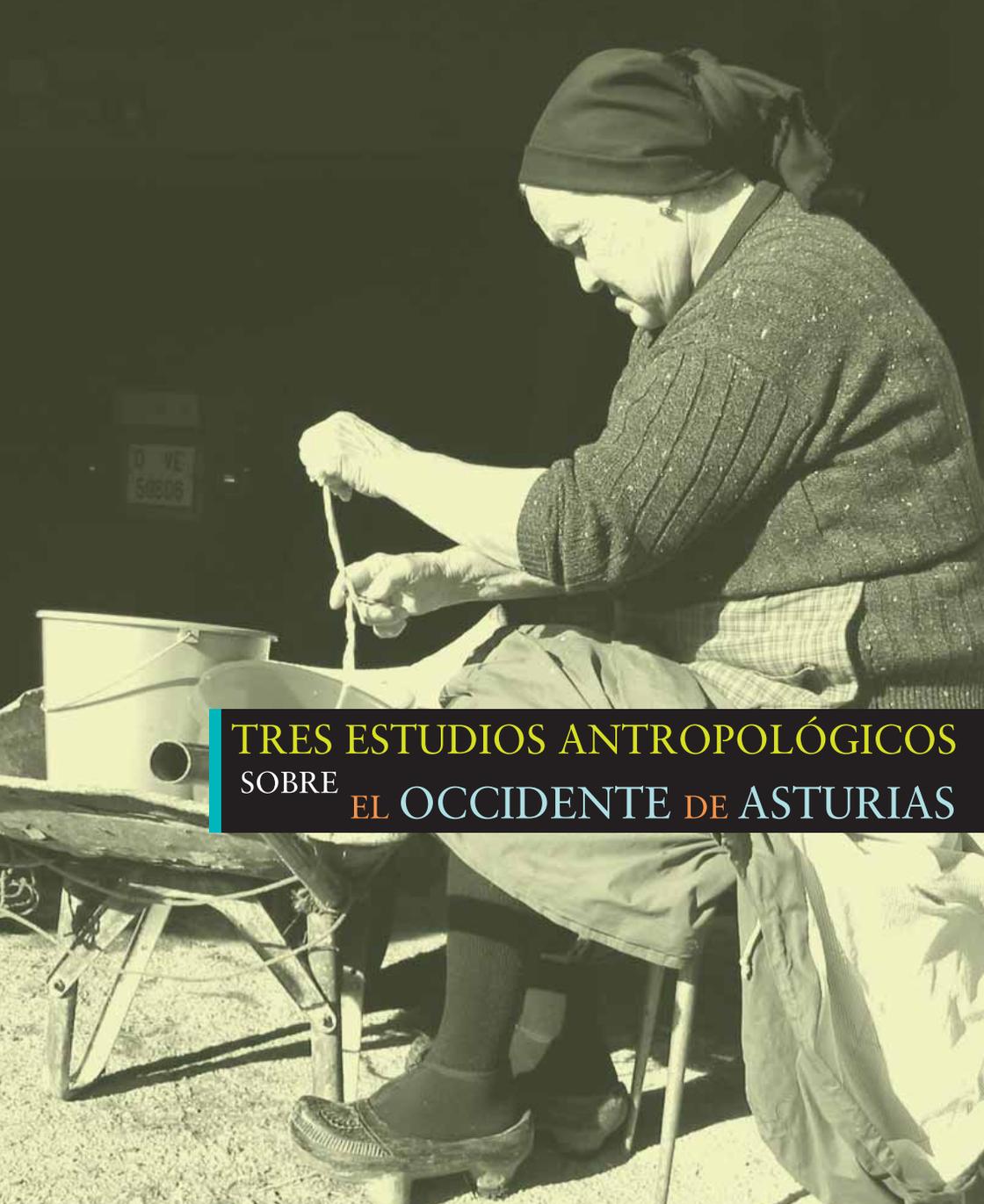


MATILDE CÓRDOBA AZCÁRATE
CRISTIÁN FERNANDO ROZAS VIDAL
CONSUELO HERNÁNDEZ VALENZUELA



TRES ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS
SOBRE
EL OCCIDENTE DE ASTURIAS

RED DE MUSEOS ETNOGRÁFICOS DE ASTURIAS

TRES ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE EL
OCCIDENTE DE ASTURIAS

RED DE MUSEOS ETNOGRÁFICOS DE ASTURIAS
FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA ASTURIANA

TRES ESTUDIOS
ANTROPOLÓGICOS SOBRE EL
OCCIDENTE DE ASTURIAS

por

MATILDE CÓRDOBA AZCÁRATE
CRISTIÁN FERNANDO ROZAS VIDAL
CONSUELO HERNÁNDEZ VALENZUELA

Con una presentación de

MARÍA CÁTEDRA

RED DE MUSEOS ETNOGRÁFICOS DE ASTURIAS

2006

Edita: Red de Museos Etnográficos de Asturias, Museo del Pueblo de Asturias

© De los textos: Sus autores.

I.S.B.N.: 84-87741-88-6

D.L.: As.-790/07

Compuesto e impreso por: Imprenta Mercantil Asturias, S. A.

PRESENTACIÓN

ESTE LIBRO OFRECE TRES MIRADAS desde la Antropología Social sobre la zona occidental de Asturias, tres enfoques diferentes sobre distintos temas y colectivos asturianos, pero un mismo proyecto común. Se trata de uno de los resultados, aunque no el único¹, de un esfuerzo de colaboración e interrelación entre un museo y un departamento universitario, y concretamente es fruto de un convenio entre el Museo del Pueblo de Asturias (Fundación Municipal de Cultura del Ayuntamiento de Gijón) y el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. No abundan precisamente ejemplos de este tipo de colaboración en el conjunto nacional, más bien son la excepción. Museos y departamentos universitarios han vivido de espaldas, desarrollando sus actividades con cierto celo y recelo de puertas adentro. Pero esto no sucede en el caso del Museo del Pueblo de Asturias: ésta es, en definitiva, una iniciativa valiente, enriquecedora, de impulso y conocimiento de la propia realidad a través de tres sensibles monografías. Este conjunto de jóvenes investigadores se acercan a la cultura asturiana con entusiasmo y dedicación, ganas de aprender y ganas de aportar. No hay que olvidar que la Antropología Social, una disciplina que tiene por objeto de estudio la diversidad cultural, enseña a mirar de una determinada manera, ver el mundo de otra forma. Así se produce una mirada fresca por la intensidad del contacto y por ser, al mismo tiempo, lejana y cercana. Mirada de dos mujeres y un hombre, dos chilenos y una española, unidos por la curiosidad por el otro, la práctica de la etnografía y por la reflexión teórica.

¹ Véase por ejemplo el libro de Ramón VALDÉS DEL TORO y Elisabeth LORENZI FERNÁNDEZ (2004).

El Museo del Pueblo de Asturias se ha percatado de un aspecto esencial. Debido a las nuevas realidades políticas y económicas la práctica de la antropología museística ha cuestionado profundamente la conservación y la exhibición así como también la propia investigación de los museos. Abundan estas reflexiones desde hace tiempo en instituciones tan notables como el *Council for Museum Anthropology* y la revista *American Anthropologist*. Los trabajos de Susan Pearce (1992) en Gran Bretaña y Estados Unidos han subrayado que la cooperación de los museos antropológicos con la universidad ha resultado esencial para garantizar la propia existencia de los primeros, la consistencia de sus análisis y el empleo correcto de la etnografía. Fuera de nuestras fronteras queda lejos la imagen tradicional del museo de cultura como institución “conservadora”, rodeada de un halo de aislamiento y trivialidad, colección indiscriminada de lo antiguo, “puro” y “auténtico” donde prima la idea de premodernidad, atribuida a los pueblos tratados, y del “peligro” que entraña para ellos el contacto con la modernidad, que ha distorsionado su historia cristalizándoles en el tiempo. Hoy los museos de cultura son espacios para investigar y difundir el cambio social, la diversidad y la identidad, por lo que se habla más de procesos y de incorporar las voces de todos.

Pero quizá aún más trascendente es el diálogo entre los representados y quienes los representan, entre las comunidades y los conservadores del museo. Este diálogo ha transformado la práctica convencional que definía a los museos de cultura, haciéndolos desistir de sus pretensiones de neutralidad y universalidad, de la posición elitista y de poder desde la que creaban y manejaban símbolos al servicio de la soberanía individual o del Estado (Kreamer, 1992). El trabajo y las representaciones de los museos antropológicos son un acto político, que ha de efectuarse junto con las comunidades para no robar su voz. Ofrecen un medio de comunicación y de investigación para que los grupos puedan expresarse y conocer su modo de vivir y pensar. Implican un interés común y ayudan a definir los procesos de identificación de los grupos y el sentido de nación a pesar de las diferencias. En esta dirección, el potencial de los museos antropológicos para promover educación multicultural se considera fundamental en la sociedad contemporánea. Se trata de abrir el horizonte a discursos y caminos alternativos y de acabar con la representación del museo como mausoleo².

² Para una más amplia discusión sobre la práctica de los museos de cultura, véase Ascensión BARAÑANO y María CÁTEDRA (2005).

Juaco López Álvarez no considera el museo como mausoleo, sino como algo vivo, cambiante, abierto a la más palpitante actualidad, a los temas que más preocupan en el mundo actual. Ha sabido codirigir a los investigadores hacia colectivos y temas candentes en el Principado, respetando al mismo tiempo sus inclinaciones y sus elecciones. Así se analizan aquí tres aspectos esenciales y complementarios: turismo y desarrollo, economía ganadera, educación e identidad. Pero con toda su importancia la clave no es tanto lo que se estudia, sino cómo se estudia. En estas líneas encontramos un mosaico de temas, problemas, planteamientos teóricos, enfoques y análisis que se caracterizan por el elemento etnográfico, la observación participante, la convivencia in situ, el interés por el otro y el respeto a su cultura.

El trabajo de Matilde Córdoba trata sobre turismo y desarrollo local en Taramundi, o mejor, como ella diría, en los diferentes Taramundis ya que ha elegido complejizar esta comunidad, categorizar Taramundi a través de los distintos discursos de desarrollo. Córdoba analiza estos discursos a nivel regional, nacional e internacional y muestra las paradojas de la modernización desde esta comunidad, muy bien elegida por haber sido un lugar pionero de turismo rural. Se plantea responder a la muy compleja cuestión de los costes del desarrollo, qué se deja atrás, qué nuevas situaciones plantea el turismo y su impacto en la población local. No es una relación plana y sencilla sino un proceso muy complejo lleno de discursos distintos, interacciones, imágenes contrapuestas y complementarias.

La autora trata de ir más allá del enfoque postdesarrollista del desarrollo: no hay una imposición unicausal de discursos hegemónicos dictados por instancias globales sobre contextos locales (la tan abusada oposición entre lo global y lo local) sino conexiones complejas y móviles que desgranar los varios Taramundi. Desde los folletos turísticos y la información oficial se destaca una serie de aspectos: la arquitectura, el paisaje, la artesanía, pero se esconden en la trastienda otros menos evidentes como una población envejecida, un persistente sector primario, la inevitable estacionalidad impuesta por el turismo y una impactante y poco ecológica industria maderera de pinos y eucaliptos. En este sofisticado y complejo análisis apreciamos el conflicto entre la modernización y su significado para las agencias de desarrollo pero también el otro lado de la moneda: para la gente y sus pueblos. Se trata en definitiva, tal como ella indica, de un Taramundi del consenso frente a un Taramundi del conflicto, la dualidad de un pueblo que conjuga a la vez encuentros y desencuentros sobre su propia imagen.

No aparecen en estas líneas las descripciones planas, el análisis *naïve* y unidireccional que en bastantes ocasiones encontramos en las ciencias sociales. Tampoco aparece una imagen edulcorada de aldea remota “típica” y cristalizada en el tiempo. Se trata de un presente local pero globalizado, el análisis del pasado y el presente sin el halo romántico que caracteriza muchos de los análisis de estos pueblos “con encanto”. Córdoba se pregunta “¿con encanto para quién? ¿en qué momento entra Taramundi en tal categoría? ¿quién decide los encantos y qué encantos?” La autora muestra la construcción simbólica de un “pueblo con encanto/locus de desarrollo”, un pueblo romantizado y recreado en un discurso único hecho por turistas y autoridades frente a la pobreza de otros tiempos, la falta de comunicaciones, luz y agua, pero también, de un modo complementario, una comunidad viva que se encargaba de sus caminos, se divertía en sus fiestas y ferias y trabajaba colectivamente frente a ese futuro rural caracterizado por el despoblamiento actual, la emigración y el envejecimiento. Una se topa de bruces con la oposición entre la romántica idea de la naturaleza como paisaje estético y consumible frente a la naturaleza como trabajo y consumo, como modo de vida.

Encontramos aquí un análisis sofisticado, real, con puntos negros, zonas grises, una complejidad barroca de una complejidad romántica que legitima y deslegitima ciertas representaciones. Hay una elaboración de la memoria, del antes y el ahora, en ambos casos romantizado, y una elaboración de la propia imagen hecha de conflicto y consenso. Pero no es una oposición binaria sino dos planos, dos niveles que se superponen, un “producto abierto, heterogéneo y múltiple que circula por una red de tecnologías, habilidades, textos... una estética, un discurso oficial, pequeñas narrativas, un paisaje, unos números, muchos turistas, algunos mapas, itinerarios y toda una compleja urdimbre de prácticas”. Con estas piezas se construye esta excelente monografía. Pero la conclusión no es muy halagüeña: el campo “encantado” se muere...

Cristián Rozas enfoca otro problema crucial en el presente asturiano: partiendo de las nuevas relaciones dentro de un proceso de reconversión productiva de un pequeño pueblo ganadero, trata de reflexionar sobre el impacto de esa reconversión en el campesino asturiano por la integración de España en la Unión Europea y el ejercicio del PAC (Política Agraria Común). Para ello analiza qué sucede en una comunidad campesina en tiempo de mercado, cómo afectan los procesos de globalización a una cultura ganadera, la creciente profesionalización del campo y la actual autonomía campesina basada en las experiencias del pasado, –desde los tiempos de au-

tarquía a las actividades sindicales o el impacto del individualismo capitalista y la soberanía propia del campesino—.

La práctica ganadera no se puede reducir estrictamente a lo económico, el ganado es también cultura. Cristián ha elegido analizar las continuidades y discontinuidades culturales e históricas con el presente y como la reconversión económica está influenciada por las relaciones sociales locales de los agentes involucrados. Se trata del estudio de la organización productiva, pero también de las representaciones y clasificaciones sobre las que se basa. En su trabajo se aprecia el impulso intelectual de Bourdieu al analizar los procesos de interiorización de oportunidades objetivas en expectativas subjetivas. El autor ha estudiado la pequeña comunidad de Bárcena del Monasterio, con once familias (tres de ellas ganaderas y 43 personas). Este pequeño ángulo representa una instantánea viva y certera, una pequeña imagen impactante de procesos mayores y comunes.

Al estudiar Bárcena surgen las anteriores formas sociales con toda su idealización y realidad, utilizándose el pasado como representación para resaltar diferencias y semejanzas actuales, acudiendo a viejos esquemas de clasificación. La actualidad resulta ser una mezcla de factores endógenos y exógenos en relación dialéctica, una representación del pasado y una elaboración de las nuevas circunstancias. Cristián aborda como los procesos globales reestructuran las relaciones internas de un pueblo y como los campesinos desarrollan diferentes estrategias simbólicas para enfrentarse a ellas, y esto remite a las relaciones del campesino y trabajador, pequeños y grandes ganaderos, urbanos y campesinos.

Los ganaderos son un signo de lo que sucede en los pueblos a través de su papel en el sistema productivo y sus relaciones de reciprocidad local. El ganadero es el actor que transforma las asimétricas relaciones entre campo y ciudad: representa a los campesinos frente a un panorama global y es figura metonímica de las eternas diferencias en la localidad y el exterior. Las estrategias de reproducción se mimetizan con los nuevos valores hegemónicos y se adaptan a nuevas coyunturas, pero los viejos temas relacionados con “la continuidad de la casa”, “la vocación”, las formas de clasificación de los animales, la unidad interactiva entre el hombre y la vaca... irrumpen con fuerza en ese panorama global y así se producen continuamente continuidades subyacentes y discontinuidades aparentes. La paradoja última es que, por una parte se produce una participación de la economía local en el mercado internacional, pero al mismo tiempo se extinguen gradualmente los pueblos rurales.

Consuelo Hernández ha elegido analizar cómo se entiende la cultura asturiana en un pueblo del suroccidente asturiano, contrastando el papel de la escuela en ese entendimiento con los conceptos de cultura asturiana que tiene la comunidad. Se trata de un tema que provoca emoción e insinúa ideología, fuerza a la presentación de uno mismo y destaca el impacto del exterior en la cultura local. Para ello vuelve la mirada al pasado y rastrea los cambios habidos en la organización escolar, la figura del maestro y la creación y organización de los nuevos centros educativos. La cultura asturiana se identifica casi automáticamente con la lengua asturiana. En la escuela se materializa esta identificación a través de refranes, cuentos y canciones basadas en celebraciones, historias y experiencias rurales pero especialmente a través de la mitología y la fantasía: trasgos y leyendas pueblan así el universo infantil muy tempranamente. Fuera de la escuela toma tres formas, por un lado los viejos “recitables”, es decir cuentos, canciones, bailes y romances que remiten a la continuidad de las generaciones y que se recogen con fruición; para los abuelos es un dato de la memoria mientras que para los nietos es una teatralización. En segundo lugar la asturianidad remite a un estilo de vida antiguo basado en actividades agrícolas y ganaderas. Por último, también remite a la lengua hablada en el occidente sobre la que se ofrece la paradoja de que quienes la usan –los mayores– no la valoran y algunos de los que la valoran (por ejemplo los maestros educados en las ciudades) no la conocen.

Así nos encontramos con una obvia diferencia entre la versión de la escuela y la de la comunidad. En la escuela encontramos materiales formalizados, generalizables de lo que es la cultura asturiana, a través de libros y materiales sin contexto, uniformizadores. La cultura asturiana entonces es algo que se adquiere y se enseña como otras materias, que no tiene que ver con la cotidianidad y lo vivido. Es algo lejano y distante, libresco y fantasioso. También hay distancia temporal en la comunidad pero también continuidad a través del tiempo y las generaciones. Así los mayores son portadores de información de ese pasado recreado, son “informantes” mientras que los jóvenes ocupan el papel de “investigadores” y sus propios padres se convierten en una generación vacía. Aquí el énfasis está en el contexto local pero pasado, en los recuerdos y en el apego a lo definido como “antiguo”. La cultura asturiana desde esta perspectiva viene a ser una construcción oficial impulsada por el poder y a la vez una elaboración de la experiencia y la vida en la comunidad. En definitiva este perspicaz y original ensayo renueva la clásica oposición de Redfield entre la Gran Tradición y la Pequeña Tradición mostrando como se interrelacionan ambas a través de las generaciones.

Los tres ensayos tratan sobre el occidente de Asturias y los tres ponen de manifiesto las relaciones de lo local y lo global. En los tres casos hay una elaboración del pasado y un uso del pasado en el presente, un proceso de romantización de los recuerdos del pasado junto con su mercantilización y turistización (Nora, 1989, Norkunas 1993). Esta reelaboración del pasado es una respuesta ante nuevas y objetivas circunstancias: la organización del ocio y los nuevos usos de la ruralidad, la entrada de España en la Comunidad Europea, el drástico cambio de la educación en las zonas rurales. En los tres casos problemas candentes y situaciones claves en los nuevos tiempos que nos toca vivir.

Un mundo nuevo realmente, pero releer estas líneas me ha provocado una inmensa nostalgia. Ciertamente han cambiado profundamente las circunstancias desde aquella instantánea de hace ya más de treinta años en que yo misma recorrí estos mismos escenarios, probablemente con el mismo entusiasmo que los tres jóvenes etnógrafos que aquí escriben. Pero a pesar de la distancia, y de las mudanzas, estos sensibles trabajos me han traído ecos de los míos propios, de paisajes y paisanajes cercanos.

MARÍA CÁTEDRA

Catedrática de Antropología Social
de la Universidad Complutense
de Madrid

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARAÑANO, Ascensión y María CÁTEDRA. 2005. "La representación del poder y el poder de la representación: la política cultural en los museos de antropología y la creación del Museo del Traje". *Política y Sociedad* 42, n° 3: 227-250.

KREAMER, Christine M. 1992. "Defining Communities Through Exhibiting and Collecting", en I. Karp, C. M. Kreamer y S. D. Lavine (eds.), *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*. Washington: Smithsonian Institution Press, 367-381.

NORA, Pierre. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*. 25-28: 7-25.

NORKUNAS, Martha K. 1993. *The Politics of Public Memory*. Albany: State University of New York Press.

PEARCE, Susan. 1992. *Museums, Objects and Collections*. Leicester: Leicester University Pres.

VALDÉS DEL TORO, Ramón y Elisabeth LORENZI FERNÁNDEZ. 2004. *¿Bótoche unha mao? La evolución de las relaciones de reciprocidad campesinas en Tapia de Casariego (Asturias)*. Gijón: Museo del Pueblo de Asturias.

DESARROLLO Y TURISMO RURAL:
ELEMENTOS PARA COMPLEJIZAR TARAMUNDI
(ASTURIAS)

por

MATILDE CÓRDOBA AZCÁRATE

AGRADECIMIENTOS

ESTE TRABAJO hubiese sido imposible sin la ayuda del Museo del Pueblo de Asturias y el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Por ello, me gustaría dar las gracias muy especialmente a Juaco López Álvarez por su confianza en el boceto e ideas iniciales del proyecto así como a José Luis García García por su apoyo, sus sugerentes consejos e informadas observaciones durante la elaboración del mismo.

Agradezco también muy sinceramente a todos aquellos que en Taramundi me brindaron su tiempo y amistad. Sin el calor de casa de Bea y nuestras risas, sin Aurelia, los viajes y mil conversaciones con Nieves y Trini o sin los datos de Julio este trabajo hubiese sido muy diferente. Gracias también a Tano y a Javi del telecentro, a Mari Carmen y Ana de la quesería por su simpatía, a Eduardo Lastra por su interés, a Manolo de la cuchillería, a Cristina y a sus hijos por poner una nota de color en un invierno triste, a Pilar Quintana por su cercanía, a la familia de Leticia que un día me acercó Galicia, a Juan Carlos, Ana e Ignacio, José Luis y a todos aquellos que un día entrevisté y que me dejo ahora por nombrar pero que siempre tendré presentes. Especialmente también quiero recordar aquí a Manolo de Turía porque aunque no me dio tiempo a decírselo, Taramundi siempre me hablará de él. Mis padres, mis hermanas y Fernando, Calonge y Zaho contribuyeron enormemente con su manifiesto interés y algunas visitas, a hacer del trabajo de campo una experiencia mucho más agradable, íntima y reveladora. Por último y absolutamente por todo, quiero dedicar este trabajo a Fernan.

I. INTRODUCCIÓN

I.1. MÁS ALLÁ DE UN TRABAJO DE CAMPO “EN TARAMUNDI”

NO ES TAREA FÁCIL enfrentarse en unas pocas líneas a la compleja cuestión de ubicar “dónde”, como antropólogos, hemos hecho trabajo de campo, una cuestión que académicamente debería inaugurar todo trabajo de investigación antropológica.

La prontitud de una respuesta tipo: “en Taramundi” escondería toda la complejidad que da vida al resto de páginas que aquí presentamos; las despojaría de todo su sentido al convertir *Taramundi*, en la urgencia de la respuesta, en un lugar fácilmente conmensurable –léase, localidad del occidente asturiano, habla gallego asturiana, *locus* de la etnografía–. Desde el sosiego de la escritura, con el tiempo suficiente para lidiar con la complejidad y los diversos ensamblajes que decir *Taramundi* implica, no tenemos más opción que la de aventurarnos a decir, desde esta primera página, que nuestro trabajo de campo ha tenido lugar en una multiplicidad de escenarios, entre una pluralidad de voces y rodeados por una miríada de imágenes difíciles de atrapar en un solo vocablo, bajo una unívoca etiqueta, en una sola y tranquila respuesta como pudiera ser “en Taramundi”. El “campo etnográfico” como subrayan Gupta y Ferguson (1997: 5) es “un espacio abierto cuya engañosa transparencia obscurece los complejos procesos que lo conforman”.

Tomando a estos autores como referentes podemos pues, aproximarnos a nuestro *locus* de la etnografía sugiriendo algunas de las diversas y complejas posibilidades a través de las cuales éste puede presentarse. Podemos así decir que *Taramundi* es un pequeño concejo del occidente de Asturias, en el norte de España, un concejo que “está enmarcado dentro de la comarca Oscos-Eo” (concejo de Taramundi, folleto 2001: 2); podríamos, del mismo modo, decir

que está conformado por las cuatro parroquias de Ouria, Bres, As Veigas y Taramundi y por 53 entidades singulares de población (Sadei, 2000: 474), o que es parte activa de la recién creada Mancomunidad Oscos-Eo, parte, a su vez, del Ceder Oscos-Eo y parte también de la Red de Desarrollo Asturiana. En este mismo sentido podemos presentar Taramundi como parte de la Red Española de Desarrollo y también, a nivel europeo, de la Red de Desarrollo Europea. También podemos referirnos a Taramundi como zona de alta montaña, como zona rural, pero no cualquier zona rural, sino más bien como “zona rural desfavorecida” (Ley española de agricultura de montaña, 30 de junio de 1982). Podemos entonces decir que *Taramundi* es Objetivo 1: “zona rural menos desarrollada” en las políticas europeas, concejo receptor de capitales supranacionales, nacionales y regionales, y también concejo galardonado (declaración de concejo de “interés artesanal” en 2005; premio a la Excelencia turística en 2003; mención especial en el Gran Premio Europeo de Turismo y Medio Ambiente en 1995; quinta candidatura a Pueblo ejemplar Asturias en 1995; Premio europeo al *Village que j'aime* en 1991). Al mismo tiempo, Taramundi vendría a ser, en Internet, en una búsqueda rápida, 108.000 “lugares”, y en una búsqueda más exhaustiva 92.400, 41.900, 3.570, 595 ó 742 lugares, dependiendo de si lo buscamos a través de sus relaciones bien con el turismo en general, con el turismo rural, con el desarrollo, con el desarrollo rural o con la artesanía, respectivamente, y por sólo citar algunas de las posibles relaciones a buscar.

Taramundi, en este mismo orden de cosas, es también noticia casi diaria de la prensa asturiana y gallega y en ellas, como veremos, es un punto localizado en el mapa, accesible y politizado; es lugar, en consecuencia, de localizados conflictos (relativos a la construcción de carreteras, a la apertura de un nuevo museo etnográfico o a la imposibilidad de restauración de una iglesia, por ejemplo). En las guías turísticas, *Taramundi* es sinónimo de tranquilidad y sosiego, es el retorno a la naturaleza, es “una ventana al paraíso (...) un intrincado mar de montañas, bosques de roble y castaño, ríos alegres y profundos valles salpicados de aldeas de piedra y pizarra, hórreos, molinos y ermitas” (www.taramundi.net); es “un lugar idóneo para el descanso” (folleto concejo 2001: 4) del ajetreado viajero de las urbes, es “un paradiso ecológico ideal para longos roteiros a través da súa cultura tradicional e da súa natureza” (www.pangalaica.com); “son arroyos, puentes de piedra, cascadas y más de medio centenar de aldeas totalmente integradas en el medio” (folleto concejo, 2001: 1); es una habitación de La Rectoral, una ruta; es Os Teixois, Mazonovo, el Museo Etnográfico de Esquíos, es “terra de tradición artesana” (www.pangalica.com); son las tiendas taller

del telar de Pilar Quintana, el queso de nueces y avellanas El Carballo, la sidra El Solleiro o las panaderías La Nueva, Mousende o Pantaramundi.

Pero es que también y análogamente, *Taramundi* es conocido por ser un “fenómeno sociológico” (Mier, 2000); por ser “lo más rural de lo rural” (cargo institucional local, diciembre de 2003), una zona piloto triunfante. “Concejo pionero en el turismo rural en Asturias” (www.netcom.es). *Taramundi* es emplazamiento de “nuevas actividades que revitalizan el concejo”, es la “participación y compromiso de sus gentes”, es Ditasa y Anturta y el Programa Rompiendo Distancias y la asociación juvenil Os Castros, y la asociación de mujeres El Despertar y la recién creada asociación de mayores El Mazo de Taramundi. También la Casa de Cultura, la Oficina de Turismo, el Servicio de Correos y Telégrafos, el Telecentro, la Cuchillería. Taramundi es entonces estabilidad, confianza, acuerdo, ilusión, inversión, creación de empleo, el emprender nuevos quehaceres y proyectos. En definitiva, es “referente fundamental para explicar, en la práctica, lo que significa desarrollo rural” (Izquierdo, 2002a: 399), y podría ser también, por qué no, y como muchos subrayan “la participación vecinal, la creación de nuevas empresas, la conciencia colectiva sobre la necesidad de cambiar, la adaptación a la nueva realidad, la cooperación entre vecinos y empresas, el liderazgo de la corporación municipal en el proceso” (Izquierdo, 2002a: 408).

En las cocinas, también en los comercios, en paseos y visitas *Taramundi* es jugado, no es nada más allá de una serie de encuentros y desencuentros. Taramundi entonces se disuelve en un mar de relaciones, posiciones, y redes de todas ellas en un flujo tan rápido, tan fluido y a veces tan impermeable que es de suyo, sólo de aquellos que lo viven y lo han vivido siempre. *Taramundi* puede ser así, como se dice que era “antes” un lugar donde cavar el monte o sembrar el maíz eran actividades rutinarias; pueden ser entonces, las *mallegas* y las tabernas, los chigres o un domingo sin trabajar por orden del cura. Puede ser “ahora”, el programa de Isabel Gemio “Hay una carta para ti”, o la vitrocerámica tan de moda en las cocinas, los contenedores de reciclaje y el punto limpio, las carreteras, un martes de taichí, un jueves para aprender a hacer conservas o un lunes en un curso de tres horas y media de cestería. También, en este orden de cosas, puede ser una mañana para sacar las recetas en el consultorio médico, o “el” vermouth de los domingos después de la misa, o esperar el viernes en casa con los libros preparados a que pite la furgoneta azul de la biblioteca móvil. Puede ser, también, un encuentro con extraños y turistas, con aquellos que Smith (1988) denominó “los invitados”. Entonces *Taramundi* puede debatirse en una pregunta, en una

indicación, en una venta, en una merienda en el área recreativa de Veiga de Zarza o en un vino al anochecer, en una visita guiada o en un plato típico..., en una información confusa, en un desvío intencional de rutas.

Taramundi a su vez, son las comidas de los obreros que este invierno han llenado sus calles, algunos de sus bares y largas horas de sobremesa jugando “al julepe”. También son sus niños y todos sus mayores, los emigrantes que volvieron, los nuevos hoteleros, panaderos y comerciantes, un campo que “se muere”. Es también, el devenir de la semana, el frío, la lluvia, los “vendavales”, el calor de una cocina de leña, la broma fácil, las rondas y las rutas, las visitas, las ferias fuera del concejo, la misa del domingo. Tristemente también, son los rosarios, los entierros y los cabos de año dentro y fuera del concejo. *Taramundi* es también el hospital de Jarrio, rehabilitación y dolor, soledad, es demanda de atención, es tercera edad y escaleras y más escaleras; es la ausencia de un centro de mayores, también algún equívoco y cómo no, objeto de algún desencanto. Lugar, como casi todos, de disputas, rencillas y de algún que otro truncado proyecto.

¿En cifras?, en cifras *Taramundi* son 819 habitantes según los últimos datos proporcionados por el Ayuntamiento del concejo (mayo de 2005); el 41,88% es mayor de 60 años (343 personas); son 11,03 habitantes por kilómetro cuadrado y un saldo vegetativo negativo (-14,10). En cuestiones de empleo: el 49,1% de una población vinculada al sector primario, un 28,3% a un creciente sector servicios, y un casi 23% empleado en el sector secundario. Mirado desde las cifras, *Taramundi* es del mismo modo una cabaña de ganado vacuno de 1.684 cabezas, 319 cabezas de ovino, 204 de ganado caprino, 392 y 236 de ganado porcino y equino respectivamente y 1.189 aves; 117 explotaciones de ganado vacuno, 25 explotaciones con cuota láctea y una producción de leche de 1.192 litros; son también 67 tractores, 28 motocultores y 104 moto segadoras; 301 vehículos, 3 autobuses, 56 camiones y 112 ciclomotores; un solo centro de enseñanza pública abierto (de más de cuatro) con 36 alumnos (6 de infantil, 24 de primaria y 6 de ESO); 2 cajas bancarias; 1 consultorio médico; 1 farmacia; 3 hoteles con 83 plazas en total; 1 pensión de 4 plazas; 7 apartamentos con un total de 82 plazas y 7 casas de aldea con 33 plazas y 3 restaurantes (Sadei, 2003). Y también, por supuesto, 1 de los 4 Grupos Leader + de Asturias y por tanto 1 de los 11 destinatarios de los aproximadamente 50 millones de euros que la Unión Europea ha destinado a los proyectos Leader + y Proder, o si se quiere más concretamente, es parte de los 3.847.500 euros de subvenciones públicas y los estimados 2.565.000 euros de inversiones privadas que se han realizado en la Comarca Oscos-Eo a través del Leader + (*Escardar*, n.º 1, 2002: 12).

¿Cómo enfrentar el justificado vértigo que a cualquiera le sobrevendría al hacer frente a semejante abundancia? Son muchas las teorías que tenemos al alcance de la mano, y muchos también los “a prioris” desde los que este trabajo de campo se ha construido. Presupuestos posmodernistas que nos invitan a una mirada reflexiva y a problematizar el *locus* de la etnografía; teóricos de la complejidad y del actor-red que nos ayudan en un viaje singular por las montañas asturianas y teóricos del desarrollo que se mecen en la incertidumbre de textos y contextos demasiado dispersos y complejos para poder urdirse en una trama sistemáticamente organizada van a ser aquí empleados como pilares sobre los que articular nuestra reflexión. Un cometido principal: mantener la complejidad y densidad de posibilidades sobre las cuales *Taramundi* circula, presentándose, organizándose y en última instancia ordenándose. Tratar de urdir esa madeja de ensamblajes, de redes, de “complejos móviles encadenamientos” en un texto que sea fiel a la complicidad de nuestro estar allí y haber sido por ellos interpelados, fiel a la vez a todos aquellos que nos han enseñado, a fuerza de convivir, a escapar de las respuestas sencillas cuando el nombre de *Taramundi* es invocado. No queremos sino poder demostrar por qué cuando decimos *Taramundi* más allá de su configuración como destino de turismo rural en un folleto publicitario, más allá de su configuración como pueblo envejecido del Occidente asturiano o más allá de su calificación como Objetivo 1 de las políticas europeas de desarrollo, pero sobre todo, “a la vez” que todo esto, poder demostrar que decir *Taramundi* es decirlo, siempre, en cursivas. Unas cursivas que expresarán a lo largo del texto, esa imposibilidad de reducirlo a una u otra unívoca presentación.

I.2. ALGUNAS CUESTIONES PREVIAS

La literatura del desarrollo, y muy especialmente la Antropología del desarrollo, nos empujan hoy día al estudio crítico del desarrollo en tanto en cuanto es un ideal incuestionado que instituciones e individuos se afanan en abrazar (Crewe & Harrison, 1998; Viola, 1999). Estos estudios toman como referente básico una queja común:

“que comúnmente, las decisiones sobre el desarrollo están tomadas a un nivel nacional (o supranacional en este caso) con muy pocos *inputs* de la población local, quienes son normalmente sucintamente informados de estos programas y siempre sólo después de que ‘la operación’ haga aparición en el contexto local, meses y muchos estadios después de su proceso real de puesta en marcha” (Smith & Brent, 2001: 206).

En este trabajo, posicionándonos en Taramundi, nos encontramos en uno de estos contextos locales en los que efectivamente, las intervenciones de desarrollo pueden ser etnografiadas (Abram & Waldren, 1998; Chambers, 1997). En Asturias, en la comarca Oscos-Eo, se puso en marcha el primer proyecto piloto de desarrollo a través del turismo rural en España. Precisamente tuvo lugar en Taramundi, a mediados de los años 80 y se denominó *Plan sobre la conservación y el desarrollo de los recursos turísticos del concejo de Taramundi* (Bote Gómez & Flores Rubio, 1987). Este proyecto es más conocido por haber sido exitoso y todavía hoy son muchos los expertos que allí se desplazan para estudiar el supuesto enfoque “integrado de desarrollo rural” promulgado por la Unión Europea y articulado en Taramundi a partir de la primera iniciativa Leader (1991-1993), que hacía hincapié en la actividad más fomentada para la consecución del desarrollo en Asturias: el turismo rural (Ordóñez Solís, 1994: 154). Etnografiando Taramundi podríamos responder a toda una serie de cuestiones: ¿cómo una población determinada está viviendo los cambios posibilitados por lo que podríamos considerar como la nueva *episteme* del desarrollo sostenible, humano y participativo? (Escobar, 1995; Ferguson, 1994); ¿cómo un lugar, en principio, tan lejano a todo ello, tan local, se organizaba en virtud a estos cánones “globales”?; ¿qué nuevas relaciones sociales habrían surgido?; ¿cómo se viviría en *Taramundi* ese “renacer” del concejo a través del turismo?; ¿cómo se había interpretado en Taramundi el discurso del desarrollo sostenible y su consecución a través de estrategias determinadas como pudiese ser el turismo rural?; ¿circularía algún otro discurso más allá del discurso oficial del desarrollo?; ¿en qué consistía en la práctica exactamente ese discurso oficial?; ¿cuánto de rural tenía dicho turismo?; ¿se habrían generado tensiones, diferencias o recelos entre los vecinos como suele reflejarse en la literatura del desarrollo?; ¿cómo se articularían las relaciones entre los turistas y la población local?

Una vez en Taramundi, y al tratar de dar respuesta a algunos de estos interrogantes pronto nos dimos cuenta de que el clásico zoom empleado en la Antropología del desarrollo entre un contexto global (macro) que dicta proyectos de desarrollo y otro local (micro) que los sufre, no nos iba a funcionar tan fácilmente. Desarrollo y turismo rural en Taramundi eran mejor entendidos si los leíamos a través y a partir del prisma de su complejidad. En tanto en cuanto objeto de estudio, el desarrollo de Taramundi a través del turismo rural y la consiguiente reorganización del concejo, podían ser abordados no dando por sentado contextos locales y globales sino más bien tejiendo conjuntamente discursos, interacciones e invenciones, poniendo jun-

tos “cuerpos, almas y otros materiales: conversaciones, charlas, edificios, textos, estadísticas, mapas, planos” (Law, 2002a: 45). Al hacerlo, como veremos, fuimos capaces de entender cómo toda una serie de *Taramundis* se presentaban ante nosotros, efectuando, lo que a veces era un “Taramundi como destino turístico (pueblo con encanto) y/o un Taramundi como locus en desarrollo” y/o un “Taramundi de espacios conflictivos”.

II. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

CON ESTAS CUESTIONES previas en mente, este proyecto ha tratado de Censayar una nueva mirada teórica sobre el campo de los estudios de desarrollo. A grandes rasgos, esta nueva mirada toma como punto de partida la corriente post-desarrollista (Escobar, 1991 y 1995; Ferguson, 1994; Grillo & Stirrat, 1997; Rahnema, 1997; Rist, 1997; Sachs, 1992) para ir un poco más allá de sus planteamientos y poder superar algunas de sus deficiencias. Más concretamente se ha tratado de introducir en el estudio del desarrollo no sólo sus discursos sino también sus prácticas.

2.1. LOS ELEMENTOS DISCURSIVOS DEL DESARROLLO O LA PRODUCCIÓN INSTITUCIONALIZADA DE LO RURAL COMO CAMPO DE DESARROLLO

Coincidimos con autores que como Esteva (1999) o Gardner y Lewis (1997) reclaman la necesidad de romper con el uso no crítico de un término, que, como el del desarrollo, parece no necesitar explicación por tratarse de algo que cuando se cuestiona, como subraya Ferguson (1994) se hace siempre en nombre del “buen desarrollo” por hacer, hacia el que caminar. Nos movemos, en esta misma línea, con todos aquellos autores que entienden que las medidas de desarrollo han sido muchas veces convertidas en meras declaraciones de buenas intenciones (Arce & Long, 2000; Bouquet & Winter, 1987; Jiménez Herrero, 1997) y que denuncian que han sido muy pocos los esfuerzos realizados por cuestionar su *modus operandi* (Crewe & Harrison, 1998: 15). Introducir en el campo del desarrollo sus discursos tal y como proponen corrientes críticas como la post-desarrollista, va a posibilitar desmitificar y problematizar un campo que, a nuestro

entender, sigue estando minado por multitud de tácitas asunciones. Como subraya Escobar (1995: 6), máximo exponente de esta corriente crítica, al “señalar ‘el desarrollo’ como un recipiente o espacio cultural, y al mismo tiempo distanciarnos de él percibiéndolo de una forma totalmente nueva” abrimos el camino para el análisis del desarrollo no sólo como un concepto “ambiguo y polisémico, dinámico y polémico” (Gimeno & Monreal, 1999: 17), sino además como un proceso generador de toda una serie de prácticas sociales: prácticas y relaciones sociales dignas de atención en sí mismas. Entendido desde estos autores, el estudio del desarrollo contribuye enormemente en el replanteamiento de muchos de los esencialismos y mecanicismos implícitos en determinadas lecturas de lo social. Pero, ¿cuál es su argumento básico?

Nacida en los años 90 como reacción a los paradigmas clásicos de la modernización, la teoría de la dependencia o el desarrollo humano (Nederveen Pieterse, 2001), la corriente post-desarrollista traduce el desarrollo como el proceso de occidentalización del mundo (Escobar, 1995) e iguala su proceder al proceso histórico de la colonización (Rahnema, 1997). El desarrollo, sostienen estos teóricos, es el discurso hegemónico occidental por antonomasia a través del cual las diferencias se asimilan disciplinándose. Concretamente, autores clave de esta corriente (Escobar, 1995; Ferguson, 1994) sostienen que al analizar cuestiones de desarrollo lo que hacemos es enfrentarnos a una maquinaria de generación de discursos a través de la cual las instituciones de desarrollo, categorizando o etiquetando, apelando a determinados problemas, nombran, objetivizando, visibilizando y por ende normativizando sociedades y áreas enteras (el Tercer Mundo, las zonas desfavorecidas del Norte, leamos Taramundi en nuestro caso), cuestiones determinadas (pobreza, medio ambiente, lo rural) o colectivos concretos (como la mujer rural). A través de la puesta en marcha de un lenguaje tecnocrático que desvincula por completo las realidades de las que se habla de sus dimensiones políticas y culturales, estas áreas, colectivos y problemas son discursivamente construidas (creadas, inventadas) y convertidas, de acuerdo a los post-desarrollistas, en esas ciertas y pretendidamente “únicas” realidades conforme a las cuales un monto de intervenciones desarrollistas (léase occidentalizadoras, colonizadoras) van a ser legitimadas y también, en el nivel local, respondidas.

Hablar con la corriente post-desarrollista del desarrollo como discurso, supone metodológicamente entender que a través del análisis discursivo

pertinente, el “desarrollo” puede ser desenmascarado en su mismísimo proceder, en este caso, de creador, como veremos, de anomalías a reformar. El antropólogo cuando no es confinado a un ejercicio de deconstrucción de discursos es dirigido a la caza y captura de resistencias locales ante la imposición discursiva dominante. En *The anti-politics machine* por ejemplo, Ferguson (1994: XIV-XV, 8) reexaminando las consecuencias del sistémico fracaso de los más de 200 proyectos de desarrollo rural implementados por el Banco Mundial en la comunidad africana de Lesotho, apunta cómo las instituciones de desarrollo “generan su propia forma de discurso, y cómo este discurso construye simultáneamente Lesotho como un objeto particular de conocimiento creando alrededor del mismo una poderosa estructura de conocimiento” y cómo a su vez, “esa producción institucionalizada de cierto tipo de ideas sobre Lesotho tiene importantes efectos (...) jugando la producción de estas ideas, un rol importante en la producción de ciertos tipos de cambio estructural”.

Este proceder que estamos describiendo y tal y como indica Escobar (1995: 8-9), tiene para el pensamiento y la práctica del desarrollo unas consecuencias abrumadoras: “queda reflejado en un posicionamiento objetivista y empiricista que dicta que el Tercer Mundo y sus gentes (Taramundi y sus gentes) existen ‘ahí fuera’ para ser conocidos a través de teorías y para ser intervenidos desde el exterior”. Contextos y sistemas complejos de relaciones van ser de este modo esencializados, reducidos en su multiplicidad para ser entendidos como categorías monolíticas, singularidades ahistóricas (“lo” rural, “la” pobreza, “el” tercer mundo) que requieren intervenciones técnicas, específicas, profesionales, neutrales (políticas, proyectos, planes de desarrollo). La profesionalización e institucionalización del desarrollo, dicen los post-desarrollistas, ha abierto las puertas al aterrizaje masivo de expertos, técnicos, en las áreas a desarrollar. Encargados de teorizar, medir, investigar uno u otro pequeño aspecto de sus sociedades y levantar, de este modo, regímenes de verdad y orden sobre ellos (Escobar, 1991), las figuras de los expertos y técnicos de desarrollo, de los consultores y evaluadores de proyectos (generalmente foráneos a las comunidades que investigan) inundan áreas antes remotas e inaccesibles convirtiéndolas, a través de sus informes, memorias, mapas y estadísticas en áreas ahora sujetas a control. Dichas representaciones y prácticas desarrollistas, como más explícitamente demuestra Ferguson (1994), y como acabamos de señalar, conllevan toda una serie de consecuencias o efectos políticos y sociales muchas veces inesperados para esas

sociedades y poblaciones unívocamente representadas sobre las que se actúa, como también para aquellos, que desde la buena voluntad trabajan en nombre del “desarrollo”.

2.2. DONDE EL DISCURSO NO LLEGA: “LOS TEXTOS HACEN MELLA
EN LA REALIDAD Y CIRCULAN EN REDES PRÁCTICAS E INSTITUCIONES
QUE NOS LIGAN A SITUACIONES”

Ahora bien, lo que nos interesa señalar aquí, además de subrayar la importancia de estos procesos discursivos subrayados por los post-desarrollistas, va a ser cómo tomado “como un régimen de representación de este tipo, el desarrollo ha sido ligado a una economía de producción y deseo, pero a su vez, de cierre, diferencia y violencia” (Ferguson, 1994: 214). Desde la óptica post-desarrollista, los discursos de desarrollo (de las instituciones de desarrollo, de los expertos, de los propios agentes locales que los sustentan, etc.) son interpretados como poderes omnímodos capaces de generar unidireccional y unicausalmente sus objetos o sujetos de poder según los enuncian y capaces por lo tanto de auto legitimarse en su mismísimo proceder (un discurso genera una realidad). De acuerdo a estos teóricos, el proceder discursivo del desarrollo no es otro que el de “crear ‘anormalidades’ (como ‘los iletrados’, ‘los subdesarrollados’, ‘los mal nutridos’, ‘los pequeños campesinos’, ‘los desposeídos’) que luego tratará y reformará” (Escobar, 1995: 41). El desarrollo rural encaja dentro de esta misma lógica, pues “lo rural”, tal y como veremos a lo largo del texto, pasa a convertirse en una de estas nuevas “anormalidades” o clientes del desarrollo posibilitadas por las actuales condiciones socio históricas que permiten pensar el desarrollo como “desarrollo sostenible” y el “turismo rural” como una estrategia de intervención para su consecución.

Cuando autores como Ferguson señalan que los discursos de desarrollo constituyen por sí solos sus objetos y su legitimación a la hora de actuar, sólo están observando el proceso (de construcción de lo social) desde el lado del discurso, desde su interior, obviando algo que aquí queremos subrayar: que el discurso es “ya” un efecto de elementos discursivos y “no” discursivos, por ejemplo, instituciones y fondos materiales, prácticas concretas. El proceso de categorización del que nos hablan los post-desarrollistas es una parte crucial para entender *Taramundi* y para entender cómo éste se presenta como un lugar “cerrado, diferente y unívoco” (*Taramundi*) de cuya representación se desprenden una serie de efectos determinados (como puedan ser su conversión en un lugar de consumo por ejemplo). Sin embargo, no es me-

nos cierto que el trabajo de campo nos ha demostrado que es imposible resumir y acotar el desarrollo a través del turismo rural que allí acontece a un juego de palabras con poderes mágicos (que crean aquello de lo que hablan). En aras de desvelar la naturaleza social, cultural, política y contextual del desarrollo, consideramos que es crucial la deconstrucción¹ de esos procesos de categorización oficialistas que proponen los teóricos del post-desarrollo. Sin embargo, no creemos que todo termine con este ejercicio deconstruccionista, es más, consideramos que es importantísimo no conferir al discurso de desarrollo un estatismo que no posee en la práctica.

Tal y como señalan Gardner y Lewis (1999: 24), una combinación entre la teoría del desarrollo y la antropología aplicada, puede, desde el estudio de las prácticas más cotidianas, traer a colación algo que parece que a veces olvidan los teóricos del post-desarrollo: “que los discursos no son estáticos sino que pueden ser cambiados tanto por aquellos que trabajan dentro de ellos como por aquellos que trabajan desde fuera de los mismos”. Son construcciones maleables y en extremo dependientes de un contexto local que es algo más allá también, de un objeto pasivo exclusivamente moldeado por discursos. Bien es cierto que Escobar (1995: 18) explícitamente reconoce que “los lenguajes de desarrollo son siempre adaptados y significativamente puestos al día en el nivel local”, pero en última instancia su obra nos empuja a concebir estas prácticas sólo como re-adaptaciones y re-construcciones que trabajan bajo la lógica previa de la imposición discursiva. Primero hay un discurso (causa) y después hay toda una serie de respuestas prácticas (efectos) al mismo; respuestas que para los post-desarrollistas son siempre prácticas de resistencia locales ante imposiciones discursivas globales. Este modo de pensamiento posee a nuestro entender un efecto brutal: “lo local” deviene homogéneo, estático, singular y susceptible de ser actualizado, mientras “lo global”, por su parte inexplicablemente no problematizado, deviene generador de discursos, de efectos prácticos que se viven y se actualizan en esos contextos locales siempre sólo como resistencias. En Taramundi sin embargo, el juego de imposiciones y resistencias tiene unas dimensiones de mayor alcance a las que la retórica post-desarrollista no puede responder.

¹ Entenderemos la “deconstrucción” en este trabajo desde una de sus acepciones más sencillas, es decir, como aquel ejercicio a través del cual podemos desvelar la naturaleza construida de las categorías u objetos de estudio. Para una revisión más en profundidad sobre el término y sus implicaciones para las ciencias sociales véase DERRIDA (1992): *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos.

2.3. REDES Y PRÁCTICAS “PERFORMATIVAS”. COMPLEJIDAD ROMÁNTICA Y COMPLEJIDAD BARROCA

Taramundi es ciertamente un “destino de turismo rural”, y un área rural que necesita ser desarrollada pero es también la misma posibilidad, junto con recursos, fondos, arquitecturas, prácticas, conversaciones, de establecer las reglas de un juego de más amplio alcance que el de causa-efecto.

Para entender *Taramundi* de este modo lo primero que hemos tenido que hacer –previa deconstrucción– es tratar de salir de la “fortaleza de la intertextualidad erigida por el imperio de los signos” (Latour & Hermant, 1999: 161 y 176) y comprender que “desgraciadamente, los fenómenos circulan *a través* del conjunto y que es únicamente su circulación la que permite verificarlos, asegurarlos, comprobarlos”. Para entender por qué, aquí hemos querido apostar en primer lugar (junto a los estudios de ciencia y tecnología y junto a los teóricos del *actor-red*) por “una sociología de los *verbos* en lugar de una sociología de los *sustantivos*” (Law, 1994: 2-4). Esta es una apuesta sociológica que a la hora de analizar lo social pone el énfasis en los procesos frente a los órdenes, en las relaciones frente a las imposiciones. Al tiempo, es una apuesta que subraya la complejidad y materialidad de ese hacerse y ordenarse de lo social.

En esta misma línea, y en segundo lugar, hemos querido optar por la noción de actor-red, tomada en préstamo de la lectura realizada por Law & Hassard (1999) y Latour (1999 y 2002). Esta noción no sólo nos ayuda a superar el énfasis exagerado de los post-desarrollistas en el poder del discurso, sino que a su vez nos empuja a entender un determinado hecho (como que *Taramundi* sea un destino de turismo rural) desde su emergencia práctica, definiéndolo desde los múltiples elementos y sus relaciones que hacen que haya llegado a existir como tal. Pensar el desarrollo desde el establecimiento de “redes” a través de las cuales se conectan y se desconectan puntos, nos sirve más específicamente, para: 1.º Problematicar la asunción post-desarrollista de tratar con sujetos todopoderosos (como el discurso) y con objetos perfectamente definidos y acabados; 2.º Para pensar lo social desde su naturaleza material, relacional y situada; y 3.º Para cuestionar, en este caso, el imaginario romántico del que se valdrían los post-desarrollistas al imaginar el mundo fragmentado en compartimentos perfectamente definidos y acabados (uno global que dicta, otro local que sufre).

Desde una imaginación de la complejidad social romántica como la mantenida por los estudios post-desarrollistas, lo global como sugiere Law (2002b), “tal y como predominantemente lo pensamos (...) deviene en algo muy, muy grande, en algo muy, muy complejo, pero también en algo que puede ser aprehendido y sostenido como un todo”. Desde una complejidad romántica, lo local (léase, lo rural) sería, por contraposición, ese algo “muy, muy pequeño, ese algo muy, muy complejo que también puede ser aprehendido y sostenido como un todo: un holismo”. Sin embargo, apunta este mismo autor, hay una alternativa que es la que aquí queremos rescatar, “pues uno puede apostar por lo global [por lo local también y casi por extensión] como algo que está roto, pobremente formado, en parches. Como algo que es (...) considerablemente huidizo” (Law, 2002b: 7). Para pensar en estos términos se hace necesario sin embargo, pasar de una noción romántica de la complejidad social, a una noción barroca de la misma. Manteniendo esta última, se hace posible entender, como podremos ver para *Taramundi*, cómo las grandes narrativas (el discurso del desarrollo, la participación, sostenibilidad o puesta en valor de lo endógeno) y cómo la mirada que centra van a ser desbancadas por una mirada desde abajo, por pequeñas narrativas que no se agotan en resistir hegemonías sino que las construyen o deconstruyen parcialmente.

Es crucial en este punto señalar que esta noción de la complejidad barroca se articula sobre la base “performativa” de las prácticas sociales: es decir, entendiendo que “decir algo es hacer algo” o que “diciendo algo, estamos haciendo algo” (Austin, 2001: 12). Entendiendo que en esta performatividad no sólo las palabras cuentan, sino también y fundamentalmente las prácticas cotidianas en su relacionarse con objetos, arquitecturas e ideas. Ciertamente hablar de Taramundi en tanto en cuanto medio rural o destino de turismo, hace cosas (por ejemplo que lleguen subvenciones, que nazcan nuevas infraestructuras, que sea visitado) y en este sentido, toda categoría, por ejemplo aquella que construye Taramundi como “área rural”, es susceptible de deconstruirse a partir de la consideración de los elementos discursivos de dicha construcción. Sin embargo, es importante señalar que esta deconstrucción debe permitirnos, a su vez, poder entender que ese “efectuarse” de una realidad (es decir, el que Taramundi sea visitado o reciba ayudas al desarrollo por ser una realidad rural) conforme a una categoría de pensamiento o acción concreta no es unívoca ni tampoco inventada. Tal y como señalan Law & Urry (2002) “el movimiento es decir que la realidad es producida y estabilizada en interacción, una interacción que es simultáneamente material y social (...). Lo que es más, decimos que lo real es

producido en modos no-arbitrarios, en densos y extensos sets de relaciones. Es a la vez real y producido”. Una realidad dada que se alcanza pues a través de prácticas performativas que dan vida y sostienen esa realidad.

Estos ejes de orientación a los que nos adscribimos, tratan en última instancia de huir de la retórica post-desarrollista del análisis del desarrollo en términos de imposición unicausal de discursos hegemónicos dictados “por” instancias globales e impuestos “sobre” contextos locales espacio-temporalmente delimitados (Escobar, 1995; Ferguson, 1994). Visibilizado y discursivamente imaginado como “área rural desfavorecida”, “destinatario de fondos para el desarrollo a través del turismo rural”, *Taramundi* no se agota, ni responde únicamente, como veremos, a esta representación. Ésta es, ciertamente, una de sus representaciones, pero no la única. Para explicar por qué no es la única, dos metáforas han hilado fundamentalmente el cuerpo de este proyecto: 1.^a la metáfora del “entramado de complejos y móviles encadenamientos (complex mobile connections)” desarrollada por Urry (2002a y 2002b) y que viene a sustituir la metáfora de “lo local y lo global” para concebirlas ahora, como venimos diciendo, como “efectos” relacionales de una serie de procesos materiales y no como referentes dados de antemano; y 2.^a la metáfora del “más de uno pero menos que muchos”, desarrollada por Law (2002a) que nos obliga a repensar todo objeto de estudio desde la pluralidad y la multiplicidad de formas bajo las que puede presentarse. *Taramundi* es ciertamente un objeto de desarrollo y un destino de turismo rural encontrado, pero, es sobre todo, un complejo entramado de conexiones móviles que efectúan lo local y lo global y esos otros órdenes posibles en un continuo hacerse.

En definitiva, el estudio del turismo rural como estrategia de desarrollo en *Taramundi* nos sirve aquí como pretexto para entender cómo “hay diferentes realidades, con diferentes registros, diferentes reglas, diferentes modos de pensar y conocer. Hay multiplicidad pero también interacción. Por eso nuestro argumento no es que la multiplicidad sea cosa de fragmentación, del ‘todo vale’, o de realidades como burbujas que nada tienen que ver unas con otras. Más bien, es un continuado set de interferencias entre diferentes realidades. El dibujo, entonces, es uno de realidades irreductibles que sin embargo interfieren y fundamentalmente se afectan unas a otras” (Urry & Law, 2002). Veamos entonces cómo ese dibujo llega a concretarse para perpetrar el *Taramundi* en letras cursivas del que estamos hablando.

III. MUNDO RURAL: DESARROLLO, PATRIMONIO Y TURISMO RURAL

3.1. TRES MAPAS: UNA METÁFORA MUY FRUCTÍFERA

EN UNA DE LAS REPRESENTACIONES más esquemáticas y representativas que de *Taramundi* se ofrece en el principal portal web de la casona asturiana La Rectoral (fig. 1)² nos encontramos ante un mapa en el que como si de pequeñas burbujas se tratase, *Taramundi* aparece en la pantalla a través de una imagen móvil de integraciones progresivas: Taramundi en Asturias, Asturias en España, España en la Unión Europea. Concluida la movilidad que simboliza las integraciones, la pantalla antes activa, deviene inmutable. El movimiento cesa, es más, solicita nuestra intervención para avanzar, para cambiar, para poder visualizar algo más de Taramundi.

En este mismo portal web, a la derecha del ahora estático mapa de integraciones, tenemos una invitación para imprimir un mapa detallado del concejo. Antes, sin embargo, es posible acceder a este mismo mapa de forma bien distinta: a través de un recorrido virtual por el concejo en el que es posible ahora también navegar. En este recorrido virtual, a medida que se mueve el cursor del ordenador, se mueve nuestro “estar” o “visualizar” el mapa, el concejo, *Taramundi*. Todos sus puntos, en cuestión de segundos, devienen “navegables” y susceptibles de ser desvelados por nuestra mirada: desde Lamisqueira hasta Couso, pasando por Bres, Veigas, O Navallo, Les y la capital del concejo. Dentro de sus límites geográficos *Taramundi* deviene eternamente móvil, deteniéndose sólo si, ante un amago de mareo, des-

² La dirección de la página web a la que nos referimos es www.larectoral.com. Los mapas que aparecen en las figuras 1 y 2 son versiones realizadas para este proyecto de investigación. El mapa de la figura 3 es la versión del “mapa para imprimir” asequible en esta página web, también distribuido en la oficina de turismo municipal.

pegamos el dedo del cursor. Este segundo mapa móvil es también un mapa que nos permite seleccionar y diseccionar *Taramundi* en pequeñas parcelas auto contenidas, visualizando así el concejo a través de pequeñas e inconexas burbujas (fig. 2) en las que la difícil orografía del lugar no es un obstáculo. Este tipo de estar y saltar de aldea en aldea metafóricamente, evoca que mientras virtualmente estamos en un lado del concejo, en una aldea, museo o casa, todos los demás quedan necesariamente fuera de nuestra vista, de nuestra presencia. Ampliando como si de una lupa se tratase, unos puntos devienen cercanos mientras otros acaban por difuminarse y perderse en el conjunto.

Por su parte, el mapa impreso –único, sólido, tangible– es el mapa detallado del concejo (fig. 3) que cada fin de semana y cada puente en invierno, cada día de la semana en verano, el técnico de la oficina de turismo ofrece al visitante. Es, por qué no, la consecuencia lógica de la primera imagen que de *Taramundi* se nos ofrece; un poco más detallado, un poco más preciso, materialmente palpable y con un poco más de información pero inmutable a fin de cuentas. Es parte del proceso de traducción de una serie de normativas y cuestiones globales que han posibilitado (a través de planes, proyectos, inversiones e infraestructuras) que *Taramundi* sea un destino global de turismo rural.

Interpretar las integraciones del primer mapa como integraciones que se traducen en normativas, documentos, informes o proyectos de desarrollo (marcos institucionales y vehículos materiales) también integrados geográficamente en ámbitos supranacionales como la Unión Europea, nacionales, autonómicos (centros) y locales (periferias) nos permite jugar con representaciones de prácticas, espacios y tiempos euclidianos que como si de contenedores se tratase ofrecen la ilusión de poblaciones y lugares accesibles en su totalidad “pero” siempre que sea de acuerdo a la representación que de ellos se da. De acuerdo a la categorización y visualización que de ellos se ofrece. De un salto estamos en el mapa detallado del concejo: unívoco, singular, conmensurable, igual que lo que “dentro” de él se representa (un hotel rural, una vista panorámica, un museo etnográfico, una ruta de montaña). Cada signo parece encontrar un referente real. Unicidad, singularidad y conmensurabilidad se unen además, en el segundo mapa, con la interesante posibilidad de visualizar diferentes partes en diferentes movimientos. Aquí se conjuga, a nuestro entender, la tensión bajo la cual *Taramundi* es más fielmente representable: un objeto complejo surcado por hilos de relaciones, que es “más de uno pero menos que muchos”, que circula efectuando ese *Taramundi* en cursivas (es un mapa móvil). Así, por ejemplo, que el

técnico de la oficina de turismo cuando ofrece al visitante ese mapa detallado del concejo, no lo haga siempre del mismo modo, ni diga siempre lo mismo, ni dirija su atención hacia los mismos puntos es una práctica que nos deja ver, con una aparentemente sencilla y rutinaria presentación de *Taramundi* sobre el mapa, que bajo esas categorías que dicen “hotel rural”, “museo etnográfico”, “vista panorámica” o “Bres”, “As Veigas”, “Chao de Leiras”, no hay sino complejos sistemas de relaciones humanas y materiales; actualizaciones dependientes de interacciones diferenciales que posibilitan que sobre un mismo mapa surjan, como podremos ver, multiplicidad de posibles lecturas y modos de “estar ahí”.

3.2. ALGUNOS DOCUMENTOS

3.2.1. *La exigencia de movilizarse hacia el desarrollo del mundo rural*

Tomemos sólo durante un instante a un lector ficticio (aunque quizá no tanto) e imaginémosle una tarde de sábado, en casa, leyendo un suplemento del periódico en el que se afirma: “dos décadas han bastado para que el ecoturismo se reafirme como una de las alternativas turísticas que mejor ha captado la idea de desarrollo sostenible” (*El País*, “El viajero”, sábado 26 de enero de 2002). Las Naciones Unidas han declarado el año 2002 como el Año Internacional del Ecoturismo y el lector lo sabe, y también la Organización Mundial de Turismo habla de la triple compatibilización entre desarrollo, turismo y patrimonio (Asturias, 2002: 21) y nuestro lector también ha oído hablar de ello. Casi sin querer, casi automáticamente se establecen en su cabeza las siguientes conexiones que posibilitaron, hace tiempo, el aparentemente neutral titular anterior. El lector comienza a relacionar “desarrollo sostenible, participación, empoderamiento, etnodesarrollo, desarrollo alternativo..., turismo alternativo, ecoturismo... turismo sostenible, turismo verde, turismo rural, agroturismo, turismo cultural...”, y entonces se detiene,

– “Un momento, un momento, ¿turismo cultural?”

– Sí, es que el desarrollo así entendido y el desarrollo que este tipo de turismo pone en marcha es un desarrollo que está estrecha (y muy positivamente cabría decir) vinculado a la ‘cultura’.

– ¿A la cultura? –pregunta nuestro lector.

– Bueno sí, al patrimonio cultural y al patrimonio natural, pone en valor, conserva y recupera, protege y revaloriza costumbres, tradiciones, territorios, entornos naturales en degradación, moderniza, repiensa y vivifica ‘amplios espa-

cios territoriales con pocos habitantes' (González Méndez, en *Escardar*, 2002). ¿Es que nunca estuviste en un 'pueblo con encanto?', pues allí se ve esto muy bien, tienen montones de cosas de 'las que antes se usaban' en museos etnográficos donde además puedes merendar o comer platos típicos de la zona en unos entornos preciosos y puedes comprar, también, artesanías tradicionales".

Haciendo memoria y asociando, el lector recuerda, y con él podemos a su vez recordar el Informe del Club de Roma (1970) sobre los Límites del Crecimiento, la Conferencia de Estocolmo (1972), la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (ONU, París 1976) en la que "considerando que estos patrimonios están cada vez más amenazados de destrucción, no sólo por las causas tradicionales de deterioro sino también por la evolución de la vida social y económica que las agrava con fenómenos de alteración o de destrucción aún más temibles" se reconoce la "obligación de identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir a las generaciones futuras el patrimonio natural y cultural situado en su territorio"³ (Art. 4), estableciendo para ello un Comité Intergubernamental de Protección. También podemos traer a colación, el tan mencionado Informe Brundtland de la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo (1987), su materialización en el Programa 21 donde el "desarrollo sostenible" fue definido o categorizado como "aquella forma de desarrollo que responde a las necesidades de las presentes generaciones sin comprometer la habilidad de futuras generaciones por responder a las suyas" (Informe Brundtland, 1987). ¡Cómo olvidarlo!, la Cumbre de Río de 1992, su revisión cinco años más tarde (Informe del Banco Mundial 1997) y la redacción de la Agenda 21 son inmediatamente conectados y con ellos, también el Informe sobre el Futuro del Mundo Rural de la Comisión Europea (julio de 1988) donde el "mundo rural" era definido como "todo un tejido económico y social, con un conjunto de actividades de lo más diverso: agricultura, artesanía, pequeñas y medianas empresas, comercio y servicios. Sirve de amortiguador y espacio de regeneración, por lo que resulta indispensable para el equilibrio ecológico al tiempo que se ha convertido en un lugar privilegiado de reposo y ocio" (Comisión de las Comunidades Europeas, 1988: 15, suplemento 4/88). Un documento este último en el que se entiende que en "el espacio rural (...) las personas que habitan y/o ejercen sus actividades en él (...) y la necesidad de espacios naturales, exigen que

³ Para una definición completa de patrimonio natural y de patrimonio cultural ver el Artículo 1 de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Natural y Cultural (1972, ONU).

toda la Comunidad se movilice hacia el desarrollo del mundo rural” (Comisión de las Comunidades Europeas, 1998: 14).

Asociación tras asociación y como puede observarse en los documentos citados, el “mundo rural” va siendo poco a poco dibujado, perpetrado normativamente como un área que exige ser actuada para ser “desarrollada”. “Los problemas a largo plazo de las comunidades rurales”, puede leerse en otro importante documento de la Unión Europea que reflexionaba sobre la Política Agraria Común, “requieren una política de desarrollo rural activa e integrada (...) y toda política eficaz en este campo debe integrar una serie de objetivos más amplios, en particular, la reorientación de la economía rural hacia nuevas actividades económicas dentro y fuera de las explotaciones agrarias” (Ordóñez Solís, 1994: 150). El turismo rural será uno de los referentes “de” y “en” estas políticas de desarrollo rurales activas e integradas para el medio rural desde comienzos de los años 90. En el famoso “Europa 2000: perspectivas de desarrollo del territorio de la Comunidad” (noviembre 1990) queda definitivamente establecido que “el concepto de desarrollo rural debe, pues, alejarse de una visión exclusivamente agraria para avanzar hacia un concepto más general” (Europa 2000, 1990: 12), abriéndose con ello definitivamente la puerta al turismo como estrategia de desarrollo favorable al mundo rural. El “Plan de Acciones Comunitarias a favor del turismo para los años 1993-1995” (julio de 1992), las “Medidas Comunitarias para el fomento del turismo rural” (UE octubre de 1990) o el “Quinto Programa Comunitario de política y actuación en materia de medio ambiente y desarrollo sostenible” (febrero / mayo de 1993) materializan esta propuesta al tiempo que subrayan específicamente cómo “el turismo es un ejemplo claro de la estrecha relación que existe entre el desarrollo económico y el medio ambiente” (Quinto programa 1993: 37). La apuesta por el concepto y práctica del turismo rural sostenible que “respeta la naturaleza y el medio ambiente y así contribuya a la prosperidad de la industria turística y de las regiones circundantes y a la cohesión económica y social de las regiones periféricas” (Quinto programa 1993: 37) será repetidamente ratificada desde entonces.

Lo interesante aquí es ver cómo a medida que este ficticio lector iba recordando los documentos, parece darse cuenta, de que la iniciativa Leader + que dicen (el director de Ditasa, “los” del Ayuntamiento, el director de La Rectoral y otros) que van a poner en marcha en el pueblo –porque no lo hemos dicho, pero este ficticio lector es vecino de *Taramundi* y ha comprado hoy sábado invernol, *El País*, a 9 km de allí, en A Pontenova– puede que tenga algo que ver con toda esta batería de políticas, medidas, docu-

mentos y definiciones. Puede, se dice, que estén “relacionados”, que estén de algún modo conectados con el nuevo museo etnográfico, con la obra que está haciendo la artesana del telar, con tantos turistas que vendrán en Semana Santa.

3.2.2. *¿Las iniciativas Leader? Un nuevo orden para el medio rural*

¿Cómo encajan las iniciativas Leader⁴ en este panorama normativo? A modo explicativo, digamos tan sólo que la Iniciativa Comunitaria de Desarrollo Rural (2000-2006) Leader +: *Integración de las acciones para el desarrollo de la economía rural* se trata del programa europeo más novedoso en temas de desarrollo. Entre sus objetivos fundamentales están “incitar y ayudar a los agentes del mundo rural a reflexionar sobre el potencial de su territorio en una perspectiva más a largo plazo y fomentar la aplicación de estrategias originales de desarrollo sostenible integradas, de calidad y destinadas a la experimentación de nuevas formas de: valorización del patrimonio natural y cultural, la mejora del entorno económico a fin de contribuir a la creación de empleo, y la mejora de la capacidad de organización de las respectivas comunidades” (Seminario Leader, 1999). En este sentido, los Leader +, son la consecuencia lógica de los programas Leader I (1993-1995) y Leader II (1995-1999) que la Unión Europea puso en marcha en los años 90 con el fin de dinamizar sosteniblemente el mundo rural. El área de Oscos-Eo, hoy mancomunada, en España, en Asturias, fue una de las zonas rurales pioneras en las que estas estrategias se materializaron⁵.

Es importante señalar a nivel local, que estas iniciativas Leader trabajan desde el comienzo con la creación de *Grupos de Acción Local* (GAL) o *Centros de Desarrollo Rural* (Ceder), unas formas organizativas novedosas en el ámbito rural. Estos grupos de acción local forman un partenariado horizontal que combina los esfuerzos y presencia del sector público, el sector privado y la sociedad civil creando “por primera vez en muchos territorios unas estructuras técnicas capaces de diseñar y ejecutar planes integrados de desa-

⁴ Sigla en francés de Liaison Entre Activités du Développement de la Économie Rural.

⁵ Debemos subrayar aquí que no es nuestro propósito estudiar las Iniciativas Leader en sí, ni realizar evaluaciones de sus puestas en marcha concretas, ni tampoco realizar un exhaustivo repaso a los marcos normativos de su aparición, sino sólo señalar su existencia, su posibilidad y los efectos que ello tiene en y para *Taramundi* en la medida en que contribuyen claramente a moldear una representación eficaz del concejo en tanto “medio rural desfavorecido, marginado pero creativo e innovador”. Una representación esta última que estudiaremos en su gestación y en sus consecuencias.

rollo” (Seminario Leader, 1999). En España, atendiendo al Atlas Leader, el 45% del territorio está cubierto por estos grupos y de los casi 132 grupos existentes, 51 de ellos fueron creados por el Programa Leader II. En Asturias, dice este mismo documento, el 67% de la región se beneficia de estas iniciativas y entre el Leader y el Proder que se suma a esta misma organización en grupos de acción local, los 66 concejos del territorio asturiano están cubiertos. En Oscos Eo, el Ceder Oscos-Eo con oficina en Vegadeo, está compuesto por un representante de cada uno de los seis Ayuntamientos que lo conforman (San Tirso de Abres, Vegadeo, Taramundi y Santa Eulalia, Villanueva y San Martín de Oscos) y una asociación vinculada con el turismo rural (en Taramundi Anturta). Su estructura, como la de muchos otros grupos, se resuelve alrededor de una asamblea general y una junta directiva así como dos comités, uno de Formación y otro de Valoración. Esta última comisión es la encargada de gestionar y valorar “técnicamente” los proyectos: la que da, o no, el visto bueno para proponer la solicitud de cualquier tipo de subvención o ayuda para el “desarrollo de las zonas rurales”.

Actualmente denominado como Centro para el Desarrollo de la Comarca Natural Oscos-Eo, e inserto dentro de los objetivos prioritarios (número 1) de la Unión Europea, esta asociación define como sus objetivos generales “poner en valor el medio ambiente y hacer de la comarca Oscos-Eo un espacio atractivo para vivir mediante la conservación y el mantenimiento de sus recursos naturales, humanos y económicos” (ficha sintética del Grupo Leader +). En tanto en cuanto un grupo de acción local, el Ceder Oscos-Eo, y por tanto, parte de *Taramundi*, puede ser perfectamente entendido como aquella

“organización horizontal de estructura flexible, con autonomía suficiente para intervenir en el territorio con el objeto de ordenar, planificar, impulsar y gestionar el proceso de desarrollo mediante la detección y promoción de emprendedores e iniciativas, la prestación de servicios tecnológicos formativos y financieros a las empresas y el fomento de todas aquellas actuaciones que incrementen la competitividad, la calidad, la conservación del medio ambiente y el patrimonio cultural, el bienestar y la identidad y cohesión del medio rural (...) el objetivo fundamental: el reequilibrio, la articulación, la evolución y el progreso del medio rural, desde la combinación y la relación íntima del desarrollo social y la conservación del medio” (Izquierdo, 2002: 15).

