sinón que perviven nel más Allá y que los padrinos tienen en Galicia un papel tutelar y curiador periportante.

*Una muyer, engañada pol retrasu'l reló, foi hasta'l monesteriu de Poio nuna nueche de lluna llena y de mucha claridá. Al llegar al sitiü diéron-y les tres de la mañana. Ella amedranóse, pero al ver que les puertes de la ilesia taben abiertes decidió d'entrar, intrigada. Ellí pudo ver, al rodiu d'un confesionariu, comu tres homes mui altos, vistíos de cura, taben onde l'altar. Un d'ellos averóse-y y díxo-y, garrándoy una mano: "salvástite que tienes los padrinos enterraos, que si nun fuera por ellos habrías ser víctima de los nuegos poderes. ¡Veti, veti pan casa, que nun te faremos mal!"*

*Unos dicen que la muyer foise sola, otros que foi acompañada hasta casa pola Compañá<sup>27</sup>.*

La significación de la Compañá ye enforma enigmática. Fuera parte recordanos, comu facien otros seres nochernegos, que la nueche ye peligrosa y qu'ufre alcuentros non naguaos (*dexa a noite para quen é*), La Compañá tampocu nun dexa que mos escaezamos del nuesu destín de futuros collacios de la procesión col aquel de que nun pongamos demasiáu enfotu nes coses

d'esti mundu. Pero hai daqué más. Los muertos defenden siempre'l caltenimientu de les normes y valores tradicionales. Cumplen a mou'l so papel dientru'l sistema, ye dicir, son amañosos. La muerte ye'l llazu qu'axunta los vivos colos muertos y val comu mediu d'espresión de la solidaridá vecinal.

En Galicia la muerte ye un tema recurrente, omnipresente. El gallegu nun concibe una desapaición pa siempre, el nun ser; pero los difuntos tán inertos dafechamente na vida de la comunidá, onde son perfluyentes y si, per un llau apavorien y esixen sufraxos pa salir del Purgatoriu, per otru —siempre l'ambivalencia— engabítenmos y piden por ún cuando tán en cielu. Hai, entós, un intercambiu espiritual granible pa les dos partes d'un mesmu conxuntu —la comunidá parroquial— qu'axunta a toos, los vivos y los muertos (Lisón Tolosana, 1983:102 y 1987:233).

Rellacionaos cola *Compañía* tenemos otros fenómenos comu la *Visión* y los avisos y abarruntos de muerte. Nel discursu popular hai persones que perciben claramente les anuncios de la Parca. Son los *vedoiros* o *videntes*. El fechu de que puean ver les coses del otru mundu atribúise a que, nel momento bautizalos, por un error o descuidu del cura, puxéron-yos los ólios de los difuntos.

Hai una clas de *vedoiros* que ta considerada comu la más perxudicial de toes. Ye la de los *antaruxados*, persones o seres qu'anden pelos caminos al debalu desque llega la nueche, dando anuncia de muerte. (Vázquez Gallego, 1990; Fraguas Fraguas, 1990:53; Risco, 1979:414).



Del que lleva la cruz de *La Compañía* —que ye siempre un vivu— también se diz que puede dar anuncia de la muerte de daquién.

## Notes

- 1 So estos temas, v.M.D.Juliano, "Cultura Popular" en *Cuadernos de Antropología* 6. Barcelona, 1986.
- 2 La conceición de los mouros en Risco pue vese en "Da mitoloxía popular galega. Os mouros encantados" en *Nós* 43, 1927, pxs.10-15.
- 3 Id. id., px.30.
- 4 No que se refier a los lugares habitaos polos *mouros* v. M. Llinares García y J. M. Vázquez Varela "Señalización simbólica del territorio: la acción de los seres imaginarios" en *Actas del Simposio Internacional de Antropología. Identidade e territorio*. Consello da Cultura Galega, 1990.
- 5 Seminario de Estudios Galegos, *Terra de Melide* (ed. fasc.). Sada, Ediciois do Castro, 1978, px.97.
- 6 Buenaventura Aparicio Casado, *A tradición oral en Poio. Claves Interpretativas*. Diputación Provincial de Pontevedra, 1992, px.75.
- 7 Francisco Guede Acuña, Trabajo del Curso de Antropología Cultural de Galicia. Pontevedra, 1993 (ensin asoleyar).
- 8 Con: 'peña grande'.
- 9 Sobre'l folklore de *mouros* la obra más completa ye la de M. Llinares García *Mouros, ánimas, denomios. El imaginario popular gallego*. Madrid, Akal, 1990.
- 10 V. M. Llinares García, *op. cit.* nota 9.
- 11 So esti tema v. Buenaventura Aparicio Casado. "La moura-serpe en el contexto del matriarcalismo galaico". *IV Coloquio Galaico-Miñoto*. T.II (resumes). Lugo, 1990, pxs.9-11.
- 12 Antonio Soto López. "As lendas mouras na bisarra de Redondela". *Gallaecia* 9-10. 1987. p.283.
- 13 M. Rico Vereca. *Cançoneiro popular das terras do Tamarela*. Vigo. 1989. p.44.
- 14 So la muyer gallega v. Buenaventura Aparicio Casado. "A muller domesticada. Rol e estatus da muller na sociedade galega tradicional" en *X Semana Galega de Filosofía*. Pontevedra. Aula Castelao de Filosofía, 1993. pxs.20-26.
- 15 Sol conceutu de matriarcalismu v. A. Ortiz-Osés, *Antropología simbólica vasca*. Barcelona, Anthropos, 1985.
- 16 X. M. González Reboredo, *Lendas galegas...* op. cit., px.37.
- 17 V. X. C. Bermejo Barrera, "Los antepasados imaginarios en la historiografía gallega", *Cuadernos de Estudios Gallegos* XXXVIII, fsc. 103, 1989, pxs.73-91.
- 18 Buenaventura Aparicio Casado, *A tradición oral en Poio...* op. cit., px.84.
- 19 Id. id., pxs.84-85.
- 20 Id. id., px.86.
- 21 Id. id., px.87.

- 22 Id. id., pxs.88 y 91.
- 23 Id. id., pxs.88 y 90.
- 24 Id. id., px.88.
- 25 Id. id., pxs.90 y 95.
- 26 Id. id., px.94.
- 27 Id. id., px.95.
- 28 Id. id., px.97.

## Bibliografía Citada

*Bermejo Barrera, X. C.*

1990 "Historia e Metafísica: coñecemento histórico e identidade", en X. L. Barreiro (coord.) *O pensamento galego na Historia. Aproximación crítica*. Universidá de Santiago.

*Calavia Sáez, O.*

1988 "Sobre la mujer simbólica: imágenes y santuarios", en L. Díaz (coord.), *Aproximación antropología a Castilla y León*. Barcelona, Anthropos.

*Fraguas Fraguas, A.*

1990 *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas*. Cuadernos do Seminario de Sargadelos 51. Sada.

*González Reboredo, X. N.*

1983 *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo, Galaxia.

*Lisón Tolosana, C.*

1983 *Antropología Cultural de Galicia*. Madrid, Akal.

1987 *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*.  
Madrid, Akal.

*Llinares García, M.*

1990 a *Os muros no imaxinario popular galego*.  
Universidá de Santiago.

1990 b *Mouros, ánimas, demonios. El imaxinario popular  
galego*. Madrid, Akal.

*Risco, V.*

1979 "Etnografía. Cultura Espiritual" en *Historia de  
Galiza 1*, empobinada por Otero Pedrayo. Madrid,  
Akal.

*Rof Carballo, X.*

1989 *Mito e realidade da Terra Nai*. Vigo, Galaxia.

*Vázquez Gallego, X.*

1990 *Tradiciones, mitos, creencias y curanderismo en  
medicina popular de Galicia*. Diputación Provincial  
de Lugo.

*Vázquez Varela, J. M. y Bermejo Barrera, J. C.*

1991 "La cultura castreña" en *Historia de Galicia de Faro de Vigo*, fasc. 5.

