

Este libro es la primera parte de una intensa investigación monográfica de la cultura vaqueira donde María Cátedra analiza el modo de vida y la marginación de este pueblo de pastores asturianos mostrando su especificidad a nivel ecológico, social y mental. La marginación del vaqueiro no se explica en base a supuestos orígenes o a causas intrínsecas al grupo sino que es debida al contexto de relación e ideas en que está inmerso. La pretendida «raza» que se les atribuye no es sino una categoría cultural que se investiga como un mito popular y un mito docto; ambos mitos proporcionan información tanto sobre la propia cultura vaqueira como sobre la sociedad asturiana y española más amplia.

A través del análisis de la base ecológico-cultural de braña y aldea, las formas de la trashumancia vaqueira, la naturaleza de su sociedad, sus conceptos sobre sí mismos y los otros, la relación del hombre y el animal y las asociaciones mentales a través de la vaca, este libro nos introduce con sencillez y sensibilidad, al mismo tiempo que con una rigurosa profundidad, en la vida y el mundo de un fascinante pueblo de pastores. Además, un capítulo introductorio proporciona el contexto tanto teórico como práctico y humano de la recogida del material y la información sobre la metodología seguida, algo tan poco usual como importante en las monografías de Antropología Social.

Próximas publicaciones

La prensa del Estado durante la transición política española

Juan Montabes Pereira

Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático

Jesús González Amuchastegui

Análisis de tablas de contingencia. El uso de los porcentajes en las ciencias sociales

Juan J. Sánchez Carrión



La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada
MARIA CATEDRA TOMAS

La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada

MARIA CATEDRA TOMAS



CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS

María Cátedra, doctora por la Universidad Complutense de Madrid (1972) y doctora en Antropología (Ph. D.) por la Universidad de Pennsylvania (1984) es profesora titular del Departamento de Antropología Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Es autora de *Vaqueiros y pescadores. Dos modos de vida* (junto con R. Sanmartín, Akal, 1979) y *La muerte y otros mundos* (Júcar Universidad, 1988) que obtuvo el primer premio en el Certamen Nacional de Investigación *Marqués de Lozoya* 1986, Ministerio de Cultura, además de diversas publicaciones en revistas especializadas.

LA VIDA Y EL MUNDO DE LOS VAQUEIROS DE ALZADA

por

MARÍA CÁTEDRA TOMÁS



XI
Siglo veintiuno
de España
Editores, sa

COLECCION «MONOGRAFIAS», NUM. 102

Primera edición, abril de 1989

© CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS
Montalbán, 8. 28014 Madrid

En coedición con

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Calle Plaza, 5. 28043 Madrid

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

Diseño de la cubierta: Carlos Sendín

NIPO: 004-89-002-9

ISBN: 84-7476-123-9

Depósito legal: M. 12.077-1989

Fotocomposición EFCA, S. A.

Avda. Doctor Federico Rubio y Galí, 16. 28039 Madrid

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarza
Paracuellos de Jarama (Madrid)

INDICE

Introducción.....	VII
1. Etnografía: la descripción de la descripción	1
2. Qué es ser vaqueiro de alzada.....	18
3. Mito e historia de los vaqueiros de alzada	46
4. Ecología cultural de braña y aldea	71
5. Trashumancia: las «dos vidas» del vaqueiro de alzada	102
6. Las vacas también son buenas para pensar	129

INTRODUCCION

Las páginas que siguen se refieren a un pueblo marginado: los vaqueiros de alzada del occidente asturiano. Este trabajo monográfico que empecé hace más de quince años consta de dos partes o investigaciones diferenciadas que corresponden a mis dos titulaciones, como doctora por la Universidad de Madrid en 1972 y doctora (Ph. D.) por la Universidad de Pennsylvania en 1984. Si bien ambos trabajos son diferentes, plantean temas y problemas incluso opuestos, ambos son, sin embargo, complementarios: uno, el que ahora sale a la luz, es sobre la vida de los vaqueiros; el otro, es sobre la muerte ¹.

Los capítulos que aparecen en este volumen forman una unidad, destacándose dos líneas de análisis estrechamente entrelazadas: el estudio de la marginación del vaqueiro y las bases ecológico-culturales de este pueblo. La tesis fundamental es que la marginación del vaqueiro no puede ser explicada en base a supuestos orígenes, sino por su ecología, modo de vida y cultura *diferente* de la de sus vecinos. Subrayo la palabra diferente porque, según mi parecer, la diferencia, objetiva o subjetiva, es la clave de la categorización de este pueblo y porque ello implica un punto de vista relacional de la cultura vaqueira: la marginación no es debida a causas intrínsecas al grupo, sino al contexto de relación e ideas en el que está inmerso. Por supuesto, la atribución de un origen étnico para los vaqueiros, su inclusión dentro de los *pueblos malditos*, es considerado como un problema cultural —y no creo que «raza» sea otra cosa que una categoría cultural—. No me atribuyo la autoría de esta teoría que hace años había apuntado Juan Uría Ríu desde la investigación histórica, pero sí creo haberla mostrado empíricamente desde la perspectiva cultural a lo largo de estas páginas: la construcción de un mito popular y un mito docto, la especificidad de un pueblo a nivel ecológico, social e ideológico frente a otras especificidades.

¹ *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada*, Madrid y Gijón, Júcar Universidad, 1988.

El capítulo 1 de este libro es un intento por hacer inteligible el contexto tanto teórico como práctico y humano de la recogida del material, dan alguna información sobre la base de las descripciones e interpretaciones, realizar, en suma, la descripción de la descripción. Los antropólogos tratan de comprender y explicar la cultura, pero generalmente dicen muy poco sobre sus prácticas profesionales. Los demás capítulos, excepto el primero, han sido publicados entre los años 1972 y 1986 en revistas especializadas y libros hoy ilocalizables. En tal período de tiempo es inevitable cierta diferencia entre unos y otros, pero espero que su lectura conjunta proporcione el contexto que falta a la lectura de los mismos de un modo aislado. Todos ellos se basan en mi primera etapa de trabajo sobre los vaqueiros que corresponde a mi primera tesis doctoral; el último capítulo, sin embargo, ya evoca en parte la segunda investigación.

Pese a que el material básico proviene del trabajo de campo realizado entre 1970 y 1972 y que en esta última fecha ya estaba redactada dicha tesis, la publicación de estos artículos ha sido sosegada, pausada y pensada, elaborando el material, analizándolo con paciencia y reescribiendo con mucho esfuerzo y cierto puritanismo por mi parte. Por ello y porque he reincidido con una segunda investigación con el mismo grupo, estoy acostumbrada a que mis amigos y colegas hagan comentarios sobre mi supuesta «fidelidad» al colectivo vaqueiro. Sin ánimo de justificar mi lentitud ni patrocinar tal actitud, pienso que merece la pena detenerse en este aspecto. Creo que hay demasiado trabajo publicado muy poco elaborado, muy apresurado, atendiendo más a necesidades coyunturales que a la madurez del pensamiento sobre el tema. Y el tema son seres humanos. Me estoy refiriendo concretamente —y es evidente— a las responsabilidades éticas del investigador en ciencias sociales que no sólo incluye, como frecuentemente se piensa, el requisito de no pertenecer a la CIA. Nuestro trabajo concierne, y muy directamente por cierto, a hombres y mujeres con sentimientos y emociones propias que merecen no sólo nuestro respeto hacia ellos como personas, sino también nuestra responsabilidad frente a ellos como sujetos de estudio. En el caso de los vaqueiros, la responsabilidad es aún mayor, si cabe, por su tradicional pertenencia a un grupo marginado, grupo comodín, primero despreciado, más tarde apologizado, o bien considerado extranjero, o bien la esencia de la asturianidad, pero siempre manipulado.

Puesto que este trabajo abarca prácticamente mi vida profesional, debe mucho a la ayuda, comprensión, apoyo y estímulo de diversas

personas e instituciones. Entre estas últimas debo señalar a la Fundación Juan March, que ha financiado una buena parte tanto de mi trabajo de campo (*Beca de estudios en España*, 1971), como de mi formación teórica (*Beca de sociología en el extranjero —Antropología Social—* 1973-5). Pero, además, esta Fundación, y señalo especialmente a su director José Luis Yuste, me ha ayudado en aquellos momentos en que más lo he necesitado cuando, un poco desesperada, me escucharon, creyeron en mi trabajo y lo apoyaron con generosidad.

Mi agradecimiento a Carmelo Lisón es ya antiguo, puesto que se remonta a 1968, cuando enseñaba un pionero curso de Antropología Social en la Universidad en el que supo transmitirme su entusiasmo por la disciplina. A partir de ese momento me animó a realizar trabajo de campo, guió mi investigación con los vaqueiros y dirigió mi tesis doctoral por la Universidad de Madrid. No sólo esta última fue pacientemente revisada por él, página a página, sino una buena parte de lo que he escrito desde entonces. Aun asumiendo mi responsabilidad sobre el mismo, le agradezco sus muchos comentarios y sugerencias incorporadas al texto.

Además, quiero recordar en estas páginas a tres antropólogos americanos con los que he compartido amistad, ideas y vecindad de trabajo de campo: Susan Tax Freeman y William A. Christian, en Cantabria; James W. Fernández, en el oriente astur. Sus respectivos trabajos sobre grupos marginados, religión y metáforas culturales han sido modelos de investigación y de pensamiento. Agradezco a los tres su sensible lectura de cuanto he ido escribiendo, su interés por mi trabajo y su apoyo decidido en todo momento.

Entre los nacionales quiero, en primer lugar, recordar a los tres compañeros con los que inicié la aventura de enseñar —y aprender— en el departamento de Antropología Social de la facultad de Ciencias Políticas y Sociología de Madrid: Teresa San Román, Blanca Asensi y Enrique Luque, que hoy están abriendo distintos caminos en otros lugares. De los tres guardo una cálida relación personal y el beneficio de sus finas sugerencias y comentarios en el plano profesional. Ramón Valdés y José Luis García son colegas en la profesión y en el área de estudio, el occidente de Asturias, además de amigos; del trabajo de ambos, así como de su lectura del mío, he aprendido. También quiero citar a Joan Frigolé, Joan Prat, José A. Nieto, Julian Pitt-Rivers, Luis Díaz Viana, Stanley Brandes, Joseba Zulaika, A. Frank, Daniel Fabrè, Claudine Fabre-Vassas, Blancas Olías, Eduardo Crespo, Alberto Galván, Alberto Cardín, María José Devillard, Charo

Otegui, Ricardo Sanmartín, Francisco Sánchez y L. W. Bonbrake, con quienes compartí algunas partes de este volumen beneficiándome con sus sugerencias. A Emilio Rodríguez Lara le agradezco su sensibilidad hacia mi trabajo y su amistad hacia mi persona.

Y ya dentro de Asturias, mi recuerdo afectuoso para don Juan Uría Rúa, quien me precedió en el trabajo sobre los vaqueiros, un asturiano encantador al que agradezco *in memoriam* su ayuda y amabilidad. Muy hospitalario fue don Ramiro Món en Tineo, y también don Ignacio Gallo, cura de Naraval, con quien pude contar en todo momento.

Mi mayor agradecimiento va dirigido a mis amigos vaqueiros y aldeanos por la paciencia y el afecto que siempre me han ofrecido. Aun sin comprender totalmente mi trabajo, tuvieron confianza en mí, me aceptaron en sus casas, me enseñaron su cultura y algo más importante: me dieron su cariño y su amistad. Este sentimiento mutuo espero que será evidente en las páginas que siguen, a ellos dedicadas.

1. ETNOGRAFIA: LA DESCRIPCION DE LA DESCRIPCION

«Their whole tradition, the whole structure of their society, are embodied in the most elusive of all materials; the human being»
(Malinowski).

«Understanding a people's cultura exposes their normalness without reducing their particularity» (Geertz).

I

La etnografía es la disciplina que tiene por objeto la producción de descripciones culturales, la documentación recogida en el estudio intensivo de un grupo o comunidad, un proceso general de comprensión de un grupo humano ¹.

El valor de la Antropología en la configuración del pensamiento occidental radica en el hecho de destacar que nuestra cultura es sólo una de las posibles y en plantear dudas sobre creencias absolutas y universales sobre la naturaleza humana: lo que creemos «natural» puede ser sólo «habitual», *una* condición humana no es *la* humana condición. Esto ha sido posible gracias a los análisis descriptivos de culturas no occidentales y teorías sistemáticas sobre el ser humano en diferentes contextos. Estos análisis son etnografías.

Etnografía es un término ambiguo, puesto que representa tanto el proceso como el producto. El producto suele ser una monografía basada en un grupo humano cuyos datos provienen de la observación directa de los comportamientos culturalmente significativos de una sociedad. La etnografía se ocupa de efectuar, describir y evaluar esas observaciones. La etnografía como proceso nos enfrenta con las raíces de cómo percibimos y conocemos, los problemas fenomenológicos del trabajo de campo. Normalmente se ha prestado mayor atención a datos y resultados que a la manera en que son recogidos. Esto ha supuesto que las técnicas sean poco explícitas y reduplicables a pesar de que el proceso de conocimiento es clave en la Antropología Social y Cultural por cuanto condiciona la validez de sus interpretaciones.

La etnografía no tiene interés en sí misma; es sólo un medio de adquirir información para la discusión teórica. Y, sin embargo, es el

¹ Una primera versión de estas líneas fue preparada para la voz «etnografía» del *Diccionario de antropología* que compila A. Aguirre.

medio más crucial de que dependemos; los avances de la teoría están indisolublemente unidos al perfeccionamiento sistemático de la recogida de datos.

Aunque siempre ha existido la descripción de costumbres exóticas y relatos sobre usos y maneras diferentes de los propios, la etnografía surge de la percepción occidental por la realidad de otras culturas y está desde sus comienzos condicionada por esa percepción. El descubrimiento del Nuevo Mundo y los viajes de exploración podrían marcar el comienzo de la documentación etnográfica. Pero si bien la conquista y asentamiento producen una gran cantidad de datos, su selección y pertinencia está en función de necesidades prácticas muy concretas: convertir y gobernar. Hasta el siglo XIX en que se intensifica la exploración territorial no aparecen muchos relatos de investigadores menos comprometidos: naturalistas, viajeros y coleccionistas de museos que aportan nuevos datos a los clásicos procedentes de administradores y eclesiásticos. En este siglo se crean las sociedades antropológicas y museos etnológicos, se editan guías e instrucciones para orientar a los aficionados y se organizan viajes y expediciones que se caracterizan por la brevedad de sus visitas, su interés por la cultura material y el uso de intérpretes. La influencia de la teoría evolucionista, especialmente en la segunda mitad del siglo, tamizó el tipo de datos a recoger que sirvieron para la reconstrucción histórica. El énfasis en orígenes, períodos y supervivencias, afectó los métodos y técnicas de la profesión.

En España, la Antropología aparece ligada a la Institución Libre de Enseñanza y se diferencia poco de la practicada en otros lugares, en lo que se refiere a la creación de sociedades, museos, expediciones, etc. La *Información* promovida por el Ateneo de Madrid se ha considerado un cuerpo de datos muy valiosos sobre las costumbres populares y la sociedad rural de 1901-2². Sin embargo, frente a la relativa curiosidad e interés por la Antropología en general y la etnografía en particular que se aprecia en la segunda mitad del siglo XIX, la primera del XX ofrece un largo paréntesis de inercia, sólo roto por las notables aportaciones de unos pocos profesionales, entre otros Caro Baroja y Barandiarán. Es probable que ello sea debido a muy diversos factores de tipo ideológico e histórico y a la ausencia de profesionalización. Se necesita evaluar desde diferentes perspectivas las

² A ella se ha referido en un amplio artículo C. Lisón (1971).

causas por las que España no se incorpora al desarrollo de la teoría antropológica que en otros países tiene lugar en estos años. Aunque no faltan investigadores que trabajan al margen de las instituciones o en centros muy locales, en general se aprecia un mayor énfasis en descripción que en análisis, en estudios regionales de folklore que en monografías etnográficas, y un predominio por la cultura material y la consideración museística de la cultura. Este panorama empieza a variar en la segunda mitad del siglo (Prat, 1977).

En cambio, el siglo XX supone un replanteamiento radical de la investigación etnográfica fundamentalmente en Estados Unidos e Inglaterra. Boas primero y algo más tarde Malinowski, plantean las nociones básicas del trabajo de campo actual: el empleo de informantes seleccionados y la observación participante respectivamente. El énfasis de Boas en recoger datos en lengua nativa a través del trabajo intensivo con unos pocos informantes se supone es debido a la situación de las gentes que estudia —los indios norteamericanos, cuya cultura había sido drásticamente alterada—. De igual modo, la necesidad de tener que permanecer un tiempo considerable en las Trobiand por culpa de la guerra proporciona a Malinowski la posibilidad de una convivencia prolongada, un dominio de la lengua y la configuración funcional de los fenómenos culturales en un contexto específico. A partir de este momento, la etnografía ya no es la misma. A la acumulación de datos recogidos de un modo indiscriminado y puramente descriptivos —cuando no especulativos— sucede un mayor rigor metodológico, el planteamiento del rol y preparación del etnógrafo y la importancia de los modelos en el análisis de la cultura (Mauss, 1940).

Casi al mismo tiempo que Malinowski, en Chicago un grupo de sociólogos trabajan sobre diversas comunidades de las sociedades complejas con una metodología cualitativa y un enfoque holístico. Influenciado por este grupo, Redfield estudia Tepoztlán (1930) e inaugura en Antropología los estudios de comunidad, un desarrollo de la idea de trabajo de campo intensivo y de larga duración. El estudio de comunidad es un desarrollo teórico, ya que supone que la cultura es un sistema vivo e integrado frente a la reconstrucción histórica de la etapa anterior. A partir de este momento, las culturas campesinas en todo el mundo empiezan a ser investigadas, siendo el pionero en España el inglés Pitt-Rivers (1954). Hoy día, la última tendencia es el estudio de la ciudad.

Hacia 1930, existe un cuerpo de datos tan abundante y variado

que se plantea la necesidad de recogerlos y clasificarlos en un fichero, lo que da lugar a las Human Relations Area File, más conocido como HRAF, que desarrollan Murdock y otros en la Universidad de Yale. Hoy contiene información etnográfica sobre más de seiscientas sociedades y se utiliza para la investigación de estudios transculturales, dividido en zonas culturales y categóricas (Murdock, 1950). En su tiempo, estimuló la comparación y la cuantificación, pero también contiene problemas metodológicos importantes, como la ausencia de contexto de los datos y las dificultades de comparación del material, muy desigualmente recogido.

Una de las más decisivas influencias en la metodología etnográfica actual proviene de la lingüística estructural. La distinción de Saussure entre *lengua* y *habla* (o la de Chomsky, *competencia* y *actuación*), ha sido muy útil para distinguir, dentro de la cultura, entre el código conceptual y la conducta. En 1954, Pike plantea la dicotomía *emic-etic* para representar en las ciencias sociales la misma distinción que en fonología fonemic y fonetic. Un año después, los antropólogos Conklin, Goodenough y Lounsbury, aplican el análisis composicional, usado por lingüistas, a categorías de color, de parentesco y conjuntos léxicos. De aquí parte la Antropología Cognitiva, cuya metodología rigurosa la convierte en una teoría de la descripción (Tyler, 1969). Hoy día la investigación sigue dos líneas: estudios monográficos y comparativos, orientados teóricamente y con rigor, y planeamiento metodológico (Cohen, 1973).

Aspectos humanos y científicos de la etnografía

Hay una tradición ya clásica en Antropología de considerar que no se puede enseñar a hacer etnografía; simplemente hay que hacerla y con ello superar el rito de *passage* que convierte al iniciado en un profesional adulto. Esto es parte de la «mística» del trabajo de campo (Freilich, 1970). Y, sin embargo, la experiencia intensamente humana que supone el que un extraño se mezcle profundamente en las vidas de la gente, participe en sus actividades y rutina diaria, hable con ellos e intente comprenderlos es algo difícil de aprender en clase. En trabajo de campo, el etnógrafo llega a ser parte de lo que observa, se produce un encuentro entre dos diferentes mundos de significados, se ponen en contacto dos culturas y se intentan diferentes formas de comunicación y colaboración, un ajuste mutuo, se inicia un proceso.

Como en toda comunicación, hay una parte técnica y una parte mágica; mucho de lo que aprende el etnógrafo se queda fuera de su monografía, como el conocimiento de escenas y gente, sonidos y olores, la atmósfera en que tiene lugar la recogida de datos y el sentimiento concreto que producen personas y situaciones. Se ha dicho en ocasiones que el trabajo de campo es el «laboratorio» del antropólogo, pero esto no es del todo cierto; el etnógrafo no estudia abejas, es un colega humano con necesidad de comunicación, su observación no se puede separar de su participación en el proceso, el significado de los datos que recoge está intrínsecamente unido a la manera en que se recogen. Pero incluso aún más, también depende de la consideración que tiene el etnógrafo sobre sus informantes; como indica Jay (1969) el tratar a los informantes como *objetos* —es decir, como organismos o elementos de un sistema— o como *personas* —y esto incluye que el etnógrafo lo sea— produce datos diferentes. En la búsqueda de la relevancia del conocimiento no puede olvidarse la responsabilidad de la acción. La amistad y la sensibilidad son una parte importante del trabajo del etnógrafo; no siempre una descripción fría es más objetiva y en ocasiones hay que hacer sitio en la monografía para datos cruciales de personas particulares. Por supuesto, esto plantea una paradoja: es tan difícil «hacer ciencia» con la gente que a uno le gusta como con la que a uno no le gusta; si a uno no le importa ni lo uno ni lo otro también lo es, y en mayor medida.

Pero la etnografía es tanto un encuentro humano como un proceso científico. Tepoztlán, el estudio de comunidad realizado por Redfield, fue reestudiado años después por O. Lewis, llegando a conclusiones muy diferentes sobre la naturaleza de este pueblo mexicano. Redfield había descrito la vida social de esta comunidad como un sistema armónico e integrado, mientras que Lewis proporcionó una visión mucho más negativa y llena de conflictos de la misma. Este ejemplo clásico en la etnografía no es lo único: M. Mead y R. Fortune mostraron desacuerdos importantes sobre los arapesh de Nueva Guinea, y también W. Goodenough y J. Fisher en un mismo grupo del Pacífico (Naroll, 1973). Sólo hay que echar un vistazo a las mencionadas HRAF para comprender los diferentes y contradictorios análisis de idénticas categorías. La contradicción, más que algo alarmante, debería ser una fuente de información sobre los presupuestos y asunciones implícitas de cada etnógrafo, el origen de una comprensión más adecuada de las formas de adquirir y evaluar la información. Estos ejemplos ponen de manifiesto la importancia del papel

personal del etnógrafo, que hace prácticamente imposible una perfecta reduplicación, pero también la ausencia de especificación de los procedimientos metodológicos usados en la inferencia, la escasez de descripciones sobre las descripciones. En las monografías aparecen datos, pero apenas hay referencias sobre cómo se obtienen a pesar de intentos recientes tanto personales (Agar, 1980; Powdermarker, 1966, Wax, 1971) como colectivos (Freilich, 1970; Spindler, 1970; Golde, 1970). Se necesitan reglas para la obtención de información válida, programas para la conversión de datos básicos en información significativa para el análisis, técnicas específicas para producir generalizaciones predictibles de tal información.

¿Qué es lo que hace un etnógrafo? Se supone que en primer lugar debe aprender la lengua del grupo que va a estudiar al mismo tiempo que revisa la literatura sobre el área, formula una estrategia de investigación y busca algún tipo de financiación. En el campo, tras un choque inicial más o menos brusco, dependiendo de varias circunstancias, observa y participa en la vida del grupo, recoge historias de vida y genealogías, organiza entrevistas y selecciona informantes —o éstos le seleccionan a él en los comienzos—, contrasta las fuentes de información, desarrolla controles ante las primeras generalizaciones, recoge, almacena y analiza datos, programa su tiempo en trabajo de campo, establece diversos tipos de reciprocidad y, por último, utiliza una gran variedad de técnicas —entre ellas las prestadas de otras disciplinas, como la sociología y la psicología—. Por supuesto, cada uno de estos aspectos es bastante más problemático de lo que parece; su enfoque y utilización dependen de muchos factores: la formación específica del investigador, su personalidad, capacidad y gustos personales, las modas intelectuales, sus hipótesis de trabajo, etc. En estas líneas me referiré brevemente a algunos de ellos desde una perspectiva personal, con la que quizá no todos los antropólogos estarían de acuerdo.

La investigación en el campo incluye dos etapas o períodos diferentes por la que pasa más tarde o más temprano el etnógrafo, sin una nítida frontera entre ambas y sin la excesiva concreción que supone Freilich (1970) a estas dos fases. La primera es la entrada en el grupo en que se producen los principales problemas de adaptación, e incluso, en ciertos contextos primitivos, de mera supervivencia. En esta fase, el etnógrafo se ajusta física, emocional y materialmente a la vida en un medio distinto tras experimentar en bastantes ocasiones sentimientos de desesperanza, hostilidad, incompreensión y ciertos de-

sajustes de su personalidad (Pelto y Pelto, 1973) que no siempre reconoce. Su posición, que es crucial y única en Antropología, se equipara repetidamente a la de un niño por su insuficiente socialización, su dependencia de los nativos y por su rol de aprendiz en los aspectos básicos de la cultura. Pero este aprendizaje es parte del proceso de la etnografía. Frente al sociólogo, fundamentalmente deductivo, el antropólogo es en esencia inductivo; las relaciones del primero con sus informantes son cortas y específicas frente a las del segundo, largas y difusas (Agar, 1980). Normalmente, el sociólogo pretende probar hipótesis concretas, pero el etnógrafo, aun cuando existen modelos ideales en los libros de texto sobre el método científico, no siempre encuentra factible el seguirlos y en ocasiones incluso no es recomendable; más bien se guía por la experiencia en el campo para formular problemas de investigación específica. Su enfoque holístico le supone un comienzo de amplitud y generalidad en cuanto a sus intereses; no se pueden especificar las preguntas que se van a hacer hasta que uno no entra en el grupo y ni siquiera se puede definir una muestra, puesto que no se sabe qué tipos sociales hay y cuáles son relevantes para su estudio. En esta etapa se resuelven los problemas básicos del campo, se reestructura su visión de la realidad cultural y social y se define propiamente el planteamiento de la investigación. Bastantes antropólogos piensan que sería conveniente y relevante hacer consciente y sistemático el proceso de aprendizaje.

Imperceptiblemente llega un momento una vez instalado y aceptado —hasta cierto punto, como un nativo «marginal» (Freilich, 1970)— cuando el choque y la sorpresa disminuyen, en que se obtiene sistemáticamente la información significativa y pertinente. Por información pertinente no quiero indicar que el etnógrafo recoja «todo» el material, porque siempre hay una selección de hechos y siempre hay una teoría implícita aun entre los que creen que no la llevan: la «pura» descripción es un trabajo estéril que sólo practican ciertos nostálgicos o aficionados. Muy pronto el antropólogo entra en la dialéctica entre observación e hipótesis: recopila datos, los analiza, estructura, busca su significado, interpreta el análisis, formula nuevas hipótesis y vuelve a los datos. Utiliza conceptos que le ayudan a ver los hechos de la cultura, a adquirir conocimiento sobre el mundo. Este esfuerzo intelectual que supone la «thick description» (Geertz, 1973) —el descubrimiento de una jerarquía de estructuras de significado en términos de las cuales se percibe e interpreta la conducta— significa el paso de la intuición al análisis explícito. En esta etapa, la

amplitud se cambia en profundidad, a la humanidad se une el proceso de la ciencia, a la recogida de datos, la búsqueda de generalidad y regularidad. Esta transferencia de la observación a la interpretación tiene como propósito descifrar la cultura, es una prueba de comprensión. Pero el trabajo de campo nunca se termina, siempre es un proceso en cierta manera incompleto.

Una descripción etnográfica es siempre una comparación implícita o explícita entre ellos y nosotros. La etnografía es un índice de las cuestiones que preocupan a una determinada sociedad en un tiempo determinado y nos enseña mucho sobre la propia cultura al aprender de otras. Como alguien ha indicado (Keessing, 1971), es el estudio de la universalidad y la particularidad, del contraste y la similitud, del significado y lógica de lo extraño y un estudio de nosotros. Por tanto, el problema de la traducción es clave en la disciplina; se puede considerar al etnógrafo como un traductor de extrañas estructuras a otras más familiares. La historia de la etnografía refleja los esfuerzos por reducir las distancias, por la interpretación más fiel, la construcción de un puente entre estudiosos y estudiados. Por ejemplo, en relación al lenguaje en que se producen las descripciones—desde el uso de intérpretes al aprendizaje de la lengua nativa o el uso de la propia lengua—. En el primer caso, hoy prácticamente desechado, suele producirse una distorsión semántica, una interferencia mediatizada que en parte se subsana con el uso y aprendizaje de la lengua por el etnógrafo. Sin embargo, es probable que ciertos tipos de énfasis metodológicos, como la preferencia de la observación frente a la entrevista tengan mucho que ver con grados de capacidad y dominio de la lengua nativa. La última tendencia es la descripción de la propia cultura en la propia lengua que estimula la reflexión metodológica y capta más sutilmente la realidad social y mental de la cultura en cuestión, aunque también hay riesgos cruciales como la pérdida de la perspectiva transcultural, entre otros.

Este enfoque en lenguaje y traducción marca la preferencia de ciertas técnicas sobre otras. Personalmente opino que la observación participante es esencial en todas las ramas de las ciencias sociales que dependen, en algún grado, de comprensión o significado. Para ello, el lenguaje, el punto de vista del actor, son claves en esa comprensión, especialmente en aquellos enfoques *emic* que, siguiendo a Goode-nough, consideran que la cultura está situada en las mentes y corazones de los hombres. Este enfoque es tachado de «idealista» por algunos que, desde una posición *etic*, definen la cultura desde las con-

diciones materiales, objetivas y verificables de la conducta. Diferentes énfasis en análisis cualitativo y cuantitativo, en el uso intensivo de la observación y la entrevista se dan en estas dos posiciones.

Según mi opinión, la entrevista etnográfica informal es una importante técnica, clave en el trabajo de campo etnográfico y especialmente en la investigación de los aspectos ideológicos de una cultura. En mi propio trabajo he utilizado con generosidad abundantes citas literales de mis informantes, una vez organizado y analizado el material, comprobado su generalidad y evaluado su significado en el sistema cultural. Mi intención ha sido que el propio material me fuerce a su estructuración en vez de yo misma forzarlo a la mía, sin pretensiones de objetividad más allá de los límites usuales. Esta documentación básica, si se reproduce con rigor, creo que puede acortar las distancias entre el etnógrafo y el grupo y paliar la inevitable distorsión de toda traducción. La presentación del material etnográfico a través de las «voces» de los estudiados (Fernández, en prensa), puede ser muy conveniente por varias razones. En primer lugar, creo que se necesita tanto lo que se dice como lo que no se dice —es decir, tanto la ideología como el comportamiento—. No se puede negar la importancia de la conducta ni que se aprendan cosas importantes observando a la gente que no se pueden aprender hablando, pero el reverso también puede ser verdad: no se aprende mucho de un suceso si no se habla antes, durante y después de ese suceso. Pero si además queremos saber qué piensa la gente sobre lo que hace, una buena manera de acceder a lo que la gente tiene en la cabeza es, sin duda, a través de lo que dicen. Frente a las descripciones del etnógrafo sobre la conducta de otros, se puede ceder la palabra a los propios actores, quienes relatan sus acciones significativas; pero no solamente eso, también sentimientos, pensamientos, valores y asociaciones sobre su propia actuación. Cuando los juicios de la gente se contradicen con las observaciones del etnógrafo, éste tratará de señalarlo y explicarlo; la participación y relación del etnógrafo en la cultura le hace capaz de evaluar las entrevistas y su información le permite aprender sobre diferencias idiosincrásicas y sistemáticas. Pero aunque los textos reflejen formulaciones individuales, subrayo las palabras de M. Wilson respecto a la interpretación de los símbolos Nyakyusa: «it was at least a Nyakyusa subconscious, and the interpretation in terms of their culture» (1957).

Este material, además, puede permitir un análisis posterior —o alternativo— por otros investigadores, dada su abundancia y carácter

primario. La especificación del material y las inferencias analíticas del mismo es útil, puesto que puede ser analizado bajo distintos ángulos, puede ofrecer diversos niveles de lectura. Existe la posibilidad de confrontación de textos y la acumulación de información básica.

Una tercera ventaja es el carácter artístico y poético de las citas textuales. El encanto, ingenuidad y frescura de los párrafos populares sirve como contrapunto y contraste de la académica y más fría descripción etnográfica. En muchas ocasiones, la gente plasma de un modo intuitivo e imaginativo, en unas pocas frases, lo que al antropólogo le llevaría un buen número de páginas explicar. En trabajo de campo es tan importante la recolección de datos objetivos y el estudio de aspectos formales de la cultura como la evocación del impacto emocional, las sensaciones, el humor y la poesía existencial de la «otra» gente. Estos sentimientos y actitudes no suelen ponerse de manifiesto en las monografías, aunque son aspectos esenciales de la comunicación humana, precisamente uno de los objetivos de la disciplina.

II

En los primeros días de octubre de 1970, comencé mi trabajo de campo en Asturias. Las evocaciones que siguen pueden ayudar a manifestar la atmósfera en que tuvo lugar, los roles que ocupé sucesivamente para la gente de la braña, el tipo de interacción que mantuvimos e incluso el énfasis metodológico de este trabajo.

Unos meses antes de esta fecha —en las navidades anteriores—, había realizado un viaje para explorar en la provincia la posibilidad de trabajo de campo. Sin mucha idea de qué estudiar, me decidí por una parroquia sin otras razones teóricas que las muy prácticas de visitar esta zona porque alguien me llevó en su coche. En un chigre de la aldea conocí a un par de vaqueiros quienes, en su conversación, me refirieron con ironía y despecho la histórica marginación de su grupo de aldeanos. Aunque había leído con anterioridad sobre los vaqueiros, no pensé que el problema mereciera la pena hasta que presencié el intercambio de velados reproches y mordaces insinuaciones que tuvo lugar entre los dos habitantes de la braña con algunos aldeanos que allí se encontraban al tratar de responder a mis ingenuas preguntas. Durante un par de semanas recorrí una amplia zona del occidente asturiano utilizando los «correos», medio de transporte de

la zona, charlando cuanto pude con los usuarios e intentando aprender las cosas del país; de aquí proviene mi fascinación por Asturias.

La primera dificultad con que me tuve que enfrentar unos meses más tarde al comenzar mi trabajo de campo fue, tras un par de días en la aldea, encontrar la manera de acceder a las brañas. Los aldeanos enseguida me informaron de la supuesta «desconfianza» del vaqueiro y de las dificultades que algunos periodistas habían tenido para recoger información en las brañas, fotografiar a la gente e incluso hablar con ellos. Un par de buenos amigos aldeanos encontraron la solución: podría quizá dar clase —o en términos locales «poner escuela»— durante un par de semanas a los niños de las brañas, ya que su maestra no había llegado todavía. Rápidamente se iniciaron los trámites sobre mi «contratación» con las madres vaqueiras y dos o tres días después me encontré subiendo a una braña junto con un grupo de mujeres de la misma que me acompañaban insistiendo en llevar mi equipaje. Durante tres semanas puse cuentas, corregí dictados y refresqué la regla de tres y la geografía; por las mañanas acudía, junto a mis alumnos, a una escuela que recogía la población escolar de tres brañas —aproximadamente 30 escolares de todas las edades—. Por las tardes charlaba con la gente de la braña donde me encontraba, iniciándome en las cosas de su cultura.

Al mismo tiempo que yo empezaba a conocerlos, ellos hacían lo mismo conmigo, con mutua curiosidad e interés. Un ejemplo: durante los primeros días, muy respetuosa con las costumbres locales, no fumaba en público, ya que las mujeres no lo hacían. En la escuela, aprovechaba los recreos de mis pupilos para cerrar la puerta y echar un pitillo. A los tres días el hombre de la casa donde yo estaba me ofreció un cigarrillo; ante mi sorpresa, se sonrió y me dijo: «Fuma, mujer, fuma, que ya nos han dicho los chicos que usas del pitillo.» Toda la braña sabía de mi secreta costumbre que, por cierto, me aseguraron fue frecuente en el pasado entre las ancianas que habían emigrado a Sudamérica, quienes liaban sus propios puros.

Mi nueva profesión duró exactamente tres semanas, finalizando al llegar la maestra titular, con un gran alivio por mi parte. Ante mi negativa a aceptar dinero de los padres de mis alumnos, empezaron a invitarme sucesivamente a comer en sus casas. Dado que en esas fechas se estaban realizando las matanzas del cerdo, tuve ocasión de conocer a muchos vaqueiros de otras brañas, familiares de los dueños de las casas e iniciar contactos en los que intentaba explicar el objeto de mi trabajo.

De esta experiencia provino mi primer mote: yo fui por una temporada «la maestra que puso escuela». Posteriormente, al pasar los meses y no volver a «ejercer», recibí otros títulos: «la fotógrafa», «la alpinista» y, finalmente, «María la de la tesis» —aunque nadie sabía lo que era realmente una tesis—. Otros títulos menos halagüeños como «espía de Franco» o «la de las contribuciones», afortunadamente duraron muy poco y me fueron adjudicados por extraños al grupo. Hoy día me llaman con un mote similar al de cualquier vaqueiro en mi situación —«María la madrileña»— y también «María la Cátedra».

No lamento esta primera etiqueta, puesto que me permitió moverme con facilidad en el área vaqueira. El primer viaje que hice al puerto o alzada fue realizado a caballo y en compañía de la madre de uno de mis alumnos en un fin de semana, ante mi interés por conocerlo. Para variar mi residencia, los vaqueiros mismos me sugerían parientes suyos con los que poder vivir. A pesar de su preocupación por la falta de comodidades, para alguien acostumbrado a las de «la capital», los vaqueiros me admitieron con generosidad en sus casas y en sus vidas.

Desde el comienzo de mi trabajo de campo utilicé la grabación magnetofónica de entrevistas: el magnetofón llegó a ser, para mis informantes, parte de mí misma. Al principio, la existencia del «aparato» —que es como lo denominaban— fue mitad maravilla y mitad recelo; muchos no lo habían visto en su vida y les fascinaba la posibilidad de reproducir y oír sus propias voces, pero todos se preocupaban de su destino. A este respecto, debo decir que ciertos periodistas y aficionados al folklore fueron culpables de algunas de sus reticencias, puesto que en ocasiones subieron a las brañas por unas horas en busca de material exótico que luego utilizaban con sarcasmo en los medios de difusión. En alguna ocasión este material fue recogido sin permiso de los entrevistados y usando de sus imágenes y comentarios sin que la gente se apercibiera de ello. Posteriormente, voces e imágenes se reproducían en radio y televisión con nombres y apellidos como ejemplo de «creencias supersticiosas» e irracionalidad.

Traté de solucionar este problema intentando explicarles sinceramente el uso del magnetofón: recoger fielmente sus informaciones que no podría hacer de otro modo por mi mala memoria o la poca velocidad en tomar notas a mano. Les aseguraba, y así lo hacía, que estas conversaciones eran trascritas y posteriormente borradas. Un hecho contribuyó a que la gente aceptara mi integridad respecto al

«aparato». En la segunda braña que visité, un grupo de personas me sugirió que pusiera en marcha el aparato para oír las informaciones que había recogido en la primera braña, así como unas canciones de un grupo de hombres de la misma. Mi primera intención fue mostrárselas pensando satisfacer su curiosidad sobre cómo sonaban las voces de sus vecinos. Sin embargo, intuitivamente rehusé a hacerlo sin el permiso de los primeros, pese a su insistencia; a pesar de parecer ruda o descortés les indiqué que «a ellos seguramente no les gustaría que yo mostrara en otros lugares sus propias voces». Este hecho fue muy pronto conocido en la primera braña y comentado con satisfacción. A veces, cuando hablaba con una persona y alguien decía irónicamente: «Va usted a salir en la radio», ésta respondía comentando: «No, ella lo hace para escribirlo. Los de X quisieron oír lo que hablábamos nos, y ella no quiso.» Estos comentarios explican por sí solos por qué he preferido dejar en el anonimato la identidad de mis informantes.

Con el tiempo adquirí cierta pericia tanto al recoger las informaciones como al realizar las transcripciones —realmente el trabajo más tedioso—. Al inicio de la conversación les pedía permiso para utilizar el «aparato», les advertía que sus voces quedaban reproducidas y les indicaba que si había alguna observación de la que no quisieran que quedara constancia me lo indicaran y cerraría el aparato; esto sucedió en muy pocas ocasiones. Nunca oculté la existencia del magnetofón ni lo puse en marcha sin su permiso. Generalmente se producía un período muy corto —de unos diez minutos a lo sumo— en que la gente observaba el magnetofón y respondía con monosílabos de un modo muy controlado, pero después se olvidaban de su existencia. A la primera conversación se sucedían otras mucho más relajadas e incluso algunos de mis informantes reincidentes me indicaban «¡Ponga el aparato!» cuando recordaban alguna información que suponían me podía interesar.

El marco en que tuvieron lugar las entrevistas fue muy diverso; unas, en las calientes cocinas de las brañas vaqueiras mientras las mujeres preparaban la cena, otras, reunidos de «filazón» después de comer, aunque también sentada en los prados, mientras se echaba un vistazo a las vacas que pacían. Las cintas magnetofónicas estaban entonces llenas de pequeñas interrupciones como «¡Uo, Asturiana!» llamando a una vaca, la música de las esquilas como fondo, los juegos de los niños o el sonido del pote hirviendo. También recogí informaciones en los caminos, llevando el entonces voluminoso magneto-

fón al hombro, e incluso mientras se ordeñaban las vacas en cuadras. Las conversaciones fueron tanto individuales como colectivas; las primeras más íntimas y personales, las segundas con la ventaja del contraste y las diferentes opiniones, corrigiéndose mutuamente y estimulando sus recuerdos. Las conversaciones fueron trascritas casi inmediatamente para poder rectificar datos, seguir temas apuntados sobre los que no me había percibido en la conversación o continuar ahondando en otros. Este trabajo fue, como he indicado, uno de los más pesados, ocupándome largas horas de la noche o aprovechando los momentos en que mis informantes estaban trabajando, hasta que, con el tiempo, adquirí cierta práctica y velocidad. Las condiciones en que realizaba este trabajo no siempre fueron las óptimas, algunas veces a la luz de un candil aprovechando el rescoldo del fuego o en la cama y bien arropada, por no disponer de mesa, en las frías noches del invierno.

Al principio daba completa libertad a la gente para hablar de lo que quisiera, aunque había temas que indudablemente llamaban más mi atención que otros. Poco a poco fui controlando las entrevistas, a medida que me familiarizaba con su cultura, concretando las informaciones de mis informantes y asegurándome por otras personas de su generalidad; como material básico he dejado de lado aquellas informaciones sobre las que no ha habido un consenso amplio. A veces alguna persona protestaba cuando en su presencia preguntaba a otra sobre el mismo tema riñéndome cariñosamente por lo «pesada» que era al volver a preguntar por algo que ya me habían contado.

La elección de mis informantes planteó al principio algunos problemas. En algunas brañas hay con frecuencia ciertos individuos especializados en recibir a los forasteros y entretenerles con su charla. Estas son las personas indicadas para hablar con los periodistas o aficionados al folklore y conocen un repertorio muy limitado de unos pocos temas que son los únicos que suelen interesar a los visitantes; canciones, poemas populares, costumbres sobre las antiguas bodas vaqueiras y un par de rituales supuestamente realizados en el pasado. Algunos de ellos, tras exponer su repertorio, se convirtieron en excelentes informantes después de su sorpresa inicial ante mis preguntas que, evidentemente, no concordaban con sus esquemas sobre la información a proporcionar. En otros casos decliné amablemente su ayuda, ya que les era difícil salirse de un conjunto de tópicos o insistían en que «eso era lo que interesaba». Por el contrario, generalmente utilicé como informantes a hombres y mujeres anónimos y no

especializados en estos menesteres, algunos de los cuales comprendieron —en la medida de lo posible— mi trabajo y con el tiempo me distinguieron del resto de los forasteros con comentarios de este tipo: «No, ya me he enterado que a ti no te interesa eso de las canciones y la boda vaqueira; lo que tú quieres saber es cómo vivimos nos.» Creo que me consideraron una persona con mucha curiosidad —siempre metiendo las narices en todo—, aunque también alguien a quien se podía confiar información confidencial y delicada de la vida vaqueira.

Durante mi trabajo mantuve una intensa relación con la gente de la braña; vivía en sus casas, comía con ellos, acompañaba a las mujeres a los prados, a los hombres a las ferias de ganado y a todos a las romerías y mercados de la zona. Traté de no perderme el nacimiento de un xato, la visita de una recién parida o a los enfermos y ofrecer mis condolencias a los que habían perdido un ser querido. En una ocasión, en un pequeño automóvil que adquirí después de unos meses —y casi el único de la zona—, estuvo a punto de nacer un pequeño vaqueiro cuando una noche me avisaron con urgencia para llevar a la parturienta a un hospital cercano por un repentino y peligroso parto. Por ello también, el aviso del médico o el veterinario ante otras situaciones de emergencia fue parte de mi cometido. Normalmente, en algunas casas, echaba un vistazo a los niños de la casa mientras repasaba mis notas, intentaba ayudar —sin mucho éxito— con el acarreo del maíz o el corte de verde para las vacas ante la hilaridad de mis amigos vaqueiros y ordeñar la suficiente cantidad de leche «para la gata de la casa». Los aldeanos me tomaban el pelo cariñosamente cuando me veían bajar a las aldeas calzada con madreñas llamándome «vaqueirina», algo que llenaba de satisfacción a la gente de la braña. También fui testigo de algunos de sus velados enfrentamientos, roces e incomprensiones, aunque traté de permanecer neutral entre ambos bandos —no siempre fácil de conseguir—.

También tuve momentos de soledad, de desánimo o tristeza, que mis amigos vaqueiros y aldeanos comprendieron y respetaron y me ayudaron a superar con grandes dosis de cariño y confianza. Esta amistad por su naturaleza y por el hecho de estar construida en un intento mutuo de comunicación a través de valores y presupuestos culturales diferentes, es uno de mis mejores recuerdos.

Esta primera etapa de trabajo de campo duró once meses repartidos entre octubre de 1970 y abril de 1972, con algunas escapadas a Madrid, en donde presenté respectivamente mi tesis de licenciatura

y doctorado ³. Este volumen está basado en estas investigaciones. Al final de agosto de 1972 me trasladé a la Universidad de Pennsylvania en Filadelfia para realizar estudios de doctorado en Antropología. Desde allí seguí en contacto con mis amigos vaqueiros a través de una deliciosa correspondencia en que me informaban de la cosecha próxima, el parto de las vacas y la muerte de algunos viejos vaqueiros. Volví a las brañas en los años 1974 y 1975 para realizar una nueva investigación; de esta segunda etapa hablo en otra ocasión ⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Agar, M., 1980, *The professional stranger. An informal introduction to Ethnography*, Nueva York, Academic Press.
- Cohen, R., 1973, «Preface», *A handbook of method in cultural Anthropology*, R. Naroll y R. Cohen (comps.), Nueva York, Columbia Univ. Press.
- Fernández, J. W., en prensa. Conferencia presentada en el Coloquio de Antropología. *Museo do Pobo Gallego*, junio de 1984, Santiago.
- Freilich, M., 1970, *Marginal natives: Anthropologists at work*, Nueva York, Harper and Row.
- Geertz, C., 1973, «Thick description: toward an interpretative theory of culture», *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic.
- Golde, P. (comp.), 1967, *Women in the field; warnings and advice*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- Jay, R., 1969, «Personal and extrapersonal vision in antropology», en *Reinventing anthropology*, D. Hymes (comp.), Nueva York, Pantheon.
- Keessing, R. & Keessing, F., 1971, *New perspectives in cultural anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston.
- Lisón, C., 1971, «Pequeña historia del nacimiento de una disciplina» y «Una gran encuesta de 1901-1902», en *Antropología social en España*, Madrid, Siglo XXI.
- Mauss, M. (1940), 1974, *Introducción a la etnografía*, Madrid, Istmo.
- Murdock, G. P., 1950, *Outline of cultural materials*, New Haven, Yale Univ. Press.
- Naroll, R., 1973, «Data control in cross-cultural surveys», *A handbook of method in cultural anthropology*, R. Naroll y R. Cohen (comps.), Nueva York, Columbia Univ. Press.

³ Esta última fue presentada el 3 de julio de 1972 con el título «Estudio antropológico social de los vaqueiros de alzada del occidente de Asturias» en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid.

⁴ Véase *La muerte y otros mundos*, ob. cit.

- Pelto, P., y Pelto, G. H., 1973, «Ethnography, the fieldwork enterprise», en *A handbook of social and Cultural Anthropology*, J. J. Honigman (comp.), Chicago, Rand-McNally.
- Pitt-Rivers, J., (1954) 1971, *Los hombres de la sierra*, Barcelona, Grijalbo.
- Powdermarker, H., 1966, *Stranger and friend*, Nueva York, W. W. Norton.
- Prat, J., 1977, «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España», *Ethnica*, 13, pp. 129-171.
- 1980, «Els estudis etnogràfics y etnològics a Catalunya», *Quaderns*, 1.
- Redfield, R., 1930, *Tepoztlán: A Mexican village*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- Spindler, G. D. (comp.), 1970, *Being an anthropologist*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston.
- Tyler, S., 1969, *Cognitive anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston.
- Wax, R., 1971, *Doing fieldwork: warnings and advice*, Chicago, Univ. of Chicago.
- Wilson, M., 1957, *Rituals of kinship among the Nyakyusa*, Oxford, Oxford Univ. P.

2. QUE ES SER VAQUEIRO DE ALZADA *

«Creíamos tener un tesoro de noticias acumulado en las obras de los escritores; creíamos tener un joyel inmenso en nuestras cuevas, castillos, monumentos, tradiciones y aun en ciertas leyendas; creíamos que, en el reparto de las glorias nacionales, nos tocaría hijuela riquísima que fuera título de nuestra vieja nobleza, y en el cual se describieran, como propias, las páginas más brillantes de la historia de España y los nombres más ilustres que la esmaltan; y ahora resulta, según el señor Aramburu, que aquellas noticias de los escritores eran falsas; que los monumentos inventariados son ridículas visiones; que nuestras glorias de abolengo son puros sueños y que aquí hay que volver a empezar si queremos saber algo del pasado de esta tierra asturiana y de sus moradores.»

