

M E R I D I E S

REVISTA DE ANTROPOLOGIA E DE SOCIOLOGIA RURAL DA EUROPA DO SUL
REVUE D'ANTHROPOLOGIE ET DE SOCIOLOGIE RURALE DE L'EUROPE DU SUD

Nº 4 JULHO/DEZEMBRO 1986

SUMÁRIO/SOMMAIRE

APRESENTAÇÃO/AVANT-PROPOS	545
ARTIGOS/ARTICLES	
Antonio Reyes AGUILAR (Univ. de La Laguna — Tenerife) Del tomate al platano con el riego por «dulcas». Sistemas de riego en la isla de la Gomera	547
José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA y MONTER Paleontologia semantica de la casa gallega	567
David D. GILMORE (Univ. of New York à Stony Brook) Fonctions sociales du carnaval en Andalousie rurale, 1936-1975.....	589
Juan J. PUJADAS (Univ. de Barcelona-Tarragona) Identidad cultural y cambio social en Aragon (España)	619
MUSEOLOGIA/MUSEOLOGIE	
Marta MONTMANY MADURELL (Museu d'Arts, Indústries i Tradicions Populars Barcelona) Museos etnograficos: una propuesta de explotacion	639
RESUMOS DOS ARTIGOS/RESUMES D'ARTICLES	649
INFORMAÇÕES GERAIS/INFORMATIONS GENERALES	
Inauguración de la Cátedra J. M. Cortell de Antropologia Social	655
Anthropologie sociale et ethnologie de la France Colloque du Centre d'Ethnologie française et du Musée National des Arts et Traditions Populaires 19-20-21 Novembre 1987.....	656

APRESENTAÇÃO/AVANT-PROPOS

Ce numéro, consacré à la recherche ethnologique espagnole, fait suite à celui dédié à la Grèce et se trouve ainsi dans le droit fil de la politique éditoriale de *Meridies*, exposée dès sa parution. Celle-ci annonçait l'intention de présenter, dans les numéros suivantes, un tour d'horizon des recherches conduites en milieu rural dans les différents pays de l'Europe du Sud relevant du champ d'étude de *Meridies*. Bien entendu, ce tour d'horizon devait se caractériser par la diversité des sujets et des régions traitées. Cela, avant d'aborder, dans un second temps, la publication de sujets groupés par thèmes qui pourraient porter également sur des régions distinctes; régions dont les critères de délimitation restent encore à préciser. Aussi, en attendant le mûrissement de la réflexion sur d'éventuelles continuités et/ou discontinuités socio-culturelles de "l'aire" de l'Europe du Sud, qui permettra d'aborder cette seconde phase, *Meridies* se propose donc de poursuivre ce tour d'horizon annoncé.

En ce sens, ce numéro sur l'Espagne vient juste à propos, car les travaux présentés traduisent le renouveau d'une tradition déjà ancienne de l'ethnologie espagnole, qu'il importe de situer dans le contexte actuel de la recherche ethnologique. En effet, après une longue interruption faisant suite à la Guerre Civile (1936-39), l'ethnologie espagnole ressurgit dans la décade des années 60. A cette époque la monographie de Julian Pitt-Rivers, "People of the Sierra" (1954), suscite l'intérêt d'autres chercheurs étrangers - notamment américains et britanniques - pour

l'étude de la vie rurale traditionnelle et les transformations résultant de la "modernisation". Ils seront bientôt suivis par les chercheurs espagnols.

Parallèlement à ce mouvement, l'enseignement de l'anthropologie sociale s'est progressivement institué dans les différentes universités du pays, notamment à Madrid, Barcelona, Tarragona, Sevilla et La Laguna, formant de nouveaux chercheurs qui allèrent élargir et démultiplier les équipes en place.

A ce stade, le développement de la discipline se caractérise par l'importance donnée aux problématiques axées sur l'étude des spécificités culturelles régionales traditionnelles, dont témoignerait encore le milieu rural.

Toutefois, si cette anthropologie s'oriente parfois encore vers l'étude extensive de la vie rurale traditionnelle sous ses formes les plus résiduelles, elle tend à avoir de plus en plus comme préoccupation une analyse plus fine de processus sociaux complexes; en particulier les processus conflictuels, les mutations sociales, les situations de dépendance, etc.

C'est donc un aperçu de ce renouveau qu'a voulu donner Dolores Comas d'Argemir, professeur à l'Université de Tarragona, en réunissant les articles du présent numéro.

Dès lors, on ne s'étonnera pas de trouver ici des thèmes récurrents comme les processus conflictuels (D. Gilmore, A. Aguilar, J. Pujadas); les différents niveaux de l'identité - familiale (F. de Rota), de classe (D. Gilmore) et régionale (J. Pujadas); la logique des systèmes sociaux se rapportant aussi bien aux processus migratoires (J. Pujadas), à la cohésion et au sentiment de groupe (D. Gilmore), à l'introduction de cultures et techniques nouvelles (A. Aguilar) qu'à l'idéologie présidant au recueil d'objets muséographiques (M. Madurell).

Voilà des thèmes dont la fréquence exprime certaines préoccupations actuelles de l'ethnologie espagnole; ces préoccupations traduisant elles-mêmes les changements et les permanences sociales de l'Espagne après-franquiste.

Armindo dos Santos
(Univ. Nova de Lisboa)

DEL TOMATE AL PLATANO CON EL RIEGO POR «DULAS»: Sistemas de Riego en la Isla de la Gomera

*António Reyes AGUILAR
(Univ. de La Laguna Tenerife)*

1. Introducción

Este trabajo pretende mostrar algunos aspectos de las estrategias de regadío en la isla de La Gomera (Islas Canarias).

La Gomera está situada a 28° de latitud norte y 17° longitud este. Tiene una extensión de 353,20 Km² y una longitud de costas de 90 Km. Presenta las características propias de las islas del Archipiélago Canario en su grupo occidental: una vertiente norte abrupta y escabrosa mientras que en su vertiente sur tiene perfiles más suaves hasta cierta cota en que aparecen grandes acantilados sobre el mar.

De la compleja estrategia que requiere el agua en su aprovechamiento y distribución en una agricultura de regadío, el problema estudiado es el de analizar las dificultades que con un sistema de riego, el de "dulas", entrañaba un cambio de cultivo, el tomate por el plátano; y desde aquí, la necesidad que se planteó de desarrollar una nueva forma de riego: el riego por "turno".

El concepto de adaptación o de estrategia adaptativa lo utilizamos para definir el comportamiento de los agricultores como respuesta a los problemas que el entorno les plantea. Las respuestas, obviamente, pueden ser múltiples y variadas, pero nos centra-

mos fundamentalmente en aquellas que mayor relación tienen con los sistemas de regadío, cultivos tipos, estructura de la propiedad, relaciones de producción y marco jurídico.

La metodología utilizada ha sido, por una parte, el trabajo empírico y, por otra, la comparación de tres municipios gomeños: Hermigua, Agulo y Valle Gran Rey.

La recogida de datos sobre el terreno nos permitió elaborar una panorámica de las diferentes respuestas de la estrategia global de asentamiento de los grupos humanos municipales.

El método comparativo, por otro lado, nos reveló diferencias en las estrategias adaptativas de estos municipios que parecían poseer bases materiales y culturales semejantes: estaban asentados sobre fondos de valles y tenían formas de regadío y sistemas productivos similares.

El sistemas de riego por "dulas" se mantuvo hasta la aparición del cultivo del plátano como cultivo de exportación, en sustitución del tomate. Este nuevo cultivo de exportación, el plátano, fué uno de los factores más importantes que operaron para que se produjese el cambio de este sistema de riego, por el de "turno". Dicho cambio se realizó aprovechando las posibilidades que le abrió, para ello, la norma jurídica que supuso la Ley de Aguas de 13 de Junio de 1879.

El sistema de riego por "dulas" estaba asentado sobre el principio de la adscripción del agua a la tierra, lo que determinaba tantos derechos de usos y aprovechamientos de las aguas públicas como propietarios de tierras de regadío existiesen. Pero, la Ley de Aguas de 1879 realmente no altera este principio en el uso y aprovechamiento de las aguas públicas, sino que introduce, obligatoriamente en unos casos y voluntariamente en otros, una estructura organizativa, las Comunidades de Regantes, para dichos aprovechamientos. Y es esta estructura organizativa la que más facilidades ofrece para posibles cambios de riego; en ella se reglamenta cómo y en función de qué, se tomarían las decisiones con respecto al agua pública para el riego.

En Hermingua y Agulo se adopta el sistema de riego por "turno" porque las características del entorno natural optimizaban el resultado final de la explotación del cultivo tipo de exporta-

ción: el plátano. Pero, para ello, fué necesario unificar voluntades individuales, tantas como propietarios, sustrayendo los derechos adquiridos anteriormente por éstos, por usos y costumbres, y haciéndolos suyos la Comunidad de Regantes, que era la que decidía el nuevo reparto del agua en función del tamaño de la propiedad.

En Valle Gran Rey el sistema de riego por "turno" se establece en 1929 y se constituye la Comunidad de Regantes en 1948; pero, en cambio, en esta localidad, la Ley de Aguas de 1879 podía ser una norma ajustada al derecho público, pero era ficticia desde el punto de vista del comportamiento del grupo humano asentado en esta localidad, en su relación con el entorno natural.

2. El sistema de riego por "Dulas"

Los cultivos que configuraban el paisaje agrario de estas tres localidades, Hermigua, Agulo y Valle Gran Rey, antes de la primera década del siglo XX, eran mayoritariamente el tomate y los frutos menores (horticultura). Los valles estaban ocupados en sus cotas inferiores, por debajo de los 300 metros, por tomates casi para uso exclusivo de la exportación, y en sus cotas superiores por frutos menores. En su mayoría, estos cultivos eran de regadío; sólo la papa y la viña de secano no necesitaban el agua como elemento imprescindible durante su ciclo vital, pues podían desarrollarse con la humedad ambiental y con la que mantenía la tierra después de las lluvias caídas.

Fue en Hermigua en 1916 donde, por primera vez en la isla, se utilizó el sistema de riego por "turno"; por lo tanto, antes de esta fecha se regaba por el sistema de "dulas".

En Hermigua, el sistema de riego por "dulas" implicaba un régimen ordinario en cada uno de los tres barrancos más importantes que configuraban el valle: La Calle, Monteforte y Liria. Además de esta estructura, hay una característica cultural local, que es la categorización especial por parte del agricultor y que

también incidía de forma importante en el sistema de riego por "dulas". Esta diferenciación consiste en distinguir entre zona del Valle Alto y zona del Valle Bajo. Esta división en dos mitades se establece aproximadamente en la cota de los 200m.

Cada uno de los tres barrancos citados tenía un sistema propio de aprovechamiento. Esto imposibilitaba que los propietarios de las cabeceras de los barrancos se hicieran con todas las aguas e impidieran que parte de ellas siguieran su curso hasta llegar a las tierras situadas en las cotas inferiores del cauce central del valle, donde confluyen los tres barrancos.

El agua en cada uno de los barrancos se repartía, siempre, desde las cotas más altas a las más bajas. El barranco de Monteforte, por discurrir a través de tierras del Valle Alto como del Valle Bajo y por disponer de un caudal continuo de agua, servía de regulador entre cada una de las mitades. Para llevar el agua a las tierras del Valle Bajo situadas en cotas altas se utilizaban canales que cruzaban las laderas longitudinalmente, tomándose en las cabeceras de Monteforte y Liria.

En Agulo el sistema de riego por "dulas" implicaba el régimen ordinario de riego en los barrancos de las Rozas y Meriga. Aquí la diferenciación espacial, que también tenía una incidencia clara en el sistema de riego, está condicionada por sus características geomorfológicas. El espacio se diferencia por la discontinuidad existente entre la plataforma de hundimiento y el territorio fuera de ella. Así, el espacio que está fuera de esta plataforma es conocido como "tierra de atrás" o "parte alta".

En Valle Gran Rey, igual que en Hermigua, existe una diferenciación espacial entre Valle Alto y Valle Bajo que actúa como reguladora en la distribución de las aguas. El Valle Alto comprende el espacio desde el risco de Guadá hasta la Casa de la Seda y el Valle Bajo desde la Casa de la Seda hasta las plataformas de hundimiento cercanas al mar.

El que casi todas las aguas de nacientes, el 90%, nacieran en el risco de Guadá y existiesen solamente tres acequias con aguas propias, Alta, la Fábrica y el Chorro, condicionaba todo un sistema de aprovechamiento y distribución desde el Valle Alto al Valle Bajo. Los indicadores para que el agua se desviara de una a

otra acequia o de uno a otro tomadero eran, durante las horas nocturnas, un farol y, durante las horas con luz solar, la llegada de la sombra de una palma, de un árbol, de una piedra, a un lugar determinado. Y las cantidades de agua a desviar eran medidas con tejas semejantes a las que se usaban en los techos de las viviendas.

Esta panorámica de tomaderos y acequias era, aproximadamente, la que configuraba la estructura del sistema de riego por "dulas" en las tres comunidades escogidas. Ahora, lo importante es analizar la relación entre entorno natural y opción cultural que en este caso sería la compleja distribución del agua. Por otra parte, los mecanismos culturales que hacían posible el mantenimiento del sistema en equilibrio.

En los aprovechamientos de aguas solicitados en concesión a los ayuntamientos, durante el siglo XIX, parece bastante claro que el agua se solicitaba para las tierras por los propietarios de éstas. Esto no quiere decir que mediante la concesión no se pudiese enajenar el agua pública con el transcurrir del tiempo, sino que este intento se veía en parte frenado por los diversos entornos naturales. Por ejemplo, el agua podía no ser un factor escaso en algún entorno, pero podía serlo el suelo. Es decir, podían existir entornos donde la estructura de la propiedad, incluso aún estando muy concentrada, no podía forzar el paso del agua pública a privada por enajenación o cualquier otro mecanismo, si el entorno era discontinuo. O entornos donde la propiedad no estuviese concentrada pero con continuidad; en este caso, la competencia por este recurso hacía bastante difícil la enajenación. En la diversidad de pisos ecológicos que presentan estas tres comunidades esto se vuelve aún más difícil.

Las aguas todas, o casi todas, tenían su origen en el acuífero de basaltos horizontales, esto es, en cotas entre 700-1000m. Por tanto, si los cultivos de regadío estaban situados entre las cotas 0-700m., el origen de éstas era municipal y su distribución de arriba a abajo; estas aguas tenían que atravesar todos los pisos ecológicos. Por otra parte, el autoabastecimiento mediante cultivos de frutos menores tenía que ser fundamental en una isla como la Gomera, con escasa comunicación exterior; de aquí

se deduce que el riego para estos últimos podía ser sustraído con facilidad, so pena de convertir el umbral de supervivencia de los pequeños agricultores en inaguantable. Con un umbral de supervivencia por debajo de determinados niveles, la propia exigencia de agua por parte de los pequeños agricultores tenía que ser muy alta. Por lo tanto, la articulación entre cultivos de exportación y cultivos de autoconsumo se tenía que reflejar también en la distribución del agua.

Hermigua es el caso del ecosistema con mayor continuidad de la zona norte. El aprovechamiento y la distribución es el característico de ésta: aguas municipales y distribución de arriba a abajo. La estructura actual de la propiedad nos refleja una mayor concentración de ésta en las zonas bajas que en las altas. ¿Qué era, por tanto, lo que podía mantener un cultivo de exportación en las zonas bajas como el tomate?. Para nosotros, la explotación de cultivos de autoconsumo en los pisos superiores. Por tanto, era en esta articulación donde se establecía la competencia por un recurso tan imprescindible como el agua, tanto entre los pequeños propietarios de cultivos de autoconsumo, como entre éstos y los dedicados al cultivo de exportación.

Una de las características edafológicas de Hermigua es que las aguas percolan lateralmente y por surgencias aparecen parte de ellas en las zonas bajas. Esta característica beneficia las partes bajas si se riegan con frecuencia las partes altas.

Esta misma característica, por ejemplo, no beneficia al municipio de Agulo, que mantiene discontinuidad entre las partes altas y bajas; pero esta misma discontinuidad es la que hace que existan tantas tierras de regadío en las partes altas como en las bajas. Por ello, era necesario que las partes altas tuviesen derecho de uso de las aguas públicas que tenían sus afloramientos justo en las cotas superiores a ellas.

En Valle Gran Rey, si el agua no hubiese estado adscrita a la tierra no hubiesen podido regar la superficie de tierras que actualmente riegan en el Valle Alto. Este tiene casi tanta agua como Hermigua, pero mayor discontinuidad, menor verticalidad y mayor evapotranspiración por su climatología. Estas características, unidas a la poca diversidad de lugares de donde procede el

agua, hacen que existan mayor complejidad en el sistema de reparto.

En Valle Gran Rey, que el agua estaba adscrita a la tierra nos lo confirman dos hechos: el primero, la costumbre de que los domingos se echara el agua al barranco, desde que se encendía el farol hasta las cuatro de la tarde, así como también el que por la noche éstas volvían al barranco; segundo, un documento de usos y costumbres de riego anteriores a 1929, y sobre el cual, se intentan poner las bases para la solución de los problemas de aguas entre el Valle Alto y Valle Bajo.

Según los agricultores del lugar, el que los domingos se regasen lo llamados del barranco era para procurar lograr zonas húmedas que permitiesen discurrir el agua con mayor celeridad hacia las acequias que no poseían agua; esto en definitiva lograba realimentar y recargar el caudal principal, para poder regular el sistema de reparto sin pérdida por parte de alguna acequia. Aquí, sin exagerar, podríamos considerar casi perfecta la articulación entre conocimiento de las características edafológicas, posibilidades de riego y dieta alimenticia, en tanto que el ñame ocupaba un papel importante dentro de ésta última.

Este sistema de riego por "dulces" implicaba que el riego se realizaría por agrupamientos agrícolas. Es decir, cada acequia o tomadero significaba un agrupamiento agrícola en Valle Gran Rey. En Agulo cada agrupamiento lo condicionaba su discontinuidad geomorfológica. Y en Hermigua, dentro de los tres barrancos que configuran el Valle, existían agrupamientos que también eran definidos por los tomaderos.

Dentro de cada una de estas unidades, la distribución se hacía en orden a los terrenos a regar, desde los superiores a los inferiores. El orden lo recogía la primera parcela de un propietario e inmediatamente era transmitida al resto, estuvieran o no situadas una a continuación de la otra. Se podría decir que la primera parcela transmitía el turno al propietario, por lo que a continuación de la primera se regaba el resto de los terrenos de su propiedad, estuviesen donde estuviesen dentro de la misma unidad agrícola. Se regaba de arriba a abajo o de izquierda a derecha. La forma venía condicionada por las canalizaciones que se

usaran. Si eran naturales, lógicamente el hombre trazaba las direcciones según le convenía.

El orden o desorden de las diferentes parcelas de un propietario no venía condicionado por el agua, sino por la naturaleza de la forma en que esta parcela llegó a ser propiedad privada. Podía haber sido por división o subdivisión, lo que no aseguraba un perfecto orden precisamente. En la transmisión hereditaria de la tierra, lo que se intentaba era conseguir un equilibrio y coherencia entre los lotes a repartir. La preocupación no estaba en lograr buenas o malas partes de agua ya que ésta estaba asegurada, sino que el interés se centraba en que no se dividiesen las tierras en buenas y malas, porque si no alguno de los beneficiados por la herencia se vería perjudicado.

Otra forma de obtener tierras podía ser mediante la compraventa. Obviamente, a lo largo de todas las ventas y compras no era fácil mantenerlas en el mismo orden. El poder adquisitivo del comprador, las necesidades económicas del vendedor, etc., eran factores condicionantes del orden espacial de las parcelas.

Pero además, y fundamentalmente, cuando las tierras de un mismo propietario estaban situadas en diferentes pisos ecológicos, la característica de articular la explotación de éstos iba disgregando las tierras entre diversos propietarios, tanto con la división y subdivisión por la herencia como por la compraventa.

A esta forma de aprovechamiento y distribución del agua la mantenía en equilibrio, y sin grandes sobresaltos, la memoria histórica. Eran los viejos y viejas del lugar quienes decidían ante un posible conflicto en la toma del turno. A ellos o a ellas se recurría cuando se tenía que resolver a quien le tocaba regar sus terrenos después que regase el que estaba regando. Evidentemente que en cualquier momento se podía coaccionar a quien era depositario de la memoria histórica del riego, pero la colectividad podía responder ante tal acto en la medida que ella iba recogiendo paulatinamente el legado histórico de los más viejos. Se iba enculturando, se le iban transmitiendo los conocimientos. Generalmente no estaba sólo en posesión de los más viejos; no hay que olvidar, sin embargo, que existe una memoria histórica colectiva además de la individual.

No obstante, la conflictividad podía aumentar si el agua se convertía en un medio natural limitante y, mucho más aún, cuando fuese escaso. Pero creemos que la conflictividad no alcanzó niveles altos durante finales del siglo XIX y la primera década del XX, en la medida en que el agua no era un medio natural ni limitante ni escaso hasta que se introduce el cultivo del plátano.

En esta época, las aguas afloradas eran suficientes para los cultivos que regaban. Desde el cultivo de exportación, el tomate, hasta los frutos menores eran de temporada. No eran objeto de una explotación intensiva durante todo el año. El tomate sólo cubría desde otoño a primavera. Eran los frutos menores los que, combinándose en diferentes altitudes o en secano y regadío, podían cerrar y abrir sus ciclos vegetativos a lo largo de todo el año. Esta misma característica condicionaba que el agua no regase al mismo tiempo a todos ellos.

El tomate y los frutos menores en el norte se combinaban con los cereales en el sur. Esta articulación a nivel insular, condicionada por las características del entorno, no permitió que el agua se convirtiera en un factor escaso y limitante allí donde los cultivos escogidos eran de regadío. Para que ésta se hubiese podido transformar en un medio escaso o limitante, habría habido que roturar bastantes nuevas tierras en el norte, o trasvasar aguas a las tierras del sur, y esto no se produce en ninguno de los dos casos durante esta época de la que hablamos.

Roturar nuevas tierras ya suponía un esfuerzo humano y económico considerablemente alto. Sin lugar a dudas, el trabajo humano se podía forzar aún sin una acumulación de capital grande, pero el entorno natural sólo permitía que se roturasen nuevas tierras para dedicarlas al cultivo de frutos menores y no del tomate. Este último no podía seguir desplazándose hacia cotas superiores y así desplazar a los frutos menores en la misma dirección; desplazar al tomate en esta dirección lo hacía improductivo y el proceso se podía convertir irreversiblemente en perjudicial.

La respuesta demográfica llevaría consigo un aumento poblacional para una agricultura sustentada fundamentalmente en un cultivo estacional y no permanente, como el tomate. Para que la capacidad de sustentación de estos territorios no llegase a umbra-

les peligrosos tenían que aumentar los productos de autoconsumo de unas zonas que pertenecían a una isla con dificultades de comunicación como La Gomera. En primer lugar, aumentar el rendimiento de ambos cultivos mediante la extensión de la superficie dedicada a ellos no era, como ya hemos dicho, beneficioso como estrategia adaptativa. Y la respuesta demográfica, en segundo lugar, tampoco lo era si tenemos en cuenta que la población dedicada a un cultivo estacional quedaría parada durante los meses comprendidos entre la primavera y el otoño. La única salida podía ser, para esta población con trabajo estacionario en el norte, combinarlo con los cereales en el sur; pero éstos eran sembrados y recogidos por los grupos humanos asentados en estos lugares, en los barrancos y lomadas. Así pues, adaptarse a los máximos de un ecosistema insular como el gomero, con cultivos tipo de exportación estacional era problemático.

La tasa media anual de crecimiento en el periodo intercensal de 1888 - 1900 en tantos por ciento, fue para los diferentes municipios la que sigue:

<u>Municipios</u>	<u>Etapa 1888 - 1900</u>
Hermigua	0,96
San Sebastian	0,40
Agulo	0,46
Vallehermoso	0,21
Valle Gran Rey	0,71
Alajeró	1,22
<u>La Gomera</u>	<u>0,53</u>

Fuente: Elaboración propia a partir de censos del INE.

Lo único destacable es el mayor crecimiento de Alajeró con respecto al resto de los municipios: Esto se debió más a las actividades pesqueras y derivadas de éstas, a finales de siglo, que a actividades agrícolas.

Expandir los cultivos de regadío al sur llevaba consigo trasvasar el agua desde el norte, ya que las perforaciones modernas son de la segunda mitad del siglo XX. Pero este trasvase requería una capacidad decisoria colectiva. No se podía violar los usos y las costumbres que se tenían con el agua. Los aprovechamientos eran dentro de unidades ecológicas muy definidas que tenían un equilibrio logrado. Romperlo, con toda seguridad, hubiese obtenido por respuesta la violencia de por lo menos parte de la colectividad. Así, el documento de 1929 de Valle Gran Rey, advierte que será la futura Comunidad de Regantes la que tiene que decidir si se regarán, en el futuro, tierras sin derechos reconocidos para uso y aprovechamiento de las aguas, pero entendiendo que se regarán por convenio de todos.