***abstract***

***Characters in popular  
Galician Cosmovisión***

*One important aspect of Galician culture is the set of characters that enliven the popular cosmovision, and which have over the centuries been constructed by Galician farmers and sailors.*

*The problems and anxieties of rural Galician communities show themselves through these characters and their symbols.*



# Xuegos de nenos

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

Va yá muiitu tiempu (foi a mediaos de sieglu) que dalgunos antropólogos (anguaño yá clásicos, comu Kroeber ou Redfield) ficieron dellas carauterizaciones de la chamada sociedá campesina. Unu de los aspectos qu'estrema esta sociedá d'outras (comu, por exemplu, las tribales) sería'l sou xacer dependiente: los campesinos son una parte, marxinal, del estáu que gobiernan las élites de ciudá. Los campesinos nun deciden, sinón que siguen la güelga feita pola población urbana. El sou xacer dependiente maniñéstase en tou tipu de niveles: políticu, económicu, ritual, etc. Los campesinos chenán la sua cultura conos elementos de la cultura ciudadana, adautándola ya simplificándola al sou mundu. Nos vezos campesinos atopárase, entós, la influencia urbana. Pero yía ésta una influencia siempre *demodée*, porque las costumes d'aniciu urbanu nas qu'ellos viven yá nun alitan na ciudá. Maniñéstase asina una de las carauterísticas de la sociedá campesina: el sou xacer conservador de la moda urbana yá desaniciada.

Autores comu Redfield axeitaron esta carauterización de la cultura campesina ya de la cultura urbana



siguiendo, seguramente, la güelga d'outras viechas dicotomías d'antias (Maine, Tonnies). Anque güei estas observaciones redfieldianas al estudiar la "folk society" nun disfrutan del favor de l'actualidá, pue entovía prestar ya ser interesante usar estas observaciones al faer una alcordanza etnográfica. Por exemplu, ¿alcontramos esta carauterística conservadora nuna sociedá campesina comu la de Palacios del Sil, na faza suroccidental astur, con una economía afitada na ganadería ya, tamién, n'agricultura? Según diz Foster na sua obra yá viecha (1967) pero chanteiru d'interesantes ideas:

*Si faemos l'estudiu del conxuntu de feitos culturales d'una comunidá campesina, sorprenderá qu'atopáremos elementos asgaya que manifiestan simplificadamente ideas ya artefautos d'aniciu urbanu que correspuenden a una dómina anterior: roupa, muebles, formas sociales, creencias ya práuticas relixosas ya llinguax, por nomar unas poucas cousas (Foster, 1976: 18).*

El mundu de los chamaos xuegos populares seguramente yía la cuenta pa ver si nellos alcontramos aspeutos urbanos antiguos inxertos na actividá física ya na fórmula oral correspondiente. Por exemplu, si faemos un repasu a los vezos lúdicos seremos a ver si una sociedá campesina comu ésta tien el caráuter de guardar la costume urbana desaniciada na ciudá.

Nel nuesu llogar d'estudiu los xuegos asígnanse

según edá ya sexu. Yía evidente qu'unos cuantos d'estos xuegos tradicionales son propios d'adultos, seyan mozos o seyan casaos. Ensin dulda'l xuegu d'adultos más tradicional en Palacios yía'l del *pasabolos* (Cf. González-Quevedo, 1983), xuegu que tamién-llys prestóu muito siempre a los guañes. El *pasabolos* yía'l xuegu más importante ya tamién el de más carisma, pero nun yía l'únicu xuegu tradicional pa la xente más grande. Outru xuegu yía *la barra*. A *la barra* xuégase tirando lo más lluenxe posible una barra d'una llargura aprosimada d'un metru. Outru xuegu tradicional yía'l *tiragarrote*: pónense dous competidores unu escontra outru, agarrándose entrambos a un palu o tadonxu ya'l ganador yía'l que yía quien a llevantar al outru del suelu onde taba sentáu. Tamién polas fiestas foi siempre tradicional *correr la rosca*; faise una carrera ya dáse-llv al que gana una *rosca* de premiu. Outru xuegu d'adultos yera'l *birle*, una modalidá de bolos diferentes del *pasabolos* ya muito menos enraigonada popularmente.

Pero seguramente los xuegos de nenos tienen aquí un especial interés. Dalgunos d'estos xuegos son namás femeninos, pero outros son pa entrambos xéneros ou especialmente pa nenos. Fairemos un repasu a unos cuantos d'estos xuegos infantiles de los chamaos "tradicionales".

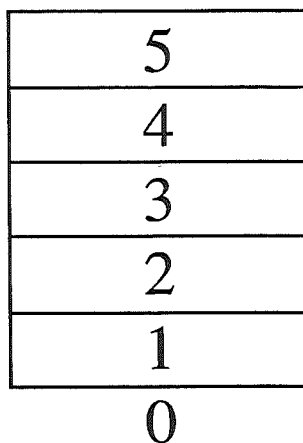
#### XUEGOS DE NENAS

Los xuegos qu'alcontramos en Palacios del Sil aseméchanse a los qu'atopamos n'outras zonas de cultura astur, especialmente na faza asturoccidental<sup>1</sup>.

Tous ellos tienen, ensin dulda, el sou correlatu n'otros llugares, cambiando en dellos casos el nome ou teniendo dalguna carauterística diferente.

Unu de los xuegos más prauticaos yía'l chamáu en Palacios *la rola*. Pa xugar a *la rola* dibúxanse no suelu unos cuadros asina:

Nun fai falta dibuxar estos cuadros si s'aproveitan unas chábanas ou llousas cuando éstas forman el dibuxu acabante de facese. Dende la posición 0 va tirándose sucesivamente una piedra a los cuadros, 1, 2, etc. ya dempués hai que dir corriendo esa piedra d'un cuadru a outru con un pía mientras se salta con una pata namás.



Piérdese'l xuegu cuando se pisa una raya ou cuando se dexa de saltar a la pata coxa ou cuando se pisa la piedriquina. Piérdese tamién cuando nun se manda la piedra al cuadru que lly correspuende. *La rola* yía más bien un xuegu de nenas.

Oustru xuegu yía'l *corru*. Pa xugar asina fórmase un corru de nenas que van dando vueltas mientras tolas componentes van cantando cantares. Yía muiitu interesante que nos xuegos infantiles suelen los nenos ou nenas usar una lletras de cantar ou fórmulas que repiten ritualmente. Nel casu del *corru* escúitanse

cantares comu'l que vien darréu:

*Yo me quería casare,  
yo me quería casare,  
ya mieus padres nun quisienon,  
nin zapateru nin xastre,  
nin xastre nin zapateru.*

Convién parar un poucu pa estudiar dellas carauterísticas de los cantares de los xuegos infantiles. En primer llugar, yía interesante destacar que son cantares mui castellanizaos ya mui ralmente feitos dafeytu na llingua propia. En segundu llugar, paecen desentonar del contestu cultural, porque estos cantares suelen faer alusión a espectativas ou ideales más bien de caráuter urbanu ou burgués. D'áiquí podemos sacar la conclusión de que probablemente estos cantares enseñábanlos las maestras, difundiendo lletras iguadas pa un territoriu pergrande, a lo mechor a nivel estatal. Estas lletras adautábanse más tarde a los comportamientos llinguísticos propios. Convién destacar el feitu de que'l mensax d'estos cantares infantiles femeninos ta chenu d'ideales de mucher coherentes con una sociedad dividida sexualmente, en cuantas al trabachu, de forma diferente a la local (Cf. González-Quevedo, 1991). Asina, paez que la nena suena con cómu será'l noviu, quier ser una ama de casa perfeuta, etc. En definitiva, la lletra ya la música d'estos cantares afitan el caráuter de sociedad tradicional ya confirman el rasgu propiu d'esta sociedad rural: reproducir

anacrónicamente comportamientos ya vezos urbanos, xeneralmente contaminando esos vezos con aspeutos propios asgaya.