A través de estas iniciativas, entre otras, quedan sentadas las bases normativas y la filosofía de actuación subyacente en materia de desarrollo a través del turismo rural para *Taramundi*, zona rural desfavorecida.

3.2.3. *Una tensión no tan paradójica: lo rural como anormalidad / la sorpresa de lo rural como medio emergente, dinámico e innovador. “Hay que salvar la vida rural”*

Más recientemente y comentando las iniciativas Leader –y muy especialmente el programa de actividades del Leader +- podía leerse en la revista *Leader*:

“el desarrollo rural es la continuación de un diálogo ancestral entre la gente y la naturaleza. Refleja la manera en que las constricciones naturales han sido superadas y la riqueza ha sido utilizada. En los 90, las áreas rurales dieron a Europa y a sus líderes políticos una buena sorpresa cuando emergieron como unas áreas dinámicas e innovadoras, que atraían negocios y moradores de las ciudades” (Jouen, 2001).

Discursivamente aquí ha habido un giro interesante, pues “lo” rural, no sólo se concibe ya como ese *container* que en tanto espacio territorial con pocos habitantes y potencial salvador de la sostenibilidad global puede y exige ser actuado, sino que es ahora, además, eufemísticamente referido como agente activo de su propio desarrollo. De algún modo, pensamos, había que incluir, en el “desarrollo rural integrado”, los imperativos no sólo de la participación, sino del empoderamiento: acceso y control de los recursos y una población local “agente” de su propio desarrollo. En textos y discursos como este, lo rural emerge como lo rural dinámico e innovador, pero también, en virtud al mismo proceso, como agente y único culpable de su “falta de” desarrollo, de su “falta de” dinamismo (de su pasividad) y de su “falta de” innovación (de su atraso). Mirando el caso específico que nos ocupa, y de seguir al pie de la letra este análisis discursivo, ésta vendría a ser la representación que desde propuestas consideradas exitosas, como la del turismo rural en Taramundi, y siempre en relación a ella, se manejan (peligrosamente) las experiencias de desarrollo no tan exitosas de municipios vecinos como los de Vegadeo (Asturias), o A Pontenova (Lugo), o de museos etnográficos como la Ferrería de Bogo en éste último municipio. A diferencia de *Taramundi*, y siempre desde una mirada discursiva, estos lugares no habrían sabido poner en valor sus recursos, no habrían sido capaces de movilizarse para salir de una situación de marginalidad; una situación, si cabe hablar en estos términos, de subdesarrollo en este caso, de la infraestructura turística que sacó, en el vecino Taramundi a muchos del “atraso en el que vivían” (trabajadora de Vegadeo, enero de 2003). ¿Por

qué, cabría preguntarse, si el discurso y el clima global con respecto al desarrollo de las áreas rurales eran los mismos? Así nos lo comentaba un cargo institucional en *Taramundi*:

“Nosotros la experiencia la tenemos, es tremendamente positiva y gracias a que se implicó lo público en este desarrollo pues hoy hablamos aquí tu y yo (...). En el Leader I éste fue uno de los concejos donde más ayudas hubo, no por nada, sino porque la gente las pidió, es decir, no es alta gestión (...); es una cosa puramente privada: si hay iniciativa, se tiene ayuda, si no hay iniciativa no se tiene ayuda” (cargo institucional, diciembre de 2002).

Es interesante señalar también que no es sólo que lo rural emerja en estos discursos que hablan del éxito como un medio dinámico e innovador, sino que surge grata y sorprendentemente como tal y es que, antes de que esta emergencia sea posibilitada, ha hecho falta elevar y compartir una imagen previa de lo rural como problema, como área atrasada y surcada por los modernos males del desarraigo, el desempleo, la pobreza, el envejecimiento, la contaminación ambiental, la desertización, el no valorar lo propio. Esta tensión nada paradójica en la representación del medio rural, a la vez como problema (dada su “falta de”) y como poseedor de recursos (patrimoniales) de incalculable valor que merecen la pena ser salvados, queda del todo manifiesta en el actual Atlas Leader proporcionado por el Observatorio Europeo. En este texto, y a partir de un análisis deconstructivista, podemos ver cómo España es representada como “país de contrastes”, poseedor de una “forma de desarrollo tardía y acelerada”, poseedor también de “la tasa de desempleo más elevada, para el año 2000 de los estados miembros”, una tasa que alcanza hasta el 25% en determinadas áreas rurales españolas. Áreas rurales, que de acuerdo a este documento ocupan no sólo el 93% de su superficie sino que además, y por si fuera poco, están en su mayoría en una “posición de desventaja” eso sí, poseyendo “generalmente un medio ambiente y una biodiversidad bien conservadas, un rico patrimonio cultural, tradiciones vivas y modos de vida originales” (Atlas Leader: 1-5).

Las primeras palabras que se refieren a Asturias en este documento, lo hacen señalándola como una provincia que “ha preservado una fortísima faceta histórica y geográfica”, como un lugar poseedor de “una agricultura que necesita superar los bajos niveles de productividad debidos a la pequeña escala de las granjas” puesto que “muchas de sus áreas están sumidas en un continuo decrecimiento poblacional y una severa falta de infraestructuras y servicios” (Atlas Leader: 8). Las áreas rurales asturianas aparecen como po-

seedoras de unas serias debilidades como el “excesivo nivel de desempleo en el sector primario, generalmente compuesto por granjeros de pequeña escala con muy bajos niveles de productividad; a la vez que quedan marcadas por su falta de diversificación en lo que al sector de la agricultura se refiere; por unos más generalizados bajos niveles de ingresos así como por el aislacionismo de otras muchas áreas o un muy extendido daño medioambiental”. Convertidas no tan paradójicamente como decimos, en unas áreas con una doble cara, sus potencialidades, resumidas en “un sector forestal vasto y altamente diversificado; un medio ambiente natural y patrimonio cultural muy rico; unas ‘granjas’ que podían hacerse competitivas con relativa facilidad y una abundancia de artesanos y productos regionales de buena calidad” (Atlas Leader: 9) son igualmente, y acto seguido subrayadas.

Problematizado, anormalizado, necesitado de una urgente intervención, y a su vez portador de toda una serie de potencialidades latentes (pues están ahí dormidas, esperando a ser desenmarañadas, descubiertas y guiadas técnicamente), lo rural encuentra, en su misma definición, su posibilidad de salvación, de redención. Pues cuando en los años 90 el mundo rural se “reveló”, como sugieren las palabras de Jouen, fue entonces cuando hizo comprender por dónde caminar: lo rural merecía ser salvado. Agente o sujeto de su propio atraso y sujeto a la vez incapaz de superarlo, lo rural, como sugirieron los post-desarrollistas, había sido convertido en una nueva anormalidad despolitizada sobre la que actuar. Las políticas de desarrollo integrales, privilegiando el turismo rural como estrategia estrella, fueron en parte del Occidente asturiano, los vehículos de la actuación.

Acercándonos un poco más a *Taramundi*, esto es lo que declaraban a finales de la década de los ochenta, el grupo de especialistas y científicos que diseñaron la estrategia de desarrollo para Taramundi, más conocida como “la Biblia del desarrollo de la comarca Oscos-Eo” (entrevista a gerente de desarrollo, diciembre de 2002):

“La instrumentalización de una política de turismo rural en España es urgente por su importancia en la revitalización de comarcas atrasadas, en la mejora de la calidad de vida e intercambio entre la población urbana y rural, como mecanismo de conservación de los recursos naturales y el patrimonio sociocultural, de diversificación de la oferta turística española y de comprensión entre los habitantes de las distintas Comunidades Autónomas” (Bote Gómez, 1987: 28).

En los encuentros de Torazo 1987-1994 (1994), un grupo de académicos y de personas interesadas en el mundo rural llegaba, en los mismos

años en que el proyecto piloto de Taramundi está teniendo lugar, a una conclusión de importante trascendencia local: “hay que salvar la vida rural”. La “erosión demográfica”, la “crisis económica” provocada por las transformaciones sectoriales de la economía española en las últimas décadas y acelerada por la incorporación a la Unión Europea, el “desvanecimiento de la vida social tradicional y la inexperiencia en las formas nuevas de acción colectiva” estaban atrapando al mundo rural asturiano “en un círculo vicioso que pudiera hallar su única salida en su propia desintegración o disolución en el mundo más amplio de la sociedad entera” (Grupo de Encuentros en Torazo, 1994: 5-6). La reflexión en común se apuntaba como la mejor de las opciones para su salvación. El mundo rural se convertía localmente entonces también, en objeto de pensamiento y reflexión, en objeto de estudio.

Políticamente, la Primera Convención Socialista de Desarrollo Rural (Oviedo, 2002), en la que participaron activamente autoridades locales del concejo de Taramundi (ver Lastra, 2002), declaraba en la misma línea: “un ciudadano del mundo rural no puede ser un náufrago en la era de los navegantes de Internet, no puede malvivir ajeno a los servicios públicos esenciales, a una educación pública y atención de salud de calidad, al desarrollo de unas infraestructuras suficientes”. Naturalmente y en consonancia con normativas europeas, lo rural deviene singular, diferente, peculiar y exige ahora, a través del conocimiento experto y político, actuaciones diferenciales. Es, o pretende configurarse, en objeto específico de políticas y legislaciones concretas.

Haciendo un rápido balance, podemos decir que el lector ficticio al que hemos seguido no se equivocaba al entrever la relación entre acontecimientos concretos de su pueblo y toda esa batería de políticas y medidas que venían a su mente en forma de recuerdos. Sus recuerdos nos han servido aquí y de un modo algo *sui generis*, para contextualizar la posibilidad de esa imagen que traíamos a colación al final del capítulo anterior. Nos han servido para hacer un somero repaso a aquellos textos en los que se va a apoyar la construcción de *Taramundi* como “medio rural”, como “objetivo 1”, como “zona de alta montaña con agricultura desfavorecida” y por ende, como “destinatario de fondos europeos”, “como zona medio ambientalmente sensible y rica en recursos, como un medio que merece ser salvado”. ¿Los planes de desarrollo a través del turismo rural?, una de las herramientas de su redención.

3.3. DE VUELTA AL MAPA. ALGUNOS ELEMENTOS DEL DESARROLLO DEL MUNDO RURAL

Si para terminar este capítulo volvemos sobre el estatismo del primero de los mapas (Fig. 1), sobre el estatismo de la primera imagen que de *Taramundi* se nos ofrecía en la página web de La Rectoral, podemos ahora leerla como metáfora de la inevitable materialidad del choque con un marco normativo europeo, internacional que constriñe, condiciona y ejecuta una determinada representación del concejo en tanto medio rural en desarrollo. De acuerdo a estos textos, Taramundi se convierte en ese otro “segundo lugar” periférico susceptible de ser actuado dada su conmensurabilidad y estatismo, dada su fijeza como un medio “falto de” pero a la vez “digno de ser salvado” y también, visitado.

En este sentido, hablar hoy de desarrollo, es referirnos a un desarrollo que sigue siendo, como señala Gustavo Esteva (1999: 71) el epicentro de una constelación semántica increíblemente poderosa. Formalmente, y como hemos querido apuntar, hablar hoy de desarrollo es hablar de un desarrollo “sostenible, humano, alternativo y participativo”, capaz de “empoderar” a aquellos a los que apunta; un desarrollo “integral que pone en valor los recursos endógenos ‘desde abajo’” y que descansa en los principios de la “transversalidad” y la “horizontalidad”. Es un desarrollo que no se desliga, ya, del “medio ambiente”, de “la cultura” y del llamado “factor humano”. Como hemos podido constatar, el discurso de desarrollo rural, siguiendo estos preceptos, hace uso, además, de una interesante estrategia, a saber, aquella a través de la cual se actualiza el tan manido dualismo entre tradición y modernidad, y no sólo eso, sino que, a nuestro entender, los localiza, creando con ello, como hemos querido demostrar “esos imaginarios geopolíticos que todo discurso de desarrollo pone en marcha... creando, con ello, espacios determinados y diferenciados” (Escobar, 1995: 163) y haciendo de ellos lugares susceptibles de conocimiento, de intervención, de actualización de unas determinadas relaciones de poder. La tradición, en el discurso de desarrollo rural es algo que ha de buscarse en el “medio rural”, y la modernidad, lo moderno, es algo que llegará al medio rural, a través de planes y proyectos de desarrollo rural integrado. De proyectos que como el *Proyecto piloto de conservación y promoción de los recursos turísticos del concejo de Taramundi* (1984) articulen y combinen esos significantes que acabamos de señalar. El desa-

rollo puede también aquí, como sugiere Escobar, entenderse como esa teoría secular de la salvación, el ejemplo inspirador, la herramienta de salvación..., y es que cuando tratamos el desarrollo rural y el turismo rural como estrategia de desarrollo, tratamos con tradiciones como rezaban la ONU y la Unesco en 1989 “con la salvaguardia del folklore”, amenazadas, con medios rurales que se han convertido en los nuevos clientes del desarrollo, y que muchas veces previos a cualquier encuentro, son dibujados como masas ignorantes, marginalizadas, pobres, desarraigadas e infantilizadas deseosas de crecer. La promesa de la ciencia y la tecnología, del desarrollo, la necesidad y el deseo de la intervención pública, su exigencia, el ojo clínico de los nuevos expertos, son por el contrario, algunos de los mecanismos o propiedades que como nuevos clientes han adoptado. ¿El mapa?, la metáfora de una modernidad de la que descansar en un punto localizado, accesible y recortado de la misma, perfectamente definido y cuanto más aislado, mejor.

“El medio rural debe abrirse al mundo conservando a la vez la esencia de ese microcosmos que es la casa, el terrazgo y el monte, como referencia que constituye su irrenunciable, querida y revalorizada identidad personal (...) el medio rural aislado y solo no sobrevivirá si no se integra en las dos redes propuestas: en la comunidad virtual de escala mundial y en la comunidad social de escala local, comarcal y regional” (Menéndez de Luarca, *Escardar*, 1, 2002).

“Estamos hablando de una nueva generación de pastores que vendan sus carnes, quesos, plantas medicinales y flores directamente a las tiendas de ‘delicatessen’, a las boutiques del gourmet (...). Pastores modernos que se manejen simultáneamente en la cultura urbana y en la rural, que aprecien el Museo de Arte Moderno de Nueva York y tengan en alta estima su trabajo en el pueblo, que se conviertan en guías culturales de sus montañas, que relacionen el saber hacer tradicional con la ecología y el mercado, que combinen el ocio y el trabajo colectivo, que vivan en la villa y trabajen en la braña (...) que vivan con calidad, que sepan llevar una pequeña empresa, que conozcan las ventajas de la cooperación empresarial, que naveguen por Internet, manejen la telefonía móvil y se muevan en vehículos de biogás o eléctricos en busca de la oveja descarriada, que ganen dinero, que se turnen en trabajo cooperativo para ordenar el descanso semanal, las vacaciones anuales, que dispongan de cabañas confortables y de equipamientos ganaderos de altura en condiciones higiénicas para mantener los pastos y los bosques en equilibrio y el ganado en forma (...) La pieza fundamental (...) es la formación y la educación de la que han de ‘surgir los nuevos y revitalizados pastores’ (...) no se trata sólo de aprender una profesión, sino que además ‘recreen’ una cultura y diseñen una forma de vida en la

que territorio, empresa, sociedad y cultura ‘formen un todo, un engranaje sin fisuras’”(Izquierdo, 2002a: 305)⁶.

La complejidad de esta tensión que dibuja al medio rural como “falto de” y que a la vez, algo paternalmente, ubica las posibles y ya a priori demarcadas salidas de esta falta de, es precisamente la que Austin (2001) subraya al señalar el carácter performativo de los discursos. ¿No son acaso estas palabras una de las estrategias para hacer del medio rural un destino privilegiado de fondos?, ¿acaso no es a través de las mismas como el medio rural, geográficamente tan perdido, tan aislado, tan pequeño, se configura como objeto de atención global?, ¿no es también a través de textos como éstos como lo rural se estabiliza como área necesitada? Seguramente, el saber mantenerse en este doble juego haya sido, en *Taramundi*, una de las claves de su éxito.

En los capítulos siguientes veremos cómo se efectúan esos mismos momentos locales y globales, naturales y culturales, y lo haremos jugando un juego que a veces inmoviliza y atrapa un romántico Taramundi “como medio rural en desarrollo”, como “pueblo con encanto” y también un Taramundi algo más enrevesado.

⁶ Los entrecomillados son nuestros.

IV. UN TARAMUNDI SIN FISURAS O LA CONSTRUCCIÓN DE UN CONSENSO

4.1. DISCURSOS Y PRÁCTICAS: LA CONSTRUCCIÓN ROMÁNTICA DE LA COMPLEJIDAD

“Quisimos escoger una zona y elegimos Taramundi”
(Pedro Piñera Álvarez, Consejero de Turismo
del Principado de Asturias, 1987)

SU ESPECÍFICA CONDICIÓN de espacio rural, por una parte, sumada a la tensión entre esa condición de zona de alta montaña/ agricultura problemática / Objetivo 1 / presunto sentimiento de marginalidad o condición de inferioridad de sus pobladores, y por otra parte, la posesión de recursos naturales y culturales de incuestionable valor y su potencial contribución a la sostenibilidad global, posibilitaron discursiva y materialmente la distinción y categorización de Taramundi como “zona piloto de desarrollo”. Junto con la comarca de la Vera (Cáceres), Taramundi fue seleccionada como zona piloto por parte del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) para la realización de sendos planes de desarrollo rural a través de lo que se denominó una “estrategia artesanal de turismo en espacio rural” (Bote & Flores, 1987: 28). Ambos proyectos se incluían dentro del Programa de investigación sobre instrumentos de ordenación, gestión y promoción del turismo rural llevado a cabo a nivel peninsular por esta misma institución en 1983.

En *Taramundi*, el plan fue puesto en marcha entre los meses de marzo de 1984 y junio de 1985. La Secretaría General de Turismo fue la responsable de su financiación y en su “selección” como espacio rural en el que experimentar esta artesanal estrategia de desarrollo, jugaron también un importante papel las Consejerías de Agricultura y Pesca y de Obras Públi-

cas, Turismo y Comunicaciones del Principado (también para la comarca de la Vera las respectivas consejerías de la Comunidad Autónoma de Extremadura). El plan responde a la línea en la que la Unión Europea estaba considerando y teorizando por aquel entonces como hemos visto, el desarrollo rural. En él además, como veremos, se reproduce dicho discurso no sólo a través de otros discursos, sino a través ya de una serie de prácticas, agentes, objetos, arquitecturas y redes de relaciones muy concretas, materiales, heterogéneas y situadas. En la implementación del plan, y a partir de él, en determinados momentos y escenarios, *Taramundi* es confinado a esa representación de todo sin fisuras, de espacio conmensurable y unívoco, de singularidad homogénea. *Taramundi* deviene un espacio de consensos, de aquiescencias y conformidades: es zona piloto de desarrollo y destino turístico unívoco (“pueblo con encanto”). Es, a fin de cuentas un orden, el único orden, de acuerdo a una serie de textos y documentos, de acuerdo a una serie de agentes institucionales y no tan institucionales, de acuerdo a una serie de relaciones, decisiones y organizaciones que, como tal, lo efectúan y de acuerdo a cuya imagen también y como veremos “se” efectúan.

Ahora bien, hemos apostado en páginas anteriores por una antropología que no se limite a describir la realidad social como un orden que se da por dado, sino más bien que se preocupe por estudiar “cómo” determinadas relaciones hacen posible la generación del mismo (léase *Taramundi* sin cursivas). Esto nos conduce a entender lo social no como hechos dados sino, más bien, como el resultado de determinados procesos de ordenar (Law, 1994: 12); y esto, a su vez dirige nuestra atención y esfuerzos a intentar desenmarañar cómo lo que llamaremos aquí el *Taramundi* del consenso ha sido tan eficazmente actualizado, cómo dicha representación, a veces de *locus* en desarrollo, a veces de destino turístico y / o a veces como ambos a la vez, ha conseguido lograr durabilidad y fijeza (Law, 1999: 6), y presentarse y “hacerse” eficazmente como un orden dado con una morfología diferenciada. Si queremos comprender por qué la categorización de medio rural en desarrollo logró durabilidad y fijeza en *Taramundi*, además de un análisis discursivo necesitamos ir allá dónde el discurso no llega, es decir, a ver como todos y cada uno de esos casos u objetos concretos por el discurso referidos (como el mismo *Taramundi*, o el hotel La Rectoral, o el museo etnográfico de Os Teixois o las tiendas artesanas del telar) vienen a actualizarse de modos bien diferentes, *re*-moldeándose y *re*-configurándose en nuevas encarnaciones, en nuevas interacciones que a la vez que sostienen y reproducen una determinada visualización del municipio –contribuyendo

con ello al “éxito”– nos indican que dicha visualización no se ha construido *ex nihilo* y que, además, bajo aparentes estáticas etiquetas no hay sino un fluir de elementos y prácticas que juegan a encontrarse y desencontrarse de diferentes maneras.

En los siguientes apartados analizaremos los discursos y las prácticas más importantes que consolidan Taramundi como un destino de turismo rural unívoco y como un *locus* en desarrollo singular.

4.1.1. 1984: un plan; 1988: su revisión; 2002: una somera actualización

En Asturias, Pedro Piñera, Consejero de Turismo del Principado de Asturias, afirmaba a mediados de los años 80,

“nos habíamos olvidado del turismo desde siempre (...) fue realmente en febrero de 1984 cuando (...) dentro del abanico de cuestiones que se nos planteaban, hemos incidido con mayor fuerza (...) en el Turismo Rural. En primer lugar, existe un hecho claramente diferencial, y es que el medio rural asturiano también es singular. Su paisaje, la forma de hábitat, el carácter asturiano, todo ello es un conjunto turístico claramente estudiable. Por otro lado, somos conscientes de que existe en el medio rural un problema importante de desarrollo (...) la actividad turística nos parece un complemento importante para corregir el enorme desequilibrio existente (...). Concebimos así una experiencia de Turismo Rural. En primer lugar quisimos escoger una zona y elegimos Taramundi (...). La segunda cuestión que nos planteamos fue crear, dentro del municipio, un grupo de gente ilusionada con la experiencia y que se pusiese al frente de la misma. Conseguimos un grupo de ciudadanos, creándose una Sociedad Anónima, que fue el embrión en donde se basó todo el proyecto. Esto permitió poder concursar a las subvenciones a fondo perdido que la Secretaría General de Turismo dispuso para el fomento del Turismo Rural en España” (en Bote & Flores, 1987: 80-83).

Con una fecha, un lugar, una experiencia y un orador determinado Taramundi es representado como hecho diferencial, medio rural asturiano singular por la belleza de sus paisajes (generalmente para el turismo rural identificado con las montañas y ríos) claramente actuable por un problema de “falta de” desarrollo (muchas veces identificado con una falta de accesibilidad o aislamiento de poblaciones dispersas) y como tal, institucional, académica y objetivamente delimitable; recipiente también, de unas, por aquel entonces, incipientes subvenciones y nuevas formas de organización social. Desde este plural mayestático (“concebimos, quisimos, elegimos, nos planteamos, conseguimos, creamos”) es desde el que debemos entender

un plan que como el de 1984⁷ se construye, a la vez que consolida, sobre un determinado Taramundi: un Taramundi medio rural no concentrado que “por razones de promoción, comercialización y gestión” debe ser repensado sobre la base de unas estrategias turísticas espacialmente no concentradas y de pequeña escala pero coordinadas a nivel local (Bote Gómez, 1988: 4). El Taramundi que desde discursos como éste queda consolidado es aquél que representa el concejo como singularidad poseedora de un “complejo tradicional de inferioridad” que debe ser superado mediante la estimulación no sólo de “la comprensión por parte de la población urbana de los valores físicos, biológicos y socioculturales del medio rural, sino también de la promoción, de la concienciación e identificación por parte de la propia población residente con su entorno” (Bote Gómez, 1988: 5). Un entorno este último leído a través del prisma de sus bosques, montañas y ríos (recursos naturales) así como de su patrimonio arquitectónico últimamente leído bajo la óptica de “lo etnográfico” (recursos culturales).

Atendiendo al plan de desarrollo implementado en Taramundi, esta puesta en valor de lo propio y la superación del complejo de inferioridad se conseguirán “a través de un turismo rural auténtico que constituye un diálogo entre visitantes y visitados” y que puede ser descifrado como “creador de nuevas relaciones sociales e intercambios y contactos socioculturales auténticos y fecundos, que permiten un reencuentro entre dos tipos de sociedades –la rural y la urbana– con el fin de conseguir una solidaridad global en el marco de una sociedad post-industrial”. Una “estrategia artesanal de desarrollo” que “implica un cambio en el tipo de planificación (...) pues frente a la planificación para la población (...) se propone una planificación con la población” y que supone y se construye a través de la movilización de toda una serie de “exigencias de participación, gestión y organización” por parte de la población local, exigencias y demandas de “asistencia técnica y ayuda financiera del sector público”; exigencias de “capacitación y concienciación”, exigencias de “desarrollar la posibilidad de realizar cierto tipo de actividades turístico-recreativas específicamente rurales” (Bote Gómez, 1988: 6 y 10) y que ante la necesidad (globalmente dictada) de respetar la integri-

⁷ Este plan se encuentra recogido en varias publicaciones, y aquí utilizamos la obra de V. BOTE y T. FLORES *Turismo en el medio rural. Selección de ponencias*, editada en 1987 por la Consejería de Industria, Comercio y Turismo del Principado de Asturias (documento oficial en el que se recoge el plan, sus objetivos y dotaciones económicas así como las de la Vera). También consultamos la revisión del plan realizada en 1988 por V. BOTE GÓMEZ (documento facilitado por el Ayuntamiento de Taramundi).

dad de los recursos disponibles (paisaje atractivo, tranquilidad y reposo, espacios libres con posibilidades de realizar actividades deportivas, etc.) en su mayoría de carácter frágil, o ante la necesidad (también globalmente dictada) de utilización del espacio rural como espacio de ocio. El reto fundamental subyacente a estas exigencias es ‘investigar fórmulas que compatibilicen la conservación y desarrollo mediante un uso inteligente de los recursos naturales y socioculturales disponibles (...) investigar y fomentar fórmulas de intercambio sociocultural, diferentes del anonimato y falta de comunicación entre turistas y población residente de las concentraciones de mar y nieve (Bote Gómez, 1988: 3-5). Dicho brevemente, en el plan de 1984 lo que se está poniendo en juego, a nuestro entender, es la representación de ese Taramundi depositario de recursos endógenos de incalculable estima (naturaleza, cultura, sociabilidad) que reconstruidos sobre la base de su “autenticidad y valor” legitiman estrategias de desarrollo (como la puesta en marcha por las actividades de turismo rural) que caminan, sin justificación previa necesaria, hacia una tampoco cuestionada solidaridad global.

Haciendo uso de esta tensión entre la representación del medio rural como problema y como depositario de recursos de incalculable valor que merecen la pena ser salvados, los objetivos más importantes del plan de 1984, vienen a corroborar y ratificar esta visión. En estos objetivos, además de posibilitarse y materializarse localmente esta categorización se señalan las vías para ponerla en práctica, se indica, cuidadosamente, lo que hace falta para que Taramundi pueda desarrollarse a través de una estrategia artesanal de desarrollo. Los siguientes cinco programas especificados en el plan como los más importantes de cara al desarrollo del municipio dan fe de ello: (1) un programa de alojamiento turístico en el que entre otros aspectos se propone la construcción de un hotel familiar de alta calidad y la recuperación de una serie de viviendas con arquitectura popular⁸; (2) un programa de actividades recreativo-deportivas y animación sociocultural que contempla, en Taramundi, desde la creación de piscinas natu-

⁸ Más concretamente en este programa se establece la creación de una imagen de marca que no se conseguiría a través de una oferta tradicional; la creación de una oferta de alojamiento de carácter familiar de alta calidad; generar un efecto demostración de respeto y valoración de la arquitectura popular e indirectamente desalentar las nuevas construcciones; permitir una distribución de la oferta turística especialmente más equitativa, facilitando así su integración y comunicación entre municipios y núcleos de población y entre turistas y población local; estimular la recuperación de la gastronomía y cocina tradicional; estimular la recuperación de la artesanía (especialmente de la construcción) optimizando los efectos del turismo en la economía local.

rales, merenderos, áreas de reposo y rutas peatonales para la realización de senderismo, y turismo ecuestre, como la creación de un taller de artesanía, la recuperación de mazos y la mejora de las casas de comida tradicionales; (3) un programa de infraestructura turística que señalaría carreteras y sendas “por su interés paisajístico” que destinaría fondos a la limpieza y embellecimiento de los pueblos y apostaría por la creación de zonas de acampada, “balcones paisajísticos y áreas de estancia al aire libre”; (4) un programa de promoción y comercialización de la demanda en el que se fijan tres hitos: la promoción “piloto” 1986, y posterior promoción, publicidad y comercialización de “productos turísticos rurales completos variados, auténticos y a precios razonables” (Bote Gómez, 1988: 47) a través de la elaboración de guías y folletos turísticos y campañas anuales; y por último (5) un programa de perfeccionamiento y formación profesional de los “recursos humanos” (Bote & Flores, 1987: 41).

Revisado cinco años más tarde a través de un trabajo de campo de ocho días (17-24 de mayo de 1988) y de la realización de entrevistas o encuestas a “agentes sociales que participan del desarrollo y conservación de los recursos turísticos así como a turistas”, un nuevo estudio se hace eco de los acontecimientos acaecidos en el concejo de Taramundi. En esta revisión se habla ya de la materialización de los objetivos del primer plan y se destacan los siguientes logros: la creación de una nueva organización social, Sociedad de Desarrollo Integral de Taramundi (Ditasa) dedicada a la gestión de La Rectoral y participada por fondos públicos y privados; una serie de “arquitecturas recuperadas” y dotadas de “nuevo uso”: un hotel de 4 estrellas y gestión profesional (Bote Gómez, 1988: 9) que ocupa el lugar de la antigua casa rectoral e inaugurado en julio de 1986; la rehabilitación de dos viviendas tradicionales unifamiliares y 5 apartamentos abiertos en el verano de 1987. ¿La localización de estas arquitecturas?: el hotel y sus 24 plazas en la villa, el resto (32 plazas) en Llan, a pocos kilómetros de la villa. La rehabilitación de los mazos de Aguillón y de Os Teixois, y la creación de las áreas recreativas de Veiga de Zarza y Aguillón junto con la señalización de los núcleos de población más importantes y la limpieza y embellecimiento de la villa (Bote Gómez, 1988: 14) fueron otras de las actividades posibilitadas por el plan. La posibilidad de visitar a los artesanos de navajas en sus talleres⁹ y, por supuesto, la oportunidad de realizar senderismo y rutas a caballo. Todas estas actividades, nos dice este segundo informe, vinieron

⁹ Atendiendo a las comunicaciones de los propios artesanos de navajas y cuchillos, no siempre desde que comenzó el turismo en el concejo los talleres podían ser visitados, pues los

acompañadas de una importante difusión en los medios de comunicación regionales, nacionales e incluso internacionales (Bote Gómez, 1988: 15) y también de una serie de cursos de formación entre los que destacan aquellos orientados a la capacitación de camareros, aquellos dedicados al turismo rural, al turismo, a la animación en el medio rural y las visitas de taramundeses a agricultores en Europa¹⁰ (Bote Gómez, 1988: 19). ¿Como resultado? Este informe no lo duda: Taramundi ha salido del anonimato en que se encontraba y en la actualidad es conocido a nivel nacional e internacional (Bote Gómez, 1988: 15).

Hoy, del Taramundi que de acuerdo al plan cabría hablar es de ese “pueblo con encanto” poseedor de alrededor de 300 plazas de alojamiento en total proporcionadas por los 3 hoteles, la pensión, los 7 establecimientos de apartamentos “rurales”, y las más de 7 casas de aldea; poseedor de cuatro museos etnográficos (Os Teixois, Mazonovo, Esquíos y la Casa del Agua en Bres), de una oficina de turismo, de una informadora de turismo y un informador juvenil compartido con los Oscos, 8 rutas de senderismo, la posibilidad de realizar paseos a caballo (Arroxo), una Sociedad Cooperativa de productos lácteos de Taramundi que elabora quesos “artesanos”, la sidrería el Solleiro que elabora sidra “natural”, un telar artesano y sus 2 tiendas y además, un conjunto de varios artesanos de navajas y cuchillos a los que visitar en sus talleres, amén de 2 cuchillerías (la Cuchillería de Taramundi, y los cuchillos de V. García) algo mas industrializadas y una serie de ferias que, como animación sociocultural “dan vida al pueblo” (Bote

artesanos mismos no estaban muy conformes con las visitas de turistas que irrumpían en su trabajo cotidiano, interrumpiendo el proceso de producción. A día de hoy, tampoco todos los artesanos son propicios a recibir turistas aunque la mayor parte de ellos no muestra inconveniente alguno. La Cuchillería de Taramundi, productor indiscutible de la “marca de calidad”, no recibe a los turistas pero sí por ejemplo a todos los grupos de técnicos o personal en calidad de visita técnica, lo que supone, para el personal que allí trabaja y fundamentalmente para los responsables largas jornadas de trabajo extra además de la adquisición del vocabulario técnico, el conocimiento y la destreza del “guía”. Para un informe detallado sobre su historia y actividades ver *Proyecto de inversión para la puesta en marcha de sociedad destinada a elaboración cuchillos artesanos en Taramundi (Asturias) (1998)*.

¹⁰ La visita organizada de artesanos y personal técnico fuera del concejo para conocer otras experiencias ha sido un elemento de repetida referencia en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo; siempre también desde el consenso de tratarse de una experiencia positiva y enriquecedora. Puede verse también, desde un plano teórico, como una de las maneras que ha contribuido a la “difusión” de la experiencia de Taramundi, haciéndola móvil y cognoscible. El video *Pasión rural* es una buena referencia para entender qué es lo que estos técnicos (y turistas) ven cuando visitan Taramundi.

Gómez, 1988: 65) como las “Ferias del queso y los productos artesanos”, las “Muestras de Artesanía” dedicadas a la música, y las “Muestras de Oficios Tradicionales”¹¹. A nivel asociativo, junto a Ditasa, cabe hablar también de la Asociación de Turismo Rural de Taramundi (Anturta) integrada por casi la totalidad de los comerciantes, pequeños empresarios, hoteleros y artesanos ligados al turismo rural en el municipio y del Centro de Desarrollo Rural Ceder Oscos-Eo. Toda una serie de cursos organizados por éstas y otras instituciones vinculadas al turismo rural, dan cotidianamente fe de este Taramundi fiel reflejo del dibujado por el plan¹². Más allá de meros o circunstanciales “eventos” estas actividades deben ser entendidas como prácticas que establecen conjuntos de relaciones y que van posibilitando, habilitando, desde y a partir de un momento dado, la durabilidad y fijeza del Taramundi sin fisuras, románticamente articulado. Son prácticas que van generando, trayendo a la vida a ese Taramundi re-presentado por el plan de 1984.

El *Taramundi* de hoy, como el Taramundi del plan de 1984 o el de su revisión en 1988 o el Taramundi integrante del Ceder Oscos-Eo, ese mismo Taramundi unívoco, cerrado, finito, homogéneo y singular, ese “pueblo con encanto”, se sigue definiendo y sigue estructurando su representación de acuerdo a unos ejes semánticos muy concretos erigidos, a gran escala, por la narrativa de su ruralidad. A más pequeña escala, la existencia de alojamientos, museos etnográficos y artesanías (arquitecturas y objetos) contribuyen a convertirlo en un “objeto de consumo”: un lugar que ha sido

¹¹ Durante la realización del trabajo de campo tuvimos la oportunidad de ver y colaborar, en la medida de lo posible, en la organización de las mismas siendo algo muy destacable la cantidad de horas extras, incansables esfuerzos y buena voluntad de todos los que en Taramundi se encargaban de organizarlas. Sería interesante desde un punto de vista antropológico estudiar estos procesos desde la perspectiva de la emergencia de una “nueva forma de solidaridad social” para determinadas secciones de la población, ¿qué nuevos lazos se movilizan?, ¿cómo tiene lugar esta movilización?, ¿qué elementos están en juego?

¹² Entre otros podemos señalar, las Cuartas Jornadas de Desarrollo y Patrimonio en Santa Eulalia de Oscos organizadas por el Ayuntamiento de Santa Eulalia con la colaboración de la Oficina de Información Juvenil que comparte con Taramundi y el Ceder Oscos-Eo (19 y 29 de octubre de 2002); un Curso de Turismo Rural en La Rectoral, las Jornadas de Desarrollo Rural Oscos-Eo organizadas por el Ceder y uno de cuyos ciclos tuvo lugar en Taramundi (noviembre / enero); un taller de empleo de cuchillos y navajas (casa de cultura / Bres); o también la III Muestra de Oficios Tradicionales dedicada a la “alfarería” (12 y 13 de octubre de 2002), la IV Feria Artesana de la Música; la inauguración de la nueva oficina de turismo y la edición de un calendario de recetas de cocina tradicionales (*Recetas de la abuela*). Para una versión más detallada de estos eventos ver Boletines Rompiendo Distancias.

transformado en “un espectáculo de consumo eminentemente visual” (Urry, 1996: 20), no sólo en sus partes, sino, también, como un todo. El discurso global del desarrollo del mundo rural a través de estrategias como el turismo rural, va siendo de este modo traducido local y situadamente. La construcción de infraestructuras como arquitecturas, carreteras y accesos junto con la generación de objetos de consumo (gastronómico, visual, etc.) son, sin embargo, parte de un proceso de más amplio alcance a través del cual ese Taramundi del consenso del que estamos dando cuenta se resuelve. Un proceso en el que la prensa y la circulación de determinadas imágenes han tenido también mucho que ver.

4.1.2. *Un repaso a las apariciones de “Taramundi” en los soportes periodísticos y en los folletos turísticos y libros de divulgación. Hacia la consolidación del consenso más absoluto*

Así se refería a Taramundi por primera vez un periódico de tirada nacional:

“Asturias desconocida se nos abre en la parte occidental. Estrechos y verdes valles que encajonan saltarines ríos de agua. Nieblas que derramándose por encima de las cumbres alimentan continuamente prados y zonas forestales de robles y hayas (...) tierra donde la Naturaleza apenas ha sido modificada por la mano del hombre. Pequeños núcleos de población con su arquitectura de piedra negra y pizarra se han mimetizado completamente con el paisaje (...) las gentes, los paisanos, son amables, extrovertidos, dispuestos siempre a compartir una sidra escanciada en un lagar o en un chigre mientras el paladar se deleita con una buena tabla de quesos o embutido casero (...) Taramundi es nuestro punto de partida” (*El País Dominical*, 29 de marzo de 1992).

En la objetivación de *Taramundi* como este “pueblo con encanto”, como “zona piloto de desarrollo” y paralelamente a las normativas, juegan un papel fundamental la prensa asturiana y gallega, pero también y muy significativamente la de ámbito nacional¹³. En parte de ella, para visualizar este Taramundi unívoco, se establecen una serie de relaciones entre el pasado y el presente, entre lo tradicional y lo moderno, a través de la figura

¹³ Para la elaboración de estas reflexiones nos basamos en un análisis exhaustivo de los dossieres de prensa facilitados, desde el año 1971 hasta el año 1997, por la Biblioteca de Taramundi y también en uno que hemos elaborado desde septiembre de 2002 hasta abril 2003 (*La Nueva España, El Comercio, La Voz de Asturias, La Voz de Galicia, El Progreso*, fundamentalmente). Nos apoyamos también en la propuesta teórica elaborada por DEVILLARD *et al.* (2001).

personalizada de paisanos y turistas. Unos, los turistas, movidos por los hilos de una “modernidad líquida” (Bauman, 2000) y cansados del estrés, contaminación y artificialidad de la vida “no rural” (o urbana) huyen, exploran, atraviesan, acceden a un deseado y ansiado encuentro con lo auténtico y puro, con la naturaleza, con las verdaderas relaciones humanas. Otros, los aldeanos, aparecen como esa otra figura que, esta vez anclada en el pasado, en la tradición, se afanan trabajosa, creativa e ilusionadamente por salir de su “retraso” siempre “conservando sus antiguas formas de vida”. Agentes con agencias delimitadas, los “paisanos” se convierten a través del discurso en los propios artífices de su desarrollo; en el objeto también (a través de su modo de vida) de consumo privilegiado.

Atendiendo a los discursos y narrativas de los propios turistas y también a aquellos textos escritos para ellos, la agencia de Taramundi como espacio “rural” termina por desvanecerse: es ese objeto o lugar pasivo e inmóvil encontrado. En este desvanecimiento de su agencia, se representa a la perfección lo “rural” como lo local o lo micro, efectuándose el zoom del alejamiento y acercamiento a lo global. Aislamiento y difícil geografía son ahora los elementos que posibilitan el mantenimiento intacto, auténtico de la tradición, la no contaminación por parte de la modernidad, la paz, el sosiego y la tranquilidad, la verdadera humanidad del trato social. *Taramundi* deviene ese perdido pueblo que no es que acerque el zoom a lo micro, a lo local, a lo hoy por hoy, auténtico, sino que en toda regla lo encarna y a medida que hace esto, lo mantiene y lo fija noticia tras noticia, año tras año en el mismo inmóvil lugar (Latour & Woolgar, 1995). Arquitectura, paisaje y artesanía son esos elementos que trascienden toda temporalidad, que esperan pasivos, su contemplación.

Así es posible encontrar referencias sobre Taramundi desde los años 70 hasta hoy día como “zona casi olvidada (...) situada en tierra de nadie (...) cabalgando sobre una pequeña colina mientras que a su alrededor una manada de montañas galopan, al tiempo que ofrecen sus más difíciles condiciones para así hacer aun más difícil y trabajosa la vida de sus moradores (...) como un concejo que continuamente da muestras de su ingenio creador y su capacidad artística”, pero como un pueblo, que a la vez “espera ansiosamente el día en que los organismos correspondientes de Lugo y Oviedo se pongan de acuerdo y decidan alquitrinar” la “carretera no en tan buen estado” que une Taramundi con A Pontenova, Asturias con Galicia. Encontramos repetidamente alusiones a Taramundi como un concejo que “quedó a oscuras en lo que a televisión se refiere” o como “un pueblo de paisanos agradecidos que dan las gracias a su alcalde (...) por la instalación de servi-

cios tan necesarios como el teléfono, la traída de aguas y alcantarillado”. Un pueblo en este último sentido del que se dice que “demuestra una gran actividad propia de los pueblos en desarrollo” (basado en *La Nueva España*, 21 de diciembre de 1971) y un concejo que paralelamente puede, unos cuantos años más tarde, todavía definirse como “rincón remoto, insólito y ancestral (...) en el que la historia hace mucho tiempo que quedó detenida para siempre como un retazo del pasado secular” (*El País*, 14 de abril de 2003). A través de estas descripciones y alusiones, Taramundi va emergiendo como aquel concejo que ha puesto en marcha un “nuevo estilo de turismo” que pretende desarrollar el amplio abanico de recursos turísticos que posee la comarca: naturaleza, artesanía, gastronomía, excursionismo, rutas a caballo y todo terreno” (*Hoja de Lunes*, 2 de junio de 1986). Las noticias que apelan persuasivamente al potencial turista exaltan las maravillas del viaje convertido “para el visitante en una especie de pasaje a la India en plan ibérico y cargado de sorpresas dignas de ser descubiertas in situ” (*La Voz de Galicia*, 19 de junio de 1988); un pasaje que ofrece la experiencia de un ‘modelo único’ pues como es corriente encontrar afirmado “en todo el norte ibérico no existe un lugar más exótico que el área recreativa de Taramundi (...) donde crecen plantas y árboles autóctonos del país (...) existen estanques con peces y un precioso río truchero”; un lugar en el que “sentirse transportado a un mundo agreste de naturaleza” y donde el viajero “no se acuerda de marchar” (*La Voz de Galicia*, 19 de junio de 1988). Un lugar escondido a fin de cuentas, remoto, recóndito y muy, muy local. El Taramundi que se muestra, que se ofrece y que se comercializa pues no es otro que aquel espacio no conflictivo que ha salido “del olvido gracias al turismo rural y a los planes de desarrollo” (*La Nueva España*, marzo de 1994).

Taramundi “tierra intacta en su atavismo (...) y zona de gran personalidad etnográfica, cultural y lingüística” (“El Observador, fin de semana”, 27 de septiembre de 1991) se agota en su definición como un “concejo que hace apenas cinco años era de los más atrasados y menos conocidos”, como un concejo en el que desde los años 90 se “están recuperando industrias tradicionales, como la de la miel, el queso y los telares” (*La Voz de Asturias*, 12 de julio de 1991), un concejo que ofrece hoy “artesanía en estado puro” (Antur, enero de 1991) y un concejo en el que “molinos semi abandonados, caseríos vacíos, primitivos carros arrinconados en cualquier estancia, modestas ermitas, imponentes paisajes transmiten un ruralismo añejo, anclado en otro tiempo, casi decrépito y literario a los ojos del viajero” (“El Observador fin de semana”, 27 de septiembre de 1991). Paralelamente a su ser destino de turismo rural, Taramundi en muchos de estos textos es represen-

tado como “uno de los pueblos más abandonados de la región (...) en los que el impulso del turismo rural aumentaría las posibilidades del municipio” (*La Nueva España*, 1986). Haciéndose eco de las normativas, Taramundi se representa como un concejo cuya “conciencia fatalista era algo que subvertir” a través de la “filosofía de la recuperación del espacio rural que sacaría adelante una tradición artesana (...) paralizada (...) e incapaz de salir adelante y modernizarse (...) a través de la colaboración con las Administraciones y el gobierno regional que “nos permitió conocer entre otros temas que Taramundi (...) tenía recursos para iniciarse en el llamado turismo rural: teníamos paisaje, tranquilidad, tradición artesana del hierro y del telar y podíamos atraer a gente que nos visitara” (*La Nueva España*, 1989).

Partes de un todo homogéneo y sin fisuras, las gentes y la naturaleza de este particular medio rural aúnan trayectorias y quedan engullidas en titulares que reclaman, como los siguientes, una única identidad, una única vocación del concejo: “Taramundi presenta, Taramundi reúne, Taramundi solicita, Taramundi acoge, Taramundi rinde homenaje, Taramundi triunfa, Taramundi, vocación instrumental, Taramundi: pan, queso, sidra y triunfo” (*La Nueva España*, 1996). Un concejo que en definitiva “abrió sus puertas al desarrollo económico” (*La Nueva España*, marzo de 1994) y que “salió creativamente del olvido” en el que se encontraba (*El Comercio*, octubre de 1995). Eso sí, pagando el precio de la homogeneización y reducción, en determinados foros, de su complejidad interna para ser ahora un solo lugar en desarrollo a través, exclusivamente, del turismo rural.

Si en la prensa es imposible deslindar ese Taramundi destino turístico de ese *locus* en desarrollo, y si en ella, igual que en los textos anteriores lo interesante es ver cómo ambos se confunden para ejecutar ese Taramundi sin fisuras, no va a ocurrir lo mismo en los folletos turísticos y libros de divulgación que sobre *Taramundi* son constantemente editados. En ellos, y puesto que responden a un interés bien definido, *Taramundi* aúna tradición y modernidad, mientras presente y pasado se confunden para ofrecer al turista, no ya sólo como intrépido viajero sino también, como sujeto que consume, ese Taramundi único y singular. *Taramundi*, en los folletos turísticos y libros de divulgación es actuado como objeto de consumo (Urry, 1996) y éste es, digámoslo, uno de los mayores efectos de su representación (discursiva) como medio rural en desarrollo. Aquí Taramundi es móvil, pero móvil sólo en lo que de cerrado, finito y tangible posee: porque es entonces un queso, un licor, la sidra, una navaja, una habitación de hotel, un molino. Es la culminación y también la paradoja del Taramundi como “pueblo con en-

canto”.

Paisaje, arquitectura, artesanía (en tanto en cuanto patrimonio natural y cultural) y el “calor de lo humano” se convierten en los ejes semánticos que configuran el Taramundi destino de turismo rural en los folletos y libros de divulgación turística. Un lugar que ofrece, localizadamente, tradición y modernidad a través de lo que J. Izquierdo llamaba los “nuevos y revitalizados pastores” y que, por qué no decirlo, en *Taramundi* no van a buscar a la oveja descarriada al monte en un coche eléctrico, pero sí ofrecen habitaciones con hidromasaje, sauna o salones sociales al calor de la hoguera de un hotel “rural”.

Alojamientos rurales, museos etnográficos y algunos talleres artesanos, cada uno a su manera actualizan el encuentro entre tradición y modernidad, entre pasado y presente, entre ignorancia, atraso, marginalidad y cientificismo, tecnología y accesibilidad. Como señala un ya desaparecido folleto turístico de Taramundi editado por Anturta, *Tradicción, naturaleza, artesanía, etnografía* vienen a ser los cuatro pilares que conjugan la indisolubilidad del eje “naturaleza-cultura-factor humano” al que nos referíamos en páginas anteriores. Así, por ejemplo, en el pequeño panfleto divulgativo del denominado núcleo rural de As Veigas podemos ver encarnados perfectamente estos referentes:

“Centro de turismo rural (...) al final de la ruta del agua, en medio de un bosque autóctono y al lado de un río virgen podrás encontrar: dónde alojarte: casas de aldea, habitaciones; dónde reponer fuerzas: comidas caseras, productos naturales; dónde revivir el pasado: centro de artesanía (museo privado); dónde perderte: rutas singulares, pesca en río virgen; y sobre todo..., dónde olvidarte: la tranquilidad es nuestra mejor oferta” (As Veigas, folleto turístico, 2003).

También del mismo modo el hotel La Rectoral hace su oferta:

“Aquí, con la naturaleza y el silencio ha nacido un nuevo concepto del turismo para el disfrute de quienes aman la paz, el sosiego y la belleza de lo auténtico..., sin renunciar a las mejores comodidades que el mundo moderno nos ofrece (...). La casa Rectoral de Taramundi, un noble edificio del siglo XVIII ha sido convertido en el más confortable hotel que uno pudiera desear, pero sin traicionar el venerable sabor de la antigua casona en la que se instala (...) habitaciones con baño y un equipamiento de lujo: teléfono, aire acondicionado, TV color, mini-bar y varios canales musicales (...), salones, cafetería, terrazas, gimnasio, sauna (...), además de un antiguo hórreo y el ‘llar’ tradicional y sobre todo una excepcional cocina en la que se tiene especial interés hacia los alimentos artesanos y los platos regionales (...) y luego, en el exterior, todo el esplendor de un

paisaje fascinante y la posibilidad de adentrarse en él a través de excursiones todo-terreno, bañarse o pescar en los ríos, practicar numerosos deportes al aire libre. En definitiva, todo un ejemplo del verdadero turismo rural” (Hotel La Recctoral, folleto de divulgación).

En este convertirse en objeto de consumo, es de vital importancia subrayar, por parte de folletos promocionales como éstos, la especificidad del lugar “a visitar” pues es crucial entender que el Taramundi pueblo con encanto se ha convertido en un lugar en juego en el mercado global del turismo. En este mercado, cada destino debe luchar competitivamente por conservar un *status* a través de estrategias como la de subrayar su especificidad (autenticidad) frente a otros posibles destinos. Paradójicamente, además, en este caso del turismo rural, la especificidad de la que hablamos descansa en su ser “medio rural”. Este hecho refuerza, sin duda, la representación de corte más desarrollista que contempla tales espacios desde su “falta de”. Hablando incansablemente de recuperación, conservación, rescate y reconstrucción del patrimonio, es posible comprobar la movilización de hilos que, enredados en la madeja de la semiótica del “la puesta en valor del patrimonio”, contribuyen a elaborar y efectuar una tupida y densa red en la que pueblos con encanto movilizan con fines precisos sus “preciosos” y hasta el momento supuestos latentes recursos para avanzar hacia la “modernización” y salir, previo desarrollo, de esa situación de marginalidad erigida, para ellos, por la narrativa de “su” ruralidad.

Representados como “aldeanos que venden sus producciones a exquisitas tiendas del gourmet”, los artesanos del concejo de Taramundi son el perfecto epítome de una ruralidad modernizada, desarrollada, de una “tradición” científicamente manejada, pero de una tradición, de una ruralidad y de un contexto local que han de permanecer como tales: efectuando su lejanía y jugando con un mapa en el que las distancias están bien establecidas y románticamente efectuadas.

4.1.3. *Un objeto de estudio o la construcción y mantenimiento del escenario romántico*

Cabría preguntarse cómo es que año tras año esta representación se mantiene estable, cómo es que adquiere durabilidad y fijeza. ¿Discursos e imágenes de reclamo turístico son todo? No es sólo un plan, ni su revisión, ni la prensa, ni sólo el torrente de folletos turísticos y las publicaciones que con carácter de divulgación son constantemente editadas las que contribuyen, en este orden de cosas a efectuar y mostrar ese Taramundi consensua-

do, “local” y distante, menos desarrollado pero accesible desde cualquier punto geográfico, sino que es todo un conjunto de interacciones, de prácticas, de encuentros, de movilizaciones las que permiten, junto a todo esto, que así sea. *Grosso modo*, podemos decir que las que vamos a repasar en este apartado son aquellas prácticas a través de las cuales *Taramundi* es presentado y actualizado como un objeto de estudio por parte del conocimiento experto.

a) Los técnicos y algunas de sus prácticas en relación al consenso

Los técnicos son un colectivo que surca y conforma distintivamente el día a día del Taramundi en desarrollo. Secretaria, administrador, dinamizadora agrícola encargada de temas ganaderos, informador juvenil, animadora social, informadora de turismo, veterinarios, trabajadora social, aparejador, abogada de la mujer, abogada, guarda forestal, entre otros, son algunos de los puestos que allí se pueden encontrar. Todos concentran gran parte de sus actividades y funciones en la villa, pues es en la villa donde se ubican la mayor parte de las oficinas, y éstas, salvo el telecentro, la casa de la cultura, la biblioteca y la oficina de turismo que ocupan edificios separados, se concentran en el edificio central del Ayuntamiento, epítome, si nos permite la expresión, y gracias al cuidado diseño de F. Gordillo, de una ruralidad modernizada. Muchos de estos técnicos son gente joven procedente de fuera de Taramundi (Vegadeo, Castropol, Avilés, Oviedo...) con formación superior y técnica y residentes en régimen de alquiler, mientras duran sus contratos, en las aldeas del concejo (Bres, Llan, Piñeiro, entre otras). “Los técnicos”, muchas veces más popularmente conocidos como “los del ayuntamiento” aunque no lo sean y dependan directamente de otros centros como el Ceder, como Fondo Formación o el propio Principado, tienen con respecto al *Taramundi* pueblo no sólo un perfil diferente, sino unas prácticas concretas. Contempladas aquí desde su contribución al Taramundi del consenso, los técnicos surcan los espacios de la villa en determinados momentos del día y lo hacen de un modo diferencialmente discernible, por ejemplo, al extender *Taramundi* más allá de sus fronteras geográficas en su homogeneizarlo con otros pueblos con encanto / otros medios rurales en desarrollo y tejiendo una red bien definida y diferente a la turística en la que *Taramundi* queda pautadamente atrapado y visualizado.

Desde el análisis de algunas de sus prácticas, es interesante señalar cómo el municipio de Taramundi se resuelve y se ordena cotidianamente a través de un calendario y horarios marcados y regulados por la lógica laboral (por el tiempo de trabajo) frente al tiempo de ocio que marcaría la lógica turísti-

ca. Surcado en tanto en cuanto espacio de trabajo para el desarrollo, los técnicos movilizan para el Taramundi del consenso una serie de elementos diferenciales a aquellos movilizados por ejemplo en la prensa o en los documentos de divulgación turística. Así pues, mapas, estadísticas, gráficas, mediciones e informes técnicos, zonificaciones particulares, salidas de campo o conversaciones revestidas de cientificismo se convierten en los referentes últimos a través de los cuales antiguos caminos vecinales, huertas, caseríos o cuotas de participación deben ser técnicamente traducidos. Dentro de esta lógica de trabajo que dicta tiempos de trabajo, descansos, derechos y obligaciones, “la hora del café” es quizá uno de esos momentos importantes en los que de cara al resto de taramundeses, “los del ayuntamiento” quedan consolidados como colectivo diferencial. Cada día, sobre las 11.30 horas o quizá algo más tarde, puede verse en uno de los hoteles de la villa, a veces, en una de sus “mesitas” a un grupo de ellos “tomando el café”. Una llamada de teléfono, un “ahora voy”, un “¿dónde estaréis?” aúna a varios de ellos, casi a diario alrededor de la barra o una mesa de uno de los cuatro establecimientos de la villa (la Cafetería, Hotel Taramundi, Casa Petronila, Apartamentos La Esquina) en los que rotan “para evitar piques” (técnico 2, noviembre de 2002). Sus movimientos dentro de la villa son medidos en redes de relaciones que les exceden y que en este caso deben de saber navegar para desempeñar satisfactoriamente sus trabajos. Vistos y actuados por parte de la población local y los turistas como espacios de ocio, los hoteles-restaurantes se convierten en espacios pautados sometidos, para “los del ayuntamiento” y en su calidad de mediadores entre tradición y modernidad, a las reglas del saber hacer local.

“En tanto del Ayuntamiento tenemos que tener mucho cuidado con eso de ir a tomar el café a casa de alguien (...), ¡ya me gustaría a mi poder ir todas las veces que me lo dicen! Pero si vas a tomarle el café a uno luego no puedes decir que no a otro, ¿entiendes?” (técnico 1, noviembre de 2002).

En las charlas y conversaciones de estos técnicos es fácil identificar en juego los iconos globales del desarrollo (participación, colaboración, empoderamiento, uso responsable de los recursos, por ejemplo) y lo importante aquí y a juzgar por sus comentarios, es que la estrategia de desarrollo en Taramundi no sea vista como algo a corto plazo, sino que prevalezca una visión de conjunto más a largo plazo, algo de lo que se quejan porque la mayoría de la población de *Taramundi* no ve. En este reclamo de una visión de conjunto, los técnicos se posicionan en una categoría diferenciable y diferenciada del resto de la población. Ellos son en definitiva los que, en

calidad de conocimiento experto activan estratégica y cotidianamente los nodos sobre los que discursivamente hemos visto que se construía Taramundi como medio rural en desarrollo. Pues es sobre ellos, sobre los que a fin de cuentas descansa el que *Taramundi* (en tanto Taramundi sin cursivas) pueda seguir recibiendo subvenciones, ser todavía tratado y jugado como “medio rural en desarrollo”,

“A veces la gente de aquí no ve Taramundi como un conjunto y esto es importantísimo de cara a otros negocios y demás (...), cada uno ve por su negocio a corto plazo pero no pueden ver más allá” (técnico 2, noviembre de 2002).

“Es importante generar sinergias de complicidad y compromisos entre el mundo rural en el que muchos técnicos estáis trabajando y el mundo urbano del que muchos provenís” (autoridad local, reunión en Taramundi, noviembre de 2002).

Dentro de esta manera peculiar de surcar el municipio, la producción y distribución de carteles es otra de las prácticas más significativas con respecto a la construcción del Taramundi del consenso de algunos técnicos que trabajan en el concejo, muy especialmente de aquellos encargados de los temas de turismo y juventud. Es importante detenernos un momento en esta práctica puesto que los “carteles” uniformizan muy eficazmente, ese Taramundi del consenso a través de la materialización de temas de interés y debate global. Un paseo por Taramundi a través de los carteles que inundan estos espacios, nos lleva a parar por ejemplo en los programas europeos Equal recientemente puestos en marcha por el Principado para fomentar la igualdad entre hombres y mujeres, o parar también en diferentes eventos de carácter extra-local como ferias, mercados o eventos formativos. Ubicar los carteles en determinados edificios del concejo (como La Rectoral, el Ayuntamiento, la Casa de Cultura) y no en otros, posibilita además, y abre espacios de discusión sobre temas extra-locales que se actualizarán en momentos y lugares concretos, y no otros. Por ejemplo, ubicados en los lugares turísticos, su visualización presentará para el foráneo un Taramundi en línea con la “igualdad” en este caso, en línea con la “artesanía” (cuando los que están expuestos son carteles de muestras y ferias), o en línea con aquella temática que en última instancia representen y que viene normalmente a consolidar una imagen romántica de un medio rural “de moda” en el que conectan tradición y modernidad. Conectando también, por ejemplo, a la población local y a los técnicos en conversaciones particulares a la hora del café, o del vermouth, o al leer la prensa en el bar.

- Jornadas, cursos y encuentros: “una experiencia” sin fronteras; temáticas y visitas técnicas para “los de fuera”

El establecimiento de jornadas y cursos, de encuentros en los que se presenta académica, técnica y políticamente este Taramundi consensuado es otra parte importante de esta serie de prácticas y decisiones que le confinan como tal objeto cerrado, lugar conmensurable. A través de estos eventos y prácticas puede no sólo entenderse Taramundi como un “pueblo con encanto / *locus* en desarrollo” en el que se tratan temas de actualidad, sino que a través de ellos *Taramundi* se convierte en esa “experiencia” (cerrada y unívoca que facilita su movimiento y su fluctuar) en la que *in situ* puede verse todo lo que se dice aplicado. Esto conlleva una serie de consecuencias, de efectos que al encarnarse en las figuras de los técnicos, los “otros” técnicos invitados, las autoridades locales y los enclaves seleccionados transforman y moldean aquello mismo a lo que se refieren : Taramundi, en este caso, como objeto de estudio.

Taramundi en este sentido, se juega como una “experiencia” que viaja dentro y fuera del concejo en los bolsillos y carpetas de técnicos y políticos, una experiencia que se materializa en paneles, folletos, portafolios y diapositivas, en vídeos y ponencias. Una experiencia que nos interesa aquí para revelar la movilidad de Taramundi, pero de uno en el que la durabilidad y fijeza de una romántica complejidad lo mantiene atrapado en las redes de una imagen única y singular que a fin de cuentas es la que emprende el viaje en tanto en cuanto producto u objeto acabado, conmensurable y objetivamente estudiable.

La organización de cursos y charlas dentro y fuera del concejo va a verse en este sentido reforzada y consolidada (en su hacer de *Taramundi* uno) con la selección de temáticas de interés sobre las que se discutirá y trabajará, y en el mismo plano, con la selección de cuáles van ser, localmente, los enclaves de las “visitas” que acompañarán a esas ponencias en charlas y debates (paradas para comer, dormir, ver). Estas prácticas y decisiones pueden verse como uno de los momentos en los que las fronteras entre lo local y lo global se configuran pues ¿quién decide de qué va a hablarse: un técnico, una autoridad, una institución local, un consenso internacional, un determinado clima político..., un evento concreto dentro del municipio..., o uno de particular importancia para la región o para el Principado o quizá para la Unión Europea? Quizá sea en estas visitas no turísticas sino técnicas donde este cierre de Taramundi sobre unos enclaves determinados se haga mucho más evi-

dente. En ellas, no todo es enseñable, porque no todo es visible, ni todo, como más adelante veremos, es movilizado en la construcción y activación del Taramundi del consenso. El Taramundi que es factible visualizar ahora es ese que se resuelve a través de las visitas al obrador de mermeladas y las tiendas de artesanías del telar, al conjunto etnográfico de Os Teixois, a la quesería, a la Cuchillería de Taramundi y quizá a algún taller artesano como el de Veiga de Llan. Es un Taramundi en el que se llega al Ayuntamiento, a la Casa de Cultura o La Rectoral para dar o recibir un curso y en el que se come, se cena o se reponen fuerzas en “el hotel” (La Rectoral) en la sidrería El Solleiro, o en uno de los hoteles-restaurante de la villa. Un Taramundi también en el que se encuentra al paisano activo, participativo y generador, junto a los otros, del desarrollo local del concejo.

Haciendo un somero repaso a algunas de las trayectorias de los diferentes agentes abanderados del desarrollo, podemos apuntar también una consolidada presencia “extramuros” de este Taramundi consensuado, y es que, imposibles de acompañar a todas ellas, Taramundi en tanto “objeto de estudio” ha estado en sólo cuatro meses en los Oscos (en unas Jornadas de Patrimonio y Desarrollo), en Vegadeo y en Oviedo (para recibir el Premio a la Excelencia Turística), en Navarra (en un Seminario sobre Desarrollo Sostenible), en la Feria Internacional de Turismo en Madrid. Como cuenta el mismo presidente de Dítasa, Taramundi estuvo también en sus comienzos en el seminario “Desarrollo Sostenible del turismo de naturaleza en América Latina” que se celebró en Cuba en octubre de 1999 y donde él mismo, presentando el municipio ratificaba los elementos discursivos señalados en capítulos anteriores: “en Taramundi se estaba diseñando una alternativa económica para el concejo (...) que requería crear todo un modelo que cimentase sobre bases sólidas aquello del Turismo Rural: que utilizase recursos propios del lugar (cultura, patrimonio arquitectónico, naturaleza), que contase con sus gentes como protagonistas y destinatarios finales de los resultados, y que implicase a la Administración en la mejora de todo tipo de servicios públicos y privados” (1999: 65-67). En los resúmenes de ponencias y charlas más actuales es posible encontrar estas mismas palabras, casi en el mismo orden, producto casi se podría decir de los mismos, pero en realidad bien diferentes, oradores. Y es que ésta es una de las formas en las que casi paródicamente se genera esa fijeza de un Taramundi cautivo en su representación –ahora discursiva– del consenso: la repetición de una misma historia, la repetición de un mismo itinerario. Una historia que técnicos de fuera vienen a conocer, que turistas esperan encontrar y que técnicos de dentro salen a contar.

b) Logotipos, marcas de calidad, ejercicios de señalización

Es importante también que junto a temáticas e itinerarios señalemos todo el conjunto de otras prácticas y decisiones relacionadas con el “Taramundi pueblo” en las que se van estableciendo cuáles son las líneas prioritarias de actuación para “los de fuera” (el turista, el técnico de fuera, el foráneo) pero también para “los de dentro” (técnicos que trabajan allí, autoridades, población en general). Nos referimos, entre otras, a la creación de logotipos, marcas de calidad y ejercicios de señalización.

El recién establecido logotipo de la Mancomunidad Oscos-Eo (presidida por autoridades de Taramundi), “Oscos-Eo forjados en la naturaleza” en este sentido, representa el concejo como un todo homogéneo identificable con una serie de símbolos como en este caso son la naturaleza convertida en verdes montañas y azules ríos y una rueda forjada de hierro en la que se resume la “identidad de la comarca”. Del mismo modo, y desde una apuesta igualmente política, ahora estrechamente ligada al patrimonio, puede entenderse el logotipo de “etnografía en Taramundi” que antes repasábamos y cuyo explícito objetivo es el de hacer de Taramundi “uno” en las visitas turísticas, a través por ejemplo del establecimiento de un circuito claro, preciso, transparente y unívoco a través del cual el turista pueda, sin pérdida, encontrar ese paraíso rural descrito en la prensa y folletos divulgativos del concejo.

La creación de marcas de calidad, uno de los puntos fuertes del plan de 1984 y fomentado muy especialmente por las autoridades locales, permite por su parte que determinados objetos como navajas y cuchillos, quesos artesanos o la sidra del concejo, lleven impresos unívocamente el nombre de Taramundi. En su movilidad estos objetos permiten identificar y resumir Taramundi con estos productos artesanos que el turismo rural ha convertido en mercancía. Comodificadas por la lógica del mercado, estas marcas de calidad impresas en objetos singularizados, son el epítome del pueblo con encanto que, objetivizado, pasa a ser entonces “Pantaramundi”, la “Cuchillería de Taramundi”, el “queso artesano de Taramundi” o “Mieltaramundi”.

Por su parte, los ejercicios de señalización son un pieza clave a través de las que el Taramundi consensuado es desvelado y traducido localmente en sus nodos principales. Esta vez puestos en marcha tanto por el Ayuntamiento como por el Gobierno del Principado al examinar los efectos de esta señalización sobre el terreno, es factible ver que no se trata sólo de la práctica de producir y distribuir carteles temáticos, sino que se trata también, de ha-

cer legible más a gran escala y en otro sentido a Taramundi en tanto lugar de consumo para el foráneo. Es crucial aquí, qué y qué no está señalado e indicado pues es a través de estas huellas a partir de las que el espacio taramundés deviene legible y conmensurable para el turista cuando llega al municipio, actualizándose local y materialmente ese mapa detallado del concejo que pudieron obtener por internet y no otro. Objeto de señalización son el Taramundi de los museos etnográficos, áreas recreativas y senderos turísticos, pero no por ejemplo, las fuentes, antiguos caminos vecinales, mazos y hórreos abandonados o ermitas e iglesias parroquiales. El uso en estos carteles de señalización de madera con letras policromadas es la rústica apuesta turística a la que en los Oscos se están sumando también con la pizarra. Unos materiales, que como veremos simbolizan lo rural a través de la evocación arquitectónica del “antes”.

c) Rutas, asociaciones y cursos para “los de dentro”

Sumadas a las anteriores, hay dos tipos de actividades que conforman, bajo nuestro punto de vista, los ejemplos más notorios que efectúan y consolidan el concejo de cara, ahora, no a los foráneos sino a sus propios habitantes a través de la minimización de todo conflicto o disidencia. Nos estamos refiriendo, por un lado, al establecimiento de las rutas y circulación de una determinada imagen del concejo por parte de la Biblioteca móvil, y, por otro lado, a la generación de nuevas formas de organización social resueltas bajo la forma de asociaciones.

Tanto la Biblioteca de Taramundi (ubicada en la villa) como la prensa, revistas y videos, la edición del Boletín del Programa Rompiendo Distancias, las noticias sobre la creación de una nueva asociación o la planificación de un nuevo viaje, es información que llega en determinados días a todas las casas del concejo de Taramundi a través de la biblioteca móvil. Materializada en una furgoneta azul, cargada de cajas de plástico llenas de información, la biblioteca móvil surca, en cinco rutas (Veiga de Zarza-Abraido; Valín-O Navallo; Ouria; Turía; Sirvallá) la totalidad de las aldeas del concejo, posibilitando encuentros y activando conversaciones entre la villa y las aldeas, entre lo global, si se quiere, y lo más local de lo local. La biblioteca móvil, con sus viajes, sirve de lazo de comunicación entre unos y otros creando, en su circular, ese mapa de Taramundi “en tanto en cuanto medio rural en desarrollo”. Es en definitiva, otra de las actividades que sumada a las anteriores posibilita material y prácticamente que esa representación de *Taramundi* mantenida por las autoridades y técnicos de desarro-

llo, viaje en furgoneta y acceda –a través de la información facilitada– a su manifestación.

Junto a esta manera de circular o viajar y de anclar un mapa determinado de *Taramundi*, la creación de asociaciones es otro de los procesos a través de los cuales este Taramundi objetivado homogeneiza a su población en colectivos identificables y fácilmente ordenados desde el lenguaje de desarrollo. Aparte de aglutinar a la población bajo intereses comunes, las asociaciones en áreas como Taramundi (es decir, en desarrollo), canalizan los diferentes fondos que llegan al concejo y consolidan a su vez, esa “cultura de la subvención”, materializada en los cursos que se imparten, en las excursiones que se establecen y en general en las actividades que se llevan a cabo y que ubican a Taramundi en el papel de demandante de apoyos, ayudas y fondos provenientes de las Administraciones públicas. De ayudas para el desarrollo. Asociaciones como la Asociación de Mujeres El Despertar, la Asociación Juvenil Os Castros, la recién inaugurada Asociación de Mayores El Mazo, o Anturta y Ditasa, pueden ser tomadas como ejemplo de esas nuevas formas de organización social que moldean, a su vez y paralelamente, ese Taramundi unívoco en el que es posible hablar de unas mujeres, de unos jóvenes, de unos mayores, de unos hoteleros, comerciantes y empresarios atrapados en colectivos unívocos, organizados y homogéneos. Como dirían los post-desarrollistas, en colectivos tecnocráticamente inventados. Como tales, y de puertas para fuera, *Taramundi*, sus mujeres, sus mayores, y sus jóvenes, viajan en excursiones y visitas que, gracias a la movilización técnica de la representación del pueblo como asociativamente organizado, han sido objeto de financiación. Así, las “mujeres” y los “mayores” de Taramundi, como un todo, se reúnen, suben al autobús, marchan, son vistos y tratados extramuros como colectivo organizado, recorriendo otros escenarios y volviendo de nuevo al concejo pero ahora, habiendo conectado, en su desplazamiento, diferentes escenarios, diferentes experiencias.

En este punto no es sólo la buena intención de los técnicos de desarrollo y su decidida voluntad a escuchar a la población a través de la articulación y organización de sus demandas lo que cuenta. Muchas veces ante estos técnicos se erige la imposición de escuchar de acuerdo a una determinada imagen, ya pautada, del municipio, y que una vez gestada parece cobrar vida propia constriñendo los movimientos de sus “inventores”. La identificación de Taramundi como pueblo en el que se fabrican navajas y cuchillos artesanos y en el que se vive del turismo rural en general, son las claves representativas que hacen que las necesidades de su población, a la hora de solicitar actividades y cursos sean jerarquizadas. De este modo se establecen muchas

veces estables flujos de capital nacional e internacional que contribuyen con mucho a la estabilización de Taramundi como pueblo con encanto, financiando (por encima de otros) aquellos proyectos que tengan relación directa o indirecta, pero relación a fin de cuentas, con lo que debe ser un medio rural en desarrollo a través del turismo rural. En este sentido, y atendiendo a las últimas subvenciones concedidas desde 1998 hasta 2002, podemos ver cómo en Taramundi han sido objeto de financiación actividades como la atención de la oficina de turismo y equipamiento de diferentes oficinas y entidades relacionadas con el turismo (albergues, casas de aldea...); como se han apoyado actividades de interés turístico como la edición de folletos y mapas turísticos, o la realización de ferias y muestras artesanas; o como se están apoyando todas las incitativas que promuevan la igualdad entre hombres y mujeres, las que están encaminadas a las personas mayores o las que se dedican a mejorar el entorno y a construir y mejorar accesos al concejo. Denegándose, en este periodo de tiempo, otras actividades propuestas como la recuperación de capillas y retablos (1998), la adquisición de equipamiento para colecciones museográficas como la de la Casa del Agua (1998), o la realización de intercambios juveniles para realizar trabajos arqueológicos en el verano (1999), entre otras. En *Taramundi*, mientras y una vez la subvención ha llegado al municipio, la actividad comienza: empiezan las obras de rehabilitación y mejora, las reuniones de técnicos, más visitas e invitaciones, inauguraciones, comidas, cenas y ventas. En el pueblo, como “pueblo rural en desarrollo” es posible encontrar paralelamente una actividad desbordante, casi inusitada para su pequeño tamaño.