Esto entraña una perfecta argumentación sin salida, una ficción. Sin Comunidad de Regantes, obviamente, no se podría lograr, porque la capacidad decisoria sólo se podía unificar mediante una entidad con personalidad jurídica propia, que sería la futura Comunidad; pero no con tantas capacidades decisorias y con entidades jurídicas propias como propietarios existían. La salida final parecía estar situada en la consulta a los letrados, pero estos hubiesen tenido tantos problemas al recurrir al derecho consuetudinario como al público para dar carta de "legalidad" al nuevo riego. Y estaba argumentado de esa forma porque realizarlo no conformaba el comportamiento de la estrategia adaptativa del conjunto de la colectividad.

Hay que tener en cuenta que este documento es posterior a la constitución de la Comunidades de Regantes del Valle Bajo de Hermigua, lo que significaba que era un toque de atención para posibles modificaciones del entramado cultural de la comunidad, en relación con la respuesta que significa el sistema de riego, sin consentimiento del conjunto de esa misma comunidad.

Para resumir, el sistema de riego por "dulas" durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, hasta la implantación del plátano como cultivo tipo, implicaba la adscripción del agua a la tierra, lo que se transmitía mediante la memoria histórica. Su aprovechamiento y uso era por unidades agrícolas y se regaban todos los terrenos de un mismo propietario dentro de

cada una de ellas, cuando le tocaba el turno. La dificultad de poder adquirir derecho de uso y aprovechamiento para nuevas tierras dependía de que conformara o no el comportamiento de los agricultores como respuesta de la estrategia adaptativa al entorno en que se asentaban. La posibilidad de trasvasar aguas a zonas de secano, fundamentalmente del norte al sur, la dificultaba la adscripción del agua a la tierra; el origen municipal de las aguas; la variedad de capacidades decisorias con entidad jurídica propia; la articulación a nivel insular entre una agricultura de regadío y una de secano; no poseer una estructura administrativa capaz de planificar y dirigir la realización de las obras que esto conllevaba; y la articulación de cultivos de frutos menores y de exportación en un ecosistema de pisos ecológicos en el norte que era la que poseía una relativa abundancia de agua.

3. La introducción del plátano como tipo de exportación

En la isla de La Gomera, durante la primera década del siglo XX comienza a introducirse la explotación del plátano sustituyendo al tomate. Las compañías de explotación y exportación de este cultivo, asentadas fundamentalmente en Tenerife (capital de la provincia de Canarias hasta la división provincial en 1927), empiezan a irrumpir como factores externos en la localidad de Hermigua. Este valle ofrecía condiciones favorables para su implantación. El entorno tenía un elemento importantísimo para este cultivo: el agua. No era tan soloano como las lomas del sur, pero su humedad ambiental, por debajo de los 300 m. de altitud, no era excesiva, y a diferencia del entorno sureño, podía procurar el agua necesaria durante todo el año.

Por otra parte, para este cultivo no era necesaria una exclusiva especialización, aunque sí un determinado conocimiento, puesto que se iba a dedicar en su totalidad a la exportación. Esto se logró con su introducción progresiva para adecuar los comporta-

mientos a la explotación intensiva, ya que el cultivo tipo de exportación anterior era temporal.

En principio, la aceptación de este cultivo se hizo en los terrenos de los mayores propietarios y en aquéllos donde antes estaba situado el tomate. En esto no hubo problemas; esos terrenos estaban situados en las partes bajas y donde se daba la mayor concentración de la propiedad. La burguesía local vió en este nuevo cultivo buenas expectativas. Las compañías fruteras aseguraban el transporte de estos a la isla de Tenerife mediante un pequeño barco dos veces a la semana. Prueba de que este cultivo estaba siendo aceptado por la burguesía local fueron los esfuerzos que ésta hizo para que no se interrumpiera ni su explotación ni su exportación.

Impulsaron la mejora de las comunicaciones con el exterior, tan necesarias para dar continuidad al proceso inicial. Se da una respuesta a la dificultad que suponía el mar para la carga y descarga en una localidad abierta a los "mares gruesos" del norte. El viejo "pescante", armazón metálico colocado sobre pilares de hormigón, construido en 1890 fue substituido en 1907 por otro de mayores dimensiones.

Para un cultivo de explotación intensiva como el plátano hay una respuesta demográfica evidente. Su crecimiento poblacional lo demuestra su tasa media anual en el periodo intercensal de 1900 - 1910 con un 3,13 %. Este crecimiento trajo necesariamente consigo el aumento del autoconsumo; de la producción de cultivos de frutos menores así como de las parcelas de terrenos dedicadas a ellos. Este panorama iba a incidir en el sistema de regadío.

El plátano, con mayores necesidades de agua y permanente riego durante todo el año, y el aumento de cultivos de frutos menores harían crecer la demanda de recursos hídricos. Esta mayor demanda de agua tenía que satisfacerse con los recursos disponibles, que eran los mismos que antes de llegar a implantarse este cultivo. No existían obras de almacenamiento de aguas de escorrentías o de nacientes, ni perforaciones. Los recursos los seguían proporcionando los nacientes ubicados en el monte o partes altas. Por otra parte, las características del sistema de riego por "dulces" se seguían manteniendo. La adscripción del agua a la tier-

ra impedía poder controlar a ésta para regar cuando el cultivo lo necesitara. La platanera es un cultivo al que el stress de agua perjudica y el desabastecimiento también.

Además, se empezaban a dejar sentir las diferencias entre los cultivos de frutos menores y la platanera. Mientras que en los primeros el acondicionamiento del terreno era por "surcos" y "caballetes", en el segundo era por "maretas" y "caballetes". La diferencia real con respecto al agua estribaba en el "surco" y la "mareta". En los primeros, frutos menores, el agua se dejaba discurrir por los "surcos" hasta que se regaba la parcela. En los segundos se dejaba entrar el agua en cada "mareta" hasta que se llenara completamente y así sucesivamente cuantas "maretas" hasta que se llenara completamente y así sucesivamente cuantas "maretas" tuviese un parcela.

Pero ¿cómo se regaba y cuánto se consumía en el plátano?. Se regaba llenando la "mareta" y se consumía el agua que suponía llenar todas las "maretas". Cuanto más baja en altitud estaba la planta más agua consumía. Por tanto, el riego del plátano alteraba la coherencia que tenía el sistema de riego para el cultivo del tomate y de cultivos menores.

El punto máximo de fricción en esta alteración lo determinó, no tanto el pequeño propietario de cultivos menores, que vela el aumento de consumo de agua por parte del cultivo del plátano, como la exigencia del propietario de tierras dedicadas al cultivo del plátano para obtener mayor cantidad de agua y más control sobre ésta. Estos últimos veían la necesidad de controlar el agua para su distribución en función del plátano y no de los frutos menores. Había que deshacer la vieja coherencia entre tomate y frutos menores para crear una nueva, cuya base de sustentación fuese el cultivo del plátano fundamental y especialmente. Era necesario regar para y desde el plátano. La articulación con los frutos menores había que mantenerla, pero éstos tenían que bascular sobre las necesidades del plátano.

El nuevo riego tenía que calcularse sobre el plátano: los tiempos, cantidad de agua, distribución y demás elementos de un complejo sistema de riego los tenían que marcar las características de este cultivo. Incluso había que prever incidencias clima-

tológicas desde el plátano. Ante una sequía tenían que ser los frutos menores los que pidieran agua "prestada" al plátano, pero no repartírsela equitativamente para sobrevivir unos, los propietarios de frutos menores, y disminuir los ingresos de otros, de los propietarios del cultivo del plátano. Tal vez exageradamente, el plátano se sacraliza y sus labores se ritualizan.

Pero para que esto se pudiese producir había que controlar las voluntades individuales y sujetar las capacidades decisorias individuales. Pero ¿y el output energético?. Si el plátano tenía éxito como cultivo de exportación, éste sería mejor repartido. Y para esto también era necesario que la articulación entre los cultivos en el valle fuese eficaz mediante la combinación de las diversas relaciones productivas que se daban en la explotación de ellos, a través de la fuerza de trabajo: el productor directo.

Sin embargo, fuese o no el productor directo un pequeño propietario que trabajase en el plátano, ya como jornalero, ya como medianero, la resistencia estaba situada en los pequeños propietarios de parcelas de tierra dedicadas al cultivo de frutos menores de las tierras altas, y en los pequeños propietarios con alguna incipiente parcela de plátano. Para realizar cambios en el sistema de riego había que contar con ellos.

Los cambios eran necesarios ante las dificultades que implicaba el sistema de riego por "dulas". Este era inflexible, lento, con pérdidas de agua y de tiempo de trabajo. La inflexibilidad se debía a la obligación de adecuarse a unos turnos que no se correspondían con las necesidades de agua del plátano. La práctica progresiva de la explotación de este cultivo les iba indicando que había que espaciar más los riegos que en cualquier otro cultivo anteriormente sembrado. Pero esto no se podía lograr porque el agua no se podía retener; los usos y costumbres con la adscripción del agua a la tierra lo impedía.

Era lento porque se invertía mucho tiempo en regar las parcelas cuando éstas estaban muy dispersas o simplemente separadas entre sí. Había que regar una y luego otra, con consecuentes traslados de cantidades de agua sin puntos de retención para que discurriese parte de ella y no toda. La fuerza de trabajo no se concentraba para que de su aplicación se obtuviese la máxima efi-

cacia por el tiempo real invertido.

Las pérdidas de agua, que anteriormente podían no significar traumas para los cultivos, ahora podían y de hecho llevaron con el plátano, mediante este sistema de riego por "dulas", a convertir el agua en un elemento natural con visos de limitante cuando no de escaso. Las pérdidas por desplazamiento, aún cuando existía el fenómeno de infiltración, no podían ser utilizadas para el riego de parcelas situadas en cotas inmediatamente inferiores por ser insuficientes. Pero más que esto, iban creando excesiva humedad, lo que obligaba a echarla fuera de la parcela, hacia los barrancos y barranqueras, para que cuando llegara el turno próximo, puesto que se estaba regando en las cercanías, estuviese la tierra suelta y seca para recibir el agua en buenas condiciones.

El sistema de "dulas" tenía que ser sustituido por otro que diese continuidad al riego, evitara las pérdidas de agua e hiciese depender a los frutos menores del plátano. Este riego fue el que sustituyó al riego por "dulas" y que llamaron riego por "turno": este último se diferenciaba del anterior en que los turnos estaban sujetos a la ubicación altimétrica que ocupaba cada parcela cultivada, esto es, se comenzaba a regar en orden riguroso por las parcelas situadas en las cotas más altas y se terminaba en las más bajas, independientemente de quien fuese su propietario; además de esto, el tiempo de riego era semejante para la misma superficie fuese cual fuese el cultivo que la ocupase.

Para hacer realidad las voluntades de unos cuantos se tenía que contar con las voluntades de los otros, cuando la utilización de un recurso natural es un bien de explotación colectiva como el agua lo era en Hermigua. Unificar las voluntades era posible, así lo disponía la Ley de Aguas de 13 de junio de 1879, cuando en su artículo 228 dice: "En los aprovechamientos colectivos de aguas públicas para riego, se forma necesariamente una Comunidad de Regantes, sujeta al régimen de sus Ordenanzas. 1º cuando el número de aquellos llegue a 20 y no baje de 200 el de hectáreas regables".

En 1979 las hectáreas en regadío de Hermigua eran más de 200; pero en el artículo 229 esta misma Ley dice: "No están obligados a formar parte de la Comunidad, no obstante lo dispuesto en

el artículo anterior y podrán separarse de ella y constituir otra nueva en su caso, los regantes cuyas heredades tomen el agua antes o después que los de la Comunidad y formen por si sólo un coto o pago sin solución de continuidad".

Ante esto, parece que el entorno natural estaba aliado con los que no querían que se constituyese la Comunidad de Regantes y no con los que querían que se constituyese. Alegando discontinuidad, por otra parte fácilmente demostrable en un entorno natural como el gomero, quedaría roto el intento que podía proporcionar el cambio del sistema de riego: una entidad jurídica propia con capacidad decisoria y forma proporcional, en función del tamaño de la propiedad, en las tomas de decisión.

Esto es lo que aplaza desde los primeros años del siglo XX, en que se introduce el cultivo del plátano en Hermigua, hasta 1916 que se crea la Comunidad de Regantes del Valle Bajo y se establece el sistema de riego por "turno".

El plátano no sólo se ubica en Hermigua; irradia desde esta localidad hacia todas las del norte. Las fincas plataneras del sur son posteriores, de alrededor de la mitad del presente siglo, y no tienen relación con este fenómeno de expansión que se produce desde Hermigua. Agulo y Vallehermoso fueron los que primero lo aceptaron cuando toma cierto auge en Hermigua. Luego, en la década del 30, se introduce en Valle Gran Rey.

En estas localidades también se intenta el cambio de riego por "dulas" por el de riego por "turno". Pero la madurez que tiene que ir adquiriendo el cultivo del plátano y las garantías de exportación hace que sea Hermigua donde primero se logra tal objetivo. En Agulo, el cultivo del plátano se sitúa de igual forma en los terrenos con menor altitud y mayor concentración de la propiedad, y es la burguesía local quien impulsa la explotación intensiva de este cultivo. El entorno es favorable para ello y la respuesta demográfica es de un 2,43% de crecimiento en el mismo periodo intercensal que en Hermigua. Aquí, en Agulo, el cambio de riego se logra en 1929 y es celebrado en toda la localidad, hasta el punto que actualmente se recuerda esa fecha como la "Fiesta del Turno".

En Valle Gran Rey la introducción del cultivo en fechas

posteriores, la escasa relación que tenía con Hermigua, a diferencia de Agulo que estaba plenamente articulada con esta localidad, el entorno natural, la división prácticamente en dos mitades, la estructura de la propiedad y las relaciones sociales de producción configuraron un sistema de riego por "turno" diferente estructuralmente al de Hermigua y Agulo.

4. Conclusiones

Creemos que, mientras que en Hermigua y Agulo el sistema de riego por "turno" y las Comunidades de Regantes son respuestas adaptativas a sus entornos naturales, con un elevado nivel de éxito, en Valle Gran Rey, por las características de su entorno natural, la respuesta es diferente a la de las anteriores localidades, aunque válida para ella misma; es decir, no se consigue lo que se pretendía mediante la aplicación de la Ley de Aguas de 1879 a pesar de que los intentos, por parte de los propietarios de tierras dedicadas al plátano, fueron grandes.

BIBLIOGRAFIA

Boletín Oficial de Fomento

- 1879 Ley de Aguas de 13 de Junio de 1879.
- BRAVO I.**
1968 "El problema del agua subterránea en Canarias". En **Estudios de Derecho Administrativo Especial Canario** II:9-26. Santa Cruz de Tenerife. Cabildo Insular.
- 1969 "La explotación de las aguas subterráneas y sus modalidades". **Estudios de Derecho Administrativo Especial Canario** III:245-258. Santa Cruz de Tenerife. Cabildo Insular.
- DE LA ROSA, L.**
1969 "Antecedentes históricos de los heredamientos y comunidades de aguas en Canarias". **Estudios de Derecho Administrativo Especial Canario**. III:9-39.
- ECOPLAN**
1984 Estudio ecológico y agrícola de la isla de La Gomera. En prensa.
- EDES**
1970 Proyecto de desarrollo integral de la isla de La Gomera. Cabildo Insular de La Gomera.
- HARDESTY, D.**
1979 Antropología ecológica. Barcelona. Bellaterra.
- HARRIS, M.**
1978 El desarrollo de la teoría antropológica. Madrid. Siglo XXI.

1982 El materialismo cultural. Madrid. Alianza.

MARTÍNEZ VEIGA, U.

1978 Antropología ecológica. La Coruña. Adara.

1985 Cultura y adaptación. Anthropos. Cuadernos de Antropología, nº 4.

REYES AGUILAR, A.

1980 Estructura agraria, grupos de parentesco y política local en Hermigua, Gomera. Tesis de Licenciatura. La Laguna.

STEWART, J.

1949 "Causalidad cultural y ley: una formulación tentativa acerca del desarrollo de las civilizaciones antiguas". Cuadernos de antropología social y etnología. 2:1-28.

PALEONTOLOGIA SEMANTICA DE LA CASA GALLEGA

José Ant3nio FERNANDEZ DE ROTA y MONTER

Durante mi trabajo de campo en una zona rural de Galicia (Noroeste de Espa1a), qued3 pronto sorprendido por el celo con que los campesinos guardaban la privacidad familiar del piso superior de sus casas.¹ En muchas de ellas, se me enseñ3 con todo detalle la planta baja y todas sus dependencias, pero ordinariamente no se me invitaba a subir al piso, ni siquiera teniendo un elevado grado de confianza y sabiendo que, para mi investigaci3n, pod3a interesarme el conocerlo. En los casos en que no exist3a tanta confianza no era necesario ninguna disculpa, dando por supuesto que la puerta del piso era para m3, infranqueable. As3 por ejemplo, al saber que en una casa hab3a un telar y mostrar mi curiosidad por verlo, se me respondi3 que no era posible, por estar en el piso y ser muy dif3cil de bajar por la escalera, insinu3ndome cortesmente que otro d3a que fuese intentar3an bajarlo a la cocina. Cuando se me ha invitado a subir, ha sido siempre a iniciativa del jefe de familia, con las protestas de la mujer, que se lamentaba de que no estaban hechas las camas y a veces de alg3n hijo joven que se sent3a claramente violento por la decisi3n. En un momento de intimidad y cordialidad humanas, el patr3n exclamaba: "pues hoy no se va sin ver el piso". Realmente el traspasar la puerta del piso era el s3mbolo espacial m3ximo de haber penetrado en la intimidad familiar.

Pronto la uniformidad de su actitud me hizo entrever una normativa cultural, basada en razones para mi desconocidas. Mi afici3n por el tema me llev3 a estudiar diferentes tipos de casas,

incluidas muchas casas viejas hoy deshabitadas. La reciente historia material de estas casas fue cobrando vida a través de las descripciones, llenas de poder evocador, de las gentes de edad que habitan en ellas. Fue forma mayoritaria entre las viviendas del siglo XVIII en esta zona,² la casa con sólo planta baja, que he podido localizar excepcionalmente hoy día. En ella la casa se dividía en dos mitades, por piezas de pizarra clavadas en el suelo. En una de las mitades se alojaba el ganado mayor (vacas, cerdos, ovejas y cabras).³ En la otra mitad, lugar destinado a las personas, se encendía el fuego y se cocinaba sobre unas piedras; junto a las personas pululaban gallinas y conejos. El humo se extendía por toda la casa, saliendo por las ranuras del tejado. Tanto en una como en otra mitad, se levantaban algunas plataformas de madera apoyadas en el suelo sobre postes o extendidas entre las vigas horizontales que sostenían el armazón del techo; sobre ellas se almacenaban diversos productos y utensilios. Para dormir, a veces se habilitaba un rincón defendido con tablas o pizarras, donde se colocaban unas pajas o se aprovechaba alguna de las plataformas cuando era suficientemente amplia y bien construida. Alguna de estas plataformas cubría buena parte de la zona reservada al ganado con lo que se aprovechaba su vaho cálido. Cerca del fuego se solía extender otra importante plataforma con un entramado de varas, sobre el que se colocaban las castañas (alimento base en el invierno) para que se secasen por el humo del fogón.

Junto a este tipo de casa coexiste en el siglo XVIII otro, entonces minoritario, pero que se convierte durante el siglo XIX y hasta los años 30 ó 40 de nuestro siglo en el más frecuente. En ella han pasado al menos las primeras décadas de su vida, la mayoría de mis informantes de edad. Entre los muros extremos de la casa se sitúa otro muro que divide ésta en dos mitades. Sobre la cuadra se extenderá un piso de madera que constituye una habitación superior (el "sobrado")⁴ a él se ascenderá por una pequeña escalera desde la cocina, a través de una puerta superior practicada en el muro. Esta queda ahora más separada de la cuadra, aunque en el muro se practican abajo dos amplias ventanas, a través de las cuales se sirve la hierba a las vacas y una puerta que comunica ambas estancias.

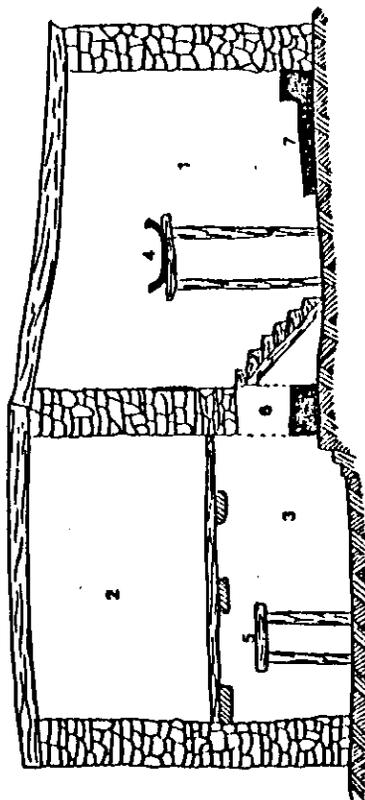


FIGURA Nº 1

ALZADO DE UNA CASA GALLEGA CON "SOBRAO"

- 1. - Cocina
- 2. - "sobrao"
- 3. - "corte" (cuadra de las vacas)
- 4. - Plataforma para curar las castañas (calinzo)
- 5. - Plataforma para leña y patatas (barrelo)
- 6. - Pesebre de las vacas
- 7. - "Lareira": mesete de piedra donde se enciende el fuego

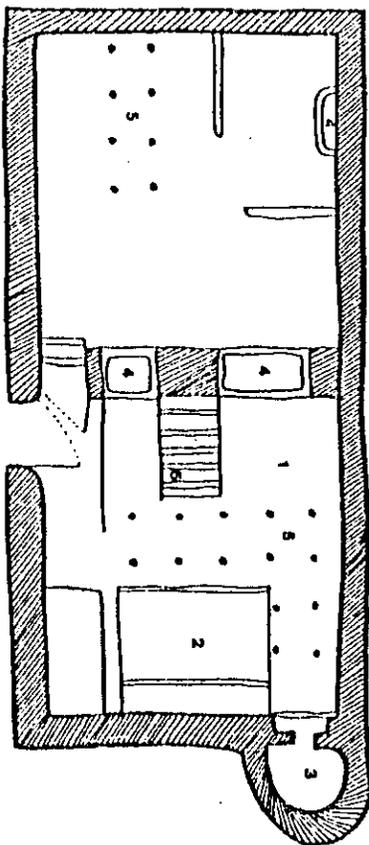


FIGURA Nº 2

PLANO DE LA PLANTA BAJA DE UNA CASA GALLEGA

1. - Cocina
2. - "lareira"
3. - Horno del pan
4. - Pesebres
5. - Postes de las plataformas
6. - Escalera de subida al "sobrado"

El muro divisorio del interior de esta casa no distancia realmente el ganado mayor de la cocina (como podía haber hecho con facilidad), pero constituye en cambio una sólida separación del cuarto de arriba ("sobrado") cuya puerta de la escalera suele estar siempre cerrada. Allí dormirá por la noche la familia y allí descansarán los enfermos. El contraste con el resto de la vivienda es llamativo. Abajo el suelo es de tierra. El de la cuadra medio metro más bajo que el de la cocina, crecerá con el estiércol mezclado con tojo y paja que se almacena como posterior abono. El de la cocina estará necesariamente sucio con el entrar y salir continuo con el calzado lleno de barro y estiércol y con las gallinas y conejos que por ella pululan. Al subir para dormir se dejará el calzado en la escalera y se entrará en el "sobrado" descalzo. Su suelo de madera, barrido a diario, está a poco más de dos metros sobre el suelo de la cuadra, pero su pequeña altura le segrega eficazmente de la humedad y suciedad de abajo. La cocina, cuando está el fuego encendido, se llenará de humo, dada la escasez de orificios de salida. Por ello, podrá ejercer su necesaria función sobre la castaña amontonada, así como embutidos y otros productos que deben ser curados así en este húmedo clima atlántico. Las paredes de piedra y armazón de madera de la techumbre aparecerán completamente ennegrecidos. El aire es densamente artificial, dominando con frecuencia el humo que se extiende hacia la cuadra, mientras en otros momentos el hedor de la cuadra putrefacta domina el ambiente, acompañado de una nube de moscas y otros insectos. Los pequeños tragaluces y claraboyas mantienen una densa oscuridad, que se conjuga con el espesor del humo y deja tan sólo entrever a las personas. Arriba el muro divisorio y la puerta cerrada defendían en gran medida de estas molestias. Sus ventanas siempre abiertas de día, suministraban claridad y limpia atmósfera. Frente a las negras paredes de abajo, el "sobrado" está encalado. Si de ordinario las necesidades excretoras se realizaban en el campo o en la cuadra, en el suelo del "sobrado", se practica un orificio rectangular con un tapón, que permite por la noche (o a los enfermos) excretar a una cierta distancia del suelo.

Abajo todo es ajeteo diario. La atención del ganado, su salida o entrada, el acarreo del alimento desde el campo para ga-

nado y familia, el cocinado, el remover las castañas en el cañizo. Todo es un continuo quehacer de transformación y conservación de los diferentes productos, la casa-vivienda es el instrumento central de la explotación. El "sobrado" será el único lugar marginado de esta actividad lenta y continua. Sólo se guardará en él la ropa en un pequeño armario y el grano de trigo o centeno en toscos arcones. La única labor que en él se realiza es la costura impregnada de delicadeza y pulcritud.⁵ Aparte de esto y no habiendo enfermos, sólo se suele subir durante el día para limpiar. Incluso las camas se hacen por la noche poco antes de acostarse⁶ y la siesta se dormirá en cualquier rincón o, en el buen tiempo, al aire libre.