El xuegu de *las piedras* faise con dúas nenas ya cincú piedras. Cada nena tien que tirar una piedra al altu ya mientras ta nel aire garrar las cuatru piedras que quedan nel suelu. Cuéchense primeiru d'una nuna, dempués de dúas en dúas, llueu gárranse tres, dexando una ya finalmente las cuatru xuntas. Nun se canta la primera vez, pero dempués, al repetir el xuegu entónanse cantares comu:

*Mi marido es un locu,  
cuandu por muitu,  
cuandu por poucu.  
El maridu de mi cuñada,  
cuandu por muitu,  
cuandu por nada.*

De las dúas que compiten gana aqueḷla que yía a faelo tou ensin tirar las piedras. Outras lletras de los cantares del xuegu de *las piedras* son:

*Mi maridu fue de caza,  
traju pan ya calabaza.  
da la vuelta mora  
que mi marido está en casa.*

Tamién:

*Pechitos,  
pechones  
naranjitas,  
ya limones.  
Besitos,  
besones,  
Naranjitas  
ya limones.*

Outru xuegu qu'atopamos ente las nenas yía'l de *la comba*. Sáltase mientras outras duas nenas aicionan la cuerda pa que dea una vuelta ou más alrededor de la nena que xuega. Acompañanse estos saltos con cantares comu:

*Ayer fui a la güerta  
del mieu tío Antón,  
cogí un pepinillu,  
díume un bofetón.  
Mientras yo corría  
mieu tío volaba,  
mal rayu mieu tío  
qué palos me daba.*

Muitu guapu ya tamién interesante yía'l xuegu de *las castañas*. Pónense tolas nenas agachadas ya en corru, agarrándose unas a outras fuertemente polos brazos, anque quedan dúas fuera del corru. Dicen entós todas:

*¡Cuez, cuez!*

*¡Cuez, cuez!*

*¡Cuez, cuez!*

Ya diz una de las que quedaran fuera del corru:

*¿Las castañas yá están cucidas?*

Ya contestan las del corru:

*¡Si nun tán, yá estarán!*

Entós las dúas que quedaran fuera del corru faen los posibles pa separar los brazos de las que tán nel corru. Cuandu son quien a separar a una yía porque *yá está cucida* ya tien que salir.

El xuegu de *las prendas* val tamién p'adultos, pero yía especialmente de las nenas. Tando xuntas unas cuantas nenas, van dando una cousa de la sua propiedá: una moneda, un prendedor, etc. Dúas de las nenas recuechen las cousas, sabiendo cuálá yía la propietaria de cada una. Dicen entós las dúas:

*Prenda que salga, ¿qué se le demanda?*

Pensábase entós un llabor pa la que fuera propietaria de la prenda que s'escochera. Xeneralmente yeran llabores ou aiciones ridículas, comu, por exemplu, salir polos caminos del pueblu ya dicir a voces *¡Soi la más tola d'aiquí!* Namás dempués de faer el llabor mandáu podía recuperase la cousa ou prenda dexada.

XUEGOS DE NENOS YA DE NENAS

Pero hai muitos xuegos nos que nun participan namás las nenas, sinón los nenos ya las nenas. Yía, por exemplu, el casu del xuegu de *los soplos*. Pónense dous nenos, unu frente a outru ya dialogan asina:

- *¿Tou padre foi a mouros?*
- *Si.*
- *¿Matóulos todos, todos?*
- *Si.*
- *Dixo'l rei ya la reina*  
*qu'anduiéramos a soplos.*

Soplaban los dous, entós, hasta que perdía'l que yá nun yera quien a respirar.

Asemecháu yía'l chamáu *el gallu ya la gallina*. Diz unu:

- *¡A ver quién sopla más, el gallu o la gallina!*

Darréu soplan los dous hasta que gana unu comu no xuegu anterior.

Xugábase ya xuégase muitu a *la maya*. Ponse un nenu conos güechos tapaos contra una puerta o una esquina ya los outros nenos escuéndense pa que nun lus vea. Entós, el que ta conos güechos tapaos cuenta hasta *ventiunu l'aceitunu* ya pregunta si tous s'escondienon bien diciendo:

*El que nu esté escondidu que s'esconda*



*ya sin non qu'arresponda.*

Si nun contesta dengunu yía señal de que tousalcontranon un escondite. Sal entós a buscalos ya en cuantas que ve a dalgunu vuelve corriendo al sitiú onde tuviera conos güechos zarraos ya tocando la puerta o la esquina diz:

*¡Alza la maya por...!*

Pasa entós el descubiertu a ocupar la plaza del anterior. Nel xuegu de *la maya* fai falta descubrir a los outros, pero tamién nun se separar muiitu del llugar onde se taba conos güechos zarraos, porque si hai un descuidu, entós unu de los que s'escondieren chegará antias ya, tocando la puerta o paré dirá:

*¡Alza la maya por mi  
ya por mis compañeros!*

Ya entós repite l'outru la situación.

Chámase *los tres navíos* el xuegu nel que participan dous bandos de nenos. Los d'unu de los bandos escuéndense ya dicen:

*¡Tres navíos en el mar!*

Ya los outros salen a buscalos mientras dicen:

*¡Otros tres en busca van!*

No xuegu de *la pita ciega*, los nenos forman un corru ya escuéchese a unu d'ellos. Pa escocher a unu hai diferentes fórmulas, tanto pa *la pita ciega* comu pa outros xuegos. Una de las fórmulas yía empezar a contar a cada nenu con estas palabras:

*Unu - dole - tele- catole  
quine - quinete - pasaba - la reina  
por su - gabinete - cinta - d'oru  
para'l - moru - cinta - de plata  
para la - gata.*

Escuéchese al nenu señaláu cuando se pronuncia la palabra *gata*.

Otra fórmula yía la que vien darréu:

*Pimpi - neja - la mano -la coneja  
conejita - real - pide pa la - sal  
sal me - nuda - pide pa la - cuba  
cuba de - barro - pide pal - caballu  
caballu - montiscu - pide pal - obispu  
obispu de - Roma - tapa la - corona  
que no te la - vea - la gata - rabona.*

Con esta última fórmula'l que queda yía'l nenu que recibe la palabra *rabona*.

Pero volvamos a *la pita ciega*. Al nenu al que s'escochiera tãpanse-lly los güechos con un moqueiru ya los outros agárranse ya forman un círculu que tien nel sou centru al nenu conos güechos tãpaos. Dialogan

entós asina los nenos del círculu con aquél que quedara no mediu:

- *Pita ciega rumendona, ¿qué comiste?*
- *Patu asáu.*
- *¿Guárdesteme algu?*
- *Sí.*
- *¿Ónde lu guardeste?*
- *Nuna furaquina.*
- *¿Con quéi lu tapeste?*
- *Con una pachina.*
- *¡Pos vaite a buscalu!*

Ya entós el que fai de pita ciega tien que garrar a unu de los del corru pa que lu sustituya. Los nenos que forman la rueda nun puen esfaela, tienen que tar agarraos ya movese tous xuntos pa que la pita ciega nun garre a dengunu.

Son cinco los que xuegan a *las cuatro esquinas*: unu pónse no mediu ya los outros en cada esquina. Trátase de cambiase d'esquina unos con outros ya'l que nun alcuentra esquina yía'l que queda dempués ensin esquina.

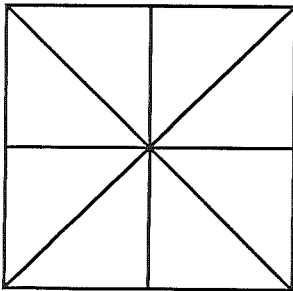
Siempres tuvo mui aquél *la pesca*: tócase a un nenu ya entós él tien que persiguir a outro hasta pescalu, pa que siga persiguiendo a los outros. Tamién yía mui importante la fuerza nas canie<sup>ll</sup>as cuando se cuerre con una pata namás, o seya, a *la pata coxa*.