(B. Acevedo y Huelves, *Los vaqueiros de alzada*, 2.ª ed., Oviedo, 1975, p. 192).

«Vaqueiro, ra: s. m. y f. y adj. En Asturias, individuo de cierta raza que se supone descender de los que en tiempos de Pelayo se unieron a los moros.»

(*Diccionario popular universal de la lengua española*, Barcelona, 1885).

«Es que cuando hablaban ahí que si los vaqueiros entraban por una puerta, que si los xaldos por otra, pa la iglesia; ¿por qué?, ¿la culpa quién la tiene?; los vaqueiros. Por qué no se meten entre los xaldos y dicen: ¿hay que saber por qué yo no soy tanto como tú? Si había peleas, ¡que las hubiera!; en el cementerio todos somos iguales. ¿Que más da los vaqueiros que los xaldos?, ¿no ye verdad?, ¿no somos todos gente igual? Porque yo ya distingo los chinos, los negros, los que tienen una cosa que se les ve... porque se los ve to el mundo. Pero los vaqueiros, ¿no tienen la cara tan fina o más que los xaldos?, ¿por qué hay que distinguirlos,

* Publicado en *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*, *Anales de Moral Social y Económica*, vol. XLI, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1976, pp. 155-182.

vamos a ver?...; la ignorancia. La culpa tiéenla aquí [braña]. No hay que ser cobardes, hay que meterse. ¿Por qué se tienen que ocultar?, ¿por qué no tienen que decir: «yo soy tanto como tú»?

(Una aldeana o xalda, casada con un vaqueiro).

En 1813, Thomas Young crea el término «indoeuropeo» para referirse a los lenguajes de Europa, el Oriente Medio y la India. Desde entonces, algunos filólogos comparativos consideraron a los que hablaban tales lenguas como descendientes de razas ancestrales imaginarias. Investigadores alemanes, en particular, tendieron a acentuar la unidad de raza y lengua y cambiaron el término indoeuropeo, en cierto modo académico, por el otro, más romántico, de «ario»; de aquí surge el tan conocido mito.

En nombre de la lingüística, de los nuevos descubrimientos arqueológicos en el pasado siglo, el repentino entusiasmo por medir cráneos y crear tipos físicos y el trazado rígido de costumbres e instituciones desde un remoto e hipotético pasado, se recogió mucho material que pretendió «hacer historia». Uno de los usos de este material fue la creación de conjeturas acerca de los «orígenes étnicos» de los pueblos. En ocasiones, estas opiniones fueron rodeadas de un cierto grado de análisis crítico, por lo que fueron adscritas a la categoría de «hechos científicos». No cabe duda que algunos de estos estudios fueron realizados con un interés intelectual legítimo y forman hoy la base de estas disciplinas; pero, en ocasiones, estudios y estudiosos estuvieron al servicio de intereses políticos y chauvinistas. Hoy día, para muchos europeos, la antropología física, la arqueología, la lingüística y la antropología sociocultural aún son disciplinas cuyo principal objetivo consiste en la búsqueda de estos «orígenes»¹.

Estos últimos investigadores encontraron un gran aliciente para sus conjeturas en el estudio de las llamadas «razas malditas», grupos de poblaciones marginadas consideradas con aversión por sus vecinos. Tal marginación se pretendió justificar y probar por razones históricas (religiosas, políticas y físicas).

¹ Lo que J. Caro Baroja, refiriéndose a la etnología, llamó «esquematismo etnológico» en su libro *Los pueblos de España. Ensayo de etnología*, Barcelona, 1946, p. 493.

A una de estas «razas malditas» o grupos marginados, los «vaqueiros de alzada», les han sido atribuidos los orígenes siguientes ², con más o menos elaboración: descendientes de esclavos romanos, de asturianos «cobardes» que no quisieron seguir a Pelayo, moros prisioneros en la batalla de Covadonga, esclavos que se rebelaron en tiempos del rey Aurelio, moros expulsados de las Alpujarras en 1571, provenientes de gitanos, judíos, excomulgados, caldeos, aborígenes asturianos, normandos vencidos por Ramiro en La Coruña, judíos semiconversos, maragatos, cristianos contagiados por los mahometanos y celtas.

Algunos de estos orígenes los recoge la tradición, pero la mayoría fueron fabricados por escritores regionales —eruditos, folkloristas, historiadores y etnógrafos— del siglo pasado. Con algunas honrosas excepciones ³, los estudiosos emplearon mucho material problemático dentro de un esquema mental fijo, convirtiendo al vaqueiro en una mera cuestión personal: unos, como enfervorizados defensores, abogaron por un origen «limpio» para sus defendidos; otros se convirtieron en severos fiscales, apuntando orígenes más oscuros. Ambos utilizaron el idioma de la raza en un contexto histórico.

En este ensayo intento considerar la ideología radical en torno a los «orígenes étnicos» del vaqueiro de alzada como un mito histórico cultural. Además de su ecología, que ya he descrito con algún detalle en otro lugar ⁴, vaqueiros y aldeanos se piensan muy diferentes. Veamos a continuación cuáles son estas diferencias, según opinan los propios actores.

² Los cita Acevedo, ob. cit. El último, el origen «celta», es el que propone él personalmente. La discusión sobre los orígenes ocupa la segunda parte de su libro.

³ Jovellanos, en su breve e interesante «Carta a don Antonio Pons sobre el origen de los vaqueiros de alzada en Asturias», demuestra tener la rara virtud de la objetividad; pese a su aguda penetración, cae en la trampa de los orígenes y apunta para los vaqueiros una ascendencia maragata. Juan Uría Ríu presenta una tesis objetiva y bien fundamentada en la ecología de los vaqueiros. Su importante pequeño artículo, entre otros, «Los vaqueiros de alzada», conferencia pronunciada en la Obra Social y Cultural de la Caja de Ahorros de Asturias, es lo mejor que conozco sobre los vaqueiros. Se leyó en 1968 en Oviedo. A don Juan le dedico, con afecto, este ensayo.

⁴ Véase capítulo 3.

I

Al poco de permanecer en cualquier aldea, ante mi interés por los modos de vida del vaqueiro, los aldeanos apuntan:

Los vaqueiros no son como nosotros, son de una raza distinta.

E inmediatamente surge la leyenda sobre el origen de los vaqueiros. Algunas versiones han sido transmitidas por la tradición, otras son la versión popular de las teorías de los que han escrito sobre el tema; cada individuo imprime en ellas un sello personal, y cada área, una pincelada local, dentro del necesario consenso y lógica popular. La versión más frecuente es la que hace proceder a los vaqueiros de la «raza mora». Aunque la leyenda goza de gran popularidad, sus fundamentos «históricos» no son muy ortodoxos, tal como se aprecia en el siguiente comentario ⁵:

Dicen que el rey Pelayo, contaba mi abuelo, cuando echara a los moros de Asturias en la batalla de Covadonga, que fue la más grande, y que los vaqueiros, que los hay en las montañas de Santander y Asturias, con que resulta que no lo quisieron seguir... ¡al rey Pelayo! En la batalla aquella, ellos quedáronse. Yo lo tengo oído a mi abuelo: «A esos [vaqueiros], el rey Pelayo echólos a las montañas de Santander y Asturias, que decían que eran alpujarristas de Granada, de los moros que venían, raza de los moros que no quisieron defender a España, pa que se quedara con raza española.» Y entonces mandólos desterrados a las montañas.

Nótese cómo la cultura popular participa de los símbolos históricos regionales, entre los que el Héroe y la Gesta —Pelayo y la Reconquista— ocupan un lugar prominente. Además, el mito se apoya en la sabiduría de los antecesores y en la fuerza de la tradición. En el área, las verdades del pasado son siempre verdades.

No siempre el aldeano es tan categórico y explícito en cuanto al exacto origen del vaqueiro, pero, en cualquier caso, la «raza» explica las diferencias entre aldeanos y vaqueiros:

Un poco distintos sí puede que sean, un pelín hay. A no ser que sea por la procedencia de la raza que llevamos... no lo sabemos. Pero vamos, diferentes

⁵ Apunta como uno al menos tres orígenes: asturianos que se inhibieron en Covadonga, alpujarristas y moros del tiempo de Pelayo, además de una referencia a los pasiegos, probablemente.

Dicen que se pobló antes la braña que la aldea, y dicen que [los vaqueiros] se metieron allí [en las montañas] para guarnecerse mejor de los que atacaban. Pero no se defendían mejor, porque hay brañas que no están en montañas, sino metidas en un yerón, que para terrenos de cultivo eran mejores otros montes para hacer la vida. ¿Cómo los han llevado allí? Hay que buscar el árbol genealógico. Pa mí non tá.

Por la raza también se explica el antagonismo de aldeanos y vaqueiros:

El vaqueiro entre ellos y con otras brañas se lleva bien, Tienen cierta ojeriza al aldeano, y el aldeano al vaqueiro también. Todavía dura algo. La hostilidad es, yo creo, que son razas distintas... Yo pienso que si sería de cuando Pelayo, los moros, rebeldes o adictos, que los echasen a las picotas. Algo, a ellos los echaron del pueblo general. Porque algo, desde luego, hay; y eso lo revela el hecho de ciertas iglesias con una viga [en medio] pa que no pudiesen pasar delante ⁸.

Achacando la discriminación a la raza y la raza a la discriminación, el argumento se hace circular. Lo mismo sucede con la posesión de los apellidos que los vaqueiros poseen gracias a centurias de endogamia forzosa. También el apellido indica su diferente origen:

Distínguese por el apellido, son de otra raza que nosotros, porque el apellido es distinto.

Y, por último, también el físico los distingue. A menudo ello se explica por el clima y los alimentos, pero últimamente su constitución física delata la «raza»:

Allí [braña] no había vicio, eran como un roble. La raza de ellos es de ser más fuertes. No son como nosotros; comen más y trabajan menos.

Los vaqueiros, en general, se niegan a admitir un origen diferente al de sus vecinos, especialmente por el que se les tacha de «moros». El epíteto sugiere connotaciones muy poco halagüeñas en la provincia y definitivamente negativas en la región. «Moro» es sinónimo de «invasor», «hereje», «cobarde», y en algunos contextos corresponde

⁸ Esta cita y alguna más que aparece en el texto, se la debo a la amabilidad de Marta González Bueno, quien la recogió al realizar prácticas de trabajo de campo en la zona, bajo la dirección de Carmelo Lisón, en 1971.

a una categoría infrahumana de ser; «moro» es el insulto preferido de la región, y «moros» las víctimas propiciatorias de la historia, tal como se entiende en el área.

Los vaqueiros participan, como los aldeanos, de los valores regionales, cómo ellos creen en la idea de raza y cómo ésta se explica por la historia; en otras palabras, los vaqueiros utilizan los mismos argumentos que los aldeanos, pero variando el contenido de los mitos. Tenazmente, el vaqueiro evita comentar sobre la supuesta «raza mora», pero, cuando lo hace, la fuente o autoridad por la que se sabe el origen cambia: de la tradición o el ambiguo e impersonal «dicen», que emplea el aldeano, los vaqueiros pasan a una directa acusación a sus vecinos:

Yo he oído que dicen los aldeanos que los vaqueiros venimos de los alpujarristas, de descendencia de los alpujarristas de Granada, y que castigaron a la gente a vivir en las montañas y a las mulas y a los machos a no tener hijos.

En la mayoría de los casos, la simple mención de «raza mora» provoca indignación. Una vaqueira me reinterpreta la historia cuando le menciono la palabra:

¿Nosotros...? ¡Huy Dios...! ¿Quién te ha dicho eso...? ¿En N. [aldea]? Mira queridina, nosotros no somos de los moros. Voy a contarte la verdad. Los moros... antes estaban en España. Y fixieron un pozo grande porque antes había aquí una mina de oro. Y trabajaban aquí los pobres moros, y por ese tiempo vino por aquí una guerra. Ya fue en los años antiguos. Y empezaron a luchar, a luchar, hasta que los moros saliéronse de España, marcháronse pa Melilla, pa Larache, p'ahí pálante, por do pueden. Los moros fuéronse por causa de la guerra, que si no, no se van. Y estaban ahí, y lo mismo estaban para nosotros que para los de N. [aldea], que para los de S. [braña]; estaban ellos. Y ahora, como vivimos en estos terrenos, igual dicen que somos de raza mora; pero nosotros somos paisanos como los otros, de carne y sangre iguales. Y es que dicen que, como estaban ahí los moros, que somos de raza mora. Pero ellos andaban a su raza y nosotros a la nuestra.

En el relato se intenta explicar la pretendida raza mora del vaqueiro como un malentendido basado en hechos históricos que demuestran los restos y ruinas esparcidos por la geografía que tan bien conocen. No obstante, esta mala interpretación se debe a razones ecológicas y actuales; obsérvese que la informante dice concretamente: «Y ahora, como vivimos en estos terrenos, igual dicen que somos de

raza mora». También la ecología —la trashumancia del vaqueiro— es la razón que me ofrecen ante mi pregunta directa: «¿Qué son los vaqueiros?» Se vuelve al pasado:

Antiguamente había unos puertos por ahí arriba, por Cangas; y, de verano, las vacas iban en el mes de mayo y venían en el mes de septiembre. Y iba uno a guardarlas tres o cuatro meses. Y después, cuando se pasaba por N. [aldea], toda la gente nos decía porque nos veía venir: «¡Ya vienen ahí los vaqueiros, ya vienen ahí los vaqueiros, de F., de B., de M. [brañas] de todos esos pueblos!» Y cuando nos veían bajar pabaxo, en septiembre, decían: «¡Ya baxan por ahí los vaqueiros!» Y ahora quedóse ese nombre por todo el tiempo, aunque no tengan vacas ninguna.

El término «vaqueiro» se ha convertido en una palabra tabú. Los vaqueiros no la utilizan frente a los extraños a no ser que no quede otro remedio; proferida por el aldeano, en algunos contextos, es francamente insultante. Por supuesto, ambos grupos la utilizan, con toda naturalidad, cuando se encuentran a solas. La única excepción que conozco en que el epíteto es apropiado y se utiliza en público es con motivo de la trashumancia. El propio vaqueiro dice:

Nosotros, cuando se queda uno [en el puerto o alzada] se queda hasta diciembre. Suben a ayudarle con lo de la hierba, que allí hay mucha, y llevan alguna pataca pa el vaqueiro. El «vaqueiro» es el que está allí, se dice aquí [braña de invierno]: «Está el vaqueiro pa el puerto»; aunque se llame Pepe, o otro nombre, es el «vaqueiro», así le llaman. Y cuando viene para aquí, la misma gente de aquí llámanle «vaqueiro» [dicen]: «¿Qué hay, vaqueiro?».

Parece, en otras palabras, que el vaqueiro más vaqueiro es el de la trashumancia; o, puesto de otro modo, que la trashumancia es, para los vaqueiros, un importante elemento del ser vaqueiro. Los mitos y tradiciones de la braña contienen muy frecuentemente la referencia a esta forma de explotación ganadera. He aquí el relato de un viejo vaqueiro respecto a los orígenes de una braña de alzada:

Esto de la fundación de la braña... tengo oído que era de unos vaqueiros que iban pa un puerto alto de por ahí arriba. Y que viniera una invernada de mal tiempo, a llover y a nevar, y a que se quedaran aquí con el ganado. Y principiaron ahí delante, en el prao del Riesco, que hay una llanada p'abajo, y a caliente, que era la parada que tenían. Era una veiga, y cuando se ponía una vaca mala o eso, iban a segar allí, a la veiga esa. Y principiaron a hacer la braña. Y la principiaron aquellos vaqueiros que iban para el puerto alto. Por-

que nosotros estamos p'arriba, pero el mejor terreno tiénelo estos de V. y P. [aldeas].

La fundación de la braña comienza con vaqueiros que ya son vaqueros, es decir, que tienen vacas y trashuman con ellas. Sin embargo, los aldeanos han ocupado las tierras más llanas del valle. El informante se está refiriendo a la presión de la población y la escasez de recursos que provoca la emigración de la aldea a la montaña, y con ello un cambio de economía. Esto es explícitamente lo que opina un no vaqueiro, nativo de otra provincia española, pero casado y residente en la braña. Se refiere a otra tradición, entre los vaqueiros, que afirma el origen de la braña como una «alzada de la aldea». Obsérvese lo ecuaníme de su razonamiento:

Yo creo que bien pudiera ser [el vaqueiro] una raza distinta, porque claro, la verdad y el fundamento exacto no lo hay. Porque no podemos saber el origen. Unos dicen que si de los árabes o moros; otros, de los celtas. Pero es una cosa que ¿quién puede dar razón si no hay ningún escrito, ni ninguna cosa que afirme esto? Yo creo que esto había sido [en el pasado] alzada de las aldeas. Y no habría más que pradería, que es lo propio para esto [braña]. Porque los cultivos los arrasa el mal tiempo, los aires...; luego lo único que es seguro aquí es la pradería, de lo que vivimos. Es lo más razonable de todas, claro que no quitando otra posibilidad.

Este mismo informante, que por su tardía adscripción al grupo no participa de los mismos prejuicios que los del área, opina con pasión y énfasis sobre la discriminación del vaqueiro. Le estoy preguntando sobre sus impresiones al llegar a la zona:

Los vaqueiros casi estaban desprestigiados como una raza inferior. A mí me parecía eso una cosa completamente... mal, absurda, una cosa antirreligiosa y cristiana. Creo que [si] el señor cura lo permitía, el señor cura era más ignorante que todos los demás de la parroquia. Porque nuestra religión, si no admite separación de clases, ni de sexo, ni de raza... ¿cómo va a admitir esa separación? Encontré, he experimentado, que cuando vine yo todavía había una cierta tirantez entre los aldeanos y los vaqueiros. Porque había una prueba de que los bailes en bajo [aldea] comenzaban muy tarde para que la mocedad de aquí no pudiese aprovecharse de los bailes de allí, para ellos [aldeanos] divertirse, pero los vaqueiros no. Tengo yo notao muchas cosas de roce y costumbre que existía esa tirantez. Existía; hoy va muriendo, pero queda como un relengo.

Los vaqueiros también tienen una serie de relatos que narran acciones semilegendarias en contra de la discriminación. Sus héroes no son personajes históricos regionales como los del aldeano, sino vaqueiros poderosos —poco característicos— y, más frecuentemente, forasteros aliados al grupo por su matrimonio. Los unos por la fuerza que proporciona el dinero, y los otros por su mayor objetividad, se niegan a aceptar las afrentas al grupo. En la mayoría de los casos, el escenario de estas acciones son las iglesias parroquiales del área. Las historias son recientes, a finales del siglo pasado, y en algún caso suceden hace pocos años ⁹. Lo que sigue es una de ellas:

Ya venía de la antigüedad que si eras vaqueiro tenía que ser por detrás del aldeano. Ibas a misa, respaldao por atrás del aldeano; había una viga, de aquí p' delante los aldeanos, de aquí p' atrás los vaqueiros. Y los vaqueiros, pues llegó un día que eran hombres como los demás y se cabrearon. Bueno, había dos entierros, uno de P. [aldea] y otro de C. [braña]. Llegaron los dos entierros y comenzaron los aldeanos con el cura, y él respaldándoos y camuflándoos y dándoos alas: «Primero se va a decir misa al de la aldea y se va a enterrar.» Y había un departamento en el camposanto: para este lado los aldeanos, siempre buscando el sitio mejor, el más soleado, el más guapo. A la otra parte, como sitio desperfeccionao, se enterraba a los vaqueiros. Pero el buen día ese en que había dos entierros, estaba mi padre y joven, de veintiocho años, y dos hombres de C. [braña]. Uno era el Vizcaín, que era un mozarrón de Vizcaya que se había casado con una de por aquí. Y como en aquello de los entierros se bebía tanto vino, pues estaban un poco alegres y empezaron a discutir con lo de la preferencia. Y ya dice el Vizcaín al cura: «Si usted no pone un poco de medios a esto, ahora mismo se va a arreglar.» Sale aquel hombre y rompe de una empalizada tres palos; uno se lo da a mi padre, otro a otro vecino más y le dice a mi padre: «A., o formas en la puerta o los echas fuera, como más quieras, que aquí bastamos los tres solos para comer todo lo que haiga. Con el Cristo en la mano no se falta a nadie; el Cristo lo tengo yo, que me tocó traerlo todo el camino, y se respeta; ¡el Cristo se respeta!, pero las normas que el señor cura les concede a ustedes aquí, están muy equivocados. Salga todo Dios de aquí que se va a dar leña.» Los aldeanos acacharon, dejaron el cadáver allí y huyeron. Y sale el cura y les dice: «Yo les prometo mi palabra de honor que esto se arregla; esto se va a llevar como se llevaba, pero de aquí en adelante se va a arreglar.» Dice el Vizcaín: «Es que fíjese usted, don Fulano, que hoy nos calmamos; pero esto no queda lo mismo que estaba, aquí se da leña; a ver por qué asunto tiene que ser esto, nosotros ¿no somos como ellos?» «Sí, señor; bueno, hoy va a ser

⁹ La última que he recogido sucede en 1955. En la iglesia parroquial de una aldea, vaqueiros y aldeanos entran por puertas diferentes.

así, pero esto se arregla.» Luego cayó al poco tiempo un entierro de esta misma casa y le dicen al cura: «Venimos con la misma gaita, ¿eh?; esto ni se muere ni se enfría, se le va a dar tierra sagrada en la hilerá conforme corresponde en el buen sitio hasta terminar aquel tomo de terreno que usted y ellos [aldeanos] enjuician lo mejor del camposanto.» «Sí, señor.» «Muy bien, cuando toque venir atrás, quien sea; cuando toque volver a empezar a alternar el buen sitio, quien sea.» Y desde aquél día se acabó para siempre jamás, amén.

Los héroes del relato necesitan encontrarse un poco «alegres» por el vino para emplear un lenguaje y unas maneras violentas, tan poco usuales en el vaqueiro, que suele utilizar la ironía en estos momentos. En cualquier caso, las incidencias de la narración aumentan cada vez que se cuentan, las frases atribuidas al grupo se hacen más agresivas, y más humildes las ajenas. La fuerza y valentía de los protagonistas convence y demuestra su razón. En este momento, los vaqueiros son «hombres como los demás»; lo que debería pasar, y no pasa, ocurre en el mito. A través de estos relatos, por medio de carismáticos individuos, se expresan aspiraciones colectivas de igualdad que los vaqueiros no se atreven a manifestar individualmente. Los mitos tienen también un contenido social objetivo.

Los vaqueiros reconocen, como los aldeanos, lo idiosincrásico y diferente de sus apellidos; sin embargo, esta diferencia no es puramente racial, sino de estratificación social. Para el vaqueiro, su apellido es más «basto», menos distinguido que el del aldeano:

Nosotros creo que procedemos de la raza visigoda, y los aldeanos creo que no. Porque ellos [aldeanos] lo ven por el apellido. Porque, ¡claro!, en la braña creo que es un poco difícil encontrar un apellido un poco... distinguido; todo es a base de Feito, Gayo, Parrondo, Acero, Arias. Y en la aldea ya hay algún apellido un poco más... destacado. Y dicen que es eso, que el vaqueiro, que es más fuerte, rubio, que procedemos de la raza visigoda. Pero eso no dejan de ser tonturas, porque aquí no se puede saber nada. Porque, ¿en qué forma había que haber un divisa [división] pa retirar a L., C., A. [brañas] de N. [aldea] para las razas? Eso no, hombre.

II

Hasta aquí, la cuestión «Qué es ser vaqueiro» ha sido respondida por el mito, tanto por los aldeanos como por los vaqueiros, cada gru-

po negando el mito ajeno. Además del mito, unos y otros ofrecen otro tipo de explicación a la misma pregunta formada de un conjunto de experiencias y sentimientos que trataré de analizar. Voy a hacerlo, en primer lugar, dando la vuelta a la cuestión que nos ocupa; en lugar de «Qué es ser vaqueiro», trataremos de ver «Qué es no ser vaqueiro», cuando éste deja de serlo o, en otras palabras, cuáles son las condiciones bajo las que se diluye o desaparece la vaqueiridad. Los aldeanos, comentando sobre la raza, no se sienten muy dispuestos a aceptar la posible dilución de la cualidad esencial del vaqueiro:

Más brutos lo son, ¿eh? La cosa de ellos es bruto. Más bruto en todo. Hay personas y hay familias que todavía se distinguen, pero a la larga o a la corta non dejan de... Alguna cosa que dicen: «Mira, se nota que son vaqueiros.» Parece que no... y es así, ¿eh? Fulano, que parecía uno de aquí y era correcto y todo, pero en algo se distinguía, no se por qué.

Sin embargo, una vez que se abandona el contexto de la supuesta raza, el cambio es posible para el aldeano bajo una serie de circunstancias. Obsérvense con cuidado las características que sobre un individuo y su familia de la braña apunta una aldeana, porque son típicas y me serviré de ellas como guía:

Ahora que había algunos que me distinguían, decía mi madre siempre. Al padre de X. mi madre lo quería con delirio. Tenía unos hermanos en Madrid riquísimos. Y esos C., que ha llegado alguno a ser ministro, eran gente más culta, eran gente que se había preparado. Y decía mi madre: «¿Vístelo alguna vez borracho? Nunca.» Y era un hombre que bajaba mucho a misa, tenía las cosas bien, no hablaba el vaqueiro porque fue mucho a Madrid, quería a mi madre muchísimo y mi madre lo quería a él. Y decía mi madre: «No, ése é verdad que no parece vaqueiro; ése sí que parece que é de aquí.» Y, sin embargo, había otros que no, ni mucho menos, aunque fueran de buenas casas también.

Tenemos, pues, que la primera característica que convierte a un vaqueiro en un no-vaqueiro a los ojos de los aldeanos es el dinero o la posición económica familiar. Hablando de las diferencias entre vaqueiros y aldeanos, uno de los últimos apunta concretamente:

Las costumbres han cambiado mucho desde hace algunos años que yo viví aquí. Entonces las diferencias entre braña y aldea eran grandes; las costumbres, muy diferentes; estaban más aislados, y las condiciones de vida [de los vaqueiros] eran míseras.

Obsérvese que se está apuntando a motivos concretos y objetivos que señalan una diferencia también objetiva y concreta entre ambos grupos. La «miseria» es también una de las razones por las que el aldeano sospecha del vaqueiro, como en este caso:

La vida de ellos [vaqueiros] era... un poco rara... completa; era en el ambiente de vivir, en la miseria donde vivían y el socialismo [la sociabilidad] que gastaban con el demás público.

Aunque el vaqueiro tiende a la no-diferenciación, y por ello trata de emular al aldeano, sin embargo no suele aceptar con agrado a los que intentan identificarse con el otro grupo. Cuando esto sucede, es la ecología otra vez el lenguaje del cambio, y su razón de base la movilidad social en una sociedad estratificada. Las brañas se «toman por aldeas», y por ello sus habitantes los vaqueiros «tiénense por aldeanos»:

Ahí en M. [braña] se tienen por aldeanos. Será mejor pueblo que una braña, y por eso se tienen por aldeanos. La E. [braña] es braña; aunque pase la carretera principal, es lo mismo; no tiene nada que ver que pase la carretera; lo que es braña, siempre lo seguirá siendo. No tiene nada que ver que los que habiten el pueblo se tengan por aldeanos, pero seguirá siendo braña igual. La que nació pa braña, morirá braña.

Nótese cómo el vaqueiro, ante las deserciones, responde con una decidida afirmación del grupo. La igualdad se consigue para todos o para nadie, pese a las diferencias económicas dentro del grupo. En ese sentido, incluso se duda de alguna pequeña aldeilla distante; se siguen apuntando motivos ecológicos y económicos:

Aquí los xaldos se tienen por más aquél que los vaqueiros; estamos más atrasados, y todo el mundo quiere ser más que los demás. En C. [aldeilla] pasa eso mismo, dicen que son aldeas; pero en la parroquia de C. todo son brañas y están todas a una altura. La braña nunca deja de ser braña, sigue igual. Más malo que C..., tú di que es braña, es un pueblo escabroso y malo.

Las brañas, pues, son inmutables; su configuración, altura, terrenos no cambian. No se habla de que los vaqueiros pueden o no dejar de serlo, sino que los lugares que unos y otras habitan, brañas y aldeas, sean una y otra. Aunque se emplean diversos baremos para definir al vaqueiro y al aldeano, el sitio que ocupan es, para los primeros, la principal característica:

Allí en Cangas y en Somiedo hay vaqueiros, porque tienen alzada. Un vaqueiro y un aldeano se distinguen. Ahora que el vaqueiro no es el idioma, ni nada; es donde vive. Y el aldeano distínguese por donde vive, en la aldea. El ser vaqueiro es vivir en la braña, nacer en la braña.

Pese a ello, también el vaqueiro reconoce explícita y burlescamente cómo la riqueza hace desaparecer la esencia del vaqueiro ante los ojos de los aldeanos. En varios contextos, pero especialmente en los raros casos de noviazgos o matrimonios mixtos, en los que el vaqueiro ostenta una posición económica muy superior a la del aldeano, los primeros siempre apuntan: «Pa billetes de mil ya no hay vaqueiros.»

La «cultura», en el sentido popular y vulgar de la palabra, y la «educación», es otra de las pautas que conducen a la dilución de lo vaqueiro, según el aldeano. Por el contrario, el atraso, la falta de conocimientos y las malas maneras del vaqueiro, en relación a sus vecinos, caracterizan el ser vaqueiro. Los aldeanos, para demostrar este punto, utilizan cuentos marcadamente satíricos y burlones. Suelen narrar este tipo de historias aldeanos de mediana edad ante la presencia de otros aldeanos y forasteros; nunca ante una audiencia vaqueira. Los niños de la aldea asisten en estas ocasiones, que son parte del proceso de aculturación. Multitud de factores paralingüísticos (sonrisas y carcajadas, énfasis y tonos de voz), se suceden paralelamente junto al relato, proporcionándole mayor fuerza. Este es uno de ellos:

Resultó que una vez un vaqueiro dijo a otro [sobre un tercero]: «Tienes que llevarlo a Madrid.» Y el otro, ¡claro!, no tenía aún posición pa llevalo: «No, no», y él quería ir y dijo: «Bueno, pues vamos a llevarlo.» Pero, claro, antiguamente iban muy mal (los vaqueiros), tardaban quince días en llegar a Madrid con las caballerías; iban una panda a dormir allí, arriba de Cangas, y tenían sus paradas. Y llevólo. Pero él, ¡claro!, nunca vio ni orinales ni bacepillitas ni nada. ¡Figúrese como estaban las casas de braña entonces! Estaban al estilo... Y entró en una habitación bastante curiosa y dijo: «¡Ah, Pichu! ¿Para qué son esas cosas blancas que hay bajo la cama, ho?» Y el otro dijo: «¡Ay, meu padre!; ¡hombre!, esto es pa esto.» Y dióle una explicación. Dixo él: «¡Ay, no! No lo quiero yo facer, que lo echu fuera». Con que de noche había un reló y el nunca viera uno tampoco. Tin, tin, tin, y se tapaba. Tin, tin, tin, volvía a taparse; y toa la noche siguió sin dormir, asustao, creyendo que alguien estaba allí dentro de la habitación. Y cuando vio que risaba un poco el día... andó observando donde estaba el tin, tin, tin que él decía y observó que estaba p'allí pa una esquina, y tenía él unos zapatones ferraos de carchuelas que usted sabrá, de esos de vaqueiros, y sacólo de abaxo de la cama la bota ferradona y estuvo observando a ver si podía apuntalo bien, y

tiroílo y ¡pun!, y dioílo y rompióilo en cien mil pedazos. Y subió la gente por el ruido aquel, toos p'arriba: «¿Qué pasó?» «Ay, miu Pichu, qué mala noche pasé! Si estuvo toda la noche ahí un pingo, un pingo, un pingo...; non dormí nada.» Y la [dueña] de la casa: «¡Ay, madre mía, que me rompió el reló!» ¡La que se armó!

El relato se refiere a los periódicos viajes, que con recuas de mulas, los vaqueiros realizaban a la capital de España transportando mercancías. Madrid era —y sigue siendo— la capital de la cultura y buenas maneras, universidad de los vaqueiros, puesto que en la braña no existía ni escuela:

Sí, eran diferentes [los vaqueiros] porque vivían salvajes, ni tenían escuela ni maestros. La escuela de B. [braña de alzada] llegó el año 1956; bueno, la escuela no, sólo la maestra, y la luz el año pasao. Si alguno [vaqueiro] llegaba a saber leer era ayudándose unos a otros, con gente de esa que había por los pueblos que sabían un poquitín más. En cambio, aquí [aldea] hubo tres o cuatro hombres de muchísima talla, tenientes del Ejército, capitán de la Guardia Civil, un escultor. Negrete hizo la escuela y el camino; aquí la luz vino enseguida. Aquí hay un palacio y un retiro.

Obsérvese que la diferencia tiene otra vez bases concretas y muy definidas. En un área donde la escolaridad es sumamente preciada y la «gente estudiada» casi carismática, los vaqueiros, por su aislamiento y falta de medios, ocupan el lugar más ínfimo. Los aldeanos, por su parte —nótese el orgullo con que el aldeano del relato habla de las «glorias» de la aldea—, se sienten superiores en relación a los primeros. Los vaqueiros concuerdan con estos mismos valores, pero aceptan su propio «atraso» como algo del pasado. Hoy día, sin embargo, evitan por todos los medios dar esa impresión. Uno de los cambios ha sido el vestido —otro de los valores importantes en el área—. Una aldeana se expresa así:

Porque antes en el vestir mismo [los vaqueiros] se diferenciaban mucho. Bajaban aquí y todos quedaban mirando pa ellos. Por ejemplo: «Mira ésa cómo va, y la otra qué cosa colorada lleva, y la otra qué cosa blanca.» En fin, siempre llamaban la atención. Y ahora, pues visten mejor que las de aquí, más al día que las de aquí.

El aldeano se da cuenta del esfuerzo del vaqueiro para mejorar sus maneras ante su presencia, aunque no siempre traza una línea tan firme, como lo hace el vaqueiro, entre el pasado y el presente. Sin

proponérselo y con facilidad, se emplean ambos tiempos indiscriminadamente:

Y ya estos [vaqueiros] que están saliendo ya son más refinaos; no es como antes, que, ¡ay Dios!, eran muy brutos, querida. Y algunos viejos que murieron eran muy ordinarios, muy ordinarios. Sí, hay muchas cosas que les distinguen. Es cierto que son brutos. Yo no sé en qué manera te diga que son brutos. En una fiesta o una charla, por ejemplo, o aquí simplemente, si están bebidos se tiran de los puños, o guantadas o de hablar mal, o... en fin.

Cuando los vaqueiros bajan a la aldea lo hacen en grupo. Fiestas tradicionales de la aldea, entierros de vaqueiros o las ferias de ganado son las ocasiones que los reúnen. La iglesia, el baile y sobre todo los «chigres», las tabernas, son los lugares donde se congregan. Para los vaqueiros, éstos son días de fiesta; es muy importante «alternar» con todos e invitarse mutuamente a un vaso de vino. Por la ocasión y con el respaldo del grupo, el vaqueiro, que generalmente es bastante sobrio, puede beber algo más de la cuenta y olvidarse de su estudiada formalidad. Los aldeanos aprovecharon estas ocasiones para condenar en masa al grupo vaqueiro, pese a que, por la abundancia de «chigres» en la aldea, esto sucede frecuentemente entre ellos mismos. Al comparar el comportamiento de los vaqueiros en la aldea, los aldeanos, en su propio territorio y desde su perspectiva valorativa, se convierten en jueces inflexibles.

Lo mismo sucede con otra de las características del ser vaqueiro: su irregular asistencia a los oficios religiosos. La iglesia parroquial, que no existe en la braña, ha sido escenario tradicional de discriminación y reivindicaciones, como me he referido antes; hoy aún es fuente de tensiones veladas. El vaqueiro considera la iglesia como parte del espacio de la aldea y al sacerdote como aldeano; sus valores y creencias religiosas difieren de los de sus vecinos y la asistencia a misa es mínima. Esto lo recoge un cuento que narra una aldeana:

Muchas veces me acuerdo del pobre C. [vaqueiro]. Porque le decíamos a mi madre: «Mañana tiene que dejarnos ir a la iglesia, que viene el C. a confesarse. Porque él ponía los brazos en cruz para rezar y rezaba alto, y decían los otros curas: «¿Qué le pasa, C., qué le pasa?» «Nada, nada, señor cura, que estoy enseñando a los nietos a rezar algo. Mira, éste es San X., el patrono.» Los nietos tenían trece o catorce años y no bajaban, nunca fueron [a la iglesia]. «Bueno, vamos a rezar a este santo.» Y ponía los brazos en cruz, y todos los nietos alrededor. Y todos los chicos del pueblo [aldea], pos mirá-

bamos. Con que un día fue D. X., el [sacerdote] que me bautizó a mí; con que diz él: «Bueno, C., C., son cristianos abandonaos. No vienen a misa más que por San X. [el patrón de la aldea], una vez al año, y si vienen a confesar, y más no me vienen aquí, no los conozco en la iglesia..., ¡cómo no frecuentan más la iglesia!». Y dice él: «¡Ay, señor cura, señor cura...! Con una misa y un marrano basta para todo el año [año]. Y si el marrano é bono, basta solo.»

Me he referido a que los vaqueiros suelen bajar en grupo a la aldea. Su asistencia a la iglesia es también masiva, aunque sucede en muy pocas ocasiones; éstas son según el aldeano:

Ellos sólo venían a la iglesia a bautizarlos y casarlos. Aquí te bajan el día de Pascua, el día de Ramos, el día de san Juan, en san Antonio y el día del Cristo. [Algunos] se pasaban años antes de venir a misa. Venían a comprar y a los entierros. Moría uno de B. [braña] y aquí no faltaba ni uno; eso especial.

Es evidente, pues, por qué si la asistencia irregular a la iglesia, y siempre en grupo, es parte del ser vaqueiro, según los aldeanos, un individuo que asiste regularmente y en solitario puede ser considerado como «poco vaqueiro». Nótese que, incluso cuando bajan todos a la iglesia, en los entierros de vaqueiros, se baja a despedir a uno de sus miembros, afirmándose así la unión y solidaridad del grupo. No obstante la poca asistencia a misa de los vaqueiros, los aldeanos nunca los acusan de irreligiosidad; algunas veces reconocen lo lejano y pesado del viaje a la iglesia desde la braña, pero, en definitiva, siempre apuntan la religiosidad *sui generis* del vaqueiro. San Antonio es un símbolo de la forma de vida y creencias de la gente de la braña. Una aldeana se refiere a ello de este modo:

Ellos [vaqueiros], la fiesta de san Antonio la celebran el 13 de junio. Para ellos el día de san Antonio lo tienen por la fiesta mayor del año, más que el día del Corpus. Ellos, todo eso del Corpus y del Santísimo no entienden ni papa. Ellos son los santos y novenas a san Antonio, eso sí. Cuando tienen una vaca mala o un ternero invocan a San Antonio: «Si me salvas esta vaca o este ternero, doy a san Antonio un lacón.» Y luego lo bajan a la iglesia. Y en este día no trabajan nada. Porque me parece que es una de las fiestas que quitaron; antes era día santo, se guardaba; pero ahora es de las suspendidas. Pero ellos no, ellos la dejan. ¡Hombre!, algunos días que ellos bajaban, a lo mejor, y nos veían hacer alguna cosa, decían: «¿Pero hoy cómo trabajáis? Es gran pecao hoy trabajar, en el día de san Antonio, que es día santo, y por tanto no se le puede hacer a san Antonio esa faena.» Y nosotros decíamos:

«Mira, es más pecao los domingos, el día del Corpus, y días así, que son fiestas del Señor.» Pero ellos creen más en eso. Yo creo que la creencia que ellos tienen es por el ganao. ¿No ves que ellos tienen gran interés por el ganao? Ellos por el ganao viven y se molestan y corren.

El ganado, otra vez la ecología, diferencia las creencias entre aldeanos y vaqueiros. Esta —ecología— es también la razón que ofrece el vaqueiro respondiendo sobre su inasistencia a los oficios religiosos: la lejanía de las brañas¹⁰ a la iglesia parroquial y el cuidado del ganado, que no conoce de días «santos». Estas razones son «excusas» según el aldeano y, en parte, también los vaqueiros las aceptan como tales. De hecho, la asistencia a la iglesia no tiene, para la gente de la braña, la función o la presión social que tiene para los habitantes de la aldea, y aún más por cuanto tal asistencia ha significado en su pasado.

Otra de las características que marcan el ser vaqueiro es su diferente modo de hablar. Entre aldeanos y vaqueiros existen algunas pequeñas variaciones fonéticas, morfológicas y semánticas¹¹, quizá producidas por un mayor aislamiento, la endogamia y la diferente economía de la gente de la braña. Estas diferencias no son radicales y pueden pasar inadvertidas por los extraños al área sin un conocimiento lingüístico formal. Sin embargo, para vaqueiros y aldeanos, sus respectivos modos de habla son muy diferentes «lenguajes»: los primeros «hablan en vaqueiro» o «el vaqueiro», y los últimos «hablan en aldeano» o «el aldeano». Ambos grupos parecen ser extremadamente conscientes del fenómeno lingüístico —auténticos amateurs del arte de hablar— y muy sensibles, especialmente el vaqueiro, de sus respectivas actuaciones.

Aldeanos y vaqueiros estiman como «malas» sus maneras de hablar y expresarse respecto a las de la gente de ciudad, y castellana especialmente; pero, entre los dos grupos, el vaqueiro es el que «peor» lo hace. El uso del habla vaqueira es un símbolo de su atraso y malas maneras. Una aldeana ofrece una pequeña historia como muestra:

¹⁰ Al aislamiento de las brañas me refiero también en el capítulo 3. En ocasiones, el viaje a la aldea, lleva varias horas a pie y a caballo por escarpados senderos en mal estado.

¹¹ Manuel Menéndez García, en su obra *El cuarto de los Valles*, se refiere a ellas, así como Rodríguez Castellanos en el libro *Contribución al vocabulario del bable occidental*, (ambos del IDEA, Oviedo).

Y ahora los vaqueiros ya no hablan como hablaban antes. Porque contóme mi madre que había una ahí [aldeana], tabernera, y fue a mandarle a otra de M. [braña] que iba pa N. [aldea] que la encargara el vino. Y dice la vaqueira: «¿Y a quién se lo encargo?, ¿a uno que tiene los burros mu enrichascaus, mu enrichascaus?» ¡Ay madre! [rie], ¡qué carcajadas!... Pero ellos ahora pronuncian mejor, hablan con mucho cuidao ante la gente de fuera, porque, si no, se ríen de ellos... ¡Bueno!, eso creen...

Algunos aldeanos tratan burlonamente de imitar el habla tradicional del vaqueiro, al contar sobre ellos, subrayando frases y situaciones divertidas, desde el punto de vista del aldeano. Esta forma de hablar, de connotaciones tan negativas, se recuerda de una época anterior, puesto que hoy el vaqueiro la ha reducido a su código privado. Un aldeano explica:

Lo que yo hablo, entre ellos todavía lo hablan, pero con el de afuera, poco. Los aldeanos también hablan el asturiano, pero [es] completamente distinto al vaqueiro. Yo esto que digo es más bien de antes. Hoy ya no hablan así; en general, hablan pocos así. Entre ellos sí, pero con los demás no hablan así.

Los vaqueiros suelen utilizar el siguiente proverbio ante los forasteros que tratan de imitar su manera de hablar:

El que non diga [tʃeɪt'e], [tʃiŋo] [i] [tʃana] non é de la braña.

Las tres palabras, leche, lino y lana, contienen fonéticamente algunas de las características más notables de su manera de hablar, y además son el símbolo de su modo de vida tradicional: la leche de las vacas, que les da su nombre; la lana de sus ovejas, tan numerosas en el pasado, y el lino, símbolo del comercio que ocupó a muchos vaqueiros en un tiempo. La pronunciación correcta de las tres palabras proporciona el estatus automático de «ser de la braña», o en otras palabras, de su vaqueiridad. Los vaqueiros son muy estrictos corrigiendo a todo el que trata de reproducir los sonidos; de hecho, el proverbio indica claramente la exclusión de los que no pueden salvar los obstáculos de su competencia lingüística por no ser de la braña, marcando sin lugar a dudas la pertenencia al grupo a través del lenguaje. «Lenguaje» es también, a menudo, uno de los signos que define a las brañas y sus habitantes en casos dudosos, si bien no es criterio tan definitivo como su ecología.

En cualquier caso, es interesante señalar cómo uno y otro grupo

han atribuido valores muy específicos a los medios lingüísticos que usan. La cita que estoy siguiendo indica la poca vaqueiridad de un vaqueiro con la frase: «No hablaba el vaqueiro porque fue mucho a Madrid.» La estratificación del lenguaje sigue un modelo nacional en el que el castellano ocupa un lugar prominente. Uno de los adaptados, por su matrimonio, al grupo vaqueiro, nacido en otra provincia del norte de España, expresa estos valores en defensa del habla vaqueira:

Los aldeanos se creen más, más que el vaqueiro, más cultos, más ilustraos. Porque, incluso en el mismo idioma, no hablan ellos el castellano mejor que el vaqueiro, sino que lo hablan peor. Peor, porque yo tengo observao que en el vaqueiro hablan muchas palabras castellanas que en el aldeano no. Ellos tienen muchas palabras malas, extrañas y malas de comprender.

Por último, en la frase final de la enumeración de cualidades que diluyen el ser vaqueiro se alude implícitamente a la cordial interacción de vaqueiros y aldeanos. Unos y otros han estado simbólicamente y físicamente separados durante siglos por una viga en la iglesia, por la calidad del terreno en el cementerio, por su modo diferente de bailar en el baile de la aldea e incluso por el recipiente en que bebían en el chigre¹². Hoy día, con los signos exteriores de la discriminación prácticamente desaparecidos, y por su aspiración a la igualdad, el vaqueiro trata de «alternar» y charlar con el aldeano, a lo que éste suele acceder. No obstante, la abierta tensión de antaño se ha cambiado por un arma mucho más peligrosa psicológicamente: la crítica. Ambos grupos se critican mutuamente a solas, pero el vaqueiro es más sensible a la crítica aldeana que viceversa. Cada grupo acusa al otro de ser los iniciadores y causantes de sus diferencias. Los aldeanos, cuando se toca el tema, mantienen que la discriminación existe en la mente de los vaqueiros:

El otro día P. y L. [vaqueiras], yo tengo algo de amistad con ellas. Y empezaron a decirme que si los aldeanos criticábamos a los vaqueiros. Esas cosas... las tienen ellos metidas dentro. [Bajando la voz]: son parecidos a los

¹² De esta última diferencia no tengo noticia por la gente de la braña. Acevedo la reseña en su obra citada, p. 115. Estos tres escenarios —la iglesia, el baile y el bar— son los que el vaqueiro frecuenta cuando baja a la aldea; cada uno se divide, por frecuencia, en sexo y grupo de edad: las mujeres y los niños en el primero, la juventud en el segundo y los hombres que acuden en el tercero.

catalanes. Unicamente que precisen de uno, entonces ya los tienes alrededor tuyo to el día. Yo creo que tienen un complejo de inferioridad sobre nosotros, de que nosotros nos reímos de ellos y de que nosotros criticamos todas las acciones de ellos. Y no hay tal cosa.

La «desconfianza» de los vaqueiros, sin embargo, sólo atañe al grupo aldeano. Pese a sus escisiones y problemas internos, la gente de la braña mantiene una fuerte unidad, como grupo, frente a sus vecinos. Los aldeanos, que no precisan de tan marcado sentimiento de grupo, se expresan así:

Tenían una desconfianza que ellos [vaqueiros] con los de abajo nunca se demostraban sus ideas. Si les preguntaba algo, la ocultaban. Si había algo entre ellos... se juntaban, aunque fueran enemigos; pero con usted, no; con usted nada; con usted, ¡a tapar! Y ellos, nada, cuando dicen algo: «Ye como los vaqueiros, que siempre son unos zorros, que nunca dicen lo que sienten, que nunca se expresan como se debieran expresar.» Sí que ahora son ya de otra forma, ¡pero los antiguos! debieron tener eso muy mal.

El que los vaqueiros no hagan partícipes a los aldeanos de sus asuntos en un área en que todos, vaqueiros y aldeanos, desean saber los pormenores de la vida ajena, sorprende al aldeano. Pero aún más sorpresa manifiesta cuando el vaqueiro prefiere la compañía de un vaqueiro desconocido a la de un aldeano que conoce:

¿Y por qué brañeros que no se conocen con otros brañeros de Cangas, de donde sea, en una feria tiene que arrimarse a los brañeros y seguir la conversación con ellos, aunque no los conoce, y dejar al amigo [aldeano] con el que fue todo el camino! Y no lo conoce, pero hace pandilla con ellos. ¿Por qué lo hace? Eso es raro.

El vaqueiro, por su parte, critica al aldeano de su falta de unidad. Estas son las palabras de un joven:

Yo creo que M. [aldea] es un pueblo de más... cotilleo, y además que son más malos, más envidiosos pa otros y más...; no son uníos. Aquí, en este pueblo [braña], a lo mejor discutimos un día en una reunión o junta, pero dejándolos, luego vienen al camín. Pero ellos, de siempre, son malos hasta pa ellos mismos. Pero yo ahora ya no tengo queja de ellos, ¿eh?, porque además bájome a la aldea y convidome con cualquiera, y además hablan... Parezme que han perdido algo de eso. Pero yo acuérdome de cuando era chal...

Estas quejas de aldeanos y vaqueiros tienen en su base otras razones menos subjetivas. Uno de sus problemas de comunicación es la diferencia de sus intereses respectivos que se reflejan en sus tópicos de conversación. Para el vaqueiro, el ganado es su tema favorito, pasión que no comparte el aldeano, que suele comentar sobre sus cosechas. La falta de luz hasta muy recientemente —y por ello de radio o televisión— suele reducir la charla del vaqueiro, según el aldeano, a:

Otra cosa, no se puede uno agregar a ellos [vaqueiros] socialmente porque el hablar de ellos ya sabe usted lo que tienen: lo natural [el sexo] y las vacas. Sólo la naturaleza y las vacas es la conversación tajante de ellos. No hablarán de lo que hay en Burgos o del estado de excepción de Guipúzcoa, no; es lo natural y las vacas.

El propio ganado ha sido, y no sólo verbalmente, causa de roces y enfrentamientos con el aldeano al entrar en las tierras de éstos. Las multas han sido frecuentes, y por ello el vaqueiro hace un frente común. A ello se refiere el aldeano de este modo:

Ellos [vaqueiros] tienen un quizá que es el siguiente: de encubrirse unos a otros y atender el ganao. Que hay cuatro o cinco, que de éstos no sacas nada; siguen como hace cien años, no molestan, van a lo suyo; pero con ellos no hay manera, no sacas nada. Ellos, cuando tienen el ganao suelto en la sierra, si entra en un prao de aquí, vas y dices: «Bueno, este ganao, ¿de qué vecino es, de B. o L.? [brañas de alzada].» Bueno, no lo conocen para nada, ¡qué va!