Por la noche se cerrarán al ventanas, se harán las camas y dormirá en la pieza única toda la familia.⁷ Es frecuente que el rectángulo inicial de la casa se vaya ampliando, añadiendo alguna ala al edificio donde se colocará una nueva cuadra en que albergar más comodamente al creciente ganado, aprovechando para hacer piso sobre ella. A pesar de la existencia de uno o dos nuevos cuartos no era raro que la familia siguiese durmiendo en el "sobrado",⁸ reservando la nueva habitación para cuando venga alguna visita o trabajadores eventuales a la casa. Incluso si parte de la familia pasaba a un cuarto añadido, los ámbitos quedaban comunicados veces sin una puerta divisoria. La familia unida en el trabajo, permanece estrechamente unida durante la noche y conlleva colectivamente las interrupciones de los niños y los enfermos. Incluso el joven matrimonio, que queda en casa como futuro heredero,⁹ dormirá en el "sobrado" colectivo desde la misma noche de bodas.

La cocina, lugar de reunión y convivencia familiar, recibe también a los vecinos o visitantes; en ella se celebrarán, sobre todo en invierno, importantes reuniones festivas. Al "sobrado", en cambio, sólo subirán las personas de mayor confianza, si hay algún enfermo que visitar o por alguna circunstancia excepcional. Como he indicado, al visitante en principio, le está radicalmente vedada la entrada. La disculpa ordinaria suele ser que arriba está todo desordenado y sin limpiar. Paradójicamente, como hemos visto, nada en la casa estaba tan ordenado y limpio; el visitante había atravesado el orín y estiércol de vaca de la cuadra para llegar a

la promiscua sociedad de la cocina. Sin embargo aunque se pidan disculpas por otras suciedades en ningún lugar resulta ésta, por poca que sea,¹⁰ tan imperdonable, como en este ámbito. Sin duda la razón inversa, no expresada, de que las visitas pueden manchar con su calzado sucio el piso, tiene un mayor sentido. Sobre todo invaden y desordenan con su presencia, el *santa sanctorum* de la intimidad familiar. El ideal de autarquía y privacidad de la casa tiene aquí su más cumplido exponente.

Las casas diseminadas por el campo gallego poseen de ordinario una pequeña propiedad (son mayoría las de menos de 10 Has y muy frecuentes las de menos de 5) fragmentada en un sin número de minúsculas parcelas. Cerca de las casas abundan las de menos de 50m². Al alejarse de ellas aumenta el tamaño promedio, pero su forma se hace notablemente alargada: no son extrañas las parcelas cuya proporción largo-ancho excede el 30 a 1. La escasez del terrazgo, añadida a los inconvenientes de la microparcelación, con lleva un alto nivel de conflictividad vecinal. Los malos vecinos tienen un sin fin de tortuosas fronteras comunes, difíciles de guardar. Cuando el espacio lo permita se hará un auténtico derroche en la construcción de un muro de piedra o tierra sobre el que se apoya una muralla vegetal y que exige una franja de tierra inculta a ambos lados, en perjuicio de la rentabilidad de las mejores parcelas. Cuando nos acercamos a las casas y sus diminutas parcelas cercanas, el esfuerzo en la construcción de linderos se multiplica: la casa aparece protegida por setos vegetales de más de 5m. de alto, cercas de piedras, parras de uvas, edificios auxiliares ("alpendres"), "palleiro".¹¹ Los altos setos vegetales, impenetrables a la mirada, se prolongan a los lados de los hondos caminos ("corredoiras"), defendiendo unos pequeños márgenes de no intrusión ajena.

Con todo, el vecino puede ver en multitud de circunstancias desde las próximas heredades, puede curiosear e intrigar y puede producir los efectos malignos de su envidia o "mal ojo".¹² Los elementos simbólicos protectores se multiplican en las puertas y ventanas u otras vías (como la chimenea, cuando la hay) de la casa. Pero a pesar de estos esfuerzos protectores, el vecino aparentemente bien avenido y diferentes visitas penetran en el inter-

ior de la casa. Tan sólo el "sobrado", con su relativa altura sobre los que se acercan a la casa, con su puerta cerrada que completa el impenetrable muro que le separa de la cocina, será realmente un lugar defendido, exclusivo para la familia. Es el único reducido espacio auténticamente "cerrado"¹³ donde la familia puede recogerse unida de noche, separada de los animales, de la suciedad, del ajeteo laboral que transforma los productos naturales y del mal deseo, de la rivalidad y la sospecha de la demás casas vecinas.

Su carácter sagrado se expresa claramente en su decoración. Corte y cocina no suelen tener en su interior ningún signo religioso, a lo sumo una cruz de madera en el muro en que se apoya la plataforma baja de piedra ("lareira") en la que se enciende el fuego. Entrando en el "sobrado", ya la misma cara interior de la puerta es sitio apropiado para poner una cruz y diversas estampas. La pared encalada del "sobrado" solía estar materialmente abarrotada de imágenes religiosas, a partir de un metro de altura del suelo. La mayoría eran estampas pegadas, pero también se colocaban pequeñas tallas o diminutas capillas que eran alquiladas temporalmente por las casas. Cerca de la cama matrimonial era el sitio propio de colocar la botella del agua bendita. Entre la profusión de imágenes de vírgenes y santos, se encontraban también fotos de familiares muertos o que hace tiempo emigraron a América. En tan sagrado marco, se cuida a los enfermos, se descansa, se sueña, se cobija la unidad familiar, mueren los "nuestros".

He centrado hasta ahora mi descripción etnográfica en la consideración del uso cotidiano, en acciones y objetos realizados y contemplados en la rutina diaria. El contraste valorativo que estos usos suponía quedaba realizado en importantes momentos rituales a través del año. Detengámonos, al menos, en la escenificación de cuatro acontecimiento vitales. El primero se refiere a la celebración en cada parroquia¹⁴ de las principales "fiestas" comunitarias. Con este motivo, cada casa invita a los familiares que viven en otras parroquias. Los invitados dormirán, si es posible, en el "sobrado" o cuartos altos de visitas, repartiéndose si no caben tanto la familia como los invitados por otras dependencias auxiliares. La comida se celebrará en el "sobrado", en una

mesa que ocupa habitualmente el centro espacial del mismo. A diario, se come en cambio en la cocina, sentándose en bancos alrededor del fuego, sosteniendo su taza de caldo o comida sólida en las manos. El día de la "fiesta" se sube al "sobrado", se pone mantel sobre la mesa y se come "acodado" (poniendo los codos en ella). Las camas se han hecho de mañana y en todo brilla la limpieza y el orden. Los parientes (uno de los cónyuges de ordinario ha nacido en la casa) retornan al hogar de donde salieron al casarse. Se les festeja en el santuario íntimo familiar, en el lugar limpio por antonomasia e ideal cultural. En lugar de los más profundos recuerdos familiares, que refuerza el poder de las alianzas interdomésticas e intercomunitarias.

Los familiares que han casado en la parroquia de origen, no pueden reunirse en las fiestas parroquiales, en que son anfitriones de forasteros, pero sí realizarán un turno de invitaciones recíprocas con motivo de los carnavales, cuya celebración podía durar una semana entera. Cada día se "mudarán" de casa. La comida será de nuevo en el "sobrado". Pero el carnaval, como espejo distorsionado de la realidad social, no podía dejar de brindar su metacomentario irónico acerca de tan importante tema. Se me ha narrado en varias ocasiones, como una de las bromas carnalescas más disparatadas, la de subir una vaca al "sobrado". Aparte del ridículo espectáculo de la vaca, subiendo y bajando por la empinada escalera de madera, esta broma, en el día del quebrantamiento lúdico de las normas, suponía el quebrantamiento del limpio santuario familiar, segregado de la naturaleza. Las vacas a veces, excrementaban en el piso, entre los gritos de horror de las mujeres y las risotadas de los hombres. La celebración de la comida de los días de fiesta en el "sobrado", brindaba el marco ritual apropiado para el gozoso momento del reencuentro y para la cordial sobremesa llena de añoranzas. Era el momento de volver a comprender reflejamente el porqué de la conducta diaria, era el momento de vivir y expresar el denso significado cultural del "sobrado". Frente a ella, el violento contraste de la burla carnalesca dota de los más brillantes colores, la identidad cultural de este ámbito. Su subida, paseo en torno a la mesa de fiesta y bajada, es el más grotesco espectáculo.

Un tercer momento de vigorosa escenificación ritual, lo constituye el momento del parto humano. La mujer que iba a dar a luz, solía quedar con otra acompañante en la cocina, mientras el resto de la familia subía al "sobrado" a dormir. Llegado el momento, daba a luz en la cuadra, agarrada a los pesebres de las vacas. Allí quedaban su suciedad e impurezas una vez limpias, la madre y el nuevo niño subían a través de la cocina al "sobrado" en silencio y dormían en sábanas recién puestas.¹⁵ Al amanecer, la familia se enteraba del nacimiento del nuevo miembro. Nace el hombre en el mismo lugar en que nacen las crías de las vacas. Nace el hombre sobre el estiércol que fecunda los campos. Dicen que era muy "abojoso" (daba buena suerte) dar a luz allí. De la impureza natural del parto, a la admisión del hijo en la vida social, de la familia y del espacio sucio reservado a la cuadra de las vacas, al piso limpio, santuario familiar hay todo un abismo jerárquico.

Pero ningún momento tan ricamente ritual, ninguno tan profundamente transformador y explicador de la realidad trascendía, como el de la muerte de uno de los miembros de la casa. Los vecinos más cercanos, incluidos los mal avenidos, acudían prestos a ella. Poco a poco iban llegando también los parientes desde sus lugares de residencia. Tanto unos como otros se encargaban de realizar el "velatorio" del cadáver, atender a las necesidades de la casa (cuidado de los animales, comida, limpieza) y solucionar los problemas burocráticos y materiales del entierro. Serán los que estarán presentes toda la noche en velatorio, al que acudirá en visita más breve una amplia concurrencia. Se celebrará el velatorio en el "sobrado" que abrirá sus puertas a amigos y enemigos, próximos y lejanos. Allí se rezará, charlará, beberá, café o aguardiente y se reirá y jugará en su momento. La circunstancia excepcional trasmuta los valores de las personas y su relación con los ámbitos de la casa, que a duras penas mantiene lo esencial de su organización cotidiana. Todos pasan a ser, de alguna forma, huéspedes invitados. La comunidad entera y el difunto son los protagonistas que se dan cita en la casa. Si en las fiestas se abre el "sobrado" a los parientes más íntimos, esta fiesta postrema rompe excepcionalmente todas las barreras y confunde la intimidad de la casa con la solidaridad comunal. El lugar siempre lim-

pio, cerrado y silencioso sólo abre de par en par la puerta a la vida comunal, ante la muerte. Ante la máxima desgracia, no cabe la envidia del vecino, ante la desgracia que recuerda la condición humana, sólo cabe la máxima solidaridad, es el momento que hace a todo sagrado. Es la muerte, la más profunda reconsideración de la vida, capaz de invertirla momentáneamente con su profundo verismo. Si el carnaval realiza la grotesca caricatura de la realidad, la muerte evoca un ideal supremo imposible. Ambos se hacen drama, se escenifican, en una puesta de escena protagonizada por la comunidad entera.

* * * * *

En las últimas décadas, el "sobrado" se ha ampliado sobre la cocina, constituyendo un piso completo y se ha fragmentado en habitaciones siguiendo nuevos derroteros. La antigua casa de "sobrado" es en la actualidad, tan sólo excepcionalmente, vivienda. Cuando a sus antiguos y aun recientes moradores les preguntaba qué era el "sobrado", me respondían: "al piso, los antiguos le llamaban sobrado". Posteriormente se concretaba que la cocina no estaba "pisada" (cubierta con piso) y el sobrado se extendía sólo sobre la cuadra. Su definición sólo era un sitio en el espacio, una especie de pronombre demostrativo. Cuando mi curiosidad investigadora me llevó a ver las viejas casas abandonadas o usadas para fines auxiliares, me sentí realizando un trabajo de arqueólogo. En mis ratos de observación silenciosa, se inició un diálogo con las "cosas". Aquellos ámbitos albergaron profundas vivencias humanas, aún presentes en el recuerdo vivo de muchas personas. La organización interna de la casa, los utensilios desparramados, las coincidencias o divergencias entre diversas viviendas, hicieron que las mudas "cosas" se convirtiesen en una fuente insaciable de preguntas. Las descripciones de mis interlocutores, cada vez más detalladas, olvidaban o no necesitaban decir multitud de matices. Lo que a mi más me llamaba la atención, era tal vez demasiado cotidiano para ellos. Lo que está lógicamen-

te en su sitio no sorprende y tal vez no se cae en la cuenta de que es necesario explicarlo. Frente a la palabra y el gesto que evocaban recuerdos en las entrevistas cargadas de añoranza, las visitas a las viejas casas brindaban la sorpresa, la evidencia tangible o el misterio de las "cosas".

El tono humano de mis visitas a estas viejas casas cobró nuevo nivel cuando me acompañaron sus antiguos moradores. Recorriendo con ellos la casa, mientras me indicaban donde se ponía el pan después de cocido, se concretaba una anécdota de infancia o se me presentaba el lecho donde había muerto la madre, tenía la sensación de estar realizando la más profunda escenificación dramática. Como fruto de mi proceso investigador, en un golpe de fuerza pirandelliano, los ámbitos y las cosas se convirtieron en protagonistas vivos de nuestra puesta en escena. Si los ritos, a los que he hecho referencia, fueron en su momento, conscientes espejos, escenificaciones comentadoras de la realidad cotidiana, el diálogo entre ellos y yo delante de las cosas y después de tantos años, cobraba una nueva vida como escenificación dramática; nuestro diálogo era un juego de espejos reflexivos entre su recuerdo y mi comprensión.

Sin embargo aquellos ámbitos y utensilios domésticos no eran ya las mismas cosas, en su abandono o nueva utilización. Ahora se podía subir al "sobrado" con el calzado sucio, encima de una cama se almacenaban unos paquetes de detergente o sobre el lugar del fuego, hierba para las vacas. Sólo seguían vivas con sus antiguas definiciones en el recuerdo, pero no estaban plenamente activas, condicionando la forma de vivir de los hombres, potenciando, limitando, interviniendo y protagonizando sus proyectos vitales. Ha sido a través de las palabras de mis interlocutores, que evocaban acciones y reflexiones, como las cosas han adquirido su auténtico relieve ontológico. Pero incluso en esta tarea las cosas se han mostrado de alguna forma activas: evidentemente no estaban hechas para el papel que forzosamente desempeñaban ahora; podían ser utilizadas de otra manera, pero su incomodidad, inadecuación, tergiversación parecían ofrecer una real resistencia. Su mera materialidad, intencionalmente construida, hablaba de posibles funciones, de interrogantes explícitos y de lo que he llamado

el inquietante misterio de las cosas. Eran sin duda inteligencia y vida culturales disecadas, potencialidades y proyectos frustrados. Fueron capaces de exigir preguntas que fueron respondidas con exégesis y evocaciones de sus protagonistas. Mi investigación se movía entre las palabras de recuerdos vivos y la paleontología de las cosas fósiles.

Por debajo de los dichos y hechos conscientes y el recuerdo objetivado de las cosas, ha surgido la completa coherencia lógica del "sobrado". Frente a la casa más pobre de una sola planta someramente dividida en cuadra y vivienda humana, la casa con sobrado nos sugiere un salto dialéctico. Al menos hasta donde he podido escarbar, los dos coexisten; el tipo más pobre será más frecuente antaño y poco a poco la casa con "sobrado" se irá haciendo mayoritaria. En todo caso, la familia que pasa del primer al segundo tipo de vivienda, se abre a una forma de vivir nueva. Valores y posibilidades culturales cambiantes parecen construirla.

En el primer tipo, cuadra y área humana cercanas se oponen dentro de una densa ambigüedad. La naturaleza domesticada y la elaboración y almacenaje humanos de productos de la naturaleza están cercanos e incluso mezclados en distintas proporciones en ambos.¹⁶ La oposición esbozada entre estos dos ambientes es negada conjuntamente, en el "sobrado" que se opone de forma clara y radical a ambos. Detenida la dialéctica en el vivir cotidiano, sólo se puede entender el "sobrado" como parte de la casa, en relación metonímica con los restantes ámbitos y dependencias. Es dentro de la totalidad de la vida de la familia en la casa, como se especifican sus funciones.

Estas se apoyan en un entramado que, partiendo de necesarias adaptaciones materiales, abren un pequeño mundo fuera de las necesidades estrictamente ecológicas. En principio, es posible pensar que el muro central, que divide en dos la casa y cierra el "sobrado" es necesario cuando la vivienda adquiere un tamaño mayor, ya que sería difícil encontrar una viga de tanta longitud y el muro sirve de soporte a dos vigas que, puesta una a continuación de otra, marcan la cúspide del tejado. Posteriormente su utilidad para crear ese pequeño mundo aislado del "sobrado", cobra tan fundamental papel que el muro aparecerá en casas diminutas

donde no tiene cabida el pretexto material. Su función de lujo cultural por encima de los procesos básicos de domesticación de la naturaleza, se convierte al parecer en motivo fundamental. Es lujo, por su segregación de la humedad del suelo, del estiércol, del humo. Estas comodidades frente al esfuerzo de adaptación ecológica, brindan por otra parte, al "sobrado", la oportunidad de servir de escenario de secuencias, signos expresivos de la unidad necesaria de la familia y de su anhelada privacidad y autarquía dentro de una comunidad inevitable.

Esta funcionalidad culta y segregada del "sobrado", anclada en una real organización social, fundamenta otros niveles metafóricos y vivas alegorías. Su vida allí arriba se distancia de la animalidad de una sucia vida aldeana, representada entre otros signos por la vaca,¹⁷ frente a la que surge la vida sagrada de que es capaz el hombre, vida sagrada montada sobre su limpieza y significación social que rompe no sólo el espacio sino también el tiempo. Recordemos su contraste con el ajetreo continuo de la elaboración en la explotación doméstica. Tan sólo sube la familia a dormir por la noche, un tiempo que es un paréntesis temporal. Durante el día todo es en él quietud, sólo se suele subir a limpiar y a coser, tarea ésta calmada y alejada del fluir temporal de la explotación. Tan sólo se almacena el grano de trigo y centeno, el alimento más duradero e inmutable. Es como los días de las fiestas con los familiares que retornan, como si nunca hubiesen marchado y como si no hubiese pasado al tiempo. En las paredes - cementerio de recuerdos - fotos de los que murieron o marcharon hace mucho tiempo, alternan con las imágenes sagradas en su imperturbable eternidad. No se tiene en él el parto, pero sí la enfermedad y la muerte. En él se celebra el velatorio y si éste es el del jefe de la familia, mientras dure se pararán los relojes de la casa, en la más clara y expresa mención a este tipo de temporalidad extratemporal. La casa vivienda es el signo fundamental de la "casa" entendida como familia y explotación, es el símbolo vivo de su pretendida perpetuación. Dentro de ella, el "sobrado" se ha constituido en el recinto sagrado de a perennidad familiar, en clara correspondencia con el templo parroquial, casa de las casas de la parroquia, sagrado recinto de la perennidad comunitaria.

Estos distintos niveles, ecológico, social, metafísico parecen relacionarse entre sí con importantes cargas metafóricas. En todo caso, el hecho de que estas funciones se realicen en el mismo ámbito, unas sincrónicamente, otras en distintos momentos, les dota de estrecha relación metonímica, al menos en la memoria y vivencia de sus protagonistas. La fuerza de esta relación parece evidenciarse en la estrecha coherencia que entre sus distintos elementos hemos descubierto.

* * * * *

Comparemos después de realizar este análisis el significado que ha adquirido paulatinamente la palabra "sobrado", con el de aquella primera definición pronominal:¹⁸ "el piso que había encima de la cuadra". Nuestra consideración de fabricar, decorar, cuidar, usar y actuar de las gentes, nos ha abierto hacia nuevas perspectivas. Ahora el "sobrado" es una cosa real presente en el recuerdo de las gentes. Pero no lo olvidemos, mientras estuvo culturalmente vivo el "sobrado" era un elemento activo que exigía actuaciones concretas, a la vez que servía de recordatorio expreso o implícito y de escenario que, como protagonista, condicionaba reflexivas escenificaciones. El "sobrado" era plenamente una *substancia* según la inspirada definición leibniziana, que potencia la más dinámica tradición aristotélica: "un ser capaz de acción".

¿En qué consiste en realidad esta cosa?. La última comprensión a la que hemos llegado no corresponde evidentemente a un "sobrado" concreto. Sin embargo la coherencia cultural descubierta es un horizonte ideal que parece fundarlos a todos. Cada uno de los "sobrados" concretos, sale del simple pronombre demostrativo y se mueve en el espacio de este horizonte más o menos cercano a su límite. Parecerá más o menos un "sobrado" y en el caso del abandono de la vivienda, se dirá que aquello era un "sobrado" al quedar reducido a su simple contenido pronominal. Las diferentes explicaciones que he recibido acerca del "sobrado" han sido lógicamente parciales. Muchas cosas no parecían necesario decirles, otras tal vez se ocultaban, en todo caso parece evidente

que ninguno de mis interlocutores ha realizado en ningún momento, algún tipo de explicación racionalizada que pueda parecerse elementalmente a la que yo aquí he presentado. Su vivencia del "sobrado", mejor o peor recordada, debía tener en cambio, una intensidad vital extraordinariamente más profunda. En todas ellas, he notado con mayor o menor claridad o intensidad la intuición de su coherencia cultural, la idea muy clara de lo que no podía ser el "sobrado" o era muy difícil que sucediese en él. Las vivencias y conceptos de las personas eran también posibles gracias a un horizonte cultural concreto, a la patencia esencial del "sobrado". Esta esencia cultural no es una abstracción o un denominador común, es un ideal común lleno de potencia, creador de "sobrados" y vivencias, más íntimo a las gentes que su intimidad, ya que a partir de él actúan y piensan. Ha sido precisamente como regla explicativa del juego de sus actos y palabras como lo hemos descubierto. Mi análisis antropológico ha empleado instrumentos formales como dialéctica, metáfora, metonimia, sincronía, alegoría, sintagma, signo, símbolo, connotación. Todos ellos nos traducen una lógica poco consciente, pero intensamente vivida y nos permiten sintonizar interpretativamente con la manera de vivir una cosa que inicialmente se nos apareció como enigmática.

La fragmentación necesaria con la que dotamos de orden el continuo de espacio y tiempo en que nos movemos, impone límites y dentro de ellos concibe seres, centros activos y les da nombre. Frente al incesante fluir de los acontecimientos, los hombres necesitan detenerlos en cosas y en palabras. La realidad cultural de las cosas es la secuencia sintagmática y paradigmática de los recuerdos y actividades que suscita. La cosa se nos da en la coherencia implícita de cada uno de estos actos. Su espacio, su corporeidad encarna un mundo de realidades, es tiempo redivivo, es proyecto hecho presencia, recordatorio sensorial de pasados y futuros. Las cosas adquieren así una identidad duradera, necesaria para el lenguaje y la acción, indispensable para pensar el mundo y construir con las cosas la propia vida humana. Convertidos los diferentes espacios y materialidades en cosas cada vez más plenas y ricas, cada vez más dinámicas, pueden ser contempladas "como vidas tranquilas, como estáticas causas de éxtasis".¹⁹

Al proyectar el lenguaje sobre cada cosa, la incluimos en una categoría lingüística, nos abrimos de manera más o menos difusa hacia el horizonte ideal al que tiende germinativamente. Horizonte que, como "a priori" cultural condiciona estrechamente la fabricación y concepción mental de la cosa. La cosa lanza pues simultáneamente hacia la lógica estructura contextual del lenguaje en que se funda y hacia las oscuras, concretas vivencias humanas en las que vive. Jean Wahl al referirse al viejo concepto filosófico de substancia lo presenta como un compromiso entre dos tendencias, la que trata (como la ciencia) de "descubrir relaciones cada vez más sutiles, estructuras cada vez más evanescentes" y la que en dirección contraria (que sigue siendo necesaria) nos hace "volver hacia lo más profundo, hacia lo que hay de casi o incluso del todo inefable en la experiencia, hacia un sentimiento henchido de opacidad y espesor".²⁰ Nuestra investigación antropológica, situada a un nivel muy concreto, de apoyatura empírica convivencial, parece exigir la revalorización investigadora del concepto de substancia, abierto a la vivencia de la realidad irrepetible y de la identidad atemporal, a la que se llega en un ir y venir interpretativo entre el análisis de las más sutiles relaciones y la comprensión de densas subestructuras.