En dellos xuegos fai falta muita precisión. Asina cuando se xuega a *la raya*, tirando una cousa

(xeneralmente una moneda) a ver quién la dexa más cerca d'una raya dibuxada nel suelu: el que gane, queda conas cousas que tiraran los outros. Yía bien asemecháu a *la raya* l' xuegu de *la chisca*: aquí tamién fai falta dexar la moneda ou la piedrina xuntu a una raya, pero nun se tira directamente, sinón que se tira pa que rebote na paré, a ver cómo queda, en rebotando, de cerquina de la raya.

Outru xuegu de nenos yía'l *veo, veo*. Yía un xuegu frecuente en tolos sitios, pero sobretóu en llugares zarraos, nas casas, etc. Ente dous o más nenos establezse'l diálogu que vien darréu:

- *Veo, veo.*
- *¿qué ves?*
- *Una cousina.*
- *Ya ¿qué cousina es?*
- *¿De qué color?*
- *Color, color, ...*



El nenu diz un color ya l'outru ou outros tienen qu'identificar la cousa que l'outru escochiera del color correspondiente.

Mui frecuente tamién yía'l xuegu de *la rayuela*. Pa xugar a *la rayuela* fai falta igualar nel suelu, nuna llousa ou nuna chábana un dibuxu asina:

Cada xugador a *la rayuela* usa tres piedriquinas. Xuegan dous nenos ya gana'l que yía a poner las tres piedriquinas en llinia reuta, poniendo siempre dichas piedras nas interseiciones de las llinias.

Un xuegu que tien muita aceutación yía'l chamáu *monta la mula*. Xuéganlu xeneralmente los nenos, pero las nenas tamién. Escuéchese a un nenu, que tien que se doblar ya quedar agacháu pa que los outros nenos salten, afitando las manos nel so llombu. Los nenos pónense en filera ya saltan dieciséis veces diciendo en cada saltu una fórmula qu'en dalgunos casos acompañaese con un xestu:

- *A la una monta la mula.*
- *A las dos el coz* (dan-llly un taconazu).
- *A tres outra vez* (repítese lo d'antias).
- *A cuatro brinco y salto* (dase outra saltucu antes de saltar).
- *A cinco santo y brinco* (el saltucu dase dempués de saltar).
- *A seis la culada* (dan una culada).
- *A las siete planto'l mi carapuchete* (pónse-llly una cousa).
- *A las ocho lu recojo* (recuéchese).
- *A las nueve empina la bota y bebe, glo, glo, glo* (faise comu que se bebe).
- *A las diez outra vez.*
- *A las once llama'l conde.*
- *A las doce le responde.*
- *A las trece escurece.*

- *A las catorce amanece.*
- *A las quince los lince.*
- *A las dieciséis la carrera'l galgu.*

Cuandu l'últimu salta la última vez, levántase'l que tuviera fayendo de mula ya cuerre detrás de los outros hasta que garra a unu que pasa a faer de mula.

El xuegu de *monta la mula* resulta peligrosu si'l que fai de mula s'agacha cuandu salta l'outru. Tamién los que saltan puen mancar al que ta agacháu. El xuegu val, entós, pa ver cuálas son las intenciones de los que xuegan, quién yía buena persona ya quién yía *mala burra*.

Muitu más peligrosu yera'l xuegu de *la cocha*, guei desanicíáu daféitu. Xugaban con palos ya unu poníase al llau de'un furacu, tiraba al aire un bote ya decía:

*Allá va mia cocha peza  
sin rabu ya sin cabeza,  
el que nun le dea nel aire  
que la deje quieta.*

Los outros intentaban meter el bote no furacu ya'l que lu tirara antias defendía'l furacu cono palu d'él.

Pola primavera xuégase muito a *la estaca*. Cada nenu lleva un palu afiláu, clávalu no tapín ya la gracia ta en qu'outru con outru palu seya a tiralu ya dexar el sou claváu.

Outru de los xuegos al que siempre hubo muita afición yía'l de *la columbie!la*, dando la vuelta unu

mesmu afitándose nas manos ya na cabeza<sup>2</sup>.

Tamién podemos ver eiquí dellos xuegos de broma que los grandes faen a los nenos. Por exemplu, dicen:

*¿Quieres ver a Dios?*

Ya entós garran-lly a un nenu la cabeza ya llevántanlu nel aire. Outra broma yera qu'un home con barbas restregábalas pola cara del nenu. Pero la broma más mala pa los nenos yera que los mozos o los grandes amenazábanlos con fae-llys *la mazacula*. Anque enxamás pasaba tal cousa, los nenos asustábanse muito pola mor de que los pudieren romper con una piedra.

Respeutu a estos xuegos de nenos ya nenas hai que decir que muitos d'ellos, los más violentos, suelen ser namás de nenos, pero mesmamente estos violentos nun tán zarraos dafeitu a las nenas. O seya, mientras xeneralmente los xuegos femeninos son namás femeninos, los xuegos xeneralmente masculinos tán abiertos, en dellos casos, a la participación de las nenas.

#### LA CIUDÁ QUE TA LLUENXE

A lo llargo d'esta riestra de xuegos de nenos acabante faese veise que dalgunos d'estos xuegos afiérense muito bien cona sociadá onde alitan ya obsérvase tamién que las fórmulas orales son propias dafeitu. Sicasí, outros xuegos nun son asina ya sal d'ellos l'aire de la ciudá pasada de moda, lo que yá nun ta d'al cuerdu conos patrones d'anguanu, de lo que yía, cuasi, de mal gustu.

Nos cantares de los xuegos de nenos de Palacios escúitanse hestorias de *naranjitas*, *pechitos*, *perritos* ou de *mi marido*. Pero hai abonda disonancia ente estas esóticas ideas ya la realidá social ya cultural que nun las conocía. *Naranjitas* ya *perritos* son comu inxertos feitos, seguramente, polos maestros ou outros igualadores de la cultura infantil. Son inxertos qu'entovía pipan, entovía tán verdes mientras na cultura urbana onde nacieren yá tán secos ya mariellos.

Oberva George M. Foster na sua obra ya mentada:

*al mesmu tiempu que se fai la integración curiosa de los elementos urbanos, la vida urbana cambiáu ya progresóu ya por eso los campesinos tan siempre predestinaos a ser anticuaos* (Foster, 1976: 18).

Asina, la cousa campesina, la cousa aldeana, yía siempre una cousa anticuada. Esta yía la razón de que dalgunos xuegos ya cantares de nenos tengan un aquel melancólicu, antiguu. Dende la ciudá, estos xuegos ya estos vezos en xeneral pasaos de moda chaman muiitu l'atención. Son comu una cana del árbol del prexuciu de los homes ya mucheres de la ciudá, que siempre ven l'*aldea* comu un signu d'atrasu. Asina naz tamién l'axetivu negativu que la ciudá tien pa los campesinos.

La ciudá ya'l sou mundu ta l'luenxe pa los campesinos, pero éstos dependen d'ella. Un casu doblemente complicáu apaez cuando la ciudá qu'infúi yía d'outru mundu cultural ou l'linguísticu. Entós



l'universu de los campesinos sufre un doble procesu de marxinaición. La cultura campesina camina entós al so desaniciu, l'aculturación afonda ya'l mundu rural estrémase más de la norma. Entós lo que pasa yía que'l remu que xune a los campesinos ya al mundu faise entovía menos prestosu, porque la ciudá ta más lluenxe.

## Bibliografía

*Foster, George M.*

1976 *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, F. C. E, México.

*Kroeber, A. L.*

1948 *Anthropology*. Harcourt, Brace and World. Nueva York.

*García Arias, X. Ll.*

1975 "Aportaciones al folklore asturiano". *BIDEA*. 86: 651-701.

*González-Quevedo, R.*

1991 *Roles sexuales y cambio social en un valle de la Cordillera Cantábrica*, Editorial Anthropos. Barcelona.

1993 "Bolos asgaya nel Altu Sil". *CULTURES, Revista Asturiana de Cultura*, 3: 181-186.