Una de las más evidentes muestras de la falta de interacción entre el vaqueiro y el aldeano es la pequenísima frecuencia de matrimonios mixtos¹³. En los raros casos en que éstos se realizan, en los que el vaqueiro aporta una fuerte dote, la unión no suele ser satisfactoria, al decir de la gente de la braña:

¿Sabes lo que hicieron los de la casa de la F.?, que le extremaron hasta la taza de... iba a currear. Yo no la conocí, pero oí a los tíos que era una moza

¹³ He recogido datos sobre 514 matrimonios de dos parroquias en lo que va de siglo. De ellos, 474 uniones son realizadas entre vaqueiros o entre aldeanos y los restantes 40 matrimonios son mixtos. De las 40 uniones mixtas, 14 de los aldeanos provienen de lugares donde no hay vaqueiros —y, por tanto, discriminación—, por lo que en realidad no son «xaldos». Dieciocho matrimonios se realizaban entre vaqueiros y xaldos de pequeñas aldeillas, que hoy cuentan con un hábitat y economía muy parecido al de sus vecinos de las brañas. Únicamente siete matrimonios se realizan entre vaqueiros y xaldos de las principales aldeas.

como estaba mandao. Y díjole a la tía: «¿Hiciste las pulientas ¹⁴, L.?» —a una tía mía que murió soltera—. [Ella] dice: «Sí, hombre, sí; hay pulientas y hay leche.» «Bueno, pues... todavía no me farté más de pulientas y a leche desque salí de aquí de B. [braña]. Yo, no es por ninguna cosa, pero las de la braña de B. para V. [aldea] non valen. A mí me pasó esto.» Tratábanla muy mal, extremábanla la taza de la comida, bajando al pie de 5 000 duros [que le habían dado de dote] en aquel tiempo.

Los diferentes hábitos alimenticios y la mayor sobriedad en la comida de los aldeanos ¹⁵ explican en este caso el infortunado matrimonio mixto. Estas uniones son escasas y por ello se mitifican y se emplean como ejemplo para evitar que los jóvenes de la braña reincidan. No obstante, los aldeanos fueron los primeros en sancionar este tipo de unión:

Ahora hay más [matrimonios mixtos], pero antes no dejaban. Y además, [los aldeanos] teníanlo a menos, ¿eh?, teníanlo a menos. Que el que hiciese una cosa así era como si arrebataste demasiao. Y, además, ahora hay muchos que se casan por el mundo; van pa Madrid y van pa otros laos; no es como antes, que decían: «Casóse con un vaqueiro y...»

En Madrid —el mundo—, las razones que impiden el matrimonio se diluyen, pierden su razón de ser. Además de la presión social que trata de evitarlo, hay una serie de razones concretas por las que el matrimonio mixto no es siempre aconsejable. Esta es una de ellas, y de peso, dada la importancia del trabajo de la mujer en el área:

Lo primero es que ellos [vaqueiros], bajaba una moza p'aquí [aldea] y lo primero que tenían que hacer es enseñarle los trabajos de la aldea, completo. Y eso hoy, porque no hay en todo B. [braña de alzada] uno que sepa sembrar, no hay quien sepa lo que es una máquina de sembrar trigo, porque ellos no siembran; ni amasar, no hay todo en B. seis que amasen. Y es que ellos la labranza no la entienden como nosotros; ahora que en la hierba [heno], en curar la hierba y atender el ganado son más prácticos que nosotros, porque es lo que vieron hacer desde siempre.

¹⁴ Las pulientas son preparadas con harina de maíz tostada. Durante mucho tiempo ha constituido un alimento básico en la dieta del vaqueiro. Hoy día las pulientas son un símbolo del vaqueiro.

¹⁵ La alimentación se relaciona con las diferencias físicas de vaqueiros y aldeanos. Los primeros acusan a los segundos de «pasar fame»; los aldeanos, a los vaqueiros de «tener farturas». Hablo de estos valores más adelante.

III

Además de «Qué es ser vaqueiro», en el estudio de los vaqueiros debería incluirse la cuestión «Qué es ser aldeano». Ha sido tradicional en la literatura antropológica el estudio de «castas» en aislamiento, grupos marginados como entidades cerradas y suficientes, olvidando que es en relación a otros, en situaciones de contexto, donde se encuentran las razones de su marginalidad.

«Qué es ser vaqueiro» ha sido una cuestión sin importancia al hablar de los vaqueiros. La auténtica preocupación fue, durante mucho tiempo —y en ocasiones aún lo es—, «Qué fue el vaqueiro», es decir, cuál fue su origen, cuál su mítica historia y la raza de que desciende. En los escauceos literarios, las lucubraciones pseudohistóricas y en la propia tradición se revela mucho de la intransigencia española, el chauvinismo regional y el etnocentrismo local frente a otros modos de vida y pensamiento que difieran de los propios. Intransigencia, chauvinismo y etnocentrismo conducen al mito.

Los mitos exhiben los sistemas semánticos específicos de la cultura en que se encuentran. Hay unas pocas ideas cuyo poder semántico se mide en relación al número de actividades que pueden agrupar a su alrededor; tales ideas surgen repetidamente en los mitos, y quedan en éstos dibujados como mapas emocionales y cognitivos. La raza es una de estas ideas, componente central del sistema semántico asturiano y reacción a una situación igualmente central. No es una coincidencia que sea la «raza mora» el origen preferido entre otros para clasificar a los vaqueiros, teniendo en cuenta una guerra de ochocientos años en la nación, y que me estoy refiriendo a la región que la comenzó. La sensibilidad española a la idea de raza se aseguró con otras centurias de preocupación por la «pureza» o «limpieza de sangre» a la que se ha referido J. Caro Baroja. La formación de estas categorías étnicas es fundamental y moldea religiones, culturas e incluso el pensamiento científico.

El mito está vestido de historia y hablado con el idioma de la raza. Los símbolos históricos de la nación, de la provincia, se utilizan para dar explicación de las diferencias; la historia se polariza en «buenos» y «malos», lo propio asignado al primer valor y lo ajeno al segundo. La tradición se convierte en un estandarte de ambición y conservadurismo, inmediatamente justifica el *status quo* o lo que uno quisiera ser. En el caso de los vaqueiros, la tradición es un instrumento de manipulación social.

Pero el mito no es solamente esto. En el caso de los aldeanos, el narrador está exponiendo el sumario de su posición social, afirmando su ambición y éxito, mientras el vaqueiro, a través del mito, protesta por su posición equívoca, de su supuesta inferioridad y discriminación. El mito es también instrumento de protesta y reivindicación.

El mito no existe sólo por parte de los aldeanos; existe de igual manera, pero con diferente contenido, para los vaqueiros. Sus héroes no son personajes históricos regionales, sino vaqueiros míticos y forasteros adoptados por el grupo. Los vaqueiros se sienten menos asturianos que grupo; la tradición vaqueira explica su origen y la acción sucede en el pasado. La ecología, a la que tan tenazmente acude el vaqueiro para explicar sus diferencias con el aldeano, es también una explicación mítica.

La ecología, según mi parecer, es una buena razón básica del ser vaqueiro. Cabría preguntarse por qué, si ambas explicaciones son mitos, elijo la segunda y no la primera. Únicamente puedo decir que el mito ecológico es empírico, se puede comprobar hoy en el terreno, mientras que esto no sucede con el mito aldeano; nada se sabe de los supuestos orígenes, no hay documentos que prueben una diferente ascendencia y las tesis de los que han tratado de investigarlos no son convincentes¹⁶. Mito por mito, la elección es simple.

Pero, además, los vaqueiros parecen exhibir un mayor sentido crítico que sus vecinos en torno a las opiniones que les atañen. La razón, evidentemente, es la mayor necesidad de los primeros por clarificar su dudoso origen. Sin embargo, los aldeanos no tienen por qué poner en tela de juicio una tradición que se ajusta a sus deseos y, por ello, aceptan con ingenuidad y al pie de la letra ésta.

El vaqueiro hace derivar su origen de lo que le da su nombre: las vacas, el ganado y la trashumancia a la que se ven obligados por su causa. Este origen es tan notorio y evidente, que no se presta atención a ello, como ocurre con las cosas demasiado familiares.

Cuando los aldeanos dejan el contexto de la raza, pasan a exponer quejas y molestias producidas por la vida en común, en una pequeña área, de dos grupos con intereses económicos muy distintos y

¹⁶ Vuelvo a exceptuar la obra de Juan Uría Rúa, quien no se ha decidido a la búsqueda de orígenes, sino a explicar la discriminación de que ha sido objeto el vaqueiro a través de registros y documentación histórica. Es interesante cómo don Juan ha llegado a similares conclusiones que las que yo apunto utilizando diferentes metodologías. En el siguiente capítulo trato el tema.

que ostentan, por ello, diferentes valores también. En la base del mito se encuentran un conjunto de experiencias y sentimientos que lo explican; o, en otras palabras, sentimientos que vienen producidos por experiencias concretas, por el choque de actividades dispares. Dentro del mito, los vaqueiros son «malos» porque son «diferentes», pero por su propia experiencia, para el aldeano, su vecino es «diferente» y, por tanto, «malo». En otras palabras, el mito tiene también un contenido psicológico, a través del que se categoriza uno mismo en relación a los otros, y se reconocen las diferencias propias y ajenas, intentando enfrentarse con ellas de la mejor manera. El mito parece ser el lenguaje que cuenta por esas diferencias, en un área donde, aunque exista una estratificación social muy sensible, los valores son igualitarios¹⁷ y cada uno se siente capaz de decir a su vecino: «Yo soy tanto como tú.»

Al definir las cualidades que diluyen la vaqueiridad, los aldeanos están definiendo sus propias cualidades, o la imagen de lo que ellos mismos quisieran ser, haciendo al vaqueiro aldeano; pero no un aldeano de la realidad cotidiana —con el que también existen pequeños roces y enfrentamientos—, sino el aldeano ideal. La esencia del ser vaqueiro se pierde si se destruye la diferencia que la ha producido.

La marginación del vaqueiro es la más evidente en el área, pero no es la única. Dentro de los propios vaqueiros, «el vaqueiro», es decir, el que trashuma, se siente inferior al vaqueiro estable, dados los valores positivos que implica el sedentarismo frente a la trashumanía. Y éste no es el único caso: el aldeano también se siente marginado frente al hombre de la ciudad. Una última cita que reproduzco expresa esta jerarquía, según el aldeano:

Observo que condición distinta la tienen [los vaqueiros]. Más desconfiaos que el aldeano, más falsos. Y entiendo, o es la costumbre, que se les mira con cierto recelo, no lo sé. Condición distinta sí la hay. Porque pienso que hay tanta diferencia del aldeano al vaqueiro como del aldeano al hombre de la ciudad. En general, más atrasao.

Obsérvese que los defectos que el aldeano adscribe al vaqueiro no son sino diferentes grados de sus propios defectos: los vaqueiros

¹⁷ Por supuesto, los valores igualitarios no presuponen una sociedad igualitaria. Respecto a los vaqueiros, me he referido más ampliamente al tema en «Notas sobre la envidia: los “ojos malos” entre los vaqueiros de alzada», en *Temas de antropología española*, Madrid, C. Lisón (comp.), Akal, 1976.

no son «desconfiaos», «falsos», o «atrasaos», sino «más» desconfiados, «más» falsos, «más» atrasados que el aldeano, el cual lo es también en menor grado. La riqueza, la concentración de la población, el conocimiento de los usos de la ciudad, las buenas maneras que ésta produce, la educación que proviene de las mayores facilidades con que cuenta la ciudad, los medios de comunicación de la urbe, la anulación de la propia manera de hablar frente al lenguaje de la capital, el «estar al día» en las modas que ésta dicta, etc., son valores a los que aspira la aldea y que no tiene. Carmelo Lisón se ha referido ampliamente a la dicotomía *homo rusticus/homo urbanus*¹⁸ y a los valores que la gente de Belmonte de los Caballeros adscribe a ser, pertenecer, vivir y trabajar en el campo *versus* la ciudad, por lo que no me detengo más en ello. La dicotomía sirve para el área que nos ocupa si se hace triple: vaqueiro/aldeano/ciudadano.

El problema de los vaqueiros es, pues, uno de estratificación sociocultural disfrazado de mito. Que haya sido el mito, y no la estratificación, el lenguaje de las diferencias entre vaqueiros y aldeanos, dice mucho de la sociedad, la región y la nación en que éste se da. También dice mucho de la ciencia y los intelectuales que en ella nos encontramos. El mito puede ser algo inofensivo, e incluso útil para la gente que lo crea, según el sentido que se le dé a éste, pero en las manos de intelectuales puede llegar a ser peligroso.

El mayor error cometido al estudiar los vaqueiros ha sido el tomar por historia ortodoxa lo que es en realidad historia popular. Las nociones históricas de la gente rural, sus creencias en torno a la historia y la relación de éstas con otras creencias son parte de la antropología cognitiva, de la filosofía de la historia o de la sociología del conocimiento, y no, como se ha pretendido, de la historia ortodoxa. Es muy importante examinar, en sus propios términos, el punto de vista de la historia tal como se entiende popularmente. Pero esta «historia», que no está escrita, que no se transmite en documentos, la gente la lleva en sus cabezas y, por ello, sus categorías históricas están coloreadas por las creencias y categorías culturales. Confundir ambos niveles no es hacer ciencia. Y, ya que de ciencia se habla, convendría analizar las tradiciones históricas de otras culturas, de las re-

¹⁸ En varios lugares de su libro *Belmonte de los Caballeros* (Oxford University Press, 1966), pero especialmente entre las pp. 16 y 18. Esta dicotomía aparece por muchos lugares de España. Según mi parecer, estos valores son fundamentales a la hora de definir al campesino; definición que hoy día adolece de sesgos económicos. Véase también a J. Caro Baroja sobre el mismo tema.

giones y pueblos españoles bajo la luz de dos filosofías de la historia: la nuestra y la de ellos. Un bonito y fructífero problema de investigación sería comprobar, por ejemplo, las similitudes entre ambas ¹⁹.

En este ensayo he intentado ofrecer una y otra historia, cediendo la palabra a los propios vaqueiros y aldeanos, porque ellos son los que mejor conocen sus problemas, dado que les toca vivir juntos. En realidad, éste ha sido otro error de los que han investigado sobre el vaqueiro: que no hayan preguntado a los vaqueiros y a los aldeanos sobre el supuesto origen de los primeros. Se ha despreciado la historia popular y a sus narradores para buscarla en teorías y modas intelectuales. Los vaqueiros tienen qué decir sobre sí mismos al que se tome la molestia de escucharlos. Y no es una molestia, sino un placer.

¹⁹ Los propios historiadores, hoy día, se plantean serias dudas sobre la «ortodoxia» histórica. José Sánchez Jiménez me ha indicado cómo, en el Tercer Coloquio de la Universidad de Pau sobre Metodología Histórica, se acordó rechazar el término.

3. MITO E HISTORIA DE LOS VAQUEIROS DE ALZADA *

Los vaqueiros han sido tradicionalmente marginados por sus vecinos aldeanos que les consideran un grupo étnico diferente del resto de la población. A ello han contribuido también ciertos intelectuales que, para explicar la marginación de que son objeto los vaqueiros, les han atribuido diferentes orígenes y les han incluido en la categoría de «pueblos marginados» llamados también «razas malditas».

En otro lugar he escrito sobre el tema desde el punto de vista de los actores, los propios marginados —los vaqueiros— y sus marginadores —los aldeanos—. En este capítulo, sin embargo, el enfoque se dirige hacia los constructores del mito docto; intentaré realizar una breve historia intelectual del problema vaqueiro a través de una selección de las teorías eruditas sobre este grupo ¹.

Los vaqueiros de alzada tienen una historia que se remonta a varios siglos pero sobre la que se sabe muy poco. Aunque deben su nombre de «vaqueiros» originalmente a la práctica de un tradicional modo de vida pastoril, hoy en día, «vaqueiro» evoca fundamentalmente un concepto de origen o raza, y no la profesión de que proviene.

Los primeros testimonios en que aparecen mencionadas las brañas corresponden a documentos del siglo IX ². No obstante no se sabe

* Publicado en *AIC (Análisis e Investigaciones Culturales)* núm. 26, enero-marzo de 1986, Madrid, Ministerio de Cultura, pp. 11-28.

¹ Las páginas que siguen provienen de mi tesis doctoral (Ph. D.) por la Universidad de Pennsylvania, que se titula *Death as cultural process. The vaqueiros de alzada (Spain)*, (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan); fue presentada en Filadelfia en 1984. Una primera versión de este ensayo fue leída en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona en diciembre de 1978. Agradezco a Juan Frigolé su amable invitación y sus comentarios al tema.

² Según Juan Uría Rúa en su libro *Los vaqueiros de alzada. De caza y etnografía*. Biblioteca Popular Aturiana, Oviedo, 1976, p. 123. Este volumen contiene una colección de artículos publicados en diferentes fechas sobre aspectos históricos y etnográficos de este pueblo. Como se apreciará en las siguientes páginas, he tomado muchos de los datos históricos de la obra de Uría, lo mejor que se ha escrito en su género so-

si entonces tenían un significado similar al actual, es decir, «población de vaqueiros». Según la mayoría de los filólogos modernos, *braña* procede de la forma latina *verania* «lugar de pastos de verano»; aunque la palabra ha sido objeto de numerosas controversias, especialmente en el siglo pasado, hoy tiene ese significado en casi todo el norte español. Sin embargo, si bien la etimología de la palabra hace referencia al modo de vida pastoril, no hay referencias específicas sobre la trashumancia de los vaqueiros o su consideración como grupo, hasta el año 1433, en que, por una partida de cuentas de la casa del conde de Luna, se consignan las sumas pagadas por los vaqueiros que habían venido a Laciaña —el sur de la provincia— desde la marina. Esta es la primera prueba de que los vaqueiros en aquellos años ya trashumaban a largas distancias. Unos años después, en 1485, ya hay constancia de que el vaqueiro tiene sentimiento de grupo y constituye un pueblo, según se infiere de dos documentos expedidos en Sevilla por los Reyes Católicos; el primero de ellos es una queja por algunos desmanes cometidos contra ellos y sus ganados en la que se pide protección; el segundo documento, una orden dirigida al Corregidor del Principado y la Justicia para que se les protegiese.

La información posterior confirma la situación descrita en estos primeros documentos, unos el pago de arriendos por pastos, generalmente en especie (queso, manteca, cera, etcétera) y otros quejas y pleitos de los vaqueiros sobre agravios y gravas consideradas excesivas. Aunque los vaqueiros pagan rentas a los propietarios de terrenos por la utilización de pastos, en épocas de sequía o escasez los aldeanos intentan evitar su aprovechamiento por parte de los vaqueiros, ya que lo necesitan ellos mismos; para reforzar su derecho aluden a su condición de «vecinos» —con derechos y obligaciones tales como el pago de tributos del concejo— frente a la escurridiza «media vecindad» del vaqueiro que, debido a su trashumancia, sólo permanece parte del año en un concejo y parte en otro tratando de no pagar las gravas de ninguno de ellos.

El vaqueiro parece haber utilizado la «media vecindad» según su conveniencia. En 1523, varios vaqueiros del concejo de Valdés —hoy Luarca— acuden ante la autoridad quejándose de que el Concejo les

bre los vaqueiros. A menos que se indique, las fuentes del material histórico en las siguientes líneas provienen de este libro y concretamente de las páginas 98-124. Después de haber redactado este ensayo he tenido noticias de que se ha presentado una tesis doctoral en la Universidad de Oviedo en 1986 sobre la historia de los vaqueiros cuyo autor es Adolfo García, que todavía no he podido consultar.

había repartido contribuciones como si fueran vecinos a pesar de ser en realidad «extranjeros y viandantes». Estas dos categorías serán usadas posteriormente por los aldeanos para evitar que los vaqueiros utilicen como pasto sus tierras y discriminarlos en otros contextos. En 1776 en un pleito de la parroquia de la Espina en el concejo de Salas se enfrentan un grupo de vaqueiros de alzada con los aldeanos sobre la preferencia de asientos y otros honores en la iglesia que se prohibían a los vaqueiros. Uno de ellos niega su condición de vaqueiro basándose en razones ecológicas: no alza su morada, sino que tiene su residencia fija; hace sus labranzas y paga diezmos y otras contribuciones como cualquier vecino completo³.

La discriminación contra los vaqueiros tomó diferentes formas. La más notoria fue la separación de los vaqueiros en las iglesias locales. Para oír los oficios religiosos los vaqueiros estaban separados de los aldeanos o bien por una barrera física, como una viga de madera tendida en el suelo en la parte posterior del edificio, o por una inscripción del tipo «No pasan de aquí a oír misa los vaqueiros» grabada en los muros. En alguna ocasión se les obligaba a entrar a la iglesia por puerta diferente —la «falsa»— de la entrada principal por la que accedían los aldeanos⁴. Estas costumbres (que originalmente pudieran tener relación con la clase social, ya que, según Uría Ríu ciertos vaqueiros nobles tenían sitio preferente a los demás vaqueiros) se agudizaron especialmente en el siglo XVIII, cuando se prohíbe en algún caso dar la comunión a los vaqueiros excepto a la puerta de la iglesia. La discriminación en la iglesia se reproduce en la sepultura, bien en los primitivos enterramientos en la iglesia —los más alejados del altar para los vaqueiros— o en el cementerio en que ocupaban los últimos lugares, después incluso de los más pobres aldeanos. Tanto la parafernalia de los funerales —las llamadas cruces «malas»— como las distintas calidades de sus honras fúnebres, los distinguían. Por último, se les negaba el derecho a llevar las imágenes o estandartes en las procesiones.

Esta discriminación en la iglesia pudo tener lugar por la obligación de todos los feligreses a pagar diezmos a la Iglesia y que, en el caso de los vaqueiros, por su modo de vida trashumante, era más di-

³ Bernardo Acevedo y Huelves se refiere a este pleito en su obra *Los vaqueiros de alzada en Asturias*, 2.ª edición, Oviedo, 1915, pp. 83 y 131.

⁴ Como he indicado, esta discriminación todavía sucedía en el año 1955, según mis informantes vaqueiros.

fácil de cumplir y más fácil de eludir que los aldeanos de morada fija. Pero incluso pagando estos diezmos, su movilidad provocaba dudas y confusiones sobre la cuantía o el lugar donde debían pagar. En un pleito de 1670, las parroquias de Ayones y Muñas se reclaman mutuamente la percepción íntegra de los diezmos de los vaqueiros que se movían por ellas.

A estas razones sustanciales que pueden ayudar a comprender su marginación por parte de los párrocos locales hay que añadir que los propios vaqueiros no siempre pudieron ser considerados como feligreses modelo. Su género de vida trashumante y el aislamiento de las brañas contribuyen sin duda a que su conducta religiosa y grado de adoctrinamiento fueran, cuanto menos, heterodoxos. Un proyecto de Sinodales del Obispado de Oviedo en el siglo XVIII señala que los vaqueiros «cuidan más de dar pasto terreno a sus ganados que de recibir el espiritual de sus almas» y recomienda que no se les permita ejercer como testigos en causas ajenas «por incurrir en ellos casi las mismas circunstancias que en los indios», es decir, su poco aprecio por la sacralidad del juramento.

Parecida situación que en lo religioso se produce en el ámbito gubernamental por parte de las autoridades civiles municipales ante el intento de los vaqueiros de eximirse del pago de cargas y gravas anejas al estatus de vecindad. En varios concejos se les obliga a permanecer en sus brañas con carácter permanente e incluso se les prohíbe realizar sus migraciones periódicas. En un pleito de 1536, los vaqueiros reclaman contra estas ordenanzas alegando que los pobres necesitan cambiarse con sus familias, ganados y enseres, mientras que los ricos pueden establecerse enviando un criado con el ganado a los puertos; señalan, por último, que contribuyen a todas las cargas del vecindario. En otras ocasiones, sin embargo, se les obliga a que abandonen sus cabañas e incluso a quitar las puertas de las mismas para que los aldeanos aprovechen los pastos que queden libres con su partida. Otro problema legal lo constituye la exención del servicio militar de muchos vaqueiros sin empadronar a consecuencia de su incierta «media vecindad». En 1752 una Real Resolución intenta poner fin a esta situación que, no obstante, continuará hasta bien entrado el siglo XIX⁵. En 1718 se intenta que no se les permita votar, con-

⁵ Según Uría Rúa, *ob. cit.*, p. 111. De acuerdo a ciertas informaciones continúa en el XX, librándose algunos jóvenes de la mili a cambio de una suma económica.

currir a las elecciones, ni elegir cargos municipales a pesar de que contribuyan con los cargos; más adelante volveré sobre este caso.

A estas discriminaciones religiosas y civiles se une la discriminación social por parte de los aldeanos que tiene lugar en aquellos contextos donde ambos grupos entran en contacto: bares y tabernas, bailes, fiestas e iglesias. Los bailes en la aldea, en fiestas y romerías señaladas, hasta hace poco se realizaban por separado, ya que los vaqueiros realizaban sus propias danzas y no eran admitidos de buena gana en los de sus vecinos. Muchas peleas y enfrentamientos entre ambos grupos han tenido lugar en el escenario del baile hasta hace muy poco. Dado que el principal contingente del baile es el público juvenil no es de extrañar que las parejas mixtas hayan sido muy escasas, obligando al grupo vaqueiro a una endogamia forzosa durante siglos. A los hombres, por su parte, parece que se les servía la bebida en las tabernas en vasos de cuerno, mientras que los demás bebían en recipientes de cristal ⁶. La iglesia, por último, frecuentada especialmente por mujeres y niños, ha sido escenario de bastantes peleas e incidentes al intentar sobrepasar los límites establecidos los vaqueiros y ocupar asientos considerados preferentes, especialmente ocurridos en los entierros de algún vaqueiro.

Esta discriminación tuvo como telón de fondo y justificación la teoría de que los vaqueiros tenían un origen diferente del resto de sus vecinos, los aldeanos.

Las primeras informaciones conocidas en que se alude a la supuesta «raza» de los vaqueiros aparece en 1720 en siete cartas y documentos dirigidos en forma de Memoria a don Jacinto Márquez por don José Fuertes de Sierra, señor de Andes de Navia, un hacendado del occidente de la provincia ⁷. Don José pretende que los vaqueiros no puedan participar en las elecciones de regidores, procuradores y síndicos del concejo e incluso intenta invalidar unas elecciones anteriores en que se «envocaron seis o siete vaqueiros entre la muchedumbre» apoyados por «algunas personas que desean tener muchos votos», según afirma textualmente. Para evitar que vuelva a suceder este hecho se aducen diferentes motivos, principalmente el que nun-

⁶ Sobre discriminación en general, véase Acevedo, ob. cit. Este autor es quien relata la prohibición de beber en vasos de cristal, costumbre que no recuerdan en las brañas.

⁷ Este documento fue publicado por Acevedo en la primera edición de su libro, *Los vaqueiros de alzada*, Oviedo, 1893. Aparece en el apéndice III, pp. 215-37. Las citas corresponden a las pp. 217 y 220.

ca hayan podido votar los vaqueiros, y que sus antepasados no redimieron la jurisdicción pagada a la Corona, aunque en ese momento contribuyan a las pagas concejiles. Como prueba aporta diversas ordenanzas locales y documentos históricos. En este contexto aparece por primera vez el título de «moros» que se adjudica a los vaqueiros; nótese que la posibilidad de votar convierte a los vaqueiros en vecinos, lo cual acarrea consecuencias económicas negativas para los aldeanos como aquí se indica:

De esto [posibilitar el voto] no sólo se sigue el igualar los *moros* que no les costó blanca con los *naturales* que gastaron su dinero, sino que, una vez admitidos a la elección, se les concede vecindad y concedida no se les puede obligar a sacar sus ganados y no saliendo se quedan los naturales privados de los pastos y sufocados totalmente de los que antes tuvieron por *esclavos*. (El subrayado es mío.)

En este párrafo se destaca el deseo de los «naturales» de mantener el equilibrio ecológico que depende de la trashumancia vaqueira. La defensa de intereses económicos es el marco en que aparece la idea de raza y la razón que la sustenta.

No obstante, en la mayor parte del alegato se olvida o reprime esta relación para destacar fundamentalmente las razones históricas que prueban un diferente origen. En su apelación, don José Fuertes expone lo siguiente:

Lo otro porque los dichos vaqueiros de alzada como gente advenediza y que por notoriedad se tiene por descendente de los esclavos moros que se hicieron en la restauración de España y siempre se les trajo viandantes y separados de todos los naturales, permitiéndoseles vivir en las brañas cercanas al mar en lo riguroso de los inviernos, obligándoles luego que venía el mes de mayo a los puertos altos para que dejasen libres los pastos a los naturales. Lo otro porque había moros y que éstos vivían apartados en todo de los naturales consta claramente en el Libro de Pragmáticas de esta ciudad, en el cual folio 25 y siguientes está el título de los Católicos Reyes don Fernando y doña Isabel el año 1498 dieron [al] Corregidor de este principado, el Comendador don Pedro de Luñeda y entre advertencias que se hacen para su corregimiento la una se expresa de que tenga particular cuidado con que los moros de su jurisdicción vivan apartados de los naturales [...].

Este alegato se ha convertido en la primera teoría erudita sobre los orígenes raciales del vaqueiro, teoría definitivamente circular: los vaqueiros viven separados del resto de la población; hay moros por-

que los Reyes Católicos advierten que los moros no se mezclen con los naturales, luego los vaqueiros son moros. La sustentación de todo el argumento depende de la interpretación de documentación histórica e incluso los factores ecológicos (la trashumancia concretamente) son fruto de un accidente histórico (se les permite vivir en las brañas, se les obliga a salir).

En cuanto al origen concreto, la teoría de don José Fuertes presenta una contradicción que se repetirá en otros autores. Su primera opinión es la que recoge el párrafo anterior «esclavos moros de la restauración de España», es decir, del período de la Reconquista. Sin embargo, en otra de sus cartas, respondiendo a ciertas dudas planteadas, admite otro origen al mismo tiempo que el primero, el de «descendientes de moriscos del repartimiento de los Reyes Católicos». Unos y otros, según una hoja suelta encontrada entre sus papeles, se diferencian en que los últimos muestran más acusados rasgos culturales que los primeros: los unos trashumantes y los otros estables; unos son vecinos y los otros no; los primeros labran y los últimos trajinan. En otras palabras, la explicación del cambio cultural se produce en base a sucesivas oleadas de emigrantes.

La contestación a esta primera teoría no se hace esperar. El 26 de mayo de 1721, don Manuel Antonio Caballero Flórez y Valdés, regidor de Tíneo, envía a don Jacinto Márquez una memoria intentando refutar las pruebas del señor Sierra ⁸. Comienza don Manuel a definir la palabra braña en su sentido erudito —«lugar fértil de pastos»— y en el popular «habitación de vaqueiros». Los vaqueiros lo son, según don Manuel, porque no trabajan pan y vino (no son agricultores), sino sus ganados y trajinerías con caballos: pescados en invierno y carne y manteca en verano. De ahí radica, según el autor, el llamarse vaqueiros. Acusa a don José Fuertes de autorizar la tradición vulgar y sostiene que los vaqueiros no vienen de los moros con estas palabras:

[...] no me puedo persuadir a que desciendan los vaqueiros de los moros, porque sobre que nunca he visto instrumento que claramente lo diga; aunque vi pleitos sobre honores y oficios parroquiales, y que en alguna tienen féretro y andas apartados los vaqueiros que atribuyo yo a que por la distancia de sus brañas podían interin faltar para otros difuntos aldeanos y en cuanto a oficios de iglesias y concejiles por no ser vecinos continuos no los pueden

⁸ También recoge Acevedo este documento en la primera edición de su obra citada, en las pp. 239-251. Las citas aparecen en pp. 240 y 247.

servir; y los aldeanos los tienen ojeriza porque les quitan de pastar los términos a su salvo y por poca renta en los que dieran los dueños si no hubiese vaqueiros. Los curas bien porque no les dan diezmos sino de los ganados que nacen en los meses que allí habitan, ni responsos ni ofertas porque no cuecen pan, y por esto habrán inventado la quimera de que venían de los moriscos. Y por este baldón y desprecio, ellos también aborrecen a los aldeanos.

Las razones aducidas por don Manuel son muy parecidas a las de don José Fuertes, la documentación histórica, si bien el primero se muestra mucho más escéptico de algunas informaciones y más metódico en la traducción de las fuentes latinas. Resume su alegato con las siguientes palabras, que son válidas aún hoy día:

Todo esto aduje para prueba del poco fundamento que pueden tener las tradiciones o por mejor decir rumores y fama apócrifa y quimérica que suele inventar el vulgo y mayormente si le mueve odio o afecto; pues vemos que aún los cronistas (que tanto estudiaron para escribir y dar noticia de antigüedades) se yerran y deslumbran y subsiguientemente se arriman unos a la opinión de otros que tal vez se fundan en principios falsos [...] y otros no pudiendo conciliar las antinomías se meten cubiertos o se desvían por sesgos y callejuelas. A vista de esto y de que ningún autor ha dicho que hasta aquí que los vaqueros viniesen de los moros, no me debo persuadir; aunque en pleitos sobre honores de iglesia o en otros criminales se les haya achacado y articulado por los otros aldeanos para mejorar de justicia, prefiriéndoles. Y aún si se cavilan las autoridades referidas en los instrumentos citados podía la malicia argüir y atribuir más esta descendencia de los pobladores aldeanos vecinos contiguos de aquellos esclavos de las primeras conquistas.

Ambos eruditos, según confirman en sus escritos, recogen al parecer una tradición popular existente en el tiempo en que escriben. Uría Ríu ha intentado explicar el origen de esta tradición⁹ por la preocupación nacional engendrada al calor de las campañas guerreras y civiles contra los moriscos en los siglos XVI y XVII unida a la existencia de algún proyecto de repartimiento de moriscos en el Principado que no se llevó a efecto. Por supuesto, hay constancia de que los vaqueiros ya existían en la provincia muchos años antes de esas fechas.

Estos documentos aparecen como manuscritos y no se publican

⁹ En el artículo «Origen probable de la tradición o leyenda que atribuye ascendencia morisca a los vaqueiros de alzada en Asturias», contenido en la obra antes citada, pp. 31-55.

aunque los eruditos posteriores los tienen en cuenta. Sí aparece publicado, en cambio, un trabajo de fray Martín Sarmiento denominado «Discurso crítico sobre el origen de los maragatos»¹⁰ —un pueblo marginado, como el vaqueiro, que habita en la provincia de León—. Fray Martín se ocupa de los vaqueiros únicamente para tratar de probar un mismo origen que el de los maragatos, según él «el de españoles antiguos tal como indica su traje, su vida y sus costumbres». Sarmiento piensa que es previa una investigación que contaría con tres requisitos: «el estudio y reflexión de los archivos locales», «pasear y patear el país... paseo geográfico» e informarse de los naturales de «postes, columnas y lápidas con letra», además de recoger tradiciones y costumbres «que parezcan ridículas y las que se usan en casamientos, bautismos y funerales», sin omitir «las frases y expresiones de la lengua que parezcan exóticas». Pero tan buenas intenciones no son llevadas a cabo.

La opinión de fray Martín sobre el origen común de los maragatos y vaqueiros es compartida por Jovellanos en una muy famosa carta dirigida a don Antonio Ponz «Sobre el origen y las costumbres de los vaqueiros de alzada en Asturias» escrita hacia 1793¹¹. Jovellanos, al modo de la época, comienza por estudiar la etimología de la palabra braña y los modos de vida y trashumancia de los vaqueiros; sigue el esquema de Sarmiento al describir sumariamente las costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte y, como él, se muestra escéptico de las fuentes que atribuyen ascendencia morisca a los vaqueiros. En Jovellanos encontramos a un ilustrado que contempla con benevolencia a los vaqueiros e incluso los idealiza en ciertas ocasiones. Desmerece el tono evolutivo —filosofía, religión y superstición— que impregna este trabajo, aunque es un modelo, pese a su brevedad, de etnografía y objetividad.

En 1786, Miguel de Lardizábal y Uribe había escrito una *Apolo-gía por los agotes de Navarra y los chuetas de Mallorca, con una breve digresión a los vaqueros de Asturias*¹². En la «breve digresión»,

¹⁰ En el *Seminario Erudito* de don Antonio Valladares aparece publicado en 1787, tomo V, pp. 175-214. Está fechado el 4 de noviembre de 1778.

¹¹ Es la carta novena de una colección de 10 misivas sobre temas asturianos. Acedo la reproduce en la primera y segunda edición de su obra. Aparece en las múltiples ediciones de la obra de Jovellanos; una de ellas *Obras escogidas*, III, pp. 184-201, Barcelona, 1886, Biblioteca Clásica Española.

¹² Madrid, 1786, Viuda de Ibarra. Las noticias de los vaqueiros aparecen en las pp. 20-24.

de un par de páginas, recoge como orígenes los dos apuntados por Fuertes Sierra, si bien él indica que «lo más fundado es no tener los vaqueiros otro origen que el de las demás gentes asturianas». La brevísima relación de Lardizábal tiene interés por poner de manifiesto, en primer lugar, la suspicacia hacia los traficantes, que aquí aparece:

Como traficantes, los vaqueiros son más ladinos que los que sencillamente se ocupan en el cultivo de sus tierras; pero son por lo mismo más dispuestos a la superchería, y al engaño, vicios inspirados por la codicia de que difícilmente se libran los tratantes de profesión.

Los vaqueiros, con este trabajo, entran en la categoría de pueblos marginados que será objeto de mucha literatura en el siguiente siglo.

Durante el siglo XIX se producen algo más de treinta escritos sobre los vaqueiros, tres cuartas partes de los cuales aparecen en la segunda mitad del siglo. La mayoría son artículos o referencias en libros, si bien también aparecen algunos libros completos y otros se conservan en manuscritos; muy pocos escritores asturianos de esta época se abstienen de crear nuevas teorías sobre el origen de los vaqueiros o repetir las ya existentes.

En este siglo, gracias a las corrientes liberales que vienen del exterior, empiezan a proliferar, junto a los ataques, calurosas defensas y apologías no sólo de los vaqueiros, sino del conjunto de grupos marginados, interés que se comparte con el vecino país francés. Es precisamente un escritor de esta nacionalidad quien emplea el término *races maudites* para referirse a ellos, concretamente F. Michel. Este autor no aporta nada nuevo sobre los vaqueiros, puesto que traduce a Lardizábal; pero estimula la curiosidad sobre las razas malditas y pone de moda el término. Otro escritor francés, V. de Rochas, les llama «parias»; en cuanto a los vaqueiros cita con profusión a Jovellanos y les considera una rama de agotes por las analogías entre ambos grupos. Al final del siglo se refiere a ellos Maud, si bien antes lo había hecho también R. Ford ¹³.

En 1856, el tema de los vaqueiros comienza a ser considerado como objeto periodístico con la publicación de un artículo en la pren-

¹³ F. Michel, *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*, París, A. Franck, 1847; V. de Rochas, *Les parias de France et d'Espagne*, París, Hachette, 1876; J. M. Maud, *Disliked peoples of Europe*, Londres, 1896; R. Ford, *A handbook for travellers in Spain*, Londres, W. Clowes & Sons, 1896.

sa regional ¹⁴. De ahí parte una larga tradición que continúa hoy día. Estos artículos en semanarios y diarios de la provincia suelen ser copias repetitivas de las primeras fuentes, conjeturas exóticas que intentan llamar la atención del lector e irónicas y burlonas descripciones de escarceos de fin de semana por las brañas.

En esta segunda mitad del siglo XIX las publicaciones sufren un cambio al tratar temas folklóricos frente al énfasis en historia de la primera mitad. Un ejemplo pueden ser unas «Composiciones en dialecto vaqueiro» que se publican en 1888 ¹⁵. Pero además de este énfasis en folklore, la moda evolucionista se deja sentir, si no teóricamente, al menos de un modo práctico. Las conjeturas sobre el origen de los vaqueiros son un interesante ejemplo de la forma que toma en España la llamada doctrina de los orígenes y las supervivencias, así como del uso de la Antropología y sus especialidades en el pasado siglo. En nombre de la lingüística se abusa de las etimologías como también de los dudosos hallazgos arqueológicos, del entusiasmo por pedir cráneos y crear tipologías físicas y, por último, se estudian costumbres, creencias e instituciones intentando, por analogía y semejanza, trazar el parentesco entre la comunidad vaqueira actual y las pretendidas «razas» de que proviene. Un ejemplo, un trabajo de F. Oloriz, *Reconocimiento de 2000 vaqueiros en 1900* ¹⁶ indica el furor de la antropometría. Quizá el aspecto más negativo de este período es que los investigadores de este tiempo elevan la cuestión de los orígenes de los vaqueiros a la categoría de «hechos científicos», cuando en realidad son meras conjeturas; del racismo popular se pasa al racismo científico en nombre de la nueva disciplina ¹⁷. Pondré un ejemplo al respecto.

En septiembre de 1889 aparece un artículo denominado «Variedades» en una revista científica de medicina cuyo autor es un médico andaluz, Federico Rubio ¹⁸, trabajo que, al parecer, había sido escrito diecisiete años antes. Este artículo relata la visita que recibió el doctor Rubio de una paciente cuya supuestamente vaqueira llamada Joa-

¹⁴ Antonio Arango Valdés, «Los vaqueiros», en *La Tradición*, 13, Oviedo, 1856.

¹⁵ Por José María Flórez y González, que aparece publicado en Cangas de Tineo, 1888, y en Vicalvaro, 1923.

¹⁶ No he podido encontrar esta publicación de Madrid, aunque sí he encontrado datos sobre su contenido.

¹⁷ M. Harris, *The rise of anthropological theory*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1968, cap. 4 [en castellano publicado en Alianza].

¹⁸ F. Rubio, «Variedades», *Revista Ibero-americana de Ciencias Médicas*, II, septiembre de 1899, pp. 198-208. La cita proviene de la p. 202.

quina Martínez que le produce una impresión «de ultratumba», «de esas [...] que hemos vivido ya otra vez de tiempos remotos». Se pregunta entonces si «¿habrá en esa mujer un testimonio vivo de los restos de las antiguas civilizaciones que se establecieron en España?». Le llaman especialmente la atención las formas esculturales de Joaquina, las madreñas y castañuelas que usa que parecen ser «de gusto árabe» y su primitivo vestido que afirma ser de la época coetánea a los monumentos de Nabucodonosor. Decide, en pocas palabras, que Joaquina Martínez es, como la raza vaqueira en general, de origen fenicio. Para llegar a tales conclusiones indica, en la más complaciente actitud evolucionista:

Hasta hace poco, la historia documentada tenía como límites la Biblia y los escritores griegos. Trabajos de nuestro siglo, pacientes inspecciones de monumentos la han llevado más atrás, ya por el descifre de ciertos jeroglíficos, ya por las inducciones que necesariamente surgen de los testimonios de las artes, de la indumentaria y de la lingüística [...]. Considérese que para ciertos asuntos no caben más que ciertas pruebas; que cada especie de cosa tiene su criterio y que en puntos etnológicos, donde falta la historia escrita, donde la tradición es vaga, no podemos guiarnos para inquirir, sino por caminos semejantes a los que dejo señalados. No hay escepticismo que se oponga a esta verdad [...]. Para mí, la ley de la formación étnica es igual a la de las demás formaciones geológicas.

Este mismo autor publica otro trabajo, «Clínica social»¹⁹, sobre el que no merece la pena detenerse porque afirma, entre otras cosas, que los vaqueiros son en buena parte «degenerados y cretinos» y sus opiniones se basan en el análisis «al microscopio» de, por ejemplo, la raíz del cabello de una supuesta vaqueira, rasgo antropológico considerado muy revelador. El 17 de noviembre de 1899, las opiniones del doctor Rubio encuentran divulgación nacional a través de un resumen que, con el título «Caldeos en Asturias», se hace en la revista *Alrededor del Mundo* publicado en Madrid. El tono de este resumen es muy elogioso para el doctor Rubio, recomendando su lectura original. Se acompaña de fotografías de cretinos supuestamente vaqueiros e indicando que éstas ilustran sobre la «situación física y moral de muchos [vaqueiros]»²⁰.

¹⁹ F. Rubio, «Clínica social», *Reseña del tercer ejercicio del Instituto de Terapéutica operatoria*, 1883.

²⁰ «Caldeos en Asturias», *Alrededor del Mundo*, 24, 17 de noviembre de 1899, pp. 7-9.

La obra, considerada «definitiva» en este siglo, se publica a caballo con el próximo, concretamente entre 1893 y 1915, fechas en que aparecen la primera y segunda edición del libro de Bernardo Acevedo y Huelves, sobre los vaqueiros, la primera monografía extensa sobre el tema ²¹.

Acevedo recogió en su primera edición y en forma de apéndice una buena parte de las noticias y documentos existentes sobre el tema de los vaqueiros a finales del siglo. La segunda edición, la más completa, ya que según sus palabras apareció «poco corregida y muy aumentada» respecto a la anterior, se divide en dos partes bien diferenciadas. En la primera de ellas realiza una pormenorizada descripción de la braña y los vaqueiros, su forma de vida, condición social, marginación, costumbres, creencias y moralidad. Esta primera parte está basada fundamentalmente en el trabajo en archivos, la recogida de rasgos folklóricos y la información etnográfica en especial sobre el ciclo de vida. Acevedo conoció de cerca algunas brañas, aunque sus estancias debieron ser muy breves y por ello no siempre entendidas, ya que él mismo asegura: «Subimos a la braña donde muchas veces nos recibieron el recelo, el desabrimiento y la enemiga.» Su preferencia por datos «eruditos» para probar sus también eruditas teorías hizo que no aprovechara lo suficiente la historia viva de los propios actores.

En la segunda parte de la misma obra estudia lo que él llama «la ascendencia de los vaqueiros u origen de esta raza» combatiendo apasionadamente cuantas teorías circulaban en su tiempo, que en resumen son las siguientes: descendientes de esclavos romanos, asturianos cobardes que no quisieron seguir a Pelayo en su lucha contra los moros, moros prisioneros en la batalla de Covadonga, esclavos revelados en tiempo del rey Aurelio (siglo VIII), moros expulsados de las Alpujarras, gitanos, judíos, judíos semiconversos, excomulgados, caldeos, normandos, cristianos contagiados por los mahometanos, etc. Sucesivamente intenta demoler todas estas opiniones muy poco fundadas mediante pruebas tan flojas e inconsistentes como las que aportan los diferentes autores.

En los últimos capítulos expone su propia teoría: los vaqueiros descienden de los celtas. Ya en la primera edición Acevedo indicaba

²¹ Extensa porque la primera edición, entre texto y apéndice, alcanza casi trescientas páginas y la segunda en torno a las 400 de apretado texto. Estas primeras citas corresponden a la primera edición, pp. 180-1 y la segunda edición, pp. VIII y 297.

en resumen varios orígenes célticos y entre ellos el de «celtas de casta inferior» (escitas). «relegados a las brañas por los celtas de casta superior», que consideraba una conjetura «fundadísima» frente a la segunda, que apunta como «muy dudosa», de «celtas que no quisieron someterse al yugo romano» (tipo *Asterix*). En la segunda edición une ambas conjeturas, ya que intenta demostrar que los vaqueiros descienden de los celtas-pastores que ocuparon las montañas frente a los celtas superiores, druidas y guerreros, ocupantes del valle, hoy aldeanos; en tiempos de la dominación romana estos últimos toman el partido de los invasores y se someten a ellos mientras que los pastores se mantienen en sus montañas independientes y fieles a sus tradiciones. Esta independencia frente a sus «cobardes» vecinos explicará la marginación que en adelante sufrirá el grupo vaqueiro, ya que los aldeanos «no perdonaron nunca aquella muda protesta que mantenían los pobres pastores en lo alto de la montaña». Además, con la dominación romana se introducen nuevas técnicas —el arado, por ejemplo— que transforman en agrícola la antigua economía pastoril de las tribus del valle, lo que contribuye a aumentar las diferencias con los habitantes de la montaña.

Frente a la categoría de «conjetura» con que califica sus opiniones vertidas en la primera edición, en la segunda las considera como «conclusión legítima e irrefutable». Este cambio de perspectiva fue debido a varias razones. En primer lugar el impacto que tuvo la primera edición de su obra suscitando más elogios, críticas y controversias de los esperados por Acevedo, quien acabó tomándose el tema de los vaqueiros como una cuestión personal. Así, en la segunda edición recoge fielmente todas las alabanzas de su primera obra al mismo tiempo que rechaza con acritud las opiniones negativas de la misma. El segundo aspecto que le lleva a considerar como definitivo su trabajo es su marcada intención reivindicativa y apologética del grupo vaqueiro, que le induce a la utilización subjetiva de muchos datos, la supresión de otros, o una valoración moral de los mismos e incluso la elección de un origen «limpio» para sus defendidos como es el celta, frente a las tradiciones más frecuentes de «moros» de diferentes épocas históricas que les atribuyen los aldeanos. Para Acevedo, como para muchos de sus paisanos, el epíteto moro era un insulto²². Por ello, la demostración del origen celta de los vaqueiros

²² Moro es sinónimo de «invasor», «hereje» y «cobarde» debido a las evocaciones de la Gesta de la Reconquista. Un dicho popular asegura que España termina en Pa-

no es sólo una cuestión científica, sino una forma de lucha por la justicia y la igualdad; este apostolado redentorista se aprecia, por ejemplo, en estos comentarios sobre su propio libro —la primera edición—, que aparecen en la segunda ²³:

Se acercaba la hora de la redención para los pobres vaqueiros y este acontecimiento tuvo su precursor en un libro, generosamente costeado por la Diputación Provincial en 1893, obra que vino a desterrar preocupaciones y a preparar el día bendito de la reconciliación.

La elección de este origen se debe además a la moda céltica que recorre algunas partes de Europa a fines del pasado siglo, asociada con ciertos movimientos nacionalistas. Las comparaciones con otras áreas célticas y con los celtas del pasado son muy frecuentes y así se puede apreciar en estas palabras ²⁴:

Y como nuestros aborígenes fueron celtas [...] hemos procurado conocer las costumbres y creencias irlandesas, las de Inglaterra y Escocia y principalmente las de la Bretaña francesa [...] pastores trashumantes eran los celtas al llegar a las Galias, y pastores trashumantes eran al llegar a España y, por ende, a Asturias, donde conservaron por muchos años el valor céltico, las costumbres, la lengua, la ferocidad y la religión druídica como los conservaron en Bretaña. El pastoreo trashumante existe hoy en muchos concejos de Asturias y muchos vaqueiros son los legítimos descendientes de aquellos celtas, porque entre ellos se conservó más pura la raza, ya que ellos mantuvieron la costumbre de casarse entre sí, como en la gentilidad céltica sucedía.