Nuestro ejemplo etnográfico se mueve dentro de un concreto campo substancial: el de las cosas artificiales con sus peculiares características analíticas, sólo parcialmente generalizables. Dentro de él, he escogido sin duda un ejemplo especialmente significativo, nada tan apropiado como el "sobrado" para significar la duración de las cosas concretas. Pocas cosas tan cosas como el "sobrado", tiempo extratemporal, tiempo hecho materia, reloj cultural que ordena actos y vivencias, recordatorio donde la vida familiar dura, foco de actividades. El "sobrado" es signo eximio de la pequeña perennidad de las cosas. Es también, por otra parte, encarnación de la esencia ideal de la casa gallega en su pequeña elevación, segregada del ajeteo cotidiano por la supervivencia. Si en este claro ejemplo, su calidad de substancia resalta con especiales colores, las otras cosas desparramadas espacialmente: muros, caminos, puentes, bosques, tierras cultivadas parecen mantener - hecha girones, hitos y remansos - la materialización vivi-

da de una soñada eternidad. Nuestra arqueología antropológica, abierta hacia una paleontología semántica, nos ha exigido detenernos, al socaire de nuestra inquietud relacional, en las más sólidas permanencias de esta forma de vivir.

NOTAS

1. He tratado este tema con mayor detalle en mi obra de 1984. Resumo aquí ideas necesarias para la reflexión posterior.
2. Me fundo en los datos del "Catastro de Ensenada", censo socio-económico realizado en 1752, en toda España, con un lujo de detalles de extraordinario interés. Al hablar de cada casa, se especifica si es de uno o dos pisos. He consultado los originales conservados, referentes a mi zona, en el Archivo Regional del Reino de Galicia de La Coruña.
3. Solían separarse por el mismo sistema, unas dependencias de otras. Algunas, excepto las vacas, eran cobijadas en dependencias secundarias separadas de la vivienda.
4. "Sobrado" tanto en castellano como en gallego puede significar también algo que sobra o que es rico y abundante.
5. Solía dedicarse a la tarea de la costura, a las chicas más finas de la comunidad, el ser costurera suponía un cierto nivel de prestigio ante los jóvenes solteros.
6. Entiendo que la razón es ecológica ante todo, pues así se aireaban bien las sábanas y no cogían humedad antes de acostarse.

7. La familia típica es la familia troncal, pudiendo permanecer en cada generación, junto con el matrimonio que queda en casa, algunos hermanos solteros.
8. El nombre de "sobrado" se reserva para aquel piso inicial en que duerme la familia. Los otros pisos añadidos son llamados "cuartos".
9. Era frecuente una vez casado en casa un hijo el que el matrimonio viejo abandonase el "sobrado", yendo a dormir a la cocina en un lecho cerrado, de forma de armario, denominado "alcoba". El viejo matrimonio había cumplido ya su servicio debido a la casa. El nuevo matrimonio en cambio, debía integrarse desde el primer día, el cónyuge de fuera debía acreditarse sin paliativos como totalmente perteneciente a la unidad familiar.
10. El armazón de madera del tejado dejaba caer con frecuencia un suave polvillo, que era sacudido y barrido a diario. Sobre las camas se ponían muchas veces cobertores de corteza de árbol, tablas o telas para protegerlos.
11. Montón de paja almacenado en el exterior dando a la techumbre una forma cónica. El conjunto de estos elementos evoca un universo cerrado celosamente defendido.
12. Sobre este tema ha escrito extensamente LISON TOLOSANA; sobre todo (1979).
13. El término "cerrado" es repetido machaconamente por los protagonistas. Evoca claramente un ideal cultural.
14. La parroquia en Galicia no es sólo unidad administrativa religiosa; es la unidad básica de identidad espacial-comunitaria, que da unidad a un conjunto de casas (frecuentemente entre 100 y 200) / dentro de un hábitat extraordinariamente disperso. Sobre el tema: LISON TOLOSANA (1971) y FERANADEZ DE ROTA (1984).

15. Incluso en una costumbre al parecer más antigua y de la que se me ha narrado algún caso, la madre y su criatura permanecían algunos días sobre la paja en un pequeño umbral de la casa. Solía justificarse por la conveniencia de que la madre no manchase las sábanas de la cama. Cuando pasados unos días podían subir, el niño ya estaba bautizado. La madre tardaría todavía algún tiempo más en ser autorizada por el sacerdote para entrar en la iglesia parroquial.
16. Recordemos que los animales pequeños, a veces incluso las cabras se movían por la zona de habitación humana. En las plataformas instaladas en la cuadra, se almacenaban patatas y otros productos.
17. Entre otros aspectos significativos, a la vaca se le da comida caliente, es la única a la que se daba pan (con agua), "porque trabaja la tierra" (tira del arado); recordemos que en su cuadra nace el hombre.
18. Acerca del papel que juega la metáfora en la construcción de una identidad sobre el pronombre incoativo, me ha resultado especialmente iluminador JAMES W. FERNANDEZ (1974).
19. JEAN WAHL (1950).
20. Idem.

BIBLIOGRAFIA

- BALFET, H y otros: "Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes". Editions du CNRS. Paris, 1976.
- BOURDIEU, P.: "The Berber House". En Mary Douglas (Ed.) "Rules and Meanings" Penguin Books. Harmondsworth, 1973.
- DOUGLAS, M.: "Implicit meanings. Essays in Anthropology "by Mary Douglas" Routledge and Kegan Paul. London, 1975.
- FABRE, D; Lacroix, J.: "Communautés du Sud" (2 tomos). U.G.E. Paris, 1975.
- FERNÁNDEZ, James W.: "The mission of metaphor in expressive culture". Current Anthropology, junio 1974. Vol. 15 nº 2.
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, José A.: "Antropología de un viejo paisaje gallego". C.I.S. - Siglo XXI. Madrid, 1984.
- FOUCAULT, M. : "La arqueología del saber". Siglo XXI. Madrid, 1979. (Orig. "L'archéologie du savoir", 1969).
- GARCÍA, J. L.: "Antropología del territorio". Taller de ediciones J. B. Madrid, 1976.
- GOMBRICH, E. H.; Hochberg, J.; Black, M.: "Arte, percepción y realidad". Paidós. Barcelona, 1983 (Orig. "Art, perception and reality", 1972).
- HUGH-JONES, Ch.: "From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia". Cambridge University Press. Cambridge, 1979.

- LEACH, E.: "Cultura y comunicación". Siglo XXI. Madrid, 1978 (Orig. "Cultura and Communication", 1976).
- LISÓN TOLOSANA, C.: "Antropología Cultural de Galicia". Siglo XXI. Madrid, 1971.
"Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia". Akal. Madrid, 1979.
"Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega". Akal, Madrid, 2a. ed. ampliada, 1981.
- LISÓN TOLOSANA, C.: "Antropología Social y Hermenéutica". Fondo de Cultura económica. Madrid, 1983.
- TURNER, V.: "From ritual to theatre. The human seriousness of play". Performing Arts Journal Publications. New York, 1982.
- WAHL, J.: "Introducción a la Filosofía". Fondo de Cultura Económica. México, 1950. (Orig. "The Philosopher's Way," 1948).

FONCTIONS SOCIALES DU CARNAVAL EN ANDALOUSIE RURALE, 1936-1975

David D. GILMORE
(Univ. of New York à Stony Brook)

Les *agravios* du Carnaval andalou - invectives, injures, harcèlements - ont une longue histoire, probablement aussi ancienne que la célébration elle-même. Le Carnaval en Espagne remonterait évidemment à l'ère pré-chrétienne. Dans un livre bien documenté, Julio Caro Baroja (1965) retrace les origines et la répartition spatiale de ces bacchanales en faveur en Europe Occidentale et en Espagne. Mais dans un ouvrage de près de 400 pages, il n'en consacre que quelques-unes aux *agravios*, élément essentiel des rites. Pendant la Seconde République, et même avant, la célébration était politisée et devenait prétexte à violences et à manifestations. Comme pour établir des scores personnels, les militants de tous les partis et de tous les credos s'organisaient pour faire passer leurs messages dans des chansons provocantes et des pantomines. En particulier les pauvres et les exclus en Andalousie saisissaient l'occasion pour exprimer leurs ressentiments accumulés contre les riches et les détenteurs du pouvoir, pour dénoncer l'injustice, châtier ceux qui enfreignaient les traditions morales du *pueblo*, son éthique et ses règles de loyauté.

Mais en dehors de la politique, le Carnaval était avant tout un moment d'affirmation de la morale de la communauté, des valeurs du *pueblo* et de dénonciation de l'immoralité (cf. Rodríguez Becerra, 1978). Apprécié parce qu'il permettait à la

critique, à l'accusation et à la diffamation de se donner libre cours, il constituait pour les ruraux andalous un forum pour remettre les choses dans le droit chemin en matière de morale et d'éthique. (Mintz, 1982: 168-169). Les répressions sur le plan politique et les contraintes de la vie quotidienne tout au long de l'année étaient allègrement rejetées au profit d'une loi morale plus élevée, celle de l'opinion publique. Selon l'expression de l'anthropologue britannique Victor Turner (1969), c'était un temps "liminal", une lisière entre deux temps, le seuil culturel d'une réalité plus profonde. La voix du peuple, burlesque, souvent acerbe, stimulée par la fête, était celle du poète, l'artista ou le maestro. Fréquemment illettrés, ces Homères andalous exprimaient les sentiments de la population en tournant en ridicule, de façon parfois caustique, les faits marquants de l'année. Ils chantaient la conscience morale de leurs semblables, donnant la parole à ceux qui ne l'avaient pas, le pouvoir à ceux qui en étaient dépourvus. Le Carnaval était le vortex moral de la culture rurale andalouse, son creuset; chacun étant roi, la communauté unie comme en croisade, le poing invisible d'un jugement moral collectif était assené par la voix railleuse de ses représentants.

Pourtant le Carnaval, en dépit des querelles, n'entraînait pas sur le plan social la désunion. Il raffermissait au contraire la tradition et les valeurs partagées. Ainsi de façon paradoxale, les rites et les poèmes provocants et agressifs, les bagarres et les mauvais traitements du Carnaval exerçaient, au plan du groupe, une fonction sociale positive: ils aidaient à maintenir intact l'ordre moral traditionnel. L'objectif de cette communication est d'illustrer comment les agravios lancés au Carnaval renforcent paradoxalement la solidarité et l'union du groupe - dans ce cas les membres de la classe des travailleurs d'un bourg rural andalou - sous la dictature, 1936 à 1975.

La fête de la raillerie

Le Carnaval est la fête profane qui se déroule avant le Carême dans tous les pays catholiques. De tous temps, c'est une période de liberté et d'excès par opposition au mois de jeûne et d'abstinence qui suit pour les bons catholiques. La piété, bien sûr, n'est pas nécessaire à la pratique de ces divertissements compensatoires; une communauté laïque comme celle du bourg rural sévillan de Fuenmayor¹ profitait de la tradition pendant la période en question pour s'adonner à la licence et au désordre. Il ne s'agit pas d'une trêve dans la pratique religieuse d'ascèse volontaire (aspect qui était et qui demeure peu important) mais d'une suspension des contraintes morales et culturelles de l'année, du sentiment tout-puissant et inhibant de la honte (*la vergüenza*). A Fuenmayor, la tradition du Carnaval est restée forte en dépit des interdictions et des restrictions gouvernementales de la période 1937-1975. Les gens le célébraient frénétiquement durant quatre jours, du dimanche au mardi gras inclus. Ensuite la folie s'arrêtait jusqu'au dimanche suivant, premier jour du Carême et dernier de la fête. Le Carnaval fut rendu légal à Fuenmayor en 1967, mais il resta sous la surveillance de la police jusqu'en 1967.

Soulignons que toutes les classes sociales du bourg ne participaient pas au même degré à la fête pendant la période franquiste. Nous insisterons davantage sur la participation en fonction de la classe sociale ci-dessus, à propos de l'analyse des significations sociales latentes de l'événement. De nos jours (1985), les gens d'Andalousie appellent encore le Carnaval une fête "du peuple", un événement des pauvres de la communauté, des gens du peuple, *el pueblo*, des ruraux. Traditionnellement, les riches, *los ricos*, y participaient dans une faible mesure, voire pas du tout. Ainsi, la majorité des participants appartenaient-ils aux classes défavorisées; c'était principalement des ouvriers agricoles (*jornaleros*, journaliers sous-employés) et des paysans pauvres (appelés *mayetos* à Fuenmayor et dans les environs). Quelques familles de propriétaires terriens s'y ajoutaient, bien-sûr, si elles avaient une bonne moralité et ne craignaient pas de revanche

pour des torts réels ou supposés qu'elles auraient causés à des pauvres. Sachant cela, les grands propriétaires terriens, les *aeritos* comme les Andalous aiment à les appeler, ignoraient ouvertement ces festivités sous la dictature. Certains se faisaient un devoir de quitter le village pendant le Carnaval pour des raisons de discrétion - et parfois de sécurité personnelle. Leur réponse à la conduite des gens du peuple était souvent l'hostilité ouvertes et le mépris, plutôt que l'inquiétude. En 1973, un informateur de la classe aisée qualifiait cette fête de "grossière, laide, et tout juste bonne pour les porcs". Un autre, moins hostile, écarta le sujet d'un geste dédaigneux de la main, manifestant ainsi son indifférence.

En quoi consistait donc ce Carnaval des classes défavorisées? C'était une fête informelle avec déguisements, chansons et divertissement spontané. Mais il y avait des traditions non écrites à Fuenmayor. Le principal événement consistait en un va-et-vient informel dans la rue principale du bourg. Les gens arrivaient habillés de façon fantaisiste. Mais ces costumes avaient tous quelque chose en commun; ils couvraient entièrement le corps et surtout le visage (ceci est moins vrai de nos jours où le Carnaval est soutenu par les municipalités démocratiques et de gauche). Certains participants portaient des masques achetés dans le commerce; d'autres utilisaient des masques en carton faits à la main. D'autres encore s'enveloppaient la tête de vieux vêtements, de chiffons, de bas etc. Cependant, toute personne déguise cherchait surtout à couvrir son visage, afin de ne pas être reconnue du public. Voilà l'essentiel du déguisement: la dissimulation, plus que la beauté ou l'originalité - bien que celles-ci n'en fussent pas tout à fait absentes. Grâce à cette identité cachée à la vue du public, la personne déguisée, homme ou femme, se sentait libérée des contraintes habituelles. Aussi se sentait-elle momentanément en dehors des règles de politesse et de toute entrave. Temporairement délivrée de cette façon et protégée par la convention de l'inviolabilité du masque, elle pouvait laisser libre cours à ses sentiments sexuels et agressifs sur des cibles choisies. Libérée des contraintes de la *vergüenza*, la personne déguisée en profitait pour faire honte aux autres.

Semblables pratiques se rencontrent dans d'autres pays latins (Gonzalez, 1950; Galt, 1973).² Mais contrairement aux festivités sud-américaines et italiennes, la version andalouse (théoriquement illégale jusqu'en 1967) n'était pas un divertissement formel et organisé. A Fuenmayor, il n'y avait ni salle de danse publique, ni club ou association pour organiser le spectacle. C'était entièrement spontané: un théâtre de rue semi-légal. Une seule exception à cela, un orchestre ambulant, la *murga* (= *comparsa*). Ces *murgas* étaient une véritable institution du bourg, la pièce maîtresse de la culture populaire andalouse. Composés de quelques musiciens locaux de talent, les orchestres jouaient des fifres de leur fabrication et des tambours entièrement décorés de plumes et de serpentins, en parcourant les rues dans un ordre plus ou moins parfait. Chaque orchestre avait un chef ou *maestro*. Celui-ci composait les couplets des chansons et les dirigeait plus ou moins.

La fête déclenchait une excitation intense et croissante dans le bourg une grande part de cette excitation provenait du déguisement et des privilèges spéciaux qu'il conférait, grâce à la dissimulation. Durant le reste de l'année, les gens de Fuenmayor se sentaient sous les regards vigilants et même critiques d'un juge collectif tout puissant: non seulement les autorités politiques, mais aussi les autres personnes prêtes à critiquer (*los demás*) et les omniprésentes mauvaises langues (*las malas lenguas*) et *lo que dirán*, le qu'en-dira-t-on. Comme dans toute communauté, le villageois andalou craignait la condamnation morale de ses semblables, telle qu'elle s'exprimait dans la désapprobation collective, par les railleries, les ragots, les calomnies, les surnoms peu flatteurs, les regards durs, le mauvais oeil et par d'autres types d'agression indirecte que mobilise une moralité de la punition. Cette crainte paranoïaque ainsi que la conformité aux normes sociales qui en résulte dans toute micro-société où priment les relations interpersonnelles, dépendent de la capacité psychologique à éprouver de la honte (*la vergüenza*). Autrement dit, les sanctions du groupe vigilant ne peuvent avoir de sens que si la personne sous surveillance est sensible aux sanctions informelles de l'opinion publique. Ceci dépend évidemment de l'existence chez

elle d'une identité sociale connue et reconnue. Le villageois craint de subir publiquement la "honte". C'est dire que, pour pouvoir agir comme instrument de contrôle social, le sentiment de la honte exige à la fois une assistance qui observe et un objet identifiable sur lequel se porter. Contrairement à la culpabilité, la *vergüenza* est une expérience sociale bi-polaire qui met en relation le sujet et des personnes significatives pour lui. Il existe une extériorité du processus de la honte, "corrélât objectif" et social. Ainsi, si l'individu est masqué et non reconnaissable, il ne peut plus être identifié et n'est plus rendu responsable des déprédations occasionnées. Pendant toute la période historique où les visages étaient masqués, la surexcitation du Carnaval provenait de ce simple fait. La perte momentanée de l'identité permettait d'évacuer la honte. Comme disent les gens: *se quita la vergüenza*.

Mais il y avait plus. Libéré des contraintes de l'opinion publique grâce au déguisement, le pitre masqué n'était pas seulement autorisé, mais aussi encouragé à avoir un comportement normalement interdit: on s'attendait à ce qu'il montrât un comportement scandaleux et injurieux sur le plan de la violence ou de la sexualité, parce qu'il était source de divertissement et mandataire des forces collectives, libératrices des impulsions.

Quoique libéré de la honte, il devait agir conformément à des règles appropriées au comportement ludique; et ces "règles d'anormalité" découlaient directement des oppositions sous-jacentes propres à la culture andalouse: licence/contrainte; politesse/agression; homme/femme; convivialité/égoïsme; public/privé. Le personnage masqué du Carnaval faisait surgir de façon dramatique la face cachée du contrepoint andalou, en réconciliant les contraires au moyen d'inversions dialectiques: travestissement, impudeur, vol, licence, agression ouverte - tout cela au service de la convenance sociale et sexuelle. De ces frasques de Carnaval, il ressort un paradoxe culturel typique: affranchi de la honte, le porteur de masque fait honte aux autres; éhonté, il porte la *vergüenza* au pinacle des vertus publiques.

La honte est mise en congé

Hors de l'emprise de la honte, on se comportait pendant le Carnaval sans inhibition, et on suivait deux types de comportement codifiés. L'un concernait la licence sexuelle, l'autre, la violence agressive.

Les ébats lubriques qui se déroulaient rappellent ceux observés dans d'autres Carnavals latins. Mais on trouvait ici quelques détails particuliers. Comme on pouvait s'y attendre, il y avait beaucoup de jeux brutaux indécents et agressivement sexuels de la part de femmes normalement réservées. Les *máscaras* abordaient les spectateurs masculins et leur faisaient des propositions, exhibant à l'envie leurs poitrines et leurs derrières bien rembourrés. Lançant allègrement des obscénités à la joie générale: "plantez votre chose ici", quelques *máscaras* provoquaient un passant en donnant un coup de leurs gros postérieurs (*culos*). "Aimes-tu ma croupe?", "Est-ce que mes seins (*pechos*) te plaisent?" Comme le disaient les hommes, on mettait ainsi en évidence le côté "chaud" (caliente) des femmes locales. Habillés en femmes, les hommes aussi étaient provocants quand ils abordaient des femmes dans la rue, mais guère plus qu'à d'autres moments d'oisiveté, quand ils n'étaient pas déguisés.

L'agression non sexuelle prenait différentes formes. La première était l'agression physique déclarée. Naturellement cela était (et demeure) strictement interdit en Andalousie rurale, mais beaucoup de gens, surtout les jeunes, se lançaient dans la violence dès l'ouverture des hostilités. Ils parcouraient le bourg armés de longs bâtons ou *palos*. Les hommes et les femmes déguisés se promenaient par petits groupes ou deux par deux, très rarement seuls. Les hommes quant à eux avaient adopté une tactique pour se défendre. Les jeunes gens et les garçons utilisaient leurs *palos* pour effrayer et pour attaquer les autres porteurs de masques et les spectateurs, parfois presque méchamment. S'ils étaient nombreux, prétendaient-ils, ces attaques pouvaient être portées impunément. Tout ceci peut paraître désagréable, mais les gens soutenaient qu'ils avaient davantage éprouvé l'excitation déli-

cieuse de la poursuite que la rigueur des coups.

Certains de ces bâtons étaient des roseaux que leurs utilisateurs fendaient à leur extrémité. Quand on agitait ces gaules, elles faisaient un violent bruit de salve, presque comme la détonation d'un fusil ou le claquement d'une cravache. D'autres bâtons, manches à balai ou manches de vieux instruments agricoles, étaient brandis en tournoyant sans faire de bruit, mais avec des résultats identiques. Dans les deux cas, les bâtons étaient utilisés sans pitié pour créer le maximum de désagréments aux spectateurs. Quand j'ai demandé à mes informateurs pourquoi ils aimaient toutes ces méchancetés gratuites, ils ont exprimé leur surprise que je pose une telle question. Pour eux, ce genre de violence constituait "l'âme" du Carnaval, une bonne rigolade, évidemment. Si je demandais aux gens leurs motivations, on me disait que l'essentiel du Carnaval était de malmener (*molestar*) le plus de gens possible. "Nous venons pour provoquer les gens", ce qu'ils admettaient de bon cœur. Un homme exprimait ce sentiment en 1973 en disant que la finalité du Carnaval était de "*darle el palo, o la lata, a la gente*". Un autre ajoutait simplement qu'il était venu "pour la bagarre" (*pa'pelear*). Le Carnaval fournissait donc un exutoire à une violence flottante, une occasion pour s'en prendre aux autres, pour se rassembler dans un état d'esprit d'excitation belliqueuse. Car provoquer autrui, c'est l'entraîner, établir le contact, et lui communiquer une excitation qui a une signification sociale. Le combat n'exprimait pas seulement l'agressivité, mais aussi un désir spontané de socialisation, d'engagement. Paradoxalement, par delà l'agression se constituait l'unité. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

L'agression physique était générale, mais contenue. Les gens se bourraient de coups, mais ceux-ci ne laissaient pas beaucoup de traces; personne n'était sérieusement blessé. L'agression verbale était tout autre chose. Elle pouvait être plus grave. Les réputations souffraient plus que les corps et les épidermes sous la volée des coups de bâton. Il y avait essentiellement deux formes d'insultes verbales, qui dépendaient du nombre des participants et du contexte. Le premier type avait cours entre individus ou au sein d'un petit groupe. Le second était public et se faisait par

l'intermédiaire des chansons satiriques interprétées par les *murgas*, auxquelles la communauté entière participait. Le premier type d'insultes était lancé par les porteurs de masques, agissant sous le coup de leur inspiration. Déambulant dans la rue principale, ils accompagnaient leurs victimes en leur décochant les flèches de leurs propos malveillants. La foule rugissait son approbation.

Beaucoup d'informateurs voyaient évidemment dans cette pratique de la médisance en public le cœur et l'âme de la fête. Et c'est en raison de la violence et de la crudité des propos calomnieux exprimés publiquement que la fête du Carnaval était souvent considérée comme la fête de la raillerie (*fiesta de la crítica*). En fait, beaucoup de ces attaques verbales visaient simplement à tourner en ridicule les petits travers des gens, plus que leurs vices. Par exemple, un homme qui avait trébuché un jour et était tombé au milieu de la rue fut interpellé par un homme masqué qui lui demanda s'il avait cessé de boire. La foule s'esclaffa, mais chacun savait qu'il n'était pas un alcoolique. L'avertissement était plutôt généralisé sous forme d'une leçon de morale portant sur ce que pouvait entraîner un comportement déplacé en public, dont le fait de trop boire, de tomber et de se donner en spectacle sont que des catégories connexes. L'avertissement implicite concernait l'inconvenance de l'acte effectué en public, ou comme le disaient les gens, l'absence de "retenue" (*formalidad*) dans les lieux publics; ce qui est considéré comme répréhensible et laid (*malvisto y feo*).

Souvent anodins, ces agravios pouvaient croître en gravité et devenir grossiers et orduriers. Dans certains cas, un homme ou une femme qui avait enfreint sans honte une convention devenait la cible d'une attaque soigneusement orchestrée; une sorte de *vito* à échelle réduite, comme celui décrit par Pitt-Rivers (1961: 169-175) pour Grazalema. Il y en avait eu un exemple célèbre quelques années avant mon arrivée à Fuenmayor (juillet 1972). Un jeune homme, qui a émigré depuis, avait, prétendait-on, épousé une jeune fille dont la réputation n'était pas sans tâche. Apparemment, elle s'était engagée avec plusieurs jeunes gens avant lui et elle les avait tous laissés tomber. Certains de ses soupirants éconduits

décidèrent de la punir à travers son mari. Pendant le Carnaval, ils suivirent ce dernier dans la rue, l'entourèrent et le menacèrent de leurs cannes et de leurs bâtons. Alors qu'ils maintenaient en quelque sorte captif le pauvre homme dans la rue, ils commencèrent à énumérer à voix haute les écarts de conduite passés de sa jeune épouse. Les insultes étaient renforcées par des descriptions hyperboliques des prouesses sexuelles de sa femme, avec des détails suggestifs, accompagnées de clameurs humiliantes de "cocu" (*cabrón*). Des spectateurs évidemment s'arrêtèrent pour assister au drame et beaucoup les rejoignirent. En position d'infériorité numérique et intolérablement honteuse, la victime s'écroula bientôt en larmes impuissantes et peu viriles. Peu de temps après, sa femme et lui décidèrent de partir pour Barcelone.