*López Blanco, J. R.*

1984 "Nomes de la vuelta'l gatu n'Asturies". *LLETRES ASTURIANES*, 10: 66-68.

*Redfield, Robert.*

1948 "The folk society". *American Journal of Sociology*, 5: 293-308.

1950 *A village that chose Progress: Chan Kom revisited*, University of Chicago Press. Chicago.

1955 *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, Chicago.

1956 *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, Chicago.

*Vigón, Braulio.*

1980(1985) "Tradiciones populares de Asturias. Juegos y rimas infantiles recogidos en los concejos de Villaviciosa, Colunga y Caravia". En *Asturias. Folklore del mar. Juegos infantiles. Poesía popular. Estudios históricos*. Biblioteca Popular Asturiana. Uviéu.

*Consejo Regional de Asturias. Consejería de Cultura y*

*Deportes.*

1980 *Juegos Infantiles Asturianos (Recogidos de la tradición popular)*, Uviéu.

**Notes**

- 1 Tien recochiuse por parte de dellos autores el mundu de los xuegos de los nenos. Merez destacase, ente outras, la guapa obra de Vigón (1895) y, en cuantas a la faza asturoccidental, de García Arias (1975). En 1980 el *Conseyu Rexonal d'Asturies* espublizóu un llibru que recueche una riestra de xuegos de nenos asturianos.
- 2 Respeutu al xuegu de *La Columbiella* Cf. López Blanco, 1984.

***abstract***

***Children's games***

*The study of different children's games informs us about certain aspects of the society and culture where they are played. In the games described here some of the features proper to traditional society become evident.*



# RESEÑES



## **GENDERED ANTHROPOLOGY**

Teresa del Valle. ed. *Gendered Anthropology*. Routledge.  
Londres, 1993.

*Gendered Anthropology* hace retroceder las fronteras de la antropología del género. Desafiando los viejos conceptos que dábamos por sentados, se pone en cuestión la relación "natural" entre el género y el sexo: rechazando la suposición de que el género está basado en la diferencia biológica, nos estimula a repensarlo como un constructo elaborado a base de la diferencia sexual.

Una fascinante colección de artículos, abarca cuestiones teóricas en la pregunta formulada por Verena Stolcke (Cap.1). ¿Es el sexo al género como raza a etnicidad?, en el estudio de parentesco, persona y género realizado por Signe Howell y Marit Melhuus (Cap.2) y en la problemática de la diferencia analizada por Henrietta Moore (Cap.7).



La aplicación teórica al trabajo empírico está plasmada en los capítulos de Serge Tcherkezoff sobre las relaciones de género en la sociedad *Samoa* (Cap.3), de Hildegard Diemberger respecto a los *Khumbo* de Nepal (Cap.4) y de Marianne Gullestad refiriéndose a la decoración del hogar en la sociedad noruega moderna (Cap.5). En el campo metodológico, Sabine Strasser y Ruth Kronsteiner plantean las dificultades enfrentadas durante su trabajo de campo en Turquía y el problema ético y empírico de cómo actuar políticamente como feministas y antropólogas (Cap.6).

La introducción de Teresa del Valle esclarece los avances hechos en la antropología del género hasta ahora, y junto con Howell y Melhuus (Cap.2), señala las lagunas dejadas por la negligencia del género en las áreas tradicionales de la antropología. Del Valle enhebra la aguja de los argumentos que siguen y el hilo está recogido por Moore en el último capítulo, dando forma al libro y estableciendo un diálogo fructífero entre las aportaciones enriquecedoras de investigaciones de varias partes de Europa.

La consideración de diversas formas de diferenciación social (Cap.1), sea en la sociedad europea (Cap.5), sea en culturas no-occidentales (Cap.3, 4 & 6), pone en duda el concepto de género formado por el pensamiento antropológico occidental. Éste, muchas veces peca de androcentrismo y como señala Tcherkezoff (Cap.3), se demuestra incapaz de aceptar las formas asimétricas de otras culturas.

Estamos ante lo que Del Valle identifica como el

terreno más innovador de la antropología, donde los cambios en los conceptos del género están estrechamente vinculados a los cambios producidos en la sociedad. Los cambios sociales requieren una redefinición de los términos que utilizamos y los autores someten a un examen exhaustivo el discurso antropológico. Stolcke (Cap.1), centrándose en la relación entre raza/etnicidad y sexo/género, descubre la construcción socio-político de la diferencia sexual partiendo de diferencias supuestamente "naturales".

La "naturalización" de las diferencias de género ha contribuido a la simplificación de la relación entre sexo y género y los trabajos aquí presentados vuelven a descubrir su complejidad. En un artículo rico en datos etnográficos y claro en su teorización, Diemberger (Cap.4) analiza la conceptualización del género en la cultura *Khumbo* (Nepal), demostrando la interrelación entre cuerpo femenino, cosmovisión y estructura social. Con un argumento tortuoso que oscurece la lucidez de su pensamiento, Tcherkezoff (Cap.3) demuestra que en la cultura *Samoa*, la percepción de género no coincide con la nuestra en una división sencilla entre masculino y femenino, ni se reduce a la diferenciación biológica, sino que predomina una relación "asexual" entre hermano/hermana.

La tradición antropológica al especializarse en el estudio del "otro" y la tradición feminista de suponer la dominación universal del hombre sobre la mujer, han oscurecido tanto las variaciones intra-culturales como las semejanzas entre hombres y mujeres y aunque

algunos capítulos tratan esta problemática (Cap.3, 5), Moore (Cap.7) detecta una falta de habilidad para manejar de manera analítica lo similar y lo diferente: un reto para futuros trabajos.

El caso es que este volumen presenta teorías en vías de formarse y eso es lo que le hace interesante. Las aportaciones rompen con los moldes establecidos, dando un nuevo ímpetu que desmiente el pronóstico pesimista de Strasser & Kronsteiner (Cap.6) de que la antropología social tiene pocas perspectivas para el futuro. Aunque Howell & Melhuus (Cap.2) acusan la falta de impacto de los estudios del género como tema de mujeres, aparentemente manifestada por la prominencia de autoras en este volumen, este libro representa un desafío para la disciplina y es recomendable por su aportación válida e iluminadora al debate de la antropología del género.

MARGARET BULLEN

## IDENTIDAD Y LENGUA

José Miguel (Txemi) Apaolaza, *Lengua, Etnicidad y Nacionalismo*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993.

Ahora que asistimos a la desintegración de Estados que se pensaban consolidados y a la recomposición y reestructuración de límites territoriales que albergarán nuevas Naciones, aparece *Lengua, Etnicidad y Nacionalismo* de José Miguel (Txemi) Apaolaza en la Colección Cuadernos de Antropología que publica la editorial Anthropos.

En este contexto europeo, las reivindicaciones del pueblo vasco en defensa de una identidad propia, se han mantenido a lo largo de este siglo con períodos de mayor o menor intensidad. Analizar la complejidad del fenómeno del nacionalismo no es tarea fácil y, en el caso del vasco, ha sido abordado, generalmente, desde posicionamientos a favor o en contra que en nada ayudan a desentrañar esa complejidad. En esta ocasión,

Apaolaza lo hace desde la perspectiva antropológica y en base a la observación directa en un contexto muy concreto. Este ensayo está basado en la Tesis Doctoral del autor y en la recogida de datos que realizó durante los años 1986 a 1988.

El lugar elegido para el estudio fue la localidad de Salvatierra (Agurain) en la llanada alavesa; un municipio de unos tres mil quinientos habitantes que sufrió, durante la década de los setenta, una importante transformación a raíz de su industrialización. Hay que señalar que este mismo fenómeno ha afectado a otros municipios vascos, en Álava y principalmente en Guipúzcoa y Vizcaya.