Monogenista cristiano según su propia definición, Acevedo se adhiere a la corriente evolucionista de su época haciendo uso de la incipiente antropología de finales de siglo en su metodología, junto al folklore y la historia. Las dos primeras citas son comentarios de otros autores sobre la primera edición de su libro; las dos últimas, del propio Acevedo, muestran la finalidad teórica del estudio etnográfico ²⁵:

«El bello libro dedicado a los vaqueiros, filología, etnología, historia, folklore, he aquí los materiales de la obra.»

jares, puesto que lo demás es tierra conquistada a los moros. En algunos contextos el epíteto corresponde a una categoría infrahumana de ser.

²³ 2.ª ed., p. 301.

²⁴ 2.ª ed., pp. 254-5.

²⁵ 2.ª ed., pp. XII, XIII, 266 y 254.

«Los datos acumulados son muy curiosos en arqueología, historia, etnografía y lingüística...»

«Vease pues cómo por los rasgos físicos, el traje, la vivienda, las costumbres, creencias y supersticiones, los astures y, por ende, los vaqueiros de alzada, son descendientes de los celtas.»

«En el fondo de las costumbres y de las creencias populares asturianas se descubren gérmenes de raza [...], por eso es interesante el estudio de estas costumbres, cada una nos trae un pedazo de vida de nuestros antepasados, un recuerdo religioso, un rasgo moral, un sentimiento poético, cuando movió el espíritu y conmovió el corazón de nuestra raza en remotísimos tiempos; sentimientos, rasgos y recuerdos que son como verdaderas ramas de nuestro árbol genealógico y sello indeleble para justificar la ascendencia de este pueblo.»

La versión de Acevedo gracias a la popularidad y difusión de las dos ediciones de su libro, así como las controversias que originaron, ha sido, durante mucho tiempo, la más reconocida y aceptada. Es frecuente, por ejemplo, aún hoy día, que personas del más diverso nivel cultural dentro del área vaqueira (incluidas las «fuerzas vivas» como médicos, abogados, sacerdotes o funcionarios) den por hecho el origen celta de los habitantes de la braña. La antropología para muchos españoles tiene como principal cometido la búsqueda de orígenes, lo que ha llamado Julio Caro Baroja ²⁶ «esquematismo etnológico» refiriéndose a la etnología.

Un recuento de la bibliografía sobre los vaqueiros da idea de la importancia de las modas intelectuales en el estudio de este pueblo. Las primeras informaciones sobre los vaqueiros, en el siglo XVIII, están relacionadas, como hemos visto, con cuestiones prácticas, aunque pronto comienzan los trabajos críticos sobre el tema, si bien son escasos hasta la segunda mitad del siglo XIX. A partir de 1850 se cuadruplican las informaciones, aumento que en parte es debido a la utilización del tema vaqueiro en la prensa. Las publicaciones decrecen en la primera mitad del siglo XX y se disparan en la segunda hasta el presente ²⁷.

Estos datos reflejan por una parte el desinterés en la primera mi-

²⁶ *Los pueblos de España. Ensayo de etnología*, Barcelona, 1946, p. 493.

²⁷ Según mis cálculos, que no pretendo sean exhaustivos, aunque he tratado de localizar el máximo de publicaciones. Entre 1700 y 1799 hay seis documentos e informaciones. Siete entre 1800 y 1849, 26 entre 1850 y 1899, 18 entre 1900 y 1949. A partir de 1950, la cifra se dispara y en 1977 hay alrededor de 80 noticias y publicaciones

tad de siglo por el tema de los vaqueiros, probablemente a partir de la obra de Acevedo, que como he indicado fue considerada durante mucho tiempo la «definitiva». Pero además este desinterés específico se corresponde con un largo período de inercia en la antropología española en la primera mitad de siglo en contraste con la curiosidad intelectual de la segunda mitad del siglo XIX²⁸. En los últimos años se han multiplicado las publicaciones debido en parte a la revalorización de los temas regionales por la creación de las Autonomías. Desgraciadamente, el aumento de publicaciones sobre el tema no se corresponde, salvo en contadas ocasiones, con innovaciones teóricas o metodológicas. La mayoría de las fichas bibliográficas se refieren a artículos periodísticos o folklóricos de una gran intrascendencia, osadas referencias a pie de página, plagio descarado de las antiguas fuentes, colecciones de creencias sin ningún orden y conferencias eruditas que suelen repetir tópicos sobre los vaqueiros. Las publicaciones son tanto locales como nacionales, si bien se han creado algunas editoriales consagradas exclusivamente a temas asturianos entre los cuales se han publicado algunas monografías divulgatorias sobre este grupo regional²⁹.

Sobre el tema de los orígenes se sigue especulando en este siglo como en el anterior, aunque decrece el interés por el tema. En el mismo año de la segunda edición de Acevedo, un teósofo, Mario Roso

sobre los vaqueiros. De las más completas bibliografías, aún con ciertos errores y omisiones, es la de Ramón Baragaño, *Los vaqueiros de alzada*, Asturias, Ayalga, Ed. Salinas, 1977. Por ejemplo, no estoy de acuerdo con Baragaño en que la primera descripción que él supone de los vaqueiros se refiere a éstos y no a una comunidad pastoril cualquiera de la región. Los vaqueiros son pastores pero no todos los pastores son vaqueiros.

²⁸ Véase «Una gran encuesta de 1901-2. Notas para la historia de la antropología social de España», de C. Lisón Tolosana, en *Antropología social en España*, Madrid, Siglo XXI, 1971. Esta inercia de la primera mitad del siglo presente tiene dos honrosas excepciones: J. M. Barandiarán y J. Caro Baroja.

²⁹ La de Baragaño es una de las locales, bastante comedida y con una útil bibliografía, como he indicado (nota 27). La reimpresión de los trabajos de Uría Riu ha sido un buen acierto. No puedo decir lo mismo del pretencioso libro de J. M. Miner Otamendi, *Los pueblos malditos*, Madrid, Espasa Calpe, 1978, periodista que tras un breve e intrascendente recorrido por los grupos marginados españoles «descubre» que la única causa de marginación de todos ellos es su aislamiento. Las referencias bibliográficas de este autor para los vaqueiros se reducen a un breve folleto que resume algunos trabajos sobre este grupo (J. Villa Pastur, *Vaqueiros de alzada, noticias e informaciones*, Excmo. Ayuntamiento de Lluarca, 1972). Del mismo tipo es el libro de Atienza, *Guía de los pueblos malditos*, Barcelona, Ariel, 1985.

de Luna, les atribuye la descendencia «de hombres solares»³⁰. Otro erudito local, J. E. Casariego, apunta «como insinuación de una sospecha» el posible origen de las migraciones vaqueiras, y con ello la entidad de este grupo social, al peligro de los periódicos ataques del litoral asturiano por parte de piratas normandos y moriscos en los siglos IX al XII. Los vaqueiros serían descendientes de aquellos que «por hábito o pobreza» insistieron en el régimen trashumante. Este autor más tarde «cambia de opinión», publicando varios artículos en un período regional al respecto³¹.

Si bien estos orígenes son considerados como meras curiosidades, la opinión del filólogo Ramón Menéndez Pidal se toma mucho más en serio debido quizá, por una parte, a que es una teoría fundada en la «ciencia filológica» y, por otra, al prestigio del propio «ilustre filólogo» y «docto investigador». Menéndez Pidal propone, en base a ciertos sonidos del dialecto vaqueiro, la existencia de una emigración de pastores del sur de Italia debido a las persecuciones sociales de Sila (88 a.C.) que se establecen primero en los Pirineos donde un grupo puebla la zona Alto-Aragonesa y otro grupo se desgaja hacia Asturias, en el territorio que ocupan los vaqueiros, descendientes de estos pastores suditalianos, por tanto³². Esta teoría, típica del más viejo estilo difusionista, no ha merecido crítica alguna, excepto esta consideración respetuosa de Uría Rúa³³:

³⁰ Mario Roso de Luna, *Por la Asturias tenebrosa. El misterio de los lagos de Somiedo*, Madrid, 1915.

³¹ J. E. Casariego, «La costa Astur-Galaica a mediados del siglo XII», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 56, diciembre 1965, pp. 200-1, nota 5. Casariego sufre un repentino interés por el tema de los vaqueiros en 1972, ya que publica en *La Nueva España*, «En torno a los vaqueiros», varios artículos los días 15, 16, 17 y 19 de septiembre y además «Los vaqueiros no constituyen una raza» el 30 de noviembre y 1 de diciembre de 1972. Creo que personalmente he tenido algo que ver con este cambio de opinión del señor Casariego, puesto que en la primavera de ese mismo año mantuve algunas charlas con él en su casa de Barcellina, Luarca, intentando ingenuamente convencerle de que los vaqueiros «no constituían una raza», según los resultados de mis investigaciones. No he podido leer estos artículos, aunque sí los de M. Campa, con el que Casariego mantuvo una polémica, en la revista *Asturias Semanal* (núms. 181 y 185). Ignoro, pues, si el señor Casariego citó mi nombre; en cualquier caso no me responsabilizo de la interpretación que pudo dar de mis informaciones.

³² Pasiegos y vaqueiros (dos cuestiones de geografía lingüística) en *Archivum*, t. IV, Oviedo, 1954, pp. 7-44, y «A propósito de la ll y l latinas. Colonización suditalica en España», en *Boletín de la Real Academia de la Lengua*, 34, 1954, pp. 165-216.

³³ Uría Rúa, ob. cit., p. 136.

Como se puede ver, algunas de estas conclusiones [de Menéndez Pidal] son hipótesis de trabajo, siempre merecedoras de atención dada la gran autoridad de quien las formula [...]. En filología ocurre con las palabras como ocurre también en arqueología con los objetos, la presencia en una región de objetos de la cultura material propia de otro pueblo no significa siempre que este pueblo haya emigrado trayéndolo a dicha región, sino simplemente que existió un intercambio comercial, siendo los objetos y no los pueblos los que se trasladaron y viajaron, lo mismo que lo hacen las palabras y hasta su modo de pronunciarlas.

Precisamente es Juan Uría Ríu quien, según mi parecer, presenta la primera tesis objetiva y moderna sobre el pretendido origen de los vaqueiros. En sus primeros artículos, publicados respectivamente en 1924 y 1928³⁴, aparecen ideas sobre el progreso, la superstición y el atraso siguiendo el esquema evolucionista. El primero es una breve recolección de creencias y muestras de tradición oral que tomó directamente de los vaqueiros en 1912 y 1917; en el segundo artículo utiliza el método comparativo al estudiar una costumbre vaqueira aduciendo paralelismos con pueblos tan lejanos como los hotentotes.

Este esquema se modifica en sendos artículos de 1954 y 1957³⁵, donde muestra sus preferencias por las tesis difusionistas. Así interpreta de un modo positivista leyendas de origen de la trashumancia considerándolas realidades históricas «deformadas» y «conservadas», provenientes de pueblos indoeuropeos, que hacían referencia a cambios climáticos que tuvieron lugar en la prehistoria.

Sin embargo, si estas aportaciones a la etnología no son excesivamente originales, en el tema de los orígenes de los vaqueiros Uría Ríu muestra una buena dosis de sentido común y sensatez. En el primer trabajo sobre el tema publicado en 1930 («Origen probable de la tradición o leyenda que atribuye ascendencia morisca a los vaqueiros de alzada, en Asturias»), Uría rechaza la teoría del origen morisco destacando la ausencia de documentación histórica, explica la formación de la leyenda por el impacto de las campañas guerreras en los siglos XVI y XVII, y señala cómo llegó a ser aceptada por «mentes de ilustración y cultura» que le dieron una publicidad no merecida. Indica

³⁴ Uría Ríu, «Algunas supersticiones y leyendas relativas a los animales entre los vaqueiros de alzada en Asturias» y «Sobre una costumbre nupcial entre los vaqueiros de alzada, de Asturias, desaparecida», ob. cit., pp. 15-22 y 23-30.

³⁵ «Tradiciones sobre el origen de la trashumancia de los vaqueiros de Asturias y su interpretación» y «Tradiciones relativas a la vaca como animal conductor», ob. cit., pp. 57-71 y 73-76.

además que la causa de la atribución de un origen étnico diferente a los vaqueiros se debe a razones ecológicas y culturales objetivas y concretas: «Los contrastes que en el género de vida y costumbres presentaban unos y otros»³⁶.

En su artículo de 1955 («Los vaqueiros de alzada en el aspecto social») desarrolla este último punto de un modo modélico, explicando la marginación de los vaqueiros a través del análisis de la trashumanza del vaqueiro, los contrastes de intereses con sus vecinos aldeanos, especialmente los conflictos ocasionados por el disfrute de los pastos, la estratificación social y el estatus vecinal y parroquial. El material que utiliza Uría es fundamentalmente documentación histórica contenida en diversos archivos y bibliotecas, aunque no desdeña datos de primera mano, como por ejemplo los que recoge sobre los movimientos trashumantes actuales. Por último, resume su trabajo de esta manera³⁷:

Creemos haber expuesto las principales características que contribuyeron a formar los vaqueiros como grupo social. Contrastes de intereses con los aldeanos, calidad plebeya de la mayoría, irregularidades en el pago de los diezmos a la iglesia y de los tributos a los municipios a causa de su vida nómada o trashumante, alejamiento de las vías de comunicación importantes [...]. Todas estas características constituyen otras tantas circunstancias que concurren a explicar el que ciertos vestigios folklóricos de tradiciones mal conservadas y confusamente interpretadas hayan contribuido a la creación de leyendas como la del origen morisco de los vaqueiros y también que el espíritu crítico del siglo XVIII tan aficionado a disertar sobre todo género de curiosidades, haya impulsado la pluma de algunos escritores que llegaron a poner un poco de moda el tema de los vaqueiros, excitando la curiosidad del público que se ha entretenido hasta nuestros días en opinar de muy variadas maneras.

En un último trabajo, una conferencia pronunciada en 1968 que aparece publicada en el mismo año³⁸, resume su trabajo y se refiere a un estudio realizado por los doctores Félix Gómez y Pilar Hors publicado en 1951, que refleja los resultados obtenidos de la comparación de las medidas antropológicas (índices cefálicos, faciales y nasales además del color del cabello y ojos) así como la determinación serológica de grupos sanguíneos entre 350 asturianos y 200 vaqueiros.

³⁶ Ob. cit., pp. 31-35. Véase nota 7. La cita es de la página 55.

³⁷ Ob. cit., pp. 77-113. La cita corresponde a las págs. 112-3.

³⁸ Ob. cit., pp. 115-136; Félix Gómez y Pilar Hors, «Seroantropología de los vaqueiros», *Hematología y Hemoterapia* 1, núm. 3, 4, mayo-agosto de 1951.

Dichos doctores concluyen que las características de los vaqueiros no difieren de las de sus vecinos ni hay pruebas serológicas para considerarlos un grupo racial distinto.

Tras la mesurada obra de Uría, parece que el tema de los orígenes debería haberse zanjado en favor de una reconsideración del problema como en un estereotipo cultural. Sin embargo, la origen-manía continúa en la actualidad, y es más, ha cobrado un nuevo impulso. Me voy a referir a una última teoría, primero publicada como artículo en 1976, que lleva por título «Los vaqueiros. Una etnia marginada»³⁹, que después apareció dentro del libro *Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España*, cuyo autor es Fernando Sánchez Dragó. He seleccionado este trabajo no ya por su calidad o consistencia —que no la tiene—, sino por ser un buen ejemplo de trivialidad especulativa e irresponsabilidad interpretativa, frecuente en la actualidad en España, respecto a los vaqueiros y a otros tópicos pseudocientíficos que producen beneficios. El libro de Sánchez Dragó ha alcanzado una gran difusión, ya que cuenta con varias ediciones e incluso, en su día, fue Premio Nacional.

Sánchez comienza este trabajo asegurando que los vaqueiros actuales le «inspiran poca simpatía», sentimiento adquirido «tras varios días inútiles» que duró su investigación con el grupo vaqueiro de quien dice «se arrancó a la Escila de la marginación para encallar en la Caribdis de la mentecatez». A uno de sus informantes le llama, entre otras cosas, «detestable charlatán de pista cirquense», aunque utilice en su artículo una de sus informaciones, que considera una buena historia. A éstos siguen otros juicios de valores similares. Sobre los orígenes vaqueiros Sánchez Dragó se pronuncia a favor de la vieja teoría del celtismo retomando literalmente a Acevedo y aliñándola con la del teósofo Mario Roso de Luna. Estas son sus propias palabras:

Y modestamente añado yo, para hacer más digerible la dispéptica tesis aborigenista, que toda ella podría reducirse en fin de cuentas a una postulación de sangre celta sin mácula para las venas del vaqueiro, pues de estirpe tradicionalmente solar (y en consecuencia, jafética) eran los portadores de esvásticos o laberintos que entre los siglos décimo y sexto antes de Cristo se nos aposentaron en una buena rodaja del país.

³⁹ Fernando Sánchez Dragó, «Los vaqueiros: una etnia marginada», *Revista de Occidente*, diciembre de 1976, pp. 33-39.

Considera a esta explicación la más «plausible» según las últimas investigaciones (?) y asegura que éstas no explican el origen de la marginación que, sin embargo, Sánchez apunta es el siguiente:

Los gallegos, cuales fuese su linaje, jugaron al escondite frente al invasor romano, mientras los astures prefirieron citarlo de poder a poder. Basta y sobra esta insolencia para justificar la discriminación de todos o sólo de quienes no cejaron.

La similaridad de esta hipótesis con la teoría céltica de *Asterix* que proviene de Acevedo es evidente, autor que parece haber manejado (ya que reproduce muchos párrafos de éste y, en ocasiones, lo indica) aunque precisamente no sea un investigador muy reciente. Al igual que Acevedo, apunta otros «leitmotivs del celtismo» como la supuesta braquicefalia del vaqueiro, la forma de su vivienda tradicional, la existencia de dólmenes, la semejanza de creencias y costumbres como, por ejemplo, la misma devoción de «druidas» y vaqueiros por el célebre y sus leyendas, etc. Rechaza otras hipótesis aplicadas a los vaqueiros; por ejemplo, la que les hace descender de piratas nórdicos porque éstos ni sabían ni practicaban la ganadería, pero en cambio considera «relativamente conformes a razón» otras dos: la de judíos y moriscos expulsos, especialmente los últimos, por apreciar «cierta similitud física» entre los vaqueiros y sus amigos rifeños de Ketama. También señala la correspondencia cronológica, puesto que la hostilidad hacia los vaqueiros se exagera en el siglo XVII, época de la expulsión de los moriscos españoles.

Los materiales con que construye estas lucubraciones son muy pobres. Las referencias bibliográficas son mínimas, ya que no llegan a la media docena y ni siquiera consulta las más significativas (por ejemplo, no parece haber leído a Uría Ríu, quizá excesivamente racionalista para el gusto de Sánchez Dragó), aunque reproduce muchos de los tópicos que aparecen una y otra vez, repitiendo los mismos errores e historietas que él mismo critica. Parece que se dio alguna vuelta por las brañas, pero desprecia la comunicación con los propios vaqueiros:

Abreviando: fundí varios días inútiles en el litoral de Luarca persiguiendo la verdad y la huella de una raza inexistente. Busqué vaqueiros de carne y hueso en un anfiteatro de cartón piedra. Palpé los castizos instrumentos de percusión, los jocosos sombreretes, las ruidosas madreñas, los venerables amuletos, los ronzales repujados de la mi vaca más lechera. Coleccioné resabios

de toros toreados. Reí gracias sin gracia. Lloré desgracias graciosas. Recogí el ramplón anecdótico setenta veces recogido por los muchos etnólogos que vivaquean en la zona. Bebí licores infames. Me adentré peñas arriba de un repertorio folklórico tan coñazo como marisabidillo y a la postre consigné secamente en mi libreta de viaje «individuos profesionalizados, incrédulos, teatrales y poco interesantes. Listillos víctimas del turismo y de la antropología»⁴⁰.

Este párrafo indica, en primer lugar, la poca sensibilidad del señor Sánchez por la cultura popular. En segundo lugar, no capta la estrategia de la gente de la braña, quien ofrece al visitante casual de un fin de semana, como el señor Sánchez, las anécdotas humorísticas y datos intrascendentes que le permiten congraciarse con el forastero y defender su propia intimidad. Sin embargo, aun con una estancia más prolongada en el área, uno duda que el resultado fuera diferente. Sánchez Dragó va buscando «la verdad y la huella de una raza»; es comprensible que no la descubriera. Del «anecdótico folklórico» que recogió, Sánchez transcribe una leyenda relacionada con el ciclo de san Juan; eso es todo el material de primera mano que incluye en su artículo, pero en cambio recoge bastantes tópicos de las fuerzas vivas del área (un médico, un perito o un sacerdote) cuya conversación pudo ser quizá más refinada y gratificadora. En resumen, el trabajo de Sánchez Dragó es una mala descripción periodística en busca de datos exóticos con pretensiones científicas; desgraciadamente no es la única, aunque sí una de las más famosas y vendidas de su estilo, a costa de los vaqueiros y su dignidad.

Si bien los aficionados a la etnología y el folclore han realizado abundantes excursiones —todas ellas muy breves— en la zona vaqueira, no tengo noticia de una investigación más duradera y rigurosa en el área. No obstante, algunos antropólogos han tocado el tema de los vaqueiros, junto a otros grupos marginados, dando su opinión al respecto.

El etnólogo J. Caro Baroja pone en duda los orígenes de varios de estos pueblos —entre ellos el vaqueiro—, destacando la poca con-

⁴⁰ La referencia a la Antropología puede ser debida a que el señor Sánchez Dragó pasó una tarde en Leiriella, una braña que conozco bien porque fue centro de zona de mi trabajo de campo durante algunos meses. Algunos vaqueiros de esta braña, según me dijeron, le indicaron que yo conocía el tema de las costumbres por haber pasado bastante tiempo allí. Sánchez Dragó termina su artículo con esta frase: «Yo, la verdad, no llegué a conocerlos [a los vaqueiros].» En eso estoy de acuerdo.

sistencia de los argumentos empleados para probarlos. La marginación para este autor vendría dada por la endogamia a que se han visto sometidos y especialmente por el tipo de profesión ejercida ⁴¹.

Carmelo Lisón Tolosana, en un artículo titulado «Sobre áreas culturales en España» ⁴², da una breve descripción de estos pueblos enfocando las características de sus modos de vida dentro de sus respectivos nichos ecológicos. Con los antropólogos, se ensancha el esquema de la marginación de los grupos individuales demostrando la existencia de un sistema, además de indicar una metodología concreta para su estudio. Lisón se pregunta por las condiciones generales, funcionales y estructurales que hacen posible las similitudes entre los pueblos de este grupo de marginados.

Hasta la fecha han aparecido dos monografías antropológicas sobre grupos marginados españoles que, como material comparativo, son de imprescindible consulta. La primera de ellas se refiere a unos grupos gitanos españoles sobre los que ha escrito Teresa San Román ⁴³. El segundo, es el libro de Susan Tax Freeman, *The Pasiegos, Spaniards on no man's land* ⁴⁴. Los pasiegos de la vecina región de Asturias, Santander, han sido los últimos en entrar en la categoría de pueblos malditos. Tax Freeman demuestra en su obra el momento exacto en que se producen las primeras conjeturas sobre su origen, gracias a la imaginación de algunos escritores locales a partir de 1865. En el último capítulo de esta obra, que lleva por título «The margins of Spanish society», la autora realiza una muy interesante comparación de los pasiegos con otros grupos marginados españoles (vaqueiros, maragatos, chuetas, agotes), así como otras áreas deprimidas de la nación que no llegaron a ser consideradas «razas malditas» (Las Hurdes, La Cabrera o los pastores sorianos). Tax Freeman pone de manifiesto, tras una breve descripción de estos pueblos, la similitud

⁴¹ Julio Caro Baroja, *Los pueblos del Norte de la península Ibérica*, 2.ª edición, San Sebastián, Txertoa, 1973, pp. 179-182, 214-5, 241. Agradezco a Caro Baroja su ayuda cuando comencé mi trabajo con los vaqueiros.

⁴² Carmelo Lisón Tolosana, *Ensayos de antropología social*, Madrid, Ayuso, 1973, pp. 40-107, especialmente, pp. 59-60. Aparte de los gitanos y pasiegos, que ya estaban siendo investigados, Lisón dirigió varios trabajos sobre grupos marginados a partir de 1970. Mi propia tesis doctoral sobre los vaqueiros y posteriormente otras sobre maragatos, agotes y chuetas.

⁴³ Teresa San Román, *Vecinos gitanos*, Madrid, Akal, 1976, aparte de otras publicaciones sobre los gitanos.

⁴⁴ Susan Tax Freeman, *The Pasiegos: Spaniards in no man's land*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, especialmente en el capítulo 10.

dad de ocupaciones que tradicionalmente han realizado; vaqueiros, pasiegos, maragatos y ciertos pastores sorianos no sólo han ejercido el pastoreo, sino también profesiones itinerantes como vendedores y transportistas con recuas de mulos. Estas actividades han tenido un rol crucial en el desarrollo económico español al poner en relación a las diferentes provincias españolas y sus intrincados paisajes, aunque los grupos que lo han llevado a cabo han tenido que pagar el precio de su propia marginación. La discriminación tiene lugar en el contexto ideológico de una evaluación negativa del comercio en general y la itinerancia en particular, a pesar de ser un producto de la necesidad y a pesar de ser una actividad necesaria.

En el estudio de los vaqueiros la evidencia del presente ha sido usada como clave del pasado cuando la documentación histórica nos permite pensar que es el modo de vida de los vaqueiros —antes y ahora— y la diferencia con el de sus vecinos, lo que explica por qué tiene que existir un mito en primer lugar.

4. ECOLOGIA CULTURAL DE BRAÑA Y ALDEA *

«... Otro empezaría informando a usted de lo que es este pueblo en la opinión, para examinar después lo que parece en la realidad. Yo seguiré el método contrario; diré primero lo que son, y de ahí podrá usted inferir lo que fueron.

... Ello es que hay hartos puntos en que su modo de vivir y sus usos no se conforman con los del restante pueblo de Asturias; pero las señales que los distinguen no bastan para atribuirles remoto ni diferente origen.

... He dicho a usted que hay también vaqueiros en los conejos interiores de Asturias [...]. Yo creo que la diferencia entre unos y otros vaqueiros nace de la diferencia del suelo que unos y otros habitan. El de estos últimos es todo igual y montuoso y, por consiguiente, distan menos en su situación, en sus ocupaciones y en su trato de los aldeanos que en el de otras brañas, donde hay tierra alta y baja, y los aldeanos, dados sólo al cultivo, viven más separados de los vaqueiros...»

Jovellanos

Un análisis de la situación, *in situ*, hoy día, puede arrojar luz sobre los supuestos orígenes de los vaqueiros y, lo que es más importante, sobre la discriminación de que han sido objeto. En realidad, al no variar sustancialmente las condiciones que dieron motivo a esta situación, puede decirse que la tensión y antagonismo entre unos y otros continúa existiendo con la misma intensidad que antaño, si bien se ofrece mucho más sutil y velada a los ojos del espectador.

En este capítulo se van comparando alternativamente las diferencias más fundamentales que existen en el medio en que se desenvuelven aldeanos y vaqueiros; diferencias claves, puesto que están aludiendo a motivos básicos, objetivos, del antagonismo entre ambos grupos. La conclusión es muy simple: braña y aldea, sus tierras, adaptación al medio y forma de subsistencia, han producido a vaqueiros

* Publicado en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 6, sept.-diciembre de 1972, pp. 139-164, con el título: «Notas sobre un pueblo marginado: los vaqueiros de alzada (ecología de braña y aldea)».

y aldeanos, y no viceversa, como ha sido hasta ahora la opinión más común. En definitiva, se contraponen en una pequeña zona dos culturas con intereses económicos muy dispares: los unos, agricultores —los aldeanos—, y los otros, ganaderos —los vaqueiros—.

La primera diferencia entre aldeanos y vaqueiros nos la da el «hábitat». El vaqueiro dice:

La aldea por regla general está en los sitios hondos, en las montañas, la braña.

Las brañas ocupan los lugares más altos en relación con las aldeas de la parroquia en que están enclavadas. La altitud no es un criterio absoluto para toda la zona. Por ejemplo, Villatresmil, aldea con 510 metros sobre el nivel del mar, está más alta que muchas de las brañas de la parroquia de Naraval. Sin embargo, respecto a las brañas, y aldeas de su parroquia, Villatresmil sigue ocupando el lugar más bajo, protegido, privilegiado, en una palabra, de su demarcación. Folgueirúa, la pequeña aldea, alcanza los 700 metros y Bustellán y Las Tabiernas, brañas de alzada, están muy cerca de los 1000 metros. (Véase mapa 1).

Este criterio de altitud ha dado origen a comparaciones un tanto irónicas, como en el caso de la villa de Tineo, capital del concejo del mismo nombre, que por su aspecto poco moderno, su situación en lo alto de la montaña y su altitud ¹ se dice: «Tineo de villa no tiene nada; como braña, la mejor de España.» Por otra parte, además de la altura, la braña se caracteriza por los difíciles sitios que ocupa. El aldeano se ha dado cuenta de esta circunstancia y dice así:

Usted ve en terrenos que son brañas, Silvallana por ejemplo, ande han ido a meter Silvallana o Relloso. ¿Por qué los han llevado allí, pudiendo estar en la sierra de Tineo, que es mucho mejor? Tiene a Folgueras y Candanedo... y entonces ² el terreno era el mismo: es que los han llevado así, a terreno escabroso, por montaña o por lo que fuera, como castigo, de años ya, ¿eh?

Efectivamente, las cuatro brañas nombradas, Silvallana, Relloso, Folgueras y Candanedo, y algunas otras más, son ejemplo de «malas brañas», «auténticas brañas», «típicas» según la gente de la zona, entre otras cosas por sus malas comunicaciones y, en definitiva, por los difíciles sitios que ocupan. Silvallana es un ejemplo de braña baja

¹ 673 metros sobre el nivel del mar.

² Cuando se pobló la braña. Está refiriéndose a los orígenes de los vaqueiros.

(muy poco frecuente), pero mal situada. Aunque está a la misma altura o aún por debajo de la llana aldea de Naraval, se encuentra situada en una hondonada pequeña, con tierras pobres y secas, muy verticales y rodeadas de montañas peladas de escasa vegetación. Su acceso a pie desde Naraval es difícil y algo peligroso para el que no está acostumbrado a transitar por él, ya que en tramos es muy vertical y el firme ofrece poca seguridad. Relloso, Folgueras y Candanedo son brañas altas situadas también en malos terrenos. La gente de la zona y ellos mismos dicen:

... porque es muy pendiente, están completamente colgaos casi, incluso hay peñas por enmedio del pueblo. Vivimos en estas picotas.

A estas brañas se accede a pie por escarpados senderos en mal estado generalmente. Como dato ilustrativo, una maestra que vino a la escuela de Folgueras en el curso 1970-1971, persona de edad, no pudo salir de la braña en la mayor parte del año por el esfuerzo que le suponía el descenso y ascenso a la braña. En realidad, esta falta de comunicaciones es algo común en la braña, a diferencia de las aldeas que, especialmente las mayores, se encuentran desde hace mucho tiempo enclavadas en las «mejores» carreteras de la zona. Los vaqueiros se expresan así al respecto:

Ellos [aldeanos] tienen la carretera a la vera de casa. En la aldea tienen mejor combinación de caminos; nosotros nada, ni una pista.

Aparte de estas brañas, algunas cuentan con alguna pequeña «pista», es decir, caminos de herradura ligeramente ensanchados, lo que en ocasiones permite la entrada a las inmediaciones de la braña de vehículos motorizados de cuatro ruedas, especialmente tipo «todo terreno». En general, ningún taxi acepta de buena gana llegar a las brañas (a las que puede acercarse) por la mala situación de los caminos. Finalmente, hay tres o cuatro brañas privilegiadas en cuanto a comunicaciones viales. Tales son Leirilla, Caborno y algunas de las parroquias de Villatresmil. Sin embargo, algunas son muy recientes, realizadas por el esfuerzo de los vecinos; otras ya son tradicionales, pero no han sido hechas para el uso de la braña, sino que simplemente ha coincidido su trazado.

Las aldeas, por el contrario, ocupan los mejores lugares, el valle generalmente, los más recogidos y sus comunicaciones son buenas

con respecto a las brañas. Desde siempre han tenido salidas y entradas a otros puntos, las villas y mercados. Aparte de las aldeas mayores, hay en cada parroquia una sucesión de «aldeillas», o aldeas pequeñas, muchas veces del tamaño de una braña y tan mal comunicadas como éstas. Sin embargo, guardan todo el estilo y personalidad de las grandes aldeas. Un ejemplo es Peñafolgueiros, en Villatresmil.

La diferencia de altitud entre aldea y braña queda plasmada en la utilización de los términos «arriba» y «abajo» para designar aldea y braña. Para evitar la palabra «braña» y «vaqueiro» se ha acudido a una idea situacional lógica, y por ello los aldeanos en presencia de los vaqueiros, dadas las connotaciones que estas palabras suponen, hablan de «los pueblos, la gente de arriba», «los de por arriba» y lógicamente el vaqueiro los llama «la gente de abajo», «los de abajo», etc. Los verbos empleados para designar el traslado a la aldea, o viceversa, indican siempre esta diferencia: «subir a la braña», «bajar a la aldea».

En cuanto a las comunicaciones, la aldea, mejor comunicada, ha tenido siempre una mayor apertura. Todos los «adelantos» han llegado a la aldea con varios años de antelación que a sus vecinos de las brañas, que hoy en día y en muchos casos no disponen de luz eléctrica, agua corriente o radio, y en todo caso esto es algo nuevo para los vaqueiros. La distancia a la Iglesia que siempre ha estado en la aldea, y la escasez de escuelas además de su reciente creación (no más de la guerra civil) ha terminado por completar el aislamiento.

Además de ser pueblos altos, la braña se diferencia de la aldea por su situación en el espacio. Me dicen:

Las brañas, por lo regular, las casas están ralas siempre, y las aldeas, juntas.

Efectivamente, es fácil de reconocer la aldea y la braña por esta circunstancia, a simple vista. Por supuesto, no todas las casas de la aldea están juntas, ya que por ejemplo en Naraval existen nada menos que doce barrios para unas sesenta casas habitadas; sin embargo, es muy raro en la braña encontrar más de dos casas agrupadas; y si lo hay será debido al enclave de determinadas fincas. El propio vaqueiro se da cuenta de ello y dice:

En la aldea, las casas están juntas. En las brañas están separadas. En la braña,

casi por lo regular, donde tienen *las fuerzas de las fincas*, tienen las casas; donde están las fincas.

Una casa en la braña tiene su propio espacio. Es muy frecuente el «prao arriba de casa» o la «tierra de abajo de casa» rodeando el edificio. Su enclave no está hecho en función de la posible vecindad, la cercanía de la fuente o que el edificio se encuentre resguardado de los fenómenos atmosféricos, sino que está condicionado por «las fuerzas de las fincas», es decir, enclavado en «lo mejor», lo más abundante del terreno. De este modo cada casa en la braña es un conjunto perfectamente determinado y visible, formado por varios «teitos» o techos.

Uno de los techos es la vivienda, el desván y las cuadras, otro puede ser un pajar, un «cabanón» para el «rozo» y en contadas ocasiones un «horreo» con su «caramanchón». El último «adelanto» es el estercolero. El desván ocupa la parte alta de las viviendas; allí se almacenan las patatas recogidas de la cosecha, las habas si las hay, y algunas herramientas. En un corredor abierto se seca el maíz. La vivienda propiamente dicha se encuentra debajo del desván y encima de las cuadras. En invierno, la situación de la vivienda encima de la cuadra de los animales representa una calefacción gratuita y muy efectiva, ya que aísla del frío y pasa el calor de los animales. Consta de dos únicas dependencias: la cocina y la sala. La cocina es el lugar más importante de la vivienda. Hace las veces de «comedor», «cuarto de estar» y el lugar donde se recibe a la gente especialmente en invierno, al calor del fuego. Hasta hace poco, y aún ahora, la cocina ha consistido en una habitación negra por el humo con el «tchar» —el fuego— en el suelo, del que colgaba el «pote». Hoy en día, casi todas las casas han «arreglado la cocina» o han hecho nueva casa, dejando a un lado el viejo «tchar» (que sigue existiendo muchas veces para curar el embutido) y colocando la «cocina económica» de leña, la instalación de baldosines, el pintado de las paredes y separando la cuadra (que estaba al mismo nivel que la cocina) al hacer un nuevo piso en el edificio. Al lado del «tchar» el horno sigue existiendo, aunque se sigue usando en contadas ocasiones.

La sala es el dormitorio familiar. Tradicionalmente ha sido espaciosa, pero sin ningún tipo de separación, como mucho una tenue cortina. En algunas salas es donde ha tenido lugar el baile de la braña. La tendencia actual es la creación, por medio de tabiques, de dos o tres pequeñas dependencias, especialmente si se casa el «hijo de casa».

Algunas veces se ha dispuesto una habitación aparte, separada de la general, para los posibles huéspedes o familiares que van a pasar temporadas, que vienen de las ciudades. En las casas, generalmente, no hay ningún tipo de servicios de saneamientos, ya que esto constituye un auténtico lujo. Incluso casas construidas recientemente no lo tienen. El propietario de una de las dos únicas casas que conozco, que poseen cuarto de baño, afirma:

No lo hubiera hecho, pero vinieron mis primos de Francia un verano y se empeñaron. Hay cosas más necesarias, un estercolero, por ejemplo.

En otra braña, una familia posee un impecable lavabo en una vieja habitación, debido a alguien que viene de fuera, acostumbrado a ello. Este tipo de servicios sólo significa para el vaqueiro un gasto inútil y superfluo.

Dentro del edificio, la parte más importante es la cuadra, que en la braña es amplia y que se procura mejorar cada día. Las nuevas casas se hacen en función del espacio necesario para el ganado, según sea la cuadra, en el piso bajo, será la vivienda y el pajar, si está incluido en la casa. En casi todas las brañas queda todavía alguna construcción tradicional de la casa en su aspecto primitivo aún habitada: una choza rectangular en la que, en plan de igualdad, convive el hombre y el ganado, con una sola entrada para ambos y entre ellos una fina pared. La vivienda se reconoce por el viejo «tchar» en el suelo.

En la braña han entrado antes los estercoleros que los cuartos de baño. Los «adelantos» alcanzan al ganado como al hombre:

El estercolero no es corriente, eso es moderno, como poner la «cocina económica» para la gente, así es el estercolero para las vacas.

En el suelo de la cuadra tradicional se almacena el «cuito», abono animal, junto con los «toxos» o tojos rozados en el monte. Este abono es el utilizado para prados y tierras; se encuentra en la cuadra prensado en varias capas y cuando se necesita, es posible llenar varios carros de él. El «toxo» se almacena para todo el año o una buena parte de él dentro del «cabanón», que puede ser un saliente resguardado al lado de las cuadras o la parte baja de un pajar abierto al aire. El pajar guarda la «hierba» seca del verano. En muchos casos, forma parte de la casa y por una trampilla pasa la hierba desde el primer piso directamente a la cuadra. Hórreos y paneras, tan abundantes en la aldea,

apenas existen en las brañas. En principio, tienen que estar muy resguardadas, o corren el riesgo de que el aire tire este tipo de construcción. En bastantes casos así ha sido. Por otra parte, en la braña no son necesarias; el grano que se cosecha es muy poco y estos edificios se dedican sustancialmente a ello.

Por último, la construcción de la casa refleja la situación en que se encuentra. La casa de la braña apenas tiene ventanas y éstas son pequeñas, haciendo el interior bastante oscuro, pero de este modo están más protegidas de los fenómenos atmosféricos, dada su altitud, y carecen, en general, del típico corredor que circunda a las de las aldeas. Su estructura es cuadrada, sobria y pesada.

La casa en la aldea tiene notables diferencias. Como ya he indicado, no está aislada. El barrio une un grupo de casas y la aldea une al grupo de barrios. Es menos importante tener o no prados cercanos, porque la agricultura es su medio principal. Esto se aprecia en las casas aldeanas.

La «hierba» seca no tiene en la aldea la importancia que en la braña, porque hay muchos menos prados; por ello, apenas existe el pajar, y se utiliza entonces el «balagar» al aire libre, en el que la hierba se recoge en torno a un largo palo. Cada casa tiene un hórreo o una panera donde guardar el grano y las demás cosechas. En la aldea, más recogida, esta construcción no corre el peligro que corre en la braña y aquí cumple su función primordial. Cuando falta espacio, el grano se seca en los corredores que hay en cada casa que, por otra parte, suele tener mayores ventanas y más claridad. Los primeros silos aparecen, lógicamente, en la aldea.

La última gran diferencia se observa en las cuadras. Por lo general son mucho más pequeñas, antiguas y descuidadas que en la braña. El aldeano se preocupa menos de ellas, porque tiene menos ganado y no basa en éste toda su economía; por ello, apenas hay estercoleros o «cuadras modernas», puesto que esta instalación no es rentable al aldeano. El vaqueiro apunta despreciativamente: «Eso (la cuadra moderna), no les va. Ellos (es decir, los aldeanos), están más en refinar la casa (se refiere a la vivienda)». Y esto es algo que ellos no pueden comprender, porque para un vaqueiro lo más importante es conseguir la mejor instalación para su ganado.

En la cantidad de terreno de que disponen aldea y braña podemos apreciar otra diferencia entre ambas. En la aldea, cada casa comprende menos terreno, por término medio, que una casa en la braña. En la parroquia de Naraval, con aproximadamente sesenta casas,

cuenta con algo más de doscientas hectáreas ³, lo que representa algo más de tres hectáreas por casa, que, comparado con la braña de Monterizo, en la misma parroquia, con unas doce casas y sesenta y siete hectáreas, nos da una cifra casi doble que en la aldea, es decir, unas cinco o seis hectáreas, aproximadamente.

Hay tres clases de terreno: la tierra, el prado y el monte. Mientras en la braña la mayor cantidad de terreno se destina a prado, en la aldea la mayor proporción es la dedicada a la tierra. En la braña suele haber algo más de monte que en la aldea. Todo esto puede ser representado en la siguiente proporción:

	Braña %	Aldea %
Tierra	10	40
Prado	40	30
Monte	50	30

Esta diferencia de terreno entre aldea y braña queda compensada por la calidad del mismo, debido a su enclave: la braña es «cuesta», pendiente; la aldea es llana. Cada vez que se habla en las brañas de los terrenos de éstas, la primera queja que surge se refiere al hecho de que son pendientes, y casi siempre hay un comentario como éste:

Es que aquí [braña] el terreno es cuestado, da mucho trabajo.

E inmediatamente se refieren a una operación previa del trabajo de las tierras en la braña; el traslado de ésta «desde el fondo al pico», el sistema «a pouxa tatllada», como una muestra del esfuerzo que supone el cultivo agrícola.

Las tierras de la braña, por ser pendientes, no pueden ararse, como en la aldea, una vez a un lado y otra vez a otro; es necesario ararlas en el sentido de la pendiente, es decir, siempre hacia abajo. La tierra va deslizándose hacia el fondo y esta operación consiste en sacarlas

³ Datos de la Hermandad de Labradores y Ganaderos de Navelgas (Tineo). Estas cifras hay que tomarlas con gran margen de error. Por lo que he podido comprobar en algún caso, la auténtica cifra era un 330 % superior a la oficial.

del extremo inferior de la finca y subirla al extremo superior. El sistema más tradicional consiste en sacar la tierra en grandes cestos, llamados «maniegos» y que dan nombre a la operación: sacar la tierra a «manigaos». Los maniegos se cargan al hombro —«a costillas»— por la gente hasta subirlos y descargarlos en lo alto de la finca. «A pouosa tatllada» es la realización de la misma operación en grupo de varios hombres y mujeres de la braña. Cuando son mozos y mozas se denominan «carretos». Hoy en día hay varios sistemas. El más moderno está constituido por una caja de madera de un metro de ancho por uno y medio de largo, aproximadamente, un cable unido a ésta que pasa por una roldana colocada en el extremo más alto de la tierra. Un par de vacas «xuncidas» tiran del cable y de este modo va subiendo la caja, en donde se ha cargado previamente la tierra. Esta instalación, según los vaqueiros, supone uno de los «adelantos» más liberalizadores que han llegado a la braña. Sin embargo, sólo pueden ser utilizados en terrenos poco pendientes, por los que pueden transitar las vacas, y en los de superficie grande, ya que en las pequeñas tierras ni tienen espacio las vacas, ni la complicación al instalar la roldana compensa. Por todo ello, en brañas muy pendientes, como Folgueras y Candanedo, o para pequeñas superficies, como el huerto, siguen usándose los sistemas tradicionales.

Esta operación, previa a cualquier faena agrícola, es característica de las brañas. En realidad, el traslado de tierra «apouosa tatllada» es un símbolo de la braña, representa su terreno, del mismo modo que las tierras llanas representan a la aldea. Muchas veces, para indicar que una pequeña población es una típica braña, se alude inmediatamente a esta operación, como en este caso:

... es braña, porque viven arriba y el pueblo es malo. ¡La de veces que tienen sacao esos la tierra p'al pico! ¡Y a costillas!, ¿eh? Y en la aldea, pues no. Aquí llaman la aldea a un pueblo llano, como Naraval.

Otras veces, al referirse al traslado de tierra, el vaqueiro irónicamente dice:

Que esto es muy pendiente, que p'abajo [la tierra] anda muy bien. Mejor que p'arriba.

Esta operación, en definitiva, representa la dificultad e incomodidad de la agricultura en las brañas. Claro está, cuando la braña no

tiene agricultura, no es necesario el traslado de la tierra, ya que todo está destinado a prado.

No obstante, los prados en las brañas tienen otros inconvenientes, debidos a lo pendiente del terreno: el simple abonado de la pradería cuando son muy «cuestos», hace la labor difícil y arriesgada. Más de una vez he visto a la gente trabajar de rodillas para no caerse. Por otra parte todos, y especialmente las mujeres, en la braña, se quejan de que la mayor parte de las cargas —el maíz, el forraje para el ganado, o los maniegos de verde—, son llevados por ellos a hombros, porque las caballerías no pueden entrar en muchos prados, a causa de la pendiente, y los caminos, si los hay, no permiten el paso del carro en muchas ocasiones.

En las aldeas el traslado de tierra es prácticamente innecesario, porque la aldea es llana. La tierra se ara para un lado y al siguiente para el contrario. Cuando el terreno es algo pendiente, se ara dos veces para el lado más bajo. Como el terreno llano abunda, lo más pendiente de la aldea está dedicado a prado.

La aldea tiene mejores caminos que la braña. Esto, unido a lo llana que es, permite transportar las cargas más cómodamente y los pequeños pollinos y caballos en la aldea son los encargados de llevarlas. Es más lógica esta diferencia si se piensa que, en general, las tierras y prados están más distantes.

Una diferencia más en el terreno, me dicen:

En las brañas siempre hay paredes de piedra, todo cerrado, en cambio en las aldeas tienen la fincabilidad separada por mojones.

La razón es evidente. Por una parte, en la braña hay terreno suficiente para desperdiciar un poco, al hacer una pared de piedra a cambio de tener un «pastor gratuito» —que es el muro—, que impida que el ganado salte a los prados de otros vecinos o que obligue a las personas a estar continuamente guardándolo. Por otra parte, las tierras en la braña suelen estar en la finca más cercana a la casa, separadas de las tierras de otros vecinos, ya que al no existir en la braña una zona determinada más llana, ocupan los lugares más idóneos para cada casa.

En la aldea, en cambio, las tierras están juntas. No se puede desperdiciar mucha tierra haciendo una pared, porque al labrarla, se pier-

den unos metros a un lado y a otro de la separación, y la buena tierra no abunda. Esto lo dice así un aldeano:

En las brañas, siempre hay paredes de piedra. Eso no creo que fuera por otra cosa que como es de ganao, había paredes para que no salte el ganao. Y en las aldeas, los mojonos para aprovechar el terreno. En alguna braña hay agricultura, bueno, siembran algo en huerta cerrada. En estas pequeñas aldeas altas, aunque ya se dedica cada día más a prao, siguen los mojonos. Y seguirán.

Debido a los mojonos, en la aldea ha habido problemas con frecuencia, debido a los deslindes y a una especial picaresca en torno a la separación de las fincas. El vaqueiro dice:

Si en la aldea tienen cuidao de sembrar para un lado trigo, por ejemplo, y para el otro [lado del mojón] maíz, para no tropezarse unos a otros. Porque por eso, y porque si el mojón es aquí o allá ha habido líos, ¿eh?, y bastantes.

Por su parte, el aldeano explica:

Bueno, cada uno sabe el terreno que tiene. Tú conociste los mojonos donde están y no te los puede cambiar nadie. Bueno, pero sólo por estar torcidos hay una aldea ahí que tuvieron un pleito entre dos vecinos... pero... si, porque los mojonos caíanse y claro, quedan así, medio tapaos, el de más arriba pasa un poco más abajo y si se enderechaban quedaban un poco más arriba. Y claro, uno quería enderecharlos y el otro no quería, y tira y ten, y claro, fue la cosa pa el juzgao y...

En la braña, estos problemas no existen. Cada casa tiene su propio espacio y las paredes de piedra son algo difícil de mover.

Pero hay algo más: las brañas son, generalmente, terreno de secano, mientras que la aldea suele tener mucho regadío. Dice el vaqueiro:

Allí [aldea] hay más regadío; aquí [braña] de diez partes habrá una regada. Es que ellos [aldeanos] tienen el río en el valle.

Y es importante. En algunas brañas, además de los terrenos llanos, la gente conceptuaba como «buenos» a los que, en ocasiones, eran terrenos muy pendientes: todos ellos contaban con algún reguero o una pequeña fuente los regaba. Esto es ventajoso. Dicen:

En los praos que riegan, dan cinco cortes [de hierba verde, vallico] y en los que no la tienen [el agua] dan dos.