Les couplets des Murgas

Les voies de fait et les exécutions verbales du Carnaval traditionnel continuaient ainsi pendant des heures. Parfois, les *murguistas*, les musiciens, s'enfonçaient dans la foule. Comme la Mer Rouge, les vagues humaines s'entrouvraient pour accueillir les chanteurs. Les gens les acclamaient en criant frénétiquement. C'était le moment tant attendu. Fifres et tambourins retentissaient, les hommes déambulaient en chantant leurs couplets. Qui allait être la victime cette année? Quelles inconséquences allaient-ils dénoncer? L'excitation battait son plein. Alors ils tournaient l'angle de la rue et les gens clamaient des viva en signe de bienvenue. Les fifres lançaient des notes aiguës, les tambours résonnaient, le *maestro* agitait sa baguette: la foule se taisait et la chanson commençait. Les mots s'écoulaient comme des trilles, débitant tous les genres de transgressions et de sottises marquantes accumulées au cours de l'année écoulée. Qui en était la cible? D'abord, les mécontents chroniques qui dédaignaient les normes de politesse de la communauté. Les dévoyés étaient aussi attaqués, les fourbes, les personnes vénales, les orgueilleux, les

corrompus, les lubriques, les êtres sans moralité, les avares et les prodigues, les femmes qui tourmentaient leurs maris, les hommes qui battaient leurs femmes, les imbéciles, les fripons, les faibles, les gens qui agissaient comme si le Carnaval durait toute l'année, les trop chanceux. Les poètes diffamaient tous ceux qui se **destacan**, en osant s'élever au-dessus de la masse ou en ne parvenant pas à s'y conformer. Voyons quelques chansons. Tout d'abord un des thèmes favoris: l'avarice ou la prodigalité.

Certains cultivateurs ont la fâcheuse réputation d'être avares (**guriche**). La générosité est une vertu suprême en Andalousie. Un homme bon est un homme qui partage. En général, la libéralité est largement approuvée: c'est une vertu masculine courante. Offrir le peu qu'on a ou le partager sans recherche apparente de contrepartie est un signe de droiture morale. Une attitude peut-être, mais qui est prise très au sérieux. Elle est révélatrice étant donné la pauvreté et la nécessité de l'aide des voisins. Chaque année, un nouveau grippe-sou était cloué au pilori dans les chansons du Carnaval. En 1966, c'était le tour d'Alfonso Lora, connu sous le sobriquet de "Perico Mateo". Alfonso envoya son fils arriéré Leonardo graisser et réparer leur nouveau tracteur, parce que, d'après ce que disaient les gens, il était trop pingre pour l'envoyer au garage. Habituellement, les hommes n'essayaient jamais eux-mêmes de faire des réparations mécaniques, laissant cela aux spécialistes. La mentalité du bricoleur leur semble être un signe de sottise et de ladrerie. Dans leur vil désir d'économiser quatre sous, père et fils se tournèrent vers un autre radin appelé Juanito, "El Calero" de son surnom, qui prétendait avoir de l'expérience en matière de mécanique. Mais malheureusement il se révéla être aussi ignorant que les Mateo. Ecumant de rage et complètement abruti par les conseils confus de Calero, l'incompétent Leonardo sabota le travail. De plus il réussit à se prendre les doigts dans le moteur, et se donna en spectacle en hurlant de douleur sur le chemin de la maison du docteur, suivi de son père et de Calero pour toute consolation. L'événement fut commémoré par les couplets suivants:

Los mayetes (= campesinos) de este pueblo
 Están aburrido y no pueden vivir.
 Uno que vive en la calle el Bolo
 Ha comprado un carro,
 Y lo vamos decir.
 Todo el día se lleva grasando
 Su Leonardo se pilló los dedos
 Y al Postigo se fue,
 Dando gritos y eso.
 Quien lo entiende es "Perico Mateo".
 Todo aquel que sea mayete
 Y no sepa lo que es agonía,
 Le pregunta a Juanito "El Calero",
 Que es un "pijuarero" (pegujalero=campesino pequeño)
 De toda su vida! }

Gaspilleurs et prodigues recevaient aussi leur châtement (castigo). Une fois, une femme mariée d'âge moyen, vaniteuse, qui voulait paraître plus belle, décida de se faire faire une élégante coupe de cheveux. Ceci se passait en 1970, à l'époque où certaines femmes pleines d'audace affectaient de suivre la nouvelle mode. Le problème était de trouver comment payer. Elle était pauvre. Son mari désapprouvait les dépenses frivoles. Mais elle voulait paraître à la mode. Aussi s'en alla-t-elle vendre au marchand ambulant une des poules de race de son mari. Enfin son mari rentra chez lui, ignore la nouvelle coupe, mais remarqua l'absence du volatile. "Où est la poule?" demanda-t-il en regardant autour de lui. Elle inventa alors une histoire, mais il découvrit très vite la vérité. Empoignant des cisailles, il lui tondit avec brutalité ses nouvelles boucles. Les voisins, évidemment, assistèrent à toute la scène avec une hilarité croissante. Les musiciens un tirèrent la chanson suivante pour le Carnaval:

El cuarenta porciento de cuarentonas
 Se han cortado el cabello,
 Y se han afeitado muy a la moda.
 El otro día mi vecina

Habló con un recobrero
 Y le vendió una gallina
 Para arreglarse el cabello.
 El marido que se da cuenta
 Un día que salió el corral,
 Le preguntó a su señora:
 "La gallina donde está?
 "Esa gallina, Francisco,
 Se echó el otro día clueca,
 Se la ha llevado mi prima,
 La de la calle la Vuelta."
 El marido descubre el engaño,
 Y no tiene mas poeración (sic)
 Que coger unas tigras muy grandes
 Y hacerle un pelado de marca mayor.⁴

Les poètes se moquaient ainsi des gens futiles et pleins de prétentions (cursi), ceux qui essayaient de s'élever au-dessus du commun des mortels. Le dernier cri de la mode était ridicule s'il offensait la modestie et le respect des normes traditionnelles. Quelques jeunes filles commencèrent à porter des minijupes au début des années 70, surtout des jeunes filles de classe moyenne, qui avaient des prétentions à la sophistication. Les poètes leur répondirent par l'avertissement suivant:

Este año las mocitas, (bis)
 Le han dado por llevar
 Colgada una cadenita
 Y unas medias muy calé
 Por las calles ellas
 Ven diciendo vida mia,
 Quiero ser ye-yé
 Llevando una minifalda, (bis)
 Que el ombligo se le vé.
 Parece el mono de un circo
 Cuando charlando se ven.

Cualquiera llega
 A pedirle un paseito
 Con la cara que suelen poner,
 Si es que eres un rebuscao
 Pues lo llegues
 Y quedarás mejor.
 Lástima pintura
 Que te pones
 Y no sabes lo fea que está.⁵

Le message était donc celui-ci: respectez les moeurs an-
ciennes, jeunes filles, ou vous ne trouverez pas de mari.

Evidemment, les écarts de conduite sexuelle étaient un des
thèmes favoris des poètes du Carnaval. Dans les années 1950, tous
les travailleurs avaient acheté des bicyclettes. Quelques jeunes
filles intrépides se mirent à monter sur leurs portebagages, mais
ceci facilitait un rapprochement physique que les gens de l'époque
trouvaient inconvenant. Voici la chanson satirique sur ces femmes
si peu discrètes:

Se ha puesto muy popular la bicicleta.
 Las mocitas de este pueblo
 Están muy contentas.
 Cuando salen de paseo
 Suelen decir: "voy a busca de mi novio
 Que ha comprado una y me voy a subir."
 Salieron una buena tarde
 A dar un paseo
 Por la estación,
 Y cogieron un gran bache,
 Y al suelo cayeron
 Rodando los dos.
 "Préstame por Dios auxilio,"
 Ella dijo a Nicolás,
 "No sea que pasa alguien,
 Y vea que tengo la bomba clavada!"⁶

Des femmes aussi effrontées s'attiraient des ennuis et une cinglante critique publique. Un autre genre de personne, qui pouvait se trouver brocardé était l'éternel célibataire. Les Andaloux accordent une importance primordiale à la vie de famille et naturellement à la fécondité du couple. Les hommes et les femmes qui refusent de se marier sont considérés avec mépris comme des égoïstes, des excentriques et suscitent la réprobation générale. En outre, on dit qu'ils négligent leur devoir envers la communauté et la nation de procréer de nombreux enfants en bonne santé, obligation de tout adulte. Les célibataires des deux sexes étaient donc la cible des plaisanteries sarcastiques des poètes du Carnaval. Toujours objet de pointes anodines, le célibat pouvait aussi être considéré comme un comportement honteusement déviant; un état anormal qui allait contre la sexualité admise par l'ensemble de la communauté, et qui, dans l'esprit des Andaloux, reflète quelque tare psychopathologique ou anti-sociale (voir Brandes, 1976). Comme la pingrerie, le célibat suggère une personnalité repliée sur elle-même (*cerrado*), secrète, de quelqu'un qui refuse de s'engager, de partager. Puisqu'il entraîne ce double affront contre la nature (*naturaleza*), le célibat était parfois tourné en dérision dans des couplets qui pouvaient devenir vindicatifs, surtout dans le cas où une femme séduisante rejetait ses prétendants. Ce comportement n'est pas seulement déviant et choquant, mais il sous-entend un égoïsme déplacé et une fausse supériorité dans la mesure où il paraît exprimer une condamnation méprisante des hommes de la localité.

Il y avait une femme de ce genre à Fuenmayor dans les années 1960. Elle s'appelait Maria. C'était une jolie fille, bonne à marier, de 25 ans environ, au teint hâlé, bien bâtie et au bon caractère. Mais pour une raison incompréhensible Maria avait constamment repoussé tous les prétendants, même ceux qui étaient beaux, aisés ou qui présentaient d'autres qualités conformes au code de valeurs de la communauté. Pour les hommes du bourg - et pour les femmes traditionnelles également - cette attitude constituait un affront au narcissisme masculin si cher à la culture andalouse et une menace pour les valeurs du groupe concernant le comportement adulte normal.

Maria appartenait à une famille ordinaire de la classe moyenne, normale et respectée par ailleurs. En partie par plaisir et en partie pour gagner un peu d'argent, elle élevait et vendait des lapins. Les gens disaient qu'elle s'intéressait plus à ses lapins, dont elle s'occupait avec affection comme s'ils étaient des animaux familiers, qu'aux hommes. Devenue une jeune femme séduisante, son attitude distante et froide fut considérée comme scandaleuse par la communauté. Durant le Carnaval de 1968, les poètes prirent leur revanche en composant la chanson suivante. En lui donnant un sens grossier de fixation affective à soi-même d'ordre pathologique, la chanson critiquait l'attitude distante de Maria dans une allégorie qui rabattait son orgueil et l'humiliait. Tout repose sur le sens du mot conejo (lapin) qui, en argot, signifie l'organe sexuel féminin. Apparemment les paroles tournaient en ridicule l'attachement de Maria pour ses animaux, mais le symbolisme sous-jacent concernant la masturbation et l'auto-érotisme me fut expliqué par mes informateurs. Le titre de la chanson est "El conejo sin pelo".

Este año, la niña María fue al campo,
 Y un conejo campero pilló.
 Se lo traje metido en su pecho
 Con esmero ella lo crió.
 La muchacha está con su conejo
 Y no sabe lo que hacer con él,
 Y tanto pasarle la mano lo está
 Dejando pelado de tanto jugar con él.

(dicho) "Maestro, por mi madre so lo juro y esa la pura verdad, que los conejos sin pelo nadie lo quiere comprar."

Poco dinero te dan si tu lo quiere vender.
 Poco dinero le dan porque un conejo sin pelo
 Hay que ver lo feo que está.
 Su vecina Joaquina le dijo:
 Tu conejo tiene enfermedad
 Que tan nuevo está mudado el pelo

Y la lengua la tenga morada.
 Pues yo tengo cincuenta y dos años
 Y un conejo casero crió.
 No le falta todavía ni un pelo yo lo lavo,
 Y lo peino y lo hago su copete.

(dicho) "Maestro, eso no lo creo yo".

Eso no lo creo yo,
 Y no cabe en la cabeza humana,
 Porque un conejo sin pelo
 No quiere mas que sopa y nana!
 No quiere mas que sopa y nana!⁷

La signification en est la suivante: une jeune fille, Maria, se rend dans un endroit agreste et désert, le "campo", où elle attrape un lapin. Il lui tient d'enfant et elle le soigne comme un bébé. Mais elle ignore tout de la vie sexuelle normale. Eprouvant des pulsions, elle comence à jouer avec obsession avec le "lapin" en le caressant et en le frottant. C'est-à-dire, qu'avec l'âge, elle se masturbe de manière compulsive. Traité de cette façon anormale, le "lapin" se met à perdre ses poils. Enfin sa sotté voisine Joaquina, une femme mariée de 52 ans, lui conseille d'aller chercher une perruque pour son lapin malade. En d'autres termes, elle prévient Maria en employant un euphémisme de rendre son petit lapin plus sain et plus attirant pour les hommes. Le chanteur s'interrompt là et reprend une voix normale pour dire que tout cela dépasse l'entendement humain; c'est étrange, parce que ce dont un lapin sans poils (c'est-à-dire un vagin inexpérimenté) a vraiment besoin est de rapports sexuels (bouille = sperme; berceuse = amour ou copulation).

Une chanson pareille, chantée publiquement, cause des ravages à la reputation de la personne visée pendant longtemps. Celle-ci est associée à jamais aux distorsions grotesques et aux images burlesques des couplets et plus jamais ne se liberera complètement des railleries faites en public. Comme une séance publique de fouet, de trique ou le port d'un bonnet d'âne, la marque du

blâme collectif reste ancrée de façon indélébile chez la personne, tel un sobriquet. Maria devait se marier peu de temps après, mais avec un homme d'un village voisin. Elle supporta le ridicule courageusement pendant un certain temps, puis s'en alla vivre à la ville voisine avec son mari.

La cohésion par le conflit

Les chansons, les parodies et les railleries du Carnaval étaient des divertissements qui reflétaient une grande dose d'agressivité personnelle. Les gens y participaient pour malmener et harceler, et ils le disaient eux-mêmes sans gêne ni hésitation. Telle qu'ils la décrivaient, la fête était celle de la raillerie sans frein, qu'ils ne concevaient pas - et qu'ils ne conçoivent toujours pas - comme un joyeux commérage mais comme un acte hostile, une exécution de la personne sociale, un "meurtre par le langage" selon l'expression heureuse de Roland Barthes (1977: 169). On donnait aussi aux pulsions agressives sous-jacentes la possibilité d'exploser ouvertement sous la forme de violence ritualisée (los palos). Les drames individuels du Carnaval sous le franquisme constituent ce qu'on peut appeler un spectacle combatif, des pantomimes d'agressions. La collectivité était toujours témoin, juge et auditoire aussi bien que participant. J'ai suggéré précédemment que ces agressions ou agravios contribuaient paradoxalement à la solidarité du groupe et à son unité morale. Ce rapport causal est au moins implicite dans les données fournies ci-dessus. Mais concrètement, comment les passions anarchiques et divergentes du Carnaval pouvaient-elles se métamorphoser en une force centripète vers l'unité et la continuité du groupe? Les relations contradictoires entre les fonctions manifestes (humaines) et les fonctions latentes (de la société) sont plus complexes qu'un fonctionnalisme simpliste pourrait le laisser croire. Invoquer des fonctions abstraites sans en indiquer les rapports est un simple sophisme; des mots. Pour comprendre les connections intermédiaires, nous devons

apprécier le contexte historique et culturel dans lequel ces passions et ces agressions retentissaient avant la fin de la dictature. Examinons ce contexte soigneusement à la lumière de ce que nous connaissons de la structure sociale de la communauté andalouse traditionnelle, de sa politique et de sa culture.

L'engagement conflictuel

A ce propos, il est essentiel de garder à l'esprit la condition des ouvriers agricoles et des paysans pauvres qui participaient aux réjouissances du Carnaval avant 1976. Sous la dictature, et avant, les petits paysans cultivaient leurs champs dispersés tandis que les ouvriers agricoles en chômage étaient assis dans les bars des environs, ou bien se déplaçaient dans la région en quête d'un travail temporaire. Bien qu'il y ait eu du chômage depuis des siècles en Andalousie, le développement intensif de la mécanisation agricole entre 1950 et 1970 réduisit énormément les possibilités de travail en ville. Durant la période 1950-1973, seule la courte cueillette des olives en novembre-décembre fournissait un travail sûr. Le reste de l'année, les travailleurs agricoles erraient à travers la région à la recherche d'un salaire journalier. Ou alors ils émigraient à Barcelone ou en Suisse.

Une conséquence très néfaste de ce système de travail et salaire fluctuants fut que le groupe des travailleurs se scinda en acteurs économiques très individualisés. Chaque homme s'en allait seul ou avec sa famille nucléaire; chaque famille travaillait seule. Des voisins se trouvaient séparés par des centaines de miles, occupés à des tâches différentes parce que chacun se déplaçait sur sa propre orbite autour du pueblo natal. Le résultat de cette atomisation économique était un facteur supplémentaire de désorganisation sociale de la communauté et, comme les villageois eux-mêmes s'empressaient de le faire remarquer, de désorganisation politique. Cette désunion et cette dispersion étaient contrebalancées sous la dictature par un désir profond de sociabilité, et par

des normes culturelles d'interaction grégaire qui définissent la vie communautaire et de la foule comme étant "la vida". Cependant le système économique, perpétué par les lois anti-syndicales de l'état franquiste, renforça la faiblesse structurelle et organique des liens communautaires.

C'était au cours des batailles du Carnaval que ces atomes sociaux dispersés étaient rassemblés, et que la communauté se re-créait en tant qu'unité morale. Le Carnaval procurait la force d'attraction qui engendrait une structure moléculaire composée d'éléments opposés. En réunissant les gens et en libérant leurs pulsions agressives, le Carnaval créait momentanément une unité physique ritualisée. Revenant en masse pour les festivités, les ouvriers agricoles et les paysans pauvres étaient littéralement poussés les uns contre les autres par leur propre violence. C'est en fait le seul moment de l'année où les travailleurs étaient rassemblés en un même lieu au même moment. Le Carnaval avait lieu à la morte saison au début du printemps quand ils pouvaient retourner pour peu de temps dans leur pueblo natal. Comme cette réunion annuelle se déroulait en bagarres, on pourrait prétendre que, vu l'interdiction d'organisation politique sous la dictature, les travailleurs n'étaient capables de surmonter leur dispersion qu'en luttant et en se malmenant les uns les autres. Le Carnaval, toutefois, leur fournissait une unité conceptuelle, sinon culturelle. Les gens pauvres s'unissaient en effet pour se battre.

On peut reprendre ici des considérations sociologiques peu citées afin de mieux saisir ce paradoxe. Comment l'intégration peut s'effectuer à travers le conflit et l'agression est un thème abordé par Simmel (1955), Coser (1956), Turner (1969) et Gluckman (1969). Leurs premières remarques ont été développées par la suite par d'autres anthropologues dans l'étude des processus rituels et de leur relation dialectique avec l'organisation sociale. Le concept de Barth (1966) concernant les modèles générateurs d'organisation sociale est pertinent dans ce contexte. Selon Barth, des modèles d'interaction de groupe peuvent être analysés comme la somme de "transactions ou séquences d'interactions" individuelles (1966: 4). Ces séquences de transactions ne sont pas nécessairement positives, mais peuvent au contraire être négatives ou anta-

gonistes, peu importe. Ce qui compte, c'est ceci: si ces transactions suivent des modèles culturels, c'est-à-dire qu'elles obéissent à des règles, à des prévisions normatives, elles intègrent les acteurs en produisant une communauté de symboles, de significations et de sens, et en créant un flux d'informations mutuellement intelligibles (1966: 13-14). Ainsi, lorsqu'il est réglé par la coutume, le conflit est une forme d'échange, de réciprocité; ou comme l'a qualifié G. Simmel de façon similaire, une "forme de sociation" (1955: 35). Il en résulte que l'agression interpersonnelle - phénomène avant-coureur du conflit social - doit être vue à la lumière de ces considérations comme agissant potentiellement de façon positive au niveau du groupe. Sanction négative mise au service de la solidarité du groupe de façon symbolique, l'agression contribue à la permanence de la société. Curieux paradoxe!

Hypostase culturelle

A l'approche du Carnaval de 1973, des gens me dirent de prendre garde. C'est l'époque où les choses sont remises dans le droit chemin, m'advertirent-ils. "On chante des chansons sur les méchants, les idiots, les niais. Attention, ne vous donnez pas en spectacle" s'esclaffèrent-ils. Le Carnaval était vraiment la fête de la raillerie publique. C'était la cour de justice informelle du peuple où toute imperfection morale était condamnée sans pitié devant la collectivité. L'accusation calomnieuse était formulée publiquement et de façon théâtrale, tel un autodafé inscrit aux registres de la communauté. La punition était le ridicule, la tactique était d'infliger la honte. Faisant appel aux sanctions de l'opinion publique, les hommes déguisés et encapuchonnés se posaient en gardiens des mœurs, en employant leurs animosités personnelles au service de la justice du groupe. Ils ne se contentaient pas d'accuser les déviants mais démontraient aussi le pouvoir du poing invisible de la censure collective en rendant public des exemples d'infortunés non-conformistes. Ils étaient les bour-

reaux masqués de la sottise et de la fatuité. Les poètes dressaient les chefs d'accusation en couplets, et les gens - le jury - punissaient par le rire. L'unité morale du groupe était affirmée de façon hypostatique; elle était réifiée en une "chose" qui avait pouvoir d'agir, à travers la voix du poète exprimant les griefs du groupe. Ainsi les troubles et les défauts secrétés par la société étaient-ils corrigés chaque année.

L'âme du groupe: sa propre valeur

Dans la majeure partie de l'Andalousie, l'ambiance ou effervescence sociale est une valeur culturelle importante. Si on le leur demande, les gens vous répondent que l'ambiance émane simplement de la présence d'un grand nombre de personnes dans un espace donné; cela provient de l'attroupement, du rassemblement. La proximité crée le contact social, qui entraîne du plaisir chez une population traditionnellement grégaire. Quand les gens se rassemblent à l'occasion d'un événement social, il y a de l'ambiance et par là de la joie. Mais quand il y a peu de gens, il y a peu d'ambiance. L'assistance est sola, triste et machacao. Ce qui est vrai pour un événement ou une fête publique l'est tout autant pour l'espace communautaire: rues, quartiers avoisinants, et autres contextes sociaux. Par exemple une petite ville, un quartier ou une impasse a peu d'habitants, peu d'interactions, peu de commérages, et donc peu d'ambiance. Les gens se sentent isolés et abattus.

Tout au long de l'année les pauvres de Fuencarral trouvaient autour d'eux peu d'ambiance, comparés aux gens aisés, disait-on. Cela était vrai pour deux raisons. Premièrement, les ouvriers agricoles et les paysans pauvres étaient dispersés. Ils n'étaient pas rassemblés (junta'o), aussi étaient-ils isolés et tristes (triste). Deuxièmement, les pauvres, contrairement aux riches, n'avaient pas de clubs privés ni de cercles où se retrouver et créer une atmosphère chaleureuse (ambientar). Ils ne dispo-

saient que de bars et de petites tavernes; cela était bien, mais combien d'hommes peuvent se presser dans une minuscule taverne? Leurs vies, donc, contrastant avec celles des classes aisées, souffraient d'un manque relatif d'ambiance et de tensions psychologiques. Tout cela entraînait un sentiment de frustration et d'infériorité.

Il ne faut pas s'étonner, toute considération politique mise à part, que les ouvriers agricoles et les paysans se sentissent dépossédés, pleins de ressentiment, et inférieurs sous le régime franquiste. Mais pendant le Carnaval, tout était brusquement renversé, surtout parce que personne n'avait besoin d'argent pour se donner du bon temps. Il suffisait d'avoir quelques vieux chiffons, un bâton ou une gaule, un peu d'imagination; et d'être animé par le désir d'une intrusion agressive dans les affaires des autres, c'est-à-dire par un sens social développé. Il n'y avait pas de casetas pour les privilégiés et personne n'était chargé de surveiller les entrées ou de vendre les billets. Le Carnaval était le moment où s'épanouit l'âme des pauvres. Une femme âgée le décrit comme "quarante fois mieux que la foire!"