Este haz de prácticas, imágenes y discursos que hemos repasado permiten desvelar parte del día a día de un Taramundi en el que localmente a través de los técnicos de desarrollo se va diseñando, consolidando y efectuando Taramundi bajo esa morfología específica de “todo conmensurable o pueblo con encanto / *locus* en desarrollo”.

4.2. UN NUEVO TARAMUNDI, LA CONSOLIDACIÓN DE UNA ESTÉTICA RURAL CONSUMIBLE

Es posible hablar de la reconstrucción de un nuevo Taramundi a través de una serie de activaciones patrimoniales que “ponen en valor” los recursos naturales y culturales del concejo, para, a fin de cuentas, consolidar una estética rural consumible que el pueblo, en tanto “pueblo con encanto / *locus* en desarrollo” demanda casi por definición.

En este apartado, trataremos las activaciones patrimoniales como acciones eminentemente políticas (Prats, 1999) y las entenderemos como acciones “al servicio” de la imagen y discurso del Taramundi del consenso en el que “tradición, artesanía, etnografía y naturaleza” se dan la mano para “espectacularizar y comercializar el patrimonio” (Prats, 1999: 22), un determinado patrimonio. Podemos así hablar de una colección de servidumbres si se quiere, que ligando patrimonio y desarrollo, condensan en cada edificio, en cada ruta de senderismo y en cada museo, esos referentes que consolidan el consenso de un pueblo con encanto, de un medio rural en desarrollo; ese que, efectivamente, el turista encuentra y se lleva en el recuerdo.

4.2.1. *Patrimonio natural convertido y actuado como paisaje*

El paisaje, dice el *Plan de ordenación forestal del concejo de Taramundi* (1998: 27) “es un recurso más, que aglutina los valores plásticos y emocionales del medio rural”. ¿*Taramundi*? Es resumido y zonificado en tres áreas: la A, altamente transformada y sujeta a usos intensivos, la B, de valles y poblaciones y sujeta a usos combinados, y la C, zona de alta montaña sometida a usos de recuperación¹⁴.

Como hemos visto, en el análisis del discurso público u oficial a través de la prensa, los manuales y folletos que sobre Taramundi se producen, en este conjunto de prácticas, estratégicas interacciones y decisiones, el paisaje de *Taramundi* deviene en espacio de ocio, consumible visualmente como un todo en el que esos elementos posiblemente distorsionadores, causantes de lo que Urry (1996) denomina la “culpa del paisaje tecnológico”, han sido eliminados de golpe. *Taramundi* aparece como un espacio conmensurable “desde” particulares, pautadas y oficialistas incursiones en su naturaleza (como las zonificaciones). Realizar las rutas de senderismo, sentarse en un área recreativa o detenerse y fotografiar las vistas proporcionadas por los estratégicamente situados “balcones paisajísticos” actualizan a través del turista lo que Frykman y Löfgren (1987: 50-51) ya señalaron en su día:

“como la ciencia y la tecnología limpiaron la naturaleza de la mística y supersticiones de los campesinos, pero en su lugar se erigió un nuevo misticismo que colonizó el paisaje. Una nueva división del trabajo creó dos tipos de paisaje

¹⁴ Más concretamente, la zona A “coincide en gran parte con la parroquia de Ouria; la Zona B comprende ‘el resto de las zonas bajas de concejo fundamentalmente la parte central; y la zona C (...) la zona más alta y con menor densidad de población, comprende las sierras de Eiroa, Navallo y la de Piedrafita, Ouroso y Tejedais”.

que raramente se superponen. El paisaje de la producción industrial que está regido por las reglas de la racionalidad, el cálculo, el beneficio y la efectividad por una parte, y un nuevo paisaje, por otra parte, de recreo, contemplación y romanticismo, un paisaje del consumo”.

Con el medio ambiente y el medio rural exigiendo urgentes intervenciones, estos dos paisajes ciertamente no se superponen en *Taramundi*, pero al menos sí que se aproximan. Cálculo, beneficio, efectividad, recreo, contemplación y romanticismo son en Taramundi parte de un mismo ordenar el “medio rural en desarrollo a través del turismo rural”. Mirando específicamente a los turistas y sus prácticas, podemos decir que éstos se convierten en activos agentes que estrían de un modo peculiar y determinado *Taramundi* pues lo hacen usándolo desde su representación como “pueblo con encanto”, encarnando todos y cada uno de los elementos que configuran el paisaje del consumo. El paisaje taramundés más que naturaleza trabajada como modo de vida, deviene desde sus prácticas en un escenario coloreado en sus diferentes recorridos por la Ruta de los Ferreiros, la Ruta de los Molinos, la Ruta del Agua, la Ruta de la Sierra de Eiroa, la Ruta de Bres, la Ruta del Ouroso y la Ruta Teixo-Os Teixois. Surcadas por equipados turistas y montañistas, el hecho de “hacer una ruta” efectúa en el caminar o al tomar una fotografía del paisaje desde el mirador de La Rectoral, el Taramundi que los folletos turísticos divulgan. “Senderos planeados, listas de libros de guías, y unas novedosas plataformas paisajísticas, estructuraron el disfrute de la escena: ¡mirad, aquí hay otra vista bonita!”. La gente aprendió inconscientemente a enmarcar el paisaje, a crear espacios cerrados (Frykman y Lögfren, 1987: 56). Y aprendió, en nuestro caso, ayudado por esas normativas y dictámenes fruto de reuniones, fruto de la demanda de los turistas, de decisiones y quebraderos de cabeza, que en Taramundi y con carácter municipal han sido paulatina pero constantemente llevadas a cabo. De prácticas gracias a las cuales existen a fin de cuentas merenderos, áreas recreativas o balcones paisajísticos. Así lo decía el director de La Rectoral cuando le preguntábamos sobre su trabajo de cara al turista, “lo que los turistas buscan en nosotros es que seamos gestores del territorio y traductores del terreno” (director de La Rectoral, octubre de 2002).

Las paradas estratégicas en este Taramundi consumible como todo y actualizado a través del “enseñar” de estos traductores del terreno, no son otras que las establecidas por los puntos que construyen (a) ‘la etnografía en Taramundi’ y que pueden ser identificados como veíamos por los tres museos etnográficos (pero no, por ejemplo, como veremos por el conjunto de capillas –patrimonio religioso– que no han sido muchas veces, ni siquiera restauradas), las rutas paisajísticamente moldeadas o los enclaves que

actualizan la eficacia “del nosotros de los otros” (Cátedra, 1988), perfectamente señalizados; y (b) La Rectoral y diferentes hoteles rurales, la oficina de turismo y sobre todo los comercios y tiendas de artesanía, representaciones goffmanas del encuentro entre población residente y población flotante, entre el rostro del Taramundi del consenso y los de fuera.

Algunas pequeñas narrativas favorecen a entender más claramente esta cuestión al tiempo que contribuyen, desde la “performatividad” del lenguaje, a consolidarla. Así, abordar a una serie de turistas a través de sucintas entrevistas mientras caminaban por las calles de la villa¹⁵, delata claramente algunos de estos puntos. Ante la pregunta sobre qué es lo que habían visitado en Taramundi, la mayoría respondió el museo de Os Teixois, La Rectoral y el telar. Algunos grupos con niños habían realizado la ruta del agua, la de sol y sombra y la de Os Teixois. Habían parado en al menos uno de los dos comercios y habían venido a Taramundi por las navajas y cuchillos, y por La Rectoral. ¿Cómo habían sabido de Taramundi? Las respuestas eran más que contundentes: “porque somos asturianos”, porque “Taramundi ha estado siempre en el mapa y es de todos conocido”. ¿Podrían resumir, les preguntamos, Taramundi en una imagen? Algunos no lo dudaban: “La Rectoral”, “el paisaje”; otros, después de pensarlo algún tiempo, respondían: “la estética del pueblo y las vistas”, “el entorno”. Las encuestas realizadas por la Oficina de Turismo de Taramundi para 2002, revelan algo más cuantitativamente y sobre una muestra mayor, que “el 73% de los entrevistados ha visitado Teixois (...) el 65% Mazonovo (...) y el 75,5% ha visitado Esquíos (...) el 58% ha visitado alguno de los talleres de artesanía y el 73% de los turistas ha hecho alguna de las rutas señalizadas en el concejo” (Oficina Municipal de Turismo de Taramundi, encuesta 2002).

Junto a la naturaleza entendida como paisaje la clave en la construcción de esa estética rural consumible, reside también en la puesta en valor de una determinada imagen arquitectónica del municipio. Ésta retiene en la retina del espectador ese medio todavía rural en el que piedra y pizarra son una clave importante.

¹⁵ Nos basamos fundamentalmente en más de 50 pequeñas entrevistas realizadas a los turistas que llenaron las calles de Taramundi fundamentalmente durante el puente de la Constitución (5, 6 y 7 de diciembre de 2002), así como entrevistas de corte más informal que tuvieron lugar a lo largo del trabajo de campo fundamentalmente los fines de semana en el museo de Os Teixois, las calles y hoteles de la capital del concejo. Un periodo de trabajo de campo posterior, en la primavera de 2005, confirma ampliamente estas observaciones.

4.2.2. *El imperio de la piedra y la pizarra*

Así se encabeza, la “Normativa de la piedra”, una particular normativa taramundesa ensalzada en encuentros y visitas técnicas:

“para aquellos que unas piedras sobre piedras sigan siendo piedras, el árbol cortado, aserrado y colocado siga siendo árbol, y el fruto del trabajo del hombre siga siendo sólo trabajo (...) para ellos, la Normativa de la Piedra (...) (Una normativa que) protege los conjuntos y edificios construidos en mampostería de pizarra, cuarcita y madera (...) que protege (...) estos conjuntos pintorescos como células medioambientales (...) que los clasifica como singularidades paisajísticas (...) que los preserva de cualquier otro tipo de edificación (...) que elimina, mediante una política de sensibilización, las construcciones inadecuadas creando una conciencia de autoestima en el medio rural (...) y que cataloga e identifica el patrimonio existente” (Gordillo, 1997: 182).

Así nos lo contaba en una entrevista un cargo municipal de Taramundi:

“En este caso (...) sí que ya contemplamos una cuestión que es muy importante y que es (...) el fenómeno del turismo rural (...) ahora aplicamos esta cuestión nueva de la normativa de la piedra que es que en algunos núcleos determinados pues ya no se puede edificar más. Eso [lo tenemos] en algunos núcleos gracias a lo que es la normativa de la piedra [en su modalidad] A que es la más restrictiva; luego digamos la B que es un poco más permisiva, que es más para pueblos donde no tienen una estrategia tan definida a nivel arquitectónico y donde lo que interesa es que se siga manteniendo ese mismo (...) enlace con lo que era la arquitectura tradicional y que implica que una parte de sus edificios siempre tienen que tener materiales autóctonos como la piedra o la pizarra o la madera..., pero no todos... (...) y realmente es una de las cuestiones [ésta de aplicar la normativa] más complicada desde el punto de vista del Ayuntamiento (...) ésa de conseguir una imagen determinada en un rinconcito del territorio” (cargo institucional, diciembre de 2002).

Queda patente como la imagen del Taramundi pueblo con encanto / *locus* en desarrollo no la conforman todos los edificios del concejo, ni la totalidad de especies plantadas en sus montes, pues no todos aparecen sujetos a las mismas normas, a los mismos discursos, a las mismas protecciones. Pero apartemos por un momento, este aparente disenso (que trataremos más adelante) y quedémonos con esa construcción de una “imagen determinada en un rinconcito del territorio”. En 1998, esta vez, las *Normas Subsidiarias* del concejo reúnen y explican, traducen Taramundi desde el conjunto de las obras admisibles atendiendo a su nivel de protección: conservaciones, res-

tauraciones y rehabilitaciones son los cánones para la actuación y representación de Taramundi. Dichas protecciones, globalmente “dirigidas” si se quiere, en lo que respecta a la protección del patrimonio, condicionan a aquellos que usan el suelo, que moran las viviendas, que las abandonan o las restauran. Es decir, condicionan por una parte prácticas locales, situadas y concretas. Por otra parte, este tipo de normas “cuidan” atentamente del mantenimiento del Taramundi del consenso que debe mantenerse dentro de ese *visual trick* que debe ver no sólo naturaleza, sino una naturaleza convertida en paisaje, y no sólo arquitecturas tradicionales, sino arquitecturas levantadas y mantenidas sobre piedra y pizarra que recuerden y anclen la tradición, el antes, en un ahora en el que “lo propio se pone en valor”.

La arquitectura, decía el arquitecto encargado de la restauración y rehabilitación de la mayoría de los enclaves restaurados y rehabilitados de Taramundi y de gran parte de la comarca de los Oscos y concejos vecinos, “debe ser la imagen del desarrollo local” (Gordillo, 1997: 3).

“La revisión de las normas subsidiarias de algunos concejos se hacía necesaria al haberse convertido (la libre edificación) en un obstáculo para la implantación del uso para turismo rural y su incompatibilidad con otras actividades (...) la innovación estaba en la Normativa de la Piedra en aplicar y dar forma legal a algo que durante toda su historia les había impuesto la naturaleza, por economía, por sensatez, por lógica, conformando el paisaje humanizado ¡qué menos que intentar protegerlo!” (Gordillo, 1997: 182).

También los turistas y la población local más sensibilizada y más cercana al turismo, recoge impresiones que subrayan el éxito y la necesidad de esta imagen de cara al turista,

“¡Los turistas prefieren quedarse en esas (casas) de piedra con lo que a mí me da ver la piedra así!” (mujer, regente casa rural, Villanueva de Oscos, enero de 2003).

“Es que ¡cómo vamos a venir desde allí y a hacer un curso de turismo rural aquí y meternos en unos apartamentos que parecen apartamentos de playa! Preferimos algo con aspecto más rural” (encargada de excursión en curso de turismo rural de Extremadura, en la Oficina de Turismo de Taramundi, diciembre de 2002).

Junto a piedra y pizarra es importante señalar la existencia de modernos contenedores de reciclaje y del punto limpio que a la vez son parte de este Taramundi del consenso que “protege el medio ambiente”, “usa responsablemente los recursos” y que es a su vez, surcado por los iconos, nada rura-

les, de una modernidad ecológica que inundan, al menos, la villa. Objetos si se quiere que, en última instancia, devienen parte crucial movilizadora en el juego del desarrollo a través del turismo rural.

4.2.3. *Un pasado revivido y unas tradiciones consumibles.
Museos etnográficos, visitas guiadas, y un Taramundi espacio
museístico en sí mismo*

En este “nuevo” Taramundi rural, el pasado y la tradición se reviven no sólo a través de objetos y arquitecturas, sino también a través de acontecimientos como las ferias y muestras de artesanía, como la III y la IV Muestras de Oficios Tradicionales y Artesanía de la Música celebradas este invierno, o como la Feria del queso, el pan y la sidra también consecutivamente celebradas. Y no sólo eso, sino que además se crean nuevas fiestas, como la Fiesta del turista o actos como la entrega de la Navaja artesana de Taramundi a través de los cuales, los constructores de este Taramundi consensuado reclaman la atención de los de “fuera” movilizándose en tanto en cuanto pueblo con encanto, destino de turismo rural. Lo que está aquí en juego es que se pueda consumir más allá y paralelamente al consumo visual a través de una serie de procesos y actividades que en última instancia acaban por representar y actualizar cotidianamente ese Taramundi cerrado pleno de sentido en sí mismo.

Va a ser muy claramente en los museos etnográficos de Os Teixois, Mazonovo y Esquíos, donde sea más fácil apreciar la conversión de la totalidad de “una cultura en unidades comunitarias en donde es difícil reconocer las diferencias y disensos o conflictos particulares” (Pazos, 1998: 39). Los museos etnográficos son, como paradas obligadas en las rutas turísticas, paradas que además de repetirse (como veíamos en las encuestas) no tienen lugar de cualquier modo, sino que se realizan a través de (sobre todo en Os Teixois, pero también a su manera en los otros dos museos) visitas con duración determinada, con órdenes singulares y siempre semejantes para los grupos de turistas que allí van, con entradas y salidas definidas, con recorridos pautados y con guías cuya voz delata la costumbre y el saber hacer de quien ha repetido la misma historia una y otra vez y siempre, en el mismo orden.

Concretamente en el Museo Etnográfico de Os Teixois, podremos ver que el orden de las visitas es siempre el mismo, y que además dicho recorrido está reforzado por mapas detallados de la planta del museo y la reproducción de los elementos que allí pueden verse en los que el visitante, antes

de entrar, puede acceder en una sola ojeada a una imagen de conjunto que conjuga un molino, un mazo, una rueda de afilar, una pequeña central eléctrica y un batán. A veces, nos comenta uno de los guías, “hasta somos dos enseñando esto (...) pasan grupos de 15 a 18 personas (...) hasta más de 800 tuvimos el otro día” (Os Teixois, diciembre de 2002). El sonido del mazo al caer cuando se abre el paso de agua, y una pequeña demostración que todos fotografían cuando el guía emula el antiguo estirar del hierro para la fabricación de herramientas del campo y utensilios de uso cotidiano acaban por efectuar el Taramundi pueblo con encanto. Acercando al turista una “tradición viva” y consumible también se sirve comida en bonitos hórreos habilitados en su uso para tal fin.

Lo mismo ocurre, aunque algo más matizadamente, en la quesería de Taramundi, donde además una de las personas que allí trabaja reflexionando apunta una de las claves de este Taramundi consensuado:

“La promoción del turismo (que hizo La Rectoral) nosotros también la aprovechamos, pero es que ellos también aprovecharon de la cooperativa porque iba todo en uno, promocionaban el turismo y a la vez los quesos y a la vez el turismo y el queso como producto de aquí. Con el turismo, el queso y la cooperativa se dieron a conocer mucho antes eso sí, tuvimos mucha suerte” (entrevista en quesería, enero de 2003).

Llegar sobre las once o las doce de la mañana permite al visitante acercarse a un proceso de elaboración artesano en el que las propias encargadas del mismo acercan al turista las complicaciones de la elaboración del queso artesano incluyendo una pequeña degustación. En el taller artesano de Antonio de Veiga de Llan, incansablemente se cuenta y se aproxima también al turista el proceso de elaboración de sus navajas¹⁶. Etnografía, gastronomía y artesanía son de este modo repetidamente perpetuados en prácticas concretas.

Paralelamente a los mismos museos etnográficos, casas de aldea y paisajes exaltados en su belleza, el modo de pasear de los turistas por la villa reconstruye Taramundi además en un espacio museístico en sí mismo. Así, como quien entra en un museo y se acerca a ver una obra de arte, en Taramundi los turistas pasean lentamente, de arriba abajo la calle principal, con las manos en la espalda, a veces dados de la mano, lenta, muy lentamente; una primera parada en la oficina de turismo y después a caminar hasta que

¹⁶ Para un detallado estudio del proceso de elaboración de las navajas y cuchillos en Taramundi ver Utrilla Barbeito (2000).

en el telar o en los comercios se detienen, se asoman tímidamente, parecen examinar, se vuelven a alejar. Observan y comentan con el acompañante, entran o pasan de largo, como quien comprueba que leyó bien el nombre del autor del cuadro o como quien nada contento con lo que observa, pasa a un siguiente cuadro. Si entran compran algo, normalmente una navaja, o un “bastón de senderismo” en el que puede leerse “recuerdo de Taramundi”, a veces algún dulce, o miel o calcetines. Después, es muy corriente verlos cuando se dirigen a La Rectoral, como si de otra estancia de un museo se tratase, y ver como, cansados tras la cuesta, se detienen haciendo un receso en la plaza de Lombardero o en la plaza del Poyo, justo a medio camino entre los comercios y La Rectoral. Allí se sientan, casi siempre mirando hacia una de las dos cuestas que bajan, mirando no a la que da al pueblo sino hacia la que lleva a la carretera, a aquella que orienta su vista hacia el único lugar en el que las casas dejan ver un poco de montaña. Es también el lugar favorito para la foto de conjunto.

4.3. A MODO DE RESUMEN

La imagen romántica de Taramundi como pueblo con encanto, destino unívoco de turismo rural y *locus* en desarrollo, es una imagen pura y sin fisuras: el pueblo vende productos artesanos (navajas y cuchillos, queso y miel), tiene varios museos etnográficos, una naturaleza convertida en paisaje, varias casas y hoteles rurales que permiten, sin lugar a dudas, tertulias al caer la noche así como el intercambio entre población rural y población urbana.

Hemos visto como montes, miradores, rutas de senderismo, casas de piedra y pizarra, contenedores de reciclaje, visitas técnicas, paneles informativos, vídeos, charlas, una subvención, una asociación, un folleto turístico, un artículo de prensa entre otros, forman parte de esos elementos que tienen que mantenerse en su lugar, que tienen que conservar “funcionalmente” su papel para que pueda actualizarse ese Taramundi finito, autocontenido que es el Taramundi del consenso. Representándose como resultado de una específica, material y heterogénea combinación de elementos, Taramundi se mantiene estable, dotando de durabilidad y fijeza esa red de relaciones, objetos, prácticas que lo configuran como tal “pueblo con encanto” y *locus* en desarrollo.

Hemos podido repasar cómo subvenciones y fondos definen y ejecutan Taramundi como recipiente, como contenedor finito de “estables” flujos de capital; o cómo productos artesanos etiquetados con marcas de calidad, po-

nencias en jornadas geográficamente lejanas o una presencia considerable en internet entre otras prácticas, posibilitan que Taramundi se mueva como ese todo asequible y replegado sobre sí mismo a través de redes, de otros espacios y tiempos que lo mantienen en los límites dictados por la combinación de esos elementos y relaciones que hemos repasado y que permiten su identificación con un mapa detallado del concejo en el que “encontrar” una casa de aldea, un museo etnográfico, una vista panorámica. Un Taramundi digámoslo una vez más, que viaja como referente de lo que el turismo rural ha hecho por el medio rural. Un Taramundi que es a fin de cuentas un ejemplo, por qué no, de esos “móviles inmutables” de los que hablaba Latour (1999): móvil porque como vemos viaja, y se desplaza a lo largo del tiempo y del espacio; inmutable, porque viaja siempre y cuando lo haga combinando los elementos que lo configuran de un modo estable y fijo que lo mantienen como pueblo con encanto, como *locus* en desarrollo. Ésta es, en última instancia, la morfología distintiva que el turista ve, experimenta y contribuye con sus prácticas a fijar; aquélla que prensa, folletos, visitas y determinados encuentros dejan que vea y experimente; aquélla que la cámara captura.

Representándose y actualizándose en tanto totalidad estudiabile, consumible, espacio-temporalmente acotable, en Taramundi quedan imposibilitados y eliminados, aquellos otros modos de ordenarse que no pueden ser parte de ese Taramundi unívoco que se desplaza suave, seductora y pulidamente a lo largo del tiempo y del espacio. Pero para verlos, primero hay que cuestionar el consenso.

V. PROBLEMATIZAR EL CONSENSO: LA COMPLEJIDAD BARROCA

HABER PUESTO el énfasis en los procesos de ordenación de lo social y haberlo hecho con el fin de subrayar el cómo, el proceso, el hacerse, nos empuja a considerar, junto al Taramundi del consenso, otros órdenes, tiempos y espacios posibles. Si bien parte de Taramundi puede entenderse y palparse como un objeto cerrado y conmensurable que ha sido capturado entre los seductores márgenes de su imagen como “pueblo con encanto / *locus* en desarrollo”, y si bien ésta ha sido una captura compleja pero “exitosa” cuya gestación, concreción y uso hemos repasado, lo ha sido en la medida en que dicha captura se ha construido “contra” un “otro” Taramundi (o partes del mismo) que no podía formar parte, de ningún modo, de su representarse como “objeto de estudio” y/o “objeto de consumo” no conflictivo.

En este sentido, concretado, fijado y estabilizado a través de particulares objetivaciones, el Taramundi del consenso además de ser un continuo “hacerse”, como hemos manifestado, es juez y parte de un “hacerse” mucho más amplio en el que técnicos, autoridades, rostros del desarrollo y turistas (los constructores del consenso) así como sus prácticas y discursos son también ellos, jugadores “jugados”. Y lo son, en la medida en que desarrollan sus funciones y tareas sobre una lógica (la de la concreción) que intenta engancharse sobre “otras” materialidades bien distintas en las que Taramundi necesariamente se efectúa como “pueblo”. Estas otras materialidades vienen dictadas por unas condiciones sociales y productivas que revelan que ese pueblo con encanto es “también” un concejo con una estructura de edades tremendamente envejecida. Un concejo también con una estructura productiva que no gravita en su totalidad sobre el turismo rural y que además se reconstruye y se reorganiza sobre unos determinados ejes (como la estacionalidad, la concentración de actividades y servicios en la villa o una nueva organiza-

ción socioeconómica) impuestos por el “turismo rural como la estrategia artesanal de desarrollo del área”. Estas otras materialidades de las que hablamos se revelan en Taramundi precisamente al chocar y lidiar, al encontrarse en determinados espacios. Comercios, hoteles rurales, museos etnográficos, calles y carreteras, un entierro o un paseo son esos escenarios en los que el consenso se hace más complejo desde la atención a un gesto, a una mirada, a una estrategia de evitación. En ellos circulan y se distribuyen las informaciones de los dos Taramundis (el del consenso y el del conflicto) y en este fluir ambos se encuentran y se manifiestan en su lejanía. Taramundi se desvela entonces en giros en espiral, en escorzos que lo dotan –como a una escultura barroca– de movimiento y de tensión contenida.

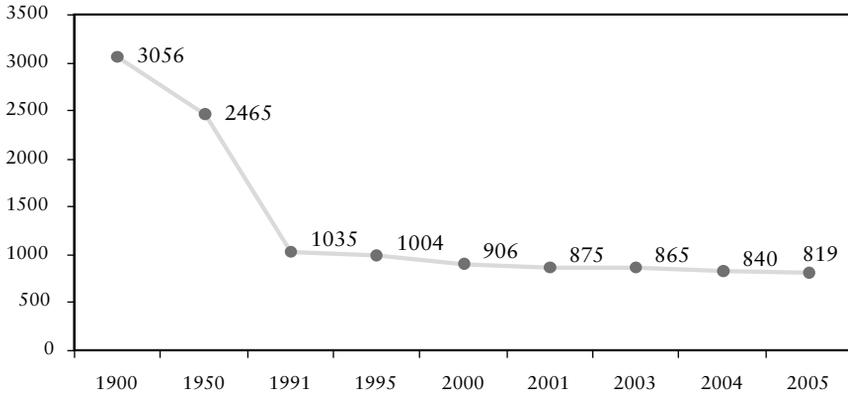
5.1. ALGUNOS DATOS CUANTITATIVOS

Quizá en este complejizar el consenso no sea mala idea detenernos en primer lugar en el análisis que de la forma de vida de los taramundeses reflejan algunos de los datos cuantitativos recogidos para el concejo.

a) *Una estructura de edades tremendamente envejecida*

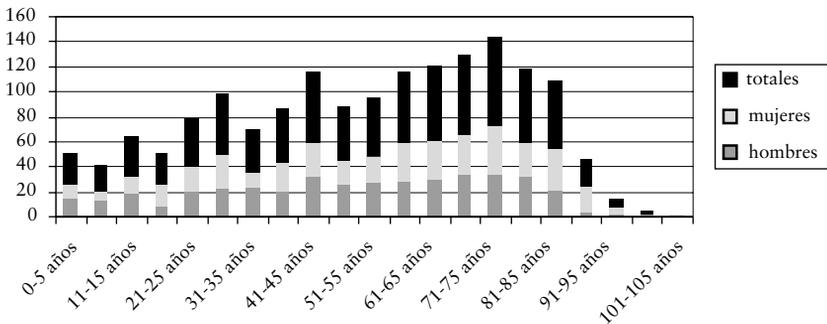
A golpe de vista llama la atención que un concejo representado en la prensa y en diferentes medios a través de la imagen de equipados turistas que con mochilas a cuestas irradian juventud y dinamismo, sea un concejo en el que el grupo más numeroso de población se halle comprendido entre los 65 y los 69 años, y en el que el 41,60% de la misma supere la edad de los 60 años (basado en datos del Ayuntamiento, 2005). Es decir, que sea una población, con una pirámide de edades tremendamente envejecida que, además, y lógicamente, dada su estructura (bajas tasas de natalidad), pierde población de una manera bastante acelerada careciendo en este sentido, de capacidad alguna de regeneración poblacional. En valores absolutos estaríamos hablando de una población de 875 personas según el INE para 2001 (365 personas de más de 60 años), de 865 personas de acuerdo a los datos proporcionados por el Ayuntamiento de Taramundi para comienzos de 2003 o de una más reciente población de 819 habitantes (Ayuntamiento de Taramundi, mayo de 2005). Es decir, de un concejo con una pirámide de edades regresiva, cuya población ha ido mermando considerablemente de año en año¹⁷.

¹⁷ Para un estudio detallado de la situación del concejo de Taramundi en los años 90, nos remitimos al capítulo de Miguel M.^a López Coira “Rituales en una población fronteriza” en García García (1991).



Evolución de la población del concejo de Taramundi, 1990-2005.

En este pueblo con encanto, y atendiendo a la imagen que nos propor-



Distribución de la población de Taramundi según sexo y edad, 2005.

cionan los datos, hablamos de un crecimiento vegetativo negativo no ya ahora, después del plan de 1984, sino desde antes de su puesta en marcha y paralelamente a su puesta en marcha. Este crecimiento ha ido descendiendo llegando a su punto álgido en 1998 cuando alcanzó un significativo saldo negativo de -20,04% (tasa de mortalidad de 22,15% frente a una tasa de natalidad de 2,11%), hasta situarse en 2000 en un todavía negativo y considerable -9,39% o en el actual -14,10% (Caja España, Taramundi, 2005).

En Taramundi podemos hablar no sólo de un elevado número de población envejecida, sino que además se aprecia la presencia de lo que en demografía ha venido llamándose la “cuarta edad”. Los ancianos de 80 años y más dan cuenta del 12,08% de la población total del concejo (111 personas atendiendo a los datos para 2003). En los hoteles rurales del concejo, y junto a los carteles de ferias y muestras artesanas, es corriente encontrar –aunque sea triste decirlo– las esquelas de los fallecidos y sus edades, muchas veces también la alusión a una nueva casa que se cierra. Estas esquelas no hablan sólo de duelos, de muerte y de dolor, sino que dirigen también nuestra mirada a uno de los puntos clave en los que en Taramundi se encarna el conflicto: el futuro de un mundo rural mecido en las coordenadas del envejecimiento de su población, la emigración de los jóvenes así como su situación de desventaja competitiva en una economía de mercado. ¿Cómo explicar que un pueblo con una población tan envejecida sea un pueblo que demande un nuevo museo etnográfico, un nuevo hotel rural, una nueva ruta de senderismo, un curso de taichí?, ¿quién, si no hay en el concejo capacidad de regeneración, se encarga de estas actividades?, y lo que es más importante aún ¿por qué se llenan?, ¿cuál es el secreto de la convivencia entre museos etnográficos, hoteles rurales, turistas y paisanos envejecidos? Responder a estas preguntas no es tarea en absoluto sencilla y es que a partir de las demandas de la población es posible visualizar un nuevo Taramundi que corre parejo al Taramundi consensuado, pero que a veces no es tan visible como él. Hablamos ahora de un Taramundi en el que se demanda un “lugar de reunión sin escaleras”, “transporte hasta la villa” o “que se restaure la iglesia” (primera reunión de la asociación de mayores, villa, diciembre de 2002). Un Taramundi en el que el colectivo de mayores es cada vez más objeto de actividades y destinatario de fondos. Algo que revelan claramente la recién creada asociación de mayores, la existencia de un programa exclusivo para atender a sus necesidades (Rompiendo Distancias, proyecto pionero en Asturias, 2001), la existencia de un nuevo “servicio de atención y formación de cuidadores informales” (diciembre de 2002), o de un servicio de limpieza a domicilio pensado para ellos, o la misma “tele-asistencia” (en colaboración con la Cruz Roja) para aquellos ancianos que viven solos. Realizadas e impartidas por técnicos (jóvenes de fuera), estas actividades, en su encuentro con los “mayores” encarnan la viva imagen de dos Taramundis bien diferenciados pero que diariamente conviven¹⁸.

¹⁸ Uno de estos puntos de convivencia lo da por ejemplo el hecho de que a través de este colectivo específico de mayores, ya organizado asociativamente, el concejo de Taramundi se establece como nodo que articula demandas y a través del cual se articulan también una serie

Por otra parte, al decir que esta estructura de edades tan envejecida no tiene cabida en el Taramundi del consenso, nos estamos refiriendo al hecho de que este colectivo de mayores sólo entrará a formar parte activa del Taramundi pueblo con encanto, zona en desarrollo si se mimetiza con la representación que de este colectivo circula en diferentes medios, es decir, en la medida en que se acoplen a esa representación que les dibujaba como figuras autosuficientes y autónomas, valientes emprendedores y jubilosos paisanos. Sólo de este modo, y por cuanto sirven en última instancia al consenso, al proyectar ese romantizado y antiguo sector primario del que vivían, serán parte activa movilizada por el discurso del desarrollo a través del turismo rural. Sin embargo, tanto el colectivo en sí mismo como el sector primario que vendrían a encarnar, están bien lejos de romanticismos a no ser que sean los meramente discursivos.

b) *Estructura productiva y usos del suelo*

Analizando la distribución de la población activa podemos ver que Taramundi no se trata ni mucho menos de un pueblo en el que, como se desprende de algunos discursos de expertos, políticos y textos turísticos, la totalidad de sus habitantes viva del turismo rural¹⁹.

de prácticas cotidianas que, muchas veces, exceden las fronteras geográficas del municipio: al salir en excursión o al ser concebidos como destinatario de fondos específicos para realizar actividades concretas (Boletines Rompiendo Distancias, 2002-2005).

¹⁹ Aquí debemos hacer un pequeño inciso y hacer evidentes las estrategias llevadas a cabo por parte de unas autoridades municipales muy conscientes de las demandas no atendidas por falta de recursos de su población. Es decir, no es que las autoridades locales no sepan que en el concejo haría falta un centro para mayores, o que haría falta generar más empleo, o atraer a población joven, sino que dada la estructura y condicionamientos en los que se resuelve el Taramundi turístico, se ven forzados a silenciar o solapar este otro en el mero hecho de ensalzar los elementos (humanos y no humanos) que conforman el consenso. En este sentido, si el consenso visualiza a Taramundi como referente de lo que debería ser el turismo rural como herramienta de desarrollo, no cabe –de cara a los de fuera, a foros, técnicos, prensa, etc.– sino una “población que vive en su totalidad de esta actividad”, aunque de puertas para dentro, y en una actividad casi esquizofrénica el Ayuntamiento y los técnicos intenten dar solución a aquellos problemas (locales) para los que no llegan recursos globales. En este sentido en nuestra interpretación del fenómeno del turismo rural como herramienta de desarrollo damos un paso más allá de la crítica al mismo que realiza MUÑOZ DE ESCALONA (2005) tomando Taramundi como referente. Taramundi ciertamente es éxito en lo que al turismo rural se refiere pero es a la vez, muchas otras cosas. Dejar de entender el municipio como una experiencia pionera exitosa como hace este último autor es encorsetar la complejidad de este concejo.

En este sentido, que un 28,3%, 87 personas de las 307 que conforman la población activa (Sadei, 2003), se dedique al sector servicios es una cifra muy significativa e inexistente en décadas anteriores cuando el sector servicios era del todo inexistente. Ahora bien, que junto a este sector servicios exista un 49,1% (151 personas) de su población que siga ocupada en el sector primario, que revele que la población de Taramundi es todavía mayoritariamente una población que “vive del campo” es un dato crucial del que sin embargo, no hablan muchas veces, ni la prensa, ni los folletos turísticos, ni un Taramundi convertido en objeto de estudio. En este sector primario, además, 108 hectáreas de las 156 cultivadas corresponden a cultivos forrajeros, delatando con ello la importancia de un todavía existente sector ganadero en el concejo: un “campo” entonces que debe ser visto hoy, más bien, como un campo ganadero.

Pero, hay algo más, pues si nos preguntamos por ese más del 20% restante de la población activa (concretamente el 22,4%) y podemos, obviamente situarlo en el sector secundario, podremos ver que de un 17,60% de la población que se dedica a la industria, el 14,13% lo hace en la industria de la alimentación, bebidas y tabaco, un 3,20% en metalurgia y productos metálicos; y el 0,27% restante en la industria transformadora de los metales. ¿No son, en última instancia, empleos muy cercanos al turismo rural como estrategia de desarrollo?, ¿no nos llevan estas cifras a las cuchillerías y talleres artesanos, a la quesería y a la sidrería, al obrador de mermeladas, a los estancos y tabernas, a escenarios todos ellos surcados y posibilitados por el turismo rural? Ciertamente sí.

Ateniéndonos a datos anteriores a la puesta en marcha del plan de 1984 podremos ver como la totalidad de la población de Taramundi, igual que el resto de pueblos de montaña del Occidente asturiano, era una población que vivía del campo: era una población de labradores, una población que concebía la naturaleza y la montaña no como paisaje, sino como lugar de trabajo (ver Ávila Granados, 2000; Cuervas-Mons, 1996; García García, 1991). Una población hoy día, en la que su estructura productiva revela las contradicciones o al menos complejidades de esa “nueva estrategia artesanal de desarrollo a través del turismo rural” que lejos de asentarse y consolidarse *ex nihilo*, lo ha hecho “desde” unos modos de vida “sobre” los que ha edificado otros, solapándose con ellos, encontrándose y a veces también disfrazándolos. Pues, si hay algo que el turismo como estrategia de desarrollo de un medio rural ha hecho en Taramundi, ha sido la organización de una nueva estructura socioeconómica en la que ahora, atendiendo a las categorizaciones que usan los propios taramundeses, y atendiendo a estas cifras anteriores, es factible ha-

blar de “los que viven del turismo” (25,33% del sector servicios, sumado a este otro casi 20% dedicado a la industria de la alimentación, bebidas y tabaco, de la industria del metal y la construcción con el 3,47% restante y por tanto un 47% de la población activa total) y “los que viven del campo” (53,60%).

Es necesario enfatizar que estos dos colectivos no son sino categorías analíticas y que en la realidad están muy lejos de poder ser tratados como entidades o colectivos homogéneos. Aunque más tarde en el texto esto quede de manifiesto al hacer notar las diferencias dentro de aquellos que viven del turismo entre los que regentan hoteles, los que llevan comercios o los que gestionan un museo entre otros, es importante también hacer ver que “aquellos que viven del campo” también son objeto de diferenciación interna, por ejemplo, según estén activos, pre jubilados o jubilados, según posean tierras arrendadas o propias, según reciban subvenciones o no las reciban para continuar / dejar su actividad. Este último colectivo es romantizado e invisibilizado parcialmente en tanto sujeto de necesidades o agente de demandas y por tanto excluido de ser actuado por el orden impuesto por el Taramundi “pueblo con encanto / *locus* en desarrollo”. Un orden que presenta un pueblo “artesano por vocación”, que “ha renacido a través del turismo” y en el que de las micro historias de los agentes que contaban el cambio, en la prensa, los ganaderos, los campesinos han sido bien eliminados o bien parcial y vicariamente representados.

No obstante, los datos nos dicen algo más de este Taramundi complejo cuando los combinamos, pues ¿hasta qué punto es representativo hablar de la estructura productiva de una población de la que la mayor parte de la misma está excluida? Hablar de una población envejecida, nos lleva a concebir una población sumamente dependiente, una población cuyo índice de recuperación intergeneracional como veíamos, no está asegurado y una población cuyo hábitat, sin embargo, sigue acogiendo la inauguración de hoteles y museos etnográficos. Aquí entran en juego no sólo los técnicos que antes señalábamos, sino “los nuevos pobladores”, un todavía incipiente fenómeno en Taramundi, como ha sido denominado para el medio rural, en el que si bien las autoridades han puesto su punto de mira, suscitan, todavía entre la población, al menos en la de Taramundi, unos conflictos difíciles de esconder y que requerirían de un trabajo de investigación exclusivo. ¿Qué queremos decir con esto?, nada más y nada menos, que es necesario hacer complejo el consenso desde las biografías de aquellos que lo articulan: gente joven al frente de un Taramundi envejecido. Dos lógicas que cho-

can, que convergen, que se acercan y se alejan en espacios en los que los encuentros entre estos colectivos se posibilitan, como la iglesia, un comercio, el restaurante de un hotel rural.

Por otra parte, y dada esta estructura productiva, cabría preguntarse cómo es que un 72,01% del suelo del concejo sea superficie forestal y que de este 72,01% el 56,22% corresponda a monte maderable cuando los árboles autóctonos del concejo, como abedules, robles o castaños con los que se inunda el Taramundi pueblo con encanto en folletos turísticos, tardan más de 30 años en crecer para poder ser usados (vendidos, comercializados en la lógica del mercado) como madera. Suponemos, y no nos equivocamos, que un pueblo en el que tan sólo el 1,69% de sus tierras sean tierras de cultivo, y un pueblo en el que más del 50% de la población viva de una ganadería en retroceso (o al menos sujeta a la lógica de las prejubilaciones), vivirá o complementará sus rentas a través de la madera (hoy plantada en Taramundi en montes de propiedad municipal y también en algunos de propiedad privada). ¿Esperando más de la mitad de sus vidas a que puedan ser tumbados los árboles que la proporcionan? Ciertamente no. Y es que el paisaje de Taramundi no lo componen ni mucho menos sólo árboles autóctonos, sino que junto a ellos crecen repoblaciones de eucaliptos y pinos, todos ellos con una media de unos 10 ó 15 años para poder ser tumbados. Pero éstos no están en los folletos que consolidan la naturaleza como paisaje y sin embargo son parte crucial del modo de vida de muchos sectores de la población del concejo que están obligados a vivir de jubilaciones anticipadas y ridículas pensiones que no superan generalmente los 480 euros con los que han de hacer frente a toda esa serie de imposiciones que el turismo rural como estrategia de desarrollo ha implantado en Taramundi: elevación no sólo de los precios de la vivienda en la villa, sino de los precios de los productos alimenticios y de primera necesidad. Estacionalidades, como veremos, que condicionan sus prácticas diarias, además de una nueva organización socioeconómica en la que no todos acceden por igual a prestaciones, beneficios e informaciones. Así podíamos verlo en una entrevista colectiva con algunos ganaderos del concejo,

“El kilo en bruto [de carne de vacuno] te lo pagan a 350 [pesetas] y los filetes [en las carnicerías de la zona] te los cobran a 1.500 y 1.800 (...) no puedes permitirte el lujo de comértelos cuando quieras” (vecinas de Cancelos, diciembre de 2002).

A – ¡Y ahí por Asturias esos montonazos de vacas! Yo creo que no les quedará mucho.

B – No, es que a todo esto está la Unión Europea (...) que además imponen

tanto (...). Es que mira, si tienes un tanto de cuota de leche por ejemplo 20 mil o 30 mil [litros] te dan esa cuota que tienes que cubrir; el primer año si te falta un poco lo pasan, pero si al segundo año sigues sin cubrir la cuota [impuesta por la Unión Europea a los ganaderos con vacas de leche para poder recibir ayudas y subvenciones] al 95% te la quitan (...) ¿Cómo vas tú a hacerles entender a las vacas que tienen que parir y dar leche para cubrir eso?

A – Eso no se le ocurre a nadie (...) y así arruinan al labrador” (vecinos ganaderos, noviembre de 2002).

5.2. OTROS USOS, OTROS ESPACIOS, ALGUNOS CONFLICTOS, OTRO TARAMUNDI

En este apartado queremos complejizar ese consenso a través del cual Taramundi se cerraba sobre sí mismo a partir de unos referentes (naturaleza, tradición, artesanía, etnografía) que articulados en discursos (jornadas, temáticas, folletos, ponencias) y efectuados en prácticas concretas (visitas guiadas, visualizaciones pautadas) imposibilitaban discernir siquiera algunos de los efectos que ha tenido para los de “dentro” esta consolidación del concejo en pueblo con encanto / *locus* en desarrollo.

5.2.1. *La puesta en práctica de ese “otro” Taramundi*

a) Una estacionalidad impuesta

Si hay un punto en el que la “estrategia artesanal de desarrollo a través del turismo rural” se revela en toda su complejidad y contradicciones ése es el punto impuesto por su estacionalidad. Ésta hace mella en el día a día de Taramundi de un modo casi insultante y complejiza en grado sumo las prácticas de una población, como acabamos de ver, que está muy lejos de vivir sólo del turismo rural.

La estacionalidad, nos dicen en publicaciones y jornadas, es el “peor enemigo del turismo rural” (Izquierdo, 2002b; Asturias 21: 2002). Condensa la actividad en los meses de verano y deja un invierno apagado, como dormido. También visible en invierno, esta estacionalidad es sentida entre la semana y los fines de semana o puentes festivos.

En este sentido, el cambio que sufre Taramundi en los meses de invierno entre semana y al llegar el fin de semana es un proceso complicado, interesante y algo triste de observar también. Es un Taramundi que ciertamente puede decirse que duerme entre semana y despierta al llegar el fin de semana en un cúmulo de pequeños detalles, de pequeñas prácticas. Así sus calles

casi desiertas entre semana, se ven surcadas por coches y foráneos que paseen observando los fines de semana; sus restaurantes, cerrados o apagados en su mayoría entre semana al caer la noche, encienden sus luces y cuelgan fuera sus menús; algunas de sus panaderías abren sus portones de metal y extienden mesas en las que despliegan bollos, magdalenas y hogazas de pan. Las cortinas, persianas y ventanas de las habitaciones de los diferentes hoteles cerradas a cal y canto entre semana, se abren ahora dejando intuir la presencia de foráneos en su interior. Las chimeneas de las casas de aldea también desvelan vida interior, y las luces de las habitaciones de La Rectoral anuncian, desde lejos, que ha llegado el fin de semana.

En esta estacionalidad impuesta Taramundi se revela como un Taramundi violentado en su fisonomía y arrastrado por esa lógica del consenso que podríamos decir, lo obliga a reordenarse en torno a él haciendo con ello que tiempos y espacios varíen de acuerdo a las coordenadas por él establecidas: una actividad que se multiplica los fines de semana, puentes y veranos, que se destensa durante la semana, en invierno.

Ahora bien, no todos sus habitantes experimentan o viven el cambio del mismo modo. Como veíamos, no todos están igual de cerca / lejos de ese Taramundi destino de turismo rural. Es interesante, en este sentido, entender a través de las trayectorias de los comerciantes y hoteleros sobre todo, que el turismo rural ha sido una “estrategia artesanal de desarrollo” que ha incidido considerablemente en su ‘modo de hacer las cosas’, de tal modo que así nos contaba uno de sus comerciantes por una parte lo beneficioso que estima ha sido el turismo para el comercio ahora, y los cambios, que igualmente ha tenido que establecer en su uso del tiempo (una clara consecuencia de una estacionalidad impuesta):

“¡Aunque tengamos que estar aquí, ya ves el letrero, 25 horas. No, si no fuera el turismo ¡que va!, aquí no se podría [vivir], yo pienso que no, qué va, imposible y pues eso, te estás el día entero. Por el invierno te puedes mover más, por el verano sabes que a no ser que salvo una enfermedad o un hospital nada. Yo me estreso mucho cuando llega el verano (...) igual que en semana santa, aquí todo el día (...). Taramundi es muy sacrificado lo que es el negocio. Yo creo que debería ser por lo menos lo que es en el invierno un poco más llevadero, poner un horario (...) porque no te da tiempo ni a comer (...) Por el verano ¡como una vez nada más a la noche!, y yo creo que toda persona tiene que comer al menos dos veces, no es bueno comer una vez sola (...). Ahora [en invierno] es más llevadero, llega el fin de semana y ya empiezas (...) preparas ya la comida para el fin de semana” (comerciante de la villa, enero de 2003).

Los tiempos impuestos por la lógica turística quedan como vemos muy claramente reflejados en el día a día de comerciantes y hoteleros pero también como ya hemos señalado al hablar de la estacionalidad en la construcción de Taramundi como objeto de consumo, en la totalidad del concejo. No sólo los comerciantes y las cocinas de los hoteles se ponen en plena ebullición al llegar el fin de semana, sino que esta lógica del turismo hace que por ejemplo los artesanos de navajas trabajen duro durante la semana en invierno, o si se quiere durante el invierno para poder tener, como dicen, “mercancía disponible” que vender. Nos enfrentamos a unos tiempos u órdenes que no subsumen entonces esos otros posibles sino que conviven con ellos y posibilitan nuevos modos de actuar para agentes que hacen uso de complejas estacionalidades. Es posible desde esta óptica, entender que en invierno el pueblo se resuelva en otra lógica que choca y converge con la lógica del consumo, que a la vez que le da vida, también crea para Taramundi otro modo de ordenar tiempos y espacios. Un invierno en el que parece que el pueblo se “pone a punto” para cuando llegue el turismo, en el que “se aprovecha” para pintar las fachadas de los hoteles, para construir y ampliar habitaciones, para restaurar la Oficina de turismo, para poner a punto la nueva Casa del Agua y para ampliar también el nuevo Museo de Mazonovo. Una lógica, si se quiere, que inunda Taramundi de obreros, los restaurantes y carreteras con su presencia. Una lógica que resuelve Taramundi haciendo complejo el consenso porque da lugar entre otras cosas, a que sus espacios sean atravesados por estos otros agentes (no sólo técnicos, ni turistas) que los usan de un modo diferente. Sus tiempos, y no sólo sus espacios pasan a poder ser concebidos desde otras ópticas muy diferentes a las de “antes”. Con los obreros, el pueblo parece dirimirse bajo una seria distribución de tareas: se empieza muy temprano, se come de menú a la una, y se cierra también temprano; se juega a las cartas, se inundan carreteras con maquinarias varias y los sonidos que envuelven el concejo son “algo” distintos a los que escuchará el turista que llegue el próximo verano.

Se configura, pues, un *Taramundi* al que no se viene a descansar, a encontrar la tranquilidad ni a encontrarse con la naturaleza, sino que es más bien un lugar de trabajo mejor entendido desde el despliegue de esa nueva organización socioeconómica que genera, ella misma, la dualidad del pueblo como pueblo que conjuga consensos y conflictos.

b) Concentración de actividades y servicios en la capital del concejo

Un paseo por la geografía y genealogía taramundesa, pone de manifies-

to la heterogeneidad y diversidad de ese Taramundi destino de turismo rural aún encontrado. Al desplegar el concejo en cincuenta y tres entidades de población, cuatro parroquias heterogéneamente habitadas, es posible saber que ese Taramundi del que folletos y guías turísticas hablan, ése que los turistas visitan, es más que nada, aquél fielmente representado por la villa de Taramundi, capital del concejo, lugar en el que se concentran, de cara a la población local, el grueso de actividades y servicios que hacen del mismo un *locus* en desarrollo: cajas bancarias, centro médico, la farmacia, la escuela, los comercios, las cabinas, el Ayuntamiento, la Biblioteca, los contenedores de reciclaje, también los hoteles rurales más grandes. Salgamos un segundo de Taramundi centro, del Taramundi villa, de ése que concentra al 55% de la población y del que a fin de cuentas hablamos cuando hablamos del Taramundi del consenso. Vamos a Turía, “de once familias que éramos ahora sólo son siete” (hombre mayor de 60 años, febrero de 2003), de once casas, cuatro están vacías, y de las siete habitadas, cuatro están ocupadas por hombres y mujeres que viven solos y que como Evarista o Sebes rondan los 90 años. Vamos a Les, “uno de los pueblos junto con Bres más ricos [en producción] de todo Taramundi” (mujer de Les, mayor de 60 años, enero de 2003): de doce casas, la mitad están vacías; de las llenas, sólo casa de Gancho posee más de dos moradores. Subamos a Navallo: de doce casas, siete están habitadas y cinco vacías; de ellas “sólo somos dos ganaderos en activo porque el año pasado (...) tres se prejubilaron” (vecino de O Navallo, diciembre de 2002).

Así podríamos seguir hasta llegar a Pereira en donde de ocho casas sólo dos están habitadas, o llegar hasta Nío donde de ocho, cuatro están vacías, o hasta el mismo Bres, el siguiente núcleo de población más poblado en el concejo pero donde sólo hay veinte casas habitadas y más de catorce vacías. Podemos acercarnos también a Arroso donde sólo viven cinco personas y de ellas tres son mayores de 75 y viven solos... o llegar hasta As Veigas (núcleo de turismo rural) donde de ocho casas, dos (la del cura y casa de Pinos) están restauradas para turismo rural y las seis restantes no tienen ya ni techos²⁰. Podríamos también dar un paseo por Chao de Leiras y por

²⁰ Nos basamos en la genealogía de los pueblos, realizada casa por casa cuando fue posible y a través de largas jornadas de trabajo con algunos vecinos y amigos de Taramundi a quienes estoy tremendamente agradecida. Sin Manolo, Beatriz, Nieves, Manolo y su mujer de O Navallo, Aurelia, Trini, Julio, Paco y su padre me hubiese sido totalmente imposible realizar este pequeño trabajo de orfebrería con nombres, edades y actividades de cada casa vacía y habitada de prácticamente todo el concejo.

Arruñada aldeas deshabitadas por completo desde hace ya tiempo. Habiéndose cerrado muchas casas, algunos vecinos han “optado” por desplazarse,

“Nós somos de La Pereira (...), teníamos vacas pero cuando me jubilé las vendí (...). Vinimos hace 13 años aquí [a la villa] (...) porque aquí tienes más comodidades y no queríamos venir de muertos” (matrimonio jubilado, más de 70 años, enero de 2003).

“En Lourido me iba bien (...) hicimos una casa en el 50 (...) teníamos ganado, teníamos tierras para sembrar, sembrábamos y...luchábamos toda la vida para tener algo... y viví allí trabajando y peleando con el ganado y con la vida... y luego pues murió mi marido y me vine para aquí después que pasó mucho tiempo (...) esa casa se me quedaba grande, además lo que pasa es una cosa, que cuando tienes los años te cuesta mucho trabajo, tenía que venir al médico, tenía que venir buscar las cosas, cuando me llamaban del Ayuntamiento por alguna cosa tenía que ir, (...) y si tenía falta de carne o de alguna cosa tenía que venir, cuando había entierros tenía que venir, cuando hay cabo de años y cosas de eso tenía que venir” (vecina de más de 85 años de la villa, noviembre de 2003).

Estos desplazamientos, sumados al elevado índice de mortalidad del conejo, hacen que en los núcleos de población habitados, más de la mitad de las casas estén vacías, deshabitadas y muchas veces en un serio estado de abandono. Un abandono contra el que las autoridades locales no hacen sino luchar diariamente a través de la elaboración de censos de viviendas que quieran ser vendidas, o a través, más trabajosamente, de la localización de los herederos de las casas y terrenos en cuestión. Estéticamente, y aquí entra de lleno la lógica del turismo, no es “agradable”, ni “bonito”, ni “propio” que junto a una casa de aldea restaurada para el turismo, y tal y como nos manifestaron diversas fuentes, haya otra que se caiga al lado. Pero aquí, herencias y lazos de parentesco, recuerdos o problemas familiares chocan abruptamente con la lógica del turismo rural y las autoridades municipales, conocedoras del problema, se ven obligadas a surcar, con extrema delicadeza dos mundos intentando conectar, a veces sin éxito, el Taramundi de antes y el de ahora, tradición y modernidad.

Merece la pena hacer notar también, que sólo 14 de las 53 entidades singulares de población del conejo tienen algo que ver con el turismo rural y que las comunicaciones con estos otros núcleos de población, se resumen muchas veces y como metáforica e irónicamente decía un paisano “a un autobús que ponen cuando va a haber elecciones” (diciembre de 2002), a un transporte también que los primeros de cada mes trae a la villa a los habitantes de las aldeas para cobrar sus pensiones, o al único taxi, si no, del

pueblo. Este estado de cosas, es una situación no muy provechosa y agradable para algunos vecinos, los más jóvenes, que ven coartada su movilidad a consecuencia en última instancia del éxito de esa lógica impuesta por el turismo (impuesta también para un Ayuntamiento local que en su visualizar necesidades y poder solventarlas se halla condicionado por esas macro estructuras). Una lógica que muchas veces no entiende de “distancias” pero que al no hacerlo, las efectúa y las consolida ejecutando, si se quiere, lo más local de lo local.

En este orden de cosas, el consenso se quiebra cuando nos remitimos a unas entidades de población que en su mayoría poseen los servicios de recogida de basuras, suministro de agua, alumbrado y alcantarillado (Ayuntamiento de Taramundi, 2002) y que pese a estos elementos de desarrollo, son núcleos que van poco a poco quedando vacíos. También, cuando determinados segmentos de la población inhibidos por el Taramundi del consenso, ponen de manifiesto que si bien el turismo es bueno para el concejo, Taramundi es hoy también un lugar “donde se vive a precio de turista” (mujer, diciembre de 2002) y donde continuamente se exclama “que hasta en Oviedo (°) ¡hasta en Oviedo un café es más barato que en Taramundi!” (artesano, enero de 2003). Mirado ahora desde los precios, nos enfrentamos a un Taramundi parcialmente conflictivo y relacionamente generado en su práctica totalidad por una estrategia artesanal de desarrollo a través del turismo rural.

En este Taramundi más complejamente abordado, es importante poner de manifiesto como sus habitantes hacen un uso estratégico de categorizaciones producidas e impuestas por la lógica del desarrollo a través del turismo rural. Cabe decir, que haciendo suyos determinados conflictos y apoderándose de determinadas representaciones según sus intereses, la población local traduce las contradicciones que el turismo rural como “nueva” actividad ha provocado en el concejo. A través de este apropiamiento y uso (estratégico), estas representaciones y contradicciones son desplazadas y dotadas de un nuevo contenido, re-significándose a través de la práctica. Por ejemplo, en estas re-categorizaciones, problemas de ámbito más global se concretizan y se localizan, y así, “el Ayuntamiento”, en vez de la Unión Europea, un plano normativo internacional o el discurso global del desarrollo en sí, es visto y culpabilizado (a nivel cotidiano) como el causante de la subida de precios en el concejo, culpable del mal estado de una carretera. O por ejemplo, al hablar en determinadas esferas de “los del pueblo”, se excluyen a las autoridades y los técnicos, incluso a los más cercanos a la lógi-

ca turística, y se homogeneiza al resto, en su disparidad, para presentarse como aquellos que sufren las consecuencias de una actividad en la que dicen, no haber participado tanto.

En esta creación de antagonismos, o re-presentación de categorías, la población de un área rural determinada deja de ser ese *locus* pasivo sobre el que se imponen estrategias de desarrollo tal y como postularían los post-desarrollistas, para revelarse como un medio repleto de agentes activos.

c) El patrimonio religioso: la iglesia de San Martín de Taramundi

En capítulos anteriores, cuando hablábamos de la gestación y construcción de un nuevo Taramundi a partir de la puesta en valor de un determinado patrimonio natural y cultural (arquitectónico especialmente), analizábamos este proceso como un modo de ordenar y presentar ese Taramundi del consenso que necesariamente debía constituirse como objeto cerrado y finito para poder, en última instancia, ser consumido e introducido como objeto diferenciable en la lógica consumista del mercado.

Ahora bien, éste es un proceso que se articula sobre otros procesos más complejos, un proceso que descansa sobre una lógica de exclusiones en la que, en este caso, la peor parte se la ha llevado el patrimonio religioso de un concejo en el que éste no forma parte del “pueblo con encanto / *locus* en desarrollo”. Un patrimonio religioso “abandonado” a su suerte, que queremos aquí abordar desde un pequeño pero revelador estudio de caso; un estudio que nos lleva a encontrar encarnado el conflicto en la iglesia de San Martín de Taramundi.

Podemos sin miedo decir, que el abandono al que ha estado sometida la iglesia de San Martín, está directamente relacionado con el turismo rural y no sólo lo está al encarnar en sus fachadas y bancos la colisión entre una tradición y una modernidad que impone una creciente secularización, sino que lo está porque en dicho abandono tiene mucho que ver la Consejería de Obras Públicas y Turismo que “se interesó por la Casa Rectoral y huerta de Taramundi primero como cesión y luego como compra” para la puesta en marcha del plan de 1984 (carta de 8 enero de 1985 de la Consejería al párroco de Taramundi). Fue el plan a través del cual la casa rectoral (la casa del cura) se convirtió en una de las casonas asturianas con mejor acogida en nuestros días (*El País*, suplemento “El Viajero”, enero de 2003). Una casa rectoral, debemos decir, incluida en lo “que era el campo de la Iglesia (...) finca que la Iglesia viene poseyendo a título de dueño desde tiempo inmemorial” (enero de 1982, título de propiedad, Abogacía del Estado de Oviedo).

De un interés nació un conflicto, y fue un conflicto muy largo que parece que las recién inauguradas obras de restauración de la iglesia (2005-2006) están poniendo fin. Un conflicto silenciado, y muy silenciado en el Taramundi del consenso, pueblo con encanto / *locus* en desarrollo en el que el turista muchas veces encontraba cerrada su puerta, invisible su retablo. Una sucesión de epístolas entre las autoridades civiles y religiosas, epístolas que redundan en silencios, peticiones y demandas son las únicas claves que dan fe de un continuado pleito en el que se jugaba mucho más que una “restauración”, mucho más que una “puesta en valor”.

De nuevo, las palabras del por aquel entonces Consejero de Turismo, nos sirven de punto de partida. El 26 de octubre de 1984 la Consejería “solicita formalmente la compra de la casa rectoral de Taramundi (...) para la creación de un centro de actividades culturales, artesanas, informativas, de recepción, acogida, etc., dentro del proyecto globalizado de desarrollo integral de la zona”. La cesión desinteresada había sido desestimada por el Arzobispado, y la compra se efectúa finalmente por un importe de 2.500.000 pesetas, el 10 de marzo de 1986. La Rectoral, como hotel de 4 estrellas, era inaugurada en julio de ese mismo año.

En Taramundi ya no “hay complejo parroquial” y el Arzobispado y la Iglesia de Taramundi comienzan una pelea interminable (hasta octubre-noviembre de 2003) por la consecución de lo que había sido pactado con las autoridades locales:

“Previamente a esta operación [de compra por parte de la Consejería] con el Ayuntamiento se había gestionado la promoción de viviendas sociales en la casa y huerto, con la asignación de una vivienda y locales a la Parroquia (...) por lo cual la Parroquia, necesitada de unas dotaciones mínimas de locales y vivienda, desea ubicar esta edificación en el Campo de la Iglesia que en las Normas Urbanísticas aprobadas por el Ayuntamiento, está calificado como ‘libre de uso público’ (...) y solicita sea concedida la autorización” (carta del gerente delegado episcopal para la economía diocesana en representación de la Parroquia de Taramundi, 28 de mayo de 1986, al alcalde de Taramundi).

Ésta es la primera de una larga serie de epístolas que en este sentido han movilizado Taramundi desde un ángulo bien distinto pero relacionado con el Taramundi del consenso. Es la historia de un imposible, la encarnación del Taramundi del conflicto que viaja en una travesía de silencios y desestimaciones de la que dan fe las más de cinco cartas que se conservan en la parroquia y las más de tres propuestas no ya de construcción del complejo

parroquial sino de la restauración de una iglesia que había quedado, sin saberlo, engullida en este proceso.

En una de las primeras propuestas de restauración es posible encontrar la solicitud de permiso para

“la construcción de un nuevo edificio de tres plantas de altura, dispuesto perpendicularmente a la trasera de la Iglesia con un espacio a modo de atrio, previo acceso al edificio (...) que pretende resolver el anodino paisaje actual de la zona trasera de la iglesia (...) utilizando la piedra natural al uso de la zona en los muros y pilastras de la planta baja y atrio (...) y debiendo ser condicionada la licencia municipal a un adecuado remozamiento exterior de la Iglesia de modo que la nueva intervención no signifique ‘un pegote nuevo’ adosado a un conjunto viejo (...) por lo que deberían repararse las cargas exteriores de todo el conjunto reformado” (Noguero, 1988).

Pero la licencia nunca llegó, el nuevo complejo nunca fue construido, y la iglesia del concejo nunca fue remodelada, cayendo, desde estos procesos, desde estos tira y afloja entre las autoridades en un deplorable estado del que daba cuenta en 1997, otra propuesta de remodelación también desestimada y ya sólo pendiente del arreglo de la iglesia en sí:

“Es de gran importancia destacar la fuerte inclinación del ático hacia atrás, a partir de la cornisa, que pudiera estar provocada por el fallo de algún anclaje en la zona trasera, o por el deterioro de la madera de la base (...) Imágenes (...) que muestran pérdidas de soporte como consecuencia de estar atacada por insectos xilófagos (...) cubiertas (...) feas y oscurecidas (...) hornacinas y guardapolvos (...) bastante deteriorados, con desgastes y pérdidas de policromía (...) un ático craquelado, levantado y con abolsados debido a la pérdida de adherencia de la capa de preparación (...) las imágenes de San Martín, San José, San Roque, San Isidro, El Salvador y probablemente Santa Ana y San Juan (...) presentan importantes desprendimientos de policromía (...) barnices oscurecidos (...) debido al humo de las velas y la capa de suciedad acumulada (...) y un estrato superficial cubierto por una gruesa capa de suciedad, telas de araña, excrementos de insectos, polvo, además de importantes cantidades de cera de velas” (López Formadela, 1997).

No corrieron diferente suerte las parroquias de la Virgen del Carmen de Ouria, ni las capillas de El Teixo y de Santa Mariña incluidas en este último proyecto de restauración. Y es que las más de 20 capillas del concejo y cuatro iglesias del concejo no han sido nunca objeto (hasta ahora) de proyectos de desarrollo, objeto de proyectos de restauración o remodelación de manos

de las autoridades públicas (internacionales, nacionales, regionales o locales), manteniéndose su conservación en manos de los habitantes de las parroquias en cuestión o titulares, en su caso, de las capillas que son privadas²¹. ¿Las misas?, sólo se celebran en las iglesias parroquiales de San Julián de Ouria, San Pedro de Bres y San Martín de Taramundi cada domingo, y cada 15 días en las capillas de San José (Turía, Veigas) y Santa Marina (Santa Marina, Veigas), y una vez al mes en las de la Inmaculada (Abraído, Taramundi) y San Antonio (en Arredondas), por expreso deseo de sus habitantes²² que muchas veces no pueden “bajar” a Taramundi a misa por carecer de coche y transporte a su disposición. Otras pequeñas historias que irremediamente relacionadas complejizan el consenso hasta puntos extremos.

Las parroquias y capillas, el patrimonio religioso no han sido pues re-apropiadas como símbolos del turismo rural, como recursos patrimoniales activables como sí lo han sido por ejemplo los mazos y molinos, algún hórreo, y todo un patrimonio gastronómico como los quesos (que atendiendo a su población y a poblaciones vecinas nunca se hicieron en Taramundi, o nunca fue Taramundi conocido por ello), y un paisaje sometido entonces a regulación a través de normativas forestales y urbanísticas. La proximidad de las diferentes rutas del Camino de Santiago, o el poderoso reclamo turístico del románico palentino (véase especialmente Aguilar de Campoo) puede quizá barajarse como uno de los factores que han influido en el abandono ‘institucional’ del patrimonio religioso en municipios que como Taramundi están tan cercanos, comercial y turísticamente a ellos. Esta cercanía a otros focos de turismo especializados (en este caso en el turismo religioso) hace que lugares como Taramundi deban diversificarse para configurarse en destinos de turismo ellos mismos, eso sí, alternativos. Les somete, por decirlo de otro modo, a una presión singular.

Llegados a este punto, es interesante resaltar también cómo la lógica del consenso, sumada al envejecimiento de la población del mundo rural, no sólo no ha activado en Taramundi el patrimonio religioso, sino que además y de ahí la tremenda paradoja, ha impuesto a sus habitantes el “deber” de surcar los espacios que lo encarnan, iglesias y capillas de dentro y de fuera del concejo en un régimen de obligatoriedad sólo comprensible desde “la tradición” del culto a los muertos en la Asturias occidental. Es decir, han

²¹ La restauración de la iglesia de Taramundi está teniendo lugar mientras escribimos estas páginas y en ella han participado conjuntamente el Principado como los vecinos del concejo que aportaron cada uno cerca de 300 euros.

²² Entrevista al párroco del concejo (diciembre de 2002).

hecho de estos espacios, espacios cotidianos. Cuando carreteras, accesos, pistas y rutas, coches, autobuses, taxis están disponibles rompiendo con el tradicional aislamiento de la zona, el paisano se encuentra en la tensión de la pregunta “¿cómo no ir al entierro, funeral, misa sabatina, cabo de año de X si se puede llegar, si se tiene cómo llegar?” El turismo, también, no impone con la creación de accesos y carreteras, sólo el deber de ir a entierros y funerales, sino que también, muchas veces, en Taramundi, tanto para vecinos como para comerciantes, se ha convertido en una “herramienta” susceptible de ser activada para evadir compromisos y responsabilidades sociales: ¿cómo ir y dejar el negocio desatendido?, ¿cómo ir si no podía porque no me dejaron “desengarajar”? Paradójicamente, los turistas se convierten en estas situaciones en agentes utilizados, en el reclamo perfecto que imposibilita o excusa prácticas. En su no “ver” que Taramundi es algo más allá de ser destino de turismo rural, los turistas, dicen los vecinos, invaden espacios, consumen tiempos e imponen prácticas con descaro. Y así, sus coches aparcados frente a un garaje pueden muchas veces ser objeto de disputas, y otras veces, la excusa perfecta para evadir un encuentro no deseado. Es en todos estos momentos en los que es posible espiar la ejecución más absoluta, más preciosista de un *Taramundi* cursivizado que articula globalidades y localidades de un modo muy específico.

d) Otros usos, otros espacios de conflicto

Concentrar algo más la atención sobre las prácticas de una serie de agentes en el día a día, y poner el punto de mira en interacciones que eligen los comercios, los bares, paseos y circuitos de visitas como esos micro escenarios goffmianos (Goffman, 1990) supone por encima de todo alejar Taramundi del pretendido equilibrio y sosiego románticos. Supone entender que en Taramundi puede vivirse de un modo bien distinto pero paralelo al ensalzado por la lógica turística. En este descender (*looking down*) a lo cotidiano, a lo inmediato, podría decirse que *Taramundi* además de ser pueblo con encanto, *locus* en desarrollo, es un pueblo: un lugar pequeño, como sugiere el dicho popular que es a la vez infierno grande.

- Paseos, circuitos de visitas, cocinas, distribución y circulación de la información

Pasear o caminar y hacerlo por el asfalto es una práctica muy habitual entre los vecinos, fundamental pero no exclusivamente jubilados, de *Taramundi*. Largos paseos por las carreteras que unen Taramundi y A Ponteno-

va, que unen Taramundi y Vegadeo que unen unas aldeas con otras por Piñeiro, hacia Lourido son largos paseos que desvelan que las carreteras que dan acceso al concejo no son sólo surcadas por coches y turismos que como autobuses y autocares llenan Taramundi de turistas, traen técnicos y artesanías de otros lugares sino que cada día, en sus márgenes, acogen a vecinos, que con sus paraguas y sus botas caminan (no muy prudentemente) de un pueblo a otro, de un lugar a otro. Cualquier hora es buena, solos, acompañados; cualquier “momento que esté bueno” vale para salir, quizá para charlar un rato y después, pasar a tomar el café si es a la mañana o a la tarde, un vino si es al anochecer. ¿Si llueve?, débilmente se sale; fuertemente, mejor es guarecerse.

“Mira, es como las casas de piedra, (la gente mayor de aquí) prefieren una pintada de blanco toda guapa que a piedra, pues los caminos igual, ellos prefieren más la carretera porque para ellos es un símbolo de modernidad, ¿entiendes?, de progreso, el caminar por el asfalto igual que tener una casa toda pintada. Son símbolos de modernidad” (autoridad municipal, enero de 2003).

Símbolos de modernidad, sencilla opción ante la impracticabilidad de veraniegas rutas de senderismo anegadas por el agua, el fango o el hielo que acompaña los inviernos taramundeses, lo que queremos señalar es el peligro de lecturas que en su pretendida transparencia ahoguen prácticas tan comunes, tan corrientes y tan a simple vista apromblemáticas como un paseo por una carretera principal. Estableciendo un imaginario mapa mental a través de los recorridos reales que los vecinos de *Taramundi* realizan en sus paseos podemos ver un pueblo que es usado de un modo diferente a aquel específico mapa detallado del concejo que actualizaba, representaba y efectuaba el Taramundi del consenso y que recogíamos en la figura 3 (estableciendo rutas, enclaves y paradas obligadas como museos, talleres artesanos, hoteles). Así pues, es posible encontrar un *Taramundi* a este respecto, y basándonos en los vecinos de la villa con quienes más tiempo hemos compartido, organizado a través de los siguientes circuitos, que *grosso modo* podemos decir que configuran un “otro Taramundi” (entre otras tantas, estas rutas fueron las que durante el trabajo de campo más veces pudimos registrar): (1) Taramundi-Mousende-Taramundi; (2) Taramundi-hacia Canelos-Taramundi; (3) Taramundi-Mazonovo-Taramundi; (4) Taramundi-Veiga de Llan-Aguillón-Taramundi.

Estos circuitos –probablemente entre otros– se dejan a la elección del caminante pero muchas veces son seleccionados de acuerdo a unas variables que pueden llegar a convertirse en estables y entre las que podemos re-

coger el tiempo disponible, el tiempo climatológico, o la función que cumpla el paseo en sí mismo (como estirar las piernas, respirar aire fresco, realizar una visita, hacer ejercicio, o pasar un rato a solas, recoger agua de la fuente). De este modo y según sea la posición que ocupe la casa del vecino en el pueblo, podremos entender también, por qué se eligen unos caminos u otros: el de Cancelos cuando el día es bueno y se tienen ganas de caminar, cuando no importa ser vistos por los demás (hay que subir hasta casi La Rectoral y atravesar el centro del pueblo para la mayoría que no vive en esa parte alta del pueblo); ir hasta “la raya” (Mousende) cuando se vive normalmente en la parte baja del pueblo, cuando no hace un sol excesivo que caliente el asfalto de la carretera y la espalda del caminante de vuelta a *Taramundi*, o también cuando llueve o ha llovido porque el asfalto no se encharca y no hay peligro “de no poder pasar y tener que dar media vuelta a medio camino”. Este último, valga decir, es un “paseo” muy frecuentado por los vecinos del concejo de Taramundi también por cuanto es la única manera para llegar a la villa desde Mousende, Veiga de Zarza, Vilanova y Cabaniñas y es corriente ver a vecinos (normalmente mujeres mayores) bajar y subir andando con bolsas de la compra, bajar y subir andando con la ropa de misa los domingos. Lo mismo podemos decir para “el paseo” hasta Veiga de Llan o aquel de los vecinos que viven a medio camino entre Taramundi y Lourido. Dos “rutas” o “paseos” que pese a ser sumamente frecuentados poseen sólo un mínimo arcén por el que ni siquiera puede ir una persona, lo que obliga al caminante a retirarse contra la maleza, la montaña o un desfiladero cuando se “siente pasar un coche”²³.