Estos pequeños regueros se aprovechan al máximo. Se venden días de agua, se escrituran como si fueran fincas y estos derechos se recuerdan con el paso del tiempo, y se hacen inamovibles. Varios vecinos de la braña hablan así al respecto:

Aquí cada uno los días que le tocan. Con una presa riega P., C., B., y yo. Sí, mira: el riego nace en el prao de ése. Y vendió tres días y medio [de agua a la semana] para éste y tres y medio para mí. Y una semana para él sólo, porque el prao es más grande. Eso debe ser hace mucho tiempo, ahora hay una escritura. Yo sé que por quinientas pesetas compró dos días de agua al V., tu abuelo y el mío. Tenemos derecho para toda la vida. Ahora no se puede comprar el agua porque no hay que vender.

El interés por el agua llega a plasmarse con toda intensidad los días de lluvia. Cuando empieza a llover, varios habitantes de la braña se dedican a dejar libres los pequeños obstáculos de los «correntigos», que son las pequeñas presas de los caminos, que recogen el agua de lluvia. Los correntigos son algo fijo e inmemorial. Muchas veces, la creación de uno nuevo, o al menos la desviación de uno tradicional, supone un enfrentamiento entre familias que se creen perjudicadas. Todos los días, cualquiera puede oír comentarios de este tipo:

Aquí, cuando llueve, se va al camín [el agua] y se deja pasar al prado de cada uno. En mi casa estaba yo regando y como fue a caer a una finca de ella... ¡oye, hubo que ir a consultarlo!, a ver si ella podía quitarnos de regar el prao.

Con el agua de lluvia hay otro peligro: que ésta sea muy abundante e inunde el prado. Hay multitud de problemas, porque la gente suele cerrar la presa y de este modo se puede inundar el prado del vecino. El vaqueiro dice irónicamente:

Es que cuando llueve poco, todo el mundo la aprovecha [el agua], pero cuando llueve mucho... ¡Hay que beberla!

En la aldea hay «rebatina», es decir, que el agua se aprovecha en favor del que más pronto llegue; cuando éste se va, puede ser cambiado su curso a favor de otros. Me dicen de esto:

¿Que si ha habido palos? ¡Ha habido muertos!

Conozco una aldea en la que algunos vecinos se dedicaban en la noche a regar los prados con el agua destinada para el consumo de las casas. Un día se descubrió al quedar sin agua los vecinos, y otros montar guardia por la noche hasta descubrir a los culpables.

Sin embargo, la diferencia entre aldea y braña es grande. Si en la braña el regadío representa una décima parte, en la aldea suele ser un 40 ó 50 %, o más.

Las diferencias climatológicas de aldea y braña son importantes. Por supuesto, son derivadas de la altitud y del enclave, en definitiva, de cada una de ellas. En general, la aldea está más resguardada de los fenómenos atmosféricos. La nieve cae con más intensidad en la braña que en la aldea. Cuando en Bustellán, por ejemplo, la nieve la ha cubierto la mayor parte del invierno, en la aldeas vecinas, Penafolgueiros o Folgueirúa, pueden estar simplemente blancas en algunas ocasiones, y en Villatresmil o no la hay o es muy poca. En la parroquia de Naraval, Folgueras y Aristebano amanecen completamente blancas y en la aldea no se ve ni rastro de nieve. El aire azota la braña de tal modo que, en ocasiones, ha llegado al extremo de tirar construcciones del tipo de hórreos o paneras que, en la aldea, más resguardados, permanecen indemnes desde siglos. La tormenta provoca verdadero terror en la gente de la braña. Arriba es más intensa y cada año son víctimas de los rayos alguna vaca, una caballería o algunas veces, gracias a la mala instalación de la corriente eléctrica, se incendia una cuadra. En la aldea, más resguardada, el peligro es menor, aunque en los dos sitios puede suponer también la pérdida total o parcial de la cosecha. La lluvia y el frío se sufren doblemente en la braña. La «neblina» mancha la patata o hace imposible la siembra del trigo en la braña.

La única ventaja para la braña está en las heladas. En la aldea, más recogida, el sol tarda más en deshacer el hielo que en la braña, que también está más expuesta al sol. Es por ello que el calor puede convertirse en arma de dos filos en la braña. Por una parte, el calor secará la «hierba»; es decir, el heno, que se guardará en mejores condiciones en el pajar o el «parreiro», mientras que la aldea, más húmeda, y con más regadío, tardará más en secar. Sin embargo, en los cultivos, y en épocas secas, la aldea seguirá teniendo sus tierras verdes y en la braña, con el calor del sol, los prados se verán amarillos, secos.

Por último, hay algo más. Me dicen:

El terreno de la aldea es dócil. Es mejor tierra y tiene pocas piedras; en la braña todo es salvaje, tiene piedras como puños y si te descuidas los praos se te vuelven monte otra vez.

Los verdes prados, sobre todo en primavera, de la braña, marcan un contraste espectacular con el monte que la rodea y que amenaza con tragarla si falta la mano del hombre. La braña es la humanización de un paisaje rebelde, pedregoso y árido.

En los cultivos respectivos, su calidad y su cantidad, es donde se aprecia mejor la diferencia entre aldea y braña.

El año agrícola comienza en san Martín, en noviembre. Esta fecha simbólica marca el fin de los contratos de renta de los caseiros, que si no les renuevan, marchan y vienen otros nuevos. El que paga intereses, rentas de prados o cualquier transacción de este tipo, lo hace en esta época. La gente dice expresivamente, para indicar el cambio y la continuación:

Pare la vaca y vuelve a quedar preñada.

Es el san Martín de las transacciones, en definitiva, el san Martín de las trampas. En el san Martín se realiza la matanza de los cerdos, cuando ya casi ha desaparecido lo que queda de la anterior y, por último, con la recogida del maíz, se han acabado los cultivos y comienza el nuevo ciclo. En la braña, hasta el primer cultivo —el huerto—, no se realiza ninguan faena importante. Es el tiempo de los pequeños trabajos, como podar los árboles de las fincas y juntar la leña para todo el año en el «tschñeiro». El tiempo de rehacer las presas de los prados y volver a marcar sus ramificaciones —los «sangradeiros»—; se atiende al ganado como todo el año y si queda tiempo, se hace «xunta», se reúnen los vecinos —las peonadas personales— y arreglan los caminos. En la noche, se «esfotlla» el maíz. Con todo esto, se entra en el «mes muerto», el último del año, diciembre.

Que se llama así porque todo está con menos sangre, las personas y los prados. Se termina el invierno, todo está flojo, las hierbas..., y las personas yo creo que también.

Mientras tanto, en la aldea, hay mucha actividad. Es la época en que se siembra el trigo, y en la aldea un 50 % de la tierra ha sido de-

dicada a este cultivo. Se siembra con maquinaria. En la braña el trigo no se da, por su altitud y su diferencia climatológica. Me dicen así:

Trigo no se siembra, con el norte, con la neblina, se mancha, se estropea. En las aldeas sí se siembra, allí no da la niebla y grana.

Al mismo tiempo que el maíz, se siembran los maizones para forraje del ganado. Se utiliza la misma semilla, pero se siembra junta y la planta no grana, se da al ganado cuando está aún verde. El maíz se recoge a últimos de octubre/primeros de noviembre, una vez seca la planta. En la braña, se separa la «panotlla» del tronco y éste se da a la vaca, y por la noche se «esfotlla», es decir, se pone a descubierto la grana al separar las hojas. Las «panotllas» se atan con la paja de centeno y se colgarán a secar. Se deshace a mano.

En la aldea, apenas existen «esfotllones», ya que la «panotlla», es separada de las hojas en la propia tierra; e incluso, actualmente, el desgranado del maíz se realiza mecánicamente.

Los molinos abundan en la zona; son de agua y eléctricos. Estos últimos son los que hay ahora en las brañas; antes bajaban a la aldea a molerlo, cuando las brañas no contaban con luz eléctrica y muchas de ellas tampoco tenían uno de agua, dada su altura y distancia del río. El propietario de unos de estos molinos, «vacilaba», es decir, cobraba en grana proporcionalmente el precio de moler el maíz.

En las tierras del maíz, una vez recogido, se planta follaje para el ganado, «vallico», alfalfa y, de vez en cuando, nabos. Se siembra algo de centeno para alimento del ganado, enristrar las «panotllas» y hacer alguna techumbre. Algunas habas mezcladas con el maíz completan la actividad agrícola de la braña, en las tierras.

En la aldea hay más trabajo. Por una parte, todos estos cultivos están duplicados en cantidad y calidad. Del maíz me dice el aldeano: «El suyo [de los vaqueiros] es de menor talla», y en todo lo demás se expresa en términos parecidos: «Esta es mejor clase de berza, hay más cantidad»; «aquí las fabas son mejores, ellos no cultivan apenas, allí no tienen nabos». Y éste es el otro punto: la aldea cultiva también avellanas, nueces, hortalizas y frutales, de los que no hay en la braña.

Mientras la braña no vende nada de lo que produce, la aldea tiene excedentes agrícolas y así lo hace. Ultimamente se dedica más al ganado y empieza a rebajar la cantidad de trigo en favor del maíz y dedicar al ganado algunos de sus cultivos.

Los prados constituyen el auténtico trabajo duro para el vaqueiro, en verano. En el resto del tiempo, la actividad de los prados es ésta:

Los prados no se aran, no hay más que echarles el abono, segarles la hierba y las vacas pacer.

La hierba verde de los prados se siega con la hoz y la guadaña. Con la hoz siega normalmente la mujer, la introduce en un «maniego» y la carga ella misma. Con la guadaña suele segar el hombre y cuando es mucha la cantidad, lo carga en la caballería, si el terreno lo permite. La hierba se le da al ganado siguiendo el mismo horario que para las personas: desayunar, cenar, etc. El segado de hierba fresca se realiza todos los días siempre que el tiempo lo permita y, según la cantidad de ganado, puede llevar varias horas de trabajo. En general es la mujer la que realiza esta labor. En los prados, las vacas en las horas de luz pastan durante la mayor parte del año y en invierno siempre que no haga demasiado frío o nieve. Con las vacas suelen ir mujeres, niños o viejos. Están al cuidado de ellas para que no entren en otros prados o pisen alguna zona destinada a la siega manual. En prados destinados exclusivamente a la pación del ganado, las vacas pueden estar solas, pero no es nada frecuente. Ultimamente la gente habla de un nuevo «adelanto»: es el «pastor», un cable eléctrico que circunda la zona acotada y que produce una pequeña descarga eléctrica cuando el ganado se acerca. Sin embargo, sólo he visto una instalación de este tipo. Cuando el terreno está nevado, o hace mucho frío, las vacas permanecen en la cuadra y se las alimenta con «hierba» seca y harina de maíz. Desde marzo, las vacas no vuelven a entrar en los prados hasta san Juan, aproximadamente, y en este tiempo se les da el verde segado de las tierras y de algún prado; en muchos sitios se les echa al monte. De este modo los prados están preparándose para la faena de la «hierba» (heno).

Los prados en la aldea no representan la mitad del trabajo que en la braña. Por un parte, son muy pocos, comparados con los de la braña, y más pequeños. Como muchas veces están junto a las tierras, no tienen ninguna separación, pero no es necesario: el ganado no suele entrar en ellos, ya que permanece en la cuadra casi todo el año. El ganado que hay en la aldea no va tampoco al monte. Todo esto queda compensado en parte por la buena calidad de los prados, que hace que puedan ser segados varias veces al año, al estar en tierras de regadío.

En julio comienza la faena de la «hierba». Para el vaqueiro es el trabajo más duro y trabajoso del año. En este sentido, los comentarios son unánimes y se pone de ejemplo de trabajo agotador: «arrevienta uno, súdase mucho». El trabajo tiene un horario indefinido:

Cuando la hierba hay que levantarse a las cinco o antes, y acostarse a la once o las doce, sin siesta ni nada.

Muy a menudo, los soldados y demás familiares ausentes toman vacaciones en esta fecha y procuran venir a ayudar. En una ocasión pude ver a una mujer, en avanzado estado de gestación, trabajando con la «hierba» hasta que lo abandonó para ir a casa y dar a luz, cuando los dolores empezaron a ser fuertes. Desde la primavera, toda ayuda es poca, después del descanso del invierno; esto y la distinta duración de los días que están de acuerdo con la época de más trabajo, queda plasmado en este dicho popular:

En febrero, medio obrero;
en marzo, cuatro;
en abril, mil
y en mayo el bueno y el malo.

Desde mayo toda ayuda es necesaria. Hasta julio, la hierba ha crecido suficientemente, se pone muy alta, y por santa Marina, como fecha ideal, si el tiempo es caluroso y el sol calienta, comienza el trabajo de los prados.

Mientras los hombres siegan la hierba con la guadaña, las mujeres van esparciéndola, «esmaratlándola» en el prado. La hierba queda allí hasta que el sol la seca; depende del tiempo, por supuesto, pero puede ser alrededor de una semana: en terrenos de regadío es algo más porque tiene que quedar perfectamente seca o corre el peligro de pudrirse en el pajar o «parreiro». Si el trabajo no se hace a tiempo, la hierba se estropea, pero el mayor riesgo son los fenómenos atmosféricos: una tormenta o una lluvia regular puede hacer la hierba que seca en los prados prácticamente inaprovechable. Por ello, a la menor nube sospechosa, el vaqueiro amontona la hierba para evitar lo mejor posible la lluvia y se preocupa: ante indicios de tormenta está nervioso y asustado. El peligro del fenómeno atmosférico se ritualiza en una serie de conjuros contra la tormenta. La hierba seca de los prados se carga en carros y se lleva al pajar. Se recogen apro-

ximadamente ocho o diez carros de bastante buen tamaño, aunque esto depende de la cantidad de prado que cada vecino tenga.

La «hierba» en la aldea es un trabajo más y no representa el mismo esfuerzo. El vaqueiro se ha dado cuenta y así lo reconoce:

En la aldea no hay [en la hierba] ni la décima parte de trabajo. Aquí [braña] hay veinte veces más de hierba.

Por otra parte, la aldea tiene un serio inconveniente en cuanto a la hierba: a pesar de sus buenos terrenos de regadío y por su especial situación, la hierba no «cura» como en la braña, no seca porque tiene menos sol, está más protegida, y es más húmeda en una faena que necesita calor. Por ello, la hierba en realidad es algo lógico y natural en los terrenos altos y secos en verano de la braña, como lo son, en contraste, los cultivos en la aldea. La cantidad de hierba que recoge la aldea es inferior a la de cualquier braña, y no tienen un lugar especial para ella; se la junta simplemente en un balagar. La gente me asegura incluso que la calidad de la hierba varía entre braña y aldea; el vaqueiro y el aldeano coinciden en que la de la braña «es más fuerte», «mejor hierba» y la de la aldea, «algo más floja, más noble».

Cuando se acaba la hierba, la época de más trabajo, comienzan las fiestas y romerías de la región. Es el descanso y diversión programado inconscientemente como pago, después de la dura faena. Vuelve a ser como en invierno: la gente corta los hartos o malezas de las paredes de piedra (que, por otra parte, se darán como alimento al ganado, ya que apenas hay forraje en los prados recién cortados) y, ya en septiembre, se hace provisión de roza para todo el año, y se abonan los prados. La roza, los «toxos», hay que ir a buscarla al monte con carros. Hombres y mujeres, en varios días, logran reunir una buena cantidad, que se almacenará en el cabanón. Los aldeanos hacen una provisión menor y, por tanto, menos «cuito» o abono, y además empiezan con los preparativos para sembrar el trigo. Con la recogida del maíz y la próxima llegada del san Martín, comienza un nuevo ciclo.

Frente a la aldea, más agricultora, la braña es eminentemente ganadera. Hoy en día, desde hace muy pocos años, y por la repoblación forestal, ha desaparecido un ganado tradicional y muy numeroso, el lanar y algunas cabras. Actualmente, toda la vida de la braña

gira en torno a la vaca; los demás animales, cerdos, gallinas, caballerías, es ganado complementario.

Las cabras y ovejas se llevaban al monte. En unos casos funcionaba en brañas y aldeas la institución de la «vecera», por la que un solo vecino se encargaba de cuidar o «curear» este tipo de ganado por turno. En otros casos, cada vecino se encargaba de las suyas. Los niños, muchas veces en edad escolar, eran los encargados de «curearlas» y pasaban el día en el monte. Allí, el mayor peligro era el águila y el lobo, que de vez en cuando hacían alguna baja en el rebaño. Hoy en día, el miedo al lobo persiste, a pesar de que estos animales casi han desaparecido. Para muchos, este temor forma parte de un trauma infantil cuando «cureaban». Este miedo ha ocasionado una serie de prácticas y conjuros contra el lobo y el águila.

En la aldea hay más cerdas de cría que en las brañas, que se dedican exclusivamente al ganado vacuno. Sin embargo, para su consumo, el vaqueiro mata más cerdos al año; su dieta en cuanto a proteínas es prácticamente autárquica, mientras que en la aldea se compra más en los comercios y es su dieta algo más variada.

En la braña abundan los mulares, animales que escasean en la aldea, que cuenta con pollinos y algún caballo. El mulo existe en la braña porque es el medio de transporte por excelencia. Por supuesto, ahora empieza con las «pistas» a llegar el coche. Sin embargo, dada la situación de los caminos, ha sido y aún es el único medio disponible. Los bautizos, bodas y entierros han tenido como cortejo a estas caballerías, y también son utilizados para ir de compras a la aldea, visitar a los parientes y acudir a las ferias que de antemano disponen de un sitio especial para el «aparcamiento». Algunas mujeres son excelentes Amazonas, aunque en general ha sido utilizado por el hombre, que es quien realiza las compras. El mulo pasa la mayor parte del tiempo en el monte, siendo así su alimentación fácil y barata; su dueño va a buscarlo cuando lo necesita. La caballería en la aldea ha sido la compañera de trabajo. Por ello, y porque no suele salir tanto al monte, se utilizan animales más dóciles: el caballo y fundamentalmente el asno. Como la aldea siempre ha estado mejor comunicada, no es tan importante tener un animal duro y rápido para recorrer grandes distancias.

La vaca es lo más importante en una braña. En este sentido, la braña es monoprodutiva y el producto proviene de ella. La gente se ha dado cuenta de su dependencia del ganado y dice de este modo:

Una vaca noble... se la tiene un cariño como a una persona. Porque nosotros, sin el ganado, no somos nadie. Aquí no hay otro porvenir. Las vacas dan el alimento y cuatro pesetas para calzar y vestir.

Y el aldeano, por su parte, comenta con extrañeza el, para ellos excesivo, afán del vaqueiro por el ganado:

Ellos [vaqueiros] tienen un interés por el ganado como no lo tiene nadie. Eso sí, ellos por el ganado viven y se molestan y corren. Ellos saben el precio del maíz y de la carne en Navelgas, en Leiriella, en Tineo, en todas partes. Y nosotros también tenemos ganao y nos preocupamos de él, pero no como ellos. Ellos tienen mucho más interés. Yo no sé por qué.

Sin embargo, a pesar de tener ganado, la aldea es poliproductiva, y esto lo sabe el vaqueiro:

El aldeano no se dedica mucho al ganao porque no le resulta tanto dedicarse, porque es muy cosechero. Tiene buena tierra. Y aquí en Naraval y Paredes, aunque tengan ya más vacas, también cosechan más de todo, venden algo de agricultura y se van defendiendo mejor.

En el número de cabezas de ganado se observa una notable diferencia entre aldea y braña. En la braña, uno de los signos reveladores de la mayor o menor riqueza de la casa es el número de vacas que mantiene. Esto es lógico si se piensa que la cantidad está en función del terreno que se dispone, pero no es un criterio absoluto, ya que, a menudo, hay que comprar harina de maíz, piensos y, en todo caso, depende de una explotación racional, «la administración» y la calidad de las tierras. En la braña, una casa «fuerte», «buena», mantiene una cantidad de ganado que varía según las zonas, pero que puede calcularse en unas seis u ocho vacas con sus correspondientes terneros. Con diez o más vacas, la casa es «muy buena». Una casa «pobre», «floja», mantiene cuatro vacas. Con tres vacas es una casa muy pobre, y de ese número para abajo, sólo hay mendigos y viejos, solos, los que las cuidan.

En la aldea, las casas más fuertes no suelen tener más de cuatro vacas y en casos excepcionales cinco, que ya es un número considerable y para el que hay que comprar maíz y algo de pienso. Lo general es que sean tres vacas y en muchos casos dos. La casa es «floja» manteniendo dos vacas o menos, pero no se clasifica a sus propietarios como mendigos, ya que el predominio de la agricultura hace que

el número de vacas no sea un criterio de riqueza o pobreza, porque el rendimiento del ganado en la aldea es distinto del de la braña y los cultivos agrícolas compensan de esta diferencia.

En cuanto a la calidad del ganado, las vacas del vaqueiro son de mejor clase que las de sus vecinos los aldeanos, siendo las diferencias muy notables, como así reconocen ambos grupos:

La vaca aldeana, sobre todo de algún día, era una cosa feísima y mu ruina. Para vacas, la braña.

Allí [braña] tienen mejor ganao, eso sí; es ganao fuerte, del país. Aquí todo es ganao mestizo, muy cruzao.

En la braña existe el ganao que ha podido adaptarse mejor al medio existente: es la vaca «roxa», como se la denomina, un tipo de ganado grande y duro que no necesita excesivos cuidados, y que resulta ser muy cotizada para la producción de carne. De la vaca «roxa» se dice que es muy «monteadora», cualidad que indica las características geográficas de la braña y el modo como se alimenta el ganado: «monteadora» significa «que anda por todos lados y sabe buscar la vida [es decir, la comida]». Este tipo de ganado suele pacer en los prados casi todo el año, aun cuando el tiempo sea frío, y si es preciso puede pasar temporadas en el monte en épocas de verano, pudiendo además realizar fácilmente los viajes de la trashumancia, a veces a grandes distancias. La vaca «roxa» es también la compañera de muchas labores en la braña; un par de ellas, «xuncidas», cargan el «toxo» o tojos, llevan la leña para una buena temporada hasta la casa y, en ocasiones, la hierba seca hasta el pajar. Las vacas también se utilizan en brañas donde se da algún tipo de trabajo agrícola, siempre que el terreno lo permita, arrastrando del arado, sacando las patatas o tirando de la roldana que hará subir la tierra que se deslizó hacia abajo en terrenos pendientes. La vaca «roxa» realiza todos estos trabajos con eficacia e «inteligencia», ya que los vaqueiros afirman que ésta es «una vaca lista para el trabajo y muy obediente». No obstante, puesto que la agricultura no tiene gran envergadura en la braña y el número de cabezas de ganado es considerable —comparado con la aldea—, no se puede decir que los animales trabajen demasiado.

En la aldea, en cambio, la vaca ha sido considerada como un animal complementario de las labores agrícolas mediante su aportación de trabajo. Hoy en día es difícil apreciar esta función en alguna zona, debido a la reciente mecanización de las labores agrícolas, pero en al-

deas menos favorecidas, un par de vacas «xuncidas» continúan realizando aún la mayoría de los trabajos de siembra y recogida de productos agrícolas. Es por ello que el número de cabezas que existen en la aldea es muy pequeño, ya que para cumplir con esta función sólo se precisa de un par de animales. Debido a esto, el ganado de la aldea es peor, mestizo y cruzado. Los vaqueiros dicen de él: «está enjaulado» y con ello se están refiriendo a la distinta forma de explotación de ganado, de acuerdo con el medio en que se desenvuelve cada uno; en la aldea, es ganado de establo, que no sale al monte y muy raramente a los prados —excepto en la «septembrada»— y permanece en las cuadras todo el invierno. Dado que existen pocos prados, en muchos casos precisa de harina de maíz y piensos en abundancia para poder seguir dando una producción regular. En la aldea me aseguran:

En la braña no quieren ganado viejo, y aquí en la aldea hay más; pero ellos [vaqueiros] sólo quieren vacas nuevas.

Ello es consecuencia directa de la distinta función y rentabilidad de uno y otro ganado. En la braña, tradicionalmente, el ganado ha sido dedicado a la producción de carne roja, es decir, a la venta de las crías —los terneros o «xatos»— a partir de los cinco o seis meses, como mínimo. Por tanto, la vaca «roxa» resulta muy poco lechera, aunque la leche es muy rica en grasa, idónea para alimentar terneros. La leche sobrante, dadas las condiciones de aislamiento de la braña, se ha dedicado al consumo familiar y a la fabricación de «manteca» (mantequilla). Hoy en día, en las brañas estables (donde ya no se practica la trashumancia en ninguna de sus formas) y en las brañas con mejores comunicaciones, se empieza a pensar en la venta de leche, por lo que, tímidamente, empieza a aparecer alguna vaca «ratina»⁴ en la cuadra del vaqueiro. No obstante, el «xato» es la fuente de ingresos para la braña, y en este sentido se ha ido produciendo entre los vaqueiros una consciente selección natural con respecto a los mejores de que dispone, entre los que se valora especialmente la «clas», es decir, la herencia de ciertos rasgos, entre los que sobresale la predisposición favorable a la maternidad; dado que ésta se hace difícil con la vejez, el vaqueiro suele deshacerse del ganado en estas condiciones. Por otra parte, el ganado de edad resulta muy difícil de tras-

⁴ Pequeña vaca lechera de color gris.

ladar frecuentemente en los viajes al «puerto», dentro del sistema de trashumancia.

En la aldea, la producción ha sido mixta: trabajo y leche, siendo la primera la más importante, y la segunda condicionada por las mejores comunicaciones, y por ello, una fácil distribución de este producto. Con la mecanización se está incrementando la producción de leche, a lo que contribuye la desvalorización de la agricultura en favor de la ganadería y, por ello, comienzan a aparecer en las aldeas las primeras vacas típicamente lecheras de producción rentable, como son las suizas.

El «ideal» en la braña es tener un número considerable de vacas «roxas» que serán el orgullo del vaqueiro. La vaca debe ser un animal dócil y fuerte, que se la puede echar al monte cuando sea necesario y que tenga un andar «airoso» por los pendientes prados de la braña. Es la becerra que comienza pronto a «andar al toro», que «no es fría» y que puede parir a los dos años un hermoso ternero tipo «culón», o al menos una cría de buena calidad. A la vaca vieja que sigue trayendo buenos terneros puede perdonársele el trabajo, pero la vaca que trae crías «ruinas», «deficientes» y cría mal al ternero, es vendida rápidamente. Es la vaca cuyos partos no son complicados y se recupera pronto; es amante del «xato» y muy maternal, alimentándolo un largo periodo.

El resto depende de las oscilaciones del mercado en cuanto al único producto de la braña: la carne. Cuando el precio baja, el vaqueiro, que sigue muy de cerca las alzas y bajas, se muestra nervioso y asustado. Esto no sucede con el aldeano, que aunque en algunos sitios también sea ganadero, y una buena parte de sus ganancias provengan precisamente del ganado, sin embargo, no depende tanto de éste.

En la aldea, el ideal varía. Se prefiere la vaca lechera que trabaje bien, si bien la «clas» no tiene mucha importancia, porque el aldeano tiene como máximo orgullo sus «buenas tierras». Es la vaca pacífica y amante de la cuadra, casera. El ternero no interesa demasiado; en la aldea se venden muy jóvenes, de tres o cuatro meses y se les cría con leche artificial. Si la vaca es vieja, pero continúa dando abundante leche, no importa que tarde algo más en salir al toro. Debe ser fácil de ordeñar, con los «tetos» suaves, y que tenga una gran y hermosa ubre siempre llena de leche.

La aldea, siempre poliprodutora, es la que suele tener los toros sementales de la zona, a los que acuden las vacas vaqueiras. Los be-

cerros son cebados en la aldea cuando son pequeños; es el recebo con piensos artificiales que tanta suspicacia provoca en la braña.

Aldea y braña representa dos «hábitats» distintos dentro de una misma zona. Hasta ahora se han ido marcando las diferencias más visibles entre ambas entidades; todas tienen un denominador común que surge casi inmediatamente al principio de cualquier conversación al respecto: un juicio valorativo de los terrenos, de la propia tierra. Al comparar aldea y braña se contraponen la «buena tierra» y la «mala tierra», de la siguiente manera:

Malas tierras	Buenas tierras
Altas, montañosas	Bajas, en el valle.
Pendientes	Llanas.
Incómodas de trabajar	Cómodas de trabajar.
Pedregosas	Sin piedras.
De secano	De regadío.
Expuestas a los fenómenos atmosféricos	Resguardadas de los fenómenos atmosféricos.
Aridas	Fértiles.
Poco cultivables	Muy cultivables.

De este modo, queda clasificada la tierra, atendiendo a su bondad que, en definitiva, responde a una situación geográfica determinada. Esta división «malas tierras», «buenas tierras», forma un modelo en el que están identificadas aldea y braña: Las «malas tierras» son a la braña como las «buenas tierras» a la aldea. Este modelo se mantiene en aldeas y brañas, a pesar de que, por ejemplo, hay aldeas que no son tan llanas y brañas con terrenos cómodos de trabajar. Así, la aldea de Villatresmil, me cuentan:

En Villatresmil también se tiene sacada la tierra al hombro, aunque ellos quieren decir que no [la han sacado].

Del mismo modo, se habla de brañas que «se toman por aldeas» y en muchos casos hay una razón de ese tipo:

Ellos se toman por aldea porque no es un pueblo muy malo; tiene una parte bastante llana que le llaman «la aldea» precisamente, y todos queremos ser más.

La aldea responde a una forma de vida agrícola. La casa y su situación así lo confirman: el grano cuenta entonces con una serie de instalaciones fijas, necesarias y comunes de las que carece la braña; hórreos y paneras, los corredores de las casas, y los primeros silos que comienzan a perfilarse en la aldea son edificios lógicos dentro de este tipo de economía. No obstante, no existe un lugar determinado para la «hierba» y se utiliza un modesto «balagar», un tanto provisional, para algo que en la aldea tiene poca importancia. La bondad de las tierras en la aldea hace que, por muy numerosos que sean los cultivos, se trabajen con una relativa comodidad respecto a la braña, en donde a la más mínima operación —la siembra del huerto, por ejemplo—, necesita una dura y trabajosa preparación, como es el traslado de tierra, que ha quedado convertida en un símbolo de la dificultad agrícola. Nada ayuda a la agricultura en la braña. Los pocos cultivos de ésta, las patatas, el maíz o las berzas —cuando los hay—, en cualquier caso, representan al menos la mitad de lo recogido en la aldea e incluso la calidad tiene mucho que ver con las «buenas» y «malas tierras».

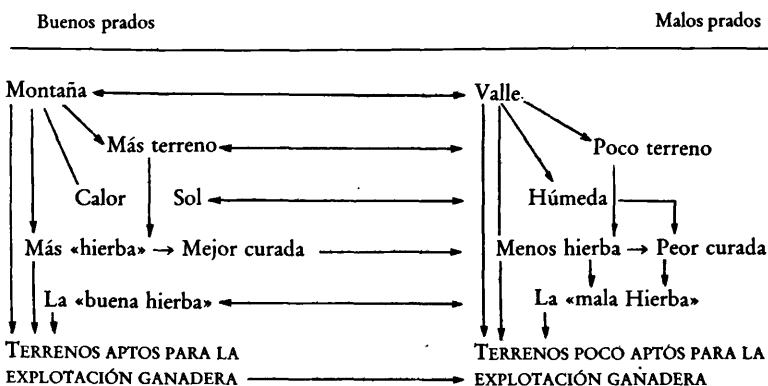
La aldea tiene una buena cantidad de cultivos, y a diferencia de la braña, muchos de ellos son exclusivamente para el consumo humano, hortalizas, trigo, frutales, etc. El alimento para el ganado bien puede considerarse como la mitad de lo cultivado y a veces menos, en parte por la menor cantidad de ganado.

En la braña, la escasa agricultura está en función del ganado: maíz, maizones, centeno, alfalfa, etc., dedicados íntegramente a los animales —las vacas—, y representan la mayor parte de terreno cultivado. Las patatas y berzas es cultivo mixto para animales y personas. Los cultivos exclusivamente humanos ocupan —siempre que existan— un espacio minúsculo: ajos, cebollas y lechugas pueden abarcar tres o cuatro metros cuadrados, como se ha visto. Por último, las habas y su cultivo está condicionado por el espacio que se pierde al sembrar el maíz, por lo que también, indirectamente, desembocamos en la misma concepción del espacio funcional.

Sin embargo, como se ha visto, hay algo en lo que la fértil aldea lleva las de perder: son los prados y, por tanto, la «hierba». Independientemente del rendimiento respectivo del terreno —y los prados—, de aldea y braña (por ejemplo, que los prados regados dan varios cortes al año), hay una serie de ventajas en la braña que apuntan hacia una economía ganadera necesariamente. El calor del verano y el sol que incide en la braña, la mayor cantidad de terreno —y dedicado a

prado—, el perfecto secado del heno en los terrenos de secano, hacen de la «hierba» el cultivo más importante. La aldea, con su pequeña cantidad de prado, su humedad y regadío, al estar resguardada de fenómenos atmosféricos —y también del sol— dará poca hierba y «floja», de peor calidad. Todo esto queda plasmado de la siguiente manera:

GANADERÍA



Los «buenos prados» son algo tan unido a la braña como la «mala tierra». Por otra parte, la «buena tierra» de la aldea tiene su anverso con los «malos prados».

La gente de las brañas dice:

Los xaldos, nin xente, nin vacas [que valgan].

Y éstos son los dos valores de la braña. En la aldea confirman:

Lo que tenían ellos [los vaqueiros] es que eran más robustos y más fuertes, son mucho más gordos, más sanos y más fuertes. Las mujeres y los hombres.

Uno de los motivos que se aducen es que «son los aires». Así, en la braña la gente es «colorada» —una de las mayores galas que puede ostentar cualquiera dentro del ámbito de valores de la zona—, mientras que en la aldea son «morenos» —color totalmente desprestigiado—. «Las aguas», «su comida» también contribuyen a ello. De este modo, la pretendida fortaleza del vaqueiro ha llegado a servir de comparaciones como ésta:

Decían: mira, es como un vaqueirón duro y fuerte.

Esto representa uno de los más evidentes signos diferenciales de la gente de la braña y el propio vaqueiro inconscientemente así lo afirma en la siguiente anécdota narrada por él mismo:

Por enero, bajé yo un día a X. [aldea] y estuvimos charlando un rato y saqué el cuento de que había mucho mejor color en la braña que en la aldea. Y ya dijeron: «Es que los aires dan mejor color», y yo digo: «No, es que también hay que nacer». Y el otro dijo: «¡Ahora sí que me jodió!» Y es que en X. hay los de buen color, pero ya viene de descendencia de no ser tan colorada la gente [y] fina de cutis, que allí la mayoría son morenos.

Me dicen los aldeanos:

Son más fuertes [los vaqueiros] que nosotros. Comen mucho más, tienen mejor estómago que nosotros... comen mucha más carne. Y es que comen una comida más que nosotros, ¿eh? Y en la matanza, toman la sobrecena.

Y abarca hasta los mismos alimentos; uno de ellos, las «pulientas», hechas a base de harina de maíz y agua, son preparadas de modo distinto que en la aldea, donde se las llama «papas». Esto ya ha servido para clasificar al propio vaqueiro:

De una raza más bruta; más coloraos y más fuertes, y es que las papas que ellos tienen, que llaman las pulientas, son tan duras, tan duras que se deshacen. Son muy distintos.

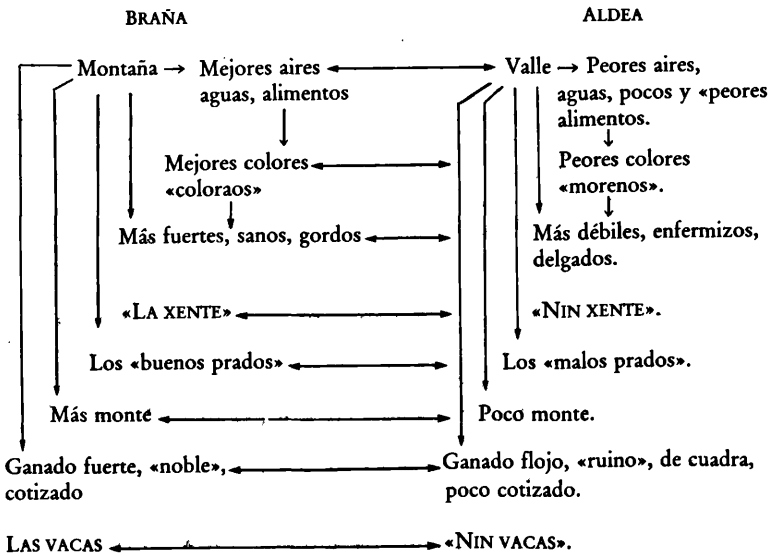
Por su parte, el vaqueiro dice:

Ellos [aldeanos] viene de no ser tan colorada la gente, la mayoría son morenos. Antes dábanle la culpa de que ellos comían papas y nosotros pulientas. Porque las papas son blandas, con menos harina, y las de ellos, se comen con una paya [paja].

Por último, el vaqueiro asegura que los aldeanos «pasan fame» [hambre] y así explica una vaqueira casada con un aldeano, los comentarios de su familia:

Y a mí me decían viceversa: ¿Ande te vas a meter?, ¿a los xaldos?, ¿ande te vas a morir de fame? Sí, porque los vaqueiros tienen la manía de que los xaldos comen más mal.

Así podríamos definir las cualidades de la braña, con dos elementos: la «xente» y las «vacas»; o de otra manera:



En última instancia, hay otro punto positivo en la braña. Lo expresa un aldeano:

Ellos [vaqueiros] han entendido mejor la vida que nosotros. Atender el ganado exige mucho menos trabajo que la agricultura; total, la [faena de la] hierba. Es verdad que allí lo que se siembra exige más trabajo, pero siembran poco y a veces nada.

Y esto es muy importante para la valoración del puerto, por ejemplo.

La situación geográfica de braña y aldea ha quedado categorizada en los términos «arriba» y «abajo» que significa algo más que un mero adverbio situacional. «Arriba» es, en definitiva, equivalente a braña, o más simplemente a vaqueiro, el lugar de las «malas tierras», con todas las connotaciones que en sí lleva. «Abajo» es la aldea, son los aldeanos, sus cómodas y fértiles tierras, donde existe el ideal de las «buenas tierras».

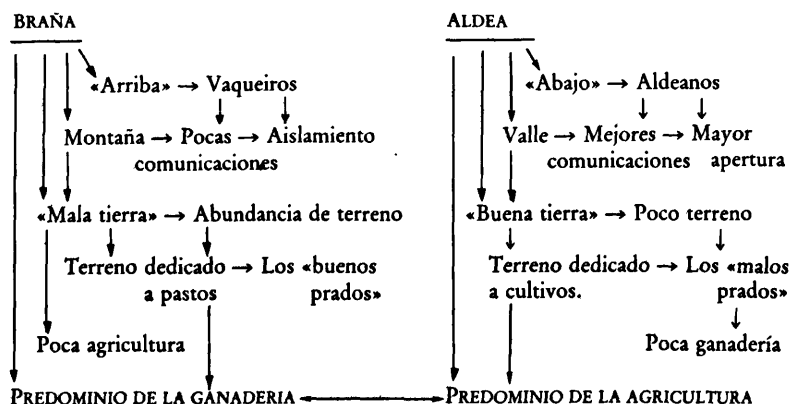
La montaña y las malas comunicaciones de la braña llevan como

consecuencia el aislamiento de unos, los vaqueiros; y la mejor situación de la aldea, con una mayor apertura al exterior, son propias de los otros, de los aldeanos. La diferencia propia empieza a acentuarse en el plano social desde el «hábitat». El resultado queda expresado así por un vaqueiro:

Es que antes estaban muy... yo no sé los vaqueiros como el ganao los tenían [los aldeanos] en desprecio, non... Más atrasao. Pero es que los de Naraval [aldea] yo no sé, hombre, pero estaban un poco más espabilaos de antes, porque ya tenían arradio, y tenían ya algo, de siempre; la religión [iglesia] a la vera, algo más estudiaos. Y aquí la gente más atrasada de todo y estaban más acobardaos to el mundo.

No obstante, cada grupo desarrolla unas cualidades especiales y diferentes con respecto al medio en que vive; en cierto modo, necesitan de una serie de ventajas —muy subjetivas— para sentirse pertenecientes a un grupo, identificarse en una palabra. De ahí toda la serie de valores que han ido apareciendo a lo largo de este capítulo: Los «buenos» y «malos» prados, las «buenas» y «malas» tierras, la «xente» y las «vacas», etcétera.

Por encima de todo ello, la braña con sus «malas» tierras representa la incapacidad del cultivo agrícola en favor de una economía típicamente ganadera representada en los «buenos prados». La aldea, por su parte —y las «buenas tierras»—, es el lugar idóneo para el cultivo y el predominio de la agricultura; siendo la ganadería una ocupación complementaria. Todo ello puede quedar resumido en el siguiente esquema:



En definitiva, la aldea «debe» ser agricultora, del mismo modo que la braña «debe» dedicarse a la ganadería. Ambos sistemas económicos en algunos casos pueden estar entremezclados o de algún modo diluidos por la demanda u oscilaciones del mercado, por las nuevas tendencias y formas de explotación; sin embargo, las aldeas, aun cuando tengan una economía mixta, todavía conservan los mojones en los prados de su tradicional pasado exclusivamente agrícola; y las brañas en las que se cultiva algo siguen conservando sus paredes de piedra.

Braña y aldea se oponen necesariamente desde la primera referencia: el medio en que viven, contando con diferente «hábitat» y economía dentro de una pequeña zona. La simbiosis con el medio y la diferente *Welstanchauung* que éste provoca, unido al valor de la propia tierra, comienza a arrojar luz sobre la existencia de una «raza maldita»⁵.

⁵ Los datos que aquí aparecen corresponden a 1971. En los últimos quince años se han producido cambios muy significativos en la situación y estrategia económica de brañas y aldeas y quizá sean aún mayores con la entrada de España en el Mercado Común (1986).

5. TRASHUMANCIA: LAS «DOS VIDAS» DEL VAQUEIRO DE ALZADA *

«A la venida del verano [...] se ponen en movimiento todos estos pueblos para buscar los montes altos [...] y sus frescas hierbas. Estuvo en algún tiempo arreglado el día de la partida y de la vuelta de san Miguel a san Miguel [...] Llegado este plazo alzan y abandonan del todo sus casas y heredades, y cada familia entera, hombres y mujeres, viejos y niños, con su ganado, sus puercos, emprende alegremente su viaje, llevando consigo su fortuna y su patria [...] Otra cosa bien digna de notarse en estas expediciones es que el ganado vacuno sirve también para el transporte aun con preferencia a los caballos o rocines. Vería usted que sobre las mullidas y entre los mismos cuernos de bueyes y vacas, suelen ir colocados, no sólo los muebles y cacharros, sino también los animales domésticos y hasta los niños inhábiles para tan largo camino [...]»

Jovellanos

Los vaqueiros se denominan «de alzada» porque alzan o cambian su morada trashumando con sus ganados a los puertos y montañas altas del Principado. De la alzada, «puerto» o trashumancia me ocupo en este capítulo ¹.

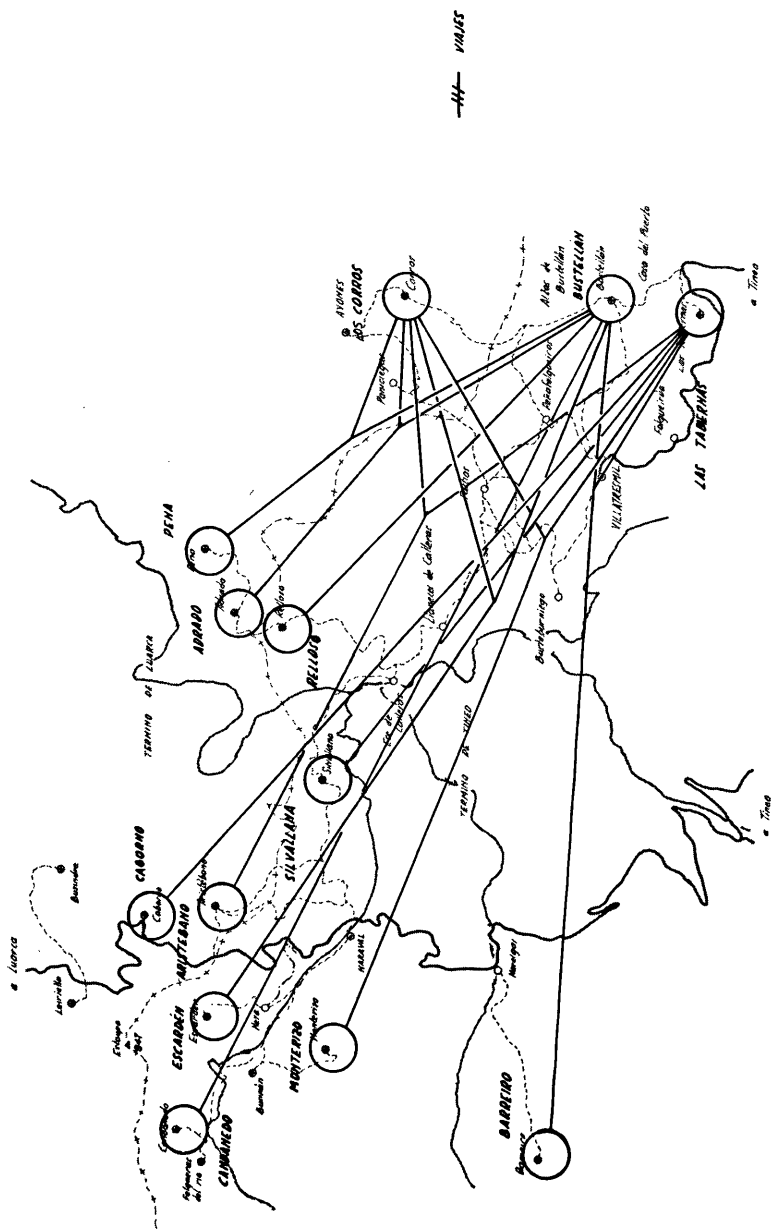
Hoy en día, los vaqueiros casi han perdido la segunda parte de su nombre, puesto que sus movimientos migratorios se han reducido considerablemente. La mayoría de las brañas son estables y se cosecha en ellas maíz, patatas, forraje del ganado y otros pequeños cultivos, además del cuidado de sus tradicionales prados. Sin embargo, en la zona estudiada (véase mapa 2), todavía existen algunas brañas que alzan total o parcialmente. A ellas me voy a referir.

El proceso de sedentarización ha sido lento y gradual. Sabemos que, al menos desde el siglo XV, los vaqueiros ya practicaban la trashumancia ². En este siglo y los siguientes pagan rentas, durante el ve-

* Publicado en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 19, enero-abril de 1977, pp. 119-136.

¹ Una primera versión de este artículo fue presentada en el IV Congreso Mundial de Sociología Rural de Torun (Polonia) en agosto de 1976. Este capítulo está dedicado a Alva Cuesta la Hoz.

² En 1485, fecha de una cédula real del Registro General del Sello, que se encuentra en Simancas, se menciona a los vaqueiros como pueblo trashumante. Ha estudiado



MAPA 2. Rutas de trashumancia

rano, por el usufructo de pastos altos en los puertos cercanos al límite de la provincia, a los que acuden con su familia, ganado y propiedades móviles. La braña de invierno queda desierta en toda la temporada, que se fija tradicionalmente de san Miguel de mayo a san Miguel de septiembre. A finales del siglo XVIII se sigue el mismo sistema, según Jovellanos³, si bien éste dice que, siendo el motivo de la emigración la escasez de pastos, los componentes de las brañas que cuentan con una mayor o mejor cantidad de terreno no se trasladan ya al puerto o mandan allí parte de la familia con el ganado, permaneciendo el resto en la braña de invierno todo el año.

Un siglo después⁴, además de la trashumancia familiar o parcial, existe otra alternativa, que ha llegado hasta hoy: un solo individuo, el cabeza de familia u otro familiar especializado en el trabajo, cuida del ganado en el puerto, mientras que las brañas de invierno se convierten en pueblos de morada continua. A ello me refiero a continuación.

I

En la zona se denomina *Puerto en Cangas* a un sistema de trashumancia que ha estado muy generalizado hasta hace pocos años; hoy sólo se dan unos pocos casos y éstos irregularmente. Ello consiste en el traslado de terneros y vacas secas a los puertos altos que limitan con la provincia de León, en el concejo de Cangas de Narcea principalmente, durante los meses de verano. El puerto en Cangas se encuentra situado muy cerca de los 1 500 metros sobre el nivel del mar y es la zona de altitud máxima de los trashumantes. El ganado permanece libre «embranchando» (es decir, veraneando) mientras un «branco» (o mejor «el vaqueiro») se encarga de su vigilancia.

El «vaqueiro» vive en una pequeña «cabana» o choza de dimensiones reducidas, que hace las veces de vivienda y establo mientras cuida sus propios animales y además los de otros familiares. Muy fre-

este documento Juan Uría Rúa y a él se refiere en «Los vaqueiros de alzada», conferencia pronunciada en la Obra Social y Cultural de la Caja de Ahorros de Asturias, Oviedo, 1968.

³ Gaspar Melchor de Jovellanos, en su «Carta novena a don Antonio Ponz, sobre el origen y costumbres de los vaqueiros de alzada en Asturias», en *Clásicos Castellanos*, núm. 129, 3.ª ed., Madrid, 1969, pp. 245-270.

⁴ B. Acevedo y Huelves, *Los vaqueiros de alzada*, 2.ª ed., Oviedo, 1915, p. 14.

cuentemente alquila sus servicios a todo el que quiera llevar su ganado a «embranar» por una pequeña cantidad en metálico por cabeza y para toda la temporada. Esta comienza en san Miguel de mayo y acaba «cuando el Acebo» (Nuestra Señora del Acebo, 8 de septiembre). A su vez, el «vaqueiro» debe de abonar una renta por el alquiler del monte a los propietarios del mismo, si bien esto corre a menudo a cargo del dueño del ganado ⁵. Entre las obligaciones del vaqueiro está la de controlar, mediante visitas diarias o frecuentes, el estado de los animales en el monte. En el caso de pérdida o enfermedad del ganado debe organizar su búsqueda, cuidarlo y comunicar rápidamente de ello a su dueño. El vaqueiro no responde de la muerte, enfermedad o desaparición de los animales a su cargo, ni se le exige otra responsabilidad que su «conciencia»; no obstante, se espera de un «buen vaqueiro» que conozca las vacas de cada uno, se aprenda los nombres para llamarlas, las ayude a parir en su caso y, en fin, se tome interés por ellas como lo haría su propio dueño.

Además del ganado de monte, el vaqueiro mantiene ganado de leche y terneros en su propia cabaña, la cual en ocasiones está rodeada de algunos prados que el vaqueiro posee y en los que recoge el heno con ayuda de algunos familiares que vienen para esta ocasión. Hay casos en que, si la propiedad aumenta, la pequeña «cabana» se sustituye por otra construcción más moderna y de amplias cuadras que compete con ventaja con la casa de la braña de invierno ⁶.