En la brusca transformación de un pequeño núcleo rural en un municipio urbano e industrializado, el rápido aumento del número de habitantes, por la venida de personas de otros puntos del Estado Español o del propio País Vasco, es un factor importante. Aunque el trabajo no trata específicamente el tema de la inmigración interna y los conflictos que ello provoca entre la población "autóctona" y los de "fuera", esta problemática está presente a lo largo de la obra y me parece una importante aportación a un tema que ha sido muy pocas veces estudiado en su concepción en la zona vasca.

Otra aportación importante de esta obra es la apertura que proporciona al conocimiento de las diferentes situaciones que se viven en el País Vasco. Aunque el territorio de Euskal-Herria y el proyecto político de Euskadi se tratan, y aparecen a la luz

pública, como un conjunto y un proyecto globales, es evidente, para cualquier observador, que la realidad vasca presenta una gran diversidad. En esta ocasión el autor ha elegido la lengua como variable para observar esa diversidad.

En Euskal-Herria existe una acusada dicotomía entre las consideradas zonas vascófonas, aquellas donde la lengua vasca —el euskara— es hablada por una mayoría de la población, y las zonas no vascófonas, en las que la lengua se perdió hace más o menos tiempo o es utilizada por sólo una minoría. Es en las zonas vascófonas donde el nacionalismo vasco se ha mantenido tradicionalmente; un nacionalismo que es definido como étnico por Apaolaza.

Salvatierra (Agurain) pertenece a la segunda categoría. El euskera se perdió hace dos siglos, la opción nacionalista no ha estado presente hasta épocas recientes y esa opción, según el autor, no presenta, en principio, las características del nacionalismo étnico. Sin embargo, nos demuestra Apaolaza, ante la complejización de su estructura social, ante la necesidad de establecer las jerarquías que determinan y definen esas estructuras, va a ser el euskara o mejor "la defensa del euskara", lo que se constituye en símbolo, en metáfora, en instrumento, para marcar una primera diferenciación social: "nacionalistas"- "no nacionalistas", "nosotros"- "ellos", "dentro"- "fuera". Tras estas divisiones básicas, vendrán otras; la opción nacionalista presentará diferentes "posicionamientos", posicionamientos de izquierda o de derecha, pero la dicotomía

básica funcionará como elemento claramente diferenciador.

Así, a través del análisis de la interacción social representada por las acciones de los diferentes grupos formales e informales, políticos en definitiva, presentes en esa localidad así como de determinadas acciones simbólicas, de contenido étnico, que tienen lugar en la época en que se llevó a cabo el estudio, podemos ver la forma en que se da la dinámica social y la actuación de los actores sociales. Como indica el autor, opinión con la que estoy de acuerdo, este "estudio de caso" no se cierra sobre sí mismo, sino que sirve para generalizar, comparar y analizar situaciones similares en otros puntos, tanto de la geografía vasca, como de otras geografías.

Los/as antropólogos/as sociales hemos dejado de estudiar exclusivamente los lugares lejanos y exóticos y nos enfrentamos con presentar la realidad social como una instantánea fotográfica que permanece así para siempre en el álbum que se apila en las bibliotecas. Como señala Teresa del Valle en el prólogo de este ensayo, esta nueva práctica, "cercana en el tiempo y en el espacio", impide "la tentación de la técnica del re-estudio al cabo de diez o quince años, como ha sido tradicional en la antropología"; de hacerlo, habría que tener en cuenta que los actores sociales han seguido actuando y sería, por lo tanto, un "re-encuentro con los protagonistas, en su tiempo y lugar correspondientes".

M. CARMEN DIEZ MINTEGUI

## LOS MUNDOS DE LOS VAQUEIROS

María Cátedra. *This world, other worlds. Sickness, suicide, death, and the afterlife among the Vaqueiros de Alzada of Spain.* The University of Chicago Press. Chicago, 1992.

Esta obra se centra en la idea de que para los Vaqueiros de Alzada la muerte y el más allá son ante todo aspectos de su propia vida. Lo son cuando se inicia el proceso del morir con la enfermedad (primera parte); en el momento de producirse la muerte (segunda parte), y cuando se plantean la realidad del después de la muerte (tercera parte). Si no se lee la obra teniendo en cuenta esta conexión entre el mundo de aquí y los otros mundos se perderá buena parte de la originalidad del enfoque y, desde luego, pasará desapercibido el argumento que sustenta los materiales empíricos. Precisamente en este sentido es más expresivo el título de esta versión al inglés, llevada a cabo por W. A.



Christian, que el de la originaria en castellano (*La muerte y otros mundos*, Júcar Universidad, 1988).

Efectivamente, todo el entramado de creencias cosmológicas de los vaqueiros aparece como justificación de unas formas de vida cuyos marcos de actividad se despliegan desde la casa y las brañas. Los conceptos de maldito y bendito, que guían el análisis del primer largo capítulo del libro, se nos muestran como un reflejo del continuo discernimiento que el vaqueiro tiene que hacer entre los objetos, los animales, las estrategias vitales, las personas y, en general, las relaciones sociales que le rodean. De todo esto ha escrito María Cátedra explícitamente en otras obras, y aquí aparecen los argumentos apuntados y, en ocasiones, sugerentemente expuestos.

En este contexto es sumamente interesante la conclusión hasta cierto punto paradójica a la que llega la autora. Por una parte la extrema nitidez de la clasificación de la realidad en el ámbito de lo maldito y de lo bendito, y por otra la ambigüedad con la que se encuentra al tratar de encajar los elementos del mundo vaqueiro en esas dos categorías. En el primer caso está claro que lo bendito se define en relación con valores que tienen que ver con el mantenimiento de las casas vaqueiras. Las enfermedades, que rompen el equilibrio del sistema corporal, afectan a la vida vaqueira de braña y casa de una manera radical. Bendito/maldito; bien/mal, son equivalentes, en una de sus acepciones, a lo de dentro y a lo de fuera. De fuera vienen alimentos extraños, enfermedades nuevas, remedios que causan

mal, pero también la esterilidad, y la desgracia en general (p.63ss.). Por otro lado aunque lo bendito enraíza en la vida de las brañas y más puntualmente de cada una de las casa, hay situaciones internas que pueden producir desgracias y ser en consecuencia malditas. El estudio de la envidia que cierra este primer capítulo sobre la enfermedad lo pone bien en evidencia. Dentro de la braña hay malos vecinos, liosos, egoístas y por supuesto envidiosos (pg.68). Aunque la igualdad es frecuente hay casas que medran más que las demás... Son demasiadas las circunstancias en las que la casa vaqueira se encuentra expuesta al conflicto con los de dentro como para que la mentalidad vaqueira pueda ser receptiva al maniqueísmo que pudiera estar implícito en una estructura dicotómica de la realidad (dentro y fuera...), y para que, en consecuencia, la ambigüedad no aflore en la conceptualización de las categorías básicas del sistema. La autora ha sabido poner de manifiesto esta incoherencia de los sistemas de clasificación, y lejos de ver en ello un obstáculo teórico hacia esa meta del "todo tiene que encajar" que aparece con frecuencia implícita en los estudios sobre estas materias, y que se suelen tomar como criterio suficiente para avalar la pertinencia del propio análisis (lo que en más de una ocasión ha llevado a la manipulación de los datos), asume el fenómeno y trata de explicarlo. Los sistemas de clasificación, nos viene a decir, han de leerse en el contexto ecológico y económico en el que aparecen y tienen relación con la ambivalencia de los asuntos humanos. "Sería un error no considerar la ambigüedad

que aparecen una y otra vez en estas páginas en relación a muy diferentes contenidos (especialistas, aposiciones como bendito y maldito, en las brujas y los espíritus). El modelo binario tiende a suprimir modos cualitativos y analógicos de pensamiento que merece la pena poder de manifiesto" (p.346).