Tomados a su vez como esos pre-textos o condiciones *sine qua non* para activar circuitos de visitas, los paseos nos conducen a otra de las prácticas locales que nos aleja de ese Taramundi pueblo con encanto a través del uso diferencial que del pueblo realizan “los de dentro” versus “los de fuera”: las visitas. En ellas es muy interesante observar cómo el pueblo se reorganiza chocando sólo ocasionalmente con aquellos que ocupan cargos institucionales, con aquellos que son muchas veces vistos y activados como los propios “productores del Taramundi consensuado” (aquellos en los que en última instancia, en el día a día se encarna la Unión Europea, los fondos

²³ En el resto de las tres parroquias del concejo, la práctica del paseo no es tan marcada como en la villa. El envejecimiento de la población, los pocos vecinos y una población todavía activa ocupada en su mayoría en el sector primario son algunas de las claves para entender por qué (“no hay con quien pasear”, “las vacas no le dejan a uno descansar”, “las vacas no perdonan”, son algunas explicaciones locales).

Leader, el discurso de desarrollo).

En estas visitas, el lugar de reunión no es otro que la cocina, y en las cocinas es posible de nuevo encontrar representada en su plenitud la complejidad barroca de la que estamos tratando de dar cuenta en su mismísima configuración. Mujeres viudas, mayores que se reúnen no ya “en el puesto de venta de miel”, sino “en el garaje”; mujeres mayores, solas que “se visitan” al anochecer y que al modo de las *polavilas* de antes comparten ahora la noche ante el televisor al tiempo que actualizan los últimos rumores; favores que se devuelven al hacer la visita acompañados de botellas de licor, de un tarro de miel, o de parte de la matanza son algunas de las formas que las “visitas” poseen en *Taramundi*. Cocinas de leña en este sentido, conviven con modernas vitrocerámicas o cocinas de gas natural cuya posesión o desposesión nos acerca a su vez o nos aleja de esa población dividida entre los que viven o se benefician directamente del turismo y aquellos que no se puede decir que lo hagan tanto. Surcar el espacio de las cocinas en diferentes escenarios como puedan ser la villa, Llan o Esquíos (centros neurálgicos del turismo rural), O Navallo, Les o Turía (más propiamente entidades ganaderas) o Lourido, Arroxo y Bres (que se complementan en actividades) entre otras tantas, nos ha permitido en diferentes ocasiones encontrar, en ellas mismas, encarnada la complejidad de un *Taramundi* fragmentado en multiplicidad de vivencias. En el espacio tan cotidiano de las cocinas es posible observar cómo en ese *Taramundi* más lejano al turismo, la cocina de leña no cumple una función meramente decorativa, sino que todavía, y muy a menudo, es utilizada para calentar la casa, para preparar la comida. O es posible al tornar la vista sobre los elementos que componen una cocina “moderna” más fácilmente ubicada en la villa, encontrar en uso modernas vitrocerámicas, microondas, y pequeñas o grandes televisiones (tecnologías a fin de cuentas) que comparten una estancia toda de *pladur*. En todas ellas, tradicionales y modernas, es de obligado rigor tomar el café, tomar un licor o comer algo. A través de esta tradición práctica (ver García García, 1991: 86-120) volvemos a aunar a *Taramundi* en una lógica bien distinta y distante a aquella impuesta por el turismo rural, pues lejos de tomar las casas en su interior, esta lógica impuesta por el turismo rural privilegiaba su visualización como conjunto exterior (que poder consumir como un todo, capturar en una fotografía, admirar desde un balcón paisajístico) mientras ahora, se toman desde su vida interior.

Para los “de dentro”, las cocinas son (con bares, comercios y paseos) el hervidero de la vida social, lugares vivos en su interior, penetrables o surcables no desde su contemplación, sino desde su vivencia. Lugares de los que

son, salvo excepciones, excluidos los “de fuera”, y desde los que por lo tanto, se gestan y se efectúan distancias y movimientos peculiares. El establecimiento de “circuitos de visitas”, el no poder parar en casa de X porque habría que parar también en casa de Y, el que determinados agentes que sustentan cargos institucionales, como decimos, no realicen visitas o que al hacerlo lo hagan poniendo sobre la mesa, explicitando, que se hacen “a título personal” (técnico 1, noviembre de 2002), es un conjunto de prácticas que desvelan un pueblo, como tantos otros, politizado y en el que antiguas y actuales rencillas y/o buenas relaciones se actualizan (es una lógica que se activa del mismo modo en su presencia en entierros y funerales). Una pelea familiar, una pelea entre vecinos por la concentración parcelaria, un falso rumor difundido, un ocupar un cargo, son todos “casos cruciales” que activan y desactivan visitas, luego relaciones, luego un fluir de informaciones. ¿El turismo?, tema provocado de conversación si somos invitados por primera vez y como “alguien de fuera” a tomar un café; un tema “espontáneo” en un encuentro o un café entre alguien que ocupe un puesto en el Ayuntamiento y un vecino de la villa..., el ejecutar, en estos mismos encuentros, la distancia irremediable entre el Taramundi del consenso y ese otro complejizado a través de procesos tan aparentemente corrientes como “pararle a tomar el café a X”.

“Dicen que no tienen a nadie con quien tomar y que ya no se reúne la gente como antes (...) pero claro se juntan con ‘esos de turismo’ y ya se creen más ¿no sabes?, por eso nadie quiere tomar con ellos” (vecino, Taramundi, diciembre de 2002).

En este otro *Taramundi* es en el que tiene sentido la concesión / denegación de una subvención, el permiso o no, para levantar la casa por encima de las alturas permitidas, el permiso o no, para iniciar una actividad, pues cabe, como decía un vecino, entender un Taramundi en el que “las leyes están hechas según sea la persona” (vecino, diciembre de 2002). Y aquí quizá, la cercanía o lejanía de esa población desplegada sobre una nueva organización socioeconómica sea un factor importante a tomar en consideración, donde valga decir que los “del campo” no son siempre los más privilegiados. Y al decir que no son siempre los más privilegiados no supone entender que hay “una mano negra” que privilegia o no, sino más bien, que se trata de una red en la que “los que viven del campo” y “los que viven del turismo” se reordenan en puntos y distancias disimilares no por voluntad de nadie en concreto, sino por la propia inercia de la red (creada por subvenciones, ayudas, categorizaciones) que los coloca de este modo dife-

rencial. Al resaltar este punto, es necesario recalcar esa concentración de actividades en la villa que ha generado la estrategia artesanal de desarrollo a través del turismo rural y es que “los del campo” normalmente tienen su residencia fuera de la villa con lo cual han de desplazarse obligatoriamente hasta la misma no sólo para obtener todo tipo de informaciones, sino a su vez, si quieren tomar ese café en un bar o comprar algo en un comercio y no ya sólo por abastecerse, sino más bien por enterarse de la vida social o la actualización de los últimos cotilleos; si quieren también, realizar uno de los cursos propuestos por el Ayuntamiento, ir a la escuela, usar el telecentro, la biblioteca, hacer una llamada desde un teléfono público, sacar dinero o cobrar la pensión en una de las cajas bancarias. Usar, en última instancia, los “símbolos” que hacen de Taramundi en tanto medio rural, un pueblo en desarrollo. Este tipo de desplazamientos obligatorios muchas veces inhiben participaciones, y junto a ellos no hay que dejar de ver tipos de actividades (como la propia de un ganadero) que impiden esas mismas participaciones “pues hay que quedarse con las vacas”, y también una determinada estructura de edades que sencillamente hace impensable tener que coger un autobús para hacer una excursión o para apuntarse a un taller. Estos desplazamientos impuestos hablan por sí mismos del conflicto, efectuando la complejización del Taramundi pueblo con encanto / *locus* en desarrollo, al materializar y situar la lejanía y la cercanía al mismo, y por ende, el acceso a una subvención, la posibilidad de redactar un proyecto, de participar en una reunión, o de pagar las cuotas para pertenecer a una asociación. No hablamos sólo de una lejanía o un distanciamiento material con respecto a la villa, sino también de un distanciamiento en el modo de ser entendida la misma villa, el Taramundi del consenso, y por ende en el modo de utilizarla: como núcleo de gestión, solución de trámites burocráticos, como núcleo al que fluyen también las informaciones de la vida social. No ir a un bar, no frecuentar un comercio o no tomar el café con alguien de la villa puede suponer “no estar enterado” del fallecimiento de un vecino, de la celebración de un rosario, de una nueva subvención.

Como hemos subrayado en otro lugar, *Taramundi* se resuelve muchas veces como un pueblo dependiente de recursos y subvenciones (esa cultura de la subvención que veíamos, y el tomar por algunos las subvenciones como derechos) de fuera, y en este sentido como un pueblo en el que el acceso y control de la información es un tema imprescindible. Así, mientras que en el Ayuntamiento existe una persona, un cargo, dedicado exclusivamente a esta actividad de captura y distribución de informaciones, el resto de la población accede a ella y a sus recursos de manera diferencial. Tablo-

nes de anuncios sobre subvenciones, concesiones y denegaciones, cursos y empleos cuelgan públicamente en un panel dentro del Ayuntamiento. ¿Para llegar a ellos?, saber leer, poder subir las escaleras de caracol que conducen a los tablones y saber, previamente, que tal subvención existe y cómo “hacer los papeles”. En definitiva, estar conectado o enganchado de un modo u otro a esa representación del concejo como “destino de turismo rural / *locus* en desarrollo”.

- Comercios, hoteles como bares, categorizaciones que se complejizan en el encuentro entre población local y turistas

Ya hemos dado algunas pistas sobre el papel que estos escenarios representan en un Taramundi complejizado “desde abajo” y es que en ellos, quizá mejor que en ningún otro sitio pueda verse actualizado ese Taramundi complejo que invita a la apertura, junto al consenso, de espacios de conflicto. En los comercios y en los hoteles tomados como bares locales y casas de comidas, es posible ver conjugadas una serie de relaciones que a fin de cuentas actualizan un Taramundi cursivizado: encuentros entre la población local, encuentros entre comerciantes / hosteleros y ganaderos, encuentros entre comerciantes / hosteleros y turistas, representaciones en las que turistas / el rostro del Taramundi pueblo con encanto/ y el “resto” de la población local (cual trilogía) son los jugadores, como ya señalábamos, a través de los cuales, el complejo juego del turismo rural como herramienta de desarrollo accede a su manifestación.

No es sorprendente señalar entonces que son estos puntos, junto a los paseos y visitas los puntos nodales en los que los dos Taramundis confluyen representando en cada encuentro, el conflicto, o si no el conflicto, los disensos posibles, las disyunturas, los breves y dilemas que lo configuran. Un comerciante recogía así el encuentro, en su comercio, entre “los de dentro” y los turistas, y desde su rol lo interpreta:

“Yo creo que te mentalizas. Mira yo cuando voy a tomar el café, por el invierno pues siempre voy al mismo sitio. Por el verano voy corre que te corre y a lo mejor pues ya me ven y ya me lo preparan, pues me meten delante... si no tienes que esperar y yo no puedo decir ¡ay es que no me quieren atender!, es que tienes que atender a los turistas *caray*, que bueno son todos igual, pero después, pues yo digo mira, si no puedo ir ahora voy un poquitín más tarde (...) es que no es que quieras dejar al del pueblo que es el que te da de comer todos los días, que el turista te viene a lo mejor una vez y no te vuelve. Pero se puede compaginar todo perfectamente, la gente de aquí, lo sabe, lo entiende” (comerciante de

la villa de Taramundi, enero de 2003).

Así pudimos verlo interpretado por algunos vecinos de la villa (desde dentro) que tanto respecto a los comercios como a los hoteles tomados como bares o restaurantes de uso cotidiano que en determinados momentos, días o épocas se ven surcados por turistas, nos decían

“Hay veces que se hacen turnos y quedamos nosotros para el final (...) hasta las cuatro o cinco sin comer porque no hay mesa (...) es que somos de todos los días y cuando viene gente de fuera es normal que quieran hacer negocio (...) todos quieren hacer negocio y total a ti te da igual comer un poco más tarde” (vecino de Taramundi, diciembre de 2002).

“Hoy no dormí nada porque hasta las 6 las gaitas [de la feria de artesanía de la música] no pararon de sonar y se oían risotadas debajo de la ventana” (vecina de Taramundi, diciembre de 2002).

“Yo no tengo queja de nada pero cuando ves que llegan turistas o que hay mucha gente dentro pues te vas y vuelves más tarde porque sino eres el último a quien atienden (...). Una vez en (un comercio) me ocurrió eso y dejé todo lo que había cogido y marché sin decir nada (...) y luego sí que me dieron excusas pero yo pasó tiempo hasta que volví” (vecino de Taramundi, enero de 2003).

Hablar más detenidamente con aquellos que en Taramundi son el rostro que el turista encuentra, pone de manifiesto las complejidades de “un turismo” que no parece ser ya en modo alguno homogéneo en su interactuar con ellos. Muchas veces como queda de manifiesto en éstas y otras entrevistas, en determinados encuentros, estamos muy lejos de poder mantener la imagen de un “único” turista rural homogeneizado en comportamientos y actitudes, responsable y amante de la naturaleza,

A – Y cuando se os llena esto de grupos de chavales jóvenes como los que han venido hoy ¿cómo lo hacéis?

B – Hay que controlar siempre, ¡hay que andar con 40 ojos! (risas) porque claro entre tantos... (...) no puedes dejar las cosas afuera cuando hay gente igual que por el verano no puedes cerrar a ninguna hora.

C – Está claro que siempre te faltan cosas (...) para qué vamos a engañar, *home* es lógico, tú imagínate (...) oye, hacen falta tres personas para vigilar” (comerciantes, villa de Taramundi, enero de 2003).

Prácticamente en el mismo sentido, el paso de una excursión de estudiantes, generaba en otro comercio y otro día una conversación entre comerciantes y población local. Una conversación que aunaba en uno, esta vez, a los “de dentro” (rostros del desarrollo, del encanto o del campo), a

un pueblo en definitiva que se articula de este modo sobre su sufrir las consecuencias de su “ser” destino rural, un pueblo que se distancia de autoridades y técnicos y que manifiestan desde su encuentro con el turista, su inconformidad con un modo de ordenar Taramundi que posee consecuencias como éstas:

“A – Condenados pícaros me sacaron de la cama (...) no paraban de berrar el timbre y ¿qué querían?, les pregunté, y me dijeron que les abriese que querían ver la tele (...). Les pregunté de dónde eran y me responden ¡somos asturianos como tú!, y les dije que aquí no éramos tan maleducados y que ya podían correr.

B – Es una vergüenza lo desvergonzados que son (...) mira aquí no paraban de revolotear y dar gritos y estaba yo sola (...), y A me dijo que echase la reja que yo sola no iba a poder (...) y es que no te creas. Son todos así ¿eh?” (vecinas en un comercio de Taramundi, enero de 2003).

“Es que en (uno de los restaurantes) no se para, ¡no se para!, y hasta hemos tenido que salir (...). ¿Te parece normal que los que vienen de trabajar tengan que soportar ese griterío?” (vecinos de Taramundi, enero de 2003).

En este sentido no sólo el pueblo, los de dentro, se unen frente a un turismo determinado en el sufrimiento de sus consecuencias, sino que coinciden y convergen con el discurso de ese *Taramundi* experto que busca “al turista de calidad, a ése que nos aporte algo y no sólo destroce lo poco que tenemos” (cargo institucional noviembre de 2002). Son muchas las historias que tendríamos que contar para dar fe de ese juego de lejanías y cercanías de los de dentro entre sí –cercanías discursivas, pero lejanías que efectúan unas autoridades extralocales “sordas” a determinados problemas como el de la concentración de excursionistas– pero valga tan sólo mencionar el paso destructivo de excursiones que rompieron el reloj de la iglesia, que rajaron los asientos del autobús del pueblo que les llevaba a Os Teixois, que destrozaron mobiliarios en La Rectoral, o que muy lejos de usar esos contenedores de reciclaje, tiran la basura en portales y calles de la villa.

Entre todas estas prácticas, hay una, que cabría considerarse, si se quiere, como la práctica del “no hacer”, que sin duda puede ayudarnos a concebir y hacer más complejo el consenso desde una óptica algo más clara. Aquí necesitamos de nuevo al Taramundi más turístico para ver precisamente dónde “no van” los propios taramundeses. El no ir, el no frecuentar con su presencia determinados enclaves “específicamente turísticos” o hacerlo sólo en ocasiones específicas, como ir a La Rectoral, hacer las rutas de senderismo, comer en los restaurantes, visitar los museos, hace que estos espacios, en cierto modo se conserven y se fijen como espacios turísticos,

como espacios uniformes, únicos e intercambiables desde sus prácticas haciendo, al mismo tiempo que se revelen en su potencial conflictividad. Al ser espacios que no son usados como lo son otros espacios, son espacios que no forman parte del día a día local, y espacios que en los imaginarios de la población local devienen uno: parte del Taramundi de después, parte del Taramundi destino unívoco de turismo rural, parte, con respecto al cual, y por contraposición al cual ellos y sus prácticas se ordenan.

“No, no, La Rectoral no cuenta para el vermouth, está muy arriba y además uno tiene que ir bien arreglado” (vecina en “la ruta”, enero de 2003).

“Aquí del pueblo no viene nadie (..) no ves que esto era un sitio al que venían antes a trabajar (...) cuando viene algún familiar o conocido sí vienen (...) pero lo normal es que no vengan casi nunca” (trabajador de Os Teixois, enero de 2003).

“A mí me da no sé qué ver eso así puesto ¡con la cantidad de veces que fui allí con la ferramenta!” (vecina de la villa, enero de 2003, refiriéndose a Os Teixois).

Haría falta detenerse un momento quizá en este punto, respirar hondo y emprender un paseo por las calles de Taramundi pero haciéndolo como suelen hacerlo la mayoría de los que tienen tiempo para pasear. Entonces puede que al lado de bosques autóctonos y saltarines ríos podamos observar las plantaciones de eucaliptos de los vecinos de Taramundi, y puede que veamos también que entre unas plantaciones y otras de pinos existen considerables diferencias en alturas, cortes, tipos. Puede también que algún vecino que nos acompaña señale el lugar exacto donde fluía un riachuelo que los eucaliptos secaron; y puede también que, algo ayudado a interpretar el terreno, ubiquemos las tierras que, como cuentan, la “señora de C tomó prestadas de algunos vecinos del concejo con falsos contratos” (vecino, enero de 2003); puede también que podamos admirar los nuevos y enormes chalets que, nada que ver con la piedra, pero a su lado, se erigen algo desvergonzadamente sobre las laderas de las montañas y puede que entendamos éstas como montes surcados por pistas, como reposo de madera cortada que espera ser recogida además de como “la ruta de los ferreiros”; puede a fin de cuentas que concibamos identificar *Taramundi* no sólo con el ruido de los ríos, sino también con el motor de una sierra que corta madera (¿dónde la cortará?, ¿de quién será?, ¿le habrán dado la subvención?), con el olor de los silos empacados, o con el negro plástico que los protege. En este paseo, puede también que veamos la lejanía que existe no sólo entre los de fuera y los de dentro, sino de estos últimos entre sí. Olores, modos de vestir, maneras en el trato social son algunas claves diferenciables ante las cuales un observador extraño puede fácilmente deducir la proximidad o

lejanía del “paisano” a ese Taramundi turístico en el que los olores se suavizan y “los modos se refinan”.

“Ya no vienen como antes con las madreñas y todo el olor de campo (...) ahora se arreglan” (vecina, Taramundi, enero de 2003).

“Huy, eso de la ropa cambió muchísimo, pero muchísimo (...) no ves que aquí cuando llegaron los turistas la gente vio cómo venían y les imitó como vestían” (panadera, Taramundi, diciembre de 2002).

Todas éstas son interacciones y disquisiciones a fin de cuentas muy difíciles de enmarcar en cerradas lecturas y en última instancia ponen de relieve como un bar, un hotel rural, un paseo, una visita guiada, un café, son mejor entendidos haciéndose / ordenándose en relación a complejos encuentros irreductibles a únicos, sólidos y auto contenidos todos con sentido propio. Quizá sea posible entender así por qué, y hasta qué punto es factible pensar como en *Taramundi* “el turismo rural es por encima de todas las cosas una *ferramenta*” (gerente de turismo rural, diciembre de 2002) y una herramienta no sólo para los técnicos y autoridades políticas, sino una herramienta que usan a su modo, unos y otros (en primeros encuentros, en una charla informal o en un paseo donde se revela el conflicto), partes implicadas en este Taramundi, que en cierto modo, todos hemos contribuido a fijar.

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL “ANTES Y EL DESPUÉS”.
LA COMPLEJIDAD BARROCA Y EL PAPEL DISCURSIVO
DE LAS COMPLEJIDADES ROMÁNTICAS

REFORZANDO EN SU USO el sentido real de la complejidad barroca, de un *Taramundi* que a la vez de ser centrado y finito posee sus fisuras y conflictos, es interesante estudiar como el recurso retórico a un “antes y un después”, sirve a muchos taramundeses como herramienta de posicionamiento crítico ante ese “pueblo con encanto / *locus* en desarrollo” en el que viven.

Vayamos un momento al Catastro de Ensenada (1752) y veamos cómo un mismo discurso o una misma representación de “un antes” ha servido en *Taramundi* para fines bien distintos como son el consolidar por una parte la lógica del consenso (a través de la movilización del imaginario romántico que pretende hoy mantenerse y conservarse tal cual) y por otra parte, para posicionarse, como decimos, ante una lógica del consenso en la que algunos no acaban de encontrarse. El Catastro puede verse entonces como un punto de partida y origen de la fabricación de los discursos referentes al turismo y al campo, unos que claman conservarlo tal cual, otros que lo añoran; ambos románticamente, y ambos efectuando –discursivamente– el mismísimo *Taramundi* cursivizado. Atendiendo a este documento podemos decir que en un lejano siglo XVIII había en el concejo de Taramundi

“6 mazos de empalmar hierros, 45 molinos harineros (...) no mesones (...) sólo si una taberna en esta parroquia y otra en la de Ouria (...) y se arriendan otras cinco en Vega de Zarza, Bres y Llan, Las Redondas y El Couso (...) que hay 3 tenderos (...) 6 estanqueros de tabaco al pormenor (...) 24 herreros de mazo (...) 7 aprendices (...) 11 cerrajeros y dos aprendices (...) 3 carpinteros y 1 oficial (...) 14 sastres y 1 aprendiz (...) 12 zapateros y 1 oficial (...) 10 tejedores (...) que combinan con su ocupación de ganaderos” (Pérez de Castro, 1974: 108-109).

Como queda recogido en el mismo documento, Taramundi se trataba de un concejo en el que las tierras eran tierras de regadío y de secano, tierras de labor en las que se alternaban centeno y nabos, maíz y habas blancas, lino y mijo; tierras ocupadas por castaños, robles, manzanales y perales, tierras en las que los “árboles plantados se esparcen por todo el término de dicho concejo sin orden, regla, ni medida”. Un concejo que “no elaboraba sidra” (Pérez de Castro, 1974: 103 y 105).

Ahora bien, con esta imagen en mente y al referirnos al “antes y después”, cabe preguntarse: ¿antes y después de qué exactamente? En la pregunta, ciertamente, toda la complejidad barroca que se articula ahora (desde el lado de los de “dentro”, los que viven del turismo / los que viven del campo) en torno a la actualización de esa complejidad romántica que centra, ubica y perfila un medio rural romantizado, único, finito, singular y acotado desde el recuerdo. Este medio rural del antes, es de hecho muy lejano al “antes del plan de 1984” (“antes de todo esto”, “antes de que llegase el turismo”) como muchas veces es sin embargo presentado. Este uso multivocal de un “antes y un después” nos permite ubicar los constructos románticos de las complejidades en tanto en cuanto elementos legitimadores y deslegitimadores, como vamos a ver, de determinadas representaciones. Es un recurso, podemos decir, que a la vez que acerca entre sí a diferentes colectivos, también contribuye a distanciarlos a través de prácticas, usos, y conversaciones determinadas.

Al contar que en *Taramundi* hubo un antes y un después, los taramundes no sólo ejecutan esas instancias temporales, cabría decir, como dos puntos focales finitos, compartimentos estancos y todos con sentido (contribuyendo con ello a dotar de durabilidad y fijeza ese Taramundi finito y singular que antes veíamos) sino que más importante aún y dónde aquí queremos centrarnos, aquéllos que la activan, “se” hacen (se configuran, se ordenan) recordando selectivamente un pasado (un antes muy lejano sin embargo al antes, anterior al plan de 1984) y activando un presente (ahora, un después del plan) que se complejiza al ser precisamente descentrado y problematizado desde abajo, desde las otras pequeñas narrativas de los que vivieron y viven el cambio.

En este sentido, aproximarnos al “antes / después” supone deslizarnos en un “pueblo” que ciertamente cambió pero cuyo cambio ha sido y es articulado de modos bien distintos, pues si bien es un cambio muchas veces articulado sobre hoteles rurales, museos etnográficos o quesos de nueces y avellanas (un cambio que al tomarlo desde estos referentes consolida a *Taramundi* co-

mo ese pueblo con encanto o *locus* en desarrollo) es también, retórica y materialmente, un cambio que se produjo sobre un pueblo en el que “antes” no había carreteras, ni luz, ni agua, ni televisión, en el que antes “había fiestas y ferias de ganado”, en el que “en cada casa casi había un telar”, y en el que las mujeres “aprendían a coser”, un pueblo en el que hacer navajas y cuchillos no era una profesión, sino una actividad complementaria a la agricultura, un pueblo en el que “en cada casa había una familia entera y en el que todo el monte estaba plantado”. Un pueblo “hoy” en el que no puede haber un cine (como hubo en algún momento) porque sino, no sería un pueblo (mujer de comercio, enero de 2003), y en el que “los del campo” viven “a precio de turista” y en el que a parte de los turistas, dicen, sólo queda una población envejecida, la agonía de un “campo que se muere”. Desde otros ángulos y otras intenciones éste es un cambio a través del cual volvemos al Taramundi romanizado a través del recurso a un “antes” pleno, lleno de vida, y lejano a esas estructuras y materialidades impuestas, entre otras, por el turismo rural como estrategia de desarrollo. Es decir, lejano a la nueva organización socioeconómica, a las estacionalidades, a la concentración de actividades en la capital del concejo, lejano también a un acceso diferencial a los recursos.

Referirse a un “antes” en *Taramundi* por parte de la población –ya sean comerciantes, jubilados, emigrantes...– es referirse muchas veces por negación, es decir, por lo que no era o no había antes de la llegada del turismo al concejo, antes del plan de 1984, o lo que es lo mismo, por la ausencia de lo que ahora (después del plan) cabe identificar como símbolos del cambio: la luz, el agua, las comunicaciones, los servicios mínimos si se quiere, de los que hasta la puesta en marcha del plan (antes) se carecía de manera generalizada

“De Abraído había que venir en caballería porque ni había carretera ni siquiera ¡que antes no había carretera!, ni para Lourido tampoco [ahora] esa es la comunicación del pueblo (...) sino, estamos perdidos (...) Nosotros el agua la pusimos, y la luz también. Antes en Abraído teníamos la luz del pueblo pero aquí [en Taramundi villa] no la había, tenían esa de los de aquí, de los de Rego [la central eléctrica que suministraba al pueblo] nosotros la trajimos para la casa. Pero tampoco [antes] había agua para los servicios, de la casa o por ejemplo si había que hacer una obra o algo que gastase mucho agua tampoco la había” (vecina de Taramundi, diciembre de 2002).

“Mira antes en Taramundi no había agua, ni luz (...) en los años 80 Taramundi no tenía luz (...) era el pueblín de al lado de A Ponte” (vecino de Mousende, noviembre de 2002).

“Esto cambió, cambió un 100%. Y dije yo, mira, qué pena, cuanta gente que murió si llegan a saber... Yo cuando (...) me decían que iban a hacer aquí

un hotel de 4 estrellas, yo decía (...) ¡estáis borrachos!, pero ¡¿quién va a llegar a Taramundi hombre de Dios?! (...) Esto era como si fuera el fin del mundo. Es que no existía” (comerciante de Taramundi, enero de 2003).

Este “antes” aquí usado, es un “antes” como podemos ver, que nos remite a no hace más de veinte años (“un antes inmediato al plan”) y que en los encuentros con los foráneos activa y efectúa un pueblo que “vió la luz hace 20 años” en el que “¡fíjate!, antes cavábamos el monte, subíamos la *herba* en la cabeza, afilábamos a la luz de un candil” (artesano de navajas, diciembre de 2003), o se “tejía en la cuadra, con la luz de dos candiles y muerta de frío” (artesana de telar, enero de 2003).

De modos similares a éste, la articulación discursiva de un “antes y un después” contribuye eficazmente a consolidar esa imagen de Taramundi como *locus* en desarrollo esta vez no sólo por parte de las autoridades o técnicos (discursos oficiales) sino también y a su vez por parte de los propios taramundeses, que en este sentido, ratifican y ubican esa imagen consensuada: un medio rural “atrasado”, anclado en el pasado y que renació a través del turismo. Este “antes” inmediato al plan, es “contado” como un “antes” de carencias y es estratégicamente urdido por parte de muchos taramundeses, en primeros encuentros, en primeros paseos, en primeras citas. Este “antes” se configura como un punto cardinal desde el cual los taramundeses tejen ese diálogo que discursiva y prácticamente, como analizábamos, acaba por consolidar un pueblo con encanto, un pueblo que se mimetiza con la imagen que del mismo ha sido construida por turistas, autoridades y folletos. Un pueblo que se condensa, se reduce, y parece querer ser atrapado y absolutizado en un discurso único, en una imagen única, en un “ahora” unívoco. En el “ahora” que se ofrece al foráneo (ya sea técnico, turista, un familiar o un paisano vecino).

Esta articulación discursiva es también, sin embargo, el vértice de un iceberg que nos indica que ocultar, también desvela. Y lo hace porque más allá de primeros encuentros o encuentros con foráneos, este “antes” retóricamente invocado se ubica muy lejos al “antes” inmediato al plan (es si cabe, el “antes del antes”). Al hacerlo, trae a colación un pueblo en el que “antes” había otros modos de comunicarse, otros modos de entender el uso de la montaña, otra temporalidad en sus prácticas más condicionada por la luz solar, otros oficios, otros lugares para los telares, molinos y talleres artesanos. Un “antes” urdido para posicionarse quizá, por parte de aquellos, normalmente mayores, no tan satisfechos con el “ahora” impuesto por la lógica del turismo. Un “antes” que queda muy lejano a los años 80, un “antes” que ni siquiera los jóve-

nes y no tan jóvenes de hoy conocieron..., pero un “antes” que fue vivido por el grueso de una población envejecida como la del *Taramundi* actual.

“Los pueblos tenían unas infraestructuras para uso común de todos los vecinos (...) estos bienes de uso común eran las fuentes, los lavaderos, los abrevaderos, los caminos, los senderos, los puentes, los molinos, los cerramientos en los pastos, los montes comunales (...) en los días de camín se abrían, se limpiaban y se arreglaban caminos y senderos” (García Martínez, 2002: 175-176).

En este sentido, *Taramundi* se revela como un pueblo en el que “antes” los caminos entre los pueblos eran elaborados por los propios vecinos, que los limpiaban, los cuidaban y pensaban en conjunto sus recorridos. Ahora, sin embargo, ésta es tarea de un Ayuntamiento, tarea de “delineantes de fuera” que establecen y diseñan pistas, que conservan o no antiguos caminos, que configuran a fin de cuentas otra manera –diferente a la de “antes”– de surcar el espacio de *Taramundi*. De un *Taramundi* que, también, y junto a ese romántico recuerdo se actualiza, en un gesto, en unas palabras, como *locus* conflictivo.

“Ahora los antiguos caminos están arruinados, totalmente abandonados y esos eran caminos vecinales que hicimos entre nós y que cuidábamos también nós con la prestación (...). Ahora es el Ayuntamiento quien decide (...) quien dice por dónde van los caminos y las rutas y lo que se hace con los caminos antiguos (...), pero mira hay dos opciones (...) o el Ayuntamiento los limpia para paseo de los turistas y los roza o bien los abandona como pasó con el camino de Navallo-Esqios y Navallo-Veigas” (vecino de O Navallo, diciembre de 2002).

“Las pistas las hacen unos ingenieros de Oviedo o no sé de dónde (...) los delinear ellos y es que si no fuera esta gente que viene de fuera a pelear con la gente, aquí no se hacía nada. Los del pueblo no se ponían de acuerdo. Ésos vienen de Valladolid, de Palencia (...), la gente de aquí no, no. Además, hay que saber trabajar y tener buenas palas, aquí vienen gente de empresas (...). Pero antes nadie dejaba pasar por las fincas, no sabían que ahora, por ejemplo, vienen con los tractores... pasan los tractores vienen con el estiércol y lo descargan... lo descargan encima de la finca y ya. Antes, ¡uf!, había que tenerlo y andar con esas cestas en la cabeza para llevar el estiércol. Dime si no es más cómodo así ¿o no?” (vecina de Les, enero de 2003).

“Ahora no sé como plantan hasta cerca de las casas (...) hasta muy cerca... es que si un día hay fuego arden los pueblos enteros” (vecina de O Navallo, noviembre de 2002).

No podemos en este sentido, dejar de señalar como en esta articulación del “antes y el después”, *Taramundi* se erige como aquel pueblo en el que,

se recuerda que había no sólo caminos, y que las aldeas se veían y la montaña no estaba surcada por pistas, sino un pueblo en el que había fiestas y ferias, y misas en cada aldea, escuelas abiertas y gente, mucha gente. Hoy, “después”, es un concejo en el que las fiestas de cada núcleo de población se “festejan” en una sola misa mientras las ferias son ya del todo inexistentes²⁴. Es un “antes” que articula un pueblo en el que no se veían, como ahora, casas abandonadas, ni tampoco eucaliptos y en el que “más de tres molinos podían escucharse al unísono” (vecino de la villa, enero de 2003). Un pueblo en el que hoy, si se quiere, sólo sobreviven los mazos y molinos de Aguillón, Mazonovo y Os Teixois, y dos de ellos, como vimos con fines turísticos.

El uso retórico de un “antes” y un “después” sirve de recurso pues, a una población envejecida que ha visto cambiar la fisonomía de su lugar de residencia y de trabajo, de su tierra, de un modo brutal. Un “antes” que sirve para críticamente articular demandas que como la activación de un mazo, el levantar una capilla, o el respetar un antiguo camino no entraron en la lógica del turismo rural, no entraron en lo que la Unión Europea y las iniciativas Leader entre otros, entendían que cabía en la configuración discursiva de Taramundi como medio rural en desarrollo a través del turismo, y por ende en la puesta en marcha de distintas prácticas, llegada de fondos y visualizaciones diversas,

“Había la fiesta de las Candelas (...) era una feria para vender así cosas, criabas cerdos y luego los vendías en la feria, éstos no eran para la casa esos eran pa venderlos y sacar algo de dinero (...) se juntaba mucha gente, y había terneros y vacas y caballos y de todo (...) y después había San Martín (...) aquí ahora no se hace nada pero antes había feria, y una buena feria (...) ahora no son fiestas así más bien, haces una misa y para casa con la familia si la tienes y si no...” (vecina de Taramundi, octubre de 2002).

“La fuente era muy importante... era un sitio de reunión también [como las esfoyazas y las ferias], los lavaderos... que ahora ya no queda tampoco ningún lavadero, la gente antes lavaba en el río y en las fuentes” (vecino de Taramundi, enero de 2003).

“Mira, aquello fue evolucionando pues de aquella manera. Se dejaron los

²⁴ Atendiendo al último boletín informativo de la Caja Rural de Asturias (2002), así como a las prácticas de muchos hombres y mujeres de Taramundi, podemos decir que las ferias se celebran en los concejos vecinos de A Pontenova, Meira y Vegadeo (cada viernes alterno). El 11 de noviembre se celebra en San Martín de Oscos la única feria de ganado con repercusión en Taramundi.

molinos de las aldeas para ir a esos y ahora ya se dejaron esos porque ya compran el pan elaborado de la panadería (...). Ahora ya no queda gente para ir al molino y todo eso (...) se fueron abandonando (...) y ahora los molinos que quedan, quedan como museo [como] el de Mazonovo que era el más importante de aquí (...). Pero bueno eso se acabó, se acabó, y se acabó y si tuviesen por ejemplo (...) me parece que no era tanto, tener por lo menos levantadas las paredes y cómo habían sido en su momento, porque ¿qué pueden ser, 20 o 30?, oyes, se gasta a veces tanto, ¡tanto! en mil cosas que a lo mejor no tiene tanto sentido que a uno le da rabia” (vecino veraneante en Taramundi, enero de 2003).

En este mismo sentido y a través del recurso a un “antes”, Taramundi se revela como pueblo como hemos apuntado, que cavaba el monte, que sembraba maíz, que recogía patatas, que vivía del campo, un pueblo en el que la montaña no era paisaje sino medio de trabajo. De nuevo nos hallamos ante un *Taramundi* pueblo arrastrado por ese Taramundi del consenso que podríamos decir, lo obliga a reordenarse en torno a él haciendo con ello que tiempos y espacios varíen de acuerdo a las coordenadas por él establecidas –una naturaleza convertida en paisaje, una actividad que se multiplica fines de semana, puentes y veranos, que se destensa durante las semanas, los meses de invierno–. Así, el recurso a un “antes” muy lejano, por parte de un vecino cuando nos contaba el ciclo productivo de las caserías asturianas, puede ser entendido o releído como el rechazo o inconformismo ante esa situación actual en la que el pueblo, como consecuencia de la estacionalidad impuesta por el turismo, “queda muerto”, paralizado, desierto entre semana, en invierno... cuando “antes”, en ese antes tan lejano, nunca pasó algo similar pues siempre fue pleno en actividad,

“Mira antes de enero a abril se cavaba el monte (...) se dejaban y se enrollaban los terrones para que se secasen y ya secos se quemaban y con las cenizas se extendían con *rodos* y se hacían todos los arreglos necesarios para sembrar el trigo. En marzo [ya en las parcelas] se sembraban las patatas y en mayo por ahí el maíz y las *fabas* y también hasta junio se recogía la *herba* para ensilar (...), esos silos que has visto por ahí que ahora los hacen con el tractor (...) y ya desde julio se recogían la *herba* para secar, las *papas* y se *mallaba* más por agosto y septiembre (...) también se recogían el maíz y las *fabas* en septiembre y se sembraba el trigo y el centeno” (vecino de Turía, enero de 2003)²⁵.

El paisaje, en la naturaleza entendida por la lógica del turismo como

²⁵ Esta estacionalidad del ciclo productivo queda perfectamente recogida en Adolfo GARCÍA MARTÍNEZ, 2002: 78-124.

paisaje, sirve para articular una nueva demanda, quizá, un nuevo conflicto.

“Los paisajes cambiaron totalmente. Hoy por ejemplo no te quedan caminos que puedas andar por ellos más que las carreteras o las pistas forestales que están a disposición de que pueda haber un incendio y claro pues hay que tenerlas un poco limpias. Pero claro los caminos que había por ejemplo de Os Teixois a Veigas, de Os Teixois a Santa Marina, de Las Mestas a Santa Marina, de Santa Marina hasta El Teixo, de Cabaza a Aguillón por el monte aquel y todo eso... todo eso se acabó. Está todo cerrado, no hay nada. Y luego el paisaje cambió en el sentido de que (...) no había ningún tipo de pino ni de eucalipto ni nada, porque eso estaba todo dedicado a dos cosas: al sembrado, cavar el monte y sembrarlo, y al ganado el de ovejas y cabras era lo que había; más ovejas que nada y algo de ganado caballar; todo eso de vacas y eso no había en el monte (...) estaban siempre en las cuadradas porque se utilizaban para el trabajo” (vecino de Taramundi, enero de 2003).

Conflicto o al menos un “no entender” o no participar en la construcción del consenso, es el que aparece también en este sentido cuando queda del todo manifiesto ese no entender la naturaleza en esa versión ascética o romántica que posibilita su consumo turístico alejándolo de su conceptualización como recurso de vida. Así, cuando preguntamos, en *Taramundi*, a sus moradores por qué es que viene tanta gente, es fácil encontrar articuladas respuestas como las siguientes: “si yo no sé qué tiene Taramundi pero todo el mundo se va encantado de aquí” (vecina de Taramundi, diciembre de 2002). O también, “dicen que es el paisaje, yo no sé (...) algo le verán” (vecino de Taramundi, noviembre de 2002).

Estas respuestas o comentarios similares nos indican claramente que esa romántica idea de la naturaleza como paisaje, como parte de una estética rural consumible, es válida, en determinadas actualizaciones _principalmente turísticas_ pero que, junto a ella, complejizándola, tensándola, está esta otra que entiende la naturaleza como trabajo y la montaña como *locus* donde este trabajo se actualiza. En este orden de cosas, es interesante hacer hincapié de nuevo en la fisonomía de un pueblo que “cambió vacas por hotelitos” (*La Nueva España*, 1994), y que al tiempo que permite visualizar la naturaleza como trabajo / consumo, permitió el cambio de la piedra de hoy por la cal de antes complejizando con ello, esa estética rural a la que ya nos hemos referido. Así como veíamos, no sólo la “Normativa de la piedra”, sino una serie de acciones municipales han contribuido a elaborar ese *Taramundi* que en unos años “será todo piedra” (cargo institucional, enero de 2003). Hoy, edificios emblemáticos por su relación con esa estrategia artesanal de desarrollo para el medio rural, como el Ayuntamiento, el Tele-

centro, la Casa de Cultura se han recubierto así con piedra, pizarra y madera. Los vecinos, “esos que pueden”, se pasan también hoy, en el *Taramundi* del después, a esta moda de “piedra vista”.

Cuando se habla entonces de un “antes” y un “después” en *Taramundi* y se articula esta lógica para dar cuenta del cambio, se suceden toda una serie de imágenes que nos permiten visualizar un *Taramundi* pobre, frío, en el que una actividad como la de recubrir la casa con cal era símbolo de prestigio, y en el que la piedra era sinónimo de pobreza. Una secuencia de imágenes que, ciertamente, también pueden conducir a consolidar el consenso –en el sentido de enmarcar Taramundi dentro de esa narrativa de la ruralidad que lo convertía en atraso, pobreza y marginación– pero que, similarmente, abre en ese consenso (tensándolo) un pueblo que no es todo de piedra, ni en el que todos pueden / quieren sumarse a la moda de la piedra; un pueblo que desvela desigualdades, heterogéneas trayectorias y que se acerca o se aleja según sean éstas, de la artesanal estrategia de desarrollo.

“Ahora es que mucha gente le está quitando el cal, el cemento o eso que le ponían para que fuese blanca, lo están picando y lo están (...) rejuntando con cemento para que quede la piedra vista. Antes eso... eso tenía quizá las dos misiones, ¿no?, la de proteger quizá un poquitín para que fuera un poco más caliente la casa porque no había calefacciones ni nada de eso (...) y a parte de eso, también tenía mucho de eso, vaya, de política (...) en el sentido de que la casa de cal era la casa grande, era la casa mejor” (vecino veraneante en Taramundi, enero de 2003).

Poco a poco se va gestando así un nuevo lugar, el arquitectónico, donde mientras la lógica del consenso quiere fijar y sustancializar una imagen, “en” el pueblo se instauran otras lógicas, lógicas de distinción en las que piedra y pizarra son ahora símbolos de cercanía al estado de cosas globales, de lejanía con respecto al antes local.

La posibilidad de compartir junto a todo este cambio una agonía que entiende y siente “que el campo se muere” es uno de los últimos puntos que aquí queremos hacer. Un punto posibilitado sólo desde el conflicto y un punto que vuelve a aunar a la población de *Taramundi* en un todo, pero en un todo ahora activado desde la nostalgia y la agonía acrecentada por la multiplicidad de entierros y aniversarios de fallecimiento de dentro del conejo celebrados ya como una normalidad y en los que asistimos, impotentes, al fallecimiento de algunos que vimos un día pasear, de algunos amigos con quien compartimos más de una conversación. Este punto es, también,

la dura realidad del Taramundi “medio rural” con una población tan envejecida,

“Dicen que la tierra nunca pierde valor, pero los hijos no la quieren ya y es que el campo se muere, el campo se muere” (vecina ganadera de Galiñeiros, diciembre de 2002).

“Aquí sólo quedamos cuatro viejos” (vecina de Taramundi, enero de 2003).

“Yo en dos años como mucho me voy de aquí” (mujer joven de Galiñeiros, diciembre de 2002).

“Yo conozco a un matrimonio catalán que compraron aquí en un pueblo y que llevan ya mucho tiempo y (ellos) dicen que bueno, que si se retiran (...) se vienen para aquí. Y yo les digo, sí ¿os vais a andar moviendo? Pero mira, es muy fácil. Hay que pensar una cosa, ahora cuando se es joven todo es de maravilla (...) pero cuando eres mayor no puedes venir a aislarte. Tú si eres de una ciudad de toda tu vida, no te vienes para un pueblo que lo tienes todo lejos y luego que necesitas tener un médico, tener hospitales... ¡ojalá no los necesites nunca!, que luego tu familia pues la tienes muy lejos, que no es decir bueno estoy en Oviedo y vengo aquí que es un momento, pero tú no puedes venir de Barcelona, de Madrid, ni de Santander que aunque lo veamos muy cerca no es así. [Las casas aquí] son más para decir pues voy a pasar un mes, pero como decir para venir a instalarte, hombre, o viene alguien joven... ¡pero aquí no hay industria!, y (...) salvo que no te quede más remedio... Yo lo de los pueblos, es más, te digo Taramundi como te digo otros pueblos, los pueblos se quedan vacíos” (comerciante de Taramundi, enero de 2003).

El turismo no se ve, muchas veces, ni siquiera por parte de los cargos institucionales, como “la panacea que todo lo resuelve” (cargo institucional diciembre de 2003), sino que es percibido como actividad diferencial y muy temporal, que ciertamente puede que sea “buena para el pueblo”, pero que ciertamente también no “conoce los problemas del campo” y no los conoce porque actualiza su uso –como hemos visto– desde parámetros bien distintos,

“Mira, mucha de la gente que viene de fuera, viene de turista, y de turismo se vive muy bien. De turista se vive muy bien teniendo unas *perrinas* y esas cosas (...) pero si hay que venir para Taramundi para vivir del trabajo no te queda nadie (...) vienen una temporadina [los turistas] y dicen ¡buff! ¿este trabajo quién lo hace? ¡buff, Dios me libre!” (vecina de Cancelos, noviembre de 2002).

En una de las entrevistas colectivas realizada en Taramundi y que tuvo por temática principal las casas, esta paradoja queda patente en varias ocasiones, pudiendo ver en ella articulada la contraposición de un “antes” y

un “después” desde esa nueva estética y usos que el plan del 84 y posteriores medidas posibilitaron (desde otra óptica):

A– Mira, es que la gente somos tan egoístas... ¡que Dios nos libre!, porque mira, sacas la subvención, hay muchas, muchas personas que sacan la subvención y dicen ¡oye! tengo aquella casa vieja y tal, a ver si saco la subvención para solicitar para turismo rural. Te la arreglan, te la preparas y tal y ¡qué se yo!, luego queda muerta... ¡queda muerta!

B– Es que te da pena.

A– Es que además gente no queda en Taramundi y los pueblos van quedando todos sin nada.

B– Mira los hijos marcharon todos, los de ésta, los nuestros, todos. Aquí no para nadie y tu ¡mándale venir! [refiriéndose a su hijo] ¡yo no se lo aconsejo!, ¿venir para la tierra? Perdona que no te desprecio la tierra (a A) pero yo no le mando venir” (entrevista colectiva entre dos vecinas de Taramundi y Cancelos, noviembre de 2002).

Ésta es la otra cara de la moneda que confirma muchas veces que material y palpablemente, “antes” había otro *Taramundi* en el que no había ni luz, ni agua, ni comunicaciones con el exterior del concejo, pero en el que tampoco había casas vacías, ni molinos abandonados, ni caminos arruinados. ¿Un *Taramundi* más “local” que el *Taramundi* “globalizado” de hoy?

Para concluir, el “antes” y el “después” sirven como recurso para articular un posicionamiento crítico con respecto a un presente “local” pero globalizado en múltiples sentidos. Consenso y conflicto en Taramundi no son dos extremos, ni un par de oposiciones binarias, sino dos planos, dos mismos niveles que se superponen en la práctica igual que en el discurso se superponen el antes y el después. Ambos son los dos niveles entre los que *Taramundi* cobra todo su sentido, abierto, heterogéneo, múltiple. Un *Taramundi* en definitiva, que no es cualquiera y que no es tampoco representado de cualquier modo, pero que sí se resuelve efectuando el pueblo, una experiencia global, en unas cursivas irreductibles a un antes, a un después, a una política, a un objeto de estudio o a un objeto de consumo unívoco. “Producto” que circula a través de “una red de tecnologías, habilidades, textos y ramas” que aseguran su desplazamiento por esa misma red en tanto en cuanto “pueblo con encanto / locus en desarrollo” *Taramundi* es más que nada, un complejo de

“fluidos que se mueven de acuerdo a formas y temporalidades nuevas, despojándose de un tiempo linear y de reloj (...) que actúan sobre informaciones

locales, pero donde las acciones locales son –a través de interacciones incontables– capturadas, movidas, representadas, manufacturadas y generalizadas” (Urry, 2002a: 61).

Efecto y parte, en última instancia, de un juego o perpetuo circular, atrapado y estabilizado desde la multiplicidad de elementos que lo conforman: una estética, un discurso oficial, pequeñas narrativas, un paisaje, unos números, muchos turistas, algunos mapas, itinerarios y toda una compleja urdimbre de prácticas.

VII. BIBLIOGRAFÍA

ABRAM, S. & J. WALDRER (eds.) (1998): *Anthropological perspectives on local development: Knowledge and sentiments in conflict*. London, New York: Routledge.

ARCE, R. & N. LONG (eds.) (2000): *Anthropology, development and modernities*. London, New York: Routledge.

AUSTIN, J. L. (2001): *How to do things with words*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

ÁVILA GRANADOS, J. (2000): "Taramundi y el Occidente asturiano", *Perfiles*, 153 (2), pp. 56-58.

BAUMAN, Z. (2000): *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.

BOTE GÓMEZ, V. (1988): *Plan de acción para la conservación y desarrollo de los recursos turísticos del concejo de Taramundi: objetivos, realizaciones, efectos y alternativas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BOTE GÓMEZ, V. & T. FLORES RUBIO (1987): *Turismo en el medio rural. Selección de ponencias*. Oviedo: Principado de Asturias, Consejería de Industria, Comercio y Turismo.

BOUQUET, M. & M. WINTER (eds.) (1987): *What from their labour rest? Conflict and practice in rural tourism*. Vermont, USA: Avebury.

CÁTEDRA TOMÁS, M. (1988): *La muerte y otros mundos: enfermedad, muerte, suicidio y más allá entre los vaqueiros de alzada*. Madrid: Júcar.

CHAMBERS, E. (ed.) (1997): *Tourism and culture: an applied perspective*. Albany: State University of New York Press.

CREW, E. & E. HARRISON (1998): *Whose development? An ethnography of aid*. New York: Zed Books.

CUERVAS-MONS GARCÍA-BRAGA, A. (1996): *La comarca de los Oscos*. Oviedo: Ediciones Trea.

DEVILLARD, M. J. *et al.* (2001): *Los niños españoles en la URSS: narración y memoria*. Barcelona: Ariel.

ESCARDAR (2002) (2003): *Revista de la Red Asturiana de Desarrollo Rural*. N.º 1 Octubre/Noviembre (2002) & N.º 2 Diciembre/Enero/Febrero (2002/03).

ESCOBAR, A. (1991): “Anthropology and the development encounter: the making and unmaking of the Third World”, *American Ethnologist*, 18 (4), pp. 658-682.

ESCOBAR, A. (1995): *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

ESTEVA, G. (1999): “Desarrollo”, en VIOLA, A. (ed.): *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós Studio, pp. 67-103.

FERGUSON, J. (1994): *The anti-politics machine. ‘Development’, depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*. Mineapolis: University of Minnesota Press.

FRYKMAN, J. & O. LÖGFREN (1987): *Culture builders. A historical Anthropology of middle class life*. New Brunswick & London: Rutgers University Press.

GADAMER, (1991): *Verdad y método*. Madrid: Sígueme.

GARCÍA COTARELO, H. (1999): “Estudio de caso Taramundi: La referencia del turismo rural en España”, en *Seminario Desarrollo Sostenible del Turismo de Naturaleza en América Latina*. Cuba: Organización Mundial de Turismo.

GARCÍA GARCÍA, J. L. (ed.) (1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo entre cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Instituto de conservación y restauración de bienes culturales.

GARCÍA MARTÍNEZ, A. (2002): *La casa tradicional de San Martín de Ozcos*. Oviedo: Ediciones KRK.

GARDNER, K. & D. LEWIS (1997): *Anthropology, development and the post-modern challenge*. London, Chicago Illinois: Pluto Press.

GIMENO, J. C. & P. MONREAL (1999): *La controversia del desarrollo. Críticas desde la Antropología*. Madrid: La Catarata.

GOFFMAN, E. (1990): *The presentation of the self in everyday life*. New York: Museum of Modern Art.

GORDILLO GARCÍA, F. (coord.) (1997): *Normas subsidiarias municipales, Taramundi. Principado de Asturias. Texto Refundido*. Oviedo: Consejería de Medio Ambiente y Urbanismo.

GRILLO, R. & R. L. STIRRAT (comps.) (1997): *Discourses of development. Anthropological perspectives*. Oxford: Berg.

GRUPO DE ENCUENTROS EN TORAZO (1994): “Perspectivas del Mundo Rural Asturiano”, en *Encuentros en Torazo 1987-1994*. Gijón: Gráficas Posada.

GUPTA, A. & J. FERGUSON (eds.) (1997): *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*. USA: Duke University Press.

IZQUIERDO VALLINA, J. (2002a): *Manual para Agentes de Desarrollo Rural*. Madrid: Consejería de Medio Rural y Pesca, Instituto de Desarrollo Rural, Mundi Prensa.

IZQUIERDO VALLINA, J. (2002b): “Cooperación territorial: Ayuntamientos, comarcas y nuevas instituciones para el desarrollo rural”, en *Convención Socialista de Desarrollo Rural (8, 9 Noviembre 2002)*. Oviedo.

JIMÉNEZ HERRERO, L. M. (1997): *Desarrollo Sostenible y Economía Ecológica. Integración medio ambiente-desarrollo y economía-ecología*. Madrid: Síntesis.

JOUEM, M. (2001): “The European Rural Model. Rural Europe at the turn of the third millennium. ‘Diversity’ is the key word”, *LEADER Magazine*, 25.

LASTRA PÉREZ, E. (2002): “La experiencia de Oscos-Eo”, en *Convención Socialista de Desarrollo Rural (8, 9 Noviembre 2002)*. Oviedo.

LATOUR, B. (1999): “On recalling ANT”, en LAW, J. & J. HASSARD (eds.): *Actor network theory and after*. Oxford and Keele: Blackwell and the Sociological review, pp. 15-26.

LATOUR, B. (2002): “The promises of constructivism”, en DON IDHE (ed.): *Chasing technoscience: matrix of materiality*. Indiana: Indiana Series of the Philosophy of Technology.

LATOUR, B. & E. HERMANT (1999): “Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones”, en GARCÍA SELGAS, F. & J. MONLEÓN (eds.): *Retos de la postmodernidad Ciencias Sociales y Humanas*. Madrid: Trotta, pp. 161-18.

LATOUR, B. & S. WOOLGAR (1995): *Vida en el laboratorio. La construc-*

ción de los hechos científicos. Madrid: Alianza.

LAW, J. (1994): *Organising modernity*. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell.

LAW, J. (1999): "After ANT: complexity, naming and topology", en LAW, J. & J. HASSARD (eds.): *Actor Network Theory and After*. Oxford and Keele: Blackwell and the Sociological Review, pp. 1-15.

LAW, J. (2002a): *Decentering the object in technoscience. Aircraft stories*. USA: Duke University Press.

LAW, J. (2002b): "And if the global were small", publicado por Centre for Sciences and Sociology Department, Lancaster University at <http://comp.lancs.ac.uk/sociology/soc098jl.html>

LAW, J. & J. HASSARD (eds.) (1999): *Actor Network Theory and After*. Oxford and Keele: Blackwell and the Sociological Review.

LAW, J. & J. URRY (2002): "Enacting the social", publicado por Centre for Sciences and Sociology Department, Lancaster University at: <http://comp.lancs.ac.uk/sociology/soc099jlju.html>

LÓPEZ FORMADELA, A. (1997): *Estado de conservación, propuesta de tratamiento y presupuesto: Iglesia de Taramundi; Capilla de Teixo; Capilla de Santa Marina; Capilla de Turía* (documento circulación interna).

MIER BARRENECHEA, J. (2002): *Taramundi Turismo Rural: un fenómeno sociológico*. Ponencia sin publicar.

MUÑOZ DE ESCALONA, F. (2005): "La verdad del turismo rural", en *Contribuciones a la Economía*, marzo 2005, en <http://eumed.net/ce/>

NEDERVEEN PIETERSE, J. (2001): *Development Theory. Deconstructions/Reconstructions*. London: Sage.

NOGUERO, R. (1988): *Estado Iglesia San Martín Taramundi* (documento interno Iglesia Taramundi).

ORDÓÑEZ SOLÍS, D. (1994): "El desarrollo del mundo rural y la integración europea", en *Perspectivas del Mundo Rural Asturiano. Encuentros en Torazo 1987-1994*. Gijón: Gráficas Posada, pp. 143-163.

PAZOS, A. (1998): "La representación de la cultura. Museos etnográficos y antropología", *Política y Sociedad*, 27, pp. 33-45.

PÉREZ DE CASTRO, J. L. (1974): "El Concejo de Taramundi, según el Catastro de Ensenada", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 81.

PRATS, L. (1999): *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel Antropo-

logía.

RAHNEMA, M. (ed.) (1997): *The Post-development reader*. London: Zed Books.

RIST, G. (1997): *The history of development: from Western origins to global faith*. London: Zed.

SACHS, W. (ed.) (1992): *The development dictionary: a guide to knowledge as power*. London: Zed.

SMITH, V. L. & M. BRENT (eds.) (2001): *Hosts and guests revisited. Tourism issues of the 21st century*. New York: Cognizant Communication Corporation.

URRY, J. (1996): *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. London: Sage.

URRY, J. (2002a): "The Global Complexities of September 11th", *Theory, Culture & Society*, vol. 19 (4), pp. 57-69.

URRY, J. (2002b): *Global complexity*. Cambridge: Polity Press.

UTRILLA BARBEITO, R. (2000): *Acero en las venas. La navaja, el cuchillo y la tijera de Taramundi*. SA Asturias: Gráficas Summa.

VIOLA, A. (ed.) (1999): *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós Studio.

OTRAS FUENTES Y REFERENCIAS DE CONSULTA

Atlas Leader, en <http://www.rural-europe.aeidl.be/rural-es/index.html>

Boletines informativos trimestrales n.º 1-9 (2001/2003). Rompiendo distancias. Programa de Atención a Mayores. Ayuntamiento de Taramundi. Navia: Gráficas Ribazán.

Caja España, información estadística por municipios, en http://www.cajaespana.es/corporativo/infocajaespana/estudioscajaespana/datoseconomicosmunicipales/form_DatoseconomicosymunicipalesdeEspaa.jsp

Censo de población y viviendas INE (2001, 2003, 2004), Datos oficiales y provisionales, en www.ine.es

Comisión de las Comunidades Europeas (29 de julio de 1988). 'El futuro del mundo rural' COM (88) 501, Boletín de las Comunidades Europeas, Suplemento 4/88.

Comisión de las Comunidades Europeas (29 Octubre 1990) 'Medidas

Comunitarias para el fomento del turismo rural' COM (90) 438.

Comisión de las Comunidades Europeas (27 noviembre de 1999) 'Europa 2000: perspectivas de desarrollo del territorio de la Comunidad' COM (90) 544.

Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural (17 octubre 1972). CONFERENCIA GENERAL de la ONU para la Educación, la Ciencia y la Cultura. París. En www.unu.org

Convención Socialista de Desarrollo Rural 2002, Oviedo. En, http://213.9.180.227/NuevasPoliticlas-NuevosTiempos/Actualidad/convenccion_desarrollo_rural.htm

Encuestas Oficina Turismo Taramundi. Memorias 2000, 2001, 2002 (documentación interna).

Ferías, mercados, festivales 2002, folleto informativo. Caja Rural de Asturias.

Folleto turístico concejo de Taramundi (hoteles rurales, museos etnográficos, productos artesanos) recogidos en trabajo de campo octubre 2002-febrero 2003 (varios en edición de 2001, editados por Principado Asturias).

Guía de patrimonio de la comarca Oscos-Eo (1999). Ayuntamientos de la comarca & Consejería de Cultura. Gráficas Rigel, S.A.

Guías Caja Astur (1999) 'Turismo rural en Asturias, el encanto de lo peculiar, n.º 2. Eujoa Artes Gráficas, S.A.

Guía de la Comarca Oscos-Eo. Asturias (2001). Vegadeo: CEDER Oscos-Eo.

Gran Atlas del Principado de Asturias. Oscos-Eo-Navia. Volumen III. Ed. Nobel.

Jornadas Técnicas '*Nuevas Tecnologías y Desarrollo Rural*'. Conclusiones sesiones. Irurtzun (Navarra), 17 y 18 noviembre (1999). Unidad Española del Observatorio Europeo LEADER.

Jornadas Técnicas sobre calidad. Escuela Permanente de Turismo Rural de Taramundi, Asturias, Octubre (1997). Manual elaborado por COMETA.

Ley Española de Agricultura de Montaña 30 junio 1982.

Memorias de producción, diagramas flujo, planes mantenimiento y limpieza Sociedad Cooperativa de Productos Lácteos de Taramundi; Laboratorio Interprofesional lechero y agroalimentario de Asturias (2002).

Plan de Ordenación Forestal del Concejo de Taramundi (Asturias) (1998).

Programa ASTURIAS 21. Programa marco para un desarrollo integral, de calidad y sostenible del turismo en Asturias. Principado de Asturias.

Oviedo: Consejería de Industria Comercio y Turismo.

Proyecto de inversión para puesta en marcha de sociedad destinada a elaboración de cuchillos artesanos en Taramundi (Asturias). MEMORIA (1998) Empresa: La cuchilería de Taramundi, S.A., Taramundi.

Paseo a través de la historia 1970-1992 & 1992-(1996). Biblioteca Municipal de Taramundi. Elaborado con este trabajo de campo hasta mayo de 2005. Reúne recortes de prensa de El País, la Nueva España, La Voz de Galicia, La Voz de Asturias, el Comercio digital entre otros.

Quinto Programa Comunitario de política y actuación en materia de medio ambiente y desarrollo sostenible'. Consejo de Europa, 17 mayo de 1993 (DOCE, n.º C138).

SADEI (2000/ 2003) Reseñas Estadísticas de los Municipios Asturianos. Oviedo: Cajaastur.

Seminario LEADER. 1999 'Leader + Iniciativa Comunitaria de desarrollo rural (2000/2006)' Valencia.

UNESCO (1989) 'Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular' en www.unesco.org/culture/laws/paris/html-sp/page1.shtml-38k

Video 'Pasión rural: la comarca Oscos-Eo', Programa de Desarrollo Integral Oscos-Eo, Iniciativa LEADER Oscos-Eo.

INFORMACIÓN TURÍSTICA DETALLADA DEL CONCEJO DE TARAMUNDI

www.taramundi.net

www.larectoral.com

www.oscos-eo.net

www.infoasturias.com

www.desdeasturias.com

www.pangaliaca.com

www.trisquel.com

www.netcom.es/turastur

www.vivirasturias.com

www.casonasasturianas.com

www.asturiastelecentros.com/telecentro/taramundi

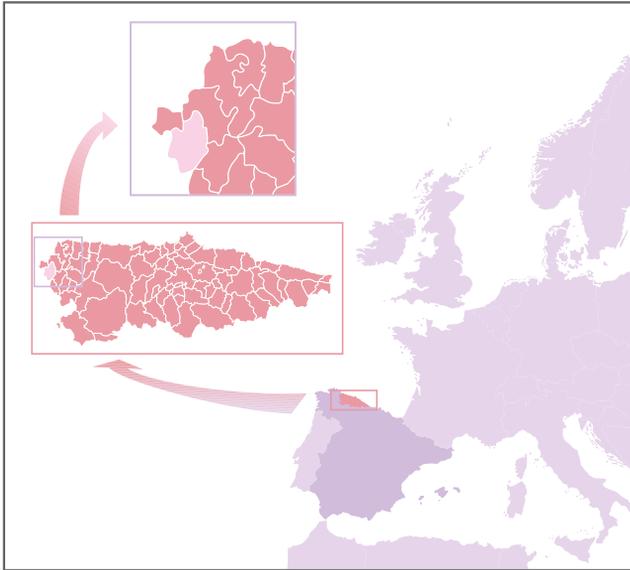


Figura 1. Encuadramiento geográfico-normativo de Taramundi.
Fuente: elaboración propia a partir de www.larectoral.com.

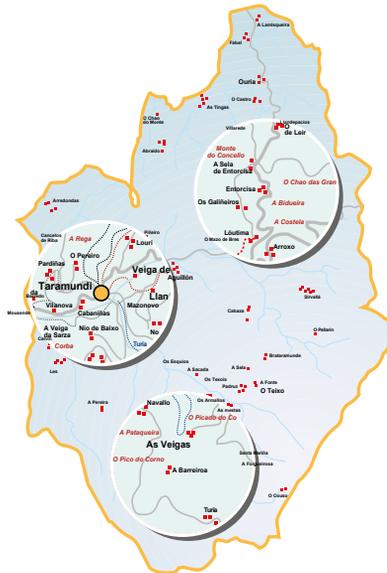


Figura 2. Taramundi a través de metáforas burbujas inconexas. Fuente: elaboración propia.



Figura 4. Panorámica general de Taramundi capital.



Figura 5. La Rectoral de Taramundi.



Figura 6. Alojamientos rurales en Aguillón.



Figura 7. Visitas guiadas en el Museo Etnográfico de Os Teixois.

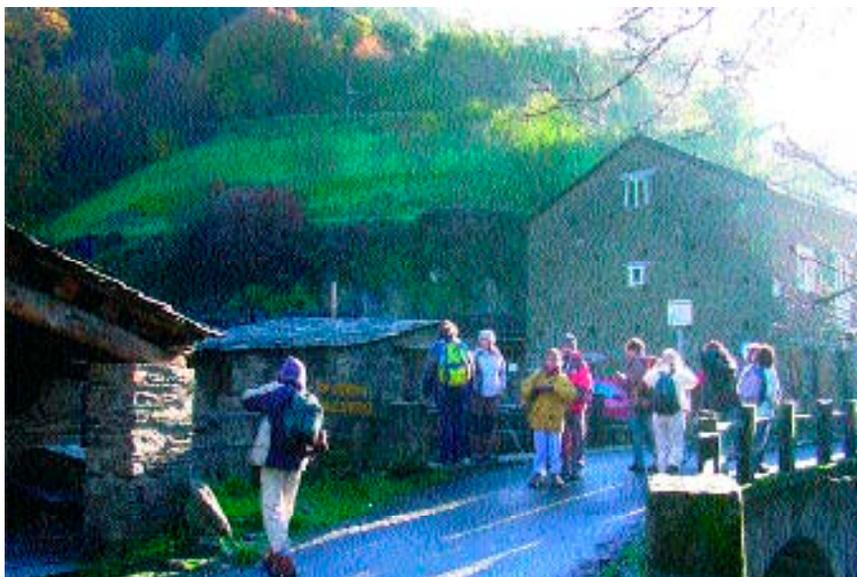


Figura 8. Grupo de excursionistas en Mazonovo, antes de entrar en el Museo de los Molinos.



Figura 9. Carteles turísticos en la Oficina de Turismo de Taramundi.



Figura 10. Algunos contenedores de reciclaje en la capital del concejo.



Figura 11. Interior de uno de los comercios de la capital del concejo.



Figura 12. Excursión preparándose para la foto de conjunto en la plaza del Carballo.

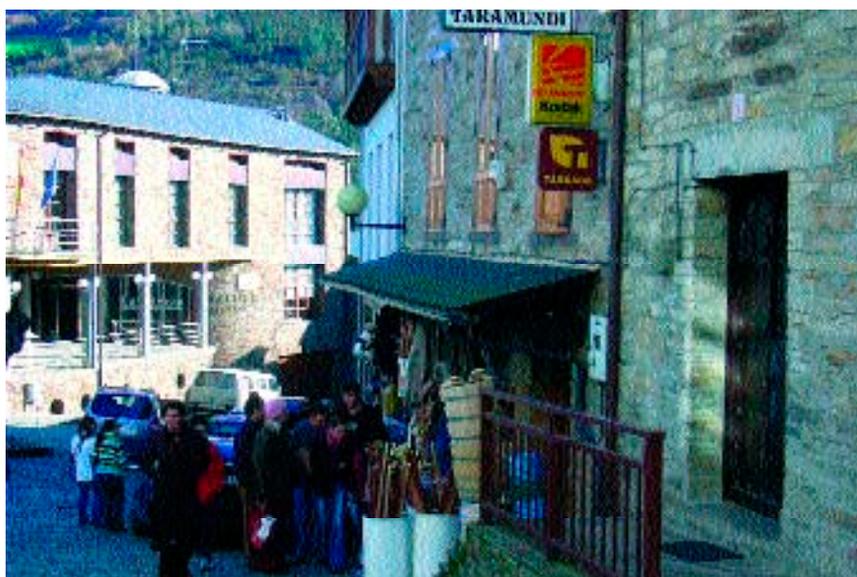


Figura 13. Excursionistas en un comercio con el Ayuntamiento y una cafetería al fondo: el imperio de la piedra y la pizarra.



Figura 14. Vecinos *sachando* las patatas en Aguillón.



Figura 15. Panorámica desde una huerta del cementerio, con plantaciones, al fondo, de pinos, eucaliptos y alguna pradera.



Figura 16. Casa abandonada en una de las aldeas del concejo.



Figura 17. Casa en Arruñada, recientemente adquirida por nuevos pobladores.



Figura 18. Iglesia de San Martín de Taramundi.



Figura 19. Vecinas tomando el café en casa de María.



Figura 20. Turistas en un comercio de la villa.



Figura 21. Artesano de navajas.

PRÁCTICAS SOCIALES Y SIMBÓLICAS
EN EL PUEBLO GANADERO DE BÁRCENA DEL MONASTERIO
(TINEO, ASTURIAS)

por

CRISTIÁN FERNANDO ROZAS VIDAL

AGRADECIMIENTOS

ESTE INFORME NO HUBIERA llegado a término si no es por la comprensión y el tiempo que me brindaron los distintos vecinos del lugar. Un particular aprecio a Paco y Genoveva, a Javier y su mujer, a Robustiano y su familia, a la señora Rosa y su marido, a don Severino y su mujer, a Antonio, al cura Pepe y a todos aquellos que me ayudaron con su afectuosidad y cordialidad. Fue una experiencia maravillosa haberlos conocido. También quiero agradecer al Museo del Pueblo de Asturias quien, con su apoyo financiero, me permitió tener y compartir esta experiencia. Y en especial a mi novia Luz María que sin su ayuda el presente escrito no hubiera salido a la luz. Por último quiero agradecer a mi tutora de investigación Marie Jose Devillard. Sus orientaciones y conversaciones han sido fundamentales para el éxito de la presente investigación. Aún más, considerando el especial momento en que ella se encontraba estoy en deuda por su tiempo y comprensión. A todos, gracias.

PRESENTACIÓN

EL PRESENTE ESTUDIO tiene como objetivo comprender los tipos de relaciones que se están desarrollando actualmente dentro de un proceso de re-conversión productiva en un pueblo ganadero asturiano. Es decir, analizar el papel contextual de prácticas sociales de los ganaderos en la reproducción de esta nueva situación.

El inicio de este proceso se acelera hace unos cincuenta años atrás. Desde mucho antes se observa que la reconversión productiva ha sido una constante de los pueblos campesinos asturianos: la re-orientación productiva de los prados, el paso de una economía campesina a una ganadera, la introducción de nuevas especies, la incorporación de nuevas técnicas. Pero, para muchos autores, desde los años cincuenta, debido a una amplitud de factores endógenos y exógenos, la fisonomía social de los pueblos comienza a cambiar. Se produce la apertura económica y la reorientación productiva, el auge industrial, el aumento de la demanda cárnica de las ciudades, el desarrollo de políticas agrarias y la emigración desde el campo a la ciudad, y que luego se acentúa en los años sesenta, con el impulso dado por la mecanización del campo, la introducción de la vaca frisona, el aumento de la migración y la integración de España en la economía regional y mundial, a través de su ingreso en la entonces Comunidad Económica Europea (CEE). Es en estos años cuando se desarrolló un hito capital para los ganaderos como es la expansión y consolidación de la industria de transformación láctea, la apertura política y la introducción de mejoras genéticas en la raza de los animales y en la alimentación. Durante los años ochenta se produce la mecanización de las explotaciones y la elevación de los salarios agrícolas. Durante los noventa aumenta el precio de la leche y se acentúa la falta de mano de obra. Frente a ello, se aplican medidas compensatorias, como la

subvención a los insumos, a las nuevas inversiones, el apoyo a la ganadería de alta montaña, etc. Todo un proceso de constantes transformaciones que conectan la economía local con la economía internacional, y en el cual intervienen tanto una serie de actores locales (campesinos, políticos, sindicales, técnicos, etc.) como nacionales.

Hoy en día, la integración de España en la Unión Europea y el ejercicio de la Política Agraria Común (PAC) conforman el contexto en el cual los ganaderos se enfrentan a nuevas situaciones: el aumento de la producción, la tecnologización de las explotaciones, la jubilación anticipada de los ganaderos en aquellas explotaciones no “competitivas”, y la caída de los precios de la leche. En este panorama, éstos construyen –y se apropian– de diversas estrategias de re-producción.