⁵ En las primeras décadas de este siglo uno de mis informantes, «vaqueiro» de profesión, ganaba más o menos un duro por cabeza de ganado y para toda la temporada. En cuanto al arrendamiento de los pastos de la sierra, tengo en mi poder un antiguo documento, fechado el 24 de septiembre de 1707, en Cangas, en el que un noble asturiano, don Francisco de Sierra y Jarceley, arrienda a siete vaqueiros la braña de la Cubiella en estos términos: «[...] tiene dicha braña majadas y cabanas y se las arrienda con todos sus usos y aprovechamientos, mosqueras y abreaderos por tiempo y espacio de ocho años [...] y en cada uno le han de pagar de renta puesta y pagada en la casa de Jarceley treinta y ocho libras de manteca de vacas, pena de ejecución y costas». Los arrendatarios se obligan a pagar la renta cada año y el arrendador a no subirla ni quitarles los terrenos durante ese período.

⁶ Aunque aquí empleo la palabra «casa» con el significado de «vivienda», el campo semántico de la primera es mucho más amplio. El análisis que hace Carmelo Lisón de la casa gallega como referente multidimensional es válido para Asturias, en líneas generales, y lo usaré en ese sentido. Ver «La casa en Galicia», *Ensayos de antropología social*, Madrid, 1973, pp. 109-164. Véase también M. Cátedra Tomás y R. Sanmartín, *Vaqueiros y pescadores, dos modos de vida*, Madrid, Akal, 1979, y especialmente R. Valdés, «Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur», en *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976.

El transporte del ganado al puerto corre por cuenta de su propietario. En el área que me ocupa muchos han sido «vaqueiros», otros han subido regularmente a llevar el ganado a éstos y casi todos han estado allí al menos una vez. La ida al puerto es una alegre ocasión que todos recuerdan con cariño y añoranza especialmente si, como es frecuente, se ha dejado de realizar el viaje.

Un vaqueiro joven describe el viaje al puerto. Prefiero transcribir sus palabras literalmente, por lo expresivo de su relato:

Antes de salir para el puerto, se bendecían las vacas con una vela bendita. Mira, se hace así una cruz encima de las patas de adelante y de las de atrás, con gotas de la vela. Era para que no les pasara nada. Cuando yo iba al puerto, todos juntos salíamos de B., de F., de todos estos pueblos [brañas]. Ibamos cinco o seis de aquí [braña]. Salíamos a las ocho o nueve de la mañana. Había una buena merienda [es decir, comida para el viaje] un lacón, un chosco [embutidos] y ya en N. se llenaban las botas de vino. En N. ya nos ajuntábamos, cada uno llevaba tres, cuatro o cinco vacas y se reunían treinta o cuarenta. Iba una o dos personas de cada casa, pero como iban de muchos pueblos [brañas] se juntaba mucha gente en N., allí todos y... ¡para arriba! Llegábamos a la sierra de M. al mediodía. En cada cantina que pasábamos se llenaban las botas [de vino]. Cada uno llevaba su comida, pero se juntaba todo y cada uno cogía lo que quería. Se paraba un par de horas y el ganado descansaba. Y luego nos poníamos en camino otra vez y se hacía otra parada para merendar y que las vacas comieran. Todos íbamos en caballería, detrás de las vacas, y alguno delante para que no se amarrasen [las vacas, pelearse]. Al ir al puerto había que tener cuidado del ganado. Y habíalas que conocían el camino [las vacas] y como les gustaba el puerto ya iban solas y no las podías parar en cuanto íbamos llegando. Nos parábamos en sitio bueno, donde se viese que había buen pasto para el ganao. Allí había camas, pero algunos dormían debajo de un cabanón [porche] con paja, al estilo gitano, que había poco dinero. También subían las mujeres, igual que los hombres. M. es como una pensión para la gente que iba al puerto, era a la mitad del camino. En cuanto venía el día, salíamos sin almorzar ni ná, y a las diez o así se paraba en la Casa del Monte que llamaban y ahí, para que el ganado descansase, se paraba, porque había un cuesto muy grande. Ahí se almorzaba y después se andaba otro rato. Hacia la una o las dos [de la tarde], otra parada del ganado y ¡a comer! Y entonces ya se paraba y se dormía la siesta, y se bebía y se cantaba y amarrábanse [peleábanse] unos con otros, pero en plan de broma. Y luego cuando se daba ya vista al puerto se merendaba ya, cada cantina que había se visitaba y tomabas vino y café y cerveza y lo que sea. El «vaqueiro» era uno de nosotros que tenía ganao de leche y algún cerdo y se quedaba allí. Tenía unos prados al lao de la cabaña y comodidades, ninguna; cuando subíamos un rebaño [de gente] había que dormir por el pajar. Descansába-

mos allí un día y luego bajábamos en un día [a la braña] con las caballerías. Se hacían paradas, pero como es p'abajo, es más fácil y se iba deprisa sin el ganao. A la vuelta, cuando se volvía a traer el ganado a casa era igual, y pasábamos por el Acebo [Santuario de la Virgen del].

La trashumancia supone, en primer lugar, un cambio de residencia del ganado, un tránsito periódico de los límites propios para dirigir a otros espacios ajenos, desconocidos y hostiles. La separación se ritualiza en el momento de la despedida antes de cruzar la puerta de la casa a la que el ganado pertenece, como sucede al despedir a la novia el día de la boda. Simbólicamente se está expresando un deseo de salud y de bienestar al mismo tiempo que se afirma la seguridad interna.

Todos los que realizan el viaje son vaqueiros procedentes de diversas brañas; cada braña congrega a sus vecinos y todos se reúnen en un punto común al comienzo de la marcha. El viaje al puerto es una ocasión social que permite el encuentro de viejos amigos, ayuda a la creación de nuevas amistades y estrecha los vínculos que unen al grupo vaqueiro una vez al año. En el transcurso del viaje la *bonhomie*, ayuda y camaradería son las notas dominantes. Para el viaje, como en día de fiesta, se reservan los mejores manjares y se bebe vino en abundancia; además en esta ocasión incluso la «merienda» de cada uno es para todos. En otras palabras, la comensalidad es idioma y ritual de amistad para los vaqueiros, por la que se reafirma la solidaridad del grupo y por la que se marca la pertenencia de éste. Y no es sólo la comensalidad; se comparte también el trabajo e incluso, por la noche, un mismo lecho.

El ritmo del viaje lo marca el propio ganado; el tiempo y lugar de la comida, las pausas y descansos del viaje, así como la duración del mismo están condicionados en función del pasto, comodidad y marcha de los animales. A pesar de esta tiranía el viaje al puerto se parece más a una alegre fiesta que a un penoso trabajo. Antes de llegar, los viajeros cantan, están alegres, beben en abundancia y se zarranean unos a otros informalmente. La última noche el pajar vuelve a unir al grupo: es la despedida. A la mañana siguiente se ha roto la atmósfera que envolvía al grupo, el ganado ha llegado a su destino y con ello acaba la razón del viaje. Todos se separan para dirigirse a sus respectivos lugares por el camino más corto mientras el «vaqueiro» comienza su trabajo en el puerto. A la vuelta, el ritual de la trashumancia termina como comenzó, de un modo ritual: la comitiva se

dirige al santuario de la patrona vaquera, la Virgen del Acebo, para que asegure la vuelta a la braña.

Al viajar al puerto los vaqueiros no están solos; en su marcha cruzan por aldeas y muy frecuentemente se enfrentan con el grupo aldeano. Es interesante la imagen que ofrecen de sí mismos al violar el territorio contrario:

Quando pasábamos por las aldeas la gente salía toda porque las vacas llevaban una chueca grandísima, la más grande que había en las casas, y la gente [aldeanos] en cuanto oían las chuecas, todos, chicos y mayores, se asomaban. Los paisanos preguntaban: «¿Quieres venderme la [vacca] Fulana?». «¿Cuanto pides por ésta?» Y a lo mejor pedías una tontería, más del doble de lo que valían, porque no querías venderla. Y ellos te ofrecían muy poco por decir tonterías, pero además les parecían guapas. Ellos eran aldeanos, y desde que se iba subiendo pa'l puerto ya había vaqueiros, pero pasábamos por las aldeas. Los chicos [aldeanos] iban detrás de las vacas y las decían: «¡Anda, vaqueiras, vaqueiras!» Cuando pasábamos por las aldeas, a veces, si las vacas tenían fame, se metían en fincas y había que pagar los daños, si había testigos. Ellos eran xaldos, allí no había vaqueiros.

Parece ser que el vaqueiro necesita hacerse notar; por ello pone a sus vacas la chueca más grande que hay en la casa, que suene bien y que atraiga la atención de los aldeanos. El viaje al puerto es la ocasión para mostrar a los demás la superioridad en un terreno propio: las vacas. El vaqueiro se siente orgulloso y complacido de que el aldeano, agricultor mixto, se fije en su ganado y lo desee: a pesar de los comentarios irónicos del aldeano no le queda más remedio a éste que reconocer que son «guapas». El vaqueiro no quiere vender y el aldeano no compra, pero el primero es el que ofrece, el que provoca ⁷. Al paso de las aldeas se está expresando la afirmación y solida-

⁷ Las chuecas tienen, por supuesto, una función específica: la de localizar por su sonido a las vacas en la niebla, dado que dormían en la sierra. Sin embargo, el exagerado tamaño de las que se empleaban en el viaje al puerto indica otras funciones además de las puramente ecológicas. La aldea es poliproductora, y además de los productos agrícolas, cada aldeano suele tener un par de vacas que utiliza para el trabajo en los campos y la producción de leche. Sin embargo, las vacas aldeanas no pueden competir con los animales de los vaqueiros y éstos se dan perfecta cuenta de ello, por eso las muestran. La provocación de la gente trashumante a su paso por la aldea se parece a la que realizan los «carretos» gallegos que describe C. Lisón («Arte verbal y estructura social de Galicia», en *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*, Madrid, Akal, 1974, pp. 29-69). Según Lisón, los carretos expresan la solidaridad interna, la oposición externa y canalizan la competición de opuestos.

ridad del grupo frente a los extraños y al mismo tiempo la oposición frente al bloque aldeano.

Que sea el ganado con lo que el vaqueiro plantea su provocación es significativo, puesto que, en definitiva, éste ha sido la causa de sus diferencias. Los niños, únicos a los que está permitido expresar libremente y sin tapujos la oposición entre vaqueiros y aldeanos, «insultan» a las vacas haciendo notar públicamente su adscripción. Las vacas son también la causa de intromisiones en terrenos ajenos, prados y tierras aldeanas, que exigen una reparación en metálico, a la que muy a menudo los dueños de los animales tratan de escaparse. Las contiendas han sido muy numerosas⁸ y de la trashumancia se puede deducir la objetividad de la oposición de estos dos modos de vida. Los vaqueiros «molestan» al menos, otras veces perjudican los intereses del aldeano, violan su territorio y encima se jactan abiertamente de sus posesiones.

La trashumancia a los puertos lejanos, el Puerto de Cangas, ha perdido vigencia. No es, pues, accidental el que los informantes empleen el pasado cuando hablan de ella; según mis datos sólo hay tres casas en el área que aún siguen llevando el ganado a Cangas y éstas no de un modo continuo, sino intermitente, en años difíciles. Estas casas conservan terrenos de propiedad en el puerto, pero los desplazamientos son hoy muy diferentes: los animales se trasladan junto con sus dueños en camiones alquilados y cada casa por su cuenta. Veamos por qué ha sucedido este cambio:

Antes era corriente que raro el vecín que no mandara vacas pa'l puerto. Aquí habrá treinta años que no se mandan porque, claro, el ganao, no produce: si antes con los puertos mantenías diez vacas, hoy con seis y sin puertos dan más que aquellas diez.

El «vaqueiro» podía ser un abandonao, si estaba bien [el ganado] como si estaba mal. Si [a una vaca] le venía la hora de parir se las tenía que arreglar ella sola, dormían las probes en el monte y si se ponían enfermas o se caían o algo, lo mismo no había nadie quien las ayudar...; es otra cosa si las atienden los mismos dueños.

El ganado que va al monte no da leche. Esas vacas yendo a esos puertos suelen andar al toro más tarde. Había becerras que con cinco o seis años parían por primera vez, y criada en casa a los dos años, dos años y medio ya

⁸ Mucho de lo que se conoce sobre el pasado histórico de los vaqueiros es debido a la información que contienen pleitos, denuncias, gravas y disposiciones que tratan de evitar las intromisiones de ganado del vaqueiro en las tierras y prados de los aldeanos. Hoy día aún son frecuentes las visitas al juzgado por este motivo.

la tiene usted con una cría. Tenía que ser ganado duro, fuerte, si no no vale pa'l puerto. Estas lecheras de ahora ¡ni hablar!

Nosotros habíamos tenido puerto toda la vida, el de Cangas, pero se abandonaba, ya por imposible lo dejaban, ya estaban vendiendo. Si comprábamos [más terreno] comprábamos en E. [braña estable]. Ya lo veían por imposible, por lo lejos. Si podíamos comprar en otro sitio [más cerca] comprábamos, y si no, nos quedábamos en E. La única cosa era lo lejos que estaba, porque echábamos dos días para subir arriba con el ganao, y los que iban a llevar algo [al «vaqueiro»] y los gastos, total para tres o cuatro meses que se podía estar allí.

Y siempre había que llevar comestibles y ¡todo!, y las ropas de la cama y la ropa del que iba. Antes había más gente en las casas, pero siempre iban dos y uno sólo para ayudarle a llevar las vacas y las cosas y entre que iba y venía, pasaba una semana ¡sin trabajar! Y siempre se gasta de merienda y de todo. Uno se cansa sin hacer nada.

En primer lugar, ha habido cambios en la estrategia económica del quehacer ganadero. Más que por la cantidad el vaqueiro ha optado por la calidad de las vacas, especialmente en los últimos años, en que el ganado ha revalorizado su precio⁹. Mientras que anteriormente el énfasis económico estaba localizado en los animales adultos, hoy día se centra en torno a la venta de ganado de carne joven; de ahí la importancia de la fecundidad de los animales. La última tendencia es la venta de leche, por lo que el proceso de sedentarización se hará irreversible, ya que el vaqueiro comienza a adquirir ganado lechero de establo y a desprenderse paulatinamente de la vaca del país, la «roxa», animal fuerte y duro adaptado al hábitat y trashumancia de la braña.

Además del desgaste de los animales en el puerto, se tienen dudas sobre el comportamiento de una de las partes del contrato: el trato del «vaqueiro» (y su «conciencia») hacia los animales. Dados los cuidados y sacrificios que los vaqueiros dedican a su ganado, son clientes difíciles de contentar. Por su parte el «vaqueiro», y la casa a la

⁹ No siempre tiene que existir esta disyuntiva entre calidad y cantidad. Entre los pasiegos de Santander, grupo muy parecido al de los vaqueiros, no es éste el caso. Susan Tax Freeman, que los ha estudiado, cuenta cómo los pasiegos realizaron a primeros de siglo una auténtica revolución ganadera a base de incrementar la cantidad y renovar la calidad de sus vacas por medio de la importación. Este hecho no sólo no terminó con la trashumancia, sino que la multiplicó, si bien a distancias más cortas que entre los vaqueiros. (Véase «Pasiego trashumance and internal relations in the Montes de Pas», en *Nord-Nytt*, 2, 1972.)

que pertenece también, tienen quejas del sistema¹⁰. A pesar de que para algunos «vaqueiros» el alquiler de sus servicios y el cuidado de su propio ganado ha sido muy rentable económicamente, en general se considera que ello es a cambio de grandes sacrificios; la dura vida del puerto y la soledad de sus montes, las pocas comodidades que ofrecen las cabañas, pero especialmente los viajes periódicos para abastecer al «vaqueiro» y las enormes distancias a recorrer por unos y otros junto con el ganado. Los viajes a grandes distancias, a pesar de las importantes funciones que desempeñan para reforzar la solidaridad del grupo vaqueiro, son a la vez, dialécticamente, los mayores inconvenientes del Puerto en Cangas. Aunque los vaqueiros no suelen vender las propiedades que no utilizan, sino que la alquilan, la gente se ha ido deshaciendo de sus praderas del puerto porque no conciben que puedan volver a utilizar este sistema de trashumancia.

II

Lógicamente, si el mayor inconveniente de la trashumancia a Cangas es la enorme distancia a recorrer en los viajes, ha sobrevivido el sistema que reduce ésta. Sin embargo, la estancia a dos fuegos o dos vidas multiplica la frecuencia de los viajes, aumenta el número de trashumantes de cada casa, así como la temporada de cambios. Por este sistema los componentes de 58 casas de la zona cambian parcial o totalmente su morada para dirigirse a una de las brañas de alzada¹¹ durante los meses cálidos del año.

¹⁰ Además de las dudas producidas sobre el grado de dedicación del «vaqueiro» a su trabajo, la propia ecología del puerto producía un cierto temor, no siempre injustificado, en torno a los peligros que acechaban al ganado. Una de las enfermedades características del puerto, un tanto mítica, era «el mal del cuarto»; la calidad del pasto de altura era considerada excesivamente «fuerte» para los animales y, por último, se suponía que tanto el oso como los lobos se cobraban cada año algunas víctimas.

¹¹ Las alzadas son tres en la zona estudiada (véase mapa 2): Bustellán, Las Tabiernas y Los Corros, situadas entre los concejos de Luarca y Tineo. Bustellán cuenta con 32 casas (datos 1972, recogidos directamente de los propios vecinos) que trashuman desde Relloso (18), Barreiro (1), Adrado (7), Llaneces (1), Pena (1), Candanedo (1), Escarden (1). Hay también cuatro casas estables, dos de ellas sin lugar donde cambiarse, de querer hacerlo. A Las Tabiernas va gente de Silvallana (6), Aristebano (1), Monterizo (2), Barreiro (2), Caborno (1) y Los Corros (1). La parte de Los Corros que recibe población trashumante (ya que en parte es estable) está compuesta de 13 casas que vienen de Pena (5), Adrado (4), Aristebano (2), Escarden (1) y Monterizo

Brañas de alzada son las situadas muy cerca de los 1000 metros de altitud sobre el nivel del mar, los pequeños «puertos» del interior de la provincia sólo habitados temporalmente. Alrededor de las brañas de alzada, ocupando los lugares más bajos y fértiles, se encuentran algunas aldeas. En algún caso la braña de alzada es mixta¹² y algunos de sus habitantes son vaqueiros estables que permanecen todo el año sin cambiarse, si bien éstos ocupan la parte más baja y protegida de la braña, mientras que la parte más alta y expuesta es propiedad de «temporeros» o trashumantes. La zona cuenta, por tanto, con tres zonas de altitud a las que corresponden, respectivamente, el hábitat de trashumantes, vaqueiros estables y aldeanos¹³. A diferencia de los vaqueiros del Puerto en Cangas, los de las alzadas siempre cuentan con una pequeña propiedad, consistente en un número de prados, una vivienda y frecuentemente porciones de monte. En ocasiones la propiedad de la alzada es mayor que la de la braña de invierno; en otros casos la alzada es propiedad alquilada. En cualquier caso, la alzada es una empresa exclusivamente familiar en la que no se cuida ganado ajeno; ambas propiedades se consideran como una sola «casa» con dos hogares separados físicamente, y de ahí la denominación de los «dos fuegos». Incluso el mote de la casa es el mismo para referirse a una u otra propiedad.

De las 58 casas que trashuman a las brañas de alzada, 17 pertenecen a brañas fundamentalmente estables, donde la mayoría de los vecinos no cambian de morada. Las condiciones bajo las que se da la trashumancia en estas brañas son dos fundamentalmente: 1) que la casa de la braña estable sea insuficiente, según los valores locales, y por ello se necesite forzosamente la alzada, y 2) que los miembros de la familia sean muchos y la alzada sea una forma de ocuparlos parcialmente; en ocasiones se dan ambas condiciones a la vez. En cualquier caso, es importante la tradición de la alzada misma, es decir, que la casa cuente con una alzada en propiedad o que algún miembro de la familia se haya especializado en el trabajo de «vaqueiro».

(1). Brañas de invierno que alcanzan casi totalmente su morada son cuatro: Pena, Adrado, Relloso y Silvallana.

¹² Los Corros principalmente y algunos de Bustellán.

¹³ O más bien cuatro zonas de altitud. En la parroquia de Villatresmil, algo más elevada que las demás, los aldeanos se encuentran cerca de los 500 metros, las «aldeillas» o pequeñas aldeas de economía mixta están muy cerca de los 700 metros, los vaqueiros estables pasan esta altitud y, finalmente, los que trashuman se encuentran situados cerca de los 1000 metros, aproximadamente.

La frecuencia de los viajes a la alzada, la duración de la estancia en ésta, así como el número de trashumantes de cada casa, varía también dependiendo del tamaño de ambas propiedades y de la familia. Cuando la propiedad de la alzada es muy pequeña un solo individuo trashuma, pero si es mayor que la propiedad de la braña invernal, es frecuente que toda la familia «cierre la puerta» (abandone la segunda) o al menos que «se parta la gente» de la casa (es decir, se divida la familia). La distancia entre una y otra braña influye en el número de cambios; a mayor distancia, menor movilidad.

La mayoría de los trashumantes, 41 casas, provienen de brañas de invierno cuyos vecinos, casi sin excepción, alzan totalmente su morada. Estas brañas de invierno son consideradas ejemplo de «malas brañas» y se caracterizan por la verticalidad, insuficiencia y sequedad de sus terrenos, aunque sean refugios calientes y resguardados en invierno. La propiedad de la alzada compensa estas «malas brañas». Casas que se consideraría miserables de contar solamente con el terreno de la braña invernal, mantienen una cantidad de ganado aceptable e incluso superior a las mejores de entre las estables. La mayor cantidad de ganado que se cuida en las casas trashumantes queda nivelada por la mayor cuantía de gastos que el sistema origina.

Los «dos fuegos» representan una forma equilibrada de explotación ganadera. En función del pasto de los animales se utilizan intermitentemente dos zonas de altitud que se compensan mutuamente. El ganado se alimenta con las reservas de heno y el uso de praderas y montes en ambas altitudes. Los viajes realizados de un modo alternativo permiten aprovechar al máximo las propiedades sin el riesgo de agotar los prados por el uso excesivo, dándoles tiempo a que se regeneren. Aún en época de sequía la braña de alzada proporciona abundante forraje por su altitud y en la braña de invierno los trashumantes encuentran un lugar apacible y protegido de nieve y otros fenómenos atmosféricos en el que pasar lo más crudo de la estación invernal.

Los viajes a una u otra braña son buena prueba de este balance. El primer cambio hacia la alzada tiene lugar en marzo, cuando las nieves del pequeño puerto comienzan a desaparecer; el último, a la braña de invierno, se da a finales de noviembre, con las primeras nevadas. En el transcurso de estos nueve meses los trashumantes realizan de seis a ocho cambios de residencia ¹⁴, junto con el ganado y la ma-

¹⁴ En marzo hacía la alzada por san José (día 19) de la que vuelven a la braña de

yoría de sus enseres, además de otros viajes menores en los que se trasladan los segadores de un lugar a otro o parte de la familia con una vaca. También son frecuentes en el invierno los viajes a la alzada a fin de hechar un vistazo a las propiedades. Las distancias a recorrer con el ganado y a pie tienen una duración aproximada de tres a ocho horas.

Los viajes de los trashumantes se denominan «pasear el carro», ya que éste es el medio de que se valen para trasladarse los más cercanos y más regulares viajeros. El viaje desde largas distancias, en general los trashumantes que provienen de brañas estables, se realiza con caballerías. El carro es arrastrado por un par o dos de vacas «xun-cidas» y en él se cargan alimentos, ropa de cama y efectos personales, menaje de cocina, aperos de labranza e incluso animales inhábiles para caminar y personas, viejos y niños, que no pueden hacerlo. Las vacas, terneros, cerdos y personas capaces van andando junto al carro. En el caso de realizar el viaje con caballerías, los mulares especialmente, el volumen de la carga es más reducido¹⁵. La comitiva recorre senderos tradicionales, atravesando la sierra, por el camino más corto, pasando por alguna aldea. En éstas y otros «chigres» del camino los trashumantes se detienen brevemente a tomar unos vasos de vino y para provisionarse de lo que necesitan. Sin embargo, cada familia viaja por separado y a solas, en general rápidamente y sin ninguna parada especial. Incluso los de la misma braña salen en días u horas diferentes o marchan a distancias unos de otros si coinciden. Los vaqueiros procedentes de brañas estables a menudo tratan de eludir el paso por las aldeas y realizan el viaje sigilosamente.

La gente de los «dos fuegos» todavía recuerda la época en que

invierno por Maricalva, feria de ganado del 20 de abril. A la alzada otra vez por la Ascensión (10 de mayo) y se vuelve por san Juan o san Pedro (24 y 29 de junio). Vuelven a abandonar la braña de invierno en el Carmen (16 de julio) hasta pasar san Roque (16 de agosto). En el Acebo (8 de septiembre) un nuevo viaje a la alzada que termina a finales de noviembre al volver a la braña de invierno y pasar los meses más fríos. Estas fechas son típicas de los vecinos de Relloso que alzan a Bustellán; los de otras aldeas realizan un viaje menos de día y vuelta. Las fechas también varían, dependiendo de los fenómenos atmosféricos, la situación de cada alzada e incluso de cada casa.

¹⁵ La cantidad de objetos que se trasladan está directamente proporcionada a la posición económica de los trashumantes. Los más pobres suelen tener más que trasladar que los mejor situados económicamente, ya que éstos últimos pueden comprar por duplicado los enseres más necesarios. Las últimas «comodidades» que han llegado a la braña (cocina de gas, ordeñadora y televisión) se trasladan también (datos de 1977).

cada familia buscaba la chueca más grande que había en la casa para ponérsela a la primera vaca de la comitiva e incluso los más exagerados aseguran que ésta se oía en la alzada desde la braña de invierno. Sin embargo, hoy en día, la trashumancia no es algo de lo que el vaqueiro se sienta orgulloso ni mucho menos se jacte de su práctica frente a los extraños. La alzada, por supuesto, es necesaria, y así se reconoce de un modo doliente; hablan los trashumantes:

Aquí no podríamos vivir sin la alzada. Un año se seca no habría que le dar, se moría de hambre el ganao. En B., M., E. y todos esos pueblos [brañas estables] tienen algo más de terreno y mejor. Nosotros aquí viviríamos en la miseria si no tuviéramos la alzada, tendríamos dos vacas.

Esto de la alzada es lo último. Yo creo que los demás pueblos lo ven como que esto no está dentro de la realidad, por culpa de eso, por culpa de andar paseando p'arriba y p'abajo. Porque esto, gente de la aldea nos lo tiene dicho: «¿Por qué vosotros no vendéis esto y lo de abajo y os quedáis, compráis en otro sitio?» Sí, eso dicen incluso en la aldea.

Yo preferiría estar estable. Si esto estuviera más valor del que tiene, vendería y compraría en otro sitio por quitarme del acarreo este de ir y venir. Figúrese los viajes que estamos haciendo de aquí al puerto con toda la trastería.

Nadie duda de que, económicamente, la alzada es necesaria de un modo objetivo. Sin embargo, el sistema está desprestigiado. Muy significativamente gran parte de las críticas provienen del vaqueiro estable que, hasta hace poco, llevaba sus vacas al puerto en Cangas:

Allí [las brañas trashumantes] tienen dos fuegos. La hacienda que tienen en bajo [braña invernal] es algo corta, y como tiene otra arriba, a lo mejor entre las dos..., porque si no tendrían que tener poco ganado y así hacen una casa buena.

El que lo tien por algo lo tendrá, pero yo pa mí poco me gusta. Yo mismo, aunque me dieran una posesión regalada allí [alzada], no la quiero, porque no puedo atenderla. Porque hoy no hay gente por las casas como antes y eso es un fraude con la comida y con todo. Hay mucha gente que lo ha vendido porque trae un gasto formidable. Y los viajes esos que se traen, con toda la trastería y cada dos por tres. No, no, eso yo no lo quiero.

Otra vez los viajes son la causa principal que estables y trashumantes aducen para expresar su descontento por el sistema, puesto que si bien hay más gastos, los ingresos superan a éstos. Los vaqueiros estables se muestran muy agresivos frente al tema e intentan ofre-

cer toda clase de teorías sobre las desventajas de la alzada. Frente a éstos, de puertas adentro, los transhumantes justifican el sistema e incluso no faltan defensores del mismo; estas justificaciones, además de las estrictamente económicas, tienen que ver con la calidad dual a que se ven sometidos por su modo de vida. A ello me voy a referir a continuación.

«Dos fuegos» significa un sistema económico que precisa de dos hogares para su supervivencia. «Dos vidas» representa algo más; es todo un estilo de vida ambivalente, una dicotomía existencial que responde culturalmente a un fenómeno típicamente ganadero. La forma de vida de vaqueiros estables y trashumantes es cualitativamente diferente; la manera y ocasiones en que surge esta dualidad y ambivalencia es, aunque sutil, evidente en los comentarios de los propios actores. La gente que trashuma coincide en afirmar que «les gusta» más el puerto o alzada que la braña de invierno. Incluso los que trashuman recientemente se sienten estupendamente en la alzada:

A mí gústame más vivir aquí arriba [alzada]. Yo nunca había subido antes de casarme, pero a pesar de los viajes, el puerto gústame y gústame la gente [de la alzada] y estoy deseando venir aquí.

Si la hacienda fuera más grande, si no nevava tanto aquí [alzada], de quedarse estables yo me quedo aquí. Es otra vida.

Esto es más divertío que en bajo, pásase mejor.

Para los vaqueiros estables estos gustos «merecen palos». Nunca se refieren a la braña de invierno, sino a la alzada:

Y la gente que va allí está peor, cómese peor y duérmese peor y todo peor. Y si hace frío, pues frío, y si está mojao, también. Peor pásase, ahora hay quien le gusta [la alzada] y le presta lo que coma, aunque sólo sean papas.

Los trashumantes, según el punto de vista de los vaqueiros estables, tienen pocas comodidades en las alzadas y generalmente es así. Estas o no tienen luz eléctrica o están alejadas de la carretera, muy expuestas a los fenómenos atmosféricos, y las viviendas no son, a menudo, sino hermanas gemelas de las cabanas del antiguo puerto en Cangas. No obstante, existen otras compensaciones. He aquí algunas de ellas:

[La alzada] es rentable y no lo es. Pero es más descansao, es el doble menos porque en el pueblo [alzada] no se siembra y en E. [braña estable] siembran

casi de todo. Y esta gente que sube al puerto se siembra... patatas como esta cocina. No siendo echar el abono a los praos y recobrarles lo que dan y echar el ganao, no hay otro trabajo que cuando la hierba. Por lo que la gente marcha, no le gusta... es ¡tanto viajar, tanto viajar!

Cuando hay dos matrimonios en la casa, uno sube arriba [alzada] y otro se queda aquí [braña invernal]. Suben los más jóvenes, otras veces los viejos. Como cada uno está en un lao, unos arriba y otros abajo, se arreglan, no hay que dar culpas unos a otros. Para eso [la alzada] es muy buena.

No, yo no quisiera estar a una vida [es decir, estable], porque reñimos yo y la mujer, marchó yo a B. [alzada] y en cuanto pasan unos días pasalle el mal humor.

Aquí no hay un vecino que no se hable con otro. Aquí de eso nada. Es que es una cosa que conviene a todos. Porque aquí hay poca gente en las casas, se pone a parir una vaca y ¿qué? O una vaca que se pierde en la sierra, hay que buscarla todos. Aquí la sierra, los montes, unen a la gente.

Arriba [alzada] se pasa mejor porque hay más fiestas y más mozas, a mí gústame más. Hay baile casi todas las semanas y la gente se reúne por las noches, de filazón. Y hay que trabajar menos y si hay que ir de romería los vecinos dan de comer al ganado.

Yo no he vivido nunca en la aldea, pero creo que me gustaría menos [que en la braña estable], porque hay que trabajar todavía más en la tierra y eso a mí no me gusta.

En primer lugar, la alzada por sus características, altitud y orientación exclusivamente ganadera no tiene los cultivos que tanto trabajo suponen para los vaqueiros estables, mientras que la braña invernal produce muy pocos y en pequeña cantidad. He aquí, por tanto, una diferencia objetiva que los distingue. Los vaqueiros estables se expresan de esta manera al respecto:

Allí [alzada] una persona, porque dos personas... ¿cómo se va a tener a dos personas si no hacen nada la mitad de los días? Porque allí, pa cuidar a unas vaquinas, basta una queriendo hacer algo.

Aquí [braña estable] lo poco que hay sembrao lleva mucho tiempo. Allí [alzada] pastear, segarles un poco... bueno, segar casi nada, sólo pastear. Y el puerto es muy vaguito. El que se dedica y acostúmbrase al puerto, no le hable usted de trabajar aquí, está deseando volver allí. Es trabajar poco y darse buena vida. No hay que preocuparse de trabajar, nada más que hacer la hierba seca [recoger heno] y el que se da a esa vida...; no es como aquí, que hay que trabajar más.

El vaqueiro estable critica un sistema cómodo de mantener el ganado sin acudir al esfuerzo duro y periódico de la siembra en los es-

carpados terrenos de la braña. Hay que tener en cuenta que se está tratando de un grupo en el que la valoración más positiva sobre una persona es que se la tache de «esclavo de fincas y ganado» o que se diga de ella que es «una fiera trabajando». El que los vaqueiros de alzada burlen este ideal no se mira, al menos, con buenos ojos, puesto que además consiguen prácticamente los mismos resultados económicos.

En segundo lugar, la trashumancia evita muchas tensiones intra-familiares, matrimoniales e impide hasta cierto punto los problemas entre vecinos. En cada casa, como es tradicional, suelen convivir dos matrimonios: los «nuevos» o más jóvenes, y los «vietllos», o padres de uno de los miembros del joven matrimonio. Los problemas generacionales que a menudo surgen de la convivencia mutua en las brañas estables están muy atenuados en la alzada. Cuando la familia se divide, el matrimonio joven suele subir a la alzada, mientras que los mayores permanecen en la braña invernal para evitarse desplazamientos. En muchos casos uno de los matrimonios permanece todo el año estable, y el otro acude en su ayuda, en la época de más trabajo, para segar el heno, por ejemplo. Ambas parejas se reúnen en el invierno, pero éste pasa pronto en la braña de «abajo» y es como «ir de visita». Cuando los ánimos se empiezan a excitar, comienza la primavera y la distancia corta las incipientes disputas. La separación transitoria resuelve un problema que en la braña estable a veces sólo ha podido ser resuelto con la separación definitiva. Lo mismo sucede en el caso de los matrimonios, especialmente en la época en que los viejos han muerto y hasta que los hijos contraen matrimonio. Cuando surgen las desavenencias entre uno y otro cónyuge, un nuevo viaje puede dar tiempo a que los ánimos se tranquilicen.

La alzada influye positivamente también en las relaciones entre vecinos. Al llegar a cualquier braña la gente suele asegurar que no hay rencillas entre los vecinos que la componen, lo cual a menudo está muy lejos de la realidad. Sin embargo, la afirmación suele ser auténtica entre los vecinos de la alzada y enfáticamente se intenta dar pruebas de ello. Es significativo que los vecinos de la alzada no son los mismos que los de la braña invernal, ya que dos vecinos de una misma braña se dirigen a distintas alzadas y los que en bajo tienen las casas muy juntas, en la alzada ocupan los extremos, etc. Pero además, las relaciones entre vecinos tienen, en la alzada, un marcado tinte funcional; la soledad de la sierra, lo agreste de su medio, la distancia existente a otras comunidades y la división de la gente de cada

casa, por no mencionar al único «vaqueiro», hace imprescindible la dependencia y ayuda de unos y otros. Los servicios que se necesitan son rápidamente prestados porque siempre habrá ocasión de devolverlos. Las reuniones nocturnas son también más frecuentes en la alzada que en la braña estable por las mismas razones y también las excursiones a fiestas y romerías que proliferan durante el verano, en las que toma parte la gente joven. Es por ello que mozos y mozas prefieran la estancia en la alzada en la época más fría y aburrida de la braña invernal. En la alzada, al haber menos trabajo, la gente joven tiene mucha más oportunidad de conocerse y entablar relaciones; muchos de ellos, además, tienen esta oportunidad gracias a la trashumancia, al conocer a otros jóvenes de diferentes lugares que acuden a la alzada. Así los matrimonios de estas brañas están compuestos de gente de diversas zonas que, de ser estables, no hubieran tenido tanta facilidad de encontrarse. Además, el pastoreo de las vacas en los prados, alejados y en la sierra, ha sido considerado el lugar idóneo, por su soledad, para citas y encuentros juveniles sin interferencias de los adultos. Los vaqueiros estables se refieren así a esta mayor libertad ¹⁶ que ofrece la alzada a la mocedad:

Y allí [alzada] hay mucha golfería. Allí hay negocios y cortejos. Porque van jóvenes y jovencitas... y en lugar de trabajar, cortejan. Pero ahí es trabajar poco y darse buena vida. Se juntan allí a curear los mozos con las mozas, no hay que preocuparse de trabajar.

La alzada, por último, es la antítesis de los valores de la aldea y viceversa. Mientras los vaqueiros estables tienen como ideal a la aldea y sus buenas tierras, los trashumantes sueñan con una buena y gran propiedad en la alzada de la que no tuvieran que moverse en

¹⁶ En las brañas de alzada hay, a veces, algunos vecinos que no se cambian porque por antiguas «particiones» la casa se dividió entre los hijos y unos quedaron en la alzada mientras otros se fueron estables a la braña invernal. El motivo de estas particiones (que no son nada frecuentes puesto que uno sólo hereda la casa), es que en la familia había, a menudo, varias mozas solteras con hijos, y por ello el padre no estaba a favor de ninguna si no contraían matrimonio. Parece que la ilegitimidad, que no es rara en el área, aumentaba en la alzada. Esta mayor libertad sexual en puertos y alzadas es ya tradicional, pues en 1786 el obispo Agustín González Pisador, en sus *Constituciones synodales*, recomienda a los párrocos que no permitan la promiscuidad sexual que se da en las brañas y majadas. Hoy día, los dichos, refranes, canciones y chistes de los vaqueiros sobre la alzada y los puertos suelen girar sobre este tema preferentemente.

todo el año. Si bien la gente de la alzada sigue valorando a la aldea y sus habitantes por las comodidades y posición social que ésta ofrece, no lo hace respecto a la clase de trabajo que realizan; el trashumante desearía vivir en la aldea, pero no para dedicarse a la labranza, sino a otro tipo de actividad, el comercio, por ejemplo.

Hay otros dos aspectos a los que quiero referirme porque son consecuencia directa de la doble vida de los trashumantes: la posición de éstos frente a la parroquia considerada como entidad político-religiosa y la adaptación del sistema educativo al régimen trashumante. El primer aspecto, que ha tenido mucha más importancia en el pasado, se refiere a la media-vecindad del morador de la alzada¹⁷. Esta categoría significa que tanto para los beneficios como para las cargas, los trashumantes perciben o aportan la mitad de lo señalado para los vecinos completos, es decir, los estables, puesto que la otra mitad corresponde darla o percibirla en la braña de invierno. En la práctica, por supuesto, tanto el medio vecino como el vecino completo han tenido mucho más que pagar que lo que han podido percibir, por lo que muy a menudo el primero ha tratado de eximirse de los gravámenes por medio de la escurridiza media vecindad. Hoy día, las cargas civiles están reducidas a la contribución anual al Estado, que se paga separadamente por cada fuego; las religiosas han desaparecido prácticamente. No obstante, todavía existen ciertas contribuciones parroquiales que, por su carácter convencional, provocan algunas tensiones y conflictos, puesto que, por ejemplo, en los casos en que se divide la familia, la vecindad o la medio-vecindad no está clara. Lo más significativo es que mientras estas dos categorías en el pasado coincidían de un modo nítido con aldeanos y vaqueiros, hoy día también los vaqueiros estables son vecinos completos, mientras que sólo los trashumantes exhiben la media vecindad. Incluso brañas de alzada mixtas contienen ambas categorías y con ello los problemas inherentes.

En cuanto a la organización política, las brañas que alzan siguen mostrando la dualidad que las caracteriza; por ejemplo, como representantes de la autoridad existen dos «celadores», cuyas funciones acaban alternativamente con cada cambio de residencia. En algún caso, también el sistema educativo se ha adaptado a la «doble vida».

¹⁷ Uría Ríu, ob. cit., opina que la media-vecindad provocó bastante antagonismo por sí sola para explicar parte de la marginación vaqueira. Acevedo y Huelves, ob. cit., da abundantes ejemplos del pasado.

Una de las brañas de alzada tiene una escuela nacional que funciona en la época en que la población escolar puede asistir a ella, esto es, de marzo a noviembre. No obstante, los frecuentes viajes así como la carencia de escuelas en las brañas de invierno, o al menos, la irregular asistencia a una y otra alternativamente, hace que el nivel educativo de los niños trashumantes sea muy inferior al de la población estable. Se ha intentado paliar esta deficiencia con el alquiler de algún individuo versado en «letras y números» —los célebres «maestros temporeros de Gera»— a los que se contrataba en la renombrada feria de ganado. Sin embargo, a pesar de su pobre escolaridad, el viajero aprende por los caminos, y así, al volver a casa, se convierte en portavoz del pequeño mundo que yace alrededor de las aisladas brañas estables. Los «vaqueiros» de reconocida vocación suelen ser personas que manejan bastante información sobre el área.

III

A lo largo de este ensayo, he entrecomillado la palabra «vaqueiro» para referirme al encargado de guardar el ganado en el puerto o alzada, al mismo tiempo que lo distinguía de los demás vaqueiros. Este uso no es arbitrario, puesto que el término, aplicado al más representativo de los trashumantes, tiene una connotación específica. Los vaqueiros se expresan así al respecto:

El «vaqueiro» es el que está allí [puerto o alzada]. Aquí [braña estable] se dice: «Está el vaqueiro pa el puerto», aunque se llame Pepe, o otro nombre, es el «vaqueiro». Y cuando viene para aquí, la misma gente de aquí [vaqueiros] llámanle el «vaqueiro»: «¿Qué hay vaqueiro?», dicen.

Los términos «vaqueiros» y «braña» no son empleados espontáneamente frente a los extraños a no ser que no quede otro remedio. El primero especialmente, en algunos contextos, llega a ser un insulto, como por ejemplo, si es proferido por el aldeano. Un vaqueiro dice así:

Bueno, cuando uno es vaqueiro hay quien lo oculta, pero porque tienen prudencia. Y el aldeano en seguida [dice]: «¡Vaqueiro tenías que ser!» Y es lo que yo les dije: «El vaqueiro más burro tiene más cultura que vosotros.» Porque en un regaño salen con la palabra que más ofende: «vaqueiro» aquí, «va-

queiro» allí. Pues yo digo que es una falta de cultura porque yo, lo que soy, lo soy, pero el dicho de ellos va como a ofender.

Ambas palabras, pues, son sustituidas por perífrasis, adjetivos o adverbios de lugar para evitar suspicacias y enfrentamientos, aunque, a solas, los aldeanos empleen estos términos con toda naturalidad. Únicamente hay un uso de la palabra «vaqueiro» que se utiliza por todos sin reservas y con toda espontaneidad y éste es para designar a los trashumantes. A pesar de las connotaciones negativas del término, el hecho de que los propios vaqueiros estables lo utilicen para designar a sus trashumantes especialistas, está indicando que la trashumancia es, dentro de las configuraciones colectivas y asociaciones mentales populares, la esencia de la vaqueiridad. En otras palabras, la trashumancia define al vaqueiro y aún hoy en día se utiliza este criterio para clasificar a casos dudosos o lejanos. Por la misma razón, el hecho de la sedentarización rebajaría grados de vaqueiridad. He aquí un comentario al respecto:

Es que los de esta casa no somos vaqueiros porque no andamos p'arriba y p'abajo, ¿eh? ¡Somos xaldos!¹⁸.

Hasta aquí he tratado de esbozar brevemente el estado y evolución de la trashumancia del vaqueiro de alzada. Desde este aspecto, su pequeña historia no es más que la historia de un cambio lento y gradual hacia la sedentarización, y su lucha la sostenida contra los demás y ellos mismos para conservar su estilo de vida, la vocación ganadera que les dio nombre. La suya es la historia de una claudicación, ya que cuando los vaqueiros se hacen estables, comienzan a morir como grupo, se convierten en ganaderos *manqués* o agricultores mixtos, y en cierto sentido se «aldeanizan», adheriéndose a nuevos valores.

El Puerto en Cangas, la trashumancia de la costa a la montaña, representa la utilización de los pastos de mayor altura en el área, las distancias mayores a recorrer y la más numerosa de las emigraciones en el pasado¹⁹, puesto que todos, animales y personas, la realizaban.

¹⁸ La frase fue dicha por una aldeana casada con un vaqueiro estable de una braña de alzada, en una amistosa reunión de aldeanos y vaqueiros. «Xaldo» significa «aldeano» en el habla vaqueira.

¹⁹ Algunos autores consideran que en sus comienzos los vaqueiros fueron nómadas. José Ferrería (en *Evolución civil y organización agraria de Asturias*, Rosario, 1914)

Hoy día, del Puerto en Cangas sólo quedan los recuerdos de su forma más simple: la trashumancia del «vaqueiro» y las vacas secas. No obstante, los viajes para llevar el ganado, pese a la reciente sedentarización de sus dueños, todavía simbolizan la unidad del grupo frente al enemigo común, el bloque aldeano, y expresan la solidaridad en despliegue a su paso por las aldeas. Los vaqueiros aún son ganaderos, todavía son grupo. Todos ellos trashuman a través del «vaqueiro» y el rito anual del viaje sirve para mantener esta ilusión. Muy pronto, sin embargo, se produce la escisión interna entre vaqueiros y «vaqueiro» apreciable en las teorías de los primeros sobre la falta de laboriosidad del segundo, y exagerando los inconvenientes del sistema, gastos y viajes. Las mismas críticas y similares argumentos negativos se aplicarán más tarde a la gente de la alzada.

A la sedentarización masiva corresponde, a finales del siglo pasado y comienzos del actual, la desaparición de la marginación formal de los vaqueiros por los aldeanos²⁰, cuando las marcas y signos exteriores de la discriminación desaparecen, si bien ello cambia por una encubierta y solapada intolerancia. Es significativa esta coincidencia porque expresa la importancia objetiva de la trashumancia como signo de la marginación. Por su parte, para responder a las demandas de la sedentarización, el vaqueiro se hace menos vaqueiro: reduce el número de vacas y comienza a sembrar algunos cultivos. Las brañas estables se convierten en comunidades de transición en las que los vaqueiros se mueven hacia la absorción en las aldeas agrícolas que los rodean. La presión para mantener la doble economía, el atractivo de la vida sedentaria y los valores negativos sobre la movilidad son responsables de este cambio²¹.

piensa que en el siglo XV todavía quedaban restos de estas formas de vida que luego cambiaron lentamente hacia la trashumancia. He tomado el dato de M. Ferrer Regales (*La ganadería bovina en la región astur-cántabra*, Idea, Oviedo, 1963) que de ser correcto supone que la trashumancia no es sino una etapa intermedia hacia la sedentarización.

²⁰ Esta tenía como lugar tres escenarios: la iglesia parroquial, donde se les separaba de los demás aldeanos mediante una viga u otro signo especial; el baile de la aldea, separados también de los aldeanos, y el bar, donde se les obligaba a beber en recipientes especiales. Incluso en el cementerio eran marginados y de siempre obligados a una endogamia forzosa. Hoy siguen casándose dentro del grupo.

²¹ Otros pueblos de pastores se sedentarizan al perder su ganado por enfermedad de los animales, como entre los fulani (D. Stenning, *Savannah nomads*, Oxford Univ. Press, 1959), pero se dan casos de vuelta a la movilidad al resarcirse de las pérdidas. Entre los vaqueiros sólo conozco una familia en una braña estable que alquiló una al-

Sin embargo, al mismo tiempo que los vaqueiros se «aldeanizan», la revalorización del ganado produce el proceso inverso, es decir, también los aldeanos se «vaqueirizan» de alguna manera. Hoy día, la gente de la aldea ha reducido el volumen de sus siembras agrícolas en favor de praderas y cultivos destinados a la alimentación del ganado (maíz en vez de trigo, por ejemplo), han incrementado el número de vacas y se han especializado en la producción de leche. Las pequeñas aldeas, o «aldeíllas», que están situadas a medio camino, en muchos aspectos, entre la braña y la aldea, y cuya fisonomía es similar a la de las brañas ²², han sido las iniciadoras de este cambio de estrategia económica. Estas pequeñas comunidades de transición, en el sentido inverso al de las brañas estables, han sido las pioneras en la interacción —si no cordial, al menos aceptable— con sus vecinos los vaqueiros ²³. En las principales aldeas, mayores comunidades situadas en los valles, el proceso de cambio es más lento y la relación intergrupala más difícil.

En cualquier caso, a esta aproximación de opuestos corresponde la escisión interna del grupo vaqueiro. Con la alzada se produce formalmente ésta. Los vaqueiros estables, aunque siguen formando filas con los trashumantes en relación y oposición a los aldeanos como grupo, se consideran dentro de una categoría distinta y ya no comparten los mismos criterios de juicio y evaluación; con otras palabras, unos y otros ya no «juegan a lo mismo». Así las críticas internas reproducen las intergrupales. Si bien la gente de la aldea explica diferencias y tensiones con los vaqueiros por medio de un mito pseudo-histórico, los estables explican las suyas con los trashumantes sobre

zada, pero esta decisión fue muy criticada y pronto se abandonó. En el área la sedentarización es irreversible, a menos que se den situaciones extraordinarias.

²² Las «aldeíllas» suelen diferenciarse de las brañas en que tienen una pequeña iglesia o capilla, dividen sus tierras y prados por mojones, en vez de paredes de piedra, y cosechan algo más que las brañas. En relación a éstas, se encuentran situadas a menor altura y su grado de dispersión no es tan acentuado. En relación a la aldea, son de menor tamaño, como núcleo de población menos compactas y carecen de muchos de sus servicios y comodidades. Los de las «aldeíllas» practican más la ganadería que los de la aldea principal y tienen menos cultivos agrícolas.