La montée de l'ambiance produisait deux effets. En premier lieu, bien que née de l'agression et des conflits interpersonnels, l'ambiance servait à souligner le besoin et le pouvoir de l'unité du groupe. Le Carnaval montrait aux gens que l'unité du groupe était possible et que la cohésion pouvait se réaliser en dépit des entraves à l'unité physique. Un communiste, par exemple, me dit en 1973 que si seulement ses camarades pouvaient être "rassemblés chaque jour comme ils l'étaient pendant le Carnaval une fois par an", ils pourraient parvenir à obtenir des avantages plus durables et même à constituer une force politique. Deuxièmement, donnant lieu à des satisfactions émotionnelles importantes pendant le Carnaval, l'ambiance servait à augmenter de façon rétroactive la justesse et la valeur des normes populaires traditionnelles aux yeux du travailleur ou du paysan. Elle contribuait en même temps à le sauver momentanément de la résignation habituelle à un genre de vie appauvri. Cet état de choses entraînait une prise de conscience de l'appartenance à un groupe distinctif de pauvres (los pobres) qui faisaient la fête ensemble. Tout en leur fournissant

un centre d'identification culturelle, il semble qu'en retour cela les rendit plus conscients et plus motivés sur le plan politique. Nous avons ainsi l'exemple exceptionnel de Fuenmayor, où le Carnaval a survécu à la guerre civile presque intact. Il avait lieu chaque année après 1936, malgré les tracasseries policières. Il en allait autrement dans les bourgs et villages avoisinants, où le Carnaval disparut peu à peu ou fut réprimé sous le régime franquiste. Il ne faut pas s'étonner que Fuenmayor soit la communauté la plus politiquement active et militante de toute la Comarca environnante. Fuenmayor a un niveau de participation politique peu courant parmi les paysans pauvres et les prolétaires ruraux, qui se définissent eux-mêmes comme "classes populaires". Depuis 1979, Fuenmayor a un maire communiste et une municipalité PCE - PSOE. Aux élections nationales de 1979, les partis de gauche ont obtenu 79% des voix. Je ne peux pas naturellement le prouver, mais je crois que le Carnaval a joué un rôle dans cette politisation précoce et cette unité des classes laborieuses.

Centralité et marginalisation

Une autre valeur andalouse importante est la "centralité". Il s'agit d'une orientation spatiale empreinte d'un symbolisme culturel puissant. Les gens veulent être au centre des choses. Chaque **pueblo** a son centre géographique, **centro**, son assise. Cet endroit important est marqué par des caractéristiques symboliques et institutionnelles. Il y a toujours une jolie place centrale où les gens peuvent se réunir. La mairie, l'église paroissiale, et toutes les autres institutions politiques et socio-culturelles importantes s'y trouvent. C'est le centre topographique et le noyau de la vie de la communauté, du gouvernement et des affaires. Sous la dictature, les riches y habitaient et en tant qu'oligarques, faisaient fonctionner le centre nerveux de la ville depuis leurs positions centrales. Ainsi les **señoritos** ("los que mandan") étaient aussi appelés **los del centro**. Les pauvres, d'un autre côté,

té, se sentaient exclus. Ils vivaient dans des quartiers excentriques, et pénétraient rarement dans le centre sauf s'ils y étaient convoqués pour des raisons officielles par les agents de l'administration ou par la police. De même qu'ils étaient marginalisés dans l'économie de la ville, les pauvres se sentaient socialement marginalisés dans les relations spatiales. Ils étaient exclus du centre: de la richesse, du status et du pouvoir de la communauté.

Il est donc important de souligner à ce sujet que le Carnaval se déroulait au centre de la ville. Les riches et les agents de l'administration étaient obligés d'abandonner leur terrain (su terreno) aux ouvriers agricoles et aux paysans qui l'envahissaient. Ainsi pour la durée des festivités, les attributs réels et symboliques du pouvoir étaient entre les mains des pauvres. Le gouvernement municipal - alors contrôlé par les propriétaires terriens - cessait de fonctionner et le pueblo appartenait au peuple. A l'exception de policiers non armés qui essayaient de contenir la violence à un niveau acceptable, la loi officielle et sa répression venue d'ailleurs étaient remplacées par la justice informelle du pueblo. Et ceux qui restaient dans la ville étaient obligés de se soumettre à son pouvoir.

En résumé, pendant le Carnaval, les gens pauvres, ses éléments traditionnels, s'unissaient contre les riches, leurs oppresseurs supposés, et un élément étranger dans la ville. Cette unité politique était le résultat d'une communauté d'oppositions sur une base hiérarchique; parallèlement, il existait une unité culturelle et sociale. Les ouvriers agricoles et les paysans pauvres se constituèrent eux-mêmes en classe (Klasse für sich; clase por su mismo), conceptualisée en une unité "populaire" sur la base d'une culture et d'une expérience communes. Le Carnaval concentra et activa cette communauté, qui sur d'autres plans, était atomisée et insaisissable, en raison de la dispersion géographique. La fête stimulait et en même temps satisfaisait un désir ardent d'engagement social. Le Carnaval unissait ainsi les "pauvres" en une "classe" contre les riches, en accélérant la prise de conscience radicale du prolétariat.

Il arriva pourtant en même temps quelque chose qui n'avait rien à voir avec l'opposition politique entre les riches et les

pauvres, l'étranger et le pueblo. Pendant cette triste période d'oppression une unité se forma dans l'élément de la classe laborieuse sur la base de ses propres conflits internes. Ces conflits étaient le produit de l'explosion de décharges agressives libérées au moyen de luttes physiques et verbales.

De telles violences et animosités sont présentes de façon latente chez tous les êtres humains, comme chez les autres mammifères (qu'elles soient innées ou acquises suite à des frustrations est une argutie qui ne nous intéressera pas ici). Toutefois, ces pulsions agressives indéradicables sont stimulées par les frustrations, les irritations, les jalousies et les rivalités de la vie communautaire des petites villes dans toutes les sociétés rurales. Ceci est aussi vrai pour l'Afrique que pour le Canada ou la Chine. Néanmoins, au cours du déchaînement de la persécution qu'on appelle Carnaval en Andalousie rurale, il émergeait de cette volonté dévastatrice spontanée un flot canalisé d'agressions légitimées. Cette agression morale faisait le malheur des méchants en même temps qu'elle satisfaisait les aspirations communautaires des villageois. Ces agressions canalisées constituaient effectivement la volonté populaire, la loi inexprimée du pueblo. Les traditions du Carnaval dirigeaient le flot des insultes vers des cibles choisies: ceux qui transgressaient les normes, les déviants, les mécontents, les anormaux, les égocentriques, ceux qui offensaient un certain sens tacite de la justice, de la droiture et de la confraternité. C'était là le paradoxe magique de la culture andalouse. Le Carnaval forgea à partir du flux d'atomes sociaux en révolte une communauté de règles dont la loi transcendait celle de l'Etat. Car le Carnaval n'était rien de moins que l'accomplissement rituel de la loi elle-même. Le Carnaval créait dans le temps, dans l'espace, dans un rassemblement éphémère ce que Cervantès appelait "le public, ce législateur ancien" ("el antiguo legislador que llaman vulgo"),⁸ en lui donnant une forme, une orientation et une voix narquoise de poète.

Traduit de l'Anglais par:

Collete Callier-Boisvert et Roberta Shapiro

NOTES

1. Fuenmayor est un pseudonyme. C'est un bourg rural d'environ 8.000 habitants, correspondant au type de "comunidad cacique" décrit par Palerm (1975:239), situé à égale distance des capitales provinciales de Séville et de Cordoue. Pour situer Fuenmayor dans le contexte ethnographique récent de l'Andalousie, voir l'étude détaillée de Luque Baena (1981). Le travail de terrain à Fuenmayor eut lieu en 1972-73, 1977 et 1980. Mes remerciements s'adressent aux organismes suivants qui ont financé mes recherches: The National Institute of Mental Health, The National Science Foundation, The National Endowment for the Humanities, El Comité Conjunto BEUU - Español para Asuntos Culturales, The Wenner Gren Foundation, The American Philosophical Society et The Research Foundation of the State University of New York. Je voudrais remercier également les Professeurs Lambros Comitas et Dan Bates, de Columbia University et Hunter College respectivement, qui m'ont permis de disposer d'un bureau durant l'année 1984-85. En Espagne, je tiens à remercier les Professeurs Alfredo Jiménez Núñez et Salvador Rodríguez Becerra, de l'Université de Séville qui furent les hôtes les plus accueillants et les plus coopératifs que l'on puisse souhaiter; le Professeur Isidoro Moreno Navarro de l'Université de Séville également, qui m'a transmis des couplets satiriques amusants. A Fuenmayor j'aurais voulu remercier tout le monde; j'adresse ma gratitude toute spéciale à José María Conde Moreno, António Milla, Manoly Fernández, Cristobal Martín Caro, Sebastián Martín Caro, Antonio Siria, Juanillo "El Gato".
2. Pour la description des carnavales dans le centre de l'Italie, voir Silverman (1975). Pour la description d'autres fêtes en Andalousie, voir l'excellente étude de Rodríguez Becerra (1981). Le Carnaval fut officiellement suspendu par le gouvernement militaire instauré par les Nationalistes le 3 février 1937. Bien qu'officiellement proscrit de l'Espagne entre 1937

et 1967, le Carnaval a pu survivre dans une sorte de marginalité semi-légale, parce que le maire de Fuenmayor pendant toute cette période a plus ou moins fermé les yeux sur la célébration. Pour d'excellentes descriptions des conflits interpersonnels et de leurs dynamiques rituelles dans des pueblos andalous comparables, voir les études de Moreno Navarro (1972) et Luque Baena (1976).

3. Composé par Francisco Caro "El Quico".
4. Auteur inconnu.
5. Composé par Francisco Caro "El Quico".
6. Composé par Marcelino Lora.
7. Composé par Juan Benítez "Juanillo El Gato".
8. Don Quixote, ed. Espasa Calpe, S.A. Madrid, 1941, p. 10.

LISTE DES OUVRAGES CITES

- BARTH, Fredrik. 1966. "Models of Social Organization". Royal Anthropological Institute, Occasional Paper, n°23, Glasgow: Robert MacLehose.
- BARTHES, Roland. 1977. Roland Barthes, Transl. from French by R.Howard, New York: Hill and Wang.
- BRANDES, Stanley H. 1976. "La Soltería, or Why People Remain Single in Rural Spain". Journal of Anthrop. Research 32:205-233.

- CARO BAROJA, Julio. 1965. *El Carnaval: Análisis histórico-Cultural*. Madrid: Taurus.
- COSER, Lewis. 1956. *The Social Functions of conflict*. New York: Free Press.
- GALT, Anthony H. 1973. "Carnival on the Island of Pantelleria". *Ethnology* 12:325-339.
- GILMORE, David D. 1980. *The People of the Plain: Class and Community in Lower Andalusia*. New York: Columbia University Press.
- GLUCKMAN, Max. 1969. *Conflict and Custom in Africa*, New York: Barnes and Noble.
- GONZALES, Nancie L. 1970. "Social functions of Carnival in a Dominican City"; *Southwestern Journal of Anthropology* 26:328-342.
- LUQUE BAENA, Enrique. 1976. "Amigos y enemigos: manipulaciones y estrategias en la dinámica conflictiva de un pueblo andaluz". *Temas de Antropología Española*, ed. by Carmelo Lisón Tolosana, Madrid: Akal Edit., pp.191-222.
1981. "Perspectivas antropológicas sobre Andalucía", *Papers, Revista de Sociología* 16:13-51.
- MINTZ, Jerome R. 1983. *Anarchists of Casas Viejas*, Chicago: University of Chicago Press.
- MORENO NAVARRO, Isidoro. 1972. *Propiedad, Clases Sociales y Hermandades en la Baja Andalucía*, Madrid: Siglo XXI Edit.
- PALERM, Juan Vicente. 1975. "Notas para una tipología de comunidades rurales", *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Ed. by Alfredo Jimenez, Séville: Universidad de Sevilla: 225-244.

- PITT-RIVERS Julian. 1961. *The People of the Sierra*, Chicago: University of Chicago Press.
- RODRIGUEZ BECERRA, Salvador. 1978. "Las fiestas populares: perspectivas socioantropológicas", *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (no Editor), 915-929.
1981. "Cultura popular y fiestas", *Los Andaluces*, Madrid: Edit. ISTMO (no editor), 447-494.
- SILVERMAN, Sydel. 1975. *The Three Bells of Civilization*, New York: Columbia University Press.
- SIMMEL, Georg. 1955. "Conflict", transl. from German by K. H. Wolff. In *Conflict and the Web of Group-Affiliations*, New York: Free Press (Orig.: 1908).
- TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process*, Ithaca: Cornell University press.

*IDENTIDAD CULTURAL Y CAMBIO SOCIAL EN ARAGON (ESPAÑA) **

Juan J. PUJADAS

(Univ. de Barcelona-Tarragona)

Aragón es una región o comunidad autónoma de España, que limita al Norte con Francia, al S. con Valencia y Castilla, al E. con Cataluña y Valencia, y al O. con Navarra, la Rioja y Castilla. Su extensión territorial es de 47.669 km². El N. y el S. de la región corresponden a dos grandes cadenas montañosas, los Pirineos y la Cordillera Ibérica, que delimitan la depresión central del Ebro, río que se constituye en el eje de todo el territorio.

La población total es de 1.173.823 habitantes, según el censo de 1981, siendo su densidad de 24 habs./km², la más baja de todas las regiones españolas (la densidad media de España es de 67 habs./km²). Aragón representa el 9.4% del territorio de España y tan solo el 3% de su población. Constituye un desierto demográfico, interrumpido tan sólo por la gran concentración urbana de Zaragoza, la capital regional, que alberga a la mitad de la población total: 571.854 personas en el censo de 1981.

Este desequilibrio poblacional es un síntoma de la crisis socioeconómica que padece Aragón, como resultado de su incapacidad

*Este artículo es una versión casi intacta de la comunicación leída el 2 de abril de 1986 en Braga, dentro del XIII Congreso Europeo de Sociología Rural. Agradezco la ayuda recibida por Elisabeth Russel Brown y M^a Dolors Comas a lo largo de la elaboración del presente trabajo.

para mantener la competitividad de sus explotaciones agropecuarias y el fracaso de la industrialización regional. El resultado ha sido una emigración masiva en los últimos veinticinco años, como podemos ver en la figura nº 1. La emigración no constituye, sin embargo, un fenómeno nuevo en Aragón, pues tradicionalmente la precariedad económica y el sistema de herencia indivisa practicado en casi todo el territorio, habían obligado a una parte significativa de la población a emigrar de forma temporal o definitiva.

Aragón, una nacionalidad histórica

"El viajero que penetre en Huesca, Zaragoza o Teruel, provincias interiores del nordeste español, que hasta principios del siglo XVIII constituyeron un "reino" y hoy forman lo que la mayoría conoce como una "región", en tanto una minoría insatisfecha denomina "nación" o "nacionalidad", oirá hablar con mucha frecuencia de "fueros" y de los "Fueros de Aragón" con más intensidad que en cualquier otro territorio español, si se exceptúan Navarra y el País Vasco... los sentirá invocados en cualquier situación política y se acostumbrará a considerarlos como bandera ideológica".

(Lalinde Abadía, 1976:11)

Aragón es una tierra pobre, interior, de baja demografía que constituyó, no obstante, un estado independiente desde principios del siglo XI hasta principios del siglo XVIII. La mayor parte de este período formó parte de un mismo reino junto a Cataluña y después también junto a Valencia, manteniendo siempre su propio fuero y su identidad diferenciadas. Desde la promulgación de los Decretos de Nueva Planta, en 1711, Aragón pierde todas las instituciones que garantizaban su autonomía política, como castigo a su oposición a la instauración de la monarquía borbónica en España. Desaparecen las Cortes Aragonesas y el sistema jurídico basado en la figura del Justicia, que era independiente de la mo-

narquía y que podía incluso fiscalizar a ésta. Desaparecen, asimismo, el Consejo Supremo de Aragón, el Virrey y la Audiencia autónoma.

Aragón deja de ser un reino par convertirse en una "provincia", que luego pasará a denominarse "región", a partir de 1833. El único vestigio de las leyes forales es el derecho civil entre particulares, pues todo lo que afecte a instituciones públicas y a la relación de éstas con el rey, dependerá de la legislación castellana o Derecho Común. Incluso el derecho de escallio o utilización comunal de pastos y tierras labrantías, que se habían incorporado al fuero de Aragón desde 1247, fue gravemente restringido, merced a una ley que otorgaba la titularidad de todas las tierras baldías a la Corona. (cfr. Lalinde, 1976:133).

El aspecto de los Fueros de Aragón que ha perdurado hasta hoy en día de forma significativa han sido las leyes y usos sobre la familia y sobre la transmisión de la propiedad. Destaca por su relevancia el sistema de herencia indivisa, por la cual se garantiza la integridad del patrimonio familiar. El candidato que tradicionalmente tenía más posibilidad de recibir la herencia de una familia rural aragonesa era el hijo mayor primogénito, aunque existían otras muchas posibilidades, todas ellas perfectamente jerarquizadas, tal como señala Coma d'Argemir (1980:19): hijo segundogénito, hija, pariente colateral, parentesco ficticio. Finalmente, y en el último lugar de las expectativas, puede considerarse la herencia divisa, que se practica tan solo en situaciones de fuerza mayor. (cfr. figura nº 2).

A finales del siglo XIX surge en Aragón un movimiento encabezado por juristas y notarios que defiende la tradición foral como expresión suprema de la tradición cultural aragonesa y como base de la independencia de carácter e individualismo de los aragoneses. La frustración de una autonomía perdida irremediablemente hace que estos intelectuales regionales vuelvan sus ojos hacia la institución familiar, entendida como una monarquía o un Estado doméstico, como destaca Joaquín Costa (1883:45):

"Las familias aragonesas son verdaderos Estados soberanos y autónomos, dueños de sus destinos, que po-

seen un nombre, una historia, un territorio y un gobierno libre de toda ley social que no sea la estatuida por ellos mismos. . ."

Otro jurista aragonés mucho más reciente, Martín-Ballesteró (1944:24), insiste también en el valor metafórico de la familia rural, entendida como institución política. Este autor compara a la familia con la institución monárquica:

"La familia aragonesa (es como). . . una institución monárquica. Su paralelismo con la organización política y jurídica de los pueblos aragoneses es exacta. Constituye cada familia una verdadera asociación regida por un jefe, el padre o uno de los hermanos o, incluso, un pariente o extraño, adoptado por ella. . ." (Martín-Ballesteró 1944:24).

Esta significativa insistencia de los ideólogos regionales en torno al micro-cosmos familiar ha tenido también una réplica a nivel literario en las novelas costumbristas, que han enfatizado los valores de la familia rural tradicional aragonesa como un código de honor, hidalguía y buenas costumbres, que todo buen aragonés debe seguir. Lo que interesa de la familia no son los individuos, sino sus roles, que la tradición se encarga de definir de forma muy clara. (Cfr. López-Allué, 1972; Moral, 1972). Para un pueblo que perdió su independencia política, debido a las grandes migraciones, el orden familiar tradicional constituye un signo de identidad, de diferenciación cultural, cuyo significado social en el Aragón contemporáneo es preciso revisar.

Resulta preocupante que las elaboraciones ideológicas de esa parte de la inteligencia aragonesa que está interesada en fomentar los aspectos diferenciadores de la cultura de Aragón, recurran a elementos arcaizantes, correspondientes al Antiguo Régimen. La insistencia en los rasgos peculiares de la familia campesina de antaño contribuye muy poco a la construcción del Aragón urbano del presente y del futuro.

Aragón, tierra de emigrantes

Desde que el rey de España Felipe III expulsara en 1610 a los 60. 818 moriscos del reino de Aragón, que representaban el 15% de la población total, los aragoneses han estado dominados por el signo de la emigración y de la baja demografía. (Asso, 1798). Especialmente en las amplias zonas de la montaña aragonesa, la emigración ha sido secularmente una estrategia de subsistencia, mucho antes de que la industrialización y la crisis del mundo agrario despoblara de forma drástica las zonas rurales.

Señalábamos más arriba que los fueros de Aragón preveían como forma predominante de herencia aquella según la cual un solo heredero se hacía cargo de todo el patrimonio. Esta estrategia reproductiva garantizaba el mantenimiento de la integridad patrimonial y el mantenimiento de un equilibrio en el tamaño de las propiedades. La consecuencia en el nivel social era que un porcentaje importante de la población rural, al verse separada del acceso a la propiedad, se convertía en una reserva emigratoria, pendiente tan solo de la existencia de una demanda.

En el caso de la montaña pirenaica los requerimientos del sistema productivo agropecuario garantizaban una demanda interna dentro de cada familia y a nivel comunitario. Las familias pobres (poseedoras de una cantidad insuficiente de tierra y/o de ganado) vendían su fuerza de trabajo a las escasas, pero poderosas, familias de terratenientes (que nunca eran más de tres o cuatro por comunidad, pero que podían llegar a emplear de diez a quince trabajadores cada una). Algunos propietarios medianos o grandes podían también absorber a parte de la mano de obra disponible. En algunas casas de tipo medio se llegaba al equilibrio ideal entre mano de obra y propiedad de la tierra, que les garantizaba una cierta autosuficiencia.

A pesar de esta capacidad de absorción de los excedentes demográficos, ni las comunidades podían garantizar la subsistencia de toda la población a tiempo completo, especialmente de la mano de obra femenina disponible. Por otro lado, las necesidades de mano de obra masculina en las explotaciones agropecuarias se concen-

traban especialmenté en los meses de verano, por lo que eran frecuentes desde hace más de un siglo las emigraciones estacionales de los hombres, que se empleaban como jornaleros en obras públicas, a un lado y otro de la frontera con Francia. La vendimia en el Midi francés agrupaba tanto a hombres como a mujeres en los meses de Setiembre y Octubre. Entre las mujeres había existido la tradición de una migración temporal (de uno a cinco años) que tenía como objetivo el ahorro de dinero necesario para poder adquirir todo el ajuar necesario para casarse, ya que nada más las familias campesinas más ricas estaban en condiciones de asegurar estos gastos suntuarios a sus hijos.

Hasta la década de 1910 estas estrategias de empleo interno y de migraciones temporales o estacionales habían permitido mantener unas tasas de emigración bajas, que quedaban en parte compensadas con el crecimiento vegetativo. Hasta esta fecha las emigraciones en la zona se mantienen en un nivel inferior al 10%. Aunque, como indica Bielza de Ory (1977:78) "las montañas siempre han constituido una reserva de hombres para las llanuras", y la emigración tradicional altoaragonesa hay que entenderla como una transferencia reducida exclusivamente a los excedentes demográficos que no podían ser absorbidos por las cerradas economías locales. Este tipo de emigración, permitía, pues, mantener la continuidad del sistema productivo altoaragonés, mediante unos ajustes en el sistema reproductivo.

Las cosa empiezan a cambiar cuando la emigración se convierte en algo que, lejos de servir para reforzar el sistema productivo tradicional, se presenta como una alternativa a dicho sistema. En la década de 1925 a 1935 se produce un primer impulso industrializador en España que empieza a desestabilizar el precario equilibrio demográfico de las montañas pirenaicas y turolenses, produciendo un primer éxodo poblacional, que queda después cortado por el paréntesis de la Guerra Civil Española y su inmediata postguerra, que significa una vuelta atrás en la industrialización. A finales de los años 50 y en las dos décadas siguientes se desarrolla una expansión industrial sin precedentes que vacía las montañas aragonesas no sólo de aquellas personas que, aún ganándose la vida suficientemente, no se resisten al in-

flujo seductor de la vida ciudadana y de un trabajo más independiente y con menos riesgos económicos para ellos.

La emigración internacional, hacia países como Francia y Alemania, ha sido siempre muy baja entre los aragoneses. El destino principal de su emigración ha sido siempre la ciudad de Barcelona, que en 1970 absorbía el 42.2% de la emigración total aragonesa, cifrada aquel año en 305.642 personas. Los otros tres núcleos básicos de la emigración son las ciudades de Valencia y Madrid, así como diferentes partes de Cataluña. Con todo, hay que señalar que las migraciones interiores dentro de Aragón tienen una magnitud muy importante, equivalente a las tasas de emigraciones extra-regionales. En la década 1960-1970 cambiaron de municipio de residencia dentro de Aragón 98.141 personas. (cfr. Bielza de Ory, 1977:90).

Todos estos flujos migratorios que acabamos de reseñar han ido acentuando el carácter de desierto demográfico de Aragón. La mitad de la población aragonesa se concentra en la capital, Zaragoza (47.8%), mientras las otras concentraciones urbanas no llegan al sexto de la población (14.2%) sumando la población rural el 38%. El crecimiento vertiginoso de Zaragoza, que ha triplicado su población entre 1940 y 1981, ha venido acompañado en las últimas décadas de un importantísimo éxodo rural, que no ha podido ser contenido a través de la creación de empleo en las capitales comarcales, la mayor parte de las cuales son básicamente rurales. La industrialización y el desarrollo del sector servicios se ha concentrado en muy pocos sitios, casi exclusivamente en Zaragoza. Su importancia industrial es relativamente reciente, desde hace poco más de 20 años, como resultado del Plan de Desarrollo de 1964 y de la instalación de grandes empresas multinacionales.