Para el discurso experto la preocupación actual de los ganaderos es adquirir *inputs* y asegurar –al mismo tiempo que elevar– el valor de sus *outputs* en el mercado. No obstante, veremos cómo esta preocupación está mediada por un conjunto de prácticas locales, y que, por tanto, tales preocupaciones económicas tienen como fundamento una serie de aspectos que denomino como continuidades. Por tal concepto entiendo, no la ocurrencia extensiva en el tiempo de ciertas prácticas, sino la existencia de ciertas prácticas compartidas desde las cuales los agentes construyen sus alteridades temporales y espaciales.

No obstante, en tales prácticas compartidas interviene el despoblamiento de sus lugares de vida. Aquí se observa una cierta ambigüedad cultural: los ganaderos son protagonistas en la participación de la economía local en los mercados internacionales, a la vez que observadores de la gradual extinción de los pueblos rurales. Viven, en la actualidad, en un punto intermedio entre un tiempo que ya pasó –en forma de un tipo de economía y sociabilidad– y otro que vendrá –en la figura de una mayor competitividad económica en los mercados internacionales–. En esta situación, éstos desarrollan una serie de estrategias de re-producción, actualizando su pasado –re-semantizado– en “otras” formas. Y aquí entran en juego una serie de interpe-laciones simbólicas a la sociedad urbana y a las históricas y asimétricas relaciones entre campo y ciudad.

I. MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO

EN 1986, ESPAÑA INGRESA en la Unión Europea, iniciando su participación en la Política Agraria Común. Esta incorporación afectó a diferentes campos económicos, entre ellos la ganadería, en la medida que se constituyó en una política económica destinada a especializar la actividad, a tecnificarla, a apoyar la jubilación de quienes no quisieran o no pudieran asumir las nuevas exigencias, a potenciar el relevo generacional y a liberalizar el mercado lácteo.

Este proceso es denominado “reconversión productiva”, la cual tiene como objetivo la “profesionalización” del campo. Esta categoría se asocia a la “competitividad”, a la “innovación tecnológica” y a la “productividad”; al tiempo que informa sobre la transformación de una situación en otra, o más bien expresa la necesidad de esta transformación. Estas nociones plantean una nueva situación (ideal) en los pueblos ganaderos, en la que el comportamiento económico se fundamenta en una lógica diferente a la que existía hasta el momento. Los ganaderos pasan a ser los protagonistas exclusivos en esta transformación, donde deben adquirir tecnología para competir por mejores precios en el mercado lácteo.

Pero esta perspectiva individualiza a los agentes en cuestión, despojándolos de sus referentes sociales y culturales. Es decir, excluye el contexto específico en el que se desarrolla el actual comportamiento ganadero: su pueblo de residencia. Los ganaderos co-residen con otros vecinos que pueden o no desarrollar su misma actividad, con los cuales se encuentran unidos por una serie de prácticas compartidas, así como por maneras de clasificar, ordenar y comportarse frente a ciertos contextos y agentes. Aún cuando aparecen diferentes definiciones de ganadero, éstas se refieren a un fondo común, a un esquema compartido como diría Bourdieu, que se actualiza de

diferentes maneras de acuerdo a la posición de los agentes: desde el punto de vista de un anciano, de un joven retirado de la ganadería, de un asalariado, o de un pequeño productor lácteo puede variar. Entonces, lo que caracteriza al productor lácteo es el contexto en el que actúa, comparte y disputa ciertos conocimientos y prácticas. De esta manera, la reconversión económica es influenciada por las relaciones sociales locales que los agentes mantienen entre sí.

En términos generales, los ganaderos pueden ser caracterizados económicamente por: la cantidad de vacas que poseen, la organización de su trabajo, el nivel de productividad, el tipo de tecnología adquirida, y/o por su relación con agentes comerciales externos (empresas lácteas, empresas proveedoras, etc.). No obstante, si se considera la relación entre lo económico y lo cultural no basta con describir la organización productiva, sino que es necesario señalar las representaciones y clasificaciones sobre las que se fundamenta la primera. Esto significa observar los ámbitos de interacción en el que ésta se desarrolla y los discursos que la avalan.

Ahora bien, si afirmamos que la práctica ganadera no es reductible a lo económico, la conducta ganadera no está orientada –exclusivamente– a la maximización de los rendimientos y ganancias, y en consecuencia el actual panorama del ganadero no es una mera expresión de una acumulación de capital y cambios tecnológicos. Al contrario, la práctica ganadera involucra estrategias de re-producción, apropiación y/o inversión simbólica de nuevos bienes y nuevas circunstancias, según un esquema de percepción, apreciación e interpretación situado en un *habitus* cultural previamente interiorizado.

I. PERSPECTIVA DEL ESTUDIO

El objeto de este estudio es un pueblo asturiano que podríamos denominar ganadero. No afirmamos que la ganadería sea la única actividad que ahí se desarrolla y que todos los posibles acontecimientos giren alrededor de ella, pero sí que da integridad y coherencia a éstos. En este sentido, el lugar investigado es entendido como un microcosmos, una red duradera de prácticas, conocimientos y reconocimientos mutuos, en la que participan relaciones sociales objetivas que forman la base de una lógica irreductible. Aquí, se desarrollan ciertas acciones como resultado de competencias desigualmente distribuidas. Pero no se trata de un mundo cerrado en sí mismo. Sus habitantes –a la vez que son activos creadores– se apropian de conocimientos y técnicas de disímiles orígenes para desarrollar diversas estrategias

en un mismo espacio. En este sentido será de utilidad analítica la categoría utilizada por Bourdieu de “estrategias”:

“líneas de acción objetivamente orientadas que los agentes construyen en la práctica y que se definen en el encuentro entre el *habitus* y una coyuntura particular del campo” (Bourdieu, 1995: 89).

Ahora bien, analizar un pueblo ganadero como objeto de estudio es comprender cómo están presentes ciertas continuidades y discontinuidades culturales e históricas. No basta plantear que, con la expansión y transformación del mercado lácteo, la vida de un pueblo ha sido modificada. Aunque ha cambiado la importancia de la actividad económica (de la agricultura a la ganadería), así como la composición demográfica (tendente al despoblamiento y envejecimiento), y la organización productiva (de producción extensiva a producción intensiva), estas discontinuidades se fundamentan en continuidades culturales subyacentes. Éstas son observables en los diferentes esquemas de clasificación que los agentes tienen de un pasado común, en el tipo de trabajo que desempeñan, y en las categorías utilizadas; en resumen, en el tipo de relaciones que éstos mantienen entre sí.

A pesar de las ambigüedades teóricas que se asignan a Shalins (véase Kuper, 2001), es interesante su planteamiento sobre el funcionamiento de la cultura. Para él, ésta funciona como una síntesis entre estabilidad y cambio, entre pasado y presente. Es reproductiva, al incorporar nuevas categorías y medios materiales para representar y/o transformar posiciones sociales pre-establecidas; y es alteración, en la medida que los sujetos en la acción social añaden nuevos contenidos a ellas (Shalins, 1988: 135). Así, como veremos, mientras unos incorporan y utilizan ciertas categorías para igualarse socialmente; otros las utilizan para consolidar sus diferencias. Además, ambos incorporan, a través de su práctica social, nuevos contenidos negociados a los nuevos acontecimientos.

Sin embargo, la perspectiva más atingente al fenómeno a estudiar es la de Bourdieu. Éste se preocupa por los procesos de interiorización de oportunidades objetivas en expectativas subjetivas. Para él, la gente tiende a buscar circunstancias similares a las que originalmente moldearon su *habitus* y, por tanto, a vivir experiencias que vendrán a reforzar sus disposiciones. Éste es la relación entre preferencias, capacidades y disposiciones a actuar y clasificar de cierta manera, y las condiciones económicas y sociales que las originan. Esto no significa que el agente sea un simple ejecutante de una estructura, sino que éste la utiliza en términos de recursos materiales y simbólicos para reproducir ciertas posiciones sociales. En palabras del autor:

“Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones, enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas. Es perdurable mas no inmutable” (Bourdieu, 1995: 92).

Eso sí, no es un condicionamiento mecánico sobre el *habitus*. Al contrario, para el autor, esto es percibido, en todo momento, a través de las categorías ya construidas por las experiencias previas de los agentes. Es decir, no existe una relación causal entre condicionamiento y *habitus*. Al ser una disposición, una virtualidad pronta a ser activada por los estímulos de la coyuntura social, puede generar prácticas diferentes e, incluso, opuestas. Dichas prácticas son posibles de observar en la interacción mutua que desarrollan los actores. Aquí es destacable la perspectiva de Erving Goffman. A pesar de que no considera la génesis histórica ni el papel de la estructura social en la definición de la interacción entre los actores, lo importante es que en ella entran en juego las informaciones sociales que emiten éstos a través de sus conductas en la interacción. Estos símbolos permiten a los otros construir una idea de sí, a partir de lo que cada uno cree que los demás creen de él. Es decir, la interacción social está sujeta a un marco de expectativas y obligaciones respecto al tipo, intensidad y cantidad de información que los individuos deben entregarse, al momento de encontrarse en situaciones de co-presencia física. Aquí se define la situación social, lo que quiere decir estipular el significado del encuentro entre los actores involucrados. Supone un acuerdo sustancial, efectivo, real y verificable entre personas que interactúan, con respecto a aquello que sucede. También significa definir ciertos sí mismos y relaciones sociales entre los sujetos partícipes en ella, en función del normal devenir de los sucesos interactivos, es decir, lograr realizar cooperativamente las actividades sociales (Goffman, 1991). Empero, el sentido de la interacción no es reducible al mantenimiento normal de los acontecimientos. Al contrario, siguiendo a Bourdieu, éste tiene como objetivo la reproducción de un capital cultural común a través de la evaluación –interactiva e inmediata– de las competencias comunicativas que los actores ponen en juego en ella.

En la nueva organización de las explotaciones ganaderas (caracterizada por la contratación de mano de obra extranjera, la implementación de las estabulaciones, la mecanización del ordeño, etc.) subyacen categorías heredadas que pueden entrar en contradicción y/o implicación con las actuales condiciones históricas. Tales categorías pueden ser observadas en las formas de clasificar, de organizar el trabajo diario, de relacionarse con los demás y, con mayor importancia, en el modo de cultivar –y transformar– un tipo de unidad familiar y productiva. En todas estas prácticas sociales y

formas de clasificación hay una historia individual y colectiva. A través de ellas, los agentes constituyen las estructuras de preferencias que caracterizan su forma de ver la actividad económica (Bourdieu, 1995: 85).

En ese sentido, cabe destacar que en el pueblo se desarrollan otras actividades económicas distintas a la ganadería. Esta diversificación económica nos puede ayudar a entrever las vinculaciones entre relaciones sociales y esquemas de acción y significación pasadas, presentes y futuras. Es así como el llamado actual proceso de modernización ganadera influye en el sistema de preferencias de un grupo social, a la vez que se encuentra subordinado a éste. Los nuevos métodos de trabajo y la organización comercial del mercado lácteo pueden modificar las categorías y prácticas heredadas, pero con diferentes respuestas. Sin embargo, para ello deben ser previamente percibidas, seleccionadas y apropiadas por un grupo social, a modo de nuevas estrategias de reproducción social y simbólica. Y para comprenderlas hay que situarlas en el actual contexto histórico social y económico desde una perspectiva diacrónica –una mayor interconexión de la localidad con los mercados externos, aumento de los encuentros entre vecinos de pueblos y concejos diferentes, y la influencia del marco institucional (municipal, provincial, nacional y comunitario)–. No basta con estudiar lo que sucede en un pueblo ganadero, sino también la génesis de su constitución.

Concretamente, para dar cuenta de estos procesos, se observaron diferentes dimensiones de la realidad social local. En primer lugar, las relaciones vecinales entre los co-residentes y los aspectos que éstos significan importantes en ellas, específicamente: la relación entre pequeños y grandes ganaderos, entre trabajadores asalariados y ganaderos, y entre propietarios y no propietarios. En segundo lugar, cómo los actuales y heredados esquemas de clasificación se relacionan con los nuevos métodos de producción. En tercer lugar, la lógica cultural mediante la cual los agentes locales incorporan las nuevas tecnologías: “el tractor”, “el tanque de leche”, etc. En cuarto lugar, las estrategias que los ganaderos desarrollan para hacer frente a las nuevas exigencias que ejerce el mercado lácteo sobre ellos: “grupos de venta en común”. En quinto y último lugar, cómo la nueva coyuntura influye en la percepción de los agentes estudiados: la conceptualización de sí mismos, del entorno y de los animales. Estas dimensiones actúan como símbolos que informan sobre las transformaciones de las relaciones sociales de los agentes.

Especialmente, se analizan las diferentes estrategias económicas y simbólicas de las familias del lugar para asegurar su continuidad social. Aquí, se desea poner en evidencia cómo las normas y valores hegemónicos son apropiados y transformados para asegurar su continuidad social.

II. ANTECEDENTES

I. UBICACIÓN GEOGRÁFICA

EL MUNICIPIO DE TINEO está situado en el sector occidental del Principado de Asturias, constituyendo un área intermedia entre la costa y la alta montaña. Es el segundo municipio asturiano en extensión, tras su vecino Cangas del Narcea, con 538,8 km² de superficie. Se caracteriza por la presencia de un relieve montañoso y una complicada orografía en torno a las dos principales cuencas fluviales –la del Narcea, al sur, y la del Esva, al norte–, donde cerca del 55% de la superficie tiene más de un 31% de pendiente y el 67% de ella se sitúa entre los 400 y 800 metros sobre el nivel del mar (Sadei, 1996b).

Las Directrices Generales de Ordenación del Territorio del Principado de Asturias sitúan a Tineo en la sub-región occidental y como una subcomarca de la comarca del Narcea, que comprende las áreas territoriales básicas de Tineo y Pola de Allande. En su interior, el municipio se encuentra dividido en cuarenta y cuatro parroquias, las cuales se encuentran agrupadas geográficamente en “cuartos o partes”: al norte, “el cuarto de los Valles”, con Navelgas como entidad principal; al sur, “el cuarto de La Riera”, con Tuña como localidad principal; al oriente, “el cuarto de Tineo”, alrededor de la capital municipal; al occidente, “el cuarto de Mirallo”, que tiene como punto de referencia la localidad de Gera.

2. COMUNICACIÓN

Las carreteras que comunican al municipio son numerosas, tanto al interior de éste como hacia el exterior. La carretera de la red regional de mayor rango es la AS-15 (Cornellana-Puerto de Cerredo), que entra en el munic-

pio por Calabazos y lo deja en Argancinas, atravesando la denominada “ruta del kilovatio” (embalses de La Barca y La Florida y la central térmica de Soto de la Barca). Una serie de carreteras de la red comarcal comunican a la mayor parte de las parroquias del municipio: AS-214 (El Crucero-La Florida), AS-215 (Tineo-El Rodical), AS-216 (Tineo-La Espina), AS-217 (Tineo-Pola de Allande), AS-218 (Bárcena del Monasterio-Piedrafita) y AS-219 (Luarca-Pola de Allande). El resto de las carreteras pertenecen a la red local.

3. DEMOGRAFÍA

Según los datos del año 2003, la población municipal se sitúa en 12.797 habitantes repartidos en unos 337 núcleos de población agrupados en 44 parroquias. Hay que decir que Tineo es un municipio escasamente poblado, ya que su densidad es de 24,6 habitantes por kilómetro cuadrado. La mayor parte de la población habita en pequeñas localidades o núcleos inferiores que, en buena parte de los casos, no superan los cincuenta habitantes. Estos núcleos suponen el 41,5% de la población municipal.

La distribución de la población por sexos y edades aparece en el cuadro 1. Ésta corresponde a los datos del padrón municipal del año 2003. Respecto al sexo, el 50,5% son varones y el 49,5% son mujeres. El 10,2% de la población municipal es menor de 14 años, un 62,3% comprende la población entre 15-64 años y el 27,5% restante corresponde a quienes tienen 65 ó más años. Esto permite concluir que Tineo es un municipio con un índice de envejecimiento elevado.

Por otro lado, Tineo cuenta en la actualidad con un total de 4.120 hogares familiares, lo que nos da una “ratio” de 3,22 personas por familia, proporción bastante superior a la media asturiana (2,92). Los hogares unipersonales (personas viviendo solas) ascienden a 680 y, aproximadamente, una de cada cuatro familias tiene cinco o más componentes residiendo bajo el mismo techo. El 1,17% de la población, aproximadamente unos 160 adultos, está separada o divorciada (Sadei, 1996a).

La evolución de la población durante el siglo XX aparece en el cuadro 2. En los últimos cien años, el municipio perdió un 39,3% de población. A inicios de la década de los veinte Tineo alcanzó la población máxima, mientras la mínima corresponde a nuestros días. Durante la primera mitad del siglo, las fluctuaciones de población fueron muy pequeñas, iniciándose en la década de los sesenta un período de pérdida constante de efectivos, sólo alterada en el año 1981, debido al desarrollo de la industria hidroeléctrica. En el período 1960-1986 se perdió un 13,1% de la población y entre

1986-1998 un 25%. Dada la composición de la población por edades y el índice de envejecimiento, todo apunta a la persistencia de un descenso demográfico. Lo relevante es que, dentro de este panorama, se desarrolla la re-estructuración del campo asturiano. Al respecto, cabe destacar que, aproximadamente, el 28% de los habitantes del municipio son jubilados y un no despreciable 12% está en edad de pre-jubilarse, es decir, de abandonar anticipadamente las explotaciones ganaderas.

Grupos de edad	Hombres	Mujeres	Total
0-4 años	176	140	316
5-9 años	218	206	424
10-14 años	287	280	567
15-19 años	393	346	739
20-24 años	411	413	824
25-29 años	452	397	849
30-34 años	448	405	853
35-39 años	436	401	837
40-44 años	457	382	839
45-49 años	396	348	744
50-54 años	383	339	722
55-59 años	417	389	806
60-64 años	373	381	754
65-69 años	446	445	891
70-74 años	439	467	906
75-79 años	329	407	736
80-84 años	224	306	530
85 y más años	180	280	460
Totales	6.465	6.332	12.797

Cuadro 1.

Distribución de la población municipal por sexos y grupos de edad, 2003.

Fuentes: INE, Sadei (2003).

A ello hay que sumar la actual dinámica interna de la población. Así, entre 1991 y 1998, la tasa de natalidad tiende a caer de un 6,36% a un 5,80%, mientras el índice de mortalidad se acrecienta de un 11,72% a un 13,03%. Por otro lado, la tasa de nupcialidad en 1991 es de un 3,95% mientras en 1998 este porcentaje cae a un 3,69%, lo que indica que el tema de renovación de la población es una cuestión sumamente sensible en el concejo.

Año de referencia	Nº de habitantes
1900	21.865
1910	21.641
1920	22.009
1930	21.163
1940	21.338
1950	21.290
1960	20.347
1970	17.969
1981	19.928
1986	17.697
1991	14.927
1996	13.578
1998	13.273
2002	12.797

Cuadro 2.
Evolución de la población.
Fuentes: Sadei y Padrón del Ayuntamiento de Tineo.

4. EDUCACIÓN

La distribución de la población municipal mayor de 10 años según los niveles de instrucción aparece en el cuadro 3. La tasa de analfabetismo en los mayores de 10 años se concentra, de modo especial, en las mujeres y los mayores de 65 años. Un importante número de habitantes, aproximadamente 4.500 tineoenses, no poseen estudios primarios completos y la proporción de población con estudios de segundo y tercer grado no supera el 35% del total poblacional.

Nivel de estudios	% de población
Analfabetos	1,44
Sin estudios	35,84
Estudios 1º grado	26,80
Estudios 2º grado	32,70
Estudios 3º grado	3,22
Total	100,0

Cuadro 3.
Población según nivel de instrucción.
Fuentes: Ayuntamiento de Tineo, Sadei.

Respecto a la enseñanza reglada, el municipio cuenta con centros de educación primaria y secundaria en la villa de Tineo y Navelgas. En algunas localidades aún permanecen abiertas y en funcionamiento escuelas rurales (v.g.: Tuña, Naraval, Collada). En la capital municipal hay un Instituto Nacional de Bachillerato y uno de Educación Permanente de Adultos. Finalmente, el Ayuntamiento cuenta con dos Casas de la Cultura (ubicadas en Tineo y Navelgas), una Escuela Taller y una Oficina de Información Juvenil.

5. ACTIVIDADES ECONÓMICAS

En el ámbito de la economía, Tineo ocupa el decimonoveno lugar entre los setenta y ocho municipios asturianos en cuanto a renta municipal se refiere. Tineo destaca por ser el municipio asturiano con el mayor valor de “producción agropecuaria” y el mayor número de empleos en el sector. Así, en 1996 el 50,42% de los empleos se concentraba en el sector primario. El municipio se ha especializado en el subsector ganadero y, dentro de éste, en el “vacuno de leche”. Así, mientras la media de “kilos” de leche producida en 1998 en Asturias es de 7.334 en Tineo es de 7.460.

El segundo lugar en la distribución del empleo por sectores económicos lo ocupa el sector terciario con el 25% de los empleos y, el tercero, el sector secundario con el 24,58% de la masa ocupacional. Últimamente, el predominio del sector industrial viene mostrando un dinamismo que tiende a concentrarse en el polígono de La Curiscada, en la capital municipal y en Navelgas. El empleo industrial se concentra, en su mayor parte, en la minería, en el sector eléctrico y en el alimenticio. La construcción sólo aglutina un 6% del empleo total.

Como hemos afirmado, Tineo es el principal concejo en producción láctea. Según el número de titulares y la cuota láctea asignada, en 1998 Tineo encabezaba las estadísticas con un 9,54% del total de titulares asturianos, con el 13,80% de cuota láctea asignada a Asturias, y su participación en el Producto Interior Bruto era del 16%. En el año 2002, de las 1.490 explotaciones dedicadas a la ganadería –en contraposición a las 2.255 explotaciones que había en 1986–, sólo 753 corresponden a titulares de orientación láctea. Éstos producen el 16% de leche del total provincial. Si bien se ha dado una reducción radical de la actividad ganadera, en el caso del crecimiento de la cabaña se ha dado todo lo contrario. Así, en el año 1986 se contabilizaban 16.161 cabezas de vacuno y en el año 2002 éstas pasan a 37.603, prácticamente más del doble.

Según la orientación productiva de las superficies del concejo correspondiente al año 1996, se observa que el 52,56% de ésta se orienta a la producción forestal, el 33,17% se destina a la producción de pasto y, por último, sólo el 4,97% es utilizado en cultivos. Esto señala la pérdida de importancia económica de los prados del concejo.

III. BÁRCENA DEL MONASTERIO

SEGÚN LA TOPONIMIA del lugar “Bárcena proviene de la voz barcia igual a planicie, terreno llano y cultivado, incluso vega, en tal sentido parece que deberían explicarse los lugares asturianos relacionados con corrientes de agua cercana” (Fernández Lamuño, 1982). Esta parroquia se encuentra ubicada a 16 kilómetros de la capital del concejo de Tineo y a 500 metros de altitud. Tras subir por la carretera del concejo y serpentear constantemente entre montes, se desciende a una angosta planicie ubicada a las orillas del río Bárcena. Un llano que contrasta con las extensas y altas pendientes que le rodean.

Bárcena del Monasterio es la tercera parroquia más poblada del concejo con 322 personas y 125 familias, y la que cuenta con más pueblos en su haber, al estar compuesta por 18 núcleos –pueblos y aldeas– en un radio de 10 kilómetros cuadrados, de los cuales cinco no sobrepasan los diez habitantes, siete están poblados entre 11 y 18 habitantes, y sólo en seis viven entre 25 y 43 habitantes. Su población se caracteriza por la presencia de un 30% de hogares con jubilados, un 40% se emplea en el sector terciario, un 20% realiza actividades ganaderas y el 10% restante corresponde a estudiantes. Así, de las once casas de la localidad sólo tres se dedican exclusivamente a la actividad ganadera y las restantes son habitadas por jubilados que combinan su tiempo entre actividades agrícolas estacionales de autoconsumo y viajes fuera de la localidad; una familia que mantiene un bar (más cinco jóvenes: cuatros de ellos estudian en la Universidad de Oviedo, y el otro trabaja como mecánico); dos adolescentes y dos niños.

Al igual que el concejo, el despoblamiento de la parroquia es abrumador, el 28% de las viviendas están deshabitadas. Si en los años cincuenta esta parroquia contó con 916 vecinos, en 1970 pasó a 648 habitantes, pro-

duciéndose una recuperación en 1981, cuando contaba con 790 habitantes (Fernández Lamuño, 1982). La recuperación demográfica se debe, según varias fuentes, al impulso económico del país, la generalización de la seguridad social y el aumento de los ingresos y del consumo. Sin embargo, ello no logró contener la pérdida de población, ya que si en 1996 quedaban 370 personas en la parroquia, en 2002 sólo quedan 322 habitantes.

Nuestra unidad de estudio es el pueblo de Bárcena de Monasterio, con 43 habitantes y once familias. Aquí, las casas se distribuyen según un patrón de semi-dispersión: siete casas se ubican a orillas de los montes y el resto se encuentran agrupadas a lo largo de un camino asfaltado. El centro del pueblo –el lugar más llano– es de dimensiones reducidas y se ubica en la intersección de dos carreteras, en la que se encuentra una iglesia medieval dominica, una ex escuela rural actualmente ocupada como casa habitación, un amplio almacén de venta de insumos agrícolas (llamada Cooperativa San Miguel), tres extensas estructuras techadas cuadrangulares y tres casas sólidas y altas. Dos de ellas no hace mucho reformadas y una abandonada. Más tres hórreos en distintos grados de conservación.

Desde el punto de vista histórico, Bárcena fue una de las principales parroquias del concejo. La presencia de un monasterio –que se remonta al siglo XI– organizó la vida diaria de la población durante muchos años. Desde su fundación, la actividad ganadera es importante, por lo que no es coincidencia que aquí se desarrollara una de las más importantes ganaderías del concejo. Ya en tiempos de Felipe II existían en esta parroquia 4.484 bueyes, y sólo había sesenta vecinos. Era tal la importancia ganadera de la localidad que se les aplicaba a sus vecinos el “diezmo de leche”, mientras se eximía a las parroquias vecinas (Fernández Lamuño, 1992).

En los años sesenta y setenta, otras características que señalan la importancia económica y social de la parroquia fueron la presencia de un aserradero, una feria ganadera, una fiesta local (*festecona*) y de una “desnatadora” en el lugar. Estas actividades señalan lo denso y abierto de las actividades que se desarrollaban en la localidad. Es lo que Wolf define como una “comunidad abierta”, es decir, aquella que mantiene una interacción permanente con el mundo exterior y que genera varias estrategias internas de re-producción (Wolf, 1952, en Cancian, 1991). En la actualidad, la conexión del pueblo con las principales carreteras interiores del concejo y la presencia de una “cooperativa de consumo” corroboran la apertura de la localidad hacia el exterior.

La población activa de Bárcena ha disminuido y el trabajo agrícola en los prados se ha extinguido, salvo algunas pequeñas huertas cercanas a las casas

de algunos jubilados o pensionados que aún pueden trabajarlas. Así, es posible observar extensos prados verdes sin trabajar, excepto algunos en los que se siega hierba para el ganado o en los que algunas vacas pastan libremente.

Desde 1991, es posible visualizar una renovación del sistema de estabulación de animales. Los establos con capacidad de tres a seis vacas, que eran construidos en la planta baja de las casas, han sido reemplazados por amplias construcciones destinadas a una cabaña que supera las veinte cabezas de ganado. Para muchos la presencia de estas instalaciones es signo del desplazamiento de una forma de organización del trabajo campesino: la horticultura y la ganadería extensiva. En los dieciocho pueblos que componen la parroquia hay siete de estas nuevas construcciones, llamadas “naves” o “fondas”: de ellas, un 12% cuenta con más de cien vacas, y un 13% tiene hasta cincuenta animales; sin embargo, el 65% corresponde a “establos”, instalaciones ganaderas para una cabaña que no sobrepasa las diez cabezas de ganado. Muchos de estos “establos” se encuentran en hogares de hombres jubilados, trabajadores del sector secundario y mujeres económicamente activas.

Puntualmente, en el pueblo de Bárcena del Monasterio hay tres “naves”. Una “nave” corresponde a una estructura cuadrangular de una planta, con techumbre a dos aguas, de unos cien metros de largo y cincuenta de ancho y unos cuatro metros de alto. En la localidad hay dos construcciones de estas características, y otra, de menor envergadura, de unos treinta metros cuadrados. Las “naves” más grandes están destinadas a ciento cincuenta cabezas de ganado aproximadamente y cuentan con adelantos técnicos para la alimentación y ordeño de los animales; la tercera –con más de veinte años de construcción– está destinada a treinta vacas. A esto hay que sumar dos “establos”, para seis reses cada uno, ubicados en la planta baja de las casas de los propietarios.

Las “naves” son organizadas productivamente de dos formas. Una de ellas es la “estabulación libre” y la otra es la “estabulación fija”. La “estabulación libre” se refiere al libre movimiento del ganado dentro el recinto. El interior de este tipo de recinto se divide por medio de una extensa valla metálica. Tras ella pueden desplazarse las vacas de un lugar a otro, ya sea para beber agua a una de las esquinas del recinto o a buscar su alimento que se deposita a orillas del cerco. El espacio se encuentra distribuido por una serie de tarimas alineadas en dos filas a lo largo de establecimiento y separadas por un ancho pasillo. Estas plataformas, llamadas “camas” tienen unos veinte centímetros de alto, un metro de ancho y dos metros de largo. Sobre ellas se observan restos de paja y estiércol. En el centro del recinto y entre ambas filas de “camas” hay un largo y amplio pasillo bajo el cual hay una

extensa alcantarilla, protegida por una rejilla metálica, para la expulsión de las heces de los animales que es removida por una pala hidráulica. El estiércol es acumulado en la esquina posterior del recinto para luego ser retirado por un tractor con tanque cilíndrico. En la zona anterior al cerco hay también un largo pasillo por donde pasa la maquinaria que da de comer a los animales y donde se apila el forraje de hierba y los sacos de pienso. Los novillos y las vacas recién paridas se encuentran separados de los demás animales. En una esquina de la nave está la sala de ordeño mecánico. Ésta es una estructura de tuberías metálicas de forma rectangular de dos cercos –uno interior otro exterior– que forman un pasillo y que rodean un foso central. Además hay unas puertas mecánicas en cada una de las esquinas que permiten el ingreso y el egreso de los animales. Éstos una vez dentro son ubicados a ambos lados del foso central. De la serie de tuberías verticales y horizontales se sostienen un conjunto de mangueras, cañerías y cables que se dirigen a otra sala cercana donde se almacena la producción de leche. En ésta hay un gran contenedor metálico en el que se deposita la leche, una serie de tableros electrónicos adosados a los muros que palpitan luces rojas y verdes, además de un depósito de agua y un gran lavamanos.

Por su parte, la “estabulación fija” corresponde a una construcción de menor envergadura –apta para treinta cabezas de animales aproximadamente–. Este tipo de “nave” es de menor altura y extensión que la anterior. En ella, los animales disponen de un espacio determinado, llamado “plaza”, donde cada vaca está encadenada a un lugar fijo. Al costado de cada “plaza” hay un bebedero que funciona con la presión del hocico animal. Tras él, existe una alcantarilla para el desagüe de las deyecciones y, en la zona anterior, separado por un cerco metálico, el lugar destinado al forraje alimenticio, más una pequeña sala contigua en la que se ubica el contenedor de leche.

I. TIEMPO Y ESPACIO:

UNA COMUNIDAD CAMPESINA EN TIEMPO DE MERCADO

En el pueblo, la actividad se inicia entre las seis y media y siete de la mañana, con el encendido de las luces de las “naves” próximas a las casas de los ganaderos. En estas amplias construcciones, se comienza con los preparativos para el ordeño: abrigarse, encender las luces, encender el tablero eléctrico de mando, echar a andar el motor del tractor, trasladar los insumos a su lugar. Afuera, a orillas del camino principal dos adolescentes esperan, entumecidos, el autocar que les llevará a Navelgas, un pueblo cercano, a 15 minutos en autobús, y el segundo más importante después de la capi-

tal del concejo. A las ocho de la mañana las restantes casas encienden sus luces. El sol comienza a despuntar y la sombra de los montes sobre la explanada reduce aún más la temperatura ya fría por la humedad del caudal del río. A las nueve de la mañana abre la cooperativa de venta de insumos para el ganado, y más tarde, hacia las diez, abre el bar que hay en el lugar. El primer alimento de la mañana es un pequeño desayuno a base de café con leche y bollos.

Mientras unos ordeñan las vacas, otros reparan algún artefacto doméstico. Sin embargo, cerca de las diez de la mañana, todos terminan sus respectivas “faenas” y regresan a sus casas a tomar un nuevo desayuno: “un café” le llaman ellos, esta vez más sustancioso: huevos fritos con chorizo acompañados de café y leche.

Alrededor de las once de la mañana, quienes se dedican a la ganadería preparan un compuesto de alimentación a base de piensos, alfalfa y remolacha. Posteriormente, sacan el *cucho* (excremento sólido) y el *purín* (orina de las vacas), actividad que consiste en barrer los orines y el estiércol de las vacas hacia las alcantarillas que hay a ras de suelo, en el costado posterior de la nave donde se encuentran los animales.

En el caso de las dos naves más amplias, esta actividad la realiza una pala mecánica que pasa a nivel del suelo, expulsando el estiércol a una cámara especial para ello, mientras los otros deben barrerlo —manualmente— hasta la salida de la “nave”. Montículos de *cucho* se observan esparcidos al costado de las “naves”. Cabe señalar que mientras los ganaderos destinan gran parte de su tiempo en deshacerse de estos desechos, los otros los acumulan cerca de sus “cuadras” para luego reutilizarlo en la siembra de las berzas, el maíz y otros productos de huerta.

Luego, los ganaderos deben cargar los *purines* en un contenedor redondo tirado por un tractor. Introducen una manguera en el estanque de desagüe y lo succionan mediante un compresor de aire. Una vez cargado el contenedor, se dirigen a los prados para rociarlos con el *purín*. En las dos naves de más envergadura, estas tareas deben realizarse todos los días, mientras en las otras se efectúan cada dos días. Más tarde, quienes tienen una cabaña más pequeña se dirigen al prado a segar hierba con su tractor, para luego volver y dársela a los animales.

Aquí cabe señalar la especial significación que cobra el *cucho* y el *purín*, según el tipo de prácticas que ejecutan los agentes. Para quienes realizan actividades no ganaderas, estos elementos son concebidos de modo positivo. Su actitud corporal cuando hablan es distendida, alegre, irónica y locuaz,

mientras señalan sus cualidades especiales para abonar la tierra, pero aún más cuando hablan sobre su poder para contrarrestar la erosión de las lluvias de invierno. En cambio, para aquellos que están involucrados en alguno de los diferentes niveles de producción láctea, estos elementos representan un grave problema. Reportan una gran cantidad horas de trabajo. Extraer, depositar y botar estos elementos implica distintos lugares de trabajo y diferentes niveles de uso del tiempo. En segundo lugar, su presencia cuestiona dos características que los ganaderos consideran importantes en el discurso público: los ganaderos son vistos como gestores empresariales “sostenibles”, con una relación “sustentable” con su medio. En este sentido, el *cuchó*, y en especial el *purín*, cuestionan la capacidad económica de los ganaderos para administrar de manera sostenible este desecho y reportan un autocuestionamiento por la posible contaminación de su entorno y el de sus vecinos. La actitud taciturna, el relato escueto, el lapsus de silencio, es el comportamiento que tomaban cuando explicaban estos elementos.

Este esquema se encuentra enmarcado en un discurso experto de origen institucional, es decir, forma parte de las instituciones que regulan el mercado ganadero. De hecho, en los escritos oficiales de la PAC es observable un énfasis en los aspectos de “sostenibilidad” y “sustentabilidad” que deben tener las “modernas” explotaciones ganaderas.

Si consideramos la estructura social del pueblo y con ello pensamos en las diferentes posiciones existentes, se observa que aquellos que tienen una posición socioeconómica inferior y que no participan de la estructura de explotación ganadera, tienden a asignar un valor diferente a estos “bienes de desecho”, que aquellos que participan de una posición más elevada y ligada a la explotación ganadera. Además, hay que considerar el contexto pragmático de la emisión de estas diferencias: unos plantean el tema como vehículo de crítica a las ganaderos de envergadura; otros como medio de defensa de su preocupación por el medio; y otros como críticas a las normas de regulación medioambiental existentes. En resumen, todos lo utilizan como estrategias de diferenciación. En este sentido, el discurso experto no interviene directamente en los ganaderos, sino que es incorporado en la reproducción de las diferencias entre los agentes locales.

Cerca del mediodía, preferentemente los lunes y en algunas ocasiones otro día de la semana si se ha presentado alguna eventualidad en la explotación como el nacimiento o la muerte de un animal, los hombres dedicados a la ganadería dejan sus labores y se dirigen en automóvil a la villa de Tineo. Algunos son hombres adultos, jefes de familia; otros jóvenes sobre

los treinta años de edad, que han asumido la conducción de la explotación, o mujeres adultas, con explotaciones más pequeñas –de tres a diez vacas–. Ellos se acercan a las oficinas de la Consejería de Agricultura local para certificar la situación de los animales: su venta o compra, su muerte, su nacimiento o enfermedad. Llevan consigo un libro, el “cuaderno de registro”, para certificar los movimientos que se producen en la cabaña. Esperan ser atendidos tras hacer una larga fila donde prima la conversación amena, las bromas y la utilización de discursos indirectos entre ellos, en especial cuando uno de los presentes ha confundido el trámite que debe certificar o ha olvidado alguna información o documento a entregar al funcionario de turno. El lugar es una oficina de pequeñas dimensiones en la cual se mezclan olores a estiércol y a animales con el aroma ambiental del recinto. Muchos de los presentes se saludan entre sí, ya sea a través de un apretón de manos o de una pequeña inclinación de cabeza. Esta “familiaridad” entre los copresentes posibilita un diálogo abierto que incluye ambos lados del escritorio¹. La proximidad física de los cuerpos, las miradas y las risas delatan una complicidad mutua. El principal objeto de burla es el “cuaderno de registro” y, por medio de éste, ellos mismos. “Ahora las vacas dan papeles”, es común oír una vez que se han apartado del escritorio en el que han sido atendidos. Con este apelativo se refieren a toda la serie de trámites burocráticos que exige la actual modernización de las explotaciones. Según Bourdieu, esta situación llena de ironía informa de una específica relación entre los agentes del medio campesino y la administración pública. Para este autor “el campesino sustituye [la] desconcertante (...) impersonalidad masiva de la administración por una relación de persona a persona” (Bourdieu, 2004: 104). Esta constatación, según el autor, no debe interpretarse

¹ Cabe señalar una contraposición realizada por los nativos de la localidad al momento de referirse a los funcionarios públicos. Los vecinos de la localidad incluyen en un “nosotros”, en términos de residencia, a los empleados de rango bajo o medio. De hecho muchos de ellos viven en las diferentes parroquias que componen el concejo. Esta realidad condiciona la complicidad, intimidad, locuacidad y bromas en las oficinas públicas. Por otro lado, los nativos identifican otras dos categorías de individuos: “los señoritos”, políticos locales y profesionales liberales de larga trayectoria en el municipio, y los de “Oviedo”, para señalar a las autoridades y responsables técnicos vinculados a la gestión y supervisión de los recursos agrícolas ganaderos (ministerios, agencias públicas, etc.). Éstos son los “otros” a quienes se les asigna una actitud de desconocimiento respecto a lo que viven los que pertenecen al colectivo “nosotros”. Por esta razón, cuando los campesinos se refieren a estos tipos de funcionarios son tratados con desdén e, incluso, desprecio. Por otra parte, los “otros” se refieren a los ganaderos con una actitud quejosa injustificada y un comportamiento económico irracional. Además, este “estigma” es conocido por los ganaderos, lo cual refuerza su actitud despectiva hacia ellos.

como una suerte de “relevancia” de los campesinos sobre los funcionarios públicos, sino como una suerte de ambigüedad en términos de estima y desprecio, en la medida que estos últimos suponen una serie de ventajas y/o obstáculos según las diferentes estrategias económicas y contextos de realización de los campesinos.

En este sentido, el carácter “público” de estas oficinas permite el re-encuentro entre sujetos de distintas localidades a la vez que posibilita la reproducción de una hexis corporal que se expresa en diferentes modales gestuales (Bourdieu, 2004: 114): la mirada expectante en búsqueda de algún conocido, la mano alzada que llama al recién llegado, las voces altisonantes que se cruzan entre los sinnúmero grupos de conversación que se constituyen, la movilidad de los cuerpos –entre pesados y ágiles según la edad y la posición social– que se detienen entre saludos, palmadas en las espaldas, el comentario ameno, la recapitulación de un relato anterior y la observación atenta y curiosa sobre la documentación que cada uno de ellos porta. De esta manera, la “moderna” oficina pública es un lugar donde se reproducen “antiguos” y se incorporan signos sociales urbanos.

Luego algunos pasan a la oficina bancaria cercana a liquidar sus créditos, realizar movimientos de dinero, pagar los insumos que han comprado, revisar el saldo de sus cuentas bancarias, etc. Más tarde van a un bar a beber un café y conversar brevemente con algún conocido con el que se han encontrado.

Además, si el ganadero participa en alguna estructura organizativa supra-local ya sea un sindicato o una federación de productores lácteos y, según sea la coyuntura política regional o comunitaria, deberá viajar a la capital de la comarca, a Oviedo o a Madrid para negociar los más diferentes asuntos, que incluyen aspectos legales de los subsidios agrícolas, cierta reforma en trámite, el precio de la leche, la denuncia de mercados “negros” de leche, etc.

Por su parte quienes no participan de la economía ganadera conducen su pequeño tractor *pascualí* a la finca, para preparar la tierra para la siembra. Para ello, deben cargar y descargar el *cucho* manualmente. Éste se esparce sobre la finca a sembrar, formando una serie de montículos de estiércol a cierta distancia entre sí que, luego, son esparcidos y revueltos con la tierra. Hombre y mujer trabajan por igual, el hombre conduce el tractor y la mujer esparce el *cucho* o viceversa. Durante la “faena”, algunas mujeres van al comercio a comprar los alimentos necesarios para cocinar. Todo ello dura hasta la una y media de la tarde, cuando retornan a comer a sus casas. Después de la *xanta*, gran parte de la población duerme la siesta hasta,

aproximadamente, las cuatro de la tarde.

Después de la siesta, los ganaderos reinician sus actividades: vuelven a preparar el alimento para las vacas, mientras otros bajan a limpiar sus prados de malas hierbas. En las cercanías de sus “naves” o “cuadras” se les ve con su tractor trasladando de un lugar a otro los insumos de alimentación necesarios para el día siguiente; si no los tienen, irán a comprarlos a la cooperativa. Así, mientras unos vuelven a sus casas o pasan al bar, los ganaderos reinician –desde las siete de la tarde– el ordeño de las vacas. Al terminar limpian los utensilios de ordeño para el próximo día. Sobre las diez y media de la noche, vuelven a sus casas a cenar.

En ese sentido, existe una diferente forma de experimentar el tiempo según la actividad preponderante que se realiza. Esto es más evidente cuando llegan los fines de semana. Para quienes no se dedican exclusivamente a las actividades ganaderas, los sábados y domingos son experimentados como tiempo de ocio –como fin de semana–, para ir a la villa a comprar a los supermercados, y más tarde, ir a jugar una partida de dominó al bar cercano. Por el contrario, los ganaderos señalan los fines de semana como días iguales a los demás, como días de trabajo, aunque más de una vez hayan ido al supermercado o hayan estado en el bar cercano. No obstante, la antropología nos previene de objetar prácticas y discursos verbales cuando las correlacionamos. Al contrario, ambas pueden ser entendidas como prácticas discursivas –un saber-hacer–, que informan no de “reglas” ni “referencias”, sino de recursos prácticos y reflexivos (Giddens, 1995; Bourdieu, 1992). En este sentido, la experiencia temporal de los vecinos de la localidad está organizada en una teoría nativa. El parámetro que organiza estas experiencias es el significado del trabajo ganadero. Ésta es una actividad económica totalmente diferente a cualquier otra, en la medida en que obliga a los ganaderos a permanecer constantemente en su explotación para anticipar o responder ante cualquier eventualidad –enfermedad, muerte, accidente o nacimiento de un animal– que pueda suceder dentro de las “naves”. Esta teoría sitúa al trabajo ganadero como un bien de importancia capital. Para varios autores las teorías que tienen los nativos sobre sus prácticas se organizan metafóricamente. Éstas son medios de conceptualizar algún tipo de experiencia en términos de otras. Y estos conceptos metafóricos permiten realizar conexiones entre campos experienciales y encontrar coherencia en hechos no relacionados o no necesariamente similares (Lakoff y Johnson, 2001; Fernández, 1996). Pues bien, algunas de las reiterativas categorías que las personas del lugar emitían sobre su trabajo eran: “hace más que” / “vamos tirando” del trabajo / es una “esclavitud”. La primera traspone la

experiencia del trabajo como un recipiente que es rebalsado; la segunda corresponde a un objeto al que hay que aplicar una fuerza para que avance; la tercera, compara la intensidad del trabajo actual con formas pre-modernas de trabajo. Si relacionamos las dos primeras metáforas en función de la última, por ser las más explícita, podemos comprender que esta teoría define al trabajo como un exceso, no en términos del quebrantamiento de normas, ni del despilfarro económico, sino algo más básico, como es el exceso de tareas en comparación a otras actividades rurales y urbanas. Su trabajo sobrepasa todas las expectativas y obligaciones que la sociedad pueda hacerle a alguna actividad económica.

Por otra parte, esta noción de trabajo informa de la ubicación relativa que los nativos del lugar asignan a la actividad ganadera en la estructura laboral general. Ubican el trabajo ganadero en el polo de las “profesiones” y no de los “trabajadores” (al respecto véase más adelante). Lo importante de esto es cómo en prácticas discursivas locales intervienen procesos imaginarios y materiales supra-locales; como es la igualación del campo a la ciudad, la difusión de discursos expertos presentes a través de la llamada “profesionalización del campo”. Es decir, los vecinos explican su situación particular aplicando nociones de diversos orígenes.

Por otra parte, desde los agentes, esta noción de trabajo, en el contexto de las diferentes prácticas que existen en el lugar, está relacionada con la diferente percepción del uso del tiempo. Aún más, esta diferencia es uno de sus principales objetos de reflexión para significar los cambios ocurridos en la “parroquia”. El hecho de que los vecinos no se vean entre sí gran parte del día es utilizado por ellos como un signo de los cambios ocurridos en la localidad. Gellner indica que el significado de las prácticas es retrospectivo (Gellner, 1994). En este sentido, observamos que alrededor de este signo los vecinos reconstruyen su pasado como una sociabilidad asentada en una manera simultánea de vivir el tiempo: la copresencia pública y la concurrencia al unísono en ciertos lugares durante el día, como la pileta de agua potable, la esquina del pueblo, la llegada de los “tratantes”, el paso de los recolectores de leche, la simultaneidad de las tareas agrícolas, los distinguía. En cambio hoy en día, “ya no nos vemos”.

Otro aspecto relevante de las rutinas diarias es la participación de los vecinos en actividades de compra y venta de bienes de consumo. Una de ellas es propia de lugares con dispersión demográfica (García García, 1991) como es la venta de “congelados” y los “tratantes”. La venta de “congelados” por el lugar es significado como una de las modernas actividades del

pueblo. Una vez a la semana –los miércoles– pasa un camión casa por casa, ofertando pescados y verduras congeladas a los vecinos de la localidad. Salvo que se estacione en algún lugar con un mínimo de concentración humana, dos o tres casas, esta actividad de compra se realiza privativamente entre el vendedor y un comprador.

Lo mismo acontece con la venta de terneros o *xatos* y vacas viejas. Aquí, los llamados “tratantes” viajan en camioneta, visitando las explotaciones ganaderas para comprar los animales. Éstos actualmente se han constituido en pequeñas empresas de transporte con vehículos de diferente envergadura. En los encuentros entre éstos y los vecinos tienden a ser escuetos y sin demasiada negociación. El intercambio verbal entre ganadero y “tratante” versa más sobre la salud de ambos y los vecinos, más otros apelativos de deferencia mutua que sobre el precio de los animales. Días después de acordada la venta de un ternero, llega un camión para llevarse el animal. Según los ganaderos esto se debe a que los precios están definidos de antemano por estimaciones provenientes de “la bolsa ganadera”, que son publicados en los periódicos regionales. Aunque también obedece a relaciones que ellos atribuyen a la frecuencia de los encuentros y a la relativa vecindad entre ellos (viven en otra parroquia cercana). Una mujer me lo explicaba así: “No es que él no gane, pero yo hace mucho tiempo que lo conozco, me pagará un buen precio”.

Muchos estudios han interpretado la especial función comunicativa que estos agentes cumplen en formaciones con dispersión demográfica. Sin embargo, cuando ellos hablan de estos oficios señalan su pronta desaparición. Un pesimismo se cierne sobre ellos por la pérdida de la población.

I.I. El “chigre” (bar)

Este capítulo está motivado por dos aspectos. El primero refiere a los prolíficos desarrollos antropológicos de los bares rurales como signo de un tipo de sociabilidad. Y el segundo a la significación que los nativos adjudican a los *chigres*. Éstos son definidos como un lugar en el que ya no ocurren sucesos como los de antaño. Para ellos, el que los bares estén relativamente vacíos es indicador de la pérdida de población. Además informan de los cambios en las pautas de consumo de los lugareños. Para ellos, estos establecimientos han sido desplazados directamente por los supermercados de los centros urbanos cercanos e indirectamente por las grandes superficies de las ciudades.

Los bares se encuentran cercanos a la intersección de caminos que co-

nectan un pueblo con otro. En la parroquia de Bárcena hay cuatro bares. Dos en Luciernas, un pueblo contiguo; uno en Bárcena y dos en San Martín, un puerto de montaña cercano.

Estos son lugares de consumo en un doble sentido: por un lado, el bar es un lugar para “servirse” alcohol y/o café, charlar un momento y jugar una partida de dominó y, por otro, es una tienda de alimentación. Lo importante de estos espacios es que proveen un marco comunicativo flexible dentro del cual los sujetos re-elaboran sus propios esquemas interpretativos.

Existen dos momentos claramente distinguibles en el bar, de acuerdo a las estrategias de apropiación de los códigos de convivencia y las actividades que se desempeñan los interlocutores. La primera distinción está regida por una suerte de organización sexuada del espacio (De Certeau y Luce, 1999). En un primer momento –sobre el mediodía–, el bar es un lugar de compra al que acuden las mujeres. Éstas se dirigen allí a comprar víveres. Aquí, los tópicos de conversación entremezclan el plato de comida del día, la situación de los hijos ausentes, el valor de un bien, las condiciones climatológicas, la muerte de un vecino y la añoranza de un pasado común. Es decir, los actores utilizan una serie de estereotipos o temas de conocimiento común para asegurar el contacto y la comunicación. Aquí destacan formulaciones verbales escuetas en las hablantes, que son complementadas por las co-presentes, además de una constante atención a la auto-corrección de lo dicho, con el objeto de controlar la ambigüedad del sentido: “¿me entiendes?”. Todo se realiza mientras observan los bienes a comprar y consultan sus precios. A veces, antes de retirarse, y cuando la conversación es interesante para ellas, constituyen un breve semicírculo alrededor de la barra de venta:

En una ocasión, tres mujeres adultas –sobre los cincuenta años de edad– se encuentran en el bar. Una espera que la dependienta del bar –también una mujer– le diga cuánto adeuda. Ésta saca un cuaderno de debajo de la barra y busca entre sus hojas los datos que le han solicitado. Otra mujer, de pelo canoso, observa los “congelados” que hay dentro de una nevera. Suena el teléfono, la dependienta del bar habla por él en voz alta. Ríe y contesta. Las mujeres están expectantes a que cuelgue el teléfono. Lo cuelga. La mujer canosa comenta lo costoso de las llamadas por teléfono. La mujer que espera pagar dice:

– Estoy convencida de que las llamadas del teléfono a la ciudad son carísimas.

La vendedora aprueba el comentario y comenta de forma entrecortada:

– A E le digo siempre lo del teléfono: no es juguete... y sale muy... ¡Sabes!

Los minutos para llamar a Madrid o Uviedo.

Mientras habla eleva una de sus manos. Las otras le escuchan atentamente y

una de ellas pregunta:

– ¿Y E...?

La otra responde:

– Hoy no fue a trabajar.

Quien todavía observa los productos tras el vidrio del frigorífico, pregunta:

– ¿Y pescau?, ya pasou el de los congelaos.

La comerciante no responde. Lee detenidamente el cuaderno que ha sacado y pulsa, con uno de sus dedos, sobre una calculadora. Las clientes giran y conversan entre sí. Una de ellas, la mujer de mayor edad, comenta:

– Recuérdome que en Miércoles de Ceniza ni salir a la calle.

La otra asombrada eleva sus cejas y se tapa con una de sus manos la boca, diciendo:

– ¡Si hoy es Miércoles de Ceniza!

La dependienta deja sus cálculos y una nueva conversación se inicia. Ahora las mujeres miran hacia la barra donde se encuentra la vendedora, constituyendo un semicírculo. Una combinación de voces y entonaciones de asombro se mezclan en el lugar. Al parecer, ninguna de ellas había recordado este día en el que se prohíbe a los feligreses comer carne y sus derivados por “cenizas”. La mujer que atiende retoma sus cálculos, mordiéndose el labio superior y meneando levemente la cabeza. Luego repite a viva voz la cuenta que ha sacado:

– Cincuenta más treinta más veinte: cien. Si tienes dudas sácala tú y me dices.

– No pasa nada –dice quien espera pagar la cuenta.

La otra mujer se acerca con un queso entre sus manos. Ríen entre sí y una de ellas dice:

– No pasa nada, que esos tiempos han pasado.

– Hala, –dice una de ellas, despidiéndose y se retira.

– Hala, –dice la otra y también se despide.

Lo importante de esta ocasión social es cómo y qué concadena las diferentes secuencias comunicativas. En un primer momento, si sólo tomáramos en cuenta los referentes comunicativos que participan en la situación: el valor de las llamadas por teléfono (que comunican –implícitamente– el contacto intenso con el exterior); la preocupación sobre el hijo de la dependienta; el cálculo de una cuenta; y el recuerdo del miércoles de ceniza, nos encontraríamos con una inconsistencia en las secuencias comunicativas, al no existir relación entre los temas tratados. Sin embargo, si se consideran estas secuencias en función de un esquema que las conecta, la aparente incoherencia entre ellas desaparece. Los esquemas son estructuras de conocimientos compartidos que incluyen rasgos cognitivos que definen una situa-

ción posible de observar por medio del contenido y de la forma de una conducta social discursiva. Los esquemas compaginan fenómenos temporalmente diferentes, a la vez que articulan hechos comunicativos convergentes y divergentes. Estos hechos y fenómenos están subordinados a una estructura focal, es decir, en palabras de José Luis García, “se aplican primeramente a objetos, dimensiones o conductas que reflejan mejor que otras la imagen del esquema” (García García, 2001).

De esta manera, en esta ocasión es posible comprender, desde el contenido de las conversaciones, una co-presencia de acontecimientos temporalmente diferentes: un presente –el coste de las llamadas por teléfono y la preocupación por el hijo de la dependienta–; y un pasado –el recuerdo de que en miércoles de ceniza no se come carne y no hay vida social–. El presente denota conocimientos implícitos: por ejemplo, las demás mujeres saben que la dependienta habla por teléfono con alguien fuera de la localidad: “estoy convencida de que las llamadas del teléfono a la ciudad son carísimas”. De hecho, en el bar hay un teléfono público: un letrero a las afueras de éste da cuenta de ello. Por ello, la mujer no necesita terminar cada una de las frases que enuncia. Las demás mujeres preguntan por el hijo. Un acto de deferencia estratégica hacia la dependienta para cambiar de tópico de conversación.

Todo bien, hasta que una mujer se interesa por el precio del pescado. Esta pregunta provoca un cambio de secuencia y del contenido del discurso: “miércoles de ceniza ni salir a la calle”. Pero lo importante es cómo se pasa a este segundo episodio. Éste se introduce a través de la forma comunicativa: el cambio de entonaciones por el asombro de un recuerdo común, el alineamiento de las mujeres en un semicírculo, los movimientos corporales (llevarse la mano a la boca, morderse el labio superior, expandir las cejas). Todo ello unido a una intensidad comunicacional: dejan el castellano para hablar en asturiano. De esta manera, es la forma comunicativa la que conecta ambos acontecimientos temporalmente distintos. Creo que el esquema que une ambas secuencias es el “cambio de la vida social”: “ni salir a la calle”. La intensidad en la forma de comunicación da cuenta de ello. Las mujeres representan exactamente aquello que antaño estaba prohibido aquel día e intentaban subsanarlo con una intensidad –momentánea– de interacción y de reconstrucción colectiva de un recuerdo común, para luego exculparse colectivamente, al decir: “no pasa nada”. Una vez operado esto, se retoma el marco primero del lugar: una mujer paga el queso, la dependienta continúa con el cálculo de la cuenta, etc.

En un segundo momento, en las tardes, al bar concurren los hombres.

Varios de ellos son jubilados, otros son trabajadores no agrícolas y algunos son ganaderos que tienen familiares que pueden suplirlos en alguna de las tareas de la explotación. Aquí reina la manipulación del lenguaje: juego de entonaciones (por ejemplo, la simulación de disputas); el uso de los cuerpos (como inclinarse y erguirse, acercar y distanciar el cuerpo hacia los otros); la utilización de expresiones dialectales locales (por ejemplo, “por delante del toro”); giros en la referencia de la conversación y la constitución efímera de pequeños grupos de conversación. Lo serio –la rutina del trabajo– y lo burlesco –parodia sobre el trabajo– se funden para abordar acontecimientos y personas. Toda conversación es indirecta, es una técnica necesaria para no herir susceptibilidades y evitar el estigma del “cotilleo”. Todo ello hace del bar un lugar denso en acontecimientos que se contraponen a la quietud del entorno.

Un día de lluvia, cerca de las siete de la tarde, cinco hombres se encuentran reunidos en el bar. Dos de ellos tienen el pelo canoso y profundas arrugas en su piel. Otro es un hombre adulto fornido, de unos cincuenta años y vestido con un traje de color rosa sobre el que porta la insignia de una empresa de gas. Los otros dos son el cura del lugar y un hombre desgarrado y alto de unos cuarenta años de edad. Todos se encuentran ubicados a lo largo de la barra del bar. Los dos mayores conversan entre sí. El hombre adulto conversa con el más joven, y el cura lee un libro a quien atiende el bar.

El lugar es ruidoso debido a las carcajadas y la conversación de los presentes. Uno de ellos –el hombre más viejo– interrumpe su conversación, gira su cuerpo y se dirige a quien tiene tras de sí –al hombre de la insignia de gas–, presiona uno de sus brazos y se aproxima a él abruptamente e interrumpiendo la conversación de los otros dos, para preguntarle:

– ¿Y eh..., cómo se llama aquél del pueblo éste? A quién murió la vaca.

El hombre del traje de la empresa de gas eleva la mirada hacia el cielo para luego voltearla al suelo, mientras intenta recordar el nombre de la persona consultada y responde con un tono de enfado, mientras eleva sus brazos, junto a una expresiva sonrisa:

– ¡Qué me preguntas a mí! ¿Por qué debo saberlo?, ¡ah!

Todos los presentes ríen. Unos interfieren agregando palabras que no entienden, para luego retomar seriamente el tema de la muerte de la vaca. El más viejo comenta lamentándose:

– Hoy nadie sabe de qué se ponen malas las vacas–, mira a quien se encuentra tras la barra. Éste inclina su cabeza afirmativamente y toma un trago de vino.

El más joven agrega:

– El alimento– afirma taxativo.

El otro hombre mayor, irrumpe con un tono de enfado, extiende sus dos brazos hacia el piso, como si quisiera señalar la ubicación de las vacas, carras-

peando su voz, dice:

– Los animales se criaban en los praos. Nieve, frío o dormían en la roza (cama preparada a base de matorrales espinosos). Y ahora –gira su cuerpo, mirando a los presentes– viven mejor que cualquiera y enferman. Moríase una y los vecinos ayudaban a reponerla y ahora nada –encoge los hombros y mira a los presentes como si quisiera respuesta–.

El más joven contraviene con tono festivo:

– ¡Cómo van estar mejor!

Los presentes ríen a la vez que cambian de compañía y conversan de otros asuntos. El hombre de la empresa de gas comenta al dependiente haber visto a un vagabundo por los alrededores. La conversación de los otros grupos se diluye y comienzan a surgir comentarios para precisar quién es el forastero.

– Mi padre –comenta el más joven– viulu caminando, comiendo un bocadillo desde Cangas.

Uno de los hombres mayores, agrega:

– Pasó a casa de X a pedir limosna.

– Viene a pie desde Luarca, –precisa otro–.

La conversación se focaliza en los vagabundos que había tiempo atrás y el temor que despertaban. Uno de ellos comenta:

– Antes varios eran estafadores– agrega un hombre mayor–.

El otro le responde, matizando:

– Recuerda el hambre de las ciudades que había. Aquí era el único lugar donde había para comer.

El más joven comenta risueño:

– Los hijos de la familia X, ellos limosnean en Oviedo...

Los presentes no le toman en cuenta. Él reitera diciendo los nombres de los implicados y mira al dependiente. Éste, molesto, bebe un vaso de vino y mira hacia otro lado. El más joven, frente a la sanción del grupo por abordar a sus coterráneos de manera directa, comenta con tono suave y alargado:

–Decíanme que por ahí los habían visto –disculpándose–.

Desde el punto de vista interaccional cabe destacar dos elementos en este episodio. En primer lugar, llama la atención la dinámica de agrupación existente que va desde pequeños grupos de conversación a un grupo más amplio. Este comportamiento puede ser interpretado en función de cómo los interactuantes definen lo relevante en una conversación pública. En segundo lugar, existe un alineamiento generacional. El primer tópico –la muerte de la vaca– es señalado por una persona mayor y el segundo –la presencia de un vagabundo– por una persona más joven. Pero no es simplemente que los tópicos de conversación sean presentados por personas de

diferentes edades, sino que lo importante es cómo se alinean, generacionalmente, entre ellos posturas públicas. Es decir, a través de los tópicos se ponen en juego ciertas estrategias comunicativas. Su adecuación a la situación es constantemente evaluada por los participantes.

De esta manera, el primer tópico propuesto por una de las personas mayores es socavado por medio de bromas del más joven. Aquí se pone en evidencia una lucha por el sentido respecto a la situación actual de la muerte del ganado. El hombre mayor establece una relación entre antiguas y nuevas condiciones de cuidado y la salud del animal. Lo relevante de esto es cómo esta relación informa sobre una visión de la vida de los hombres (Cátedra, 1988). De ahí que se establezca una comparación entre la vida de las vacas y la calidad de vida de los hombres: “y ahora viven mejor que cualquiera y enferman”. Para James Fernández, el uso metafórico de las vacas para explicar la experiencia de los actores es un hecho peculiar del mundo rural asturiano. Las metáforas asocian conceptos provenientes de distintos contextos que utilizan los individuos para explicar su experiencia. Éstas operan en dos direcciones, es decir son reversibles. Para el autor la reversibilidad es menos común –la traslación conceptual, según el autor, opera en una sola dirección: del animal al hombre– (Fernández, 1996). El sarcasmo con el cual es sancionado el hombre mayor por su clasificación informa de un conocimiento implícito. Existe un conocimiento compartido de que hoy en día las vacas son más proclives a enfermar por vivir muchas reses en un mismo espacio. De hecho, la enfermedad de las vacas es una preocupación (en especial desde el fenómeno de las vacas locas) constante de los ganaderos por las pérdidas económicas que supone. De hecho existen medidas sanitarias que regulan la administración de las reses. En este sentido, lo que se contraviene a la afirmación del hombre mayor es que hoy en día las vacas “estén mejor”. Sin embargo, esta asociación está subordinada a que el aumento de las enfermedades en los animales no viene acompañada de una cooperación entre los vecinos. La enfermedad del animal ya no informa sobre las solidaridades entre los hombres.

El segundo tópico propuesto por el más joven –el vagabundo–, da cuenta de dos aspectos: la forma de construir hechos y la sanción social. Es relevante la forma grupal para construir un hecho donde la veracidad de éste no radica en que haya sucedido sino en la participación colectiva. El vagabundo del que hablaban también tuvo la oportunidad de verlo y es incongruente que los unos lo hubieran visto en Luarca y en Cangas del Narcea al mismo tiempo, ya que ambas ciudades se ubican geográficamente en lugares opuestos: la primera se encuentra en la costa y la segunda se encuentra hacia el interior de las montañas. Sin embargo, nadie repara en ello, porque

lo que importa no son los hechos en sí, sino el carácter negociado de su construcción. Es así como se logran incorporar hechos presentes –el vagabundo actual– y pasados –el temor que despertaban los vagabundos de antaño– sin cuestionar las bases del consenso. Hasta cuando el joven irrumpe con un contenido no adecuado a la situación: “recuerdan a los hijos de la familia X, ellos limosnean en Oviedo”. Este tópico remite a una forma de clasificar previamente sancionada. No se debe abordar directamente a las personas al momento de narrar algún hecho. La transgresión de una norma social socava la situación colectiva de construcción de hechos y la sanción no puede ser más tajante: no tomarlo en cuenta.

1.2. *Mercados*

Los mercados son lugares clásicos de atención antropológica. La antropología, independiente de los distintos énfasis con los cuales han construido la noción de lo social y la cultura, observa en los mercados el lugar para re-utar la dicotomía entre acciones instrumentales y expresivas. Un medio para ello es la utilización de la categoría ritual. Este concepto heurístico ha estado sometido a los más variados debates (Díaz, 1998; García García y otros, 1991). Entendido como reiteración estereotipada de secuencias pautadas, como parte de un sistema y, a la vez, con capacidad pragmática para influir en los acontecimientos, es decir, con consecuencias sobre las acciones de los demás participantes, el ritual se ejerce por múltiples canales de comunicación: verbal, gestual, musical, etc. En este sentido, algunos autores proponen abordar los rituales como un proceso sin fin en el que se reproducen significados distintos según los grupos en interacción (García García, 1991).

En ese sentido, el mercado puede ser entendido como un lugar donde se desarrollan “rituales locales de pueblo”. Para García éstos se caracterizan por ser acontecimientos recurrentes, pero a diferencia de lo que plantean estos autores, su ejercicio o no, no está sometido a la decisión de los agentes locales y su concurrencia no es generalizada (García García y otros, 1991: 60). Éste es un aspecto central, ya que es una discontinuidad que establecen los agentes. Aunque ellos siguen participando en ellos, su naturaleza es diferente a la de los realizados antaño. Éste es organizado por instituciones como el ayuntamiento y organizaciones supra-locales, como es el servicio ganadero y otras agencias institucionales de desarrollo rural y empresas proveedoras de insumos. Además, no es entendido como una actividad que obligue a la presencia de todos, aunque sea utilizado como

instancia en donde amigos y parientes de diferentes parroquias aprovechan para encontrarse. Entonces, al cambiar el marco que regula el ejercicio de las prácticas éstas cambian de significado.

En nuestra unidad de estudio existen tres mercados públicos en los que confluyen los vecinos de los pueblos: uno se realiza todos los jueves del mes; un segundo, dedicado a la venta de ganado bovino, ovino y equino, tiene lugar en el mes de febrero, y un tercero, destinado a la muestra de maquinarias, vestuario, enseres y productos comestibles típicos de la zona, se realiza en el mes de mayo.

Los vecinos del pueblo asignan al mercado de los jueves una connotación extraordinaria: “ir a la villa”. Su importancia se debe a que los vecinos dejan de lado las actividades productivas para viajar a la capital del concejo (Tineo). En la plaza del ayuntamiento y al costado y a lo largo de la avenida principal de la villa se instalan varios puestos de venta de ropa, verduras y charcutería. Cada puesto es una suerte de trasfondo escénico donde se desarrollan innumerables interacciones como es la conversación amena, las bromas y los saludos afectuosos entre las personas. En cada uno de ellos se aglomeran las personas –muchas de ellas mayores de edad– que están más interesadas en conversar que en comprar, mientras otras caminan pausadamente a través de ellos. En este sentido, ir al “mercado” no es igual que ir a comprar: gran parte de las compras se realizan en los modernos supermercados existentes y no en estos puestos, por lo que muchos de los concurrentes se detienen, al borde de la acera del camino, a observar el gentío que por ahí pasa.

El segundo es un mercado de “muestras de animales” que se realiza a las afueras de la villa de Tineo, en el recinto ferial, un amplio espacio techado ubicado en el centro de una extensa explanada pavimentada. Éste se encuentra al pie del monte donde está la villa y se accede a él por una inclinada y curvada calle, en cuyos costados se observa una serie de locales dedicados a la venta de ropa, herramientas agrícolas y comida típica asturiana. Dentro del recinto se desarrolla la venta de animales. Un gentío invade el lugar, unos –los mayores– caminan pausadamente, y otros –los más jóvenes– avanzan rápidamente. Las personas se detienen, se saludan, intercambian palabras y re-inician su caminata. En su interior hay dos extensos pasillos en los que se ubican los animales: las vacas en la zona anterior, y en la zona posterior y lateral del recinto, todo tipo de equinos. En el centro del recinto hay instalados tres locales de ventas de bebidas y “pinchos”. Aquí la gente, en especial los hombres, tienden a concentrarse para beber refres-

cos y comer un *pinchín* mientras conversan. En cambio, por los pasillos la cantidad de gente que está observando los animales es menor. Es interesante ver cómo los visitantes enfocan su mirada sobre los animales: unos, desde lejos, se detienen en algún detalle del animal, se acuclillan e indican con un dedo mientras lo comentan a su acompañante; otros, miran erguidos –taciturnos– la totalidad del animal.

Además, por medio de las vacas se establecen marcos comunes de comunicación. Así, se observa que quien se acerca a un vendedor primero le saluda, conversa con él mientras miran el animal, giran y observan el entorno de personas que por ahí pasa. Una vez que han identificado a algún conocido, uno de ellos señala al otro con uno de sus brazos. Gritan el nombre de la persona identificada, hablan brevemente de ella y se despiden. En este sentido, el mercado opera como un lugar que facilita el mutuo reconocimiento y la renovación de los lazos sociales. En estas circunstancias son más importantes las relaciones entre las personas que las relaciones con los bienes. Entonces, las vacas actúan como mediadores en los intercambios sociales.

Por otro lado, el mercado de ganado puede ser entendido como un lugar en el que los adultos van enseñando a los jóvenes sobre la calidad del ganado. Un juego social orientado a reproducir el capital social de los interactuantes en el que se ponen en escena ciertas competencias públicas, como es el comprar. Así, por ejemplo, es posible observar dos situaciones acerca de cómo se desarrollan estas estrategias. En el primer caso:

Un padre aprovecha el mercado para enseñar a su hijo –un adolescente– a “tratar” la compra de un animal, incentivándole a contactar con los vendedores. Mientras el hijo se acerca a un vendedor, el padre se mantiene a cierta distancia del encuentro, dispuesto a intervenir si es necesario. Por el lado del vendedor concurren una serie de ayudantes de venta: los *amigos del pueblu*. Éstos intervienen entre vendedor y comprador, mediante comentarios sobre las cualidades del animal y lo conveniente del precio, a la vez que introducen bromas para relajar la situación. Así, varios hombres rodean al joven y, con diversas entonaciones de voz, intentan persuadirlo, mientras el vendedor le observa distante y sereno. Frente a la turbación del joven por el acoso de los ayudantes, el padre interviene diciendo una obviedad sobre el animal que luego será reprochada por los co-presentes, entendiéndose –implícitamente– el fracaso del negocio: “el cueru grueso”. Los otros exclaman: “¡claro!, todos los animales tienen el cueru grueso!”, mascullando –inconformes– palabras difíciles de entender. Así queda liberado el joven de la situación. Luego, el padre con un tono severo le indica a su hijo los aspectos que debe atender en estas circunstancias.

Aquí, la falta de competencia del joven para hacer frente a las interven-

ciones de los otros da cuenta de una suerte de regla implícita de interacción a la hora de mantener el control sobre el objeto central de la interacción. Para ello, el joven necesitaría de determinados conocimientos sobre el animal y ciertas competencias comunicativas para hacer frente a los otros. Es lo que hace el padre para disrumpir la ocasión y así salvar a su hijo: focaliza la atención en el cuero del animal. Aún cuando los otros cuestionan la validez de su intervención, lo importante es que a través de ella realinea la situación a su favor.

En otro ejemplo, una persona de unos treinta o cuarenta años observa detenidamente una vaca:

La toma de la cuerda que rodea su hocico y cuello, y tira de ella para que camine, mientras observa –en silencio– sus patas traseras y la ubre, agachándose y doblando sus rodillas. El vendedor, expectante, le mira. Se levanta y el vendedor se acerca; junto a él se encuentra el grupo de amigos del pueblo. Mientras vendedor y comprador hablan sobre el precio del animal, los otros –alrededor de ellos– conversan sobre la calidad de la ubre y su manera de caminar. Acuerdan el precio de venta de manera escueta. El vendedor dice 150. El comprador dice 130. El vendedor, con un tono molesto, gira hacia sus amigos y dice:

– ¡Llévatela!

Luego grita a viva voz:

– ¡Veterinario! – Y saca de sus bolsillos los papeles de identificación del animal. Mientras esperan la llegada del veterinario, el comprador se acerca a un grupo conformado por dos ancianos, una mujer y otro joven. Éstos se han mantenido al margen de lo sucedido. El comprador les comenta el precio del animal a ellos. Llega el veterinario y el comprador se acerca al animal. El veterinario observa el animal y los papeles que porta el vendedor. El comprador entrega el dinero al vendedor, mientras intercambian bromas y acuerdan el día en que debe llegar el animal a la casa del comprador.

En esta ocasión social, el protagonista de la interacción mantiene el control de la situación prestando atención a los aspectos del animal que le interesan y desdeñando las intervenciones de alrededor. Para ello, hace primar sus conocimientos frente a los otros. Cabe destacar lo escueto del intercambio verbal entre vendedor y comprador. La mirada expectante del vendedor y la atención focalizada del comprador señalan un –implícito– mutuo reconocimiento de las competencias de cada uno.

Ambas ocasiones son relevantes en dos aspectos: la participación de terceros en una actividad aparentemente interpersonal –una suerte de polifonía destinada a convencer al protagonista–; y la competencia de éste para

mantener el control de la situación. En este sentido, lo que se observa en ambas ocasiones sociales son ciertas estrategias sociales que gobiernan una transacción económica. Se desarrollan ciertos roles claramente establecidos: un vendedor, un comprador, unos ayudantes; así como una finalidad mutua que gobierna la situación: vender y comprar. Y aún cuando fracase, la finalidad de la interacción, lo que se reproduce es un esquema que legitima cierta manera de “comprar” y, con ello, un capital social compartido.