²³ La mayoría de los pocos matrimonios mixtos que se han dado o dan en la actualidad están compuestos de vaqueiros y aldeanos de las «aldeíllas». De 25 de estos matrimonios mixtos en la parroquia de Villatresmil, en lo que va de siglo, 21 fueron realizados con gente de las pequeñas aldeas y sólo tres con los de la aldea principal, a pesar que ésta es mucho más grande que aquéllas (Villatresmil tenía 241 habitantes en 1960 y una «aldeílla» como Peñafolgueiros sólo 34).

la base de un también mítico tipo de comportamiento: la pereza de los últimos ²⁴. Una cierta envidia y frustración por parte de los malogrados pastores indica la virulencia y exageración de estas críticas hacia los todavía típicos ganaderos natos.

Esta percepción subjetiva de segmentos diferentes no excluye la objetividad de sus diferencias reales. Los «dos fuegos», las «dos vidas», proporcionan a los que la practican un carácter de ambivalencia en sus formas de vivir y pensar que la gente «a una vida» no puede compartir ni comprender. La necesidad de adaptación a los frecuentes cambios de residencia, los diferentes valores o calidades de éstos, la doble ideología que inspira la alzada y el comportamiento inherente a la periodicidad de sus vidas pueden producir incomunicación intragrupal. Por ello, la trashumancia de las brañas con mayoría sedentaria tiende a desaparecer más rápidamente que la de las brañas normalmente trashumantes, en las que todos hacen lo mismo. De puertas afuera la movilidad es considerada por todos como algo humillante, mientras que de puertas adentro los trashumantes la consideran, si no el ideal, al menos algo necesario a la explotación ganadera y conveniente para la solución de muchos problemas de interacción social. Son estos aspectos sociales, las relaciones familiares y vecinales, en los que la sedentarización ha producido sus peores efectos para los vaqueiros estables, poco acostumbrados a las demandas de un cierto tipo de moralidad ²⁵ que la acompaña.

Por debajo de la trashumancia sigue latiendo el problema de estratificación social que la produjo. No es estable quien quiere, sino quien puede, y la mayoría de los trashumantes hoy en día no pueden

²⁴ Es mítico porque los trabajos que suponen traslados, atender un número mayor de vacas, una mayor extensión de pradería y recogida del heno implica bastante esfuerzo. Para el vaqueiro estable lo que le produce mayores quebraderos de cabeza es la reciente agricultura en la difícil ecología de la braña, y por ello quizá subvalora las faenas ganaderas. Aun desconociendo objetivamente que la ganadería exija menos esfuerzo, las críticas en torno a la capacidad de trabajo de los trashumantes indican valores muy subjetivos.

²⁵ En general, los antiguos «vaqueiros» del Puerto en Cangas tienden a ser considerados de un modo unánime como «malos» maridos y vecinos, poco sociables a las exigencias de la convivencia a «una vida». En muchos casos, el puerto los ha enriquecido, lo que provoca envidia entre los menos afortunados, si bien ello es debido a su falta de escrúpulos frente a la moral sedentaria. A veces son gente con bastante información que se cree capaz de imponer su opinión sobre los demás con demasiado rigor. Finalmente suelen ser solteros o empedernidos solitarios que aprovechan la primera oportunidad para disfrutar de la libertad que ofrece la soledad de la alta montaña, incluso creando un «pequeño puerto» en un prado alejado de la braña estable.

prescindir de la alzada sin graves perjuicios económicos e incluso el riesgo de amenazar su supervivencia ²⁶. Esta es, en definitiva, la última razón que explica la existencia de la alzada frente a las poderosas tentaciones de la vida sedentaria, valoración que todos comparten en la zona y que viene impuesta desde afuera por una tendencia nacional a despreciar las formas de vida que exigen movilidad ²⁷.

Hoy día, la trashumancia no parece tener un gran futuro. La población escolar de las brañas de alzada tiende a concentrarse, al menos durante el año académico, en las escuelas-hogar o en otros lugares de vida estable al cuidado de parientes o conocidos, lo cual no favorecerá en el futuro la continuación de la ideología de las «dos vidas». La reciente posibilidad de roturar montes y terrenos en la sierra por una parte y las mejoras realizadas en las casas de la alzada a fin de soportar más cómodamente el rigor invernal, quizá hagan innecesario el cambio de residencia. Si la trashumancia desaparece, se logrará una mayor unidad inter e intragrupal, aunque no es improbable que nuevos valores produzcan nuevas subcastas. Eso sí, desaparecerá de nuestra vieja tradición popular una antigua forma de vida pastoril muy interesante. Si la trashumancia continúa, tendrá que adaptarse a nuevas condiciones ²⁸, y es posible que si los valores al

²⁶ Cuando ambas propiedades, la de alzada y la de invierno, han sido suficientemente amplias como para permitir que una familia viva de cada una de ellas, se produce una partición entre dos hermanos. Hay varios casos recientes en que no se cambian por esta razón. No ha sido frecuente, puesto que no hay muchas maneras de aumentar las propiedades, y tal y como están dos familias no podrían sobrevivir. Sin embargo, últimamente a base de compra, roturación o intercambio de terreno, se tiende lentamente a la sedentarización. Por ejemplo, de cuatro casas estables en Bustellán se ha pasado a siete casas en 1977.

²⁷ Otros grupos marginados de España tienen la característica de la movilidad: pasiegos, maragatos y gitanos, por ejemplo. Carmelo Lisón se ha referido a esta coincidencia en su artículo «Sobre áreas culturales en España», en *Ensayos de antropología social*, Madrid, Ayuso, 1973. Susan Tax Freeman, en su artículo «Dos caminos a Madrid: españoles dentro y fuera de dos ámbitos rurales» (en *Expresiones actuales de la cultura del pueblo, Anales de Moral Social y Económica* núm. 41, del Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos), estudia la emigración de los pasiegos a Madrid y, como en los vaqueiros, la característica de la movilidad, que también aparece en sus emigraciones (los vaqueiros, tradicionalmente, eran carreteros, realizando periódicos viajes a la capital para llevar mercancías). Susan Tax sugiere que sería muy interesante comprobar en qué punto surgieron y qué función tienen los valores sedentarios a nivel nacional. También, el papel de los grupos marginados en empleos que exigen movilidad.

²⁸ La última tendencia es el traslado a la alzada en camiones o tractores. El viaje de los animales a pie parece problemático por el reciente tráfico automovilístico de las

respecto continúan vigentes se haga aún mayor la distancia entre vaqueiros estables y trashumantes, lo que convertiría a estos últimos en los marginados dentro de los marginados.

En este capítulo, he intentado subrayar los contrastes y oposiciones internas del grupo vaqueiro derivadas del grado de movilidad o sedentarización de su hábitat y las diferencias de estilo de vida que provoca. La delimitación de las «pequeñas marginaciones» internas proporciona una mayor perspectiva para comprender las mayores y externas²⁹ a que se ve sometida la totalidad del grupo; en otras palabras, la dialéctica interna reproduce la externa.

Las fronteras fijas e inmutables no constituyen una característica de los sistemas sociales humanos, sino que son una excepción, si es que existen. En relación a castas, grupos étnicos y pueblos marginados, los investigadores han resaltado preferentemente diferencias y tensiones intergrupales en menoscabo de las internas o intragrupalas, que hacen parecer a estos grupos como bloques opuestos permanentemente. Esto es muy real a un cierto nivel, bajo una perspectiva externa, como en el caso del grupo vaqueiro frente al grupo de aldeanos o «xaldos». Sin embargo, analizando únicamente estos aspectos, estamos reificando entidades étnicas o al menos observando este fenómeno de un modo parcial e incompleto. Tratar así el problema simplifica la tarea del taxonomista, pero oscurece la complejidad y riqueza de maticés que aporta la utilización de otros enfoques, de un prisma diferente y un nivel de análisis interno. En cualquier caso, las clasificaciones deberían ser fluidas, depender del contexto y además subrayar estados de transición. Individuos y grupos cambian como parte de procesos sociales, así como identidades étnicas y/o estilos de vida asociados con ella. Nuevas situaciones pueden dar lugar a la creación de nuevos grupos o subgrupos, como la de los trashumantes vaqueiros frente a los estables o sedentarios; y a la inversa, ayudar a eliminar viejos antagonismos y crear nuevas alianzas. En última instancia, cada grupo y subgrupo forma parte de un *continuum* de

pequeñas carreteras locales y las disposiciones referentes a impedir el paso de animales por éstas, bajo responsabilidad, en caso de accidente, del dueño del ganado.

²⁹ El enfoque del presente capítulo no es nuevo en cuanto a grupos marginados españoles; Susan Tax Freeman ha examinado las bases de segmentación interna del pueblo pasiego relacionándolo también con su trashumancia. Véase su artículo «Maneras de ser pasiego», en C. Lisón, *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976, págs. 223-241.

marginación, como es el caso que me ocupa: vaqueiros trashumantes y sedentarios, aldeanos de las «aldeillas» y de las aldeas principales, así como individuos de uniones mixtas y otras categorías de marginación³⁰.

Estas clasificaciones populares, criterios y discriminaciones internas deben ser tenidas en cuenta a la hora de hablar de etiquetas étnicas y grupos marginados. Entre los vaqueiros, el conjunto de bases objetivas, reales, de comportamiento, ha variado paulatinamente. A estas variaciones corresponden nuevas configuraciones mentales que pasan a otro nivel, al de valores, y así el comportamiento trashumante se considera de un modo negativo. Estas bases subjetivas, representaciones mentales y valores, influyen y a veces determinan el comportamiento, por lo que, tanto para los actores como para el investigador, son tan reales e importantes como las primeras³¹.

³⁰ Los aldeanos de las pequeñas «aldeillas» también se incluyen en el *continuum*, puesto que en relación a las principales aldeas constituyen una especie de vecinos de segunda clase. Además de los valores asociados a la movilidad, el grado de dispersión es también un valor que influye en estas clasificaciones populares.

³¹ Agradezco a Carmelo Lisón Tolosana la atenta lectura de este ensayo y sus valiosos comentarios.

6. LAS VACAS TAMBIEN SON BUENAS PARA PENSAR *

[...] Las condiciones naturales no se experimentan. Lo que es más, no tienen existencia propia, pues son función de las técnicas y del género de vida de la población que las define y que les da un sentido [...]. Las propiedades del medio adquieren significaciones diferentes según la forma histórica y técnica que cobra tal o cual género de actividad. Por otra parte, y aun promovidas a este nivel humano, que es el único que puede conferirles la inteligibilidad, las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento: el hombre no las percibe pasivamente, las tritura después de haberlas reducido a conceptos, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado: suponiendo que la situación sea la misma, se presta siempre a varias sistematizaciones posibles [...]. He ahí, pues, en qué consiste el primado de las infraestructuras.

Claude Lévi-Strauss ¹

En cada cuadra vaqueira, hay unas seis u ocho vacas con sus correspondientes terneros y en muy raras ocasiones un toro o un par de bueyes, aunque el número de cabezas de ganado está condicionado por el tamaño de las explotaciones y la cantidad de piensos o harina de maíz que se compra para mantener el rebaño. El ganado tradicional de la braña es la llamada vaca «roxa» o «asturiana», un animal duro y fuerte bien adaptado al medio geográfico en que se desenvuelve y a los periódicos traslados del ganado: suele pacer en los prados casi todo el año, aun cuando el tiempo sea frío y si es preciso podría pasar temporadas en el monte durante la época de verano. La vaca «roxa» es poco lechera comparada con otras, que precisan permanecer estabuladas, pero su leche es muy rica en grasa y resulta idónea para alimentar terneros; por ello la producción de carne ha constituido la principal función del ganado en la braña. Pero además, la vaca «roxa» es también compañera de muchas de las labores de la bra-

* Publicado en *Revista de Estudios Agro-Sociales*, 116, julio-septiembre de 1981, pp. 221-254.

¹ *El pensamiento salvaje*, p. 142, México, FCE, 1964. Este ensayo está dedicado a Blanca Asensi García de Cáceres, a quien agradezco el placer de su amistad personal y profesional.

ña: uncida con otra, carga los tojos, lleva la leña a casa, el heno al pajar y se utiliza en cualquier labor de las tierras, arrastrando el arado, sacando las patatas o tirando de la roldana que sube la tierra deslizada en los terrenos pendientes de la braña. La leche sobrante, dadas las condiciones de aislamiento tradicional de las brañas, se ha dedicado a la producción de «manteca» o mantequilla, que se ha vendido en ferias y mercados. Hoy día, en las brañas mejor comunicadas que tienen la posibilidad de recoger y vender la leche, se está produciendo una gradual sustitución de la vaca «roxa» por ejemplares más lecheros, que precisan de más cuidados pero que complementan con su mayor cantidad de leche los ingresos tradicionales de la venta de terneros o «xatos».

La vida del vaqueiro gira en torno al ganado al que debe su nombre: las vacas. La explotación de estos animales es la única fuente de ingresos de la braña y el objeto de los mayores desvelos y trabajos de sus moradores. Ya desde el hábitat que ocupan los vaqueiros es evidente la influencia que el ganado ejerce sobre los humanos; las nociones de territorialidad, la concepción del tiempo y el espacio o el horario de trabajo, por ejemplo, están unidas a las necesidades de estos animales. Incluso los cultivos agrícolas que en la braña se producen existen en función de su utilidad pecuaria, siendo secundarias las cosechas dedicadas al consumo humano. Muchas de sus costumbres se han configurado en torno al ganado y una gran parte de su interacción social tiene lugar por este mismo motivo como prueban las periódicas reuniones en ferias y mercados. Su folklore también se ha contaminado por el medio y así sus refranes, cuentos, dichos y canciones contienen repetidamente motivos e imágenes vacunas. Y, por último, también sus creencias, rituales y prácticas religiosas se inspiran en los modos de vida de los que practican y a su vez los moldean subrayando el carácter pastoril de ciertos seres sobrenaturales, san Antonio o la «Santa» del Acebo por poner un ejemplo ².

Vecinos de los vaqueiros, ocupando las fértiles aldeas situadas en los valles, se encuentran los aldeanos o «xaldos», quienes se han dedicado fundamentalmente a la agricultura, aunque hoy tienden a una economía mixta. Los aldeanos consideran a los vaqueiros como gentes muy diferentes de ellos mismos y han aducido míticas explicaciones raciales para intentar dar cuenta de estas diferencias; se ha dado

² A todos estos aspectos me he referido más extensamente en M. Cátedra y R. Sanmartín, *Vaqueiros y pescadores: dos modos de vida*, Madrid, Akal, 1979.

por supuesto que los vaqueiros forman un grupo étnico distinto del resto de los asturianos y por ello han sido tradicionalmente marginados. Una clave objetiva y real de sus diferencias radica en sus respectivos modos de vida, en el contraste de sus correspondientes ocupaciones, agricultores unos y los otros ganaderos. Sin embargo, la diferencia en hábitat y economía, con toda su importancia, no es la única y última razón de su radical antagonismo; los factores culturales son igualmente relevantes. En las líneas que siguen me propongo explorar la manera en que el grupo humano interacciona con su entorno a un nivel más elevado de la estricta base económica, en el plano mental. Intentaré mostrar cómo los animales, en el caso de los vaqueiros, sirven como símbolos de valores estéticos y morales, como categorías de clasificación. Este nivel, más subjetivo, pero no por ello menos real, nos conduce a un universo cultural difícil de comprender y valorar por aquellos que, en vez de animales, tienen como objeto de sus afanes y como modelo de pensamiento la tierra que cultivan.

I

Los valores estéticos sobre la belleza física de la mujer vaqueira se encuentran muy frecuentemente asociados a los de la vaca que se cría en la braña³. Los giros, términos y adjetivos que se refieren a sus características suelen emplearse indistintamente para ambas, salvando las necesarias diferencias. Veamos cuáles son.

Aunque el término *moza* equivale a «mujer soltera», una «mala» o «buena moza» no equivalente a «mala» o «buena mujer» como en una primera consideración pudiera pensarse. Una «mala mujer» puede ser una «buena moza» y, por el contrario, una «mala moza» ser «buena mujer». En otras palabras, los adjetivos «buena» o «mala» referidos a una *moza* están indicando una valoración positiva o negativa de las cualidades físicas de una mujer; los aplicados a *mujer* en cambio se refieren a sus valores intrínsecos, sus cualidades morales, su tipo de personalidad o su modo de comportarse hacia los demás.

La vaca, por su parte, puede ser también de «mala presencia»,

³ Hay otros muchos contextos que reflejan las asociaciones del mundo humano y el animal; el lenguaje cariñoso hacia los niños, los chistes y bromas y el folklore ofrecen abundantes comparaciones y homologías de este tipo.

pero una «buena vaca» o «gustar de vista» y ser en realidad una «mala vaca», refiriéndose en primer lugar a su aspecto y en segundo lugar a sus «condiciones» o «hechos».

El hecho de que los vaqueiros se refieren a esta categoría de edad para designar la valoración física de la mujer tiene una base concreta: la mocedad es el período en que se manifiesta más plenamente la culminación de la belleza de la mujer, ya que cuando contrae matrimonio se supone empieza a perder sus posibles encantos físicos debido a la maternidad y el desgaste del trabajo. Así, de una mujer que después de casada sufre una transformación positiva en su aspecto se dirá con extrañeza: «¡Con lo “ruina” que era de moza!», considerándose obra de su marido, como indica el refrán popular: «La mujer de buen marido siempre parece soltera.» La maternidad y el trabajo —y en ocasiones el hambre— se supone también deslucen a una vaca que antes «gustó de vista».

En términos generales una «buena» o «gran» moza y una vaca de «buena presencia» debe ser «guapa», «bonita», «bien feita [hecha]», de «buena hechura» y «bien repartida», términos todos que se emplean como sinónimos de «buena presencia» o «buena clas [clase]». Por el contrario, «la mala clas», «mala presencia», «poca vista» implica que mujer y vaca sean «feas», «mal feitas», «ruinas», «mal construidas», de «mala hechura», o «mal repartidas». Todos estos términos califican a la mujer o a la vaca en conjunto, como un todo, pero también hay otros que se refieren a sus partes, especificando y resaltando ciertas zonas de su anatomía. Estas son, para la vaca, las siguientes:

1. *Guapa de cabeza.* La expresión contiene, ante todo, una idea de medida: la cabeza de la vaca debe guardar una estricta proporción con el volumen de su cuerpo, sin ser excesivamente grande o pequeña. En cuanto a las partes de la cabeza, se valora que sus cuernos «tiren hacia arriba» y sean «derechos», sus ojos «grandes y a flor de piel», el «focico [hocico] bonito y gracioso» y, por último, «una buena dentadura». La cabeza debe «estar bien colocada en la aguja» por medio de un «cuello fuerte». Una vaca *fea de cabeza* será, por el contrario, de cabeza poco proporcionada; «chisga», es decir, con «ojos pequeños y hundidos», «parrona» o con los cuernos «abiertos y torcidos a los lados» o partidos y retorcidos, con un «focico feo» y el cuello débil o mal colocado.

2. *Guapa de cuerpo,* representa a una vaca «abierta», «ancha» y

«doble». Debe tener una «buena trasera» y si es «culona» y «redonda» mucho mejor; además, tendrá un «buen medio», «buena aguja» con un «tchombo [lomo] ancho y derecho». La parte más especificada de su cuerpo es la «buena delantera», en la que destaca una «hermosa ubre», que además de «grande» tenga «tetos» largos y «ralos» [separados] y que «pichen» [se dirijan] «p'alante contra la barriga» y terminen en «grandes pezones» «blandos y suaves». Si cumple estas condiciones será una vaca de «buena espetera» [pincho]. Por último, tendrá unas «patas derechas» y será «buena de pisos» o «cascos». Una *vaca fea de cuerpo* es una vaca «cerrada» y «estrecha», «ruína» si es pequeña, «taponina» y «flaca» «estrecha de caderas» y con una «trasera pontuda». Puede ser «cimblona» cuando su lomo esté curvado y hundido y de «mala delantera» cuando tenga «poca ubre» de «tetos juntos» y flácidos que caen perpendiculares al suelo y de pequeño tamaño, además de «ásperos y duros»; tendrá pues una «mala espetera». Es «parreta» si tiene las «patas torcidas» y es «mala de pisos» cuando sus cascos son deformes.

3. *Lucida*. La vaca que «siempre está lucida» o «mudada» es una vaca «fina», es decir, de «pelo fino y brillante», «corto» y sedoso, además de que cuenta con «poco cuero» y «piel fina». Esta cualidad está muy relacionada con la herencia, ya que la vaca «fina» es de «buena clase». La vaca que *nunca está lucida* es una vaca «basta», con «mucho pelo, largo y rizado», de piel «gorda» y de «mucho cuero»; suele ser vaca «de mala clas».

Por su parte una «buena moza» debe ser físicamente:

1. *Guapa de cabeza*. Proporcionada, con «buenas iciones» u ojos «guapos», «grandes», «a flor de piel», de color negro preferentemente; sus orejas derechas y pequeñas —aunque no excesivamente—. Una «buena nariz», ligeramente respingona, y un «fociquín» [apelativo cariñoso] gracioso completan una «cara redonda», que se une al tronco por un cuello «grande y fuerte». La *moza fea de cabeza* es la desproporcionada en relación a su cuerpo, «chisga» cuando tiene los ojos «pequeños y hundidos» o cualquier otro defecto ocular, «parrona» cuando sus orejas están «vueltas, caídas hacia abajo», la que tiene una boca muy grande o muy pequeña y el cuello demasiado largo y delgado o excesivamente grueso y corto.

2. *Guapa de cuerpo*. La moza «guapa de cuerpo» es «alta», «ancha» y «gorda», aunque «bien repartida». Tiene que tener una «bue-

na trasera», «grande» y redonda. La espalda «derecha y ancha» y «una buena delantera», es decir, «mucho ubre» con «buenas y grandes tetas» que «pichen pálante» y sean firmes, además de un «pezón grandecito»; tendrá entonces una «buena espetera». Sus piernas deben ser «derechas y gordas» y sus pies «fuertes y bien formados». La moza *fea de cuerpo* es «ruína» y pequeña o «taponina», «delgada», «flaca» y sin formas definidas. Su «trasero» es «pontudo» o «liso» y es «estrecha de caderas»; posiblemente es «cimblona», es decir: «mucho culo, algo de chepa y que dobla por la cintura». Su «mala espetera» se debe a que «casi no tiene tetas», es «rapadita», «sin forma ni ná», con el pecho flácido y «caído» y un pezón «muy pequeño». Sus piernas son «flacas» o «torcidas», por lo que se la llamará «parreta», y si tiene algún defecto en los pies que le impidiera caminar «airosa», perdería mucho en su favor.

3. *Buena de colores*. La moza buena de colores es una mujer de «piel fina», «colorada», «siempre mudada y lucida»; su cabello es abundante largo y sedoso y tiene un aspecto «curioso». Es fina y elegante, de «buena clas». La moza «basta» o baja de color es excesivamente morena o pálida de aspecto enfermizo o poco elegante y «poco lucida». Su cabello será escaso, «basto» denotando su «mala clas».

De todos estos términos y expresiones referidos al ideal, o su opuesto, del físico de vacas y mujeres se deducen algunos temas importantes en la cultura vaqueira. En primer lugar se puede apreciar la sanción de la imperfección física y el premio a la perfección; más que por motivos estéticos la dicotomía se encuentra asociada a la de enfermedad/salud. No hay que olvidar que dentro de la sociedad vaqueira la salud y el trabajo físico duro se valoran considerablemente; la mejor lisonja que se puede dedicar a una moza es que «es una fiera trabajando» o «es una esclava de fincas y ganado». Para trabajar es obvio que se necesita estar sana y, por el contrario, una enfermedad puede suponer la ruina de una casa. He aquí los comentarios de un joven matrimonio al respecto:

HOMBRE: ... una buena moza debe tener buenos colores, colorada. Si es baja de color es un defecto ya, cuando es pálida. Eso aquí se mira mucho.

MUJER: [irónicamente] Es que tienen miedo de que esté enferma y meter la tuberculosis en casa. Porque [en ese caso] no trabaja, gasta en medicinas lo que trajo [de dote] y aun se come [termina con] la casa.

La perfección e imperfección se heredan: las expresiones «bien/mal feita, construida», «buena/mala hechura» y especialmente la «buena/mala clas» así lo implican. Cuando se compra una vaca o se concierta la boda de una moza se pretende que ambas provengan de una «buena casa o familia». Ciertos vaqueiros cuidan mejor su ganado que otros y seleccionan los ejemplares con gran acierto; «una buena familia» no sólo significa honorabilidad o posición económica, sino también predisposición a la belleza, fortaleza, salud y al trabajo.

Pero además los defectos físicos e imperfecciones estéticas suponen tachas morales y connotaciones sobre el mal, y al contrario, perfección y bien van unidos. Por ejemplo, una vaca o mujer «chisga» (de ojos pequeños y hundidos) tiene por ello «mala leche» o «mala sangre», es mezquina y «envidiosa»; la mujer o vaca con grandes ojos «a flor de piel» es «noble». Ya me he referido en otra ocasión ⁴ a la importancia de los defectos físicos oculares y de otro tipo en la apreciación y clasificación de personas con «ojos malos» que envidian a los demás. La trasposición de lo material a lo moral es clara: los vaqueiros validan el refrán popular «la cara es el espejo del alma».

Por último, una constante evidente a lo largo de la descripción es la interferencia de ámbitos —animal y humano— en las valoraciones estéticas en torno a mujeres y vacas. No sólo son similares o idénticos los términos empleados, sino que, además, el contenido es muy parecido a pesar de las evidentes diferencias entre unas y otras de las que los vaqueiros son conscientes. La minuciosidad en la descripción de ciertas partes de sus cuerpos y la repetición de algunas características sugiere que las asociaciones se basan fundamentalmente en las funciones que comparten ambas, el trabajo o la maternidad. La naturaleza del ser humano comprende una parte animal:

Una vaca es como una mujer. Una mujer que no tenga pecho, mucha leche nunca puede dar a su hijo. Esas que son rapaditas, pues ná, qué no tiene ná. Pero una mujer que tenga mucho ubre tiene más leche que la que tenga poquito. Se quiere que la mujer tenga mucho pecho... En vaqueiro se dice las tetas [para la mujer] y para las vacas los tetos, escanos. La vaca lleva dos nombres, los tetos y el ubre, y la mujer lleva dos nombres también, las tetas y el pezón. Las vacas se quiere que el pezón sea grande para poder muñirlas [ordeñarlas] bien, porque si es pequenajo tiene que estar con dos dedos co-

⁴ «Notas sobre la envidia: los ojos malos entre los vaqueiro dealzada», en C. Li-són (comp.), *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976, pp. 9-48.

giéndole, cogiéndole, y si tiene un buen teto aguantas mucho más. Las mujeres también, la criatura si tiene un pezón chiquito agarra muy mal, porque se les marcha de los labitos y agarra mal. Y las vacas igual pa dar de mamar al xato [ternero].

Pero no sólo animal. La estética y características físicas, la mera «presencia» no configura por sí solo el ideal de vaca o mujer «completa» cuya definición es: «Buena de presencia, condiciones y hechos.» Las «condiciones» son algo inherente a la mujer y vaca que no siempre guarda mucha relación con su aspecto físico. Por ejemplo, es una condición importante que ambas tengan un «andar airoso» y para ello no pueden ser «parretas» o tener cualquier tipo de defecto en sus extremidades; no obstante, aun con un físico correcto no todas lucen este tipo de andar, ya que pueden ser «pingatllonas» (de poco salero, soñolientas) o «esmanguanadas» (de andar lento y perezoso). Por la misma razón se prefiere que sean «grandes» y «anchas», ya que predispone a ambas a soportar mejor el duro trabajo de la braña, llevar cargas o cumplir un horario mayor cuando se necesita; sin embargo, además de ser de «fuerte» condición se necesita que sean «buenas trabajadoras» y que trabajen, lo cual ya forma parte de sus «hechos». «Condición» se refiere, por tanto, a sus cualidades intrínsecas, valores morales y tipo de personalidad, mientras que los «hechos» suponen el comportamiento específico que proviene de su condición.

Algunas veces «presencia», «hecho» y «condición» están muy entrelazados. Así una mujer o una vaca con una «gran ubre» pueden alimentar mejor a sus crías; y ese dato de su presencia suele estar acompañado por la condición de «ser» de «buena leche»; el «ser» —y no «tener»— implica a su vez el hecho «de amar a la cría» o, en otras palabras, tener un comportamiento maternal correcto. Las condiciones y hechos denotan también la «clas», ya que tienden a heredarse, y las virtudes y defectos que se infieren de ellos apuntan a sus posibilidades laborales, comportamiento como madres y conducta social. Estos tres aspectos se hacen patentes en la muy inclusiva clasificación de la que se sirven en la zona referida a la mujer o vaca «noble» o «brava»; la dicotomía hace una referencia explícita a la de doméstico/salvaje y, en definitiva, los valores realzan la cultura frente a la naturaleza. Veamos qué es una «vaca brava» y una «vaca noble»:

A) TRABAJO. «Una vaca brava no hay quien la haga trabajar.» «No saben trabajar, no xunce bien, no se da al xugo [yugo], no hace lo que le man-

dan.» «No obedecen y si las llamas, como si me llamaras a mí, no hay nada que hacer con ella.» «Una vaca *noble* es muy trabajadora, trabaja bien; le pones el xugo y ni se mueve.» «La vaca noble xunce bien, va por el riego, la llamas y se para instantáneamente, es obediente»

B) MATERNIDAD. «Una vaca *brava* no quiere a las crías. Es una vaca que le da patadas al xato, que se desentiende de él, que no baja la leche pronto y el ternero tiene que estar el probetín tirando y tirando y ¡nada! Al poco hay que venderlo porque no quiere darle de mamar, y una vaca *noble*, pues no.» «Una vaca *noble* quiere al xato, le da de mamar y lo cría nueve, diez, once meses los meses que sea preciso.» «Que el xato se mete debajo de ella, pues nada: que si le da una patada, ella tan tranquila. Es una vaca de buena leche.»

C) CARÁCTER. «Una vaca *brava* no hay quien pueda con ella. Es una vaca cabrona que la vas a muñir [ordeñar] y tiras de los caños y venga que venga y no le ha bajao la leche, que no le da la leche de buen corazón. Que va usted a meter la mano en la ubre y ¡plas!, le sacude una patada, comienza a bailar, brincar p'allí y p'allá y la tiene que asentar unos palos bien daos.» «Una vaca que cuando usted le va a dar de comer le da con las astas; que no le da la leche si no viene la cría.» «Es una vaca traidora, que se alza de las patas, espantiza, que entra en los sembraos, que no se la puede dajar sola.» «Es la vaca cascabelera, que le gusta correla, alocada. No es cariñosa, es desagradecida.» «Una vaca *noble* es la que le mete la mano al ubre, le tira usted de todos los caños, la mira y no se mueve. La va usted a ordeñar, se mete usted debajo de ella, la vaca empieza a rumiar, le da la leche tan completamente, sin cría ni nada.» «No está alocada: va por un camín, normal; patea en un prado, ni se mueve. Puede el amo bajar cuando quiera [a buscarla] y esperarlo donde quiera.» «No es turriona [es decir], que se pelea con los demás.» «Es tranquila, formal y cariñosa: serena y mansa y no está guillada [es decir], no salta, ni brinca ni va mirando pa todos los laos como espantada.»

Muchos de los adjetivos y situaciones señalados para definir la vaca «noble» o «brava» o son humanos o bien están definidos desde un punto de vista antropocéntrico. En la descripción se valora fundamentalmente la buena convivencia de los animales entre sí y la interacción hombre-animal: como en la sociedad humana, también el ganado tiene reglas y normas de comportamiento. No extraña, por tanto, las similitudes y equivalencias en la definición de mujer «brava» y «noble», que es como sigue:

A) TRABAJO. «Una mujer *brava* no hay quien la haga trabajar, no sabe, no se le da [el trabajo de] el campo.» «La *brava* no hace lo que le mandan ni obedece a nadie.»

«Una mujer *noble* es muy trabajadora, de confianza, mansa.» «Es obe-

diente y trabaja en lo que le dicen y es formal, muy trabajadora.» «Mujer *noble* es una con correa pa trabajar.»

B) MATERNIDAD. «Haylas que no tienen cariño a nadie, esas son las que llamamos *bravas*, las que no quieren ni a sus hijos. Algunas ni le dan el pecho ni le atienden ni ná: que llora, pues que lllore, no hay nada que hacer. Eso es de malas personas, de mujeres de mala leche.»

«La mujer *noble* no, esas alimentan nueve mese o un año a los críos, al pecho y a veces le dan la tetita y ya andan.» «Mujer *noble* es la que quiere al hijo, le cambia y se preocupa por él: es cariñosa y tranquila.» «De antes como daba buena leche podía criar los (hijos) de otros, ganaban dinero.» «Es una mujer de buena leche, buena persona.»

C) CARÁCTER. «La *brava* es la que no hay modo de cortejar; es esquiva, no tiene cariño a nadie, no hay quien la toque los pechos porque te suelta una que...» «A la *brava* no hay quien la entre, es fría y no le gustan los hombres.» «Aquí llamábamos a una «la *brava*» porque no hacía caso de ir a las fiestas ni cortejar.» «Una mujer *brava* es una muy fuerte, muy bruta que hace lo que quiere.» «Es cabrona p'al marido y espantiza, que no hay quien la haga una caricia.» «Con las vecinas siempre está turriando [peleando] y también pega al marido.» «Es cascabelera y loca, no tiene serenidad para coger [subir a] un coche o hablar con nadie.» «Esa no se deja limitar [eliminar] por nadie, es de las que se alzan de patas.» «No es cariñosa, es desagradecida, de mala conformidad, desorientada.»

«Una mujer *noble* es la que se deja, la que se deje meter mano y es mansa. Esta no es fría, es caliente, se la puede entrar, es cariñosa, buena persona.» «Mujer *noble* es la que es muy cariñosa para los hijos y el marido, y se lleva bien con todo el mundo, con las vecinas y la familia.» «Serena y tranquila para cualquier cosa.» «No pierde los estribos, no se alza de las patas, ni va alocada por ahí.» «Es una mujer de buena clase.»

Desde un punto de vista sincrónico, estático, vacas y mujeres «nobles» son los tipos ideales, los ejemplos concretos de comportamiento aprobado en sus respectivos ámbitos. Sin embargo, desde una perspectiva diacrónica, todos los seres nacen «bravos» y adquieren la «nobleza» a través de un proceso de aculturación; la transición no siempre es nítida, pero es más, la «bravura» tiene a veces sus ventajas si se canaliza en aspectos socialmente productivos, el trabajo por ejemplo:

«Una mujer *brava* puede ser brava para trabajar también, que tenga energías, que ande mucho y trabaje mucho». «Bueno, pero a lo mejor es brava [la vaca], no saben trabajar, no hay quien las eche mano y luego, enseñándola, adaptarse al trabajo y amansa bien, deja de ser brava». «Todas las vacas son bravas antes de que las enseñen a trabajar, hasta que se xuncen.»

La perspectiva dinámica es especialmente ilustrativa en una esfera exclusivamente humana: las normas de comportamiento sexual. La «bravura» es sinónimo de decencia, mientras que la nobleza significa promiscuidad y mansedumbre:

Una mujer *noble* también se le llama a la que va con todos [los hombres], que se deja hacer lo que quieran, que es mansa. Aquí había cuatro hermanas que estaban preñadas a un tiempo, a esas se las llamaba «las mansas.»

Cuando dos mozos se juntan y hablan de una chica, dicen: «Tal día acompañaste a fulana.» «Pues sí, esa es noble, se deja.» Mujer noble es la que se deja meter mano.

Una mujer *brava* es así la que sea un poco decente, y en particular las casadas.

Esta última frase ofrece la clave de la ambivalencia que se aprecia en los dos conceptos. Una mujer debe ser en cierto grado «brava» hasta que se casa, conservar entonces su bravura para otros hombres pero ser «noble» con su marido y su familia. El hombre es, pues, el indicado para amansar a ambas, mujeres y vacas; aunque en la práctica los jóvenes huyen de la mujer «brava», es todo un orgullo conseguir la «domesticación». Como ejemplo, he aquí una historia que remeda «la fierecilla domada» relatada, naturalmente, por un hombre:

Uno iba a pretender lejos, muy lejos y ella era una gran moza. Y a que fue cuatro o cinco veces y ya el padre de ella dijo:

—Mira, a mí no me gusta engañar a nadie. Ella no la pudimos hacer trabajar, na mas que algo por casa... y eso algunos días, ¿eh?, que no todos.

Y díjole entonces el mozo:

—Y ella... ¿no estará enferma, ho?

—No, está bien sana, que de eso sí te respondo.

—Ah, pues yo por eso no la protesto.

Y casóse con ella. Y al levantarse, al otro día de la boda diz etlla:

—Ah... ¿no me dejarás un poco en la cama?

—Haz lo que quieras.

Se conoce que era él solo [en la casa]. Y a él atendió el ganao y lo que tenía que hacer. Y a llevó una tortilla pa la mesa y a una botella de vino y café. Y ella en la cama y el comió lo que le pareció y lo que quedó, atrás de llave, y saliouse a atender el ganao y lo que le pareció. Y a ella, ¡coño!, tenía hambre por la tarde y se levantó. Y a fue a la casa más cercana y los de allí dijeron: —Hoy doyte de comer, ahora que mañana no, porque allí tienen.

Conque ni él díjole una palabra a ella, ni ella a él. Al otro día el se tiró de la cama afuera y a ella detrás. Y él dice:

—¡Coño, quédate un poco oh!

—No, no, yo quiero comer y a trabajar cuando tú.
Y luego fue una fiera trabajando. Amansó. ¡Pero mira que fácil la enseñó!

El equivalente en la domesticación de la vaca comienza al darla un nombre y enseñarla con cierto cariño y firmeza a la vez, sus deberes y obligaciones:

La vaca tiene el mismo conocimiento que podemos tener nosotros. La vaca, mientras es jovencita, no se da cuenta del nombre, pero en cuanto se xuncen y se las pica, ya sabe que es ella. Está pastando en el prao y con unas piedrecitas le dices: «Vuelve, fulana» y se te vuelve. Y si hay dos vacas y una es la que hay que volver, la llaman por el nombre y esta sube, pero la otra, como no le dijo nada, continúa sobre su área.

Las vacas entienden mejor cuando van xuncidas. Y si no les das en el focico y a fuerza de tiempo, las vacas entienden.

Pero ciertas mujeres y vacas aprenden mejor y más rápido que otras. La definición de vaca o mujer completa también comprende las cualidades referidas a su «inteligencia», su capacidad de imaginación o improvisación, eficacia y competencia en distintos contextos y situaciones. La que no cumpla estas condiciones será «tonta» o «parada», y en cambio:

«Una mujer *lista* es la que es competente, que sabe conducirse bien y busca la vida.» «Que sabe administrar una casa, trabajar en las tierras y sabe como tratar a la gente, a los de la casa, a los vecinos y a los extraños.» «Entiende de todo y puede ir a cualquier lao. Es una mujer inteligente.»

«Una vaca *lista* es una vaca competente, muy montadora [es decir] que anda por todos laos y que busca la comida.» «La que comprende cuando la llamas y que va por donde la mandas.» «Saben conducirse en las tierras y algunas labran solas y tiran del carro y van por el camín algeirosas [con salero], elegantes.» «Es una vaca inteligente.»

Si bien estas clasificaciones muestran la conducta apropiada o sancionada de mujeres y vacas sobre el trabajo, la maternidad y la convivencia social, hay otras que se refieren a la interacción sexual con el macho y sus obligaciones frente a la continuidad de la casa. Este tipo de comportamientos está unido muy significativamente con la fertilidad o esterilidad de ambas; las mujeres o vacas «calientes» no sólo son receptivas sexualmente, sino también fecundas:

«Una mujer *fría* es la que no le gustan los hombres.» «La que no tiene ganas de hombre, la que no le gusta que la toquen.» «Una mujer fría suele ser gacha [es decir] que no tiene familia, que no queda preñada.»

«Una vaca *fría* es la que tarda en salir al toro, es esquiva.» «A veces es que es gacha [esto es] que no agarra al toro, que no queda preñada.»

«Una mujer *caliente* es la que tiene ganas del asunto.» «La que siempre está a disposición del marido y si el marido no cumple, se lo busca por otro lado; hace bien.» «Aquí hubo una que llamábamos «la caliente» que tuvo diez hijos. Es la que queda declarada [embarazada] pronto.»

«Una vaca *caliente* es que anda bien al toro, la que declarase bien [es decir] que queda pronto preñada.»

Pero incluso la sexualidad tiene sus reglas: el exceso indiscriminado produce a la mujer o vaca «torera», caracterizada también por su esterilidad:

«Mujer *torera* es la que hoy anda con uno y mañana con otro y da palabra con otro y si a mano vien estampa los términos no con uno, con varios.» «Torera es artista, llamativa, abierta, con juerga con todo el mundo y con los hombres.» «Aquí hay una mujer que la llaman la torera: esa se casó en edad avanzada. Y esa no tiene el tetón mamífero de la matriz en condiciones para poder quedar embarazada. Lo que podemos dudar es si fue bien usada, pues si había follao con otros y con unos y con Dios bendito. Torera es la que ha estado con muchos.»

«Vaca *torera* es diferente. Es la que vuela con el celo cuando la echas al toro. Y vuela torera cuando se pone descitada cuando le viene el celo, que comienza a mugir y bramar y se pone encima de la gente, encima de las otras, esos días tienes que tener mucho cuidado, tenerla en el comedero, servirla allí el agua al menos en veinticuatro horas que le pasa el celo, que le dura. Y lo mismo da echarla al toro que no, no la agarra. Es la vaca que no tiene hijos, que no preña.»

Del mismo modo que la elección de malos sementales puede convertir a una vaca en «torera», el hombre, además de ella misma, es responsable en una buena medida de la «mujer torera», de un modo especial cuando no satisface sexualmente a la mujer, le deja la iniciativa en cuestiones que se consideran masculinas o se comporta de un

modo pasivo ⁵. Se dice en estos casos que la mujer «monta al home [hombre]», expresión que tiene su origen en el apareamiento animal —el toro «monta» a la vaca— pero en sentido inverso en el caso de los humanos. Esta metafórica posición anormal, por parte de la mujer, implica un cambio de roles, una apropiación de los supuestos derechos del hombre; del plano físico se pasa imperceptiblemente al plano social:

«Eso es que se puede poner ella d'arriba, ¿qué más da?, lo mismo da. También se dice que monta al home cuando mangonea mucho al marido y ordena y manda ella. Cuando la mujer monta al home es porque es la dueña, ordena y manda: él tiene que ser un superviviente (subordinado) de ella, como un criado.» «Cuando la mujer monta al home es que pasa por encima de lo que dice el home, de lo que hace él.»

Hasta aquí se ha ido definiendo todo un conjunto de valoraciones en torno a la mujer y la vaca: implícitamente aparecen contrapuestas con correspondencias y cualidades masculinas de sus respectivos *partenaires*: el hombre y el toro. Si embargo, la definición de este animal es mucho menos nítida, muy poco elaborada; como modelo el toro apenas aparece en la cultura de la braña más que como semental ⁶. Y los bueyes como fuerza de trabajo, pero sin capacidad reproductora, son también muy escasos, a pesar de que proporcionan un cierto estatus a su poseedor. La vaca en cambio es el animal clave en la braña.

De todos estos valores sobresalen las condiciones más importantes que se precisan para el éxito en la interacción cotidiana o los defectos que la hacen difícil: el trabajo, la maternidad, la sexualidad y la convivencia. Pero por encima de todo ello existe la creencia en una especie de casta, en una «clas» que impregna cualquier tipo de clasificación popular; la «buena» o «mala clas» determina jerárquicamente los valores positivos o negativos fundamentales. Se resumen en esta sucinta definición:

Una vaca de *buena clas* es la que anda pronto al toro, pinta [pare] crías guapas y es de buena leche.

⁵ Son valores y definiciones masculinos y teóricos. En la práctica la mujer tiene un rol más activo de lo que estas líneas sugieren.

⁶ Las asociaciones del hombre y el toro como fuerzas generadoras aparecen con frecuencia en chistes e historietas, pero no siempre salen bien parados de los asuntos amorosos.

Una vaca de *mala clas* es lo contrario, que tarda en andar al toro, pinta crías feísimas y ruinas y es de mala leche, poca y aguada. No vale pa trabajar.

Una mujer de *mala clas* es la que no le gustan los hombres, una así ruína y floja, que tiene hijos delicaos y feos y si a mano vien no los puede dar de mamar.

Una mujer de *buenas clas* es la que tiene hijos guapos y sanos, que los alimenta al pecho, cariñosa y noble para su marido, que le gusta estar con él. La que trabaja muito [mucho] y bien.

Así pues, en último extremo, el ideal común en vacas y mujeres pone de manifiesto la capacidad reproductora de ambas y resalta su función de nutridoras. A pesar de la importancia del trabajo en la braña, frente a la fertilidad se convierte en un valor secundario. El modelo sigue siendo animal:

Que sea una vaca que produzca una cría buena. Como tenga uno una vaca que eche unas crías ruínas, deficientes y cría mal, con la misma cantidad de leche, pronto se deshace de ella. Si sale buena una vaca [se conserva] hasta que no puede más. Si es vieja, como hay varias, hay otras para el yugo. La cuestión es que ande bien al toro y críe buenas crías, ésa es la ganancia del vaqueiro aquí en las brañas. Aquí que no sea fría para andar al toro y que para buenas crías y verá usted cómo dura la vaca.

A pesar de estar idealizadas, cuando el vaqueiro habla de mujer o vaca «noble» o «de buena clas» está pensando en clases muy concretas, en modelos específicos inspirados en la mejor adaptación de ambas al medio difícil en que viven, la braña; de aquí la importancia de la «herencia». Así, en la conversación cotidiana surgen inmediatamente los dos extremos de valoración positiva y negativa: la vaca «roxa» y la mujer «vaqueira» frente a «las demás», «las otras» en las que están incluidas las vacas o mujeres aldeanas, que según los vaqueiros son «muy diferentes». Veamos cuáles son estas diferencias ⁷:

El ganao de unas a otras hay un distinto muy grande. Las mejores de todas [las vacas] son las roxas, la vaca asturiana... Nos teníamos de esas roxas buenas: íbanse ahí p'allá y decíamos: «¡Uo, Fulana!» y quedábanse plantadas, no se movía el carro. Pero esas son las vacas roxas, las que trabajan; las otras

⁷ Apunto aquí sólo una mínima parte de estas diferencias; una relación más completa se encuentra en los capítulos 4 y 5.

nada, como si me dijeras a mí. Las vacas roxas son las más inteligentes, más listas, más nobles y más completas; aguantan más el frío. Las otras están más aloçadas: no tienen esa serenidad, esa tranquilidad que tiene el ganao roxo.

Para leche de calidad, terneros y, en una palabra, vacas, la de la braña, la vaca roxa.

Las vacas más bonitas son las rojas, y la mujer colorá, la de la braña. Ellos [aldeanos] viene de no ser tan colorada la gente, son más morenos.

Para mozas, la braña. Los xaldos [aldeanos] nin xente [gente] nin vacas.

Quizá la más significativa diferencia quede plasmada en el siguiente dicho popular: «Ubre de braña que el de aldea regaña», en el que el símbolo de la ubre expresa la serie de valoraciones que hemos estado analizando en torno a vacas y mujeres a diferentes niveles: presencia, condiciones y hechos. La ubre asegura una mejor alimentación de las crías, la fortaleza y valor económico de su poseedora, una mayor satisfacción sexual, la continuidad de la casa y la familia e incluso la supervivencia del grupo.

La mujer de la braña se considera «dura y fuerte». Son numerosos los comentarios negativos sobre la aldeana que «case para la braña»; las críticas incluyen opiniones respecto a que,

«No saben trabajar, son flojas, no están acostumbradas al terreno de la braña.» «Allí tienen otro color.» «Son más traidoras, tienen más líos unas con otras, etc.»

En definitiva, se expresan los valores negativos como clase; es la «mala clas» en alguna de sus connotaciones, o al menos no son las mujeres y vacas «completas», mujeres y vacas de la braña.

II

La identificación del vaqueiro y su ganado no queda restringida al ámbito femenino; la vaca modelo aparece en otros muchos contextos y situaciones. Veamos uno de ellos, reflejado en uno de mis primeros contactos con el fascinante mundo de los niños vaqueiros.

Al poco de empezar mi trabajo de campo viví una temporada en una casa muy cercana a la escuela local de una braña. Cierta día revisaba mis notas cuando la algarabía de los escolares en el recreo me hizo levantar la vista de los papeles y observarlos desde mi ventana.

Los niños estaban jugando, separados por sexos, a algo que no pude entender; bajé con mi cámara y les pedí que me explicaran su juego. Las chicas, según me contaron, «estaban jugando a las vacas» y muy pacientemente me fueron descifrando el significado de lo que hacían. Así, tres o cuatro de ellas, inclinadas a cuatro patas, eran «vacas» o «xatos», especialmente las pequeñas, y por ello hacían además de comer hierba en un improvisado prado o en la cercana «corte» [cuadra] de invisibles fronteras. Junto a las «vacas» se encontraba el «ama», una de las mayores, y la hija del «ama», más pequeña, quienes ordeñaban a las primeras o les traían heno del pajar para que comieran. Otras cuatro cogidas de la mano formaban un carro que era arrastrado por una pareja de simbólicas «vacas xuncidas» dirigidas por el ama y su hija que, vara en ristre, les ordenaban con autoridad parar o andar sucesivamente castigándolas un poco si desobedecían. En el pequeño rebaño se produjo de pronto una situación de emergencia: las supuestas vacas y xatos de la figurada corte se pusieron a «turriar» [pelear] haciendo chocar sus cabezas unas con otras; sus amas, con urgencia, se apresuraron a separarlas. Por su parte, los chicos jugaban en un corro en cuyo centro dos de ellos se daban enérgicamente la mano; un tercero les sujetaba las manos unidas y les instaba a entenderse. Al mismo tiempo se barajaban cifras de miles de pesetas señalando al que hacía de vaca, quien, inclinado, era objeto de críticas o elogios por parte de los pretendidos compradores o vendedores. No tuve que preguntarles: los niños jugaban a «tratantes» y estaban realizando un trato.

Quizá el juego que más llamó mi atención por la gracia y minuciosidad de su realización fue el titulado «parto de la vaca». La vaca «preñada» era una de las chicas mayores que se puso inclinada sobre un pequeño muro de piedra y con las piernas abiertas; entre ella y el muro se encontraba la más pequeña del grupo quien empezaba a «nacer» cuando las amas e hijas de amas agarraban sus pies, sosteniendo su cuerpo entre varias, y con grandes trabajos la sacaban lentamente a través de las piernas de la mayor. Después del laborioso «parto», todas acariciaban a la «vaca» y al «xatin» y reproducían las prácticas que los adultos realizan en tales ocasiones: hacían además de abrigar a la vaca, le daban de comer los tres trozos de pan tostado, etc.