El aspecto más destacable de los cambios socio-económicos de Aragón es la ruptura drástica que se ha producido por parte de una gran mayoría de la población respecto a su lugar de nacimiento y a las actividades productivas tradicionales. Otro fenómeno subsidiario del anterior es que los procesos migratorios y la urbanización creciente de la ciudad, han generado un envejecimiento de la población rural muy notable, que vaticinan un colapso del sector agropecuario en futuro cercano, debido a la falta de ini-

ciativas para adecuar la producción a las necesidades del mercado. Si este colapso se produce, la emigración rural será todavía mayor y los problemas de desequilibrio regional aumentarán.

Aragón, autonomía o dependencia

Las circunstancias demográficas y socio-económicas que acabamos de reseñar constituyen el marco mínimo indispensable para comprender las contradicciones que padece el pueblo aragonés desde el punto de vista de su identidad étnica. Frente al Aragón urbano industrial y "modernizado", tenemos un Aragón rural, con economías cerradas y con un futuro incierto, que encaja débilmente en las estructuras del mercado regional. De la misma forma en que demográficamente no existe transición gradual entre los pequeños núcleos de población y la gran capital regional, tampoco existe transición, ni diálogo, en el nivel de los valores y de las actitudes entre el pastor de los altos valles pirenaicos y el ejecutivo de la empresa multinacional de Zaragoza.

Esta misma dualidad existe desde el punto de vista de la identidad. Aragón, como pueblo, no ha tenido tiempo todavía de asumir las transformaciones drásticas de su economía y de su forma de vida, pues no se ha tratado de un proceso equilibrado, sino de una ruptura. Zaragoza y el resto de Aragón están desarticulados, se miran mutuamente con recelo, constituyen dos mundos separados.

La inteligencia urbana de Aragón ha tratado a menudo la figura del campesino y el pastor en un tono menor, paternalista, con una benevolencia llena de distanciamiento, propia de una Gran Tradición que observa a las masas campesinas como sus "primitivos" domésticos. El mito romántico del baturro, define al campesino aragonés como una persona brutal, poco refinada, testaruda, poseedora de unas formas dialectales toscas, pero también noble, sincera y astuta.

Estos valores "en bruto" (sin elaborar, sin refinar) del

campesino aragonés se tornan virtudes abstractas cuando se refieren al pueblo aragonés en su conjunto, como nos revela esta cita de J. Costa (1883:41). "...el culto a la justicia, el recto sentido de la realidad, la tenacidad en los propósitos, la prudencia y el arte en el obrar y el tacto de la vida caracteriza a Aragón".

Es muy significativo que J. Costa, uno de los pensadores radicales y reformadores sociales más importantes de finales del siglo pasado, incluya esta definición esencialista de Aragón en el contexto de una caracterización de España como nación unitaria, en la que las diferentes regiones aportan su propia idiosincrasia y virtudes particulares: Andalucía el espíritu creador y artístico, Castilla la hidalguía, Cataluña el espíritu mercantil y aventurero, Euskadi su apego a la tradición. Dentro de esta lista de estereotipos étnicos a Aragón le corresponde la nobleza de carácter y su sentido de la justicia. Estos rasgos del "carácter aragonés" coinciden plenamente con los atributos que la novela costumbrista concede a los campesinos: López Allué (1972), Lafuente (1971) entre otros.

Resulta aleccionador comprobar como los valores e, incluso, los estereotipos que emergen en el trabajo de juristas y reformadores sociales, o en los escritores costumbristas, tienden a ser compatibles y hasta coincidentes. Mientras aquellos enfatizan los grandes valores humanos que se esconden bajo el manto de la tosquedad y el analfabetismo, éstos insisten en la obstinación y el ingenio de los campesinos aparentemente simples. Sin embargo, unos y otros han contribuido con su sempiterna referencia ruralizante a crear la imagen del baturro; esto es, un ser arcaico y poco refinado, que no encaja adecuadamente en la vida urbana y "moderna", a pesar de sus indudables valores humanos (cfr. Comas y Pujadas, 1985:52).

Asociar la idiosincrasia de Aragón con las instituciones del pasado y con la vida rural, supone construir un modelo ideal de pueblo en el que la vida urbana y los agentes de la modernidad son elementos extraños, venidos de fuera. Este dualismo entre tradición y modernidad coincide plenamente, pues, con ruralismo y urbanismo. Si lo genuinamente aragonés está asociado a tradición y a ruralidad, la identificación con la modernidad y la vida urbana

se realizará en clave castellana o española. Y, en efecto, la identidad étnica aragonesa se distribuye desde hace siglos en un dualismo representado por dos polaridades, aragonesa una, española la otra; que representan el particularismo frente al universalismo, el terruño frente a la nación. Ser aragonés, entonces, representa una de las formas más genuinas de ser español.

Este proceso de dicotomización se inicia en el siglo XV, cuando se inicia de forma muy rápida la penetración cultural y lingüística del Reino de Castilla en Aragón. Más tarde, en el siglo XVI se consolidará la penetración económica, mientras que en el siglo XVIII se produce la definitiva integración política de Aragón en España, a través de la llegada de la dinastía borbónica. El Aragón urbano, esto es, Zaragoza, ha sido pues castellano desde hace siglos. Su inteligencia se ha jactado siempre de su identidad española, por encima de cualquier veleidad autonomista o separatista. Para ésta ser aragonés ha consistido siempre a tener a España como patria y a Aragón como terruño, siendo el castellano la lengua exclusiva de Aragón. Así vemos como a lo largo de los siglos han sido legión los escritores aragoneses en lengua castellana: desde Gracián y los Argensola hasta Sender.

A pesar de este predominio asimilacionista de la cultura aragonesa, existen manifestaciones literarias significativas en alguno de los varios dialectos aragoneses, especialmente durante este siglo, sobre todo en dialecto cheso (D. Miral y V. Méndez) y ribagorzano (P. Arnal). Especialmente, en los últimos quince años toda una generación de universitarios y eruditos altoaragoneses ha impulsado la recuperación de las hablas altoaragonesas ("fabla" o aragonés) a través del impulso decidido hacia la creación literaria en aragonés. Hoy en día se llevan publicadas más de 50 libros en alguna de sus modalidades dialectales. Por otro lado, un grupo de filólogos ha estado trabajando en la creación de una "koiné" aragonesa, a la que denominan "aragonés común", siendo los dos máximos representantes de este movimiento Francho Nagore y Chesús Vazquez. Existe una Academia de la Lengua Aragonesa (Consello d'a Fabla Aragonesa), constituido por más de 250 miembros, que vela por la implantación del aragonés en la enseñanza, en los medios de comunicación de masas y en el mundo editorial.

Frente a este movimiento de recuperación, la actitud de la mayor parte de los partidos políticos aragoneses y de los intelectuales zaragozanos es de desprecio o de enfrentamiento activo. Las polémicas en los periódicos regionales son constantes y muy fuertes. Unos afirman, que recuperada una cierta autonomía política después de siglos de dependencia, ha llegado la hora de reconstruir todos los elementos propios de la cultura aragonesa. Dentro de ese proyecto la recuperación de la lengua es vista como un objetivo primordial. Por su parte, el otro sector afirma su militancia castellanista, señalando que la lengua de Cervantes es un patrimonio de todos los aragoneses que no se puede destruir. Afirman que la protección del castellano es indispensable, y que éste no debe contaminarse con dialectismos aragoneses. Consideran que la eventual coexistencia entre aragonés y castellano en Aragón, no es posible y consideran que las formas dialectales aragonesas no son más que un "rasgo antropológico" de la cultura popular pero que en modo alguno pueden ser un vehículo para la CULTURA.

La violencia con la se producen los enfrentamientos entre ambas partes nos demuestra la profunda discriminación a que se somete al patrimonio cultural autóctono (ruralizante, tradicional, popular), por parte de los representantes de las élites políticas y culturales dominantes. Lo que resulta interesante analizar es cómo ha surgido, después de varios siglos de asimilación, un movimiento nacionalista, que tiene como máximos exponentes a jóvenes intelectuales y a profesores universitarios, en cuyas filas militan, sobre todo, personas de menos de treinta años, residentes principalmente en el Alto Aragón, pero también en la ciudad de Zaragoza.

El sentido de la identidad étnica aragonesa

El fracaso de la revolución burguesa en Aragón, durante la segunda mitad del siglo XIX, y su dependencia económica y política de fuerzas extra-regionales, mantienen a los aragoneses como una

sociedad rural y estamental, típica del Antiguo Régimen (cfr. Nadal, 1975). La emergente burguesía, surgida a principios del siglo XX, tiene raíces patricias y oligárquicas, un perfil profundamente conservador y una actitud negativa hacia el regionalismo, fruto de la suspicacia que le produce un catalanismo regional triunfante, potencialmente colonizador de Aragón (Mainer, 1982:44). Dicha burguesía defenderá, pues, unos valores nacionales colectivos, en contra de los planteamientos, que aparentemente defienden las burguesías vasca y catalana.

Aquí el valor de demostración de las burguesías vecinas juega un papel inhibitor. La razón de esto hay que buscarla en el carácter contrastivo de la identidad étnica, tal como señala Greenwood (1977:82), "Ethnic identities are formulated vis-a-vis other ethnic identities that complete with them. That is, ethnic edentity is as much a definition of who you are not as it is of who you are". Para la burguesía aragonesa es mayor el peligro a confundirse con la burguesía catalana, y pasar a depender de ella, que mantener la secular dependencia del estado centralista. Es más, cuanto mayor ha sido el auge del catalismo o del vasquismo, mayor ha sido el españolismo de la burguesía aragonesa, como ocurrió en los años inmediatamente anteriores a la Guerra Civil.

La renuncia a derivar la etnicidad aragonesa hacia el terreno político nacionalista ha creado una serie de contradicciones internas. La más importante es la no aceptación de la existencia de un hecho lingüístico diferencial, actitud que es fuertemente contestada por los minoritarios sectores nacionalistas que existen en Aragón. Ahora bien, la razón profunda de aceptar que las fables del Alto Aragón eran expresiones de una lengua romance (muy atomizada y diferenciada internamente), era que eso comportaba aceptar que en otras enclaves de Aragón existen otras hablas, que no son más que formas dialectales del catalán. Es significativo que durante siglos se ha negado que dichas hablas tuvieran algo que ver con el catalán, yendo en contra de la evidencia lingüística (como ocurre, en un sentido un poco distinto, en Valencia, en donde se está defendiendo por parte de los sectores más reaccionarios y centralistas que el valenciano es una lengua propia y no un dialecto de la lengua catalana).

Lo paradójico del caos es que cuando la autonomía política ha llegado a Aragón, después de decenios de dictadura franquista, el gobierno socialista regional, ha tenido que reconocer el derecho de los habitantes de la franja oriental de Aragón (que es la frontera con Cataluña) a aprender el catalán en la escuela y a usarlo en los medios de comunicación comarcales. Sin embargo, la suerte de las fablas aragonesas, que no poseen un reconocimiento como lengua estandarizada, ha sido muy distinta, pues se juzga que los defensores de la idea de "recuperar" la lengua aragonesa son unos románticos e ilusos. La opinión pública y el gobierno socialista rechazan esta idea, por considerarla imposible, pero reconociendo que, caso de ser posible, sería muy deseable para Aragón. Sin embargo, los representantes de la burguesía, utilizan un lenguaje mucho más duro, acusando a los nacionalistas de "traidores a la unidad de la patria", sugiriendo que la defensa de la lengua aragonesa no es más que un ataque a la lengua de Aragón: es decir, la castellana. Fruto de esta polémica es la imposibilidad de crear una política lingüística en Aragón, bien sea monolingüe, bilingüe o trilingüe.

El debate en torno a la lengua, aún siendo importante, no es más que un episodio dentro de un proceso de redefinición de la identidad regional, pues la identidad étnica no refleja una cultura ni la contiene, sino que se apoya en ella a través de un juego de selección y transformación. El drama de Aragón es que aquella cultura de referencia en torno a la cual se teje la identidad regional no es solamente una. Para la burguesía urbana, modernizadora, para muchos intelectuales, así como para una mayoría de emigrados aragoneses, la cultura aragonesa por antonomasia es la española, tejida, eso sí, de elementos autóctonos. Para los representantes de las Pequeñas Tradiciones locales y comarcales, para la gente que vive la decadencia del antiguo orden rural y agropecuario, basado en los fueros, en la independencia municipal de los Concejos; en fin, para la mayoría del pueblo aragonés, que vive o ha vivido en el campo y hoy ve cómo se va agrandando la dependencia respecto de Zaragoza, pero también de Madrid, del Mercado Común, o de los países de los productores de petróleo, el futuro les parece incierto y no poseen un sistema de valores adecuado a

las nuevas circunstancias. Finalmente existe una tercera posición, para completar el panorama, que está constituida por la minoría nacionalista, que cifra en la recuperación de los elementos simbólicos básicos de la cultura "aragonesa", sobre todo en la lengua, todas sus esperanzas, creyendo en la posibilidad de crear una conciencia nacionalista.

Se abre, en definitiva, un futuro todavía incierto para los aragoneses que gira entorno de la pugna entre tradición y modernidad. Es tarea de las fuerzas políticas, económicas y sociales lograr articular un proyecto de futuro que supere los antagonismos y las contradicciones entre el Aragón rural y el Aragón urbano. Por otro lado, el actual enfrentamiento en torno al papel que han de jugar la lengua y la cultura autóctonas en un proyecto cultural con vistas de futuro se resolverán en función de cuáles sean las fórmulas que se apliquen en la resolución de los actuales dilemas socioeconómicos y demográficos. Indudablemente, si no se detiene el proceso de desertización rural que hoy en día se detecta, se habrá perdido toda posibilidad de recuperar y dignificar todo el rico patrimonio cultural que todavía se conserva.

BIBLIOGRAFIA

- ASSO, I de: *Historia de la Economía Política de Aragón*. Zaragoza: CSIC (Estación de Estudios Pirenaicos) (1798, reimp. de 1977).
- BIELZA DE ORY, V.: *La población aragonesa y su problemática actual*. Zaragoza: Librería General (1977).
- COMAS, D;PUJADAS, J.J.: *Aladradas y güellas. Sociedad, trabajo y cultura en el Pirineo de Aragón*. Barcelona: Anthropos (1985).

- COSTA, J.: *La Libertad Civil y el Congreso de Jurisconsultos Aragoneses*. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación (1883).
- GREENWOOD, D.: "Continuity in Change: Spanish Basque Ethnicity as a Historical Process", en ESMAN (Ed.): *Ethnic Conflict in the Eastern World*. Ithaca (NY): Cornell University Press (1977).
- LAFUENTE, P.: *Cuentos y romances del Alto Aragón*. Huesca (1971).
- LALINDE ABADIA, J.: *Los fueros de Aragón*. Zaragoza: Librería General (1976).
- LUPEZ ALLUE, L.: *Obras completas*. Huesca: Excmo. Ayuntamiento de Huesca (1972). 5 vols.
- MARTIN BALLESTERO, L.: *La Casa en el Derecho Aragonés*. Zaragoza: CSIC (Estudios de Derecho Aragonés), (1944).
- MIRAL, D.: *Qui bien fa nunca lo pierde y Tomando la fresca en la cruz de cristiano o a casarse tocan*. Hecho: Excmo. Ayuntamiento (1972).
- NADAL, J.: *El fracaso de la revolución industrial en España, 1814-1913*. Barcelona: Ariel (1975).

FIGURA 1: Saldos migratorios intercensales, 1900-1975

PERÍODOS	HUESCA	TERUEL	ZARAGOZA*	ARAGÓN*
1900-10	-18.095	-14.903	-18.266	-51.264
1910-20	- 9.922	-17.698	-12.454	-40.074
1920-30	-24.015	-22.908	-31.866	-78.789
1930-40	-15.297	-34.215	-27.510	-77.022
1940-50	-967	-10.550	-19.813	-31.330
1950-60	-13.883	-38.910	-45.124	-97.917
1960-70	-20.745	-52.498	-29.645	-102.888
1970-75	-4.379	-11.778	-31.427	-47.584
TOTALES	-107.303	-203.460	-216.105	-526.868

(* Estas cifras no incluyen la población de Zaragoza capital. El saldo migratorio de ésta ha sido positivo: + 257.745).

Figura 2: Clasificación étnica de la jerarquía de candidatos a la herencia

HERENCIA					
INDIVISA					Herencia Divisa
PARIENTE				Ahijado	
DIRECTO			Pariente		
VARON		Hija			
PRIMOGENITO	Segundón				
Primogénito					

MUSEOLOGIA/MUSEOLOGIE

MUSEOS ETNOGRAFICOS: UNA PROPUESTA DE EXPLOTACION

Marta MONTMANY MADURELL
(Museu d' Arts, Indústries i Tradicions Populars Barcelona)

Características de los Museos Etnograficos en Cataluña

Intentar una descripción, aunque breve, de las colecciones etnográficas existentes en Cataluña, no es tarea fácil. La mayor dificultad deriva de su localización ya que se encuentran dispersas entre los fondos de los diferentes museos de Cataluña. Únicamente en cuatro de ellos encontramos una referencia explícita a la etnografía o a la etnología y ésta aparece en la denominación del propio museo.

La búsqueda y localización de dichas colecciones etnográficas nos ha llevado a la constatación de que, existen, en la mayoría de los llamados Museos Locales y Comarcales, series de objetos susceptibles de ser denominados etnográficos. Serán, pues, los fondos de estos museos, los escogidos como marco de referencia y reflexión para el presente artículo.

Destacaremos solamente algunas de las características principales y más significativas de dichas colecciones etnográficas:

1. - La gran semejanza tipológica existente entre ellas.
2. - La coincidencia en los criterios de agrupación utilizados por estos museos, en lo referente a la exhibición de sus

fondos patrimoniales. (Se ha seguido, casi siempre, un criterio tecnológico: herramientas y técnicas agrícola-ganaderas, herramientas y objetos propios del trabajo artesanal, series de objetos de uso cotidiano, etc.) Son materiales que se refieren, en abrumadora mayoría, a la propia cultura. Tan sólo 2 de los 54 Museos Locales y Comarcales, albergan colecciones de las llamadas "otras" culturas, es decir, no referidas a la cultura catalana.

3. - La preferencia dada en el momento de la recolección de dichos objetos, al hecho de que estuvieran, o bien en desuso, o bien en uso, aunque sea de forma marginal o tendente a la desaparición.

4. - El valor concedido por los recolectores, al criterio de rareza o singularidad de las piezas.

A estas características hay que añadir el factor tiempo y comprender su lógica. Así, las colecciones más importantes de series de objetos hechas en Cataluña, tanto desde el punto de vista cualitativo como cuantitativo, comprenden un periodo de tiempo perfectamente delimitado: la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, que coincide a su vez con el auge del movimiento folklorista, cuyos postulados, como se observa en las características señaladas anteriormente, influyeron de forma definitiva, en el criterio de recolección de dichos objetos.

Vamos a analizar ahora estas mismas colecciones desde otro punto de vista, desde la óptica de la contemplación, que es una de las finalidades de la institución museo, según la ya clásica definición empleada por el ICOM.

Las visitas continuadas a este tipo de instituciones, provoca, tanto en visitantes como en especialistas, una sensación de inquietud, al enfrentarse a unos objetos atemporales y uniformes. Atemporales porque raras veces podemos contemplar dichos objetos con sus coordenadas espacio temporales explícitas: pasado próximo, pasado lejano y presente aparecen entremezclados en una amalgama indisociable, como si pretendieran burlarse de los individuos y de las circunstancias que los hicieron posibles. Uniformes porque escasas son también, las referencias a comparaciones, conexiones o contactos inter-culturales. Hay en ello, de forma implícita, un modelo lineal y único de entender la cultura, que se aplica indis-

crimadamente a cualquier temática.

Es el caso de tantas exposiciones monográficas que bajo denominaciones tales como "el calzado en Cataluña", nos detallan una muestra tipológica, más o menos extensa, de diferentes producciones locales. Dificilmente mostrarán aspectos del calzado utilizado por los diversos grupos étnicos que conviven en la misma realidad sociocultural, o revelarán las influencias que esta convivencia puede ocasionar en el conjunto de la sociedad. Es decir, son exposiciones que prescinden de contemplar los contactos y las interrelaciones, las similitudes y las diferencias que se producen en el seno de toda sociedad compleja, y que permiten, a su vez, que ésta sea semejante y diferente a otra. El visitante de estas exposiciones, sale de ellas con la impresión de que todas son iguales y con una falsa sensación de uniformidad.

Pero detrás de esta uniformidad cultural, existe un complejo sistema de valores jerárquicos propio del siglo XVIII, que deja en manos de unas "élites", la facultad de decidir qué es "la cultura", qué es "el arte", etc. que olvida, de forma sistemática, preguntarse quién es el otro. Es una visión etnocéntrica de la realidad, que en lugar de explicitar toda la riqueza que significa un mundo pluri-cultural, acapara las singularidades y las peculiaridades ajenas, bajo una única bandera, bajo un modelo único.

La mayoría de los museos se han formado bajo la influencia y los postulados de este modelo cultural etnocéntrico. Por ello, son en muchos casos los transmisores de esta ideología, operando como agentes aculturadores sobre todas las realidades "otras", reduciendo sus posibilidades creadoras, es decir, las posibilidades de ser ellas mismas.

Por el contrario, acentuando el hecho de la pluralidad cultural e integrándola a los Museos de Etnología, éstos podrán convertirse en espacios idóneos para el reconocimiento, el análisis, la ordenación y la exhibición de las distintas realidades culturales.

Proponer un nexo que permite trabajar, desde la perspectiva de la antropología, con los fondos etnográficos depositados en los Museos Locales y Comarcales de Cataluña, significará proponer una estrategia de investigación, un camino que posibilite una

mayor explotación y comprensión de los mismos. Nuestra propuesta consistirá en analizar el "rol" simbólico ejercido por estos museos en la sociedad. Para ello, trataremos de analizar la naturaleza de dicho "rol", así como el uso que hace la sociedad del mismo: también trataremos de analizar cuál es el espacio simbólico ocupado por dichas instituciones museográficas, tanto en la sociedad como en el transcurrir de la vida cotidiana de algunos de los grupos que la componen y, finalmente - y en la medida de lo posible -, estableceremos una relación entre, el resultado de este análisis y el tratamiento dado por la propia sociedad al fenómeno de la muerte, que creemos tienen estructuras de funcionamiento semejantes y paralelas.

Diversas y múltiples son las interpretaciones dadas por museólogos al "rol" simbólico ejercido por los diferentes tipos de museos etnológicos. Para Michel Pezet ". . . vamos a los museos persiguiendo un sueño".¹ Según Bernard Deloche ". . . el museo se nos revela a todos, investigadores, conservadores o usurarios, como una memoria viva, como un instrumento de prospección retrospectiva, de prospección para una retrospectiva".² Pero la interpretación que creemos goza de una perspectiva más globalizadora y a la vez más exacta de "rol" simbólico jugado por los museos, nos la da Zeev Gourarier, conservador del Museo ATP de París, ". . . dans le cas des musées du patrimoine, la prise en compte du rapport à la mort présente un intérêt si l'on admet que les raisons d'être que se donne ce type d'institution n'expliquent parfaitement, ni sa présence, ni son essor."³

El Museo entre dos realidades

Podemos afirmar, fruto de una constatación empírica, que los objetos depositados en los museos en general y, muy especialmente, en los de etnología, han sido apartados de su entorno material y concreto, del lugar que ocupaban en un habitat; de la relación que mantenían con unos individuos o grupos; de las inter-

relaciones que los hacían pertenecientes a una sociedad concreta.

Utilizando una metáfora, podríamos decir que abandonan las estructuras de la vida, para pasar a formar parte de las estructuras de la muerte. Y, aunque vida y muerte son parámetros que solamente pueden ser percibidos por individuos de realidades socio culturales existentes, es decir, vivas, existen múltiples fórmulas de introducir e incorporar, manifestar y establecer relaciones entre la vida y la muerte.

En Cataluña, al igual que en otras sociedades occidentales contemporáneas, observamos un rechazo creciente a considerar la muerte como un hecho capital de la vida. Se vive de espaldas a este acontecimiento luctuoso. Se procura que la presencia de la muerte sea lo menos pública posible y, en este sentido, son muy significativos los cambios experimentados tanto en los rituales y ceremonias de duelos y entierros, como el papel, un tanto inconveniente, que de forma progresiva se atribuye a las manifestaciones públicas de dolor por parte de las personas afectadas. Estas pautas de conducta no están reservadas solamente a las llamadas clases "altas", sino que son esperadas y propuestas como modelo de conducta para toda la sociedad.