2. RECIPROCIDAD Y AUTONOMÍA. LAS AYUDAS EN TIEMPO DE MERCADO

Existen dos elementos importantes en la actual organización social del pueblo de Bárcena del Monasterio. Uno de ellos es la reciprocidad entre los vecinos y el otro es la concepción de autonomía que los ganaderos tienen de sí mismos. Ambas categorías remiten al tipo de relaciones sociales existentes en lugar. Estas dos categorías a un nivel se presentan como opuestas y, en otro, se representan como complementarias según quienes sean los actores. Es decir, su representación se relaciona con la actividad económica que desarrollan los sujetos del pueblo.

Por un lado, los ganaderos sostienen que, debido a las actividades propias de sus explotaciones, no les permite participar en las instancias de cooperación con sus co-residentes. Por su parte, los habitantes jubilados, dedicados a actividades agrarias estacionales (siembra y cosecha de huertas), viven un tiempo más comunitario. Sin embargo, para ambos la actual situación cooperativa es comparada con hechos pasados. Los vecinos utilizan las actividades como *ir a caminos* o el *esfoyón* para explicar que hoy en día no existe ayuda entre ellos.

Para Valdés del Toro (1976), la cooperación entre vecinos de una comunidad se debía a factores climáticos o vegetativos. Para otros en esta relación media la noción de infortunio. La ayuda mutua era necesaria para hacer frente al infortunio que podían ocasionar las lluvias sobre las cosechas o ante la muerte y/o enfermedad de algún integrante de las diferentes familias. Empero, hoy en día, debido a la pérdida de importancia de la agricultura en la economía local, el infortunio se ha reformulado, y con ello, las relaciones y las significaciones correspondientes sobre la cooperación entre los coterráneos. Un primer aspecto es que ahora éste tiene una importancia diferencial. Es más importante entre los ganaderos, empero, la relativa autonomía de las explotaciones en relación a otras actividades que se desarrollan en la locali-

dad. En este sentido, para los ganaderos el infortunio en sus fincas no implica una suerte de ayuda vecinal generalizada como antes. Por otro lado, los no ganaderos no son explícitos en sus relatos para señalar el infortunio, pero sí plantean la forma de cooperación entre ellos. La ayuda entre vecinos es conceptualizada como una característica recurrente, frente al envejecimiento y la falta de mano de obra –fenómenos igualmente constantes, y no como una situación para afrontar adversidades puntuales–.

Al respecto, una mujer anciana, mientras limpia de hierba seca el pequeño huerto ubicado frente a su casa, me explica que debe labrar la tierra, pero ella sola no puede. Su marido está enfermo por lo que no puede hacer fuerza ni conducir el tractor.

“Me ayudará X mañana. No es igual que antes pero entre los viejos nos ayudamos”.

Al otro día, se observa una pareja mayor con un tractor roturando y abonando el huerto de la mujer. Cerca de ella otros de igual edad la acompañan, conversando y merendando unos trozos de empanada. Más allá, se divisa a un vecino –un ganadero– que trabaja solo con su tractor, trasladando grandes *royos* de hierba ensilada para sus vacas. Un contraste entre la aglomeración de personas mayores alrededor de una actividad común y la soledad del trabajo del ganadero de una edad menor.

De esto se puede interpretar que la mecanización de las tareas, la vejez, la baja densidad de la población y la especialización ganadera influyen de una manera particular en la representación de la cooperación dentro del pueblo. Por un lado, se observa una ayuda bilateral entre pequeños propietarios jubilados y pequeños ganaderos no propietarios. Por ejemplo, un día acompañó a una mujer a sacar las vacas a los prados. Por mis conversaciones anteriores con ella, sé que no tiene prados. Le pregunto de quién es el prado. Ella me responde sin conceder mucha importancia a mi pregunta:

“Es de X, él está jubilado y como ya no ocupa los prados me deja ocuparlos a mí. Pero no es que lo hemos conversado. Él toma leche de las vacas y cuando cosechamos la huerta le regalo algo. Pero nada”.

Aquí cabe destacar el tipo de arreglo que significa esta forma de cooperación. Ésta se realiza entre quienes tienen una próxima ubicación social. Es un acuerdo tácito en el que las prestaciones y contraprestaciones no han sido formuladas previamente. Y puede entenderse como una común estrategia social para afianzar los lazos sociales entre quienes ocupan una misma

posición social.

Por otro lado, desde el punto de vista de los ganaderos, las ayudas constituyen un esquema para interpretar su actual situación. Es decir, es un recurso discursivo para justificar su relación con los demás habitantes de la aldea. Al respecto, un campesino especializado me comenta sobre las antiguas ayudas que los vecinos se prestaban entre sí. Su narración era animosa; sin embargo, al preguntarle qué sucedía en la actualidad, su talante cambia y me dice: “De aquello no queda nada, no hay tiempo”.

Luego, otra persona me hace un comentario sobre la cantidad de tiempo que requiere una ganadería moderna y, en consecuencia, la nula participación de los ganaderos en las relaciones vecinales, para lo cual me ejemplifica con el mismo ímpetu de quien había conversado anteriormente conmigo: “Él salió a Madrid y una vaca tuvo problemas de parto y murió”. Días después, pregunto al ganadero afectado por la muerte de esa vaca, y sobre cómo lo hace cuando debe salir de la explotación. Escuelto, me responde que un vecino de una aldea cercana a la parroquia se acerca a la explotación a observar a las vacas, agregando: “Si no nos ayudamos entre nosotros...”.

Más tarde, una mujer, que también posee una ganadería, me comenta sobre la imposibilidad de alejarse de la explotación, ejemplificando la misma situación. Ella dice:

“Aquel día él viajó a Madrid y una vaca tuvo problemas en el parto, su mujer vino por la noche, a las tres de la mañana, a buscar a mi esposo para que le ayudara, ¿qué hacer? Se lo pensará dos veces la próxima vez que salga”.

En principio se representa una extinción de la ayuda debido a una falta de tiempo. Sin embargo, esto es más un valor que un hecho. Según lo observado, existe cooperación entre los ganaderos. Entonces, lo que ocurre puede ser interpretado de dos maneras: existe un principio estructurante activo –la autonomía– que, a través del ejercicio de la actividad ganadera, subordina la cooperación a un segundo plano. A través de este principio los actores optan por aminorar los eventos que pueden ser interpretados como cooperativos. De ahí que la ayuda entre ellos sea observable gracias a la muerte de un animal. También la cooperación puede entenderse como subordinada a una lógica segmentaria. Se ayudan entre quienes tienen la misma actividad y comparten los mismos conocimientos.

No obstante, lo anterior no es posible de generalizar como característica de las relaciones entre los vecinos. Al contrario, es posible observar cooperación entre ganaderos y no ganaderos al momento de limpiar las *fabas*. Es

decir, en circunstancias puntuales. Para que ésta sea posible participan varias variables: equivalencia generacional y de género; vecindad próxima entre donante y prestador, además de la consecución de beneficios mutuos. Por ejemplo, un ganadero con el cual estoy, saluda a un hombre cargado de ramas de *fabas*. Le observa detenidamente y me comenta:

“El año pasado con X limpiamos las fabas juntos. Las suyas y las mías. Como yo tengo un ventilador grande suelto de la nave, decidimos probar. En vez de golpearlas para que suelten las fabas colocamos el ventilador. Nos resultó y nos demoramos mucho menos”.

La cooperación entre actores de desigual estatus es posible cuando reporta beneficios mutuos, por ejemplo, el ahorro de trabajo. Para el ganadero, desde su esquema interpretativo, la ayuda existe para contrarrestar la falta de tiempo. Pero lo más importante, es cómo prácticas y esquemas de clasificación diferentes confluyen en la reproducción de las relaciones sociales. El sentido de la ayuda se ha transformado por estas mismas relaciones; para los no ganaderos y más viejos es una constante, para los otros es puntual. Tal vez, es esta diferencia la que podría llevar a los vecinos a percibir una disminución de las prácticas de ayuda entre ellos.

IV. CONTINUIDAD Y ADAPTACIÓN DE LA “CASA”

I. UNIDAD DE CONSUMO, UNIDAD DE RESIDENCIA Y UNIDAD DE PRODUCCIÓN: ADAPTACIÓN ESTRATÉGICA DE LA “CASA”

UN ASPECTO CENTRAL de la cultura asturiana es la “casa”. Ésta comprende elementos patrimoniales y simbólicos que proveen identidad y pertenencia a sus integrantes (García Martínez, 2000). En ella se articulan relaciones familiares y económicas tendentes a asegurar un equilibrio entre ambas y el entorno, aspectos necesarios para asegurar su continuidad (Devillard, 1997; Comas y Pujadas, 1994). En este sentido, la “casa” es una realidad enmarcada en la comunidad. Ella condensa la historia de una comunidad, a la vez que representa el contexto en el que se reproducen las condiciones de existencia de la casa (Comas y Pujadas, 1994).

Para Marie José Devillard, el concepto de “casa” debe ser objeto de una cuidadosa atención por ser una categoría nativa fácil de confundir en la interpretación antropológica, por el sinnúmero de relaciones que existen en su interior: filiales, productivas, de consumo y residenciales (Devillard, 1997: 620-621), a la vez que se tiende a dicotomizar el tipo de relaciones existentes en su interior: dar más importancia a las relaciones familiares que a las económicas o viceversa; valorar más los aspectos simbólicos que las actividades materiales, etc. A esto hay que sumar el actual proceso de separación de la tradicional coexistencia de unidad de producción, unidad de consumo y unidad residencial al interior de la “casa” rural. Debido a ello, la autora propone desplazar la descripción normativa de esta categoría a una visión más estratégica, es decir, conceder importancia a los procesos por los cuales las diferentes relaciones de una familia se des-estructuran y re-estructuran en forma de estrategias de reproducción, para asegurar la continuidad de sus condiciones de existencia (Devillard, 1990: 109).

Según lo observado, en la unidad residencial en el pueblo de Bárcena del Monasterio se están desarrollando estrategias emergentes que articulan las relaciones filiales y patrimoniales. Son emergentes porque significan nuevas prácticas, valores y relaciones, pero son diferentes a “nuevas” y “distintas” porque se producen a partir de condiciones anteriores (Williams, 2000). En este sentido, un aspecto relevante de la casa es su adaptabilidad frente a las cambiantes situaciones humanas (Cátedra, 1979). Así, por ejemplo, antiguamente, “quedar en casa” suponía la subordinación del hombre y de su mujer a los mayores y, en especial, significaba la dependencia de la “nueva” –la nuera– a la estructura familiar que la acogía. Ésta debía convivir tanto con los padres como con los hermanos de su marido –si había–, bajo reglas definidas de antemano. No es aquí el lugar para discutir la interrupción de esta estrategia por el sinnúmero de variables que intervinieron: la mayor escolarización de los hombres, el desplazamiento de las escuelas rurales a las capitales administrativas de la comarca, una mayor conciencia de las mujeres sobre su situación, etc. Además, existen detalladas etnografías sobre el conflicto que supuso que estas mujeres no quisieran casarse con los “mayorazgos” (Gómez Pellón, 1994b; García Martínez, 1988). Sin embargo, en ellas no se ha acentuado el papel de la actitud de éstas en la reformulación de estrategias reproductivas actuales. Una mujer –de unos cuarenta años– esposa de un ganadero con una gran cabaña plantea:

“Fue diferente, yo era azafata y él profesor, y fue algo que nosotros decidimos, no fue algo impuesto como era anteriormente. Recuerdo que hicimos algo muy diferente para la época, te hablo de los ochenta, yo decidí dividir la casa. Yo creo que los padres de él nunca lo aceptaron. Nuestra casa era el tercer piso, aquí en el segundo vivía la hermana de él y sus padres. Yo quería independencia como criar a mis hijos, y no tener que estar –sabes–, estar como extranjera en tu casa, sin poder tomar tus propias decisiones”.

En el caso de una mujer ya mayor, es posible ver esta re-estructuración estratégica de la casa como un medio para asegurar su continuidad, a la luz de los nuevos valores sociales predominantes:

“Fue un sufrimiento, yo llegué aquí a los veinte años, debía ser prácticamente la empleada de todos, y no tocar nada, si la mamá de él estaba enferma yo podía hacerme cargo de la cocina de lo contrario era obedecer órdenes. Imagínate ocho en casa. Yo entiendo a las mujeres que no quieren casar con hombres que quedan en casa. Si mi hijo se casara construiríamos otra casa y los dejaríamos a ellos dos solos aquí”.

Para otra mujer jubilada:

“Hoy en día los jóvenes pueden vivir independientes, tener su vida, no como nosotros que al vivir en casa de tus suegros dependíamos de ellos. Yo no tuve problemas con mi suegra, pero sí conocí varias amigas de mi pueblo que marcharon por culpa de ella. Tú no acatabas órdenes. Por eso si mi hijo se queda vamos a separar la casa en dos para que ellos sean independientes”.

Cabe destacar que estos tres discursos provienen de mujeres de distintas generaciones y formación educacional dispar: la primera es profesional y las otras dos no han terminado los estudios primarios. Para autores como García Martínez (2000) y González-Quevedo (2002), la mujer en el campo asturiano es central en el proceso de enculturación de las nuevas generaciones, a la vez que una pieza esencial en la reproducción material de la casa, al desempeñar indistintamente la actividad doméstica y el trabajo productivo. Actualmente, las mujeres ya no aparecen subordinadas a una estructura prefijada; al contrario, para la reproducción de ésta es necesario un proceso de negociación entre ambos géneros. Para un joven universitario, retirado de la ganadería:

“Yo decidí quedarme, pero a mí no me gusta ese método tradicional donde viven dos o tres generaciones. A mi mujer la conocí en la universidad y también le gustaba el campo, pero no eso de estar controlado, así que cuando decidimos quedarnos dividí la segunda planta. Cocinamos aparte, tenemos nuestro propio televisor, y otra puerta de salida”.

En este sentido, otra de las características de estas nuevas estrategias de re-producción es la apropiación de nuevos valores sociales, como la “independencia” de los individuos respecto a su grupo familiar, la “vocación” y la “rentabilidad”. Esto demuestra cómo las estrategias de reproducción son modificadas de acuerdo a los criterios vigentes en la sociedad en general, y por tanto, cómo están históricamente situadas (Bauman, 2002: 333).

Otro aspecto de estas nuevas estrategias de reproducción es la relación con los colaterales, –en la figura de los hermanos hombres–. Éstos ya no viven en la “casa”, al contrario residen en las ciudades, pero su pertenencia a ella todavía perdura. Para María Cátedra, esto se debe a una suerte de derecho moral conseguido por el hecho de nacer en la casa (Cátedra, 1979: 42). Hoy en día quien “queda en casa” entrega una fracción del patrimonio no productivo a sus hermanos para mantener indivisa la propiedad productiva y para evitar que las relaciones parentales sean afectadas. Un ganadero con más de cien cabezas de ganado sostiene:

“Dividimos esta casa, este piso en que estamos es de mis hermanos y el de arriba y el de abajo son míos y una finca se la regalé a mis hermanos si querían edificar una casa, y ya está. Vamos, no entramos en conflicto porque tenemos una relación muy buena, ¡que no es lo habitual! Lo habitual es que el noventa y cinco por ciento de las familias tengan peleas por el reparto de las herencias. Tristemente, yo conozco el caso de hermanos que se llevaban muy bien, pero muy bien eh, familias muy unidas, se muere el padre, se muere la madre o se mueren los dos, y la guerra. La guerra total por cuatro putas pesetas. Pero vamos, dices: ‘¿cómo es posible con esta gente que llevan una relación siempre muy buena?’, y te peleas ahora a cuenta de cuatro duros. Da mucho que decir. Pues pasa. Y yo viendo el ejemplo que estaba pasando, en cuanto mi padre murió: ‘venid pa acá, vamos a solucionar problemas’, yo no quiero. Es que luego influyen, es que a lo mejor con tu hermano no tienes problemas, pero con el marido de una, empiezan los terceros a meter guerra y se jodió, y vamos eso yo no lo quería de ninguna manera. Pero bueno cada uno cuenta su caso, pero tristemente el tema de las pesetas no se conocen ni padres ni hermanos ni nada. Hay cosas increíbles. Hay casos en que las peleas llegaron a los tribunales, tuvieron que pagar más abogados y cuestiones de juicio que lo que percibieron ellos. Eso es lo mínimo, además quedar enfrentados, mal, entre los hermanos y con su familia de toda la vida, porque ahí no hay solución de ningún tipo, el odio y la rencilla queda hasta el final de la vida, no hay nada que hacer”.

Dos cuestiones emergen en este discurso. La primera de orden textual –lo que dice explícita e implícitamente–, y la segunda de orden contextual –las relaciones que da a conocer el texto y que lo condicionan–. En primer lugar, el informante establece una causalidad circular: la continuidad de la casa puede afectar las relaciones familiares, a la vez que éstas también pueden incidir en la continuidad de la casa. De esta manera, la permanencia de la casa da cuenta de cómo un fenómeno material de herencia se relaciona directamente con un fenómeno cultural. No obstante, desde el orden contextual del discurso, es decir el desdoblamiento de los pueblos y la pérdida del valor económico de los prados, es interesante que el conflicto familiar en torno a la herencia se plantea como una norma en la localidad justamente cuando, a nivel general, se afirma que no hay personas para el relevo generacional y que el valor económico comercial del patrimonio es menor a las inversiones realizadas. Entonces, lo que sucede, es que a pesar de los cambios de estas estrategias entre colaterales, éstas continúan reproduciendo, como indica María Cátedra, un “derecho moral” a poseer la casa, donde la variable económica es secundaria, el cual debe ser negociado entre las partes.

La respuesta a esta continuidad patrimonial de la “casa” se ha reformulado. Si antes se resolvía con la incorporación del colateral como trabaja-

dor, o la paga de su correspondiente fracción de la herencia (el “novenio”) para que marchara; en la actualidad, la re-estructuración estratégica ha tendido hacia la concesión de una fracción del patrimonio ya sea a través de una escritura pública o por acuerdo tácito entre los integrantes del grupo familiar. Esto responde a una nueva actitud de los individuos hacia el mundo rural, el cual es visto como lugar de descanso que se hibridiza con aquel rasgo de la casa como reducto de seguridad frente a los desastres y eventualidades (Cátedra, 1979: 43). En este sentido, se puede observar como un principio estructurador anterior, el “derecho moral de habitar la casa”, se actualiza, pero influido y transformado por la nueva imaginaria rural: el campo como lugar de recreo y descanso.

Observamos que en aquellas casas en que no existe una gran cabaña, el colateral emigrante mantiene –de manera oficiosa– como propiedad una de las habitaciones dormitorios de la casa. En ella todavía guarda sus enseres y es identificada por los que quedan en casa –padres y/o hermanos– como la “habitación de...”. También es recurrente escuchar, por parte de los vecinos, que en verano la población de la aldea aumenta.

Algo parecido sucede con los descendientes; éstos –principalmente adolescentes y jóvenes escolares y universitarios– residen gran tiempo en las ciudades por motivos de estudio. Respecto de ellos se observa una estrategia centrífuga. Para los padres es más importante que los hijos estudien fuera que permanezcan en la “casa” para acrecentar el patrimonio. En este sentido, la educación como bien tiene dos acepciones. Una, que tal vez provenga de una mezcla de discursos locales, expertos e institucionales, ve en la mayor educación uno de los factores del cierre de las explotaciones. Y otra la que plantea que la educación es un bien cultural no opuesto a la “casa” por más contradictorias que sean sus consecuencias como es la falta de mano de obra. Es decir, el que los hijos estudien es una apropiación casual para aumentar el patrimonio simbólico de la casa. Esto es algo generalizado en las casas sin importar el nivel de recursos económicos. La educación escolar es definida como la mejor “dote” en caso de las mujeres y el mejor “patrimonio” que se puede legar a los hijos. En estas circunstancias, los hijos se encuentran en el limbo: entre participar en las actividades de la explotación en tiempo de vacaciones escolares (en forma de “ayuda” puntual: ordeñar o preparar el alimento, etc.) y desarrollar sus actividades formativas. Su ausencia gran parte del año muestra un nuevo tipo de relaciones al interior de la casa asturiana, no basadas del todo en la producción o en las relaciones económicas.

La situación del joven frente a su casa re-plantea la división del trabajo familiar. Ésta tiende a ser una relación negociada y no dependiente del sexo

y del lugar en las relaciones de parentesco. Ahora intervienen las inquietudes y aspiraciones del hijo, más las oportunidades de mercado de la formación profesional de éste y la coyuntura del precio de la leche, en la sucesión de las explotaciones. Ésta ya no es prescrita de antemano por la propia familia, sino es una cuestión abierta y llena de incertidumbre. Un día, frente a las noticias sobre las proyecciones negativas del precio de la leche, comento esto a un ganadero. Éste encoge sus hombros y expresa, con una rígida sonrisa: “no sé que será más adelante, dependerá si mis hijos... A ver que pasa con ellos”.

Aquí es posible observar una incertidumbre de los padres en torno a la continuidad de los hijos en la “casa”. Una incertidumbre en la que interviene la respuesta de los jóvenes y la situación del mercado lácteo. Deben seguir produciendo para lograr pagar los créditos bancarios en los que se han involucrado para modernizarse. A lo que hay que sumar el promedio de edad de los ganaderos, 50 años, la edad de jubilación, 65 años, y la actual coyuntura económica de bajos precios. En este sentido, podemos decir que el “infortunio” como rasgo puntual que intervenía en la economía ahora es una característica constante de las explotaciones. Además todos estos factores median en la construcción simbólica del actual ganadero. Éste es construido como un sujeto estoico que ha decidido continuar a pesar de las adversidades por su ubicación en el mercado lácteo. No obstante, aunque esta característica es valorada por gran parte de los vecinos, existen reflexiones sobre esta situación. Un ex ganadero prejubilado así lo explica:

“Es que no les entra en la cabeza, pues es su propia casa, porque ellos lucharon ahí, se encierran en su casa. Eso sí es un arraigo sentimental, pues bueno. Yo en parte lo comparto, eh, que conste, que no me atrevo a criticar, me parece que es un error, porque bueno si vas a abandonar dentro de diez años, abandona antes y consigue un poco mejor calidad de vida los últimos años. Pero es un razonamiento difícil porque te duele mucho ver tus fincas, tu explotación cerrada”.

Otro aspecto, según mis informantes, relevante sobre los jóvenes y la continuidad de las “casas” ganaderas, es que la actividad ganadera ya no es atractiva para ellos. Así para un joven hijo de un ex-ganadero y actualmente taxista:

“Yo prefiero trabajar en esto que estar encerrado en una fonda. Como te digo, ver a tus padres cómo se quebraban el espinazo, y uno mismo cuando pequenino levantarse a las seis de la mañana todos los días: no, no gracias.

Aquí también me levanto a las seis pero voy por ahí. Puedo decir pa allá y no pasa nada”.

Al respecto, dos aspectos son relevantes: por un lado, podemos observar una actitud negativa por parte de los jóvenes para trabajar en actividades ganaderas, y por otro, el desarrollo de nuevas reglas de sujeción laboral. Los jóvenes no desean trabajar en las explotaciones por su pasada experiencia en ellas, en especial por la extensa jornada laboral que significa. Al parecer, se valora más la “movilidad” de los oficios urbanos que el inmovilismo que obliga la actividad ganadera (casa = trabajo). Empero, esta polaridad entre oficios móviles y fijos es más un constructo que un hecho. Los oficios urbanos pueden reportar una fijación temporal y espacial igual o mayor que la actividad ganadera. Pero ellos no interperlan oficios semicualificados al momento de explicar su situación sino las “profesiones”. De esta manera éstos cuestionan una antigua estrategia “casal”: mantener en un mismo lugar la unidad productiva y la unidad familiar. En este sentido, el aprecio por la supuesta movilidad de los trabajos no ganaderos, tal vez está asociado a que los jóvenes desean separar –al estar interperlados por las imágenes de la ciudad– el lugar de trabajo del lugar familiar.

No obstante, si relacionamos todas estas variables con la idea que tienen los integrantes de la comunidad, sin importar su ubicación social, sobre la imagen del ganadero, observamos que muchos de ellos enfatizan con orgullo los pocos casos de jóvenes que continúan, agregando un plus simbólico sobre ellos: han estudiado en la universidad y han vivido en la ciudad, pero contra todo pronóstico han decidido quedarse. En este sentido, los jóvenes que asumen la conducción de las ganaderías son vistos como signo positivo que se opone al estigma urbano sobre quienes quedan en el campo. Es decir, contrarresta la imagen urbana del campesino como paletto.

Por otro lado, un hecho reciente que configura la “casa” es la presencia de trabajadores asalariados (principalmente inmigrantes) que viven en la primera planta de la casa –antigua cuadra de los animales que ha sido reformada–. Su presencia es signo de la falta de mano de obra local para tareas ganaderas.

De esta manera, si el trabajo o el estudio de los jóvenes fuera de casa disocia la clásica unión entre unidad productiva y unidad familiar, la presencia de trabajadores extranjeros en la “casa” hace que la unidad productiva ya no descansa exclusivamente en las relaciones familiares. Los trabajadores, al dormir en el mismo edificio que los propietarios, son reconocidos

por los vecinos como los “trabajadores de casa de...”. Esto sucede tanto con un trabajador solo como con un matrimonio.

Sin embargo, llama la atención la tendencia, por parte de los ganaderos, a contratar matrimonios. Según ellos, es una estrategia para asegurar la permanencia más o menos continua de los trabajadores en la explotación. Estos trabajadores –mujer y hombre– ejecutan gran parte de las tareas de la explotación, pero no todas. Es común que se encarguen de uno de los dos turnos de ordeño, y que realicen tareas menores, como la limpieza y el traslado de alimento. Al respecto, es interesante que el ganadero desee mantener su protagonismo en la explotación. Ello es así porque éstos se consideran imprescindibles en el trabajo con el ganado, a la vez que achacan una falta de conocimientos a los trabajadores. Un hombre de cincuenta y cinco años, próximo a jubilarse y que tuvo trabajadores extranjeros lo plantea de la siguiente manera:

“Mira, un obrero nunca va tener esa dedicación súper. No es normal, nadie se va a levantar de noche si hay una vaca pariendo. Levantarse a las doce de la noche y ver si se pone a parir o no, eso salvo el propietario no lo hace nadie. Y es la manera de que no haya tantas pérdidas. Y cuesta enseñarle la de Dios, y los primeros quince días que trabajan solos, y cuando terminas de enseñar se te marchan, luego que tengan permiso de residencia y otra opción de trabajo, en lo que sea, el campo tampoco les gusta a los de afuera, bueno les gusta una ciudad, unas comodidades”.

Dos elementos sobresalen en este discurso: los trabajadores deben aprender el oficio y adaptarse al medio. Situación planteada como antitética. Una vez que han aprendido emigran. En este sentido, la presencia de los trabajadores extranjeros renueva aquella imagen social de los ganaderos sobre sí mismos como imprescindibles en su trabajo con el ganado.

Por otro lado, los trabajadores se incorporan a la casa por medio del consumo. La mujer de la unidad residencial es la que prepara su comida, introduciéndolos a su dieta y, de esta manera, a su cultura alimenticia. Éstos no comen junto a los dueños de la casa sino en los dormitorios habilitados para ellos. Según el punto de vista de una mujer cuyo hijo está a cargo de la explotación con una cabaña de cuarenta cabezas, ello es así porque: “el salario que reciben no es mucho”.

Para otro:

“Por lo que ganan no alcanzan a juntar y ellos envían dinero a sus casas. Y la comida, sabes, es lo poco de atractivo para ellos vivir en el campo”.

También puede entenderse la comida como un mecanismo de sujeción de los asalariados. En este sentido, la comida tiene un sentido ambiguo: es a la vez medio de pago e instancia de negociación. La cultura alimenticia local y sus particulares sabores es un complemento del salario de los trabajadores extranjeros. Se cocina un plato diferente para los trabajadores. Según una mujer, esto se debe a que:

“No sabes lo que puede gustarles y conversamos con ellos y quedamos en la comida: carne, patatas, legumbres...”.

1.1. *Relaciones entre “casas”:
propietarios y arrendatarios / ganaderos y asalariados*

Desde los años setenta, la aldea se ha visto transformada por el desarrollo de un aserradero. Algunos hombres sin prados en propiedad llegan –provenientes de otros pueblos– al lugar a trabajar como asalariados. Se establecen ahí, alquilando primero una casa, luego comprando un pequeño terreno donde construir su propia casa para después alquilar una huerta a los vecinos, o lograr comprar una finca. Es interesante señalar que el que éstos adquieran una casa o una huerta no implica establecer su actividad económica. Algunos de ellos se emplean –o empleaban– como obreros cualificados o asalariados rurales. Es así como el trabajo asalariado provee los principales ingresos para la construcción de sus casas, la compra de los enseres, etc. Y aún cuando desarrollen actividades agrícolas y ganaderas, son las mujeres quienes asumen la responsabilidad –legal– de la explotación.

En el pueblo hay dos familias no propietarias de tierras y que se dedican a la pequeña ganadería. Dichas familias están compuestas por hombres jubilados o próximos a jubilarse, cuyas mujeres tienen una edad promedio de cincuenta y cinco años. Para unos –con no más de tres cabezas–, la ganadería tiene como objetivo principal el autoconsumo; para otros –con más de tres cabezas– la dedicación a ellas es para conseguir ingresos complementarios que permitan pagar “los cupones” o las cuotas de la seguridad social de algún integrante de la familia. Cabe destacar que en estos últimos casos, el desarrollo de la ganadería estuvo unido a la masificación de la seguridad social –políticas sociales estatales–. Una estrategia de reproducción que conjugó *habitus* local e imperativos generales.

Empero, las familias con una cabaña no superior a las diez reses no pueden hacer frente a las exigencias sanitarias ni a la desigualdad de precio aplicadas por las empresas lácteas. Estas familias no propietarias acuden a

los vecinos más ancianos, que permiten que sus vacas pasten en sus prados sin utilizar. Así, los pequeños ganaderos sin propiedad logran complementar con hierba la alimentación de sus animales. Cabe destacar que este tipo de arreglo entre ganaderos no propietarios y propietarios jubilados no se da con quienes tienen una cabaña mayor. Éstos aún cuando tienen escasas propiedades –6 hectáreas en promedio– deben alquilar otros prados para asegurar el “verde” suficiente para las vacas. He ahí una forma particular de asegurar reciprocidad entre pares y de mantener las diferencias entre desiguales. Una estrategia de complementariedad entre quienes se encuentran en la misma posición social. Es importante señalar que estas prestaciones son arreglos tácitos entre las partes implicadas, y no obligan –explícitamente– a una contraprestación posterior. No obstante, se realizan una serie de intercambios implícitos, por ejemplo, quien presta su terreno puede tomar libremente la leche de las vacas de su vecino.

Desde el punto de vista de la unidad de producción, la actual configuración de la aldea es diversa. En unos casos, la unidad de producción ganadera ya no es el centro de la actividad familiar mientras en otras sí. En explotaciones de mayor envergadura y mayor nivel educacional, la mujer tiende a desarrollar una profesión o actividad independiente, lo que replantea el concepto de empresa familiar: las actividades económicas no giran alrededor de la familia.

También es posible observar que la unidad residencial gira en torno a la actividad productiva ganadera. Aquellas familias que no tienen ayuda de sus hijos deben trabajar exclusivamente en la explotación. Varios factores intervienen: el estudio de los hijos, una cabaña mediana –sobre treinta cabezas de ganado– que da bastante trabajo, pertenecer a un grupo de edad avanzada –alrededor de cincuenta años– que inhibe la inversión en tecnología para la explotación. Todos estos factores tienen como consecuencia un elevado esfuerzo físico en el trabajo. En ellas, la organización del parentesco y su ciclo vital caracterizan su unidad productiva.

Todo lo anterior significa que la penetración de la economía nacional en el pueblo no tiene los mismos efectos ni las mismas respuestas en las diferentes “casas”, es decir, la respuesta a las nuevas exigencias se da de acuerdo a la posición social de éstas dentro de la estructura local. En este sentido, la hegemonía de la economía mercantil no ha significado la simplificación de las actividades; al contrario, ha contribuido al desarrollo de una pluralidad de modelos económicos en un mismo lugar (Comas, 1998: 70). Una suerte de re-configuración de las economías locales a las

nuevas condiciones de producción impuestas por el capitalismo avanzado (Trinchero, 1998).

1.2. *Autoabastecimiento y economía de mercado*

Otro aspecto de suma importancia en la economía de las familias es el mantenimiento del autoabastecimiento. Según los nativos esta característica era rasgo que gobernaba la economía campesina. Para una mujer:

“Plantabas patatas, hortalizas, habas, maíz para el ganado y para comerlo en familia. Todo lo que cosechabas te lo comías en casa”.

Sin embargo, es necesario poner en cuestión aquella afirmación que sostiene que la producción agrícola tenía exclusivamente una orientación al consumo doméstico. Al contrario su orientación fue siempre el mercado y el autoconsumo simultáneamente. Lo que distinguía a ambos productos eran su calidad según una pauta de estratificación de los nativos que intervenía en la producción y posterior venta de los bienes. Así una parte de la producción era destinada al uso: “comíamos una parte, las peores”; y también directamente al mercado: “las buenas las vendías”; o indirectamente, a través de la venta de los animales más jóvenes –los *xatos*, que consumían gran parte de la producción agrícola–.

Según Friedmann (1990) dada la hegemonía del mercado, la producción local de ciertos productos, aunque no esté sujeta a la venta directa contribuye a la lógica del intercambio de mercado. Es decir, el autoabastecimiento en la actualidad no es opuesto a la venta en el mercado ni a la producción de excedentes, sino que es el fundamento para encarar tales procesos. Un ex ganadero prejubilado dice así: “el campesino es muy ahorrativo, no compra nada si él puede producirlo”.

Gran parte de los vecinos, ganaderos o no, aunque en los primeros no es una actividad segura a realizar, todos producen *fabas*, patatas y otras hortalizas destinadas exclusivamente al autoabastecimiento familiar. Una mujer me muestra un cuarto pequeño en el que guarda *fabas*. Hay cestos repletos de *fabas*. Ella toma un puñado y me los enseña. Son grandes y blancas. Y me dice: “éstas no las encuentras en ningún lado, ni en los supermercados. Son de casa”.

Otro hombre me señala las *fabas* que cuelgan de una panera y me dice: “cosecharlas, no sé, le dan otro sabor”.

En este sentido en la relación entre autoconsumo y venta mercantil interviene una tercera variable como es el significado de la práctica campesi-

na. Ésta que incluye la calidad de la tierra, el sabor de los alimentos, el tiempo de trabajo destinado a ello, permite que esta lógica se reproduzca.

1.3. “Reforma” y continuidad de las “casas”

En los últimos años, gran parte de las casas del concejo y de la parroquia han sido reformadas. Las nuevas fuentes de ingresos provenientes de los programas de “mejora” a las explotaciones, de las ganancias percibidas por el cese anticipado de la actividad y debido al período de bonanza económica de los precios de la leche (1992-2000), han permitido una reforma generalizada de las casas. Así, es posible observar las actuales fachadas de las casas pintadas de colores pasteles y claros, en contraposición con el color desgastado de las viviendas abandonadas.

En este sentido, esta actividad está conectada a los procesos de re-conversión rural, teniendo ciertas similitudes y diferencias entre sí. Al respecto, existen dos modelos espaciales de estas casas. Un primer modelo de casa de los vecinos ganaderos, se caracteriza por ser una construcción sólida y amplia de tres plantas. La planta baja, que antaño era dedicada a la cuadra de los animales, es utilizada como cuarto para guardar las herramientas y, en algunos casos, como aposento de los trabajadores externos. Todavía se mantienen las puertas de madera de dos hojas. Al subir por una escalera lateral se accede a una angosta puerta que conduce a la primera planta, conformada por una amplia y alta sala central y dos puertas que comunican a habitaciones laterales. Una de ellas es una antigua cocina, compuesta por un fogón central y un escaño de madera ubicado alrededor de él; del techo cuelga una antigua olla; viejos jarros y cucharas en desuso pueblan el lugar. Una especie de museo privado que conecta el pasado con el presente. En la otra sala, tras atravesar el *hall* central, se encuentra una cocina recién reformada, donde se ubica una cocina a leña, un lavaplatos y un mueble de la vajilla. Al costado de la puerta de acceso se encuentra un refrigerador chapado en madera y un anaquel que pende del muro y que rodea toda la habitación, con varias figuras de porcelana, y en el centro una amplia mesa de mármol. Las ventanas están recién restauradas. En el *hall* central hay una estrecha escalera por la que se sube a la segunda planta. En ésta hay una serie muebles nuevos y otros restaurados, sobre los cuales hay –al igual que en los muros– innumerables fotografías familiares y objetos de decoración. Es el comedor. Otra puerta nos lleva a otra cocina de iguales características que la anterior. Más allá, se encuentran las habitaciones de los residentes.

El otro tipo de casa consiste en una construcción de dos plantas. La planta baja es la antigua “cuadra” donde ahora se guardan los aperos y herramientas de trabajo. A la primera planta se accede por una pequeña escalera de piedra que conduce a la puerta de entrada, desde donde se inicia un largo pasillo a través del cual se accede a las distintas habitaciones, para desembocar en la cocina y el comedor. La cocina constituye un amplio espacio central vacío y a los costados se ubica una cocina de leña, varios muebles, el lavaplatos y un refrigerador. Todo, piso y muros, azulejado de color claro.

Cabe mencionar que estas construcciones presentan similitudes. En principio, dan cuenta de cómo se escenifica la vida privada (De Certeau, 1999: 147). La casa une el tiempo pasado y presente a través del uso de la antigua cocina a leña –todavía en funcionamiento–, de las modernas mesas de mármol –portugués o gallego– y el microondas, muy pocas veces utilizado. La cocina es un espacio amplio, limpio y ordenado, indispensable para la alimentación, la conversación y la sociabilidad, donde los integrantes de la familia concurren cuando están en casa: a las ocho mientras desayunan, a las once cuando almuerzan, a las dos cuando *xantan* y a las diez de la noche cuando cenan. Es también un lugar para recibir amigos y extraños. Un espacio indistinto entre ocio y trabajo, en el que la risa fácil y las discusiones por los comentarios provenientes de los programas televisivos se conjugan con la conversación sobre algún vecino, el recuento del día y el establecimiento de las próximas tareas productivas. En cambio, el comedor es un lugar deshabitado y silencioso, salvo la densidad de objetos que lo pueblan: fotografías de parientes y múltiples objetos de adorno. Aquí se reúne la familia en momentos extraordinarios, como la llegada de un pariente lejano o la comida de nochevieja. Es un lugar donde las solidaridades parentales se escenifican.

Así, las diferencias en envergadura y distribución del espacio de las casas son anuladas por las prácticas que suceden en su interior. En este sentido, lo privado se conecta con lo público –lo compartido– de una cultura a través de estas estrategias de habitar. Las diferencias aparentes –la envergadura de la construcción, la calidad de los bienes suntuarios, etc.– y las similitudes subyacentes –las prácticas– ponen a éstas últimas como unificadoras de las primeras. Aquí, el uso común subvierte la mercantilización. La fotografía familiar reproducible *ad infinitum*, los objetos de decoración y el mármol industrialmente confeccionado, más que signos de prestigio señalan maneras de apropiación. Además informan, desde un punto de vista diacrónico, de la mejoría económica actual de las “casas” frente a un pasado precario: una mujer, de

unos sesenta años de edad, apoya su cadera sobre el mueble de la cocina y con sus manos rudas y partidas acaricia la cubierta del mueble; mientras mira a su alrededor –con ojos cristalinos y una amplia sonrisa–, me dice con un tono de nostalgia y satisfacción: “nunca pensé que iba a tener todo esto”.

V. TRABAJO GANADERO: ORGANIZACIÓN PRODUCTIVA Y CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA

I. IRREGULARIDAD EN LA ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO GANADERO

EXISTEN DOS CUESTIONES relacionadas entre sí que problematizan lo que puede entenderse como el ciclo productivo de las actividades ganaderas en un contexto de mercado. Una de ellas se refiere a la afirmación que sostiene que la adquisición de tecnología ahorra trabajo; y la otra apela a la irregularidad del trabajo campesino como característica central. La hipótesis común –de carácter institucional– señala que la incorporación de tecnología (léase la maquinización de las labores) tendría como consecuencia la regulación y el ahorro de trabajo. Empero, esta afirmación se debe ponderar. Según lo observado, la irregularidad del trabajo se mantiene (González-Quevedo, 1997).

En principio, la mecanización de las actividades supone un ahorro en el esfuerzo físico del trabajo pero no en la cantidad de tiempo de dedicación. Hoy, al igual que ayer, el trabajo campesino se prolonga durante extensas horas de trabajo. Esposa y esposo, padre e hijo o marido y trabajadores, son quienes deben hacer frente a largas jornadas de trabajo que rondan las doce horas diarias. A ello hay que sumar el carácter estacional de la actividad campesina, es decir, su distribución desigual durante el año. De esta manera, lo que se da es un trabajo constante que es complementado con actividades estacionales.

Sin importar la envergadura de las explotaciones, los ganaderos deben ordeñar un promedio de seis horas al día, dedicar otras horas diarias al preparado y entrega del alimento a los animales, la limpieza de la cuadra, a la medicalización de una vaca enferma, el riego del *purín* y el deposito del *cucho* y, en algunos casos –en las familias con participación de los descen-

dientes en la explotación–, al segado del “verde” para los animales. Por lo general, el día de trabajo es más intenso por las mañanas y por las tardes –que es cuando se ordeña–, y no así al mediodía.

De todas estas actividades, las tres últimas son estacionales: se deben realizar todos los días, pero su ejercicio depende también del clima. Para regar y segar, el ganadero tiene que tener en cuenta el clima. No se pueden regar los prados en un día de lluvia porque el tractor se empantana. Regar consiste en esparcir la orina de los animales o *purín* sobre los prados. Un aspersor mecánico que se ubica tras el contenedor que lleva el tractor va rociando el campo mientras éste avanza. Tampoco se puede segar porque la hierba se aplasta por el efecto del agua. Para segar, el ganadero utiliza una extensa guadaña que apoya sobre sus caderas y sostiene en sus manos, desplazándola horizontalmente a ras del suelo.

Quienes siegan hierba la reúnen en montones con los que hacen *bolos de yerba* o *rollos*. Ésta es una técnica de ensilado que se realiza con la ayuda de dos máquinas: una máquina segadora y una máquina empaquetadora. La primera corta el pasto del prado, en la medida que es conducida por un hombre. Una vez agrupada la hierba, la máquina empaquetadora la recoge, convirtiéndola en una gran bola de dos metros de diámetro y uno de ancho, que es sellada con una bolsa de plástico. Es común observar extensas filas de estas bolas –casi siempre de color negro o blanco– sobre los prados. Estas bolas han desplazado a los antiguos *balagares* (un montón de yerba desde la que sobresale una larga vara coronada con diversos objetos para impedir que escurra el agua al centro de ella). Esta técnica permite *curar* la hierba, es decir, facilita su fermentación y, por tanto, la generación de los nutrientes necesarios para la vaca. Según los informantes, sirve para incentivar el *rumen*: constantes masticadas de los animales que favorecen el desarrollo de los jugos gástricos necesarios para la producción de leche.

Además, existen otras tareas que se organizan anualmente. Así, en primavera los ganaderos sacan algunas cabezas de ganado, que se encuentran fuera del ciclo productivo, a los prados o *praos*: “vacas secas”, “vacas viejas” y terneros salen a pastar. Para ello, se instalan en los prados unos comederos metálicos, que deben ser llenados todos los días con alimentos. A esto hay que sumar las tradicionales actividades de mantenimiento de los prados: eliminación de cardos y malas hierbas –la *paniega*–; la manutención de los muros que separan un prado de otro; y la cosecha de patatas y *fabas*.

2. CLASIFICACIONES, AUTOCONTROL Y PRÁCTICA GANADERA

Existen dos métodos de producción láctea de los animales. Uno de ellos es conocido como estabulación libre, generalmente desarrollado en explotaciones de gran envergadura, es decir, en cabañas de más de cien cabezas. El trabajo de ordeño se inicia con la agrupación de las vacas frente al cerco que las separa de la sala ordeño, que tiene una capacidad para seis animales (tres vacas por lado). Luego, el ganadero enciende la maquinaria que realiza el traqueteo de aire comprimido y –con una actitud calma, voz baja, suave y alargada– va llamando por su nombre a los animales: “vengaa...”, las cuales se acercan a una compuerta que se abre mecánicamente. Cada vaca se introduce en una angosta cámara metálica. El ganadero limpia sus pezones con un desinfectante verde, cuyo fin es eliminar las bacterias provenientes del estiércol, los seca y les coloca la pezonera, para empezar el ordeño propiamente tal. Una vez que se ha terminado esta tarea y las pezoneras se han desconectado automáticamente, el ganadero vuelve a rodear con líquido verde cada uno de los pezones del animal, para sellarlos ante posibles infecciones y nuevamente dice a cada vaca, con el mismo tono calmo del inicio de la faena: “venga...”, para que la res salga de la sala de ordeño. Por último, lava con agua a presión el piso del habitáculo ocupado por cada vaca, pulsa unos botones que tiene sobre sí y re-inicia el proceso con la siguiente vaca. Cabe mencionar que al haber tres vacas por costado, el ganadero debe girar constantemente y moverse de un lugar a otro para observar la fluidez con la que sale la leche de los pezones de cada vaca, limpiar sus pezones, sellarlos y pulsar botones, todo en el más absoluto silencio.

El segundo método de producción es la estabulación fija, donde las tareas de ordeño son precedidas por el barrido y evacuación del *purín* y el *cucho*. Luego, se da de comer a los animales alfalfa y “verde”. Así, mientras se ordeña a los animales, éstos comen. Este sistema se diferencia del anterior por el mantenimiento de las vacas en un lugar fijo, por lo que son las personas las que deben desplazarse hacia el lugar en que se ubica cada una de ellas. Esto se realiza con particular cuidado. Primero, se acaricia el lomo del animal, se pasa un paño con desinfectante en cada pezón, se seca con papel absorbente y se adhieren las pezoneras para dar inicio al ordeño. Cabe destacar que en este método, el ganadero mientras ordeña a un animal, debe preparar los pezones del siguiente animal, en una cadena de tareas que involucra: trasladar con sus brazos los recipientes al “tanque de leche” contiguo, agacharse para limpiar los pezones, instalar las mangueras

a las tuberías que llevan el aire comprimido y que permite la succión de la leche, instalarla en los pezones, así sucesivamente. Al finalizar el ordeño, el productor da de comer pienso a los animales.

Ambas formas de manejo del animal dan cuenta de una organización que varía según el nivel de participación de los integrantes de la unidad productiva. En el primer método prima, generalmente, la dedicación exclusiva del hombre-jefe de familia, quien ha incorporado trabajadores asalariados; y una participación puntual y limitada de la mujer y los hijos en la explotación. En el segundo método destaca la participación activa de gran parte de los integrantes del grupo familiar. No obstante, un aspecto común caracteriza a ambas formas de producción, a saber: un tipo de atención cognitiva en las tareas de ordeño.

Para los ganaderos, el trabajo de ordeño y cuidado de los animales supone una constante vigilancia de las tareas realizadas, para evitar confundir una vaca “mala” o en “tratamiento” con las otras; de lo contrario, las consecuencias serían nefastas, ya que se puede juntar leche contaminada con aquella que se encuentra en buenas condiciones. Esto significa tener que eliminar la cantidad producida pues, al sobrepasar los niveles bacteriológicos permitidos legalmente, la leche no puede ser vendida. Con este fin, los productores han desarrollado dos técnicas: en la estabulación libre, se rodea la pata del animal con una pulsera de color luminoso y, en la estabulación fija, se mantiene el animal en la misma ubicación.

Paralelamente, es posible observar un reconocimiento perceptivo de los sonidos que emiten los animales. El total silencio o el bullicio constante de alguna vaca es signo de preocupación. Esto significa que los ganaderos deben prestar una constante atención al entorno –al ganado– mientras desarrollan sus actividades diarias. Por ejemplo, un día después de la comida, hora en la que declina la actividad ganadera, un ganadero conversa con su mujer en el umbral de su casa. La mujer comenta sobre una persona que divisó en la carretera. El hombre le escucha con atención, sin embargo, de repente gira levemente su cuerpo hacia la nave y mira hacia allá. La mujer continúa con su relato. El hombre eleva su mano mostrándole su palma. La mujer calla molesta, contrae sus labios, yergue su cuerpo y entra a casa. El hombre gira aún más el cuerpo. Expectante y en silencio escucha el rumiar continuo de un animal entre el discontinuo bullicio de los animales.

“– ¿Qué sucede? –pregunto–.

– Nada –me responde el hombre más relajado–. Si rumia mucho o nada la vaca es preocupante. Pueden no tener nada que puedas decir que está enferma,

pero si el animal rumia mucho o nada es que algo pasa. Y tú debes estar atento a eso”.

Un punto central de la práctica ganadera es saber reconocer la identidad de cada animal, y que constituye una práctica antiquísima que señala la especial interacción entre el animal y los humanos en los pueblos asturianos (Cátedra, 1979). Esto es un verdadero trabajo perceptivo, frente a lo irrelevante que puede ser para un extraño. Los ganaderos reconocen al animal por la “pinta” (las dimensiones de las manchas de colores blanco y negro sobre el pelaje del animal); las formas de las ancas (“culonas”, “flacas”); las formas de los cachos; y la manera de caminar (“engalonada” o “traviesa”). Es decir, existe un trabajo clasificatorio para individualizar al animal. Además, los ganaderos adscriben una relación entre signos exteriores y comportamiento del animal. Asignan a los animales estados anímicos y personalidades. Según ellos, ambos aspectos facilitan el trabajo con cada una de ellas (ordeñarla, asistirla en el parto, inyectarla, limpiarla, etc.).

Sin embargo, también utilizan un método formal de individualización, a saber: dar a cada una de las vacas un nombre. Estos nombres proceden tanto del entorno (“Veleta”) como de diminutivos de nombres de personas (“Rosi”). Aún cuando algunos ganaderos han incorporado ciertos adelantos en la identificación de los animales –como es insertar un collar con un chip electrónico para detectar al animal– los nombres siguen existiendo. Así, es posible observar en los “libros de registro” de los animales una serie de números de identificación junto a un nombre. Este sistema les permite registrar la cantidad de alimentación a dar y la leche producida por cada uno de ellos. No obstante, su mayor utilización es al momento del trabajo directo con los animales. Los ganaderos enuncian sus nombres para tranquilizarlas una vez que colocan las pezoneras en cada uno de los pezones de la ubre o al momento de inyectarlos cuando han enfermado. Cabe destacar que en la actualidad se han cambiado los nombres locales y del entorno por otros. Al respecto, un hombre anciano me cuenta risueño:

“Antes las vacas tenían nombres de un familiar o del campanario de la iglesia, pero ahora le pones según lo que ves en la televisión: Bisbal, Chenoa, por los de Operación Triunfo. Nos adaptamos”.

Según mis informantes, ésta es una práctica antiquísima que informa del especial lazo afectivo que une al hombre y al animal y que, asociado al coste monetario que significa, hace del momento de su sacrificio algo dramático. La actitud fúnebre de los ganaderos –alicaído, silencioso– al momento de entregar un animal al matadero señala esto.

Es importante mencionar que esta práctica no ha sido abolida por la modernización de las instalaciones; al contrario, le ha dado una nueva vitalidad aún cuando transformada. A partir de los nombres de los padres se están creando nombres compuestos, por ejemplo, del nombre de la madre “Veleta” y del nombre del padre “Rox”, se formula un nuevo nombre “Velarox”, lo que permite la emergencia de exóticos nombres para los animales. Los ganaderos utilizan esta técnica para identificar el origen genealógico del animal. Para ellos, esto es importante por dos razones: para no cruzar a animales “consanguíneos”, evitando la presencia de malformaciones y otras enfermedades en la prole; y para asegurar la “carta” del animal, es decir, mantener el pedigrí de los nuevos animales –lo que permite asegurar su capacidad productiva y un mejor precio en caso de venta de los *xatos*-. Una tarde he visitado a un matrimonio que trabaja junto en las tareas de la explotación. Tienen un promedio de treinta vacas. El hombre me cuenta que construyó la “fonda” junto a su padre ya fallecido en el año 1982. Según sus palabras, era la “más moderna en ese tiempo”. Su nave es de estabulación fija, es decir, sin algunos adelantos técnicos en las tareas de ordeño por lo que, permanentemente, debe cargar bidones de leche de unos quince litros de capacidad para depositarlos, manualmente, en el “tanque de frío”. Avanza apresurado hacia la sala del contenedor, con los brazos rectos, que afirman los bidones metálicos. Pregunto si él también da nombres a los animales. “Sí”, me dice él. Me pide que entre a la sala del contenedor y cierra la puerta. Adherida a ella hay un calendario con recuadros escritos con diversos signos. Ahí tiene anotado una serie de nombres. Me explica con un tono de autosatisfacción:

“– Éste es un calendario de control. Aquí anotas el día que una vaca ha parido, el día que has pinchado a otra, el día que has cruzado a otra. A ver: si tú quieres cruzar una vaca con un toro de cierta raza para que dé más leche, tienes que recordar y no equivocarte, que la vaca no es hija del toro o no son hermanos. Mira –saca una revista catálogo con una serie de fotos de toros-. Aquí tienes un toro, su nombre, su registro. Tú debes saber que este toro no es hijo del toro padre de tu vaca, sino tienes problemas con las crías, nacen enfermas y pierdes dinero. Para recordarlo, tú colocas a la vaca el nombre de la madre y el del padre. Juntas las palabras. Puedes poner las primeras letras del padre y luego las de la madre, y anotas en este calendario el nombre del padre y su registro y el nombre de la madre, y al costado el nombre de la cría.

– ¿Y el veterinario? –pregunto–, ¿no ayuda?

Me mira, compasivo y me responde:

– Los veterinarios vienen y la inseminan y ya está. Uno debe controlar esto, porque si no los palos son para ti, no para el veterinario”.

En esta unidad comunicativa se construye una idea de responsabilidad del trabajo ganadero. Por un lado, se atribuye al ganadero como parte imprescindible en la actividad productiva. Por otro lado, en relación con lo anterior, representa las obligaciones de los agentes técnicos que asesoran la ganadería. En este sentido, lo que entra en juego es la distinción entre competencias de ganaderos y técnicos. Los primeros procuran mantenerles en una posición de subordinación. Los técnicos no pueden competir en la esfera de dominio del ganadero. Un veterinario corrobora lo anterior:

“Es muy difícil realizar tu tarea como te gustaría, los ganaderos te tienen para cosas muy puntuales, de lo contrario creen que te entrometes en lo suyo”.

Aquí cabe destacar cómo opera esta asignación de tareas. El técnico ganadero realiza ciertas tareas muy precisas: controlar a una vaca enferma, asistir el parto, inseminar, recetar antibióticos. Las restantes actividades las realiza el ganadero: inyectarla, decidir si una está enferma, ordeñarla, organizar el lugar donde ubicarlas según un sistema clasificatorio propio. Aunque en ganaderías con una cabaña grande la participación de estos profesionales es mayor (en una explotación de más cien cabezas llegan a participar más de tres de ellos), lo cierto es que su participación es puntual. Muchas veces su trabajo responde a acotadas exigencias de los dueños. Tal vez se deba a los costos que puede significar contratar todos los días a éstos técnicos. Pero no es menos cierto que la distancia entre ambos agentes ha influido para que la actual reforma de la PAC obligue a los ganaderos a incorporar a estos trabajadores de manera más continua si quieren acceder a las subvenciones. Esta incorporación daría un carácter “profesional” a las ganaderías.

Como hemos afirmado, los ganaderos clasifican a los animales de acuerdo a su participación en el ciclo productivo. En este sentido, cada clasificación se refiere a un tipo especial de ordeño. Así, entre las vacas productivas –que dan leche– se encuentran las vacas “blandas” y las vacas “duras”. Las vacas “duras” son aquellas que por la forma de su pezón –pequeño y atrofiado–, no entregan leche con facilidad. Frente a ello, el ganadero debe inclinar la pezonera para que ésta succione de mejor forma la leche. Al contrario, una vaca “blanda” es un animal sin problemas para extraer la leche. Al momento del ordeño, tales diferencias en la clasificación de las vacas implican cierto tipo de atención en el trabajo del ganadero. Éste debe exa-

minar el tamaño de la ubre de la vaca, controlar el tiempo de ordeño y observar la manguera por la cual sale la leche. Cabe destacar que estas técnicas dan cuenta de la existencia de ciertos conocimientos previos a las actuales técnicas de registro. Existen herramientas que miden la cantidad de leche que puede entregar cada vaca, pero no son utilizadas por ellos. Un joven ganadero me comenta al respecto:

“Antes lo hacíamos, pero ahora con el ordeño, tiene un medidor pero es muy complicado de instalar, o sea es muy complicado de instalar, no. Más o menos, vemos por el tiempo que tardan en ordeñarse, y por el volumen del ubre. Y sabes que las que llevan cinco meses preñadas o seis, pues te dan menos leche que la que acaba de parir”.

Un ganadero adulto y con una gran cabaña señala que:

“Antes lo utilizaba, los técnicos recomiendan utilizarlo, llevas mejor el control, pero no sé, lo dejé de ocupar. Voy a volver a ocuparlo”.

En ambos casos existe un “antes”, un tiempo en que se practica una moderna técnica que luego es abandonada. No la consideran importante. Uno, el más joven, explicita que esta decisión se debe a la complejidad de su manejo; mientras el segundo, a pesar de su importancia técnica, simplemente lo ha dejado. Lo que puede ocurrir es que apliquen a las actuales circunstancias un *habitus* adquirido en otras condiciones, de tal manera que su práctica no está totalmente adaptada a la nueva situación.

Así, también existe un sistema clasificatorio para las vacas no productivas. Éstas son clasificadas como vacas “nuevas” (becerras), “secas” o “viejas”. Las vacas “nuevas” son aquellas que no dan leche porque no han parido previamente; las “secas” no dan leche por haber parido hace mucho; y las “viejas” son aquellas que han cumplido su ciclo productivo de leche.

Cabe destacar que gran parte de los ganaderos han asistido a charlas de capacitación sanitaria acerca del manejo del ganado, organizadas por el Ayuntamiento o por la Consejería de Medio Rural. Estas formas de clasificación son una forma de apropiación de conocimientos técnicos por parte de los ganaderos. Éstos adaptan dichos conocimientos a su propio marco práctico. Un hombre ya mayor me comenta al respecto: “no sirven los nombres rebuscados si en el trabajo es lo mismo”.

Por otro lado, el trabajo ganadero requiere mantener un autocontrol emocional para asegurar la eficacia de su trabajo. Las personas deben ser capaces –independiente de los problemas que les aquejen– de mantener se-

renidad y un trato afable y cariñoso hacia el ganado, porque para ellos los animales “sienten”. Ello se debe, según María Cátedra (1979: 93), a una transformación del ganado en la cultura. En este sentido, se observa una emoción cultural destinada a antropomorfizar al animal y así lograr el desarrollo de un pragmatismo productivo. Éste es necesario para asegurar un trabajo constante y regular. Desinfectar y secar la ubre, acoplar la pezonerá, ordeñar, liberar al animal, constituyen una cadena de actividades que puede ser fácilmente interrumpida si la persona a cargo se descontrola (en forma de enfado). Los animales reaccionan, moviéndose de un lado a otro, no obedecen las órdenes y se vuelven más esquivos, rompiendo la regularidad del trabajo. El responsable tarda más en traer la vaca a la sala del ordeño y tranquilizarla para colocar las pezoneras, con lo que la jornada horaria de trabajo se extiende. Así, para lograr una mayor rentabilidad del trabajo, el hombre y el animal van formando una unidad en la que el primero se acopla al segundo.

Por último, cabe destacar que una de las preocupaciones de los ganaderos es la muerte del animal. Como hemos señalado anteriormente, ésta informaba sobre las relaciones entre los vecinos. Asimismo, existía una serie de causas sobre la defunción del animal: enfermedad, parto, accidente, etc. Sin embargo, hoy en día la muerte informa sobre una incertidumbre y temor entre los ganaderos. Desde el fenómeno de las vacas locas y los perjuicios económicos que significó (sacrificio masivo de las cabañas infectadas, caída de los precios, etc.), los productores lácteos interpretan la enfermedad y la muerte imprevista del animal como algo fuera de su control, como un posible signo de desgracia que deben encubrir. Un ganadero al narrar sobre los diferentes tipos de enfermedades que contraen los animales, introduce un hecho paradójico. Una vaca “sana” muere repentinamente tras emitir unas constantes rumiadas. También menciona que es inexplicable que un animal siga enfermo a pesar de ser medicalizado, o que se mantenga “seco” en un período de tiempo mayor del normal.

No obstante, existe una teoría de los nativos que responsabiliza a las empresas productoras de alimentos. Éstas al querer alcanzar mayores rentabilidades introducen en los alimentos de los animales sustancias dañinas para éstos. En este sentido la muerte del animal renueva la conciencia de los ganaderos de su dependencia y subordinación dentro el mercado lácteo. Si tales muertes suceden en años de “censo ganadero” con la consecuente presencia de técnicos en la zona, los temores a perder su actividad se acrecientan.

3. TRABAJO ASALARIADO, INVERSIÓN SIMBÓLICA Y AUTOIMAGEN DEL GANADERO

Bourdieu (2004: 42) plantea que el criterio económico no basta por sí solo para determinar las diferencias sociales. Es así como alrededor del sistema clasificatorio y de la atención prestada al ganado, los ganaderos construyen una imagen distintiva de sí mismos y de su práctica productiva. Por un lado, éstos representan su práctica como “diferente” a las actividades asalariadas (trabajadores rurales, semicualificados, cualificados, etc.); y por otra, cada uno, según el tamaño de su cabaña, luchan por apropiarse del valor simbólico de estas prácticas.

En relación al primer aspecto, los ganaderos describen su actividad, comparando su trabajo con el de los asalariados. Éstos aparecen en sus discursos para legitimar y amplificar el valor simbólico del trabajo ganadero. Así, según un joven ganadero: “tú en este trabajo no te puedes desconcentrar como en los otros trabajos”. Para otro:

“Mira, un obrero nunca va a tener esa dedicación súper. No es normal, nadie se va levantar de noche si hay una vaca pariendo. Levantarse a las doce de la noche y ver si se pone a parir o no, eso salvo el propietario no lo hace”.

Para ellos la atención, la dedicación y la jornada laboral de su trabajo es incomparable con las condiciones de los trabajos asalariados.

Un día, desayunando en la casa de un informante ya mayor, éste, antes de salir a trabajar, se coloca una boina sobre su cabeza en el umbral de la puerta y dice burlesco:

“– El paleta sale a trabayar.

– ¿Cómo? –digo–.

Y él me responde mientras abre la puerta y se descalza para ponerse un calzado de goma:

– Los de la ciudad siempre han pensado que el tonto es el que queda en el campo”.

Al conversar con un ganadero sobre la rentabilidad actual de la ganadería, señala:

“– (...) que no los ganaderos fuéramos ciudadanos de cuarta categoría...

– ¿Cómo de cuarta categoría? –pregunto–.

Y él me responde:

– Vamos a ver, en la ciudad hay un porcentaje muy alto, pero muy alto de personas que proceden del entorno rural, tienen la imagen de lo que trabajaban sus padres, o ellos mismos, que trabajaban como negros, y tenían una preparación muy pobre, una educación prácticamente de la escuela primaria donde no tienes ningún acceso de diversión y de ir al cine, al teatro, no sé qué. Entonces, yo me encontré con gente ahora que dice: ‘oye, cómo coño te quedaste en Bárceña cuidando vacas, teniendo la posibilidad, un campo, las posibilidades, de buscándote la vida’. (...) Y entonces la gente que tiene aquella visión y ahora que vive en la ciudad, va al cine, va a tomar vinos por ahí, eh..., bueno les mejoró la de Dios comparado con lo que tenían entonces. Y yo dije que no. A lo mejor soy el raro y mucha gente es la normal”.

En este discurso aparecen los co-residentes que “marcharon a la ciudad”. El interlocutor apela estratégicamente a ellos para apropiarse de un capital simbólico común: los servicios públicos y de ocio y la formación del ganadero. Este capital, en forma de estereotipo, explica la emigración de la población de la localidad, pero el autor, lo invierte simbólicamente para distinguirse frente a los que emigraron (y se asalariaron).

Respecto al segundo aspecto, es posible observar las diferencias entre ganaderos y sus parientes urbanos. Una ganadera de unos cincuenta años, mientras saca –con un gran azadón– el estiércol de su nave, me narra con actitud huraña el bajo precio que hoy en día pagan por el litro de leche. Pero se está mejor que antes, comento. Ella deja su labor, apoya el azadón en el muro, se limpia las manos en su delantal mientras me mira agudamente y dice:

“Mira, cómo explicarte. En verano vinieron de la ciudad unas primas de mi marido dijéronme: ‘pero si tienes dinero, tienes lavadora, tienes teléfono’. Pero, ¡joder!, no sé si el teléfono es un lujo, pero aquí se necesita, y la lavadora la necesitas porque no te alcanza el tiempo. Aquí debes estar pendiente todo el día de las vacas, son más de diez horas de trabajo. Ellos no saben, porque cuando marcharon del campo, en la dictadura no había nada, y luego llegan a la ciudad y luego creen que seguimos viviendo como antes. ¿Me entiendes? Pero no, aquí curramos más que la ciudad y ven un auto y creen que vivimos...”.

Los parientes emergen para objetar los prejuicios sobre la “calidad de vida” actual del campo. Sin embargo, lo importante no es que éstos no reconozcan los nuevos bienes y servicios a los que acceden en la actualidad los ganaderos, sino que sirven para señalar que el medio por el cual acceden a ellos –el trabajo ganadero– es más legítimo que el trabajo asalariado. Al parecer, “currar más” que los asalariados de la ciudad legítima el acceso a tales bienes y servicios.

A través de estos discursos, los ganaderos se apropian de cierto capital cultural asociado a la “preparación” y a la “dedicación” para diferenciar la actividad ganadera del trabajo asalariado. Una manera de invertir simbólicamente la inferioridad social que ha significado la actividad campesina ante la asalariada. En la parroquia el 80% de los habitantes es dueño de fincas de diferente envergadura (de una a doce hectáreas distribuidas en varias parcelas) y, aproximadamente, un 20% no tienen prados, aunque sí son dueños de sus viviendas. Éstos últimos son los asalariados.

En los años setenta, muchos de ellos trabajaron en el aserradero existente en la zona; otros vendían su fuerza de trabajo durante las cosechas a los propietarios, a la vez que alquilaban pequeñas huertas para el autoconsumo. Hoy en día, muchos de ellos trabajan fuera de la localidad en áreas como la albañilería, la mecánica, los transportes y los servicios.

Así, lo importante es que el significado del trabajo ganadero señala las cambiantes relaciones entre propietarios y no propietarios al interior de la localidad, es decir, muestra cómo ambos agentes se disputan los signos de estratificación simbólica. En ese sentido, la relación entre propietarios y no propietarios o asalariados se ha distinguido por su desigualdad. Los primeros representan su prestigio a través de la unión entre propiedad y trabajo. Antiguamente, el tener tierra distinguía a los ganaderos de los demás, por lo que el asalariado se ubicaba en una posición inferiormente valorada. Al no tener tierra debían trabajar para los propietarios o salir del lugar para emplearse como obreros.

Al conversar con la esposa de un ganadero sobre las mujeres a las que ya no les atraen los hombres “que quedan en casa”, sostiene:

“Antes era muy valorado un hombre que tenía tierra porque daba seguridad al momento de tener familia, no así si el hombre era un trabajador sin tierra. Si alguna casaba con un albañil era mal mirada. Y mira ahora hoy en día el albañil tiene más prestigio que un mayorazgo. El trabajador es más apreciado: tiene un horario de ocho horas, tiene vacaciones, puede salir”.

Aquí, desde el punto de vista de la mujer, hay dos aspectos a destacar. Por un lado, la propiedad indicaba una “seguridad” en la re-producción social. Por otro, informaba de un desplazamiento de esta conjunción y, con ello, de un cambio en tales estrategias. El trabajado asalariado, y en especial el nuevo bien que encarna (el ocio), desplaza la propiedad ganadera como pilar de las estrategias de reproducción de los proyectos maritales. En este sentido, es destacable que un bien (el ocio o tiempo libre) sea conside-

rado un capital por medio del cual los agentes re-definen las jerarquías entre ellos. Además, es un vehículo que replantea las gratificaciones legítimas que hasta ahora eran exclusivas del trabajo ganadero.

A un hombre, no ganadero y próximo a jubilarse, apoyado al costado de un *pascualí*, le pregunto por qué trabajaba para otros. Me mira sorprendido y narra:

“Debí trabajar desde neno, porque no teníamos praos. Trabájase en las fincas de los ricachones. Estos mandaban en tiempo de cosechas a sus hijos al colegio mientras uno debía faltar porque tenía que trabajar. Primero te daban un plato de comida y después te pagaban algo así como dos pesetas, y siempre consideraban que trabajabas poco. Era una verdadera esclavitud –mira a su alrededor mientras da una gran calada a su tabaco negro y con un gesto de complicidad me pide que me acerque para decirme– yo era el esclavo pero mira –eleva una de sus cejas y mueve sus ojos para señalarme con su mirada las naves que hay alrededor–, cuando paso por ahí, dime ¿quién es ahora el esclavo? Yo voy los sábados a jugar una partida de dominó y ahí siguen ellos, trabajando peor que yo antes”.

Cabe destacar dos aspectos de este discurso. Por un lado, se utilizan lexemas en un orden temporal para relevar la condición desigual del emisor y, por otro, se selecciona una práctica específica para señalar una inversión de tal desigualdad: “Yo voy los sábados a jugar una partida de dominó y ahí siguen ellos”. El ocio, como bien simbólico, es apropiado para invertir las jerarquías. De esta manera, lo que conecta estos dos acontecimientos, en principio no equiparables temporalmente (el trabajo en tiempo de escuela y jugar dominó los días sábados), es una estrategia social usada para invertir simbólicamente su situación social de desigualdad.

Lo interesante es que este nuevo principio no es sólo apropiado por alguien en posición de inferioridad social, sino también por un gran ganadero, pero con otro sentido. En su caso, la posición positiva de los asalariados es utilizada simbólicamente para cuestionar su actual situación laboral. Es decir, es de su interés equiparar en gratificaciones el trabajo ganadero y el trabajo asalariado. Para un ganadero:

“Esto es esclavitud, debes estar firme todo el día frente al cañón. No puedes ir de vacaciones como cualquier trabajador, no puedes salir un domingo, ya que una vaca se pone mala, o pare otra”.

Para un joven ganadero:

“Lo tedioso es que tienes que pasar aquí, todos los días y todas horas, porque no tienes un día libre, a veces llega el fin de semana y quieres salir y pónese

una vaca a parir o de parto a las diez de la noche, igual estás hasta las nueve de la mañana y, luego, ¿a dónde vas?, tienes que quedar en casa. Tienes el otro día por la mañana, pero a las ocho tienes que levantarte a ordeñar y por la tarde, a las siete o a las ocho, otra vez. Y eso siempre, tú no puedes decir ‘hoy marchó, yo no sé, a la playa y no vuelvo hasta el día siguiente’”.

Al igual que el anterior discurso, existe un rechazo verbal a las nuevas condiciones de trabajo que supone una explotación ganadera, lo que se ve en frases como: “quedar en casa”, “y eso siempre” o “tú no puedes decir: hoy marchó...”. Aquí, otras actividades asalariadas influyen en la percepción de los ganaderos sobre su actividad. En este sentido, se observa como se incorpora un nuevo *habitus*, al cambiar las relaciones laborales.

Para un joven no ganadero:

“Aquí han metido mucho la idea del señor, el señor que mira hacia abajo a los obreros, pero luego se dieron cuenta que ellos estaban obligados a trabajar peor que obreros. No pasa nada trabajar como obrero, es un oficio tan digno como otro”.

Aquí, queda en evidencia que los nuevos métodos de trabajo ganadero subvirtieron las antiguas categorías de estratificación social.

Estas diferentes versiones señalan cómo los actores asignan un mismo valor a un cierto bien, pero con intereses disímiles. Para los ganaderos, es un medio para explicar el menoscabo de su oficio, es decir, para alegar por una recompensa social merecida pero no obtenida. Para otros –los no ganaderos–, es un medio para disminuir las diferencias sociales. Sin embargo, ni unos dejan sus actividades ni los otros rechazan la actividad ganadera. En consecuencia, lo que los nativos representan es un juego social que informa sobre las nuevas estrategias de reproducción de las diferencias sociales. Los asalariados hacen uso de este valor –el ocio– para invertirlos; mientras los ganaderos lo incorporan a su sistema –simbólico– de jerarquía. Además, estos relatos informan acerca de cómo ha influido el cambio –la mejora– de las condiciones laborales de los asalariados en la configuración de las relaciones sociales al interior de una comunidad.

Paralelamente, es destacable que la apropiación de este valor por parte de los actores influye sobre las relaciones sociales locales. Al respecto, una mujer me comenta: “Antes el rico no hablaba al pobre. Hoy yo puedo conversar con X y no pasa nada”.

Asimismo, un hombre jubilado, frente a mi actitud inconsciente de tratarlo de “Don”, me corrige: “Esos tiempos ya pasaron, dime mi nombre, mira que los Don ya se acabaron”.

Sin embargo, al abordar el ejercicio de las prácticas ganaderas, por ejemplo, el cuidado de las vacas, las diferencias sociales aparecían. Los ganaderos disputan entre sí sus competencias en la apropiación legítima de las prácticas de cuidado del ganado. Un joven, actualmente retirado, que tuvo una pequeña cabaña, lo connota así:

“Crecer es que pierdes ese afecto que tienes con las vacas, si tienes cien y ordeñas dos veces, son doscientas vacas, y no tienes para identificarlas, para saber qué les pasa. La vaca es un animal doméstico y la utilizan como máquina. Es bonito las vacas, a mí me gustan, me gusta verlas pastar, la hierba es necesaria para los animales, con los piensos cagan nitrógenos y eso mata el campo. Y no me gusta que estén todo el día encadenadas a la nave como hoy en día las manejan, las vacas necesitan caminar”.