A medida que avanzamos en la obra, este marco de la braña y de la casa, como ineludible contexto explicativo, se reitera de forma todavía más explícita. Al final del capítulo tercero se concluye todo el estudio de la muerte con un excelente análisis de su proceso desde la casa. La novedad en el tratamiento de la muerte que hace María Cátedra está en la forma como nos demuestra que la muerte se construye culturalmente y que entre los vaqueiros el camino se inicia con tiempo suficiente como para que los más próximos a ella aprendan a afrontarla. De esta manera el estudio de la muerte coincide con el de una etapa de la vida. La buena muerte es aquella que no separa al vaqueiro de sus actividades domésticas, la mala es la que le postra, le margina en vida y le hace avanzar hacia el final desconectado de las actividades que habitualmente suceden en la casa. Pero, en la medida en que la suerte se une a la vida, vuelve la ambigüedad a instalarse en las relaciones domésticas, los problemas que le acompañan se reactivan en torno al que está llamado a protagonizarla: el rol del anciano vaqueiro como padre y amo; la necesidad de continuar la casa y al mismo tiempo de lograr la seguridad individual (194s.): ello ocurre en ese instante en el que es necesario poner en manos de la siguiente generación

las riendas de la casa, a cambio de garantías de atención en la vejez. Pero con esta cesión del mando el vaqueiro inicia inexorablemente “la primera etapa en la transición hacia la muerte” natural. De esta manera el guión diacrítico de la muerte es un acontecimiento doméstico, sustentado en el atento control de los vecinos, que acompaña a la inesperada normativa sobre este momento. Todo ello contribuye a la definición cultural del proceso.

La autora hace también una buena aportación al estudio del suicidio, como una forma de muerte peculiar. El suicidio no es un acontecimiento individual. Se produce en el marco de las relaciones dentro de la casa. A veces estas relaciones son personales y la comunidad está atenta para atribuir responsabilidades a los vivos, si fuera el caso, pero con más frecuencia juegan un papel importante aquellas que se producen como consecuencia del entramado insitucional de la vida doméstica. Las observaciones sobre los suicidios de hombres y mujeres, a la luz de los distintos roles que ambos juegan en la sociedad, de la transmisión dentro de la casa de “las enfermedades” que pueden llevar a suicidio, o de la idea de destino asociada a la herencia de la casa, que convierte al suicidio en una expiación moral, son no solamente precisas, sino innovadoras en las explicaciones de fenómenos de esta naturaleza.

En la misma línea de coherencia explicativa se trata también el después de la muerte. El más allá se entiende también en el contexto de la casa. Los muertos juegan un papel de jueces y víctimas respecto de los

vivos (pg.323). Se comunican con ellos de múltiples formas y les reprochan su conductas, son abanderados del orden moral, y les responsabilizan de su situación en el otro mundo. Lo importante de este complejo de creencias es obviamente su capacidad de generar conductas, que afectan en su conjunto a los miembros de la casa (pg.324).

Quiero hacer una referencia a lo que este estudio significa en la investigación del problema vaqueiro. La autora resume en esta versión las diferentes interpretaciones que se han dado a la existencia de los vaqueiros como grupo marginal y reitera su visión del problema, tal como ya ha sido analizado por ella en otro lugar ("Mito e historia de los Vaqueiros de Alzada", *Análisis e Investigaciones Culturales (AIC)* 26, p.11-28). Después de descalificar aquellas interpretaciones que atribuyen un origen peculiar a los vaqueiros, enlaza con la tesis de J. Uría Ríu, que justifican esas características como derivadas de las peculiaridades en las formas de vida de los vaqueiros en relación a sus vecinos. Las preguntas que se plantea María Cátedra al final de la investigación (pg.352 ss.) son pues ineludibles. ¿Qué pueden aportar todos estos datos a la clarificación del problema vaqueiro, es decir, a la cuestión de sus orígenes y de su marginalidad? La autora, partiendo del hecho obvio de que los vaqueiros son tan asturianos como sus vecinos, apunta dos posibilidades: que entre ellos haya perdurado el sistema de creencias con toda coherencia, mientras que en el resto haya desaparecido; o bien, de forma más plausible, que los vaqueiros hayan

recreado su cosmología partiendo de elementos preexistentes, siendo el producto el resultado de un ejercicio progresivo de *bricolage levistraussiano*. A pesar de su inclinación por esta última posibilidad suspende el juicio por falta de datos con los que se puedan comparar los suyos (p.353).

Pienso que se apunta aquí a una lúcida contrastación de la hipótesis que defiende sobre las peculiaridades vaqueiras. Creo que una comparación con otros materiales de los grupos circundantes llevaría posiblemente a la conclusión de que las singularidades de la cosmología vaqueira son menos radicales de lo que pudiera parecer. El que haya trabajado en zonas próximas a los concejos vaqueiros puede sospechar que incluso las peculiaridades de la vida vaqueira son variaciones, bastante especializadas, sobre unos condicionantes de subsistencia comunes en el occidente asturiano. En toda esa zona la ganadería tiene más importancia que la agricultura como la forma de vida. Sin llegar a la práctica de trashumancia los habitantes de esta zona recorren con sus ganados los caminos de los montes vecinales, cuando las condiciones de los prados próximos a los pueblos lo exigen y, en ocasiones, los sueltan durante largas temporadas en los puertos. Mi conocimiento de Los Oscos del occidente astur, avala esta consideración y ello me pareció así desde que tuve oportunidad de leer algunas de las publicaciones existentes sobre los vaqueiros, entre ellas las de María Cátedra. El paisaje que hoy ofrecen estos concejos, con una buena parte de las antiguas tierras de labor

transformadas en pastizales, indica bien a las claras que en determinadas condiciones demográficas y de mercado, la focalización hacia la gandería es inevitable. En este contexto, y sin restar importancia a las tecnologías de nuestro siglo, uno casi estaría tentado de afirmar que, si las condiciones externas no lo impidiesen, la especialización que asumieron en su día los vaqueiros no sería el pasado, sino el futuro de esta zona.

Sin embargo creo que es en el tema de las creencias en el que esta conexión entre los concejos vaqueiros y los no vaqueiros colindantes se confirma mejor. Sin negar ciertas peculiaridades, la mayor parte del material del mundo vaqueiro que aquí se nos descubre se reitera en los concejos vecinos, y el parámetro de la casa bajo la que María Cátedra lo trata sirve también en estos últimos de hilo conductor para entenderlos. Si esto es así *This world, other worlds* sería la confirmación más exhaustiva de la inconsistencia de teorías antiguas y de alguna que otra frivolidad moderna sobre los vaqueiros. Desde J. Uría Ríu y las obras anteriores de María Cátedra sabíamos que esto era así, ahora contamos con suficientes argumentos para defenderlo.

La autora habla en la introducción de que su decisión de ofrecer explícitamente el abundante material con el que trabaja tiene también la finalidad de que otros antropólogos lo retomen y reutilicen en investigaciones paralelas (p.26). Esta contrastación entre los materiales vaqueiros y otros de la áreas afines, además de ilustrarnos sobre el valor histórico de algunos mitos

étnicos, nos puede plantear problemas teóricos de gran interés. Por ejemplo el de las relaciones entre las formas de vida y las creencias, o más expresamente el del ritmo diferencial de los procesos de cambio dentro de las sociedades. La relativa flexibilidad y ambigüedad de los procesos cognitivos permite encontrarlos muy reiterados en configuraciones sociales que, aunque diferentes, se presentan en ocasiones como variaciones relativamente singulares a problemas de subsistencia paralelos.

En este sentido entiendo que la obra de María Cátedra no sólo es una buena culminación de su dedicación al estudio monográfico de una comunidad, y una aportación concluyente al llamado problema vaqueiro, sino también una aportación de materiales y recursos de investigación abiertos a la comparación y, en consecuencia, al desarrollo de la teoría antropológica.

JOSÉ LUIS GARCÍA GARCÍA





## L'ANICIU DE LA DESIGUALDÁ

Raymond C. Kelly. *Constructing Inequality. The Fabrication of a Hierarchy of Virtue among the Etoro*. The University of Michigan Press. Ann Arbor, 1993.