Este ejemplo puede indicarnos cómo la vaca es algo más que un pasivo modelo de pensamiento; también es vehículo de acción y socialización. A través de sus juegos los niños vaqueiros aprenden su cultura e incluso adquieren la identidad como seres humanos por me-

dio de la utilización de metáforas animales⁸. Así, a los niños más pequeños se les adjudica el rol de xatos, los medianos son vacas y los más mayores amas o tratantes. El modelo de xata, que se convierte en vaca, reproduce el de hija del ama que se convierte en ama. Pero además, con el ganado muy pronto se aprende a mantener una relación afectuosa. Los pequeños animales son compañeros de juego en un sentido real más que metafórico, ya que la identificación de niños y xatos se estimula muy activamente por parte de los adultos, como cuando el abuelo promete el último xatín al pequeño de la casa a cambio de que éste juegue a encargarse de su cuidado. Y, por último, los juegos de los niños se refieren a cosas muy serias, asuntos de gran importancia para la comunidad vaqueira: la fecundidad del ganado entre las niñas, su valor económico entre los muchachos son los aspectos que se ponen de manifiesto. El perspicaz ojo de la infancia capta en forma de juego las principales preocupaciones y valores de los adultos. Volvamos a éstos últimos.

El ciclo de vida de los animales es objeto de la mayor atención e interés por parte de los vaqueiros. Dos situaciones críticas, sin embargo, el parto y la enfermedad, esmeran los cuidados y multiplican el esfuerzo de todos. El nacimiento de un xato se considera una ocasión de urgencia que exige la inmediata ayuda y solidaridad de una buena parte de la comunidad vaqueira, especialmente si hay indicios de algún tipo de complicación:

Si se pone una vaca a parir, hay que buscar gente pa ayudar; ya en eso no miramos [quien], los primeros vecinos que haiga, donde quiera que haiga un hombre pues ¡ala! Sí, en un caso así de urgencia, pues al primeiro. Y todos, acuden a auxiliar.

Desde unos días antes la vaca ha estado estrictamente vigilada por algún miembro de la casa; pero es más, cuando el parto está cercano, el hombre de la casa suele incluso coger un par de mantas y un poco de hierba e improvisar un lecho en la cuadra cerca del parturiento animal. Hasta que se produce el feliz desenlace el vaqueiro se encuentra un poco asustado y nervioso; esta situación inspira sueños de este tipo:

⁸ Según la teoría de James Fernández en sus importantes trabajos sobre la metáfora y especialmente en «Persuasions and performances: of the beast in everybody... and the metaphors of everyman», *Daedalus*, invierno de 1972 y «The mission of metaphor in expressive culture», *Current Anthropology*, vol. 15, núm. 2, junio de 1974.

Dormí muy poco [en la cuadra], pero una de las veces que me quedé dormido soñé que la vaca había parido cuatro xatas, tres de ellas grandes y una más pequeña.

Cuando el parto es inminente, el vigilante avisa a las mujeres de la casa, quienes se encargan de transmitir la noticia reclamando los brazos más fuertes o más entendidos de entre sus vecinos; se supone que éstos, a cualquier hora de la noche, vendrán «vistiéndose por el camín» en tal situación de emergencia. Inevitablemente alguien dirige las operaciones mientras que la mujer de la casa hace algunos preparativos —calentar agua, por ejemplo—, los hombres se lavan las manos y brazos y el amo del animal reúne los utensilios que se van a necesitar. La tensión y los nervios hacen más largos los minutos que necesita el ternero para empezar a vivir. En estos momentos, en que se alcanza el clímax de la situación, el vaqueiro tiene en juego una parte importante de su supervivencia y esto es evidente en su actitud. Uno de ellos, según su esposa:

Como él no tiene valor ninguno porque los nervios ándanle flojos y empezaban a decir que morría [moría, el xato] y él desmayábase también. Y sacaron el xato y venga darle aire y agua y venga decir que muerre, que muerre. Y yo ya miraba pa él [el marido]. «Pues éste también cae» y ya de ver el xatín ya lo animó un poco. Sí, porque es de lo que vivimos nosotros, claro; si pierdes un ternero a una vaca o eso... en que a lo mejor ahora no debamos dinero tampoco tenemos, pero no debemos, estás bien. Pero si viene una pérdida de esas luego para comprar tienes... que pedir...

Cuando todo ha terminado los de la casa acarician dulcemente a la vaca al mismo tiempo que musitan frases cariñosas como «Pobretina, lo que has sufrido» y dedican tiernos epítetos al recién nacido («guapín», «pobretín», «pequeñín»), mientras se le examina cuidadosamente. A partir de entonces la vaca tendrá una alimentación extraordinaria⁹, se la protegerá del frío con una manta y se la tendrá vigilada unos cuantos días, dejando abierta la luz de la cuadra de noche. Una vez termina el parto, los hombres suben a la casa a tomar café y, en su caso, un copioso desayuno. Cuando la noticia se esparce, los visitantes de la casa suelen hacer una obligada visita a la cuadra: a sus dueños se les pregunta por el estado de madre e hijo y ge-

⁹ Sobre el tratamiento de vacas y mujeres después del parto he escrito unas páginas en el libro *Vaqueiros y pescadores*, ob. cit.

neralmente los niños se acercan en tropel a conocer al nuevo xatín de la braña.

Mientras que el nacimiento de un xato, con toda su importancia, es un suceso frecuente y cotidiano, la muerte de una vaca es una ocasión extraordinaria y muy rara. Las vacas en teoría no mueren: simplemente se las sustituye en la cuadra del vaqueiro. Generalmente se destina para su sustitución la cría de una buena vaca, siempre que guarde cierto parecido con la madre en cuanto a sus cualidades esenciales: en caso de no disponer del ejemplar adecuado, la venta de la vieja vaca en la feria representará una buena ayuda para adquirir en el mismo lugar una joven becerra. Frente a la inminencia de la venta se extreman los cuidados —la vaca debe ir bien gorda a la feria— y sus dueños se desprenden de ella con pena y cariño, recordando sus cualidades, su carácter y el servicio prestado a la casa durante largo tiempo. La última salida de la casa para ir a la feria suele arrancar lágrimas y caricias de todos los presentes, mientras algunos se alejan de la casa para no verla partir. En el caso de las mejores vacas, la venta se retrasa lo más posible:

Las hay que son buenas y ¡claro! nadie las quiere vender hasta que son viejas. Como nos, tenemos ahí esa Asturiana, lo que trajo O. [la nuera, de dote]. Esa ya es vieja, pero es tan buena... pare todos los años, algún año parió dos crías. Una vaca buena se vende a los quince años o dieciséis o diecisiete. Nadie espera que se mueran, se venden, se engordan bien y se venden.

Así, la pérdida de la vieja vaca queda en parte compensada por la entrada en la cuadra de un nuevo ejemplar, una joven becerra preñada o una vaca primeriza y su ternero. Aunque en la feria «de vista gustó», se iniciará un período de observación de las otras cualidades que debe ostentar una buena vaca, su capacidad para el trabajo, la facilidad y frecuencia de sus partos, la calidad de su leche y otros hechos y condiciones menos evidentes a primera vista. Los vecinos dejan sus quehaceres en cuanto divisan al nuevo animal para contemplarlo y comentar con su dueño las circunstancias del trato y las características de la nueva adquisición. Con el tiempo la nueva vaca tiene ya su sitio en la cuadra si se la considera buena; en caso contrario, volverá a la feria para ser sustituida a su vez por otra. Si pasa el período de prueba satisfactoriamente, poco a poco se crea un lazo afectivo entre los humanos y el animal. Las mujeres particularmente, más dedicadas a su cuidado, convertirán la interacción de todos los días

en «estima» y «cariño». Estas no son palabras mías, sino de los propios vaqueiros:

La vaca es lo más cariñoso y doméstica que tenemos en la casa; si es buena y reúne condiciones, se le tiene un cariño y se le estima... como una persona. Y duele pegarle una vareadita, aunque le haga una travesura, si la vaca es buena.

Cuando la vaca muere en la casa, ya sea por un accidente, un parto difícil o algún tipo de enfermedad, se produce una grave situación. Al afecto por el animal se une el indudable perjuicio económico que supone para el presupuesto familiar. El riesgo de un mal parto, traducido en dinero de 1971, es el siguiente:

Pues yo tengo miedo, porque mira, si viene mal [el parto] y se pierde el xato... él ya sólo, recién nacido, vale diez mil pesetas, y si la vaca se pierde también... que cuesta todo casi cuarenta mil pesetas... Eso es la ruina de una casa.

Pero, además, se produce una situación muy injusta. El destino de todo lo que vive es la muerte, pero las vacas tienen como transición su venta en la feria. Mientras el vaqueiro debe morir en la casa donde vivió, los viejos animales deben dejar su sitio a otros más jóvenes sin estridencias, una vez que han cumplido su ciclo de vida natural: parir y trabajar, envejecer lentamente y ser útil, todavía, en el momento de su sustitución proporcionando un buen trato. Cuando este ciclo se interrumpe violentamente, por un accidente por ejemplo, como es el caso que sigue, el dolor es doble:

El animal es destinado a la muerte. Ahora bien, ese animal, como una persona, que esa vaca no tenía que haber muerto todavía: tenía que haber tirado ciertos años más, o los iba a tirar. Claro, una lástima. La vaca, como la persona, se acabó por una circunstancia o por otra, hay que llevarla a la feria a venderla. Da más lástima cuando se perdió por desgracia, como ese día.

La carne del animal que muere o se sacrifica por alguno de estos motivos no se consume en la casa del que muere. Si bien en alguna ocasión se han salado partes de estos animales para intentar sacar algún rendimiento de esta pérdida, si hay ocasión, se venderán fuera de la braña. A pesar de que el vaqueiro cuida y sacrifica anualmente varios cerdos y consume ocasionalmente la carne de vaca o ternera que venden las carnicerías de las villas cercanas, la de los animales de

su propia cuadra tiene un cierto carácter de tabú, excepto en situaciones rituales ¹⁰. Así me indicaba una joven vaqueira sobre una vaca que hubo que sacrificar por romperse una pata:

Dame más duelo de una vaca [que de un cerdo]. Estás to el día muñendo [ordeñando] las vacas por la mañana y por la tarde, ¿para qué verla [morir]? Un animal es más adelicao que una persona, porque una persona tendría cura... Yo la carne ni la pruebo, ¿eh?

En estas situaciones en que se decide el sacrificio de uno de estos animales, los de la casa desaparecen llorando del lugar del sacrificio mientras sus vecinos lo llevan a cabo. La pérdida y sus circunstancias pronto se conoce y se comenta no sólo en la propia braña, sino en varios kilómetros alrededor. En una ocasión coincidió la muerte de una vaca en un mal parto con la defunción de un anciano en la misma casa y el tema de conversación en el entierro giró principalmente en torno al animal; los comentarios se referían al hecho de que el viejo vaqueiro llevaba cierto tiempo enfermo y en cambio la vaca era «nueva» [joven]. Este mismo énfasis se aprecia en el siguiente comentario que, con cierta exageración, hace un viejo sacerdote que conoce bien a los vaqueiros:

Cuando la vaca está enferma, ellos [vaqueiros], que es su modo de vida, pues... yo creo que les preocupa más el ganao enfermo que los hijos. Ellos dicen: «Un hijo puede hacerse...». Ellos lloran por los animales y cuando están enfermos traen [para ofrecer las figuras de] las vacas en cera.

Efectivamente, muchos de los rituales que se realizan en la braña tienen como objeto el ganado vacuno. La vaca se ofrece a san Antonio al menor síntoma de enfermedad, cuando se la lleva al toro para que venga preñada, en el crítico momento del parto, cuando se extravía el ganado en el monte y en cualquier ocasión en que se tema por estos animales. También se hacen promesas por el ganado a la famosa «santa» del Acebo en misas u oficios, diversas cantidades en metálico o dejando junto al altar una figura de cera representando a la vaca o al ternero; los ofrecimientos del animal en vivo han sido nu-

¹⁰ Una de estas situaciones es el tradicional y hoy desaparecido «cabo de año», en el que sacrifica uno de estos animales, por orden de los difuntos, que es consumido en un banquete ritual. Véase «El segundo entierro. Vivos y muertos en las brañas vaqueiras», *Historia 16*, año III, núm. 21, enero de 1978.

merosos en el pasado ¹¹. Además, muchas de las visitas de los vaqueiros a lugares santos, ermitas, santuarios e iglesias tienen, entre otros objetivos, el de lograr la bendición de chuecas, cencerros, cintas o velas destinadas a los animales o cualquier otra mercancía «bendita» que les asegure cierta protección contra diferentes males. He aquí algunos de estos usos:

Y un paisano pasó una cencerra de vaca por la santa [del Acebo] y el lado que le pasó, quedó amarillo. Y esto lo hizo porque al sacar el ganado al monte, las fieras les atacaban y morían animales. Entonces fue a la santa, le pasó la cencerra y nunca más le volvieron a atacar las fieras. Es decir, que tiene mucho poder esa santa.

Llámanle dominas pareme, a las cosas esas que les meten pa ponerse a las vacas, como escapularios, cosas benditas, las compran en el [santuario del] Acebo. Son una cosa metida dentro de una bolsita; dicen que es bueno eso, se les ponen a las vacas en el cuello. El marido mío creía mucho en ella [la santa], estos cencerros que se ponen a las vacas, él los pasaba por la santa.

Pa que tenga un buen parto una vaca hay que ofrecerla a los san Antonio y a las Animas o pa todos los difuntos de la casa. Aquí damos muchas misas, promesas de la casa, bien sea de familias o incluso de ganao, si te muere un ganao o ves que el ganao no te produce o lo ves en peligro pa que te produzca.

La «santa» del Acebo, san Antonio y las Animas o los difuntos son los encargados tradicionales de la seguridad de los animales y por ello importantes personajes en el panteón vaqueiro, si no en sentido jerárquico, sí por la frecuencia de su utilización. Aunque hay seres más especializados del bienestar o curación de los humanos, frente a la enfermedad del ganado vacuno cualquier divinidad es válida. La «oración de la rana» es la única que conozco que se use en la enfermedad de un animal —la vaca— invocando a un importante ser sobrenatural, la Virgen María, que personalmente interviene en la curación de un individualizado animal. Dice así:

Santa María de Roma venía
tres tchumechinos [ovillos] de tchana [lana] traía.
Con uno urdía, con otro texía
con otro el mal de la rana desfía [deshacía].
La vaca... [nombre de la vaca], mordióla la rana.

¹¹ Sobre el culto de la virgen del Acebo y san Antonio en relación al ganado he dedicado mayor atención en *Vaqueiros y pescadores*, ob. cit., entre las páginas 79-90. Soslayo estas dos figuras para enfocar con algo más de detalle la de vacas y difuntos.

Dale con ruda, dale con sal,
dale con agua de la fuente pernal [perenne?].
Echala al campo a pacer,
que si Dios quiere, de este mal no ha de morir [morir].

Además de la enfermedad de los animales y su seguridad, los periódicos partos provocan un buen número de promesas apresuradamente ofrecidas en los más críticos momentos, que son saldadas con generosidad, como aquí se indica:

L. me dijo este día de los Difuntos: «Dale cinco duros a san Antonio y a las Animas y a lo que quieras tu echar a los Difuntos» —él para eso tiene mucho... temor—. Y otros cinco de otra vaca que había parido. El algunas veces dice: «Tengo miedo de no acordarme de lo que ofrezco: mira, da veinte duros, yo creo que voy por quince duros y tengo miedo de que sea poco, das veinte duros.» De otra vaca que había parido, a cinco duros cada vez.

La preocupación que expresan estas líneas, el «temor» a no cumplir con lo ofrecido, es comprensible puesto que los seres sobrenaturales suelen tomar venganza de las promesas incumplidas. Valga como ejemplo esta «milagrosa» narración:

Cuentan que un paisano que tenía una hija y quedó ciega. Gastó mucho con ella pero no volvía a ver. Y una pareja de bueyes que tenía se lo ofreció a la santa [del Acebo] si volvía a ver. Y el día que iba a llevarlos a la santa, por el camino la hija empezó a decir que veía algo y cuando estaban cerca dijo: «Papá, ya veo.» Y el padre dijo: «Pues nos vamos a volver con los bueyes a casa.» Y se fue con ellos. Entonces la hija volvió a quedar ciega y nunca más volvió a ver.

Especialmente peligrosas son las promesas que los difuntos hicieron en vida y que olvidaron, no quisieron o no pudieron cumplir. Una vez que han muerto, la obligación de reparar lo ofrecido recae sobre los vivos, ya sean sus propios familiares o incluso los que viven en la casa en que el ahora difunto vivió. Los muertos, en ocasiones pacientes e inexorables, esperan antes de informar a los suyos o sus descendientes de la deuda pendiente; el medio que generalmente emplean es el ganado. Cuando hay una racha de pérdidas, las vacas abortan o se malogran las crías, una buena vaca se rompe una pata de un modo incomprensible, entra en la cuadra una extraña enfermedad o muere un animal, es que los difuntos «necesitan» algo y éstos

son sus «avisos». Puesto que los que se han ido no pueden ser más explícitos y la promesa debe cumplirse en los mismos términos en que se ofreció, se hace necesaria la traducción del mensaje del más allá. Para ello se acude a ciertas personas, —las «esperitistas» o «espiritistas»— que tienen el don de atraer a los difuntos y comunicarse con ellos para enterarse de sus necesidades. Parece que este excepcional poder les viene por haber nacido el día de los Difuntos a las doce de la mañana. Veamos la actuación de una de ellas en el expresivo relato que sigue:

Cuando yo me criaba en mi casa, a cada pocos días teníamos una pérdida por el ganao. Un día caíanos una vaca, otro día poníase un xatín malo y todos los días teníamos una pérdida por el ganao. Un día el mío padre diz él: «No sé lo que pasa en la mía casa. Non puedo saber lo que pasa que si no mejora la mía suerte, tengo que irme de casa, que así no se vive: estoy criando un rebaño de hijos y todos los días hay alguna pérdida.» Y va y aconsejábbase con un abuelo viejo que venía de los puertos de arriba. Y va el abuelo y diz él: «Hombre, no te marches, ¡ho!, a ver si hace falta una promesa por los difuntos, tendrás que dar una promesa a la iglesia a ver.» Y dice el mío padre: «¡Ay Dios!, si supiera lo que fai falta díeralo a ver si valía, que estoy asustao.» Y dice aquel abuelo: «Pues mira p'ahí parriba... pa la parte de X., hay una esperitista que acierta si fai [hace] falta algo pa los difuntos; vienen los difuntos pa hablar con ella.» Y mi padre cogió un caballín roxo que tenía y fue por ahí arriba, por todos esos pueblos preguntando, preguntando hasta que llegó do estaba aquella mujerina. Y tenía otras familias, pero ella estaba en la sala sentada en la cama y ya era viejecina. Y ya dice mi padre: «Buenas tardes.» «Buenas» —diz etcha—. «¿Cómo le vei mujer, como se encuentra?» «Así, regular, así regular que ya viene la vejez encima.» «Pues yo venía a hablar con usted.» Y diz etcha: «A lo que usted viene ya o sei yo; en su casa hay muchas pérdidas.» Fíjate como lo sabía. Y a fueron los difuntos de mi casa a hablar con etcha antes del mío padre ir. Y dixo el mío padre: «Sí, es verdad, que tengo muchas pérdidas, para eso venía a estar con usted.» «Bueno, pues sálete p'ahí fuera, que tengo que rezar unas oraciones a ver cómo es eso.» Y salíouse el mío padre. Y [ella], como era esperitista, sabía cómo hablar con los difuntos. Y ya dice el mío padre: «¿Qué le parece, ho?» «En su casa tienen que dar nueve misas.» «¿Y a bastará eso?» «Sí, sí, basta, vuélvase pa su casa.» «¿Cuánto le debo?» «Pues yo no cobro nada, lo que usted quiera.» Y ya vino el mío padre a casa bien contento, porque parece ser que había una abuelina que había en casa y se murió y había ofrecido las nueve misas y no las pudo dar. Y el mío padre dio las nueve misas y una más de contento que estaba. De entonces estaban baratinas [las misas] a tres duros, pero entonces un xatín na mas sacaba veinticinco a treinta duros; hoy están a diez duros, pero también el ganao da muito más. Y a después que dio las

nueve misas y una más, salía todo a brazaos, todo bien en la casa. Se conoz que las tenía ofrecidas y no podía o no se acordó de darlas.

Aparte del grave riesgo que suponen las promesas incumplidas, los difuntos parecen necesitar periódicamente cierta cantidad de «alimento» espiritual, limosnas, oraciones y misas, que solicitan a los de la casa en que vivieron. De no proporcionárseles generosamente este tipo de ayuda, se dice que «los muertos comen los vivos» por vía del ganado:

Es la costumbre que tiene uno de decir que si no vas a dar una limosna a la iglesia que «los muertos comen los vivos», porque si no das a los que se fueron dicen que vienen pérdidas en el ganado. Se tiene que dar por si les hace falta. Avisos dan bastantes, yo bien he visto aquí abondas [bastantes] pérdidas y abondo de todo, pero si les das misas y les das cosas se van. Dicen que si das pa una misa y la dice el cura, es pa los difuntos.

Cuando hay pérdidas una misa, misas, que ahora todo el mundo calcula. Ahí contra... X., p'ahí hay un señor [espiritista] que sabe algo de eso. Porque un hermano de X. hace unos años ahí que le abortaban las vacas todas y que todo le iba mal. Pues el año pasado fue a él y le dice: «Tienes que dar tantas misas.» Es que de hace dos o tres años no lograba ni una cría, todas las vacas abortaban y si paría bien, luego moríale la cría... arruinábase. Ahora ya va bien, vuelve otra vez a...

El ganado es, por tanto, el medio de que se valen los muertos para comunicarse con los vivos y recordarles las obligaciones que se les deben. Pero además de este papel de intermediarios, las vacas son protagonistas en la interacción con los difuntos ya que comparten con ciertas personas la facultad de presentir la muerte de los humanos; así se dice de las vacas que «sienten la mortandad». Veamos en qué consiste esta creencia.

Cuando un vaqueiro va a morir, bien sea de accidente o enfermedad, sucede que su «espíritu» le abandona aun estando con vida y se dedica a recorrer la braña y sus alrededores. Así, baja a la cuadra, se aparece en los caminos, prados y tierras de labor, sube a los desvanes y, en general, merodea por aquellos lugares en que vivió o anduvo más frecuentemente como «aviso» y despedida ante su próxima partida. Después de muerto el espíritu sigue actuando del mismo modo durante una buena temporada. El espíritu se manifiesta mediante ruidos, sonidos o voces —generalmente lamentos, «glaíos» o «quejidas»—, como luces, «pantallas blancas», bodas y entierros figurados,

también como formas animales, pájaros negros, carneiros, árboles que se mueven e incluso como representaciones de formas humanas: una mujer hilando en el prado mientras su cuerpo está en la cama, un hombre vistiendo el mismo traje que llevará de mortaja, etc. Suelen aparecer en la noche y se distinguen de otras formas naturales en que producen un «pavor», «temor», presentimiento y miedo incomprensibles, además de preceder a una defunción. En teoría aparecen entre los que «tienen valor», pero en la práctica, muy pocos son los que a lo largo de su vida no han tenido contacto con uno de estos «visibles», ya sea sintiendo, oyendo o viendo alguno, si bien ciertos humanos son más propensos a este tipo de encuentros. A menudo existen dudas sobre la causa que produce miedos y visiones; en este caso el vaqueiro observa el ganado porque las vacas «saben» cuando hay una muerte cercana:

Mira, algo hay porque te voy a contar una cosa. Cuando muere una persona, un perro o una vaca, lo saben. ¿Por qué lo saben? Lo saben, eso lo aseguro yo y lo afirmo que lo saben. En el momento que hay una persona muerta o a punto de morir, ya está el perro aullando y las vacas con un espanto, forman un lío en la cuadra; las vacas lo saben, eso lo aseguro yo. Y la gente, a veces, también, te lo da la cabeza de que te va a pasar una cosa o algo, también te da una cosa así.

La perspicacia del ganado se supone procede de la propia naturaleza del animal, que «olfatea» la muerte y traduce su presentimiento, como los humanos, por miedo y espanto. Una repentina transformación en el comportamiento de los animales significa un aviso de la inminencia de cambio en el mundo físico —la nieve— o en el mundo social —la muerte—.

El otro día las mías vacas espantáronse ahí en el prao. Y esas vacas sienten tanto como la gente, por el olfato. Yo venía con ellas por ahí, encima de X., y venía tan enteramente [tranquilamente]. Y comienza una a levantar la cabeza y quedarse así... y espantarse, mirando pa el camín... ¡Yo que iba a saber! Yo dije: «Vei a pasar algo, algo sienten éstas, o nieve o mortandad.» Y a vuelve otra vez hasta el fondo del prao corriendo. «Pues ahora dejolas.» Pero a los pocos días... eso fue tres días antes de que esa mutller muriera. Las vacas sienten antes [de morir la persona], lo he observado yo. Las mismas vacas tienen un olfato que cuidao ¿eh?, no, eso...

Pero es más, los animales, además de «sentir», «ven» directamen-

te el espíritu y no sólo sus manifestaciones; las vacas tienen la facultad de entrar en directo contacto con el mundo sobrenatural:

Nosotros no vemos nada, pero los animales ven el espíritu de la persona. Cuando sienten que hay un enfermo o que se va a morir uno, los animales empiezan a autllar en voz alta como un perro cuando ladra. Y a después, esas vacas si están por un camín y pasó el enfermo por allí unos días antes, empiezan asina a olfatear y a pegar brincos, p'arriba, p'arriba..., ven el espíritu y a nos no, y a los animales venlo y mira, son animales. ¿Y no querían pasar las [vacas] de X.? Alabado sea Dios, querida, porque lo sentían, que se iba a morir el amo que los cuidó antes.

El ganado no presiente del mismo modo por cualquier ser humano. La muerte de los niños pequeños, por ejemplo, no la detectan los animales ya que, según se indica, por su edad pueden no haber pisado la cuadra y no son conocidos por ellos. Los niños parece que no tienen espíritu o, si lo tienen, no se manifiesta; pero, en cambio, se percibe perfectamente el de los adultos, incluso aquellos que raramente frecuentan la braña. Así pues, la experiencia social es un factor clave en la definición de espíritus; las vacas parecen tomar muy en cuenta los lazos de amistad y vecindad, ya que su olfato o vista les hace reconocer moribundos y espíritus independientemente de las distancias, Madrid u otras brañas en estos casos:

No, por los niños no se oye... vaya, yo creo que los niños no tienen de andar por un sitio y por otro y a lo mejor haylos que nacen y a lo mejor no salieron de casa y no salieron a ningún sitio y no tien miedo el ganao. Los viejos se oyen más, si muere una persona vieja los ganaos se espantan. Una vez iba mi madre debajo el ablanceiro [avellano] ese de casa C. y iba con tres vacas. Y la última se espantó, se quedó casi engutida pa el suelo. Y quedó así pa el ablanceiro de casa C., venga mirar, venga mirar y por la tarde vino el aviso de que se matara X. de C. [se] tirara de un quinto piso, en Madrid, así que siente el ganao y siente la gente.

Yo tengo observao que siempre que van las vacas por el camino y se espantan, siempre cae gente, sean del pueblo o de fuera, pero sienten por el olfato cuándo va a morir alguien. Porque yo me acuerdo cuando murió la mía suegra, que hará unos catorce o quince años y resulta que estaba muy mala, era antes de morirse y estaba en la cama. Estaba yo segando ceba y a vinieron las dos vacas p'acá, y empezaron a olfatear que estaba allí la mía suegra. Y quisieron echarse a la caletlla, y olfatear p'allá, derechamente olfateaban pa esa parte. Pero todas apistoñadas, y queriendo aventar a la caletlla y olfateando pa X. y a decía yo: «Va a pasar alguna cosa.» Al otro día murió, al otro día.

Así pues, las vacas parecen jugar un destacado papel en la comunicación entre vivos y muertos; son testigos de la transición entre ambos mundos y objeto de sus transacciones. Esta tripartita relación contiene una intrínseca ambivalencia, ya que los vivos por una parte imploran y reciben de los muertos —las Animas— la salud y bienestar de los animales pero, al mismo tiempo, éstos son las víctimas preferidas de los iracundos difuntos cuando la frágil reciprocidad entre unos y otros se quiebra ¹².

III

El título que encabeza este ensayo se basa en una ya famosa frase de Claude Lévi-Strauss quien, investigando el fenómeno del totemismo ha resumido su investigación de esta manera: «Se comprende que las especies animales no sean elegidas por ser buenas para comer (*bonnes a manger*), sino por ser buenas para pensar (*bonnes a penser*)» ¹³. Lévi-Strauss ha intentado demostrar que la elección de los animales como tótems entre los pueblos primitivos no responde tanto a necesidades de tipo económico como a necesidades intelectuales. El totemismo es una forma de clasificación del universo físico y social que se distingue de otras clasificaciones que todos hacemos —científicos incluidos— por la preferencia de un cierto nivel de clasificación. Mientras los pueblos totémicos usan categorías animales, nosotros echamos mano de otras categorías más abstractas —números por ejemplo—, pero ambos usamos categorías de la misma manera. Dentro del marco de esta teoría voy a tratar de sumarizar los datos vaqueiros.

Espero será bastante evidente a lo largo de estas líneas la identificación profunda que existe entre el ser humano y su ganado. Las vacas y mujeres de la braña son humanizadas y naturalizadas respectivamente a fin de destacar las semejanzas que comparten, subrayando las funciones que se espera de ellas de las que depende, en último extremo, la propia supervivencia del grupo. Las clasificaciones que aquí han ido apareciendo responden a tres tipos de necesidades: eco-

¹² Sobre las creencias en torno a la muerte, véase *Death as a cultural process. The vaqueiros de alzada (Spain)*, Michigan, University Microfilms International, Ann Arbor, 1984. En español *La muerte y otros mundos*, Madrid, Jucar Universidad, 1988.

¹³ *El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1965, p. 131.

lógicas, sociales e intelectuales; necesidades que a menudo aparecen unidas pero con énfasis distintos, en diferentes grados. Así el ideal de belleza de los seres femeninos de la braña enfoca preferentemente valores y cualidades propios de la mujer y la vaca como objetos, como bienes económicos, aunque también se aprecian ciertos atisbos morales. En las descripciones destaca la idea de abundancia simbolizada en la ubre y los pechos por la que se pone de manifiesto el papel de ambas como portadoras de alimento, su capacidad de nutrición. Por ello, ciertas partes de su cuerpo sufren una elaborada atención, minuciosidad que no se encuentra en otras características de su aspecto. En un tono menor, la abundancia de formas también denota la importancia de su capacidad de resistencia como fuerza de trabajo en la dura ecología de la braña; la salud, la perfección física y la estética sirven a necesidades económicas. Si bien en este nivel la vaca es el modelo de los humanos y a la mujer se la reduce y degrada a sus aspectos naturales, las otras clasificaciones elevan a la primera a niveles humanos; el contenido de la clasificación noble/brava, aun empleando terminología ganadera es fundamentalmente cultural. De la capacidad física del trabajo se pasa aquí a valores sociales sobre la laboriosidad; a la capacidad fisiológica de amamantar a la cría se añade el ingrediente cultural sobre la definición del amor materno y ello se suma a la serie de normas de comportamiento y valores sociales que hacen posible la convivencia de animales y seres humanos entre sí y la interacción entre ambos.

Hay un punto en que la identificación de vacas y mujeres se quiebra: el área del comportamiento sexual. A la promiscuidad en la esfera animal se contraponen la exclusividad y «decencia» en el caso de los humanos; no en vano el sexo es un símbolo de lo social. Pero la falta de homología dura muy poco ya que la siguiente clasificación vuelve a poner de relieve valores comunes en cuanto a la definición de mujer y vaca fría/caliente. Esta dicotomía plantea la regulación de las relaciones de pareja —el sexo debe ser propiamente usado— junto con sus riesgos —la mujer o vaca «torera»—. Muestra también cómo a la dominancia formal masculina en el plano sexual corresponde un papel dominante y director en el plano social, tamizado por el reconocimiento de iniciativa y responsabilidad que tiene la mujer y vaca «lista». No hay que olvidar que el hombre es el «amo» de la casa y quien normalmente la hereda mientras que la mujer entra en ella por su matrimonio, muy a menudo acompañada de una joven becerra como dote. Y, sin embargo, de la fertilidad de la mujer y de la

vaca depende la continuidad de la casa, la riqueza y la prosperidad; de ahí que la mujer o vaca «fría», expresando la definición y diferencia de roles en cuanto a las relaciones sexuales, lleve consigo la más negativa de las situaciones, la esterilidad. Estos valores definidos desde el punto de vista masculino expresan también la dependencia del macho y por ello su necesidad de aserción frente a aquellas que, desde su posición subordinada, crean la vida.

La última y más fundamental clasificación, la «buena» y «mala clas» plantea un modelo de representación del pequeño universo social que rodea las brañas vaqueiras; el mundo animal, los seres humanos, se dividen en dos clases, la clase propia —la vaca roxa, la mujer vaqueira— y las otras clases, incluida la aldeana. El símbolo de la ubre sirve para la identificación de la «xente» y de las vacas; la herencia biológica significa la pertenencia al grupo. Remedando el totemismo, la homología entre vaca y mujer no corresponde a grupo social y especie natural, sino que plantea las diferencias a nivel de los grupos y a nivel de las especies; o en otras palabras, homología entre dos sistemas de diferencias, uno en la naturaleza, otro en la cultura: la vaca roxa es diferente de la vaca aldeana como la mujer vaqueira es diferente de la mujer aldeana. Así el animal no se capta como entidad biológica, sino como útil conceptual para expresar la identificación cultural, las diferencias sociales.

Además de intelectual y económica, la relación del hombre y el animal es una relación afectiva. Comienza muy pronto, con los primeros juegos y continúa hasta más allá de la muerte. La vaca es el primer modelo, el más cercano con el que cuentan los niños vaqueiros en su proceso de socialización; jugando «a vacas» y «con vacas» desarrollan su identidad, comienzan a pensar sobre lo que les rodea, moldean sus valores y ambiciones y captan en fin la naturaleza y sociedad en que viven, de una determinada manera. Las vacas son un importante marco de la infancia. No menos importante es este animal cuando el vaqueiro se hace adulto pero, entonces, con la vaca ya no se juega. De los partos del ganado depende el bienestar de los humanos, la prosperidad de la casa, la supervivencia del grupo; esto se traduce en la íntima relación y colaboración del hombre hacia la vaca, la atenta observación de sus ciclos, síntomas y alteraciones, la afectuosa conducta que rodea al animal. La convocatoria de una vaca en parto es equiparable a otras situaciones de urgencia tales como los accidentes o muertes de los seres humanos en las que, según la norma popular, uno puede pedir ayuda al más enemigo con la seguridad de

que será prontamente concedida. Lo mismo sucede frente a la enfermedad del ganado en la que cualquier método es válido en la lucha ritual que se organiza invocando toda clase de colaboración humana o sobrenatural. Cuando esta lucha fracasa y se produce la muerte del animal en la braña, se transgrede el orden natural de las cosas; en términos cognitivos, en un sentido abstracto, las vacas no deben morir, sino reproducirse y regenerarse periódicamente en la cuadra del vaqueiro como instancias de un eterno retorno. Pero, por otra parte, las vacas, únicos animales que tienen nombre en la braña, están también individualizadas de un modo muy concreto y su pérdida se lamenta, aun cuando desaparece sin estridencias en la feria, quedando la huella de su recuerdo en la memoria de aquellos con los que se ha convivido una larga quincena de años. La conducta de los animales, su fidelidad, su laboriosidad, su generosa y callada aportación a la casa es un ejemplo de comportamiento para los humanos; la vaca más que un frío valor económico es una camarada, en vez de un objeto distante es un ser muy cercano considerado como si ofreciera con el hombre un determinado parentesco, lo que explica el tabú en cuanto a la consumición de su carne, acto que estaría a medio camino del canibalismo.

La expresión más significativa del afecto que se siente por estos animales, de su importancia en la vida del vaqueiro y su íntima relación, se pone de manifiesto en la esfera ritual que rodea al ganado ya que su protección y bienestar se implora, promete, ofrece y reserva a la divinidad. Como a los niños, se les rodea de amuletos, objetos benditos y oraciones que intentan conseguir la salud que viene del más allá y muy especialmente de la colaboración o neutralidad de los más recientes difuntos que en su día tanto amaron a los animales. Estos difuntos, aun después de muertos, parece que todavía necesitan al ganado aunque sea utilizándolo como objeto de venganza frente al supuesto olvido de los suyos; intentan robarlos, llevarlos consigo al mundo de los muertos. Nostálgicos, con demasiada frecuencia, pretenden «comerse a los vivos» eligiendo sus víctimas entre lo más preciado de la cuadra, los mejores ejemplares.

A su vez, las vacas también parecen dotadas de sentimiento y emoción, por ejemplo, «sintiendo» el mismo temor que sus dueños ante el tremendo cambio que significa la muerte. La transición entre vivo y muerto es tan radical que parece necesario un proceso temporal para ir acostumbrándose a la idea: así, ciertos humanos se empiezan a morir en vida y otros continúan sus andanzas por el mundo terre-

nal aún después de muertos ampliando con ello el proceso del morir. Las vacas son testigos de esta transición y validan la creencia «viendo» los espíritus y sus vagabundeos. A pesar de que a primera vista la suya parece una reacción instintiva ante la muerte —se alude a su «olfato»— el hecho de excluir entre sus visiones a los espíritus de los niños todavía no socializados, pero, en cambio, incluir los de los ausentes o lejanos implica que ésta es, como para los humanos, una manifestación profundamente social. En este nivel colectivo lo que cuenta es la experiencia de una vida completa y no una truncada, el tiempo necesario para la creación y ratificación de los lazos y alianzas que hacen posible la vida en sociedad.

Nótese por último que los poderes atribuidos al ganado son compartidos por otra clase de humanos, los espiritistas; éstos hablan con los muertos y las vacas los ven, ambos pues tienen capacidades sobrenaturales conferidas por su papel de mediadores. Los espiritistas median entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos y, por tanto, poseen características ambivalentes ya que, por ejemplo, se dice de ellos que viven sin probar alimento o inmóviles. Pero ¿en qué media el ganado? Desde los juegos de los niños vaqueiros hasta los serios asuntos de los muertos se aprecia un largo camino en el que la vaca es protagonista, intermediaria o testigo, siempre interfiriendo en los asuntos de sus dueños. Los humanos ora se convierten en animales, ora convierten a la vaca en humana, unen la animalidad con la divinidad, añaden a una parte de su medio significados que lo configuran de una manera única en el que el ganado fluctúa ambivalente a través de las distintas categorías de existencia. Veamos estas categorías más de cerca.

A un cierto nivel el hombre y el animal no se diferencian más que en un mayor grado de habilidad por parte del primero; salvando esta cuestión ambos comparten una misma naturaleza. He aquí la teoría de la evolución en versión vaqueira:

Como decía un vecino mío —era un hombre curioso— decía que nosotros éramos los animales más hábiles de la tierra, pero lo demás, que éramos igual que ellos. Los animales son de sangre y carne igual que nosotros.

E incluso ciertos humanos, para ciertos menesteres, se parecen extraordinariamente a ciertos animales; mujeres y vacas en este caso ostentan idéntica fragilidad:

A delicadas [las vacas] lo mismo que la gente. Se pegan enfermedades a mansalva, como la gente. Parir, paren igual, a los nuevo meses las dos, y lo mismo hay que pelear con etchas [para sacar el parto adelante]. Hoy lo mismo da ser vaca que mujer.

Sin embargo, también hay diferencias. La religión parece ser un eje esencial en la clasificación de los seres vivos ya que los humanos son «cristianos» en oposición al mundo animal, como expresa este repetido comentario que subraya al mismo tiempo las semejanzas:

Nosotros, los cristianos, tenemos las mismas piezas que tienen los cerdos.

Pero es más, la religión es sinónimo de ética y civilización. La prueba de que Dios existe es que está civilizado; El ha traído la cultura a la humanidad, la ha domesticado:

Dicen que hay Dios, hay Dios... yo no digo que no lo haiga, a lo mejor lo hay, lo hay, lo tien que haber, si no seríamos salvajes todos.

La influencia de la religión se aprecia también en una última clasificación popular que engloba una buena parte del universo vaqueiro: lo bendito y lo maldito¹⁴. En ella están comprendidos diferentes aspectos del medio en que viven, el tiempo y el espacio, los animales y plantas que les rodean, los fenómenos atmosféricos e incluso los seres humanos. En esta inclusiva dicotomía los animales quedan nítidamente clasificados; benditos son los animales útiles y beneficiosos para el hombre y malditos aquellos feroces y dañinos que causan males al vaqueiro o sus propiedades. Entre los primeros se encuentran los animales domésticos —el buey y la vaca fundamentalmente— y también el ciervo, la ondulina (golondrina) y entre los malditos los animales que se arrastran y las sabandijas (culebra, lagarto, sapo, araña, etc.) y también los animales salvajes como el águila, la raposa [zorra] el lobo y el oso. Esta clasificación del mundo animal está realizada desde el punto de vista de los humanos y, por tanto, adaptada a sus valores y necesidades culturales. Así la mula, a pesar de ser animal doméstico, está considerada como maldita debido a su imposibilidad de procrear; considerando la importancia de la fertilidad en

¹⁴ Esta dicotomía es muy importante y mucho más compleja de lo que sugieren estas líneas; véase «Bendito y maldito: categorías de clasificación en el universo vaqueiro», en *Los Cuadernos del Norte*, VII, núm. 35, enero-febrero de 1986, pp. 70-85.

la braña, como ya hemos visto, es comprensible que su ausencia se castigue con tan negativa etiqueta.

Los seres humanos también están encuadrados dentro de esta categorización; por una parte las brujas ¹⁵, agentes humanos que producen el mal, la desgracia y la enfermedad en lo máspreciado de la casa o cuadra del vaqueiro son consideradas malditas mientras que los demás humanos son benditos. De la misma manera que el vaqueiro domestica a sus animales y por ello los convierte en benditos, Dios domestica al hombre y lo coloca bajo su bendición. Esta bendición de Dios supone un contrato con los hombres —los cristianos— en el que éste proporciona a los otros salud, prosperidad y riqueza a cambio de que ellos tengan su sociedad en orden, cumplan con las normas sociales y los valores éticos. Frente a este tipo de sociedad, el mundo salvaje significa precisamente lo contrario, ya que se caracteriza por la ausencia de normas éticas, de relaciones ordenadas en sociedad y por la anarquía; las sabandijas y demás animales salvajes, al igual que las brujas, matan, roban, hacen enfermar e intentan continuamente sumir en la desgracia al hombre y sus animales, son seres amorales que se dejan llevar por sus instintos y pasiones causando el mal indiscriminada e inmerecidamente. Frente a este tipo de peligros se utilizan oraciones, conjuros y prácticas religiosas que intentan llamar la atención de Dios y otros seres sobrenaturales a fin de que cumplan con la parte del contrato que les corresponde en la lucha contra el mal.

Idéntica conducta amorale que ostentan animales salvajes y brujas, parece corresponderles a los difuntos quienes o bien no reconocen a los animales domésticos que en vida tanto cuidaron o los quieren excesiva y posesivamente después de muertos; tampoco respetan los lazos familiares ya que atacan preferentemente a los suyos y parientes y se dedican a asustar a sus vecinos y conocidos sin ninguna consideración por las alianzas sociales. Muy distinta actitud se aprecia, sin embargo, en la colectividad anónima y lejana de los muertos —las Animas—, aliados de la divinidad y considerados como tales. Las Animas respetan las normas de los hombres, el contrato firmado con la divinidad; son, en pocas palabras, los muertos «civilizados». Por su parte, los recientes difuntos intentan peligrosamente agarrarse a este mundo y no han tenido tiempo suficiente para adaptarse al otro,

¹⁵ El tema lo he tratado en «Notas sobre la envidia...», ob. cit.

adquirir la domesticidad de las Animas; son, pues, los muertos «salvajes».

De este modo, Animas, cristianos y animales domésticos se oponen a los muertos, brujas y animales salvajes bajo el eje de la presencia o ausencia de la domesticidad. Esta parece ser una categoría esencial en la definición y separación del bien y el mal, la salud y la enfermedad, el orden y el caos, la vida y la muerte, la cultura y la naturaleza.

¿Cuál es el modelo del que se deriva la domesticidad? Obviamente el ganado vacuno. En términos de categorías de existencia el mayor contraste lo ofrece el hombre civilizado frente a los animales salvajes, ya que muertos y brujas han sido o son en cierta medida humanos. La categoría «cristiano» marca la separación tajante entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura. Sin embargo, las vacas parecen ocupar un lugar intermedio; si los vaqueiros son cristianos, las vacas son no-cristianos, pero no son salvajes. El proceso de domesticación produce el puente entre ambos mundos, ya que la vaca pertenece de origen a la naturaleza, es «brava» por nacimiento, tiene un pie en el mundo salvaje, pero con el tiempo se hace cultural, «noble», entra en el mundo de los humanos. Mediante la categoría «bendito», los vaqueiros convierten a este animal en un ser al menos semicristiano, lo ponen bajo la bendición del cielo. No hay que olvidar que, por una parte, el ganado ha sido ofrenda tradicional ante el sobrenatural y que los otros dos animales que, junto a la vaca, ostenta la misma etiqueta de «benditos» —el ciervo y la ondulina— se supone que son «animales de Dios».

La transición entre los animales y los hombres se realiza no sólo a través de las vacas —los seres más culturales de la naturaleza— sino también a través de las mujeres —los seres más naturales de la cultura—. Ambas, en sus respectivos dominios inician un tenue y progresivo *continuum* que termina con la transición entre vivos y muertos que cuentan a su vez con otros dos protagonistas mediadores, cultural y natural respectivamente: espiritistas y vacas.

En este capítulo he intentado rastrear algunos aspectos del medio que adquieren una elaborada simbolización por parte del vaqueiro. Los significados que se añaden a la vaca la caracterizan, la convierten en una creación del grupo. El entorno deja de ser una realidad física para convertirse, en buena medida, en una realidad mental; el animal de entidad biológica se transforma en entidad cultural, objeto de acción y modelo de pensamiento. Las clasificaciones que han ido apa-

reciando en torno a la vaca, mediante la vaca y a través de ella, significan un intento de introducir orden en el universo, el esbozo de una compleja visión del mundo, un esquema para explicar la situación del hombre en el cosmos. Estas clasificaciones se realizan tanto mediante el saber teórico como el sentimiento, la exigencia intelectual y la afectividad, el conocimiento objetivo y el subjetivo.

He comenzado estas líneas con una cita de Lévi-Strauss en la que plantea la relación entre la ecología y la creatividad cultural, el medio y el grupo. Son varias las teorías que intentan dar cuenta de esa relación ¹⁶ desde el clásico determinismo del siglo pasado —el entorno determina la cultura— con su variante marxista del determinismo tecnológico, al posibilismo, usado como alternativa del primero, que mantiene que los factores ambientales limitan y modifican lo cultural pero no lo determinan; la cultura se explica por el factor tiempo —la tradición— y no por el espacio. Hoy día se tiende a utilizar la perspectiva ecológica en la que el hombre y el medio se supone sufren una interacción constante, o en palabras del antropólogo Steward, una «interrelación dialéctica». La posición de Lévi-Strauss es considerada extrema por algunos —la cultura es un producto de la mente humana y el medio sólo sirve como limitador de las posibilidades culturales— pero, sin embargo, sus investigaciones impulsan el estudio de la ecología «desde dentro» frente a la clásica posición de su estudio «desde fuera». Este enfoque «emic», hoy llamado «ecología cultural» o «etnoecología» supone que el medio aprehendido, lo que percibe el grupo humano de su entorno, los significados que le añade y las clasificaciones populares de éste, pueden ser claves en la problemática ambiental y muy importantes frente a las situaciones de cambio.

Cualquier intento de transformar una economía tradicional debería tener en cuenta estos aspectos. Detrás de la vaca hay una cultura, junto al animal seres humanos ¹⁷.

¹⁶ Sobre los distintos enfoques, véase D. L. Hardesty, *Antropología ecológica*, Barcelona, Bellaterra, 1979, especialmente «Introducción», de la que he tomado algunos datos. También J. H. Steward, *Theory of cultural change*, Urbana, University of Illinois Press, 1955 y C. Lisón Tolosana, «Contrapuntos ecológico-culturales», en *Antropología social en España*, Madrid, Siglo XXI, 1971.

¹⁷ Agradezco a Luis Alvarez Rosa su amable revisión del manuscrito.

COLECCION MONOGRAFIAS

82. **Del conocimiento antropológico.**
Enrique Luque.
83. **Geografía electoral de Andalucía.**
Antonio Porras Nadales.
84. **Nacionalismo y II República en el País Vasco.**
José Luis de la Granja.
85. **Los partidos políticos en las democracias occidentales.**
Klaus von Beyme.
86. **El sistema de partidos políticos en España. Génesis y evolución.**
Richard Gunther, Giacomo Sani y Goddie Shabad.
87. **Convergencia Democrática de Cataluña.**
Joan Marcet Morera.
88. **Antropología social: Reflexiones incidentales.**
Carmelo Lisón Tolosana.
89. **Elecciones y partidos en la transición española.**
Mario Caciagli.
90. **Dote y matrimonio en los países mediterráneos.**
John G. Peristiany (comp.).
91. **La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado.**
Norbert Lechner.
92. **Los católicos en la España franquista, II. Crónica de una dictadura.**
Guy Hermet.
93. **Populismo, caudillaje y discurso demagógico.**
José Álvarez Junco (comp.).
94. **Alianza Popular: estructura y evolución electoral de un partido conservador**
Lourdes López Nieto.
95. **El nacionalismo vasco a la salida del franquismo.**
Alfonso Pérez-Agote.
96. **«¡Pleitos tengas!...». Introducción a la cultura legal española.**
José Juan Toharia.
97. **La profesión farmacéutica.**
Jesús M. de Miguel y Juan Salcedo.
98. **Sociología de las crisis políticas. La dinámica de las movilizaciones multisectoriales.**
Michel Dobry.
99. **Familia, población y sociedad en la provincia de Cuenca. 1700-1970.**
David-Sven Reher.
100. **¿Movilidad social o trayectorias de clase? Elementos para una crítica de la movilidad social.**
Lorenzo Cachón Rodríguez.
101. **Política y movimientos sociales en el Magreb.**
Bernabé López García.