"La actitud antigua - aparece con nitidez hacia el siglo V. d. Jesucristo, muy diferente de las que le habían precedido, y desaparece a finales del siglo XVIII sin dejar huellas en nuestras costumbres contemporáneas -, en que la muerte está a la vez próxima, familiar y disminuida, insensibilizada, se opone demasiado a la nuestra en que causa tanto miedo."⁴ Esta afirmación de Philippe Ariés, apenas puede ser objetada, pero resulta difícil sustraerse a la idea de averiguar, qué relaciones mantienen con la muerte, los individuos de nuestra sociedad. "Si l'on ne remarque pas de maniere evidente un lien entre ces deux notions - nos morts et nous -, cela ne signifie nullement qu'il n'existe pas."⁵

Descubrir los trazos de esta relación de manera global, dentro del marco cultural de la sociedad catalana, no es nuestro objetivo, pero si lo es, descubrir que el funcionamiento de la institución museo y del fenómeno del coleccionismo tienen una estrecha relación con los vínculos que establece una sociedad o un individuo con su pasado. Museos y colecciones se convierten en los

espacios idóneos para enfrentarse a la idea de perennidad. Son, en cierta forma, un desafío a la misma, una de las múltiples maneras de luchar contra la muerte, tanto individual como colectiva.

¿Qué puede haber, sino, detrás de estas series de objetos recogidos a lo largo de toda una vida por un coleccionista?. Tomemos como ejemplo un coleccionista de cerámica o pintura. Lo más probable es que, junto a sus colecciones específicas, aparezcan mezclados otro tipo de objetos de carácter más biográfico o personal: fotografías de su nacimiento o boda, mesa de trabajo, trajes pasados de moda, etc. y, que en el momento de ser heredados o depositados en algún museo por voluntad propia, se convertirán en un don para sus descendientes o para la sociedad que los acoge, dándoles carácter de durabilidad, de inmortalidad, desde el momento en que una institución museística.

Es entonces cuando el objeto deja de ser únicamente un útil, un enser del mundo material, para convertirse en memoria de una persona. Pasará a tener un valor complementario como expresión de una cierta visión del mundo. Y será precisamente por este valor añadido, por este valor simbólico, que será preservado frente a la infinidad de otros objetos que configuran el entorno material.

Y la misma dimensión aparece cuando las colecciones de los museos etnográficos son recogidas por antropólogos. La diferencia es que, en estos casos, el subjetivismo personal, es decir, la peculiar forma de relacionarse con la muerte mediante el acto de la conservación, aparecerá tamizada a través del uso de unos instrumentos de análisis: los métodos y técnicas propios de la investigación entropológica.

Hay que tener en cuenta que el tratamiento dado desde el siglo XIX a la muerte, es semejante, en muchos aspectos, al trato dado a los objetos depositados en los museos, ya sean de arte, ciencia, historia o etnología. Señalaremos sucintamente algunas de estas semejanzas y simetrías, ya que el espacio nos obliga a ello.

1. - El espacio y el lugar. El espacio museográfico por excelencia es el Museo, el espacio de la muerte, es el cementerio.

Es sólo a partir del siglo XIX cuando los cementerios aparecen como espacios cerrados y separados de las ciudades y pueblos. El cementerio del XVIII, estaba ". . . ouvert à tout va, sans monument, sans clôture, que l'on utilise pour secher le linge, battre le blé, tenir foire ou marche, jouer à la paume et aux boules, faire paître le bétail."⁶

La Iglesia Católica luchó para apartar, de ciudades y pueblos, los cementerios, a fin de lograr una separación entre las prácticas y actividades de los vivos y las de los muertos.

Pues bien, si analizamos la evolución y los criterios aplicados a los espacios museísticos, veremos que no es hasta principios del presente siglo, que las preferencias por edificios artísticos situados en los centros históricos de las ciudades, van cediendo paso a edificios construidos expresamente y ubicados en las afueras de los núcleos urbanos. Las razones son, principalmente, de carácter técnico: contaminación atmosférica que afecta la buena conservación de las colecciones, necesidad de accesos fáciles que permitan el transporte de grandes obras, etc. Vemos como la voluntad de separación de los objetos, tanto de su entorno natural como del resto de la sociedad, es bien explícita. A veces, y, especialmente en las exposiciones, se intenta hacer alusión al entorno vivo que los acogió, mediante reconstrucciones escenográficas o ambientales. Se observa también en los cementerios de Cataluña esta necesidad de reconstruir, de hacer alusión al mundo de los vivos, exponiendo en los nichos y tumbas, fotografías y, a menudo objetos personales.

2. - Los criterios de conservación. Hemos podido constatar a través de nuestras entrevistas personales, que los criterios empleados en el momento de la compra de un nicho, suelen ser semejantes a los utilizados por el

usuario en el momento de adquirir una vivienda: que sea soleado, de fácil acceso, sin humedad. . ., es decir, se trata y valora el espacio a ocupar por los muertos, de la misma manera que se trata y valora la ocupación del espacio por los vivos.

Este hecho nos obliga a reflexionar sobre la existencia, aunque de forma implícita, de una voluntad de conservación que aplazaría; el mayor tiempo posible, un cambio de estado de la materia, es decir, evitaría la putrefacción que es considerada como un estado de impureza, aunque necesario, según la tradición cristiana, para alcanzar la transformación del cuerpo en polvo, polvo original que prepara el alma para la vida eterna.

Hemos hablado de la voluntad, un tanto implícita, de conservar el cuerpo humano en estado incorrupto el mayor tiempo posible, nos referiremos ahora a otra voluntad, pero ésta de carácter explícito, como es la de conservar "para la eternidad", los objetos museísticos.

La buena conservación y ubicación de los objetos, una vez han entrado en el museo, es una de las principales de dicha institución. Cualquier manual de museología nos alertará sobre la necesidad y la importancia de conseguir unas buenas condiciones ambientales para guardar las colecciones. Humedad, luz, polvo, fluctuación de temperatura y parásitos, son elementos que obstaculizan el proceso de conservación. Para conseguir realizar correctamente este proceso, se nos indica repetidamente la necesidad de practicar una separación de los objetos, ahora no de su realidad, sino de sus conjuntos coherentes. - taller de zapatero, vivienda familiar, herramientas de una explotación agrícola, etc. -, en que fueron recogidos, para poderlos reagrupar según las materias de las que están constituidos: madera, tejido, papel, etc. ya que los tratamientos de conservación a los que hay que

someter a los objetos, exigen diferenciarlos en razón del soporte o los soportes materiales de los que están constituidos. Y también, porque la mejor forma de guardar los objetos en las salas de reserva, es agrupándolos por materias afines que permitan mantener unas condiciones ambientales parecidas. Aparece de nuevo otra separación, otro factor de aislamiento para poder alcanzar el objetivo de la inmortalidad.



RESUMOS DOS ARTIGOS/RESUMES DES ARTICLES

A. Reis AGUILAR, De la tomate au bananier avec l'irrigation par "dulas". Systèmes d'irrigation dans l'île de la Gomera.

L'article décrit le changement du système d'irrigation dans l'île de la Gomera de l'archipel des Canaries. La forme d'irrigation traditionnelle par "dulas", permettait une complémentarité parfaite entre les cultures d'auto-consommation des zones hautes et la culture de la tomate pratiquée dans les zones basses des vallées et destinée à l'exportation. L'introduction d'une nouvelle culture d'exportation, la banane, qui requiert des quantités d'eau très importantes, a entraîné le développement d'un nouveau système d'irrigation (irrigation par "turno"), qui fut mise en oeuvre avec plus ou moins de problèmes dans les différentes localités de l'île. L'auteur présente les implications écologiques, juridiques, sociales et culturelles du changement du système d'irrigation.

A. Reis AGUILAR, Do tomate à banana com a irrigação por "dulas". Sistemas de irrigação na ilha da Gomera.

O artigo descreve a mudança do sistema de irrigação na ilha da Gomera no arquipélago das Canárias. A forma tradicional de irrigação por "dulas", permitia uma complementaridade perfeita en-

tre as culturas de auto-consumo das zonas altas e a cultura do tomate praticada nas zonas baixas dos vales, destinada à exportação. A introdução duma nova cultura de exportação, a banana, requerendo grandes quantidades de água, conduziu ao desenvolvimento de um novo sistema de irrigação (irrigação por "turno") levado a termo com mais ou menos problemas nas diferentes localidades da ilha. O autor apresenta as implicações ecológicas, jurídicas, sociais e culturais da mudança do sistema de irrigação.

F. de ROTA, Paléontologie sémantique de la maison galicienne

Ce travail est basé sur l'étude des parties de la maison galicienne traditionnelle. Dans la partie supérieure de la maison, au-dessus de l'étable à vaches, se trouve le "sobrado": chambre à coucher, luxe culturel, lieu de la propreté, sanctuaire de l'intimité familiale. Son utilisation et valorisation culturelle s'affirment à différents moments rituels: jours de fêtes paroissiales, Carnaval, naissances, veillées des morts. La reconstitution de cette forme de vie s'est faite grâce au dialogue avec les anciens occupants, dans les maisons abandonnées ou réservées aux travaux secondaires de l'exploitation agricole. Cette recherche puise dans les souvenirs vivants et dans la paléontologie des choses mortes. La "vie" des choses et leur signification culturelle deviennent ainsi objet de réflexion pour l'anthropologue. La cohérence du "sobrado" dessine un horizon, un référent, un idéal puissant et créateur d'expériences. Le "sobrado", sacré, hors du temps, espoir de pérennité, est symbole de la durée active des choses.

F. de ROTA, Paleontologia semantica da casa galega.

Este artigo é baseado no estudo das diferentes partes da casa galega tradicional. Na parte superior da casa, por cima do estábulo das vacas, encontra-se o "sobrado": quarto de dormir, luxo cultural, lugar limpo, santuário da intimidade familiar. A sua utilização e valorização cultural afirma-se em diferentes momentos rituais: dias de festas paroquiais, Carnaval, nascimentos, relatórios dos mortos. A reconstituição desta forma de vida fez-se graças ao diálogo com os antigos ocupantes, nas casas abandonadas ou reservadas agora a trabalhos agrícolas secundários. Esta investigação faz-se através das recordações vivas e da paleontologia das coisas mortais. A "vida" das coisas e a sua significação cultural tornam-se desta maneira objecto de reflexão para o antropólogo. A coerência do "sobrado" dá a ver um horizonte, um referente, um ideal potente e criador de experiências. O "sobrado", sagrado, fora do tempo, esperança de serenidade, é símbolo da duração activa das coisas.

David D. GILMORE, Fonctions sociales du Carnaval en Andalousie rurale, 1936-1975

Cet article décrit quelques conséquences sociales et politiques paradoxales du Carnaval pendant la période 1936 - 1975 dans des bourgs ruraux d'Andalousie. Il démontre que les rites d'agression, de combat et les conflits du Carnaval andalou (los agravios selon Caro Baroja) contribuent paradoxalement à promouvoir le sentiment d'appartenance au groupe, la cohésion et l'unité politique dans les classes les plus défavorisées. En conclusion, l'auteur propose de considérer que l'agression interpersonnelle ritualisée dans les "communautés morales" peut jouer un rôle sur le plan social plus intégrateur que dissociateur.

David D. GILMORE, **Funções sociais do Carnaval na Andaluzia rural**

Este artigo descreve algumas consequências sociais e políticas paradoxais do Carnaval durante o período 1936 - 1975 nas pequenas vilas rurais da Andaluzia. O autor demonstra que os ritos de agressões de combate os conflitos do Carnaval Andaluz (los agravios segundo Caro Baroja) contribuem, paradoxalmente, para promover o sentimento de pertença ao grupo, a coesão e a unidade política das classes mais desfavorecidas. Concluindo, o autor pensa que agressão interpessoal ritualizada nas "comunidades morais", pode ter um papel mais integrador que dissociador no plano social.

Joan J. PUJADAS, **Identité culturelle et changement social en Aragon.**

Cet article a pour objectif l'analyse de l'identité culturelle de la région aragonaise et le processus de transformation socio-économique des deux dernières décades. L'absence presque complète d'industrialisation en Aragon jusqu'à 1960 entraîna une marginalisation et un appauvrissement progressif de la population rurale et des taux d'émigration très élevés. Par la suite, l'industrialisation rapide de Saragosse, capitale régionale, eut pour effet une macrocéphalie urbaine et l'opposition entre un Aragon rural archaïque et un Aragon industriel urbain. L'identité régionale se meut de façon contradictoire entre ces deux pôles de développement. Toutefois, les éléments symboliques qui alimentent l'identité régionale prennent leurs référents principalement dans la société rurale traditionnelle. Ainsi par exemple, le droit coutumier (Derecho Foral), qui règlemente l'organisation de la famille et la transmission de la propriété, s'est maintenu presque intact depuis le Moyen-Age jusqu'à nos jours. Cet ensemble juridique en se maintenant, s'est transformé en un symbole de l'identité régionale, malgré son inadéquation aux exigences de la vie urbaine.

Joan J. PUJADAS, Identidade cultural e transformação social em Aragão.

Este artigo tem por objectivo analisar a identidade cultural da região aragonesa e o processo de transformação socio-económico das duas últimas décadas. A quase nula industrialização de Aragão até 1960, que deu lugar a uma progressiva marginalização e empobrecimento da população rural, teve como consequência taxas de emigração muito elevadas. Por sua vez, a rápida industrialização de Saragossa, capital regional, gerou uma macrocefalia urbana e uma forte dissolução entre um Aragão rural e arcaico e um Aragão industrial e urbano. A identidade regional move-se desde logo de forma contraditória entre estas duas polaridades. Contudo, os elementos simbólicos que alimentam a identidade regional têm essencialmente como fundamento, os referentes próprios da sociedade rural e tradicional. Assim por exemplo, o Direito Foral, que rege a organização da família e a transmissão da propriedade, manteve-se quase intacto desde a Idade Média até aos nossos dias; a persistência deste aspecto jurídico converteu-se em símbolo da identidade regional, apesar da sua inadequação às exigências da vida urbana.

Marta MONTMANY MADURELL, Musées ethnographiques: une proposition d'exploitation.

L'article débute par une évaluation des caractéristiques des musées ethnographiques de la Catalogne. Cette évaluation sert de point de départ à une réflexion sur le rôle des musées dans la société et sur la nature symbolique des institutions muséographiques. Pour cela, l'auteur établit une comparaison entre le traitement des objets muséographiques et le traitement social de la mort, puisque ces deux processus aurait des structures parallèles. En conclusion une proposition est faite au muséologue: ne pas mon-

trer les seuls aspects techniques, esthétiques et pratiques des objets, mais encore la dimension symbolique que ces objets acquièrent pour la société qui les conserve. Un tel effort pourrait faire partie intégrante du travail muséographique.

Marta MONTMANY MADURELL, Museus etnogràfics: uma proposiço de exploraço.

O artigo principia com uma avaliaço das características dos museus etnogràfics da Catalunha. Esta avaliaço serve de ponto de partida para uma reflexão sobre o papel dos museus na sociedade e a natureza simbólica das instituições museogràfics. Para tal, o autor estabelece uma comparação entre o tratamento dos objectos museogràfics e o tratamento social da morte, já que estes dois processos teriam estruturas paralelas. Na conclusão, o autor faz uma proposição ao museólogo: não mostrar unicamente os aspectos técnicos, estticos e prticos dos objectos, mas também a dimensão simbólica que estes objectos adquirem para a sociedade que os conserva. Um tal esforço poderia fazer parte integrante do trabalho museogràfico.

INFORMAÇÕES GERAIS/INFORMATIONS GENERALES

Inauguración de la Cátedra J. M. Cortell de Antropología Social

El miércoles 19 de noviembre se inauguró en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, la Cátedra de Antropología Social "José Ma. CORTELL", debido a la generosidad del Sr. CORTELL.

La Conferencia inaugural corrió a cargo del renombrado antropólogo e hispanista Julian Pitt-Rivers, que disertó sobre el tema "Por qué vestirse: una interpretación antropológica".

El Profesor Pitt-Rivers quiso destacar en su conferencia la función del vestido como definidor de la identidad personal, y también grupal. El vestido es un vehículo de comunicación, transmite mensajes significativos mediante los cuales el individuo construye y reafirma su Yo, al tiempo que pone de manifiesto su pertenencia a un grupo o categoría social.

Haciendo uso del modelo lingüístico, Pitt-Rivers abordó el análisis del discurso de la moda, de su simbología y rituales. La moda - regida por el código de la costumbre y calificada por el gusto personal - adquiere su pleno significado dentro de cada contexto temporal y sociológico. De tal manera que pudiera resultar muy fructífero interpretar ciertos conflictos sociales, particularmente aquellos con un contenido generacional, a partir del análisis del discurso de la moda y el vestir. Como muestra, el Profesor Pitt-Rivers se extendió en la interpretación de los conflictos sociales de los setenta desde tal perspectiva.

Como colofón del solemne acto académico, el Vicerrector

Rábade de la Universidad Complutense de Madrid ofreció al Profesor Julian Pitt-Rivers un medalla conmemorativa, en reconocimiento de la comunidad académica por su destacadísima aportación a la antropología hispana.

Andrés Barrera GONZALEZ

Univ. Complutense de Madrid

ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET ETHNOLOGIE DE LA FRANCE

Colloque du Centre d'Ethnologie française et du Musée National des Arts et Traditions Populaires 19-20-21 novembre 1987

A l'occasion du 50ème anniversaire de la création du Musée National des Arts et Traditions Populaires, le Centre d'Ethnologie française et le Musée organisent un colloque international afin de promouvoir une réflexion sur les relations réciproques entre "l'anthropologie sociale et l'ethnologie de la France".

Depuis une vingtaine d'années, les concepts de l'anthropologie sociale ont largement contribué à renouveler les problématiques et les regards portés sur les groupes et les cultures de notre société; le projet comparatif qui est au fondement de la démarche anthropologique a permis de relativiser les faits que nous observons dans notre société et tend à remettre en cause le caractère spécifique de certains traits de la société occidentale. A cette phase de fécondation heureuse semble succéder aujourd'hui un ensemble d'interrogations qui viennent tant de l'anthropologie sociale, entendue comme s'appliquant à des terrains non-européens, que de l'ethnologie de la France. Les sociétés pour lesquelles les concepts classiques ont été forgés ont évolué; par ailleurs, le regard porté sur notre société se déplace de l'univers, pensé comme fictivement clos, des villages vers la complexité des villes.

Que faire, par exemple, de la théorie de l'alliance dans la turbulence urbaine? Comment exercer une observation participante quand les choses et les hommes à voir sont eux-mêmes dispersés en divers endroits de l'espace?

La question de l'Autre et du rapport de l'ethnologue à son objet constitueront donc la matière d'un premier ensemble de réflexions.

Comment notre propre société a-t-elle été appréhendée, et comment est-elle lieu de différenciations? Quelles conceptions ont inspiré l'ethnologie du champ français pour identifier et caractériser ses traits spécifiques? Ne convient-il pas de procéder à un examen critique des catégories telles que nation, classe, région, confession, corporation? Ne faut-il pas s'interroger sur la nature de leur contenu, les conditions de leur formation à travers les représentations propres à l'analyse savante, au discours politique, aux images collectives courantes? Il s'agira moins d'examiner les résultats des recherches qui visent à différencier les multiples ensembles culturels que les hypothèses et les concepts qui sous-tendent ces travaux. Ce sera l'objet d'un second thème de réflexions, appuyé notamment sur une analyse internationale des mêmes problèmes afin de faire ressortir les traits singuliers de l'exemple français.

Le foisonnement des cultures et des identités locales comme le développement des investigations ethnologiques sur notre société ont pour conséquence que l'ethnologue est de plus en plus souvent sollicité par divers milieux et institutions: corps médical, monde des entreprises, de l'environnement, de l'urbanisme, praticiens du droit etc. . . Dans le cadre de nos réflexions sur la question de l'Autre, il serait tout à fait bienvenu que nous nous interrogiions sur cette demande, ses ambiguïtés et le rôle qu'elle fait jouer à l'ethnologue. Telle pourrait être la troisième direction de nos débats.

Ce colloque se déroulera au moment où s'ouvrira l'exposition célébrant le cinquantenaire de la création du Musée National des Arts et Traditions Populaires, portant sur l'histoire de l'institution et sur les nouveaux champs et les nouveaux objets de l'ethnologie. Une visite commentée sera organisée.

Pour tout renseignement complémentaire et inscription,
s'adresser au:

Secrétariat du Colloque 1987
A l'attention de Mme Claude MICHELAT
CENTRE D'ETHNOLOGIE FRANCAISE
6, avenue du Mahatma Gandhi - Paris

Tél. 47476980 poste 82.

Programme du Colloque

jeudi 19 novembre 1987

Ethnologie chez soi, ethnologie chez l'autre

Matin: exposés introductifs de:

- . Marc AUGÉ - Président de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales: "l'Autre proche"
- . Anthony COHEN - Senior lecturer au département d'anthropologie de l'Université de Manchester:
"La tradition britannique et la question de l'Autre"

Après-midi: cinq ateliers

1. "L'Autre en question"

(sous la responsabilité de: G. ALTHABE, J. CHEYRONNAUD, B. LE WITA)

2. "Parenté et modernité: réflexions et discussions"

(sous la responsabilité de: M. SALITOT, M. SEGALÉN, F. ZONABEND)

3. "Figures comparées du lien politique dans les sociétés européennes et non européennes"

(sous la responsabilité de E. CLAVERIE, J. P. DOZON)

4. "Par symbolisme interposé: un dialogue des disciplines"

(sous la responsabilité de: D. FABRE, F. LAUTMAN)

5. "L'ethnologie chez soi, de l'académisme à la désobéissance:

(sous la responsabilité de J. P. CASTELAIN, P. LIEUTAGHI, F. LOUX)

vendredi 20 novembre 1987

La fabrique du culturel

Matin: exposés introductifs de

. Maurice AGULHON - Professeur au Collège de France
"La fabrication de la France, problèmes et controverses"

. Georges BALANDIER - Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes

"L'éclairage du culturel par l'anthropologie politique"

. Carmelo LISÓN TOLOSANA - Professeur d'anthropologie sociale à l'Université de Madrid

"Les Espagnes des espagnols"

Après-midi: trois ateliers

6. "Entre le local et le global: les figures de l'identité"

(sous la responsabilité de: Ch. BROMBERGER, G. COLLOMB)

7. "Culture populaire et Culture ouvrière"

(sous la responsabilité de A. MOREL, A. M. THIESSE)

8. "Cultures et milieux particuliers"

(sous la responsabilité de G. BARBICHON, J. GUTWIRTH)

samedi 21 novembre 1987

Le rôle de l'ethnologue dans sa société

La matinée sera consacrée à une table ronde entre anthropologues et "demandeurs d'ethnologie" (collectivités locales, entreprises, instituts d'urbanisme etc. . .) sous la responsabilité de Colette PÉTONNET ET Marie-Christine POUCHELLE.

Clôture du colloque par Julian PITT-RIVERS, Directeur d'Etudes à l'Ecole des Hautes Etudes.

SUMÁRIOS DOS ÚLTIMOS NÚMEROS/SOMMAIRES DES DERNIERS NUMEROS

MERIDIES Nº 1 DEZEMBRO 1984

John Day

Aux origines de la pauvreté rurale dans la Sardaigne coloniale.

Armindo dos SANTOS

Espace et société: la structure agraire de Chãos dans la région de Beira-Baixa au Portugal.

Dolors COMAS d'ARGEMIR

La estrutura familiar en el Pirineo de Aragon. Analisis contextual del proceso de transformacion de las relaciones domesticas (siglos XIX y XX).

Lucia CARLE

Donne e case: il posto della donna nel sistema sociale di un paese dell'Alta Langa (fine XVIII^o - XX^o secolo).

Roberta SHAPIRO

Remarques sur la dot en Grèce.

MERIDIES Nº 2 JUNHO 1985

Raul ITURRA (I.S.C.T.E. Lisboa)

Stratégies de recrutement dans les relations sociales: un cas d'entraide en Galice rurale.

Maria Edy de CHONCHOL (CNRS Paris)

Logique paysanne dans la maîtrise de l'espace: le village São João do Monte au Portugal.

Armindo DOS SANTOS (E.H.E.S.S.)

Le vouvoiement et le tutoiement dans les relations de parenté: le cas de Beira-Baixa au Portugal.

Leonardo PIASERE (Verona)

Faida e controllo sociale presso i Rom Xoraxané.

Milovan MITROVIĆ (UNIV. de Novi Sad)

La sociologie rurale en Yougoslavie.

Maria Edy de CHONCHOL

L'Eco-musée de Haute Alsace: Initiative qui Relie la Récupération de l'Habitat Rural Traditionnel à un Projet Pédagogique.

Henrique COUTINHO GOUVEIA (IPPC - Lisboa)

Museologia Local e Museologia Popular - Hipótese de Trabalho no Caso dos Pequenos Museus Portugueses.

MERIDIES n° 3 JANEIRO/JUNHO 1986

Stathis DAMIANAKOS (CNRS PARIS)

Paysanneries et Etat: repères théoriques pour une étude comparative entre la Grèce et la France

Roberta SHAPIRO (Université de Nantes)

Qui Prend Pays Prend Mari: rusticité, urbanité et mariage en Grèce

Roxane CAFTANZOGLU et Matina NAQUMI (EKKE Athènes)

Structures Familiales dans un Village d'Epire: le cas de Syrrako

Dimitris PSYHOYOS (EKKE Athènes)

Transformations Economiques et Sociales des Communautés Rurales de la Grèce

Bernard VERNIER (CSEC Paris)

Filiation et pouvoir domestique en mer Egée: l'analyse des mariages entre proches cousins comme technique de contrôle

Colette PIAULT (CNRS PARIS)

Le Film Ethnologique en Grèce