Ye ésti un estudiu perinteresante respeutu al problema de cuála ye la fonte de l'asimetría y la desigualdá social. L'autor amesta la recoleición de datos etnográficos con un fondu repasu a les teoríes antropolóxicques so la desigualdá. El so trabayu etnográficu fixolu R. C. Kelly ente los *Etoro*, un pueblu asitiáu na islla de Nueva Guinea, na rexón de Strickland-Bosavi (suroeste de Papúa-Nueva Guinea). Nos capítulos 1 y 2 estudiéense, respeutivamente, los aspectos contestuales (hestoria, otros grupos étnicos que s'alcuentren de llau) y económicos (estructures de producción y distribución) de los *Etoro*. Dáse-y en segundu capítulo especial importancia a la división del trabayu en cuantes al xéneru, mientres en terceru pasa l'autor al análisis del sistema de xerarquía moral, dibuxáu ente dos polos: el polu más altu ye'l de los

homes vieyos, mientras los bruxos tán en polu más baxu. Nos siguientes capítulos Kelly fai un detalláu estudiu de la distribución asimétrica del prestixu y la estigmatización. En capítulo caberu, el más llargu tamién, alcontramos la evaluación que l'autor fai de les distintes teoríes so la desigualdá, criticándoles en función de los sos datos etnográficos ya iguando nueves formulaciones teóriques pa ser a interpretar meyor esos fenómenos culturales.

Dende la época de la Ilustración la filosofía tien comu ún de los sos tópicos más granibles el tema de la igualdá y la desigualdá, un tema que ye mui difícil dar por escosáu, porque nun ye anguañu un tema namás teóricu, sinón que sigue siendo formientu de los esmolimientos de guei. Na lliteratura antropolóxica foi fonda la influencia de Marx y Engels, comu pue observase na obra yá clásica de Morton Fried (*The Evolution of Political Society*, 1967). Pero nos últimos tiempos los estudios so les sociedaes más simples interesárense más poles desigualdaes, xeneralmente al tener en cuenta la dixebra en cuantes al xéneru nestes sociedaes, que pola so supuesta igualdá. Asina, en Collier y Rosaldo ("Politics and Gender in Simple Societies", 1981) y en Collier (*Marriage and Equality in Classless Societies*, 1988) dizse que la desigualdá tien el so aniciu na práutica del matrimoniu, siguiendo la llinia de Meillassoux.

Afitándose nos sos datos, Kelly descalifica'l supuestu de Meillassoux de que seya'l control de los bienes del matrimoniu lo que fai posible'l poder de los más vieyos:

los mecanismos pa poder facese cola novia nun anicien dependencia de los nuevos respetu a los vieyos. El casu de los *Etoro* demostraría que la desigualdá nun ye una consecuencia necesaria de l'asimetría en cuantes al sistema económicu. Nun ye acertáu'l puntu de vista de Collier, porque en casu estudiáu por Kelly la desigualdá básica nun ye económica, sinón la desigualdá en cuantes al repartu del prestixu y la superioridá moral. Tampoco ta d'alcuerdu esti autor con otres teoríes de la desigualdá afitae en prestixu (comu, por exemplu, faen Ortner y Whitehead; "Introduction: Accounting for Sexual Meanings", 1981), porque escaecen la dixebrá que Kelly observa en dos sistemes: ún de xerarquía moral y otru de xerarquía de prestixu y estigma. Asina, la desigualdá nun s'afita nes formes de matrimoniu nin nes formes de producción, sinón na cosmovisión metafísica propia d'esa sociedá: *I have argued that the Etoro cosmological system that comprehends reproduction, the spiritual constitution of persons, and life-cycle transformation is the central locus for the production of inequality because constitutes the source of morally evaluated social differentiation pertaining to an ensemble of social categories* (p.522).

L'antropoloxía política de les caberes décadas tien planteaos fondos desafíos teóricos. Fai falta cuestionar y enxuiciar munchos llugares comunes y supuestos teóricos aniciaos cuantayá. Esta obra ye un bon intentu d'enfrentase con estes dificultaes y faer una aportación teórica valoratible a la lluz de la bayura etnográfica.

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO



## MÉLANGES PIERRE SALMON

Thoveron, G. y Legros, H., eds. *MÉLANGES PIERRE SALMON. I. Méthodologie et politique africaines.* Civilisations, Revue Internationale des Sciences Humaines et des Civilisations Différents. Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, Vol. XL, n°2, Bruseles, 1993.

Thoveron, G. y Legros, H., eds. *MÉLANGES PIERRE SALMON. II. Histoire et ethnologie africaines.* Civilisations, Revue Internationale des Sciences Humaines et des Civilisations Différents. Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, Vol. XLI, Bruseles, 1993.

L'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles lleva años haciendo un llabor perinteresante y de gran valir científicu col asoleyamientu periódicu de la so revista CIVILISATIONS. Un exemplu de trabayu perbonu ye'l volume qu'espublizaren en 1992 so les

cultures del pan (*Du gran au pain*, Collection Ethnologues d'Europe, 2, Les correspondances de Civilisations). Ye perprestoso agora mentar los dos caberos volúmenes (XL y XLI) dedicaos a la carrera intelectual y docente de Pierre Salmon na Universidá Libre de Bruxelles. Amigos, colegas y ex-alumnos collaboren nestos dos llibros enllenos d'artículos so la cultura y la hestoria d'África, oxetu de los estudios del profesor agora homenaxeáu. Pierre Salmon tien tres sí una obra perfecta y grande, na qu'atopamos títulos comu *Le racisme devant l'histoire* o *Historia y crítica*, *Introducción a la metodología histórica*, espublizada en llingua castellana (Ed. Teide, Barcelona, 1972, 1978). Nes obres agora comentaes hai una bibliografía y una biografía de P. Salmon.

El primer volume ta empobináu a temes de metodoloxía y de política africanes. R. Devisch ("De l'altérité adverse á l'anthropologie en milieu Yaka") estudia les dificultaes metodolóxicques y epistemolóxicques que s'atopen en trabayu de campu, según les sos esperiencies ente los Yaka de Zaire, onde columbra la importancia del cuerpu comu referencia simbólica nes cultures orales en xeneral. De llau d'un interesante trabayu de Jan Vansina respetu a cómo la tradición oral fai una seleición ente les distintes versiones coles que reconstrúi la hestoria reciente apaecen otros estudios, dellos de calter sociolóxicu. Présllase'l volume con unos encamientos de Pierre Gourou ("A propós de *développement*") cuestionando delles idees de los occidentales respetu al porvenir de les otres cultures:

*ils devraient se convaincre que d'autres civilisations existent, et qu'elles offrent de grands obstacles au développement á l'occidentale* (p.310).

El segundu volume dedicase a temas d'hestoria y etnoloxía d'África. Hai trabayos de prehistoria y d'hestoria africana en xeneral, dellos especialmente empobinaos a la época colonial y a otros temas perinteresantes como cuestiones d'identidá étnica o de corrimientos y penetración cultural en mapa africanu. N'estudiu de Luc de Heusch so aspectos relixosos de la rexón interllacustre de Ruanda vense les posibilidaes en cuantes a les aportaciones de l'antropoloxía a los análisis hestóricos. D. V. Joiris fai un prestosu análisis de los complexos sistemas rituales de caza de los pigmeos *Baba* en sur de Camerún, rituales nos que tien un aquel importante por demás la música y la xuntura colos espíritus de los antepasaos. En trabayu de Patrick Wymeersch so los *Turkana* (Kenis) obsérvense cómo una sociedad de pastores, con pocos contactos esternos antañu, tien que recurrir anguañu a camudamientos internos pola mor de les tresformaciones del mundu esternu y la seca de los años caberos.

En resume, estos volumes de *Mélanges Pierre Salmon* son un bon camín p'averase a esa realidá plural, suxerente y en dellos casos dramática del mundu cultural africanu.

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO







ACABÓ D'IMPRENTASE A  
FINES DE XINERU DEL 1994  
NOS TALLERES DE SERVIGRÁFIC