Aquí, el informante establece una relación entre el tamaño de la cabaña y la práctica ganadera legítima. A través de ella critica el “manejo” que, según él, hacen las grandes ganaderías de las vacas: “como máquinas”. Es decir, da una imagen del animal (que pasten libremente, que coman hierba, etc.) que se proyecta sobre la imagen del ganadero. Esta imagen es utilizada para construir un sistema de estratificación simbólica entre los ganaderos, entre aquellos que tienen una cabaña pequeña, donde prima el afecto y se les mantiene libres y aquellos que poseen una gran cabaña reclusa y, por ende, donde el afecto no existe.

Según otro ganadero, con una pequeña cabaña:

“Aquí todavía sabes el nombre de los animales; no sé si X con cien y pico vacas las identifican. Tenemos menos vacas, y están atadas y sabes que las vas a encontrar todas en el mismo sitio, entonces sabes que si a una le diste antibiótico, es la que está puesta en ese sitio, que no es lo mismo como X, quienes tienen más, ellos tienen las vacas sueltas y van pasando a ordeñar como cuatro, tan pronto que te pasa que en la mañana te pasó la primera, como te pasa la última, y todo eso, entonces tienes que estar bien concentrado para saber qué vaca es la que persiste el medicamento la que tienes que catar o la que no tienes que catar. Que nosotros aquí no hay ese problema”.

Al igual que en el primer discurso, se relaciona una pequeña cabaña de ganado con un trabajo “adecuado”. Aquí, aparece el “gran” ganadero para enfatizar la incertidumbre de su trabajo: “te pasó la primera, como te pasa la última” y autoconcederse, como bien de distinción, la certidumbre de su método de ordeño.

Sin embargo, otro ganadero, a pesar del gran tamaño de la cabaña, asegura tener por confidente a una de ellas. Al conversar con él sobre las preocupaciones actuales que significa la ganadería, me narra:

“– Prefiero conversar con una vaca sobre mis problemas.

– ¿Cómo? –pregunto–.

– En este trabajo algunos piensan que uno ha perdido ese cariño que existía con los animales, pero no; yo por ejemplo, en las tardes visitaba a una vaca con la que tenía especial afecto, y le contaba mis problemas, mis proyectos. Y ella me contaba los suyos –ríe–. No hay que olvidar que las vacas son unos animales domésticos mejor que el perro diría yo”.

En este discurso es destacable que el emisor interpele lo que otros piensan de él. Lo que hace aquí es hacer frente a discursos que discurren en la localidad y que cuestionan la relación entre los grandes ganaderos y las vacas. El ganadero intenta defender un principio para sí –la intimidad con el animal–, que los otros le niegan.

Entonces, los discursos de los sujetos con una cabaña pequeña establecen una relación entre menor tamaño de la cabaña y afecto e identificación. Para ellos, sólo bajo sus condiciones de producción es posible reproducir un *habitus* cultural legitimado: mantener esa complementariedad entre animal y hombre. Esta simbiosis con el animal concedería a su práctica ganadera más seguridad que a la de los grandes productores.

Desde esta perspectiva, lo que existe es una construcción social de las vacas basada en una reciprocidad del ganadero con ellas, la cual es utilizada por lo pequeños ganaderos como estrategia para transformar su inferioridad material en superioridad simbólica. En este sentido, este juego social de inversión simbólica es posible porque las jerarquías sociales que los sujetos distinguen no son ni totalmente dependientes ni totalmente independientes de sus bases económicas (Bourdieu, 2004: 43).

Empero, estas estrategias de inversión y lucha simbólica por parte de los ganaderos quedan en suspenso si las relacionamos con los grupos externos. En este contexto es importante señalar que éstos representan su relación interna como igualitaria. Cada vez que salía en la conversación el tema de las diferencias sociales, ellos –grandes o pequeños– aseveraban que éstas no existían. Para varios de ellos, todos eran “pequeños propietarios” y si había algún tipo de distinción, ésta sólo era entre “aquellos que seguían en la ganadería y aquellos que no”. Aún más, los ganaderos de grandes cabañas, mayor formación educacional y menor edad eran convertidos por los demás en representantes simbólicos de toda la comunidad a la hora de explicar las nuevas condiciones materiales del lugar. Un principio de igualdad simbólica que proporciona el contexto de las relaciones de dependencia y desigualdad entre los diferentes segmentos sociales de la comunidad (Comas, 1994; Devillard, 1993).

En conclusión, lo que sucede es cómo el cambio de las relaciones sociales entre los agentes de la localidad modifica anteriores esquemas de clasificación a la hora de construir una escala interna de estratificación simbólica. En general, es lo que hacen los ganaderos, mediante su sobre-valorización, para distinguirse de los asalariados. Y lo que hacen estos últimos al introducir nuevos principios de jerarquización social relacionados al tiempo libre. También lo realizan los pequeños ganaderos al momento de invertir simbólicamente, a través de la complementariedad entre animal y ganadero, su desigualdad material respecto a los grandes productores.

VI. LÓGICA ECONÓMICA Y CULTURA GANADERA

I. LA VOCACIÓN GANADERA

UNA AFIRMACIÓN RECURRENTE de los intermediarios técnicos institucionales sobre la modernización ganadera es el imperio de la lógica de maximización del rendimiento financiero de una determinada inversión de recursos, de forma deliberada y libre de toda coacción: grupal, familiar, etc. En este sentido, en la toma de decisiones sobre una mayor capacidad productiva de una ganadería y, por ende, en torno a su continuación o cierre, sólo influiría la consecución de beneficios. Empero, esta proposición no considera el carácter situado e histórico de las decisiones de los ganaderos. La rentabilidad económica no es la guía exclusiva de las nuevas inversiones. La actual formación social, basada en la “competitividad” y “rentabilidad”, actúa como contexto de otros parámetros que se imbrican con ella. Hoy en día, la “maximización de las ganancias”, “la reducción de los costes” y “la decisión individual” –aspectos derivados de la formación social del capitalismo avanzado– son uno de los parámetros que dotan de inteligibilidad las biografías de los involucrados. Los ganaderos, junto con mencionar argumentos económicos para justificar sus decisiones, apelan a su propia trayectoria personal y local, de tal manera que es muy difícil separar unos de otros.

Por ejemplo, en mis encuentros con los “grandes ganaderos”, éstos planteaban que:

“El que yo continúe se debe a la rentabilidad que logré por el esfuerzo y la inversión que he hecho, y si no es así dejo todo esto”.

“Nosotros, quienes nos preparamos”.

“Nosotros que decidimos tirar para adelante”.

“Un grupo de ganaderos apostamos por competir, con todo el tema del Mercado Común Europeo, por lo que decidimos hacer nuevas inversiones”.

Estas cuatro oraciones pertenecen a ganaderos que tienen una gran cabaña –sobre las cuarenta cabezas de ganado–. Por un lado, vinculan su decisión de profesionalización a ellos mismos, a la vez que recurren a una pertenencia grupal. Ambos aspectos actúan como premisas para explicar la vocación del ganadero actual. Es más, lo que yace tras esta pertenencia es la reconstrucción de lazos generacionales. Un ganadero responde frente a la pregunta sobre quién era ese grupo:

“Ese grupo éramos los jóvenes de aquellos tiempos, te hablo del setenta, que decidimos quedarnos. Treinta años atrás mucha gente marchó por las comodidades de la ciudad, así mucha gente se quedó sin familia, entonces la decisión era crecer o retirarse. Esto fue un desafío para todos”.

Esta generación se construye en oposición a aquella formada por quienes marcharon a la ciudad, en la medida que el dedicarse a la ganadería es visto como “un desafío para todos”. Aquí se proyecta una idea de competencia que sólo es asumida por algunos. Se reconstruye a partir de una relación horizontal de oposición: los que marcharon / los que quedaron, una jerarquía entre quienes estuvieron a la altura de los desafíos y quienes no, es decir, entre quienes decidieron aumentar la cabaña de animales, realizar inversiones, etc., y quienes cerraron su negocio, para dedicarse a otra actividad y/o marcharse a la ciudad.

Lo más probable es que lo anterior no se hubiera producido, pero lo importante es cómo una experiencia personal se fundamenta en las relaciones sociales que existen al interior de un determinado grupo. En la estadística se observa que más del 30% de los titulares de las explotaciones ganaderas rondan los cincuenta años (Sadei, 2001). En este sentido, el sujeto informa que es depositario de una pertenencia generacional. Hombres nacidos en los años cincuenta –época del re-inicio de la modernización del campo–, que en los años setenta protagonizan –durante la apertura democrática– el re-surgir del movimiento sindical campesino local. En ese sentido, un hombre, ex dirigente sindical recuerda:

“En esos tiempos, setenta, ochenta, se veía mucho abuso, los precios que nos aplicaban en el alimento de los animales, la administración manipulaba a la gente con las cooperativas, así que decidimos trabajar por algo que nosotros controláramos. Primero fueron las cooperativas y luego el sindicato. En ellas podías juntar-

te, conversar con otra gente, conocer otras experiencias. Eso nos facilitó mucho los conocimientos para lo que vendría. No es algo que se piense del todo en aquel momento, pero creo que sin los sindicatos no hubiese gente hoy en día”.

Cabe destacar que el informante reconstruye su experiencia pasada para establecer una relación causal entre la emergencia del movimiento sindical de aquellos años y la actual vocación profesional de los ganaderos. Simultáneamente, nos informa de una lucha por la apropiación de formas organizativas. Según él, desde los años sesenta el gobierno comienza a ejecutar un programa de “modernización” del campo (al desarrollar una política de asistencia técnica agraria) y que pretendía, paralelamente, coaptar al campesino, a través de los llamados “sindicatos verticales”. Éstos tendrían como finalidad impregnar el mundo social rural de la ideología del régimen. Aquí, lo importante es cómo un marco instituido abre paso a lo instituyente, es decir, cómo hitos colectivos permiten la aparición de las subjetividades. Para este informante, las cooperativas y los sindicatos permitieron el contacto e intercambio de experiencias necesarias para el surgimiento de las actuales prácticas profesionales ganaderas.

Aunque la actual profesionalización del campo no está temporalmente conectada con estas interpretaciones (muchos años separan un acontecimiento del otro), lo valioso es que éstas permiten construir un capital social en torno a quienes son los actuales ganaderos. La llamada profesionalización campesina es un concepto elaborado y difundido por la institucionalidad agraria más que un concepto local. Empero, en las decisiones económicas locales –mecanización, ampliación de las explotaciones, compra de cuotas lecheras, no cerrar, etc.– se mezclan exigencias del mercado global y pertenencias generacionales locales. En este sentido, la “rentabilidad” y “los rendimientos” son apropiaciones para asegurar la reproducción social de la ganadería a los nuevos contextos.

Sin embargo, no basta apelar a una pertenencia generacional para validar las propias decisiones, sino que hay que considerar la reproducción de un *habitus* anterior, como es el apego al medio en que se vive. Al respecto, un ganadero detalla:

“Yo peleé por dignificar el sector, porque fuera un sector competitivo y que fuera, que los ganaderos no fuéramos ciudadanos de cuarta categoría: lo que se decía antes, el más tonto era el que se quedaba en la explotación, entonces bueno la dignificación del sector también es un capítulo importante a tener en cuenta, que los ganaderos dejemos de ser ciudadanos medio palurdos, y que seamos personas como de cualquiera profesión. Es algo también a tener en cuenta, y luego bueno, pues el amor al terruño es algo que te amarra muy fuerte aquí”.

Así, el ganadero aparece como un personaje que encarna ciertos valores –como la dignidad– y que, a través de su práctica, invierte la desigualdad que dice vivir ante la sociedad general. En el discurso se observa que el informante desea hacer cosas: “dar dignidad al campo”, “romper con la idea que el tonto –el paleta– era el que se quedaba”, “mejorar la calidad de vida del campo”. En este sentido, la “profesión ganadera” condensa fines colectivos más que un fin privado. Los ganaderos construyen una idea de persona en la que se encarnan los principios económicos, la pertenencia colectiva y las prácticas de inversión simbólica. He ahí su satisfacción, más allá de los imperativos de la competencia y el mercado.

2. INNOVACIÓN TECNOLÓGICA Y CULTURA LOCAL

Desde el discurso técnico se plantea que la transferencia tecnológica se debe a la integración del campesino a la industria láctea (Rodríguez, 1996). Gracias a una mayor compenetración con el sistema lácteo, el ganadero ha incorporado tanto adelantos técnicos como tecnológicos. Si bien esto no deja de ser cierto, en tal proceso interviene el grupo social, es decir, la cultura local media entre empresa y ganaderos. Al respecto, un hombre mayor me enseña su antigua cuadra, ubicada bajo su casa y luego la “nave” construida al costado de ésta. En la primera se observan reformas. Existen habitáculos contruidos con materiales sólidos y bebederos para cada animal. Todo está empolvado por el paso el tiempo. La nave, al contrario, está contruida con estructuras metálicas.

– ¿Por qué no la contruyó igual? –pregunto–.

El hombre, petiso y vital a pesar de sus 72 años, me responde:

– Vamos conversando entre vecinos y vemos cómo funciona y luego vamos contruyendo.

– ¿Y los consejos técnicos? –pregunto–.

Me responde irónico:

– Una cosa es predicar y la otra dar trigo”.

La aceptación de los adelantos técnicos está dada por la apropiación de ideas que han sido implementadas, exitosamente, por los vecinos. Su difusión está determinada por la experiencia práctica de sus miembros. En ese sentido, el discurso técnico (de la empresa aprovisionadora) sólo está presente en un segundo plano, a modo de enunciación consagratoria de una decisión ya tomada. Los ganaderos, por un lado, tiene una teoría que sus mé-

todos de manejo de los animales, como la cantidad de alimentación a dar, la forma de limpiar el instrumental o de medicalizar la res, etc., en la cual evocan a los técnicos –en la figura de los veterinarios– para legitimar sus perspectivas: “los técnicos plantean que es la mejor decisión” dicen muchos de ellos, otorgándoles cierto grado de validez a sus recomendaciones. Por otro lado, desechan varias herramientas, técnicamente recomendables, como dar alimentación mecánicamente, medir la cantidad de leche por animal, etc. Existe, entonces, una ambigüedad cultural entre imitación social y retórica técnica. El discurso técnico sólo es admitido en la medida que ha sido previamente practicado por algún integrante del grupo de manera exitosa, ya que son éstos los que dan cuenta de la viabilidad técnica y no el discurso técnico en sí mismo. Asimismo informa, como hemos observado más atrás de la competencia secundaria y limitada que el ganadero asigna a los técnicos. Esto es importante porque plantea un nuevo tipo de relación que ha introducido la mayor inclusión de la localidad en el mercado lácteo. Los técnicos, gran parte de ellos jóvenes y de diversas procedencias territoriales, también informan de esta situación secundaria en las explotaciones de los ganaderos. Éstos consagran una decisión ya tomada y difícilmente ven en sus recomendaciones un interés salvo que sean solicitadas por el ganadero. Sólo en las ganaderías de grandes proporciones tienen un papel más protagonista, pero igualmente limitadas. No obstante, esta lectura no plantea que esta situación responda a un factor “autárquico” con que se ha descrito clásicamente a las comunidades rurales. Al contrario, intervienen variables propias de la lógica de mercado como es el “gasto profesional” que significaría incorporar por más tiempo a los técnicos en la dinámica de las explotaciones.

3. COOPERATIVA Y GÉNERO

Las cooperativas de producción ganadera aparecen en el discurso institucional como la fórmula de modernización más adecuada para que los ganaderos enfrenten la competitividad en el mercado lácteo. Se espera que, a través de la participación de ellos en este tipo de organización, se pueda disminuir el volumen de capital y, por tanto, el riesgo de las inversiones, así como incrementar los rendimientos, mejorar su influencia negociadora en los mercados, elevar sus ingresos y reducir las horas de trabajo de los integrantes. Así, por ejemplo, en el *Libro blanco de la agricultura* se plantea que las cooperativas permiten un mayor:

“Aprovechamiento de unas economías de escala que se reflejan en el abaratamiento de sus inputs, en la utilización de servicios comunes de gestión empre-

sarial, en una mayor fortaleza respecto a la postura comercializadora de sus productos, en la posibilidad de transformación de los mismos reduciendo costes operativos y de intermediación, en el acceso al mercado crediticio alcanzando mejores condiciones, y, en definitiva, en el aumento de la rentabilidad de las explotaciones favoreciendo una viabilidad económica que sería difícil conseguir de forma aislada en cada una de las explotaciones” (MAPA: 2002).

No obstante, en la localidad en estudio esto no ha sido posible. Las principales formas de asociación de los ganaderos se han restringido a la creación de “cooperativas de consumo”, organizaciones dedicadas a la compra –al por mayor– de insumos para el ganado –en especial pienso– que, luego, se vende a los asociados. Aquí, la conducción de ella ha sido delegada a un directorio, por lo que éstas adquieren la forma de empresas más o menos autónomas que, según los ganaderos, no cumplen del todo las expectativas de mejores precios (un ejemplo extremo de esto es Central Lechera Asturiana, que siendo cooperativa mantiene una relación empresarial con sus asociados: productor-transformador).

Entonces, ¿por qué los ganaderos no se asocian en organizaciones de producción si esto es más beneficioso para ellos? Es fácil encontrar en el discurso institucional como respuesta una actitud contraria, por parte de ellos, al cooperativismo. El ganadero se caracterizaría por ser individualista y desconfiado. Ellos serían más individualistas que cooperativos y, con frecuencia, entrarían en conflicto con sus vecinos por la defensa de sus recursos patrimoniales. Cabe destacar que esta apreciación sobre el comportamiento económico de los ganaderos es más una representación que un hecho, en la medida que no se esclarece qué se entiende por individualismo ni por cooperativismo. La relación entre ambos puede tener diferentes sentidos. Pero lo importante es que esta representación discursiva es también utilizada por los nativos para explicar esta dimensión. En el uso que los ganaderos hacen de estas dos nociones veremos como estos dos conceptos se oponen irreconciliablemente, no por lo que puedan significar en sí mismos sino por la intervención de una tercera variable: el género.

Al respecto, llama la atención que cada vez que se habla de las “cooperativas de producción” en la localidad, los informantes evocaran la historia de su fracaso. Tal vez con ello quieran responder, a partir de su experiencia pasada, a cualquier propuesta cooperativista. En este sentido, el pasado actúa como recurso argumental para contestar a las posibles proposiciones provenientes de las instituciones de desarrollo rural. Un ganadero, narrándome el fracaso de una cooperativa en la cual participó, recuerda:

“– Pero bueno, otra cosa curiosa. Tineo, el concejo, fue el primero en su momento en contar con cooperativas de trabajo en común; en un momento hubo cinco, de tres o cuatro socios en cada una de ellas, que ponían en común sus vacas, sus tierras y su trabajo. Los años primeros fueron muy complicados porque hubieron que hacer inversiones para hacer el montaje todos juntos y demás. Los primeros años fueron como una piña, y cuando económicamente mejoró entonces rompieron todas. Primero una, luego otra. Y además rompieron aquellas, las otras cinco que tenían el proyecto para arrancar, al ver el ejemplo, no se llevaron a cabo. Entonces estamos de acuerdo en que es muy importante el asociacionismo, de cara al volumen que tenemos es muy pequeño, entonces tenemos de cara a optimizar costos y demás, tendrías que ir a un mayor tamaño de las explotaciones, pero la experiencia dice que esto es muy complejo. En el momento se echó la culpa a las mujeres de las explotaciones.

– ¿Por qué?

– Porque empezaban a, normalmente los socios eran vecinos y se llevaban muy bien entre ellos y al final, decían: la culpa es de las mujeres. Estaban las mujeres: ‘Oye tú trabajas más que el otro y el otro cobra lo mismo que tú, y no sé qué’. Estaban un poco en guerra y rompieron todos. Pero bueno, ese es el comentario que no sé si tiene de cierto el noventa por ciento o el veinte.

Su mujer, tras él, que se encuentra preparando la comida, le mira con ojos de desaprobación para luego mirarme. Él se percata, gira hacia ella y le comenta, disculpándose, risueño:

– ¿No?, si tú también lo escuchaste.

La mujer gira su cuerpo hacia la cocina haciendo caso omiso a su disculpa. Yo río por la situación. Él queda mirándola, para luego mirarme y elevar sus cejas, sonreírme y continuar:

– Pero lo que pasa, bueno, tú no sabes qué problema, si esta cooperativa rompió por la mujer de éste y que dijo: ‘no sé qué, no sé que más’. Ése es el rumor que circula y no sé si es así. Vamos hay que tomarlo con preocupación”.

Lo primero que hay que destacar es la concepción de cooperativa. Ésta se define por el “trabajo en común”, caracterizado por un reducido número de integrantes y por la participación de factores productivos (vacas, tierras, trabajo e inversiones de montaje). Desde el punto de vista del contenido, se asocia el inicio de la cooperativa a un proceso complicado porque “hubieron que hacer inversiones”, donde los ganaderos fueron una “piña”, es decir, se juntaron todos como si fueran uno. En este sentido, se asocia adversidad y grupalidad. Al parecer una acción colectiva sólo existe si hay adversidad y se mantiene hasta que este límite se supera. Así lo señala después el informante: “y cuando económicamente mejoró entonces rompieron todas”.

Desde el punto de vista de la forma del relato, se observa un razonamiento sinécdoque: “el consejo fue el primero en su momento” de cooperativa en común (...) “Los primeros años” fueron una piña “y cuando mejoró entonces rompieron todas”. Por un lado, se representa el inicio de las cooperativas en común en la localidad. Por otro, se establece un razonamiento causal, ya que el fracaso particular de una de ellas significó el rompimiento de todas. Aquí existe un esquema que señala que el mejoramiento económico de los ganaderos es antinómico a las cooperativas.

Sin embargo, el discurso hace intervenir a las mujeres. Éstas participan como agentes para señalar otra característica de la cooperativa: sus integrantes son vecinos. Además, ellas señalan un principio local de sociabilidad: no es compatible la vecindad y los negocios. Empero, si tomamos en consideración el contexto de la emisión del discurso, la afirmación condicional del hombre –“no sé si tiene cierto el veinte por ciento”–, la reprobación gestual de la mujer co-presente y la posterior disculpa implícita del hombre, podemos interpretar que ésta es una afirmación abierta, no del todo objetivada ni reconocida por todos. En este sentido, es posible observar como en el discurso ubica a los actores en relaciones de género. Aquí las mujeres no participan activamente, por el contrario, son una suerte de espectadoras del proceso productivo del hombre: “oye tú trabajas más que el otro y el otro cobra lo mismo que tú”. Fuera del proceso productivo, la mujer aparece como agente obstaculizador del proyecto masculino, asociándola a valores como la envidia.

Ahora bien, con un ex ganadero conversamos sobre las ventajas actuales de las explotaciones respecto a las anteriores, pregunto entonces, ¿qué es el manejo racional? Él responde:

“Es que no hay manejo racional, funcionaría, hombre, un empresario con una mentalidad totalmente distinta pero no la hay, que es un tema de cooperativa, y que hubiera cinco ganaderos, por ejemplo, que se juntaran y con esa mentalidad realmente cooperativa y trabajaran igual, exactamente, como a sí mismos, pero, funcionó algún momento. Y además que eso, funcionó, en la fase inicial para arrancar, para –digamos– salir de las deudas y tal, pero en cuanto consiguen lo otro, el poder vivir mejor, la convivencia la hacía explotar”.

Desde el punto de vista del contenido, hay dos elementos que nos permiten entender qué es una “cooperativa de trabajo en común”. En primer lugar, se asocia cooperativa con una forma de mentalidad “empresarial”, dice el informante. En segundo lugar, ésta se caracteriza por ser un tipo de actividad colectiva en el que el ganadero trabaja para otros “como a sí mis-

mo”. Es interesante observar la interiorización de una perspectiva institucional, donde empresariedad es igual a cooperativismo. De hecho, existe una coincidencia entre este discurso y los mensajes publicados en los periódicos y revistas especializadas en producción láctea, que asocian “empresariedad ganadera”, “profesionalización ganadera” y “cooperativismo”.

Al respeto, es necesario hacer una consideración sobre el individualismo. El cooperativismo propone una forma de individualismo: trabajar para otro “como a sí mismo”; entonces, no es que individualismo y cooperativismo sean dos valores opuestos, sino que lo que se opone al cooperativismo es la llamada autonomía ganadera, es decir, un *habitus* cultural que enfatiza la independencia productiva del ganadero frente a sus pares.

Al igual que el anterior discurso, aquí se asocia la cooperativa a “una fase inicial para arrancar, para pagar las deudas”. No se esclarece si tales deudas son colectivas o individuales. Empero, implícitamente se da a conocer que el cooperativismo fue la antesala de los actuales proyectos ganaderos individuales. Asimismo, se plantea que los cambios en el nivel de vida son opuestos a la convivencia. Aquí es posible interpretar una racionalidad económica específica, donde la cooperativa reporta beneficios individuales –“poder vivir mejor”– que, simultáneamente, cuestionan la naturaleza misma de la cooperativa. No basta la maximización de las ganancias individuales para explicar la continuidad de las cooperativas. Desde el tropo de las metáforas en el discurso se establece como analogía las relaciones humanas –la “convivencia”– y las cosas sólidas que pueden “explotar”. En este sentido, los beneficios personales son la dinamita de la convivencia. Implícitamente, este discurso pone en evidencia como un proceso de diferenciación social puede afectar las relaciones sociales de vecindad.

Paralelamente, un hombre de unos cincuenta años, pariente de un exganadero que participó en esta misma empresa, señala:

– Dicen que el fracaso fue culpa de las mujeres. No sé. No lo creo. Sucede que el campesino es muy de ‘esto es lo mío’ y participar con otros no es muy dado. Resultó un tiempo para que varios crecieran pero una vez que tenía algo más, lo dejaron. Yo no me creo eso de las mujeres.

– Pero, ¿qué dicen de las mujeres?

– Que fueron ellas que pusieron en contra a los socios, y una familia se peleó con otra por los comentarios de una mujer. El hombre debió apoyar a su mujer. No sé”.

A partir de esto en la cooperativa es muy difícil reconocer “esto es lo mío” como elemento sobre el que se fundamenta la autonomía del ganade-

ro. Lo “mío” se plantea como opuesto a lo de “otro”, por lo que el trabajo en común es muy difícil. Aquí se puede observar como ciertas categorías anteriores son utilizadas para evaluar nuevas situaciones sociales.

Por otro lado, un hombre jubilado, al hablar sobre la reducción de la población y la extinción de ciertos espacios comunes como la “era” y la plaza, recuerda:

– También la gente, y es algo del campo, es muy individualista, muy envidiosa, es un vicio de los españoles. Con las cooperativas se espabiló, pero luego la gente se dividió. Se politizó y el comercio que se opuso, pero no fue el obstáculo. Dicen que se debió a que no se ponían de acuerdo cuánto debían trabajar y cómo repartirse el dinero, y también las mujeres.

– ¿Cómo las mujeres? –pregunto–.

– Ellas andaban con el lío ‘que éste trabaja tanto y gana cuanto o el otro reformó la casa o se compró un auto y nosotros. No sé qué’”.

En este sentido, las mujeres son alineadas junto a este tipo de individualismo que señalábamos. En el discurso emergen varias posibles causas sobre el fracaso de las cooperativas (políticas, económicas), pero la asociación entre mujeres y economía introduce una disyunción en los hombres, que lleva al fracaso de la cooperativa.

Sin embargo, un joven que afirma haber participado en dicha cooperativa, señala que su fracaso dependió de otros factores:

“La gente va mucho de aparentar y esto ayudó a que fracasaran las cooperativas. Yo participé en una, porque hubo un tiempo, en los noventa que la gente ganó mucho dinero y lo dejaron. Además, ese sentido tradicional que viven uno, dos o más en la explotación, al momento de acordar algo nadie se ponía de acuerdo. En las mismas familias había problemas, una le decía al otro: ‘mira que ése trabaja más, que el dinero es mejor utilizarlo en la casa’, muchas veces”.

Aquí se atribuye disgregación de la cooperativa a un inclinación por la ostentación por parte de los ganaderos. Pero no se debe exclusivamente a él, sino también al aumento acelerado de los ingresos. Este principio cultural de ostentación de los ganaderos se acentuó al ganar mucho dinero. En este sentido, el fracaso de la cooperativa en una situación de cambio acelerado señala cómo los agentes sociales reforzarían el ejercicio de un *habitus* anterior y no su disolución. En otras palabras, cómo nuevas circunstancias, como el crecimiento económico acelerado, influyen en el ejercicio del *habitus* cultural de los actores involucrados.

Por último, cabe destacar una tercera variable: “las muchas voces” en la familia. Ello puede señalar cómo influye la familia en la toma individual de decisiones. Al intervenir la familia, la participación individual de los ganaderos en las cooperativas es algo contradictorio. En ellas participan familias, no individuos. He ahí su complejidad.

Más allá de la concordancia y divergencia de los relatos anteriores, existe una focalización en una unidad semántica que une descripción, creencia y rumor. En primer lugar, enuncian una proposición reconocida por ellos como falsa: “no sé” / “yo no creo eso de las mujeres” / “no sé si es así”. En segundo lugar, los relatos son descripciones de una acción narrada por terceros, es decir, otros la narraron a mis informantes. En tercer lugar, tiene por objeto establecer una relación –explícita– de causalidad entre intervención de las mujeres y fracaso de la actividad productiva de las cooperativas. En cuarto lugar, las mujeres aparecen asociadas a desavenencias que contraponen vecindad y negocios. En quinto lugar, en estos relatos sobresale la idea de un consenso sobre ciertas prácticas, a saber: el fracaso de unos vecinos en la conducción de una cooperativa de ganado, explicaría una conducta social adversa a las cooperativas. En sexto lugar, los locutores son hombres.

Sin embargo, cabe preguntarse por qué se reproduce en los discursos el papel de las mujeres en el fracaso de la cooperativa, si no es aceptado del todo. Bien podría bastar aludir a otros argumentos pero se desplaza hacia una relación de género. El joven ganadero, quien afirma haber vivido directamente el fracaso de la cooperativa, es el único que no señala –explícitamente– a las mujeres como responsables; todos los demás –participantes no directos– sí lo hacen. Se recurre a discursos estereotipados para justificar un hecho. Es común que a las mujeres se les asocie con la envidia y el rumor y, por tanto, es fácil que sean evocadas simbólicamente por los hombres para justificar sus propios fracasos. Es decir, se apela a una creencia falsa, pero igualmente efectiva, en la medida en que se tiende a aminorar responsabilidades de unos –los hombres– mediante la reproducción de un estigma sobre las mujeres.

4. RACIONALIDAD ECONÓMICA Y MASCULINIDAD: LOS TRACTORES

El fundamento de la racionalidad económica plantea que la innovación tiene como base la maximización de las ganancias y la reducción de los costes. Desde la teoría neo-marginalista se sostiene que, mientras el trabajo se hace más intenso, la mano de obra se vuelve escasa y los beneficios decaen. Frente a esto, la tecnología es la solución para re-establecer el equilibrio en-

tre beneficio y satisfacción. Lo problemático es establecer el nivel óptimo de tal equilibrio. Para unos puede ser la reducción del nivel de vida, que es igual a disminuir el nivel de satisfacción. Sin embargo, tal lectura no incorpora la dimensión cultural, ya que es ella la que establece los límites –subjetivos– de lo realmente satisfactorio.

Planteadas así las cosas, para la incorporación de innovaciones no basta la existencia del beneficio, sino que es necesario una consideración de la definición cultural de satisfacción. Un caso ilustrativo, mencionado por mis informantes y por los técnicos que trabajan en el medio rural, es la difusión del tractor. Este se incorpora en las actividades campesinas en los años sesenta, gracias a una política estatal de mecanización del campo, para facilitar el ahorro de trabajo en un contexto en que la mano de obra tendía a disminuir. Así, se difundió el uso de los llamados *pascualí*. Un tractor de baja altura y con un eje robusto de tres velocidades. Hoy todavía es posible observarlos. Sin embargo, según mis informantes, su generalización no obedeció exclusivamente a criterios económicos sino, por el contrario, a la noción cultural de autonomía. Un ganadero al respecto reflexiona:

“Aquí la gente mayor era muy reacia a compartir, por ejemplo con un tractor. Había reticencia si uno lo ocupaba más tiempo y no podías esperar al otro para cosechar: ‘¡Qué éste no termina!’ No podías esperar por el clima o que el otro lo ocupara más que tú. Y pasó una cuestión muy graciosa. Uno se compraba un tractor que era para tantos kilómetros para lograr pagarlo. Y había gente que se compraba el mismo tractor para fincas de cuatro hectáreas. Saca la cuenta –años–. Te morías y esa inversión no se pagaba, pero como cada uno quería tener lo suyo”.

Pero esto no significa un fundamento irracional en la adquisición del tractor, al contrario, para el ganadero depender de inversiones de otros es racionalmente incompatible con la organización del trabajo estacional. La simultaneidad puntual de las tareas agrícolas es el *quid* para no compartir la maquinaria de trabajo. Sin embargo, esta racionalidad se opone a la idea de sustentabilidad económica de un bien adquirido, o sea a que una inversión sea económicamente rentable en el tiempo. Para resolver tal contradicción, los ganaderos apelan a “tener lo suyo”, como principio de autonomía bajo el cual se subordina todo tipo de racionalidad económica.

Desde los años ochenta y noventa –período de re-conversión del campo asturiano–, comenzaron a aparecer macizos y grandes tractores de potentes cilindradas y con una cabina de vidrio. Como lo plantea un ganadero con una gran cabaña, su difusión en todo el sector ganadero es infundado, ya

que posee una capacidad que excede su uso real. Para él, sólo es justificado en actividades de grandes explotaciones, en la medida que es utilizado para trasladar fardos de alfalfa, tirar del carro de alimentación de los animales; pero para otras es injustificado, como para segar el prado, trasladar los *rollos*, etc. Según los técnicos, su valor no se justifica por las actividades que se desarrollan con ellos. Su adquisición se debe a las políticas de amortización (planes de ayuda) concedidas por la administración a través del sistema bancario. Su argumento es que los ganaderos no asumen los verdaderos costos de tal injustificada inversión. A pesar de esta aparente contradicción con la lógica de rentabilidad económica de una inversión, se observa totalmente difundido en la localidad. Para algunos se debe al interés de las empresas proveedoras de *inputs* de vender en vez de satisfacer las reales necesidades del ganadero. No obstante, al conversar con un vendedor de maquinarias, éste criticaba la actitud obtusa de los ganaderos y lo trabajoso que era convencerlos para que compraran alguna máquina distinta a la del modelo existente en la localidad.

Pero existen otros argumentos. Su adquisición se debe a una suerte de principio imitativo que siempre han poseído y que explicaría, en parte, la innovación. Al respecto, uno de ellos, ya jubilado como trabajador no agrícola y sin tierra, me comenta al ver pasar un tractor de estos: “es igual con lo que pasó con las vacas, ahora pasa con los tractores, nadie quiere ser menos”.

Para otro –un ganadero de gran cabaña–, sería un signo de valía: “yo también tengo”. Para uno más joven, es una suerte de competencia en pos de la ostentación:

“Si compras un tractor con cien caballos yo de doscientos cincuenta. Y muchos meten la pata, vamos, por envidia o por decir: como yo voy a quedar atrás si puede más que el otro”.

En este sentido –como me lo hizo saber un joven funcionario, hijo de un ganadero–, el tractor cumpliría el mismo papel que el auto en la ciudad. Éste daría cuenta de un nuevo tipo de relación entre los hombres, que pasa por las relaciones con las cosas, ya que éstas serían bienes informacionales sobre el estatus de éstos (Bourdieu, 1995; Douglas y Isherwood, 1980). Su generalización, entonces, sería una estrategia simbólica de igualación social. Cabe destacar que todos los argumentos provienen de hombres.

Una mujer mayor, erguida fuera del umbral de la puerta de su bar, saluda, risueña, a un hombre que conduce un portentoso tractor. Yo me encuentro sen-

tado en un pequeño banco afuera del bar. Me mira, irónica, agita una de sus manos, exhala y dice:

– ¡Este hombre! –mientras observa detenidamente el pasar pausado del tractor”.

En el caso del tractor existen dos elementos imbricados entre sí: un bien productivo re-significado como bien de consumo y un signo de la actual división sexual del trabajo. Para Bourdieu, el consumo es una área gobernada por la lógica de la diferencia y el estatus entre miembros de un grupo social, de tal manera que tener un tractor es efectivo en la medida que concede –a nivel simbólico– una diferencia legítima a los integrantes de un campo cultural determinado: los ganaderos *versus* los no ganaderos. Observamos como lo económico está impregnado de lo simbólico y como la producción y reproducción cultural son inseparables, ya que el uso masculino del tractor señala ciertas condiciones sociales que regulan las actividades de los actores, dividiéndolas según el género.

En este sentido, la complementariedad de los sexos en las actividades agrícolas es patente en la economía campesina, especialmente en Asturias. La división de las tareas ha generado una especial carga de trabajo sobre las mujeres, quienes deben participar indistintamente en el trabajo productivo y el trabajo doméstico, aunque son los hombres los que han llevado a cabo aquellas tareas de más esfuerzo (González-Quevedo, 2002: 110). La pregunta a responder es por qué las mujeres no asumen esta tarea de conducción de los actuales y modernos tractores –considerando que esta actividad no reporta gran esfuerzo físico–. Digo modernos tractores, porque todavía es posible observar algunas mujeres conduciendo los antiguos y lentos tractores *pascualí*. Para Suageres (2002), esto se debe a una suerte de homología simbólica entre actividad agrícola y masculinidad. Una ecuación que asocia tecnología, conocimientos, destrezas y masculinidad. Una práctica social y simbólica destinada a asegurar cierto capital simbólico de predominio masculino sobre las mujeres (Bourdieu, 2000). Al respecto, son innumerables los relatos con connotaciones de proezas masculinas alrededor del tractor: volcamientos, averías, sobrecarga, etc., y comentarios cargados de temor y recelo por parte de las mujeres. Un taxista, agricultor ya jubilado, me narra, mientras viajamos a mi destino:

“Con el tractor ya no quedabas aislado. Antes debías viajar en carreta y bueyes a Luarca. Te demorabas una eternidad. Dos días creo. Con el tractor, cargabas mucho más, pero en tiempo de lluvia no podías salir. Se empantanaba

en el camino. Debías buscar ramas, piedras para poder sacarlo. Mi madre, cada vez que salíamos, poníase a rezar: Yo diciéndole: ‘no pasa ná’”.

Es así como el tractor –al igual que los automóviles– supone una nueva concepción de tiempo y espacio. Los trayectos a los centros comerciales se acortaron y la percepción del aislamiento se modificó. No obstante, la mayor carga y, por ende, el mayor peso, asociado al estado de los caminos propicia la aparición de nuevas preocupaciones en torno a posibles accidentes, desperfectos, costes de manutención, productividad, etc. Es destacable que éstas se asocien a las mujeres, quienes adscriben una menor aceptación hacia el tractor. Al respecto, un informante me comenta:

“Los tractores mataron muchísima gente porque trabajas en terrenos pendientes. Se habló mucho que en la minería del carbón se llevó a muchísima gente, pero aquí en Tineo muchísimos más ganaderos por los tractores que mineros en la mina, pero con muchísima diferencia (...). Había gente que nunca había mirao un volante por ningún lado más que en el autobús de línea. Y había tipos que eran unos manazas que todo el mundo hablaba de ellos: ‘¡Qué fulano de tal, joder!, cogió el tractor e hizo unas cuantas cosas’”.

Así, el tractor, y los accidentes que conlleva, emerge como una categoría de igualación a otros oficios masculinos como la minería, a la vez que permite, internamente –entre los ganaderos–, construir una nueva clasificación masculina de persona; los *manazas*. Un protagonista, recuerda excitado:

“Yo he volcado tres veces. Las tres en el monte ese. La primera vez iba cargao con verde por un camino en mal estado, pero ya había pasado por ahí. El camino se desmorona por la lluvia y el tractor culea. Pongo tercera y acelero, pero patinó y culea más. Ahí me dije ‘es la mía’ y salté. El tractor se volteo de culo”.

Es así como el tractor vehiculiza el desarrollo de nuevas competencias, al tiempo que permite el desarrollo de nuevas intrigas en torno a relatos orales que informan de la actual experiencia campesina. A través del tractor se construyen nuevas historias extraordinarias, a través de las cuales se actualizan las habilidades masculinas. En ese sentido, un joven narra:

“Los tractores son muy especiales. Tú debes saber manejarlo. Debes bajar al monte en lenta y subir en lenta. Acelerar en el monte es peligroso porque la máquina pesa y fácilmente puede arrastrar la tierra suelta”.

Las destrezas y conocimientos que supone el manejo del tractor son iguales a un signo distintivo de los hombres frente a las mujeres. Un día, le

pregunto a una mujer que espera que lleguen a ayudarle a abonar su tierra, si sabe manejar el tractor. Ella suspira y me cuenta:

“Pedía a Dios cada vez que mi marido subía al monte con el pascualí. Escuchaba muertes por todos lados. Además, este gracioso no sé que hacía con la máquina que se devolvía y yo quedaba nerviosa todo el día. Nunca me quise subir”.

De esta manera, el tractor es un nuevo bien en torno al cual se focalizan las diferencias de género. Es decir, es un bien de producción que está re-apropiado simbólicamente para significar relaciones de género.

VII. LOCALIZACIÓN Y DISTRIBUCIÓN: EL LUGAR DE LA ECONOMÍA CAMPESINA

ESTE APARTADO TIENE el propósito de describir la posición de las explotaciones ganaderas dentro el mercado lácteo y cómo en la constitución de esta ubicación influyen las relaciones entre explotaciones. Ello significa abordar el tema ganadero desde una doble perspectiva: su integración vertical y su integración horizontal.

I. INTEGRACIÓN VERTICAL

En el campo asturiano uno de los principales cambios que se instaura desde los años cincuenta es la pérdida relativa de poder de las parroquias. Aún cuando siempre estuvieron interconectadas a la administración pública, tuvieron cierta autonomía respecto de la organización del espacio, como en el aprovechamiento de los montes, la reparación de caminos y la aplicación de sanciones provenientes de sus propias reglas normativas. Todo ello aseguraba la reproducción de las condiciones de vida y trabajo dentro el ciclo productivo agrícola (Domínguez, 1996). En este sentido, la parroquia era una unidad cultural que favorecía el equilibrio ecológico (González-Quevedo, 2002). Es decir, existía una correlación entre territorio y organización económica. Así, por ejemplo, la extensión y cantidad de prados y fincas daba cuenta de la posición económica de sus integrantes.

A partir de la paulatina inclusión de la economía local en los mercados nacionales e internacionales con la consecuente re-orientación productiva y el desarrollo de la cadena agroindustrial de transformación y distribución, se reconfiguró la localidad de manera radical. Hasta los años setenta la orientación ganadera era mixta, es decir, destinada a la producción de carne y leche. Muchos autores y también los nativos plantean que es el desarrollo

de la industria quesera local –Quesería Tineo– quien impulsó la orientación láctea, pero de manera restringida. La falta de infraestructura para el acopio de leche, así como la falta de vías de comunicación idóneas, significó que el mercado de la leche reportara más pérdidas que ganancias. No obstante, el surgimiento de la Central Lechera Asturiana y otras empresas de transformación, posibilitó que la orientación láctea en la localidad cobrara fuerza. Ésta permitió la regularización de la producción de las explotaciones y la obtención de ingresos mensuales regulares por parte de los ganaderos. Esto, junto a la ampliación de la seguridad social, trajo consigo una cierta nivelación de las rentas agrarias respecto a las actividades económicas urbanas.

Varios autores plantean que el desarrollo del sector industrial transformador produjo una serie de cambios en las parroquias, como el cierre de las explotaciones no competitivas y el auge de la mecanización y concentración productiva de las explotaciones, con la consecuente re-organización de las unidades productivas y en las relaciones entre ellas (Domínguez, 1996; Arnalte, 1997). A estos cambios se suma la re-estructuración del mercado lácteo, primero en la CEE en los años sesenta y, luego, de forma más radical en 1986, con el ingreso de España en la Política Agraria Común (PAC). Así, mientras en el año 1986 había 102 explotaciones, en el año 2001 quedaban 51. Paralelamente, si en el año 1993 había 69 titulares de explotaciones lácteas, en el año 2002 quedaban 27. De estos 27 titulares lácteos, sólo siete de ellos llevaron a cabo, desde 1982, nuevas inversiones –de diferente envergadura– en la construcción de “naves” y en la mecanización del ordeño.

En palabras de Barlett (1991), la transferencia tecnológica redundó en el incremento de la producción y, en un primer momento, en el aumento de los precios para, luego, tender a descender. Es la situación del campo asturiano; según el MAPA en 1994, el valor del litro de leche era de 44,42 pesetas y en 2001 era de 52,54 pesetas por litro de leche. Empero, ya es observable la caída de los precios. Según estimaciones del Principado de Asturias, el precio tenderá a bajar. Se espera que el precio por litro de leche descienda a unas 30,98 pesetas en 2004 para llegar a unas 22,21 pesetas por litro de leche en 2008. Y paralelamente, la producción láctea crece de 3.498.966 litros en 1993 a 4.697.886 litros en 2002. Estos incrementos en los rendimientos productivos no se deben solamente a la transferencia tecnológica, sino que median otros factores, como la política económica, vale decir: la re-estructuración “competitiva” del mercado y las ayudas compensatorias dentro del marco de la Política Común Europea. Este marco institucional promociona la “re-conversión” con consecuencias contradictorias (apoyo a las inversiones ganaderas, compensación al retiro anticipado de las explotaciones no

competitivas). Hoy en día la sobre-producción láctea es el nudo central que socava la viabilidad económica de muchas ganaderías. Al haber sobre-producción los precios tienden a caer por lo que la rentabilidad es puesta en cuestión al explicar la continuidad de las explotaciones.

Ésta es en la actualidad la encrucijada de los ganaderos insertos en la economía mundial, donde intervienen empresas multinacionales –quienes venden maquinaria–; empresas de transformación –Danone, Néstle, etc.–; y el sistema financiero (Roseberry, 1991). Para Barlett (1991: 350), la adopción de tecnología lleva, a las actuales condiciones, como es la instalación del tanque de leche y la mecanización del ordeño, transformarse en la estrategia de reproducción para hacer frente a las nuevas exigencias del mercado.

Cabe mencionar que la cadena de transformación del mercado lácteo se divide en tres fases: la producción de materia prima, llevada a cabo por los ganaderos; la transformación realizada por la industria láctea –las llamadas centrales lecheras–; y la distribución a cargo de algunas industrias de transformación y de las grandes superficies (supermercados). Estas fases se condicionan mutuamente, pero lo cierto es que la fase de distribución condiciona y subordina a las demás (Langreo, 1996).

Los ganaderos, influenciados por las nuevas reglas administrativas que la transferencia tecnológica significa, deben adquirir contenedores de frío en préstamo y/o venta a crédito, conocidos como “tanques de leche” (contenedor cilíndrico y metálico de diferente volumen). Su obligatoriedad se debe a aspectos sanitarios-bacteriológicos. La leche debe conservarse fría para evitar que surjan gérmenes, ya que según el nivel “bacteriológico” y “somático” que contenga, se establece si su valor sube o baja. La capacidad del “tanque de leche” varía según el tamaño de la cabaña ganadera. Tien-de a ubicarse en una pequeña sala contigua a la zona anterior de la “nave” respecto de donde se encuentra el ganado. El “tanque de leche” supone ciertas actividades claramente demarcadas. Se llena de dos formas: de modo directo, por medio de mangueras succionadoras conectadas a tuberías que van de la ubre al contenedor; y de modo indirecto, al llenar con leche bidones metálicos de unos cinco litros que, luego, son cargados manualmente desde el lugar de ordeño a la sala del contenedor.

La primera técnica es utilizada por el 80% de las explotaciones ganaderas y la segunda por el 20% de ellas, aproximadamente. Estas últimas adaptan sus técnicas de trabajo para adecuarse a las nuevas condiciones, a saber, el control bacteriológico que tiene repercusión directa en el precio a

recibir por cada litro de leche producido. Ocupan dos tanques de frío que van llenando manual e intercaladamente. La actividad dura aproximadamente media hora. Primero llenan uno y luego otro. Su objetivo es no aumentar la temperatura de la leche acumulada: la leche al salir caliente de la ubre puede generar el desarrollo de bacterias. Una vez finalizadas las tareas de ordeño, se lava el instrumental utilizado: bidones, mangueras, tuberías, etc. Para ello, se utiliza agua caliente junto a un desinfectante y luego se enjuaga con agua fría. Se vuelve a echar agua caliente y se seca con un paño seco y limpio.

Los ganaderos construyen un discurso en torno a los contenedores de leche que informa sobre su posición dentro del mercado lácteo. En primer lugar, ellos tienden a replantear las exigencias de calidad que vienen aparejadas al tanque de leche y, en segundo lugar, a reinterpretar el motivo de las diferencias en el valor de la leche que se paga a cada ganadero. La calidad exigida es definida objetivamente a partir de los niveles bacteriológicos y somáticos contenidos en la leche, que es controlado mediante pruebas extraídas del contenedor por la propia empresa compradora, la que entrega –una vez al mes– los resultados a los ganaderos. También realiza esta prueba la “interprofesional”, organismo dependiente de la administración provincial. Para mis informantes, en estas dos pruebas se detecta cierta ambigüedad: un mismo método de trabajo puede llevar a que varíen los resultados. ¿Por qué la diferencia?, se preguntan los ganaderos.

Las respuestas son diferentes según el lugar que se ocupe en la actividad ganadera; no obstante, existe un juicio común: lo injustificado del tratamiento de las empresas hacia ellos. Un ganadero con una cabaña de gran envergadura –sobre cien cabezas de ganado– lo explica de la siguiente manera:

“La industria paga en función a una prima de cantidad y luego, si te pasas aquí y de aquí de células y de bacteriología, y si no tienes instalaciones adecuadas es muy fácil pasarse o muy difícil no pasarse, te meten unos palos”.

Para otro, un hombre ya mayor –con una pequeña cabaña–, esto se relaciona con la siguiente idea:

“Cuando empezamos a hacer la cuadra, en un mes, nos la pagaron a veinte y nueve pesetas el litro, que no sacábamos para gastos, teníamos la cuadra vieja, teníamos nueve vacas y eso, y empezaron a decir que si teníamos mucha bacteriología, cada tiempo venía uno, y decía que tenía que enseñarnos a ordeñar, jera lo que faltaba! Y justo cuando inauguramos la cuadra nueva, abandonamos

la Central y desde entonces no tuvimos más problemas de bacteriología ni de células somáticas, ni de nada. Hombre, la cuadra también algo influyó para la bacteriología, está más limpio, ordeñas de otra manera, y las vacas están más secas y más limpias, pero, vamos, los palos que nos metían no eran”.

Por último, un joven retirado de la ganadería afirma:

“Yo daba a las vacas hierba verde, pero los tipos de la Central lechera a quienes se la vendíamos siempre nos decían que estábamos pasados con la calidad de la leche, después la llevaron al control lechero, que es una institución provincial y que supervisa la calidad de la leche, y nos dijeron que estábamos bajo. Joder, dije pero cómo es esto. Yo ya veía que los que compran la leche te pagaban menos dinero, veintisiete pesetas, por tener baja calidad de leche, pero la echaban al mismo tanque con la leche de otros. Yo les digo: ‘¡pero si ustedes dicen que mi leche está mala!, ¿por qué la juntan con la demás?’. Porque si tú echas leche mala al mismo tanque de la leche buena ésta también se echa a perder. Nunca decían nada. El problema es que la Central es juez y parte entre el productor y los compradores”.

En estos tres discursos hay unidades de sentido divergentes y convergentes. Los discursos de los ganaderos activos ponen en evidencia la interiorización de las nuevas condiciones de trabajo, donde la responsabilidad del precio de la leche –y de las condiciones productivas que le subyace–, recae –y es asumida– en ellos. Sin embargo, este proceso no es homogéneo. El joven ex ganadero disiente sobre las mediciones por considerarlas arbitrarias, al tiempo que las responsabiliza de las actuales condiciones de trabajo ganadero. Además, el pequeño ganadero y el ex-ganadero están de acuerdo en defender su método de trabajo. El primero se molesta al saber que quieren enseñarle a ordeñar, mientras el segundo defiende el hecho de dar hierba a los animales. En ambos es posible observar como la compenetración de *habitus* a las nuevas circunstancias es un proceso conflictivo. Sin embargo, los tres reconocen que las medidas que se les aplican no son justas, lo cual es denotado en “los palos” que les dan. No reconocen del todo las medidas –en precios– que les aplican las empresas por la calidad de la leche. Es decir, a pesar de la diferente ubicación social de los actores, éstos interpretan del mismo modo su relación con el mercado lácteo.

Ahora bien, la calidad de la leche trae consigo la imagen de la actual profesionalización de los ganaderos. Un ganadero pre-jubilado me explica:

“El tema de la leche hoy en día exige una..., una profesionalización en la

persona que ordeña y mira si te cogen con antibiótico a un productor de estos grandes, pues en una explotación de doscientas vacas a lo mejor, cinco vacas probablemente las trates todos los días con antibióticos, esas vacas no las puedes ordeñar, no las puedes ordeñar. Las puedes ordeñar pero no las puedes echar para vender la leche, no las puedes echar al tanque en donde se vende, a donde va la leche. Normalmente se tira, pero sin embargo si el profesional que ordeña no es bueno, pues es muy fácil que se le olvide y una sola gota que vaya, te meten una sanción de siete pesetas por litro: noventa mil litros, son seiscientos mil pesetas al mes, que es más de lo que ibas a ganar en tu explotación. Fíjate que fácil, que alguien que no sea responsable, un solo fallo en los treinta ordeños que hay, en los sesenta ordeños que hay al mes, me he equivocado (eleva una de sus manos con el dedo índice extendido), un solo fallo y ya se ha cargado las ganancias del mes”.

“Profesional” y “responsable” son los términos con los cuales se construye la imagen del ganadero ante las nuevas condiciones de producción. Dicha imagen aparece aquí relacionada con la envergadura de la explotación. En este sentido la aplicación asimétrica de las sanciones sobre la calidad de leche influye en la concepción de las habilidades “profesionales y responsables” de los ganaderos según su posición social. De esta manera la noción de “responsable” del ganadero viene a reproducir el *habitus* de un sector de los ganaderos transformado por las nuevas condiciones.

Ahora bien, los informantes identifican situaciones críticas alrededor del “tanque de leche”. En especial cuando un ganadero desea independizarse de la empresa a la cual vende la leche. En casa de una familia, durante una conversación sobre la adquisición de los “tanques de leche”, una mujer ya mayor recuerda:

“Recuérdome de X, cuando fue la Central a buscar el tanque porque se iba. El inspector llega a su casa a retirar el tanque pero él no quiso”.

El relato es complementado y profundizando por su hijo:

“Lo que sucedió es que hace bastantes días iban a su casa y él no salía, porque él ya sabía por otros que estaban quitando los tanques a quienes dejaban de entregar la leche a la empresa, y un día dijeron ellos a su mujer: ‘llevamos el tanque’. Y él sale a detenerlos con un palo y prefirió romper el tanque a golpes que entregarlo”.

Su padre, disconforme con el relato de su hijo, agrega:

“A él lo encontraron justo en la puerta de la cuadra. No alcanzó a esconder-

se para que no se llevaran el tanque. Discutió con el inspector que él ya lo había pagao. Llevaba más de un año pagando mensualmente por el tanque. Ya lo tenía pagado. Él díjole al inspector que venga otro inspector, con el que había hecho el trato. Éste respondió que ya no trabajaba en la empresa. Ahí, él se enoja y toma un palo y rompe el tanque”.

Lo anterior informa del carácter informal de la relación contractual entre ganadero y empresas lácteas y al mismo tiempo de la existencia de formas de resistencia de los ganaderos cuando una de las partes ha transgredido esta relación contractual, revestida de relación personal. El hombre mayor así lo informa al narrar sobre el ganadero perjudicado por el retiro del tanque. Éste solicita conversar con el inspector con el que hizo el contrato. Apela a la re-examinación de una relación personal, desea conversar con quien acordó, haciendo caso omiso de la nueva situación. Al escuchar que éste ya no trabaja en la empresa, reacciona no tanto por su exigencia formal de retirar el tanque, sino por ver menoscabado el principio básico sobre el cual ellos construyen las relaciones comerciales. Al comentarle de esta situación a un ganadero adulto con una cabaña de gran envergadura, me explica:

“Somos tradicionales. Tendemos a hacernos amigos con quien hacemos negocios, y por muy grande que nos hagan una, no terminamos con ellos. Las empresas saben que somos muy buenos clientes”.

No obstante, dos aspectos son relevantes. En primer lugar, el contexto de la situación, a saber la ubicación subordinada del ganadero en la cadena productiva y, en segundo lugar, el arbitrio de la situación. En este sentido, las respuestas que ejercen los ganaderos están enmarcadas en un tipo de relación trabajador-patrón, que es nueva para ellos pero no para otros. Entonces, lo que es destacable en el comportamiento de algunos ganaderos es que es una respuesta local y particular –en su condición de trabajadores– frente a la actual coyuntura histórica económica de capitalismo.

2. INTEGRACIÓN HORIZONTAL

La integración horizontal tiene dos particularidades: por un lado, está condicionada por la integración vertical e involucra a los ganaderos que viven más allá del límite parroquial, señalando nuevas estrategias de reproducción en un contexto de mercado. En relación al primer aspecto, la integración horizontal surge como respuesta de los ganaderos a la reducción sostenida de los precios de la leche, mediante la constitución de grupos de “ventas en co-

mún”, al comprometer un mayor volumen de producción de leche colectiva. A través de ellos, los ganaderos negocian el precio de la leche con las empresas lácteas. Estos grupos son de una particular naturaleza, se estructuran como una red social inter-personal. No constituye un grupo institucionalizado: no existe directiva –salvo un representante (en este caso un dirigente sindical campesino), encargado de negociar con las empresas lácteas–, no se reúnen en un tiempo y espacio definido. Al contrario, sus lazos se construyen a partir de relaciones personales: la visita concertada o de “paso” y el uso del teléfono son sus mecanismos de comunicación. La participación de los ganaderos en ella varía con el paso del tiempo. Salen y entran del grupo según sus propias necesidades en relación a la coyuntura económica del mercado lácteo.

Su objetivo es el logro de un mejor precio de venta de leche y, por ende, una cierta igualación del precio de la leche entre las diferentes explotaciones que son de disímil envergadura. Para Gudeman (1997) la racionalidad económica tiene como trasfondo una comunidad y una cultura. En este sentido en la toma de decisiones sobre las ganancias median ciertas afinidades sociales en las cuales no es posible separar el elemento económico de las relaciones sociales y simbólicas que la acompañan. Esto es posible de observar en momentos de crisis. De hecho, el nacimiento de los grupos de venta en común tiene como trasfondo la presencia de períodos de caída de los precios de la leche y desigualdades en la asignación del valor de la leche entre los distintos ganaderos. Un joven me relata sobre su retiro de la Central Lechera Asturiana, debido a los bajos precios que pagaba y –a partir de aquí– sobre la constitución de un grupo de venta común:

“Y yo digo: qué más les da a ellos que marchemos nosotros o que quedemos, lo mismo les da, pero no, vino el inspector y primero habló con mi madre y después bajó conmigo y con mi padre que estábamos en la cuadra. Y mi padre dijo: ‘que marchamos, y no sé qué’. Y digo yo: ‘ya os pasasteis a fondo y ya está’. Y dijo él: ‘es que eso lo podíamos negociar, y podíamos tal’. Digo yo: ‘jolín, pudiste acordar antes’. *Ya había gente que cuando hacíamos el grupo* y otros querían entrar al grupo y venía el inspector de la Central y empezó a decir que iban a subir el precio de la leche no sé cuanto, y bueno ellos callaron y pasaron de entrar con nosotros en el grupo. Negociaron que iban a subir el precio de la leche pues cinco pesetas o lo que fuera, entonces hala, no quisieron entrar al grupo y se quedaron en la Central. Lo que pasa es que la subida esa sería los primeros cuatro meses y después llegarían a bajarlos, pero bueno, *hubo gente que se aprovechó de nuestro grupo para conseguir mejores precios. Pero también hubo otro que nos fue*, el del pueblo que llaman del X y debe tener muchas vacas, deben tener como cien o por ahí, *y ese también entró con nosotros en el grupo, porque él aún tenía*

muchas vacas. Entonces entró con nosotros en el grupo, pero resulta que en el grupo, al principio, no nos pagaban por cantidad de leche que entregabas, o sea, pagaban a mí igual entregando cien litros que entregase cinco mil. Y los de la Central, por ejemplo, pagan, a uno que entrega cien litros, pagan menos y a uno que entrega cinco mil litros, pues igual pagan veinte pesetas más por tener más cantidad. Y entonces, el paisano éste entró con nosotros y cóbralo menos que en la Central, porque en la central cobra un poco más porque tenía una prima de cantidad, *y entonces estuvo con nosotros un mes o dos hasta que arrancamos*. Por eso *portose muy bien*, porque dijo: ‘hasta que arranquéis ya, o sea, hasta que estéis con el grupo puesto en marcha, bien aguanto, pero vuélvome para la Central’. *Y estuvo como dos meses para ayudarnos, porque si marchaba él, y entregaba muchísimo, pues quedábamos un poco*”.

Varios aspectos impregnan este relato. Por un lado, hay una relación anterior entre los ganaderos a la constitución del grupo de venta en común, “Ya había gente que cuando hacíamos el grupo”. Es decir, la relación de vecindad es condición sobre la cual se construye el grupo. Asimismo, el relato informa sobre un principio que limita la racionalidad del beneficio y que censura “hubo gente que se aprovechó de nuestro grupo para conseguir mejores precios”, sin haber participado previamente en contraprestaciones simbólicas. Pero también representa a quienes participan en estas contra-prestaciones: “Pero también hubo otro que nos fue”. Este ganadero a pesar de dejar el grupo no es sancionado, al contrario “portose muy bien”. Sobre él asignan una diferencia no económica para participar en el grupo no es suficiente, ya que “él aún teniendo muchas vacas”, por ende, un mejor precio por el volumen mayor de la producción de leche. Aquí existe una conexión entre participación en actividades económicas y una lógica reciprocidad.

Es decir, ciertas decisiones económicas se sustentan en un reconocimiento mutuo, lo que explica la participación de ganaderos en el grupo con volúmenes de producción diferentes: quienes cuentan con una cabaña de cien cabezas junto a otros que no sobrepasan las treinta, señala la presencia de estrategias económicas no maximizadoras. Es decir, en la relación económica entre los ganaderos, es un medio para acrecentar el capital simbólico mediante la participación en actividades no rentables. Según el punto de vista de un ganadero, su participación en el grupo de venta en común se debía a:

“Varios de ellos son vecinos y amigos conocidos de toda la vida. Y los palos que le dan por no tener suficiente producción no son justos. Uno puede amortiguar los tirones de la leche por la cantidad de leche que produce, pero ellos no, así que me metí con ellos”.

Bajo esta perspectiva, los “grupos de venta en común” pueden ser com-

prendidos de forma ambivalente: como estrategia económica para intervenir en el mercado y obtener una mayor rentabilidad; y como respuesta cultural de resistencia de los ganaderos frente a las arbitrariedades económicas que cometen las empresas lácteas sobre ellos.

VIII. RECORRIDO CULTURAL DE LOS BIENES: CERDOS, VACAS Y PRADOS

UN ASPECTO CENTRAL de toda cultura es la apropiación simbólica de los bienes adquiridos y/o producidos. Para Bourdieu, un bien es apropiable no por una cualidad natural en él, sino por las relaciones sociales objetivas que puede expresar un grupo social. En este sentido, los agentes sociales utilizan los bienes como un medio para establecer diferencias sociales. Los bienes son clasificados de cierta manera según las condiciones sociales que le dan origen y su posterior “recorrido cultural”. Al respecto, es interesante abordar el diferente valor que los sujetos le atribuyen a bienes como los cerdos, las vacas y los prados. Es lo que Appadurai llama “biografía cultural de las cosas”. Para él, los sujetos definen los bienes adscribiéndoles un recorrido temporal. Para organizar su vida, introducen discontinuidades al flujo de acontecimientos. Asignan diferencias al tiempo, a los bienes y al espacio: “antes” / “ahora”; “blanco” / “negro”; “arriba” / “abajo”. Mediante estas clasificaciones, los sujetos, interrelacionan cosas entre sí y establecen distinciones, según una lógica jerárquica de las relaciones sociales existentes en un momento determinado.

Siguiendo a Kopytoff (1986), en este eje de distinciones es posible explicar la asociación entre un tipo de valor asignado a los bienes y las relaciones sociales entre los agentes sociales involucrados. El valor de un bien puede ser definido por la cantidad de trabajo invertido, por su participación en el autoconsumo familiar, por su contribución económica en ingresos, por su utilización como signo de prestigio o por otras prácticas sociales realizadas con él (Gudeman, 1981; De Certeau, 1996: 36-40).

I. EL CERDO

Es extensa la literatura sobre su utilización en la economía tradicional asturiana. En ella se señala al cerdo como un bien central en la economía, en los rituales de reciprocidad –a través de la ayuda vecinal en la matanza y en las instancias de comensalidad que implica–, en la dieta y en el mantenimiento del prestigio asociado a las familias (González-Quevedo, 2002: 187-197). Así antes se ubicaba al cerdo o *gocho* en la cadena de consumo de la casa (al comerse los excedentes de basura) y como contribuidor en el desarrollo de otras actividades económicas, como la recolección de las castañas, que eran recogidas en otoño para darle de comer al animal, con el fin de mejorar su sabor antes de matarlo: el “San Martín”. También, se afirma que éste es utilizado como vehículo metafórico para explicar los acontecimientos sociales. Para James Fernández (1996), el cerdo es parte de un sistema conceptual utilizado por las personas para explicar su experiencia social. En este sentido, el cerdo proporciona una estructura de entendimiento común y “llena” aquellos huecos léxicos que no se pueden explicar por otro medio para expresar dicho entendimiento.

Es así como el cerdo aparece reiteradamente en los comentarios de mis informantes, en especial sus derivados (embutidos). En primer lugar, el cerdo interviene para distinguir dos tiempos en la vida social de los informantes del pueblo: un tiempo pasado y un tiempo presente.

Así, por ejemplo, desayunando con una mujer me ofrece jamón. Lo sirve. Yo, tímidamente, saco un pedazo. Ella –efusiva– mientras echa un pedazo a su boca, me dice: “Sírrete, sírvete que hay del bueno, mira que antes no comiesen todos”. Aquí, junto al sabor del embutido se representa la cobertura del autoconsumo del animal en la localidad: “antes no comiesen todos”. Ella, una mujer sin fincas en propiedad, define al cerdo desde un autoabastecimiento restrictivo. No todos los del pueblo lo consumían.

Pero, para un hombre ganadero y propietario, al charlar sobre los cambios ocurridos en el pueblo, recuerda: “el embutido que comías todos los días era morcilla, el tocino y la longaniza. Era lo que cogías en casa: lo peor, lo otro lo vendías”. Para él, la distinción sobre el cerdo no se debe a su limitado autoabastecimiento en el pueblo, sino que introduce una particular distinción: diferencia entre lo “peor” para él y lo “mejor” para la venta.

Al comparar los dos discursos se puede apreciar una estructura común

entre ambos. El cerdo y sus derivados informan de lo “restrictivo” de la economía local. El cerdo interviene para significar un pasado económicamente restrictivo. Pero se observa una diferencia respecto al sentido que representa lo restrictivo, según la ubicación social de los informantes. Para unos, el cerdo es signo de un autoabastecimiento limitado en la localidad, mientras para otro su limitación está relacionado con las ventas que se hacían con él. Es decir, las familias asignan al *gocho* y sus derivados una diferente clasificación de acuerdo a que éste participe en una economía de consumo doméstico o de venta. Implícitamente, esto informa sobre las diferencias sociales existentes en el pueblo: entre quienes ya participaban en una economía mercantil, y quienes lo hacen en una economía de autoabastecimiento.

Desde el punto de vista de la venta, el cerdo es definido a partir de su contribución económica a las familias. El cerdo es valorado por proveer los ingresos necesarios para la compra de otros insumos. Es decir, el cerdo es significado desde su valor de cambio. A través de él se puede vender y comprar.

“De los cerdos aprovechabas todo, pero los jamones eran muy apreciados, es del que más dinero se sacaba. Entonces, lógicamente los jamones los vendías para comprar”.

En este sentido, el cerdo no sólo participó en la lógica del intercambio mercantil, a través de sus derivados, sino también por medio de la venta de las “camadas de *gurinos*”:

“Hubo mucha gente cuya economía dependía más de los cerdos que de las vacas, porque leche vendías muy poco, ternero vendías cuatro al cabo de un año, pero camadas de cerditos vendías un montón, y había veces que los cerdos pequeños valían mucho dinero, pero era un trabajo...”.

En esta unidad discursiva el cerdo se opone a las vacas. Antiguamente el cerdo era signo de la difusión del intercambio mercantil en el pueblo. En cambio la vaca era signo de la economía de autoconsumo. De hecho, en cierto sentido la explotación de las vacas giraba económicamente alrededor del cerdo, por ejemplo, a través de la provisión de nata para su alimentación (Ferrer, 1963). Relacionados ambos como signos, podemos comprender algo más del pueblo. La economía local no era exclusivamente de subsistencia o mercantil. Al contrario, ésta oscilaba entre ambas.

Ahora bien, a la crianza del cerdo se asocian las castañas. Éstas intervienen en el discurso para informar como la exigua economía de intercambio

del cerdo influía y daba cuenta de las relaciones del pueblo. Desayunando con una mujer en su casa, me ofrece un trozo de chorizo. Lo como y comento su buen sabor. Ella me responde: “con castañas queda mejor”. Mientras prepara café en una diminuta cafetera, pregunto:

– ¿Por qué ya no da de comer castañas?

– ¡Uf –exclama– todo un lío. Tú sírvete porque aquí hay mucho”.

Al conversar con un ganadero sobre las comidas pasadas, recuerda:

– Bueno se me han olvidado las castañas, castañas era un fruto..., se cerraban las escuelas en el mes de octubre porque todo el mundo iba a recoger castañas. Era un alimento clave para la finalización de la alimentación del cerdo. Al comer castañas el animal tiene un sabor especial, entonces, finalizados los dos meses de engorde del cerdo se le da castaña todos los días. Las castañas eran, fíjate la trascendencia que tenían que se cerraban las escuelas, los críos se iban todos a las seis de la mañana con la familia a recoger castañas, porque de lo contrario los vecinos, joder, iban y te las robaban.

– ¿Sí?

– Claro cada uno tenía su monte y cogía las castañas”.

Aquí se establece una relación de contigüidad en torno al cerdo: castaña, competencia y propiedad. En esta unidad discursiva el cerdo señala la importancia económica de la castaña y la competencia entre los vecinos en su recolección, por medio de la presencia de altercados sobre la propiedad de los árboles existentes en los caminos y conflictos sobre el límite patrimonial de las zonas boscosas. Un vecino, hoy con una cabaña de ganado “grande”, al hablarme de la recolección de las castañas, me comenta: “y nosotros que éramos cinco y otros más de ocho, mira tú, lo que debíamos trabajar antes que llegaran ellos”.

Acompaño a un hombre durante la siega de la hierba, le pregunto por los montes que hay detrás de su casa. El deja la guadaña en el suelo y se apoya en ella. Saca un pañuelo de sus pantalones, limpia el sudor de su rostro y observa el monte. Los árboles parecen estar secos. Él me comenta:

“Ya nadie se preocupa del monte aparte de quien lo tenga de estercolero. Árboles van a plantar, pero no sé. Y antes había cada pelea por ellos en tiempo de la castaña. Existían los acaparadores que por tener sus fincas como paso para llegar hasta allá se quedaban con las castañas. Y mira ahora por ahí andan votá”.

Así, el cerdo, al estar inserto en una economía de cambio, es utilizado

por los agentes sociales para consolidar o modificar las diferencias sociales. El cerdo –y las castañas– eran bienes económicos que los sujetos utilizaban para expresar diferencias. En cambio hoy el cerdo, al perder su papel económico de intercambio, influye, en parte la noción de competencia por los montes entre los vecinos. Al declinar su papel en la economía, también decae como signo de estratificación que distingue a unos de otros.

Por otra parte, las tareas que implicaba la elaboración de los derivados del cerdo, hizo que éste fuera utilizado como un símbolo para dividir las actividades diarias en extraordinarias y ordinarias. Una mujer me enseña un cuarto donde mantiene colgados de una vara –que pende del techo– diferentes tipos de chorizos y jamones:

“Míralos, dime que se ven bonitos. Ahora los comes, pero antes nada de eso comía la familia, salvo la llegada de un familiar, y si es que.. O después de una buena cosecha. Ahora comemos casi todos los días. Nos estamos poniendo al día (risas). Y era muy trabajoso hacerlos. Ese día no se hacía nada más que picar la carne, salar, ahumar. El San Martín se llama”.

Los días de matanza y elaboración del cerdo significaban una ruptura respecto a los demás días de trabajo. Además, su importancia extraordinaria se debía a su conexión con actividades sociales: “después de una buena cosecha”, “la llegada de un matrimonio”. Tal vez quien pudiera costear tales acontecimientos reproducía su distinción y prestigio social.

En la actualidad, algunas familias aún mantienen la elaboración del cerdo. Tienden a ser familias de ancianos desligadas directamente de la producción, en el caso de que tengan hijos que se hagan cargo de la explotación. Hoy en día, muchos prefieren, debido a lo reducido de su familia, comprar partes del animal para elaborar los embutidos. Hoy el “San Martín” continúa siendo una actividad extraordinaria, aunque su importancia económica asignada es menor.

Bajo este contexto, el recorrido cultural del *gocho* es irreversible. Mientras mayor es la penetración de la economía de mercado, su valor de cambio en la economía local tiende a disminuir, a la vez que aumenta su valor como bien de consumo doméstico. Actualmente, el cerdo ya no está enfocado hacia el mercado directo, ya que al perder su importancia de cambio, su clasificación extraordinaria cambia de sentido. Es común observar su incorporación en la dieta diaria de las personas: en el desayuno, como primer plato a la hora de la comida y en la noche a la hora de la cena. Ahora, la elaboración del cerdo no separa las actividades productivas

en ordinarias y extraordinarias. Es decir, ya no es utilizado para distinguir el ciclo productivo. Pero aún se mantiene aquel carácter extraordinario asociado a la renovación de los lazos sociales entre los integrantes de la localidad. Éstos ofrecen sus embutidos a sus coterráneos, invitan a su casa a comerlos o intercambian piezas para saborearlos. En este sentido, el cerdo todavía está sujeto a estrategias de distinción, pero independientes del patrimonio. Gran parte de su producción y destino es la propia familia que no vive en la localidad –hijos y hermanos–. El *gocho* es utilizado como un elemento dentro de las estrategias de reproducción de las relaciones parentales. Muchos de los vecinos señalan el “San Martín” como la llegada de los parientes en el período estival².

2. VACAS

Las vacas también tienen un valor económico y cultural ambiguo. Aún cuando para mis informantes hoy en día una cabeza de ganado tiene un valor monetariamente mayor que años atrás, antiguamente era más valorada en la economía de las familias. Esto se debe a que el valor otorgado al animal es definido por su contribución a la economía local, es decir, de acuerdo a las diferentes actividades que desempeñan; además del valor simbólico derivado de su interacción con él. Anteriormente, la vaca tenía una triple actitud: principalmente, era una herramienta de trabajo y, secundariamente, y en tercer lugar, era un bien productivo (daba leche y carne para el autoconsumo y venta de derivados: nata y terneros). Actualmente, este animal sólo es un bien productivo destinado a la venta y, en menor medida, al autoconsumo (leche).

A partir de lo anterior, es posible distinguir tres tipos de vacas. Primero se encuentran las vacas asturianas o de los valles, llamadas *roxas*, dedicadas a la “triple aptitud” ya que ofrecen carne, leche y trabajo. Luego, se difunde la explotación de las vacas “mixtas”, o *ratinas* y *pasiegas*, destinadas

² Cabe destacar dos consideraciones: una de orden metodológico y otra de orden interpretativo. De orden metodológico, las anteriores aseveraciones se limitan a lo observado durante los meses de invierno. Desde el punto de vista interpretativo, gran parte de la bibliografía sobre el “San Martín” plantea que éste se desarrolla en el mes de diciembre y, es utilizado como un signo metonímico para dar cuenta de la visita de los parientes. No obstante, observé que ahora éste se elabora en diferentes fechas del año. Entonces, se puede pensar que hoy el cerdo al no estar sujeto a un ciclo productivo, su utilización queda liberada de toda prescripción, por lo que se puede efectuar una traslación con él: equiparar verano con “San Martín” para señalar la visita de los parientes que han marchado. Según María Cátedra (1979: 43) esto se debería a un valor de reciprocidad parental todavía vigente entre ellos.

a la producción de leche y carne, para desde los años setenta a la actualidad, llegar a la explotación de las vacas especializadas en la producción de leche, las cuales son llamadas *pintas* o frisonas.

En tal trayectoria hay dos situaciones claramente demarcadas. Por un lado, las vacas son periféricas en la economía agrícola y, por otro, ellas mismas son el centro de la economía. En ambas situaciones, las vacas se encuentran en la esfera mercantil, pero en la actualidad su integración a ella es mayor. Para Appadurai (1986: 19), las vacas pueden entenderse como un bien productivo sujeto a un proceso de reconversión simbólica. El valor de un bien está dado por los usos que las personas hacen de ellos. De esta manera, las vacas poseen un valor simbólico en una economía parcialmente mercantilizada para luego tener otro en una economía mercantil. En una conversación sobre las vacas con el dueño de un bar, un hombre de unos sesenta años, bajo y gordo, señala con un tono de molestia. Su voz es fuerte, carraspea, mientras eleva sus hombros y narra: “las vacas no valen nada hoy”. Mueve su cabeza, cierra sus ojos y hace una mueca con sus labios, para desplazarse, primero, con un paso hacia delante para retroceder con otro: “antes moríase una y todo el pueblo ayudaba a comprar otra. Trabajase con ella y no enfermase. ¡Ahora muere una y nada!”

El informante reconstruye un pasado en el cual vincula el método de trabajo utilizado con las vacas –la triple actitud– y la inexistencia de enfermedades en comparación con hoy en día. En este sentido, focaliza la atención en la muerte del animal para informar acerca de la importancia de ésta en la economía y el papel subsidiario que tenían los vecinos frente a ello. Lo que hace el informante es significar la inseguridad que reportaban las vacas en la economía familiar. Antiguamente, estos animales eran una herramienta de trabajo, ya que realizaban tareas tales como arar los tierras, cargar y tirar, actividades que actualmente son efectuadas por el tractor. Paralelamente, la venta de sus derivados (queso, leche,) constituía una fuente complementaria de ingresos. La enfermedad y/o muerte de un animal era considerado como un verdadero desastre para la familia, por lo que la ayuda vecinal era importante para lograr hacer frente a esta inseguridad. Según un ganadero, su importancia se debía a que “las vacas eran muy importantes, no era importante que la vaca diera un poco de leche o pocos terneros ¡pero que no traballasen!”

Luego, al difundirse las vacas de doble aptitud (que dan carne y leche), se sostiene que:

“Con las vacas mixtas, te pagaban bien por los terneros culones, pero estos tenían muchos problemas en el parto, moríanse muy seguido, pero la ganancia

era lo más importante”.

Y respecto a las vacas especializadas:

“Significó sobre todo tener un salario, cobrabas al mes, pues sabías que al terminar al mes tenías x pesetas que te llegaban seguro, porque el dinero que tenías potencialmente se te podían morir. Este mes te paría una vaca y luego tenías a los seis meses un ternero, pero se te moría y no tenías nada”.

En el primer registro, las vacas participan directamente en el proceso de producción, pero no directamente en la consecución de ingresos. El que dieran leche o terneros era secundario, lo principal era su trabajo. En el segundo registro, se observa una contribución más directa a la generación de excedentes, pero asociado a una inseguridad. La consecución de ingresos era a través de la venta de terneros, pero si la vaca tenía complicación en el parto traería consecuencias nefastas para las familias. En el tercer registro, las vacas dan cuenta de una seguridad en la generación de ingresos económicos.

En ese sentido, estos discursos informan de una nueva relación de valor asociada al tipo de contribución económica de la vaca a las familias. La transformación de las tareas que supone el paso de las vacas de triple aptitud a las vacas especializadas en la producción de leche conlleva nuevos métodos de cuidado y, con ello, nuevas formas de construir el valor sobre ellas. Así, de una asociación entre vacas, irregularidad del trabajo e inseguridad, se pasa a una asociación entre regularidad del trabajo y seguridad en la generación de recursos.

3. PRADOS

Un rasgo constantemente emitido por mis informantes es la pérdida de importancia económica de los prados; empero, éstos siguen siendo utilizados como vehículo metafórico para describir su actual situación. Las metáforas suponen la comprensión de un tipo de experiencia en términos de otra, siendo necesarias para comprender la realidad y darle coherencia al momento de describirla y actuar (Lakoff y Johnson, 2001). Éstas señalan un bagaje cultural que se hibridiza con las actuales condiciones de producción de la localidad. Para José Luis García García (1976), los prados están sujetos a una lógica de territorialidad en la que prima la semantización. Es decir, el territorio se ordena –se da sentido– en función de las interacciones de las unidades sociales. Las concepciones que un grupo social tiene de su medio dependen –dialécticamente– de su interacción con él. En este sentido,

estas categorías pueden ser entendidas como estrategias de reproducción cultural, en cuanto están relacionadas con la acción en el mundo y en la medida que recogen cierto contenido empírico nuevo. Para su comprensión es necesario la explicitación del contexto en que se da su elaboración.

Primer caso: sujeto J, cincuenta y cinco años de edad, próximo a pre-jubilarse, estudios medios, su entonación combina altibajos. Conversamos sobre el parecido entre el pasado campesino y el actual ganadero. Él plantea que:

“– El año setenta es el *corte* entre un modo de vida y otro –eleva la voz y modula rápido–.

– ¿Cómo el corte? –pregunto–.

– Es que desde entonces comienza a mecanizarse el campo y ya no se funciona a guadaña y aperos, ¿los conoce? –entonación baja y modulación pausada–, y la gente comienza a tener mayores conocimientos técnicos sobre el manejo de la explotación, la calidad, las enfermedades de los animales. Por esos años se comenzaron a hacer miles de cursos técnicos que actualizó al campesino e hizo que muchos *saliéramos del monte* y conociéramos otras experiencias”.

Las expresiones señaladas en cursiva en el texto están construidas a partir de un sistema conceptual que relaciona experiencia personal con referentes físicos. Así, la vida se puede cortar como un objeto y el conocimiento puede mobilizarse “*saliéramos del monte*”. De esta manera, el discurso representa el pasado como un objeto sólido que se puede cortar y un presente –un conocimiento– como algo que se moviliza. Ambas metáforas son consistentes una con la otra: un pasado fijo y un presente móvil. El objeto de conocimiento es el “*monte*”. Éste es antropomorfizado por el informante: es quien deja salir a las personas gracias a una operación previa de conocimiento sobre él.

Segundo caso: sujeto M, setenta años, jubilado, ayuda a su hijo de treinta y cinco años en la explotación. Un día temprano, cuando paso a visitarlo, está dando de comer a los animales en su nave. Con un azadón desagrega el silo de hierba y lo arrastra hacia las vacas. Su modulación es calma así como baja su entonación. Mientras da de comer a las vacas me explica:

“– Damos de comer tres veces a las vacas. Una vez en la mañana pienso y hierba, al mediodía, paja, silo y verde, y en la tarde verde y pienso. Otros le dan dos veces de comer, no sé, para mí lo más adecuado según las recomendaciones del técnico es tres veces.

Deja de esparcir la hierba, apoya el azadón en una esquina del lugar y to-

ma un tarro, lo introduce dentro de una amplia bolsa y saca un polvo café claro y grumoso (el pienso). Se acerca a una vaca y voltea el tarro para que coma, así sucesivamente con cada vaca. Se detiene, me mira y con un tono irónico me dice:

– Como te darás cuenta todo lo compramos, será que somos los más pacíficos. Aguantamos. Pero no hay una cuadra perfecta. Ahora está el problema que el ensilado se cura peor, no se cura con el sol que hay y con el pienso hay más cantidad de leche pero menos grasa. Una cosa es predicar y la otra arar”.

He aquí un dispositivo simbólico que tiene como objeto informar sobre el conocimiento técnico. Mientras trabaja, explica su método de alimentación, evocando cuatro proposiciones: “lo adecuado según el técnico” / “con el pienso hay más cantidad de leche pero menos grasa” / “lo compramos todo, somos los más pacíficos. Aguantamos” / “el ensilado se cura peor”. Según Sperber (1988), una explicación no es una interpretación sino el desarrollo de un símbolo. La proposición “adecuado según las recomendaciones del técnico” es una figura retórica destinada a validar un método de trabajo, que está relacionado con el contexto general de las actuales explotaciones, es decir, con su dependencia técnica. A partir de aquí establece dos formas de clasificación contradictorias: “el silo no cura con el sol que hay” –que invalida una antigua técnica de alimentación–; y “con el pienso hay más cantidad de leche pero menos grasa” –que informa la actual lógica de mayor producción–. Ambas comunicaciones se refieren a aspectos técnicos de la alimentación del ganado, y se emiten mientras los ganaderos están trabajando. A través de estas asociaciones se detecta una crítica soterrada por medio de un refrán –“una cosa es predicar y la otra arar”–. Este refrán articula un contexto normativo eclesial (predicar) y un contexto de las tareas agrícolas (arar). Su importancia está en que comunica una lucha entre conocimientos –*habitus*– propios de los campesinos y los nuevos conocimientos de los técnicos.

Respecto a los prados es destacable la formulación retórica por parte de los integrantes del pueblo. La retórica no es un simple instrumento de disuasión y convencimiento, sino una forma cultural de comprender para lograr defender y/o socavar ciertas prácticas de los interactuantes (Potter, 1998). Bajo este punto de vista, los prados aparecen en el discurso de mis informantes para defender ciertos puntos de vista y cuestionar otros. En ese sentido, los prados aparecen integrados a una lógica metonímica, es decir, los habitantes explican a través de ellos las relaciones existentes en la localidad. Así, por ejemplo, al hablar con un ganadero sobre las consecuencias

de las políticas medioambientales, señala hacia los montes cercanos, apuntando con su dedo índice:

“Lo que es absurdo de la PAC es la protección medioambiental. A costa de crear árboles quiere que la gente se vaya, pero no puede ser así, se necesita la gente para que funcione. Mira ahí donde los árboles se ven verdes es porque hay alguien que se preocupa de ellos, y mira más allá abajo donde los árboles están secos no hay nadie”.

Aquí el informante plantea una asociación entre árboles verdes y presencia de habitantes. Es destacable que este adjetivo sea utilizado como signo del poblamiento humano, considerando que la zona es verde por su pluviometría. En este sentido, es importante destacar que una relación de contigüidad es un proceso arbitrario, sujeto a las prácticas y experiencia de unos actores. Antaño, el color verde de los árboles pudo significar otra cosa. Sin embargo, es importante observar como un color es incorporado a un esquema argumental para explicar la situación actual de los habitantes de la localidad: el despoblamiento.

Un ex-ganadero –y actual trabajador como taxista–, comenta el esfuerzo que significa la actividad campesina, señalándome los prados de alrededor:

“Si miras todas esas fincas, antes la gente tenía un pequeño huerto, sus vacas y los árboles llegaban a su propia casa, mira ahora hay campo hasta el monte. Todo eso es un trabajo que nadie te lo paga”.

Aquí, a diferencia de la unidad anterior, la presencia humana se relaciona con la expansión del campo y la desaparición de los árboles que son desplazados por las fincas. Por tanto, ahí donde no existen árboles existe trabajo humano.

Ambas unidades discursivas mantienen una relación opuesta pero no por ello coherente sobre la conceptualización del medio. La primera relaciona la condición de los árboles con el poblamiento y, la segunda, la expansión de las fincas con el trabajo humano. En una primera lectura, ambas pueden calificarse como opuestas, pero relacionadas diacrónicamente informan sobre las transformaciones de los marcos evaluativos que han operado en la localidad. La segunda asociación muestra una pasada organización económica basada en la agricultura y la segunda señala la actual organización económica de re-conversión en un panorama de despoblamiento.

Por otro lado, un joven explica la diferencia que existe entre los campesinos en torno al lugar de residencia. Nos encontramos en el puerto de un monte. Desde aquí se observan a lo lejos innumerables caseríos. Él me señala:

“Antes los pobres estaban en los montes y los ricos en los valles, pero ahora se han dado cuenta que a orilla de los ríos no pueden expandirse por lo que verás como subirán a los montes, porque aquí arriba es expandible, con lo que tarde o temprano van a expulsar al pobre”.

Es destacable que la ubicación geográfica al interior de la localidad sea utilizada como signo de posición social en una zona en la que existe una concepción igualitaria entre los ganaderos. Además, si se considera que gran parte de ellos, si no todos, tienen alguna finca en los “montes”.

En relación a esto, otro joven sostiene que lo que sucede en la localidad es la existencia de diferentes tipos de mentalidad en razón de la utilización de los prados:

“Tienen otra mentalidad que no tenemos nosotros. O sea, que no entienden muchas cosas, yo que sé, ellos, X por ejemplo, a los prados no les da valor ninguno, están todos de estercoleros, y es para lo que los quiere. Y no entiende, o sea, yo que sé, no se imagina que un día estés tú trabajando en un prado, quitando, yo que sé, la mierda que sale alrededor. El dice: ‘para qué haces eso’. Eso, vamos, hay gente que no lo entiende. Y otros tampoco entienden que no saquemos las vacas a pastar al prado. Cada uno tiene su mentalidad y sus cosas. Y vamos. Nada más”.

Hay dos cuestiones centrales en esta unidad discursiva. Desde el punto de vista de su contenido, es relevante que el informante plantee la existencia de una pluralidad de mentalidades. De hecho, como hemos visto, la expansión mercantil ha generado múltiples respuestas locales. Sin embargo, también esta multiplicidad de mentalidades plantea una incompreensión mutua en torno a qué es lo “adecuado” en los diferentes métodos de trabajo. Tal vez se deba a que todavía no se objetivan nuevas categorías de evaluación, o bien, se refiere a la existencia de diferentes *habitus* en un mismo campo social, que disputan sobre lo legítimo de cada uno de los tipos de métodos utilizados en la explotación ganadera: estabulación fija y estabulación libre. Por su parte, desde el punto de vista de la forma del discurso, el sujeto nos informa sobre su posición social. Éste los ubica entre quienes tienen los prados como estercoleros y quienes los utilizan para pasear a las vacas. Ambas posiciones operan como imágenes sociales de diferencia para señalar su ubicación social.

IX. CONCLUSIÓN

AL ESTUDIAR LAS ACTUALES relaciones existentes en un pueblo ganadero necesariamente entran a colación las anteriores formas sociales con toda su idealización y realidad. El pasado es utilizado por los nativos como una representación para resaltar similitudes y diferencias sociales actuales. En este sentido, los signos de gran escala, como los precios y las ayudas comunitarias, tenían sentido en la medida que se incorporaban a lo que Bourdieu llama *habitus* o esquemas de clasificación anteriores. Así, destaca como los procesos de integración económica se realizan en personas enmarcadas en formas de socialización diferentes e iguales a ellas. Digo diferentes e iguales para evitar concluir que el actual panorama es responsabilidad de factores exógenos o endógenos; por el contrario, es producto de una relación dialéctica entre ellos. Por ejemplo, la actual concepción de autonomía de los campesinos sincretiza varios aspectos de diferente origen y temporalidad: la “autarquía” difundida por la institucionalidad autoritaria anterior a la democracia; la experiencia sindical durante la “transición” a la democracia; el individualismo capitalista moderno; y la soberanía independiente de los propios campesinos. Sin esta mezcla, los campesinos no hubieran asumido ni hubieran “decidido” participar en la actual dinámica de mercado: mayor mecanización, mayor producción, mayor competitividad.

Además, abordé como los procesos globales –integración del campesino a la economía global: formalización de sus oficios, seguridad social, salarización, etc.–, re-estructuran las relaciones internas de un pueblo y como frente a ello, los propios nativos desarrollan diferentes estrategias simbólicas para encauzarlas y/o subvertirlas. Ello queda patente en la relación entre las categorías de “campesino” y “trabajador”. Éstas, antes se planteaban como opuestas, pero ahora se sintetizan a la hora de construir nuevos principios de estructuración de diferencias sociales y simbólicas. Es relevante observar como el campesino viste el típico traje azul –“el mono”– de los trabajadores urbanos. A pesar del tipo de trabajo en el que participan, vinculado a las vacas, el estiércol y la humedad, lo mantiene reluciente. El traje azul condensa el ambivalente sentido que significa ser ganadero en tiempo de mercado. Para el ganadero, el trabajo asalariado le ha significado ventajas y desventajas. Ventajas en la medida que la vida rural se ha equiparado, en ciertas dimensiones, al “nivel de vida” de las ciudades, pero también ha significado desventajas al ser “fijados” al lugar de trabajo por la lógica

mercantil del sistema económico. Han accedido a bienes antes negados para ellos, a costa de reducir su existencia al trabajo.

Incluso sucede con las relaciones entre “pequeños” y “grandes” ganaderos. Estas relaciones, ocultas en un principio general de igualdad “todos somos pequeños propietarios”, se expresan a través de luchas simbólicas alrededor de ciertos conocimientos compartidos: el cuidado del animal, los tractores, las “naves”. En relación entre propietarios y no propietarios es destacable como la mejora de las relaciones laborales y condiciones de vida de los trabajadores en la sociedad española, ha influido en las estrategias de diferenciación simbólica locales. En la actualidad, ambos se interpelan mutuamente en pos de construir nuevas estrategias de igualación y/o distinción social. Además, hay que sumar la asimétrica relación entre trabajadores urbanos y campesinos –en la que subyace la relación entre los que marcharon del campo y los que quedaron–, que toma una nueva fisonomía, con consecuencias todavía inciertas.

Transformadas estas relaciones, cabe la pregunta sobre quiénes son los ganaderos. En este caso los ganaderos son signo de lo que acontece en el contexto de los pueblos. Ellos construyen su identidad de trabajo, principalmente, por su papel en el sistema productivo y por sus relaciones de reciprocidad local. Desde el primer punto de vista, los ganaderos son “trabajadores” a la vez que “dueños” de su medios de producción. Se diferencian de los trabajadores, porque éstos están despojados de los medios de producción, pero se asemejan a los primeros porque también están despojados de los medios de distribución y capitalización. En este sentido, los ganaderos son trabajadores del sistema lácteo y del sistema financiero, pero con una diferencia abismal respecto a los otros trabajadores (Inclan, 1984). Sobre ellos recae toda la responsabilidad respecto a la producción pero no así en torno a las ganancias.

Desde el segundo punto de vista, el ganadero es una figura instituyente de las relaciones locales. Los ganaderos son personajes destinados a transformar la imagen que los “otros” tienen del campesino en general. El ganadero es un “profesional”, una persona “preparada”, con ciertos “conocimientos” que no poseen los otros y que no son fácilmente transferibles a cualquiera: una forma de trabajo y un bien productivo –la vaca– que los distingue. Ya no es el “paleta”, el ignorante u otra figura con la que la gente de la ciudad lo caricaturizaba, o más bien como el ganadero cree que el otro le representaba. En este sentido, el ganadero es significado como el encargado de transformar las asimétricas relaciones entre campo y ciudad; a la vez que condensa y actualiza las antiguas diferencias existentes en el

campo. De esta manera, el ganadero vehiculiza dos ideas: es representante de los campesinos frente a un nuevo panorama global y figura metonímica de las sempiternas diferencias existentes en la localidad.

Asimismo, es de interés señalar como las estrategias de reproducción lejos de extinguirse se mimetizan con los nuevos valores sociales hegemónicos y como informan de su cualidad adaptativa frente a las nuevas coyunturas (Cátedra, 1979). Éste es el caso de la “continuidad de la casa”. En ella priman valores como la “decisión personal” y la “vocación”. A la vez, se ponen en ejercicio prácticas “emergentes”, como la inclusión de trabajadores extranjeros bajo esquemas anteriores o la subdivisión material de la “casa” para mantener su indivisibilidad.

Por último, me llamaron la atención las estrategias de singularización que llevan a cabo los ganaderos en un panorama de homogeneización económica y cultural. A pesar del aumento de la producción, la mecanización de las tareas y el crecimiento de la cabaña, no han dejado de utilizar formas de clasificación sobre los animales –incorporadas en unas condiciones diferentes a las actuales–. Contrario a lo que se podría pensar de la expansión de la lógica mercantil láctea, el ganadero mantiene una unidad interactiva entre él y la vaca, lo que evita reducir a este último a un mero objeto de producción.

En este sentido, uno podría constatar que toda coyuntura social está plagada de continuidades subyacentes y discontinuidades aparentes que se traslapan mutuamente. La vida de un pueblo ganadero es una constatación de esto.

X. BIBLIOGRAFÍA

- AA. VA. (1996): *Gran Atlas del Principiado de Asturias*. Nobel. Oviedo.
- AGUILAR CRIADO, E. (1996): “Campesinos”, en PRAT y MARTÍNEZ (eds.): *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Ariel. Barcelona.
- ÁLVAREZ MUÑÁRRIZ, L. (1998): “Antropología cognitiva”, en LISÓN, Carmelo (ed.): *Antropología: horizontes teóricos*. Editorial Comares. Granada.
- APPADURAI, A. (1991): “Introducción: las mercancías y la política de valor”, en APPADURAI, A. (comp.): *La vida social de las cosas*. Grijalbo. México.
- ARNALTE, Eladio (1997): “Formas de producción y tipos de explotaciones en la agricultura española: viejas y nuevas líneas de diferenciación”, en GÓMEZ, Cristóbal y Juan GONZÁLEZ (eds.): *Agricultura y sociedad en la España contemporánea*. CIS-MAPA. Madrid.
- AYUNTAMIENTO DE TINEO (2002): *Padrón municipal. Estadística de hojas y habitantes*. Tineo. Oviedo.
- BARLETT, Peggy (1991): “Agricultura industrial”, en PLATTNER, Stuart (comp.): *Antropología económica*. Alianza Editorial. México.
- BATHEZ, Alice (1987): “La familia y la explotación agraria”, en *Cambio rural en Europa. Coloquio de Montpellier*. Arkleton Research. Serie Estudios. MAPA. Madrid.
- BAUMAN, Z. (2002): *La cultura como praxis*. Paidós. Madrid.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre (2004): *El baile de los solteros*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre y J. D. WACQUANT LOÏC (1995): *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. Grijalbo México.
- CANCIAN, Frank (1991): “El comportamiento económico en las comunidades campesinas”, en PLATTNER, Stuart (comp.): *Antropología económica*. Alianza Editorial. México.
- CÁTEDRA, María (1988): *La muerte y otros mundos*. Jucar Universidad. Madrid.
- CÁTEDRA, María y Ricardo SANMARTÍN (1979): *Vaqueiros y pescadores*.

Akal. Madrid.

COMAS, D'Argemir (1996): "Economía, cultura y cambio social", en *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Ariel. Barcelona.

COMAS, D'Argemir (1998): *Antropología económica*. Ariel. Madrid.

COMAS, D'Argemir y Juan José PUJADAS (1994): *Estudios de antropología social en el Pirineos aragonés*. Gobierno de Aragón. Zaragoza.

CONTRERAS, Jesús (1991): "Los grupos domésticos: Estrategias de producción y reproducción", en PRAT, J. y otros (eds.). *Antropología de los pueblos de España*. Taurus. Madrid.

DE CERTEAU, Michel y Giard LUCE (1999): *La invención de lo cotidiano (I y II)*. Universidad Iberoamericana. México.

DEVILLARD, María José (1990): "El grupo doméstico: conceptos y realidades", *Revista Política y Sociedad*, 6/7. Universidad Complutense de Madrid, pp. 103-111.

DEVILLARD, María José (1993): *De lo mío a lo de nadie. Individualismo, colectivismo y vida cotidiana*. CIS-Siglo XXI. Madrid.

DEVILLARD, María José (1997): "Parentesco, estrategias domésticas y procesos de reproducción", en GÓMEZ, Cristóbal y Juan GONZÁLEZ (eds.): *Agricultura y sociedad en la España contemporánea*. CIS-MAPA. Madrid, pp. 617-634.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo (1998): *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos. Barcelona.

DOUGLAS, Mary (1996): *Como piensan las instituciones*. Ariel. Madrid.

DOUGLAS, Mary e B. ISHERWOOD (1980). *The world of goods*. Harmondsworth Penguin. Londres.

ENTRENA, Francisco (1998): *Cambios en la Construcción de lo Rural. De la Autarquía a la Globalización*. Editorial Tecnos. Madrid.

FERNÁNDEZ, James (1976): "La Poesía en Moción: siendo desplazado por diversiones por Burlas y por la Muerte en el País Asturiano", en Vv. AA.: *Temas de antropología española*. Akal editor. Madrid, pp. 131-158.

FERNÁNDEZ, James (1996): *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies*. Academia de la Llingua Asturiana. Oviedo.

FERNÁNDEZ LAMUÑO, J. (1982): *Tineo. Villa y concejo*. Ayuntamiento de Tineo. Tineo.

FERNÁNDEZ LAMUÑO, J. (1992): *Tineo. Rutas de Monasterios*. Ayuntamiento de Tineo. Tineo.

FERRER, Manuel (1963): *La ganadería bovina en la región asturcantabra*. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo.

FRIEDMAN, Jonathan (1977): “Tribus, estados y transformaciones”, en BLOCH, Maurice: *Análisis marxistas y antropología social*. Anagrama. Barcelona.

FRIEDMANN, Harriet (1990): “Family Wheat Farms and third World Diets: A Paradoxical Relationship between Unwaged and Waged Labor”, en Jane L. COLLINS and Martha JIMÉNEZ (eds.): *Work Without Wages. Domestic Labor and Self-employment Within Capitalism*. State university of New York. USA.

GARCÍA GARCÍA, José Luis (1976): *Antropología del territorio*. Taller de Ediciones Josefina Betancor. Madrid.

GARCÍA GARCÍA, José Luis (1996): “El análisis del discurso en la antropología social”, en GARCÍA GARCÍA, José Luis (coord.): *Etnolingüística y análisis del discurso*. II Simposio. Congreso de antropología social. Zaragoza, pp. 11-18.

GARCÍA GARCÍA, José Luis (2001): “Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo”. *Revista de Antropología Social*, 9. Universidad Complutense de Madrid, pp. 75-104.

GARCÍA GARCÍA, José Luis y otros (1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura. Madrid.

GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo (1988): “La familia rural asturiana. Estructura, funcionamiento y transformaciones”, *Enciclopedia Temática Asturiana*, tomo 9, pp. 199-210.

GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo (1994). “Permanencia y cambio de la casería”, *Enciclopedia de la Asturias Popular*. La Voz de Asturias. Oviedo, pp. 38-48.

GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo (2000). *La casa somedana*. Consejería de Trabajo y Promoción de Empleo, Principado de Asturias. Oviedo.

GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo (2002): “La familia tradicional del concejo de Tineo”, en *Hombres y tierras de Tineo. Homenaje a don José Maldonado*. Ayuntamiento de Tineo. Tineo, pp. 377-404.

GELLNER, Ernest (1994): *Posmodernismo, razón y religión*. Paidós. Barcelona.

GIDDENS, Anthony (1995): *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina.

GODELIER, Maurice (1976): “Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?”, en GODELIER, Maurice (comp.): *Antropología y economía*. Anagrama, pp. 279-333.

GOFFMAN, Erving (1991): *Los momentos y sus hombres*. Paidós. Barcelona.

GÓMEZ, Cristóbal y Juan GONZÁLEZ (2002): “Profesión e identidad. El caso de la agricultura familiar”, en *Agricultura y sociedad en el cambio de siglo*. Mc Graw Hill. Madrid, pp. 511-531.

GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1991): “Aproximación al estudio antropológico de Asturias”, *Revista de Antropología Social*, 0. Universidad Complutense de Madrid, pp. 31-61.

GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1992): “Casa, familia y herencia en la región interior del Occidente asturiano”, *Revista de Antropología Social*, 1. Universidad Complutense de Madrid, pp. 75-104.

GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1994): “El proceso de cambio rural”, en *Perspectivas del mundo asturiano*. Encuentro en Torazo. Gijón, pp. 11-39.

GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1994): “La comunidad rural. El concejo abierto y la buena vecindad”, *Enciclopedia de la Asturias Popular*. La Voz de Asturias. Oviedo, pp. 51-68.

GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, Roberto (1994): “Mujer y cambio social en una comunidad rural”, en *Perspectivas del mundo asturiano*. Encuentro en Torazo. Gijón pp. 99-118.

GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, Roberto (1997): “Economía y cultura: estacionalidad y cambios en actividades de la yerba”, *Culturas. Revista asturiana de cultura*, 7. Academia de la Llingua Asturiana. Oviedo, pp. 9-21.

GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, Roberto (2002): *Antropología social y cultural de Asturias. Introducción a la cultura asturiana*. Madu Ediciones. Oviedo.

GUDEMAN, Stephen (1981): “Antropología económica. El problema de la distribución”, en J. R. LOBERA (comp.): *Antropología económica*. Estudios Etnográficos. Anagrama, pp. 231-265.

GUDEMAN, Stephen (2001): *The anthropology of economy*. Blackwell Publisher ltd. USA.

INCLÁN SUÁREZ, Fernando (1984): *La casería asturiana (Historia y perspectivas): Conferencia pronunciada en Oviedo el día 21 de Marzo de 1984*.

Caja Rural Provincial de Asturias. Oviedo.

KOPYTOFF, Y. (1996): “La biografía social de las sosas”, en A. APPADURAI (comp): *La vida social de las cosas*. Grijalbo. México.

KUPER, Adams (2001): *Cultura: La versión de los antropólogos*. Paidós. Barcelona.

LANGREO NAVARRO, Alicia (1996): “Las relaciones contractuales entre ganaderos e industrias dentro el sistema lácteo”, en *La vocación ganadera del Norte de España*. Serie Estudio, 133. MAPA. Madrid, pp. 359-394.

LAKOFF, G. y M. JOHNSON (2001): *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra. Madrid.

O’HARA, Patricia (1987): “‘Dentro la caja negra’: la necesidad de examinar la dinámica interna de las explotaciones agrarias familiares”, en *Cambio rural en Europa. Coloquio de Montpellier*. Arkleton Research. Serie Estudios. MAPA. Madrid.

PLATTNER, Stuart (1991): “El comportamiento económico en los mercados”, en S. PLATTNER (comp.): *Antropología económica*. Alianza Editorial. México.

POLANYI, Karl (1976): “El enfoque substantivista. El sistema económico como proceso institucionalizado”, en M. GODELIER: *Antropología y economía*. Anagrama. Barcelona.

POTTER, Jonathan (1998): *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Paidós. Madrid.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Fermín (1996): “Evolución del sector ganadero en Asturias (1750-1995)”, en *La vocación ganadera del Norte de España*. Serie Estudio, 133. MAPA. Madrid.

ROSEBERRY, William (1991): “Los campesinos y el mundo”, en S. PLATTNER (comp.): *Antropología económica*. Alianza Editorial. México.

SADEI (1996a): *Nomenclátor de entidades de población*. Principiado de Asturias. Consejería de Agricultura. Oviedo.

SADEI (1996b): *Reseña de los municipios asturianos*. Principiado de Asturias. Consejería de Agricultura. Oviedo.

SADEI (1999): *Las explotaciones ganaderas en Asturias, 1997. Evolución de las explotaciones y de la cuota láctea*. Principiado de Asturias. Consejería de Agricultura. Oviedo.

SADEI (2001): *Producto neto de la agricultura asturiana 2000*. Principiado de Asturias. Consejería de Agricultura. Oviedo.

SADEI (2002a): *Evolución del número de titulares y la cuota láctea*. Principiado de Asturias. Consejería de Agricultura. Oviedo.

SADEI (2002b): *Evolución del número de explotaciones bovinas y las cabezas de vacuno*. Principiado de Asturias. Consejería de Agricultura. Oviedo.

SEGALEN, Martine (1988): *Antropología histórica de la familia*. Gedisa. Barcelona.

SHALINS, Marshall (1988): *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa Editorial. Barcelona.

SUAGERES, Lise (2002): "Of tractors and men: masculinity technology and power in a French Farming community", *Sociologia Ruralis*, vol. 42, n.º 2, april, pp. 144-157.

TRINCHERO, Héctor (1998): *Antropología económica*. EUDEBA. Argentina.

VALDÉS DEL TORO, Ramón (1976): "Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del Occidente astur", en C. LISÓN TOLOSA (ed.): *Temas de antropología española*. Akal. Madrid, pp. 263-345.

WILLIAMS, Raymond (2000): *Marxismo y literatura*. Península. Barcelona.

ESCUELA Y COMUNIDAD.
LA CULTURA ASTURIANA EN UN PUEBLO
DEL SUROESTE DE ASTURIAS

por

CONSUELO HERNÁNDEZ VALENZUELA



Figura 1. Dos pueblos de la parroquia (15 de febrero de 2004).

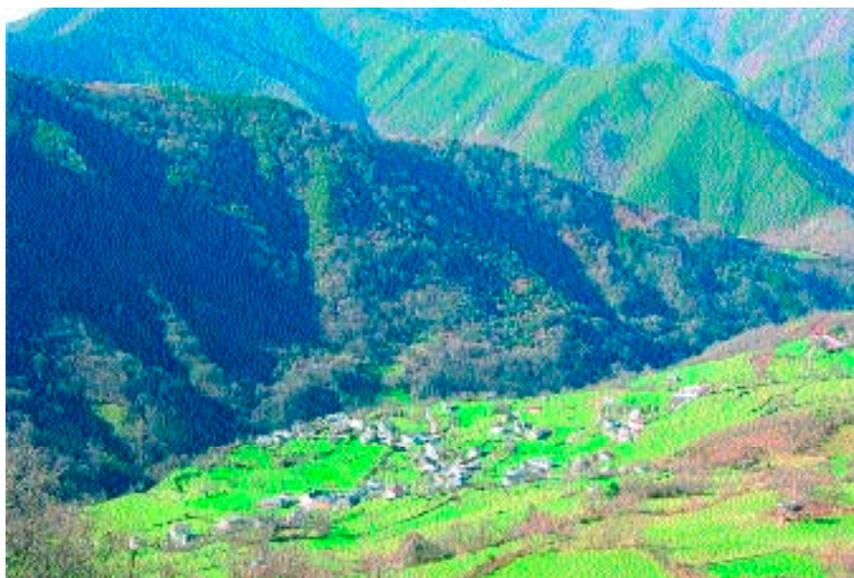


Figura 2. Pueblo (1 de febrero de 2004).



Figura 3. Una familia del pueblo rellena dos tipos de chorizo (31 de enero de 2004).



Figura 4. Escuela vieja (12 de enero de 2004).



Figura 5. Escuela (4 de noviembre de 2004).



Figura 6. Escuela (12 de enero de 2004).



Figura 7. Alumnos de las dos aulas celebrando el *amagosto* (11 de noviembre de 2004).



Figura 8. Mujer en la huerta (20 de enero de 2004).



Figura 9. Matanza en Monasterio de Hermo (9 de diciembre de 2003).



Figura 10. Mujer limpiando tripas (29 de enero de 2004).



Figura 11. Niño en la cuadra de su casa en un pueblo de la parroquia (18 de enero de 2004).



Figura 12. Dos hermanos jugando con el tractor del padre en un pueblo de la parroquia (15 de febrero de 2004).



Figura 13.



Figura 14.



Figura 15.



Figuras 13-16. Agrupaciones juveniles de gaita y baile en la Feria de Otoño de Pola de Allande (2 de noviembre del 2003). Son agrupaciones que mantienen contacto permanente con la del pueblo y desarrollan actividades en conjunto. También son invitadas a participar en la festividad que se lleva a cabo todos los años en el pueblo.

I. INTRODUCCIÓN

LA FORMA DE REFLEXIONAR sobre el modo de vida de las diversas sociedades ha variado a lo largo de la historia. La antropología tradicionalmente se ha preocupado por registrar aquellas particularidades que definen la cultura de diversos grupos humanos, sin embargo, la forma de entender dichas particularidades culturales varía dependiendo de la perspectiva desde la cual se mire, de las categorías y formas de relaciones que se establecen entre un elemento cultural y otro, y entre una sociedad y otra.

Algunas perspectivas han dejado sus pretensiones universalistas y han pasado a preocuparse por lo que Geertz llama “la inconmensurabilidad”, la particularidad, la especificidad. Ante esta preocupación, en 1996, el mismo autor levanta la voz de alerta frente a un nuevo fenómeno:

“la antropología se ha visto a sí misma confrontada con algo nuevo: la posibilidad de que la variedad se esté difuminando rápidamente para convertirse en un cada vez más pálido, y reducido, espectro. Podríamos estar ante un mundo en el que, sencillamente, ya no existen cazadores de cabezas, matrilinealistas o gente que predice el tiempo a partir de las entrañas de un cerdo. Sin duda, la diferencia permanecerá –los franceses nunca comerán mantequilla salada–. Pero aquellos buenos viejos tiempos del canibalismo y de la quema de viudas se nos fueron para siempre” (Geertz, 1996: 68).

El fenómeno del difuminado, las fronteras culturales difusas, la hibridez de los límites, la misma hibridez de la cultura, han encontrado agentes sociales que hacen frente, que pugnan y que en algunos casos provocan un levantamiento o reforzamiento de las fronteras culturales. Es un proceso del cuál participan agentes sociales tanto dentro como fuera del grupo humano en cuestión. Así como existen investigadores y académicos que moldean y definen sus grupos de estudio de manera tal que los separan radicalmente

del contexto mayor, hay dirigentes sociales, políticos, cantautores, agrupaciones juveniles, etc., que dentro del grupo fomentan la definición y difusión de la “cultura propia”. Son estos agentes, tanto los internos como los externos, los protagonistas de este fenómeno actual que viene a contestar el progresivo difuminado de las fronteras culturales.

Para aquellos que trabajan en Asturias, referirse a la cultura asturiana no aparece como algo carente de emotividad o ausente de ideología. Hablar de la cultura asturiana ha dejado de ser un tema académico o exclusivo de las ciencias sociales. Al mismo tiempo que historiadores, antropólogos, etnógrafos o arqueólogos, hay escritores, poetas, dirigentes sociales, políticos, folkloristas y cantautores opinando, construyendo documentos, creando canciones, organizando actividades, festividades o presentaciones en torno a la llamada cultura asturiana. No es un tema fácil de tratar ya que se viven momentos de definiciones y formalizaciones importantes. Se intenta establecer qué es “la cultura asturiana”, qué papel juega “el asturiano” en ella, cuál es el asturiano “oficial”, qué se debe enseñar en las escuelas, qué música se debe privilegiar, cuál es el vínculo con la llamada cultura celta, etc. No quiero decir que sea un tema reciente, más bien trato de destacar el momento que se vive, caracterizado por la definición de ámbitos tan importantes como la construcción del currículo de la lengua asturiana para las escuelas, es decir, la discusión y las diversas posiciones han coexistido durante mucho tiempo pero es ahora cuando hay una manifiesta exigencia por fijarlas, por evitar ser evasivos o ambiguos sobre lo que se define como lo asturiano.

Hablar de cultura asturiana es hablar no sólo de la reconstrucción histórica de los procesos vividos en la zona, de aquellos personajes destacados en diversas áreas, de las formas de vida posibles de encontrar en el campo asturiano, de los bailes, canciones e instrumentos típicos. Hablar de la cultura asturiana es hablar también de cómo se está conformando la identidad cultural, de la forma de relacionarse con el resto de España, de la comercialización de costumbres antiguas o de la enseñanza del “cómo ser asturiano”. Es así como nos encontramos con investigadores que buscan reconstruir la historia de la zona, con cantautores que intentan revitalizar la música y tradiciones locales; a músicos que dan clases de gaita; a fabricantes de sidra que antes estaban casi en la quiebra y ahora cuentan con grandes ganancias; a dirigentes sociales que organizan festividades, mercados antiguos, bailes y ceremonias de antaño; restaurantes que ofrecen el “plato de aldea”, etc. Muchos manifiestan hacer este tipo de actividades como forma de rescatar lo perdido, pero también se presenta como una nueva manera de ofrecer al visitante o turista una oferta cultural atractiva y distinta a otras zonas de España.

Son procesos que están directamente involucrados con la construcción de lo culturalmente propio, de la coexistencia de diversas concepciones de cultura que obedecen a objetivos distintos. La rentabilización de los productos culturales novedosos y distintos, la revitalización de costumbres perdidas, la producción del exotismo, la purificación de la cultura, la búsqueda de “lo realmente asturiano”, de lo no contaminado, son procesos que ponen de manifiesto que no sólo desde la antropología se está construyendo la “cultura asturiana”, sino también desde los discursos y otros productos (textos, canciones, vídeos, publicaciones) que diversos actores sociales, movilizados por amplios, diversos y a veces divergentes intereses, están construyendo y poniendo en circulación en el mercado cultural nacional e internacional.

Preguntarse por la cultura asturiana no es preguntarse solamente por una historia única o por la forma de vivir de un grupo humano, es también preguntarse por el proceso de construcción de discursos del cual participan diversos actores sociales que persiguen diversos objetivos. Sólo de esta manera podemos entender la diversidad de postulados que sostienen describir, interpretar y analizar el modo de vida y procesos vividos por los habitantes (antiguos o actuales) del territorio asturiano.

A modo de ejemplo, podemos mirar tres autores muy diferentes, tanto por sus postulados como por la época en que escriben, cuyas reflexiones nos hablan de momentos históricos que asociados a los intereses personales integran postulados ampliamente divergentes.

El padre Luis Alfonso de Carvalho, nacido en la villa de Cangas del Narcea, en su obra *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias*, escrita en los primeros años del siglo XVII y publicada posteriormente en 1695, señala que los primeros pobladores que llegaron a América, antes de Colón, fueron los antiguos habitantes de la zona norte de España; incluso, algunas particularidades apuntan a pensar que muchos de ellos eran la misma gente que habitaba antiguamente la zona de Cangas del Narcea,

“no les falta color a los de Asturias para decir, que de su tierra fueron los que dieron principio a la población de estas islas, y por el consiguiente de la Tierra firme de las Indias; por que estas Espérides, sin duda ninguna son las Islas que descubrió Colón en las Indias, como la deseada Marigalante, y las más de aquel paraje” (Carvalho, 1695: 14-15).

El padre Carvalho establece un puente entre la historia asturiana y la de América de forma osada, donde el lugar de origen del autor adquiere parti-

cular protagonismo. Más allá de discutir la veracidad o pertinencia de los datos presentados por el padre Carvalho, queda manifiesto el interés por realzar la historia de la zona vinculándola al objeto de atención científica de la época.

Otro caso muy distinto es Fritz Krüger. Su experiencia está basada en un trabajo de campo realizado en 1927. En él concentra su atención en aspectos materiales de la cultura del suroccidente asturiano. Por otro lado, otorga un rol protagónico a la geografía del lugar, definiéndola como factor central en el estado de “atraso” o “primitivismo” de la cultura presente en los pueblos del suroeste asturiano

“La economía y la vida de esta región han permanecido completamente arcaicas, lo que es perfectamente comprensible dado el carácter grandemente quebrado y montañoso de la región, dadas sus escarpadas vertientes, en las que están situados los pequeños poblados de pastores y campesinos, y el débil nudo de comunicaciones (pues aparte de la citada carretera, solamente existen caminos para carros y peatones)” (Krüger, 1987: 4).

En este mismo texto, Krüger hace un análisis detallado del tipo de construcción posible de encontrar en las casas de la zona. Este exhaustivo análisis le permite establecer lazos con la influencia romana en la Península Ibérica

“Nos hemos hallado con una región que en la conservación de la construcción circular, ocupa una posición especial dentro del ámbito ibero-romano y hemos señalado la fisonomía de esta forma de construcción, como indicio profundamente arraigado de antigua tradición a través de la casa campesina, en una gran serie de plantas constructivas y en una extensión que en ninguna parte de la Península tiene analogía” (Krüger, 1987: 42).

El anterior estudio, Krüger lo enmarca en un propósito mayor que es exponer a través de un ejemplo, resultados significativos sobre la cultura primitiva europea a través de la interpretación de “tesoros culturales” que se conservan en la Península Ibérica. Exponer la cultura material como centro de sus interpretaciones y cómo relaciona el contexto asturiano con la historia de la Península Ibérica explicita cómo la formación u orientación científica así como el afán universalista de la época deja huellas en el tipo de investigación y los postulados que surgen de la misma. Más que rescatar particularidades, Krüger parece estar interesado en el occidente asturiano, en tanto representante de un estado “arcaico”, desde una visión evolucionista de las sociedades. Tanto la perspectiva disciplinaria como la concepción teórica de lo social y cultural, una vez más se ven manifiestos

en los postulados referidos a la misma zona.

Ramón Valdés del Toro, un exponente más reciente, se constituye en un buen ejemplo de aquellos autores que se muestran escépticos frente a la llamada “cultura asturiana”. Toma distancia de aquellos que no sólo se preocupan en especificar las particularidades de Asturias sino que además se esfuerzan por difundir y realzar todo aquello que se considera ejemplo y representación de estilos de vida que definen Asturias. El autor, en un documento dedicado al análisis de la cultura asturiana, señala:

“¿existe Asturias? Parece indudablemente que sí. Pero ¿qué tipo de existencia tiene? Hay que contestar que una político-administrativa. Asturias ha sido ante todo una provincia, es hoy una comunidad autónoma. Más dudoso parece que tenga, en sus precisos límites actuales, una existencia histórica, como protagonista de una historia propia, separada” (Valdés del Toro, 1987: 317).

Manifiesta que Asturias no posee particularidades que la diferencien de sus vecinos, que no es posible determinar elementos únicos que identifiquen ni su existencia geográfica ni su población, tanto en sus variables bioantropológicas como en su dimensión cultural. De esta manera, la agricultura asociada a la ganadería, como modo de subsistencia generalizado en Asturias, es además el modo de subsistencia posible de reconocer en el resto de España, incluso fuera de la misma,

“siendo el modo de subsistencia más característico de Asturias, no la caracteriza. Los mismos cultivos viejísimos de la agricultura asturiana, los mismos aperos arcaicos aparecen en toda la franja septentrional de la Península” (Valdés del Toro, 1987: 318).

La trashumancia de los brañeros, el método de caza de los animales, la casería como forma de llamar al complejo donde vive y se reproduce económicamente la familia, el hórreo o el carro chillón tirado por bueyes utilizado hasta hace poco en zonas del occidente asturiano, son algunos hitos que en amplios sectores se reconocen como propios de Asturias pero que, según el autor, se encuentran ejemplares muy similares en comunidades vecinas como Galicia, Cantabria, País Vasco, León, etc., perdiendo así carácter de exclusividad. En el ámbito relativo a las creencias y valores, el autor señala que creencias y costumbres asociadas a San Juan son comunes a toda la franja septentrional de la Península, a muchos puntos de España y de Europa.

A la hora de detenerse a analizar el idioma, Valdés del Toro señala que en el uso y origen de la lengua asturiana tampoco existe exclusividad ya que es posible reconocer una continuidad y fusión con lenguas como el

portugués, el leonés o el gallego. A través de un recorrido histórico de los movimientos lingüísticos y sus variaciones, el autor afirma que hay zonas de Portugal donde se habla asturiano mientras que en una parte importante de Asturias no, calificando como gallego lo hablado por habitantes del occidente asturiano. Claro es para el autor que,

“tampoco el eje del lenguaje delimita ni caracteriza satisfactoriamente una cultura asturiana. (...) En definitiva, la identidad cultural de Asturias se difumina, se disuelve por el Este, por el Oeste y por el Sur de identidades mucho más amplias” (Valdés del Toro, 1987: 320).

Si bien Valdés del Toro especifica que las afirmaciones anteriores se entienden como producto de una mirada macro en la cual todos los procesos se vinculan de una u otra manera, propone una mirada microscópica que permite determinar las distintas Asturias contenidas en el territorio. No hay un modo de vida agrícola ganadero, hay cinco (el agrícola ganadero, el pesquero, el industrial, el minero y el urbano). Es así como los ritmos, tiempos, herramientas, costumbres y labores de cada uno de estos modos de vida determinan particularidades culturales,

“actividades tan distintas tienen que generar en quienes se ocupan en ellas experiencias vitales diferentes, formas diversas de organizar el trabajo, tradiciones parajurídicas, creencias, valores, dispares” (Valdés del Toro, 1987: 324).

Más que una opción teórica, posicionarse frente la cultura asturiana parece ser además una opción política o al menos un discurso producto de aquello. En el caso de la lengua asturiana parece ser mayor la sensibilidad. Los defensores de la cultura asturiana son muchos, el esfuerzo hecho por la Academia de la Llingua Asturiana por difundir el asturiano es claro. Diversos escritores e investigadores defienden el asturiano occidental como variante lingüística, otros imponen el asturiano central en diversos documentos de carácter oficial dentro de Asturias. Son muchos los actores sociales que están involucrados en este proceso de construcción de la “cultura asturiana” (entendido como saber, patrimonio, mercancía o catalizador de la identidad), son muchas las visiones y concepciones que están en diálogo, donde la escuela también juega un papel importante en la construcción del imaginario cultural de la zona.

La presente investigación se enmarca dentro de un convenio establecido entre el Departamento de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid y el Museo del Pueblo de Asturias. El objetivo es complementar el interés por la investigación con el fomento de estudios en el territorio de

Asturias.

De esta manera, esta investigación está basada en el trabajo de campo que realicé en un pueblo del suroccidente asturiano, durante cuatro meses (finales de octubre de 2003 a finales de febrero de 2004). La producción de la base de datos de la investigación, fue levantada bajo una mirada etnográfica, donde las técnicas de la entrevista, observación y observación participante fueron las herramientas de trabajo. Paralelamente llevé a cabo un registro fotográfico de diversos aspectos y actividades de interés para la investigación.

El presente informe está organizado de la siguiente manera. Antes de dar inicio a la reflexión, presento una breve descripción del lugar, su entorno y características. Luego inicio las reflexiones sobre la concepción de la cultura asturiana en la escuela y luego paso a la concepción de la cultura asturiana posible de percibir en la comunidad del mismo pueblo. Esto con el objeto de establecer, finalmente, qué tipo de relación existe entre ambas concepciones.

La investigación tiene como propósito general abordar la concepción de la cultura asturiana en la escuela y su relación con la concepción que hay de la misma en la comunidad. La definición de lo que es cultura asturiana y los elementos a los que hace referencia, será la que surja a partir de los diversos discursos posibles de rastrear en los habitantes del pueblo.

Soy consciente que en esta problemática están involucrados procesos tan importantes como, por ejemplo, el de la normalización de la lengua asturiana a través de la educación formal, temas que involucran factores y variables de diversa índole. Sin embargo, si bien la discusión referida a la cultura asturiana también se está dando a nivel académico, el interés de la presente reflexión es lograr establecer una imagen, una instantánea del cómo se entiende la cultura asturiana en un pueblo del suroccidente asturiano, describir cuál es la discusión que existe entre los habitantes del lugar, qué caracteriza los diversos discursos presentes en el lugar y cuáles son los principales elementos que están en juego, sus valoraciones y representaciones, para luego establecer una relación con la concepción que existe en la escuela.

Dicha mirada integral hace referencia a que la instantánea a tomar tenga la capacidad de involucrar la más amplia diversidad de discursos en torno a la cultura asturiana, observar cómo se han ido conformando dichos discursos y cómo se está conformando, en las nuevas generaciones, una representación de la cultura asturiana y los elementos que la componen, asumiendo la escuela un papel protagónico en dicho proceso.

Para lograr este propósito general se establecerán los factores o condiciones que sustentan la o las representaciones existentes de la cultura astu-

riana y de los principales elementos que le dan forma.

Antes de dar inicio a la reflexión, agradezco a todos los habitantes del pueblo que estuvieron dispuestos a mis diversos requerimientos y que me acogieron en sus vidas durante este tiempo. A mi tutora María Cátedra Tomás, por compartir sus experiencias y conocimientos orientando así mis reflexiones y escritura. A Adela Franzé por sus valiosos comentarios a la presente investigación. Finalmente, doy las gracias a Joaquín López Álvarez quien me ayudó a mirar y reflexionar en y sobre el lugar.

La investigación que a continuación presento, fue desarrollada en un pueblo perteneciente a un concejo del suroccidente asturiano. En 1910, la población del pueblo era de 285 habitantes, y en 2004 es de 138 personas (65 varones y 74 mujeres)¹. La población ha ido disminuyendo el último siglo al igual que en el resto de los pueblos de la zona. Además, es necesario tener en cuenta que el número de personas que circula por el lugar varía notablemente. Los fines de semana y durante los períodos de vacaciones la población aumenta de forma significativa. Están los jóvenes estudiantes que retornan a sus hogares los fines de semana; los períodos de fiestas y vacaciones, por otro lado, también existen familias que residen en el lugar sólo en épocas de vacaciones.

El pueblo se encuentra a 732 metros de altura, está rodeado de montañas que definen sus fronteras. Según la relación de viviendas que hice con ayuda de algunos informantes, el pueblo cuenta con 66 construcciones: 38 casas donde hay habitantes permanentes; 13 casas que son usadas sólo los fines de semana, en vacaciones o muy ocasionalmente; una escuela; un local para actividades de las organizaciones vecinales; dos cementerios (el nuevo y el antiguo); una granja de cerdos; dos cuadras; dos garajes; una iglesia y una capilla; al menos 5 casas destinadas al turismo rural (número que va en aumento); y una casa de hospedaje con servicio de restaurante y bar. La distribución de las casas es irregular, incluso algunos habitantes reconocen la existencia de diversos barrios en el pueblo, antiguamente más presentes que ahora. La mayor parte de las viviendas están muy bien equipadas, hay viviendas de una, dos, hasta tres plantas. Muchas de las casas están reformadas y algunas de las nuevas cuentan con diseños modernos, aunque guardando relación con la arquitectura del lugar.

El lugar más ocupado por los habitantes de la casa y las visitas es la co-

¹ www.ine.es Datos de *Nomenclátor 2003*.

cina. La mayoría de ellas cuenta con dos cocinas, una de carbón que proporciona calor durante el invierno y donde se calienta usualmente la comida ya preparada; y otra de gas en la que se cocina la mayoría de los alimentos. Se usa una mesa comedor con superficie de piedra y base de madera, situada a una esquina donde están ubicados asientos continuos que siguen la forma de la pared.

Al menos en invierno, no hay mucho movimiento en las calles del pueblo, los habitantes desarrollan su vida mayoritariamente en las casas o prados. Los que más ocupan la carretera son los camiones que van y vienen de la mina. El traslado para quienes no poseen coche es difícil ya que existe solo un autobús al día que baja a la villa y dos que suben a mediodía (con media hora de diferencia entre uno y otro) lo que se traduce en “siempre hay alguien que te puede bajar”. Es muy frecuente recurrir a algún habitante del pueblo para bajar o subir de la villa al pueblo.

La comunicación con los pueblos vecinos es fácil, las distancias son muy cortas. El pueblo es el asentamiento que queda a menor altura de los tres que conforman la parroquia. Es el lugar donde se celebran las misas, donde se realizan los cursillos y talleres para las diversas organizaciones sociales y donde se encuentra la escuela a la que asisten los niños y niñas de la parroquia. De esta manera, es posible afirmar que el pueblo concentra la mayoría de las actividades que se desarrollan en la parroquia, tanto las de carácter social y religioso como aquellas más lúdicas como celebraciones y festividades.

Las características generales anteriormente presentadas constituyen el contexto en el cual desarrollé mi investigación. Si bien concentré la recolección de datos en uno de los pueblos, es indudable que la parroquia constituye el referente en diversos niveles y ámbitos de la vida en el lugar, por lo que las fronteras en el transcurso de la investigación y del presente análisis no son tan nítidas. He permanecido durante cuatro meses en el pueblo y la mayoría de los entrevistados son del mismo, sin embargo, muchas situaciones, procesos y realidades aquí descritas están referidas a la parroquia en general.

II. LA CULTURA ASTURIANA DESDE LA ESCUELA

EDUCACIÓN Y CULTURA

COMPROBADO ESTÁ, a través de diversos autores y de una gran variedad de estudios², el distanciamiento y jerarquización que separa a la cultura escolar de las otras culturas que conforman su entorno. Mientras la primera es entendida como dominante, hegemónica, universalista y quizás más homogénea en términos culturales, las otras son entendidas como subordinadas, subalternas, particularistas y quizás más heterogéneas o multiculturales. Es así como la escuela constituye un espacio de evidente conflicto social y cultural donde el juego en las relaciones de poder y el choque cultural se transforman en elementos constituyentes del sistema o proceso de enseñanza-aprendizaje.

Ahora bien, este distanciamiento entre la cultura escolar y su entorno socio-cultural, se hace más evidente al analizar las formas de enseñanza que se dan en el aula, las habilidades que se fomentan, los contenidos que se trabajan, los códigos de comportamientos, los valores que se promueven, etc. Conocidos son los estudios referidos a la “continuidades-discontinuidades familia-escuela” o “desajuste familia-escuela” (Poveda, 2001) donde se pone en evidencia cómo los sistemas educativos formal e informal³, di-

² Destacan los estudios tanto de psicólogos, sociólogos y antropólogos que trabajan en el área de la educación. Berstein, Bourdieu, Cazden, Cohen, Scribner y Cole, y otros autores han hecho hincapié en este distanciamiento social y cultural que establece la escuela, dando cuenta además la necesidad de determinar y analizar las consecuencias de ello. Mayores impactos tuvieron estos planteamientos hace 30 años atrás (por ejemplo, la obra *La Reproducción*) pero todavía no hemos logrado dimensionar los efectos que tiene este principio tan básico de entendimiento de la realidad escolar.

vergen tanto en los métodos de enseñanza como en sus contenidos, valores y representaciones.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando el saber en juego es el de la cultura propia?, más bien, ¿qué sucede cuando la escuela asume el propósito de reforzar lo que entiende como particularidad cultural?, ¿qué sucede cuando la escuela se propone no sólo acortar la distancia entre familia y escuela sino que asume un rol activo en la transmisión-adquisición de aquellas particularidades culturales que distinguen a la comunidad que conforman las familias de las cuales provienen los niños y niñas que educan?

Scribner y Cole, reafirmando el diagnóstico anterior, plantean que:

“Se han criticado justamente los libros de «lecturas», los libros de texto y los materiales que no reflejan las circunstancias reales de la vida del niño. Pero el conflicto entre el conocimiento que la escuela intenta impartir y el conocimiento con que la mayoría de los niños llegan a la escuela, tiene un alcance más profundo que esto. En algunas materias, la información que imparte la escuela contradice el conocimiento de creencias comúnmente aceptadas. El currículum de historia destruye la historia oral y reemplaza por una «historia universal» cuyos personajes y acontecimientos no han sido inventados en la cultura infantil. La asignatura denominada geografía transforma el universo físico conocido por el niño en un universo extraño cuyas propiedades no se derivan de los sentidos” (Scribner y Cole, 1982: 11).

Esta ruptura con las herramientas de interpretación de la realidad con las que llega el niño a la escuela está presente tanto en los ámbitos del saber algo conocidos por él antes de ingresar a la escuela (lenguaje, historia, relación con el medio natural, etc.) como en aquellos ámbitos nuevos donde se dificulta más aún la conexión con la vida cotidiana (la gramática, las matemáticas y demás ciencias exactas). Si el caso se refiere a contenidos que suponen abordar la cultura propia se plantean dos complicaciones previas a cualquier análisis. La primera, está referida a los supuestos que sustentan el proyecto pedagógico de educar en la cultura propia o local. Para que este propósito se cumpla en el aula se espera que tanto el alumno como el pro-

³ Entendidos según lo planteado por Scribner y Cole, es decir, la educación informal como el aprendizaje que se da en el transcurso de las actividades habituales de los adultos en las que el educando toma parte en función de sus posibilidades y, la educación formal como aquel proceso de transmisión cultural que se organiza deliberadamente para cumplimentar el propósito específico de la transmisión; que se extrae de la diversidad de la vida diaria, se sitúa en un contexto especial y se lleva a cabo según rutinas específicas; y que pasa a ser responsabilidad del grupo social más amplio.

fesor logren un cierto nivel de objetivación de la dimensión cultural y por tanto el desarrollo de una capacidad de extrañamiento respecto de la cultura propia. La segunda, surge de una concepción antropológica de la cultura y tiene que ver con la relación entre cultura y vida cotidiana para lo cual es necesario trabajar con elementos con los que el niño tiene contacto en el día a día transformándose en exigencia establecer un constante diálogo entre lo aprendido en la escuela y lo percibido en el hogar y en la comunidad con el resto de los habitantes del lugar.

En este proceso la antropología tiene varias posibilidades de mirar lo sucedido; sin embargo es necesario resolver la dualidad que adquiere la cultura en este estudio. Por un lado, la cultura como dimensión sobre la cual concentrar la mirada en el grupo humano donde se desarrolla la investigación y, por otro lado, la cultura como objeto pedagógico o de enseñanza en la escuela. García, Pulido y Montes en un intento por definir el ámbito de estudio de la mirada antropológica plantean que

“Una confrontación realista entre lo que la gente hace y lo que esta misma gente dice que hace nos pondría sobre la pista de lo que queremos exponer: oímos un discurso homogeneizador y observamos una pluralidad de conductas heterogéneas. Gran parte de la tarea del antropólogo, si no toda, está en saber combinar ambas informaciones para, en esta confrontación, explicitar y explicar la cultura, y quizás llegar a interpretar qué significa lo que la gente dice que hace en relación con lo que hace” (García Castaño, Pulido Moyano y Montes del Castillo, 1999: 70).

En este caso, además de lo que los sujetos dicen que hacen y lo que hacen, nos interesa saber lo que la escuela dice que enseña para así establecer un diálogo entre estos tres ámbitos.

La filosofía educativa vigente en España, ha introducido la noción de “educación en la diversidad” como principio pedagógico. Esto con el fin de echar marcha atrás a discursos y formas de entendimiento de la diversidad cultural donde se da cabida a una pronta deslegitimación y anulación hacia sectores tradicionalmente soterrados en la vida social. El sistema educativo debe movilizar en el proceso de enseñanza las preconociones, procedimientos, habilidades y valores de los niños y niñas, sus experiencias e intereses. (Franzé, 2003: 100) Este principio adquiere gran relevancia en aquellos centros educativos a los cuales asisten niños y niñas pertenecientes a diversas minorías étnicas y a familias en estado de pobreza; sin embargo, como principio pedagógico, también adquiere importancia en aquellos espacios en los cuales la composición social es de carácter rural y/o indígena donde

las particularidades culturales son otras⁴. Ambos casos requieren el mismo desplazamiento e integración de habilidades, procedimientos, valores, experiencias e intereses de los integrantes de la “comunidad educativa”⁵.

La educación multicultural y la educación intercultural han sido objeto de reflexión desde diversas perspectivas que tienen encuentros y desencuentros en diversas dimensiones pero que emergen como respuesta ante un fenómeno común que es la pluralidad o diversidad cultural presente tanto en el aula como fuera de la misma. El permanente cambio en las relaciones sociales, el constante movimiento en la composición de la identidad cultural provoca, por un lado, una permanente actualización de los conocimientos referidos a las realidades socioculturales y, por otro, una urgente evaluación de la promovida educación en la diversidad, principio que como señalé anteriormente, rescata también el sistema educativo español.

En este marco, acciones tendentes a la homogeneización cultural llaman la atención, es decir, visto desde un marco general, la potenciación de las particularidades lingüísticas y culturales de las comunidades autonómicas hablan de un esfuerzo por rescatar, realzar y reproducir la diversidad cultural presente dentro del Estado español; sin embargo, visto desde un marco intracomunitario, el proceso de enseñanza de la lengua asturiana, por ejemplo, aparece como un mecanismo que busca homogeneizar al menos un ámbito de la cultura asturiana sin un explícito involucramiento de la diversidad cultural presente en Asturias, que excede ampliamente las categorías de centro, oriente y occidente asturiano.

Determinar la concepción de la cultura asturiana que opera en la escuela de un pueblo del suroeste de Asturias y su relación con la concepción de la misma entre los habitantes del pueblo, nos puede dar señales de problemáticas tales como: los efectos que tienen iniciativas como la enseñanza de la lengua asturiana en la relación escuela-comunidad, o las consecuencias socioculturales de la normalización de la lengua en un territorio como el asturiano.

⁴ En el primer caso el mejor ejemplo son aquellas escuelas de la gran ciudad que concentran a niños y niñas de diversidad religiosa, étnica, cultural y económica, a diferencia del segundo caso donde el ejemplo serían las escuelas rurales que funcionan en lugares de clara composición rural y/o indígena.

⁵ Forma de concebir la unidad educativa donde los profesores, directivos del centro, niños y niñas, padres y apoderados, representantes de organizaciones sociales y auxiliares o encargados de la limpieza conforman una comunidad sostenida en un propósito común, el éxito en la enseñanza de los niños y niñas.

ALGUNOS ANTECEDENTES

En el estatuto de Autonomía para Asturias se establece, entre las competencias exclusivas del Principado de Asturias, “el fomento de la investigación y la cultura, con especial referencia a la enseñanza de la cultura autóctona, así como el fomento y protección del bable en sus diversas variantes”⁶. De esta manera, en 1994 se introduce la enseñanza del bable en el sistema educativo y se crea un Registro de certificaciones de capacitación en lengua asturiana, estableciéndose éste como requisito necesario para impartir la materia a partir del curso 1995-1996. Se estipula además que para la obtención de la certificación de capacitación en lengua asturiana, es necesario haber participado en el “Curso d’especialización en llingua asturiana” organizados por la Consejería de Educación, Cultura y Deportes y la Dirección Provincial del Ministerio de Educación y Ciencias en Asturias o los “Cursos de llingua asturiana pa enseñantes”, organizados por la Academia de la Llingua Asturiana. En este ámbito, se hace específica la certificación de capacitación en astur-gallego por lo que también se exige la realización de cursos en esta modalidad lingüística organizados por los organismos anteriormente citados⁷.

En el preámbulo de la ley 1/1998 del 23 de marzo, de uso y promoción del bable/asturiano, se rescata del Estatuto de Autonomía para Asturias lo establecido en el artículo 4, que dice “El bable gozará de protección. Se promoverá su uso, su difusión en los medios de comunicación y su enseñanza, respetando, en todo caso, las variantes locales y voluntariedad en su aprendizaje”; se agrega, además, como competencia del Principado en el artículo 10.1.15 “El fomento y protección del bable en sus diversas variantes que, como modalidades lingüísticas, se utilizan en el territorio del Principado de Asturias”. De esta forma se hace hincapié en la necesidad de potenciar la pluralidad tanto lingüística como cultural de la región como forma que favorece “la revitalización de las señas de identidad de los pueblos que conforman la nación española”. Es así como la ley define el bable/asturiano como la lengua tradicional de Asturias, especificando en el artículo 2 “El régimen de protección, respeto, tutela y desarrollo establecido en esta ley para el bable/asturiano se extenderá, mediante regulación especial al gallego/asturiano en las zonas en las que tiene carácter de modalidad lingüística propia”.

⁶ Preámbulo del decreto 89/1994, del 22 de diciembre, por el que se crea el Registro General de Capacitación en Lengua Asturiana y en Astur-Gallego.

⁷ Especificación en el punto b) del artículo 2 del mismo decreto.

En lo referente a la enseñanza plantea algunas especificidades respecto del decreto anterior. Si bien se mantiene el carácter voluntario de la materia, se especifica que deberá ser impartido dentro del horario escolar y que deberá ser considerado como materia integrante del currículo. Queda además comprometido el Principado de Asturias a establecer las titulaciones necesarias para impartir la enseñanza del bable/asturiano, las titulaciones y certificaciones que acrediten el conocimiento del bable/asturiano, programas de formación y procedimientos de acceso relativos a dichas titulaciones, el procedimiento para la autorización de textos a emplear en la enseñanza del bable/asturiano y, por último, el decreto de currículo en los distintos niveles educativos. ¿Cómo se ha abordado lo planteado anteriormente? ¿Cómo se actualizan dichas disposiciones en una escuela rural del occidente asturiano?

Actualmente, en las escuelas de Asturias, la enseñanza de la lengua asturiana es de oferta obligatoria para los centros y de carácter voluntario para los alumnos. En algunos centros se presenta como alternativa a las clases de lengua asturiana las clases de “cultura asturiana”, que en términos generales están basadas en los mismos contenidos y propósitos de las clases de “lengua asturiana” pero son impartidas en español. Son muy pocos los padres que optan por esta última alternativa, al parecer existe una amplia aceptación a la enseñanza del asturiano.

Aún no está en circulación el currículo de “lengua asturiana” por lo que cada centro y particularmente, cada profesor a cargo de dicha enseñanza, establece los contenidos, metodología y materiales a utilizar. Existe un consenso general en cuanto a los contenidos a impartir, es decir, el objetivo perseguido en las clases de lengua asturiana es la enseñanza de la lengua basándose en elementos de la “cultura asturiana”; se trata que el niño aprenda tanto de la lengua como de la cultura. Tampoco existen materiales pedagógicos autorizados u oficiales por lo que se recurre a los materiales que están en circulación en librerías y bibliotecas, materiales que ofrece la Consejería de Educación y Ciencia o la Academia de la Llingua Asturiana. Además, existen casos en los que los profesores diseñan algunos materiales de trabajo con los niños como cartillas o cuadernos temáticos.

EL CENTRO RURAL AGRUPADO (CRA)

La escuela del pueblo forma parte de una unidad educativa mayor llamada Centro Rural Agrupado. Para entender su funcionamiento es indispensable conocer la forma de organización y las características que particu-

larizan este tipo de sistema educativo que opera en zonas rurales de Asturias y que a continuación paso a describir.

Según un documento del mismo CRA⁸, al comienzo de la década de los 70 existían en la zona 24 unidades escolares. En cada una se atendía a una gran cantidad de alumnos, habiendo algunas en las que se impartían clases hasta 50 niños y niñas en una misma aula. Un solo maestro se encargaba de impartir todas las asignaturas. Los alumnos que asistían a estas escuelas eran de diversas edades abarcando de 1º a 8º curso de E.G.B. Todas las escuelas eran mixtas, cosa que se ha mantenido hasta la actualidad.

A finales de los 70, la administración local permitió a los alumnos del antiguo ciclo superior pasar a los colegios situados en la Villa (centro urbano más cercano a los pueblos de la zona) lo que cambió considerablemente la situación de las aulas rurales. De esta manera, en la década de los 80 se dieron una serie de reestructuraciones y redistribuciones tanto del alumnado como del profesorado de la zona. A fines de los 80 y principios de los 90 se crea el Centro de Apoyo y Recursos lo que genera grandes cambios en la enseñanza del lugar.

El CRA donde he realizado el estudio, fue creado en el curso 1992-93 y entra en funcionamiento en el curso 1993-94. Da inicio con carácter experimental, al igual que todos los CRAs de la zona. Las escuelas que lo conforman estaban en funcionamiento por lo que el procedimiento fue suprimir las escuelas, que tenían entidad jurídica propia, e integrarlas al CRA, el cual es uno de los mayores de la zona⁹.

Los motivos de este cambio fueron varios pero fundamentalmente era para mejorar la gestión y los servicios que podían prestar los centros. En ese momento se buscaba racionalizar la organización del profesorado itinerante puesto que en cada escuela había un maestro por unidad y las especialidades de idioma, de música, de educación física, no se cubrían o se hacía desde un centro que había en la Villa, en el Centro de Recursos.

“había un problema económico y de desubicación porque eran, los maestros itinerantes, eran agentes externos de alguna manera, no dependían del centro, iban a hacer allí un trabajo y se marchaban y no se integraban a la dinámica del cen-

⁸ Documento interno al CRA Coto-Narcea. Carece de información referida a su elaboración.

⁹ Información basada en la entrevista realizada al director del Centro del Profesorado y de Recursos del Suroccidente en su despacho. 3 de febrero de 2004.

¹⁰ Fragmento de entrevista al director Centro del Profesorado y de Recursos de Suroccidente en su despacho. 3 de febrero de 2004.

tro”¹⁰.

De esta manera, se crea una estructura de grupo coordinada, se rompe la relación de servicio con el Centro de Recursos, y este último desaparece. Con la constitución del CRA se crea una estructura formal de colegio. Cuenta con una dirección, una jefatura de estudios y una secretaría. Cada centro tiene su tutor, el maestro de aula, y cada escuela recibe el servicio de maestros itinerantes que imparten las distintas especialidades que contempla la ley. Este cambio favorece la distribución de los recursos económicos y fomenta la organización de la educación en la zona ya que lo que antes sucedía de forma espontánea (reuniones para planificar en conjunto) ahora se hace de forma programada, se incrementa la coordinación académica y la organización entre los centros.

Muy distinta es la situación actual a la de los años 70. Siete sedes educativas (escuelas) conforman el CRA en las cuales funcionan diez aulas. En este caso, la cantidad de aulas de una escuela depende del número de niños que tenga, es decir, cuando hay más de 13 niños se separan las aulas, número de alumnos que muy pocas aulas poseen en la actualidad. El CRA tiene su sede en un pueblo cercano a la Villa: el claustro está formado por 18 profesores de los cuales 5 son de educación infantil, 5 de educación primaria y 8 itinerantes (2 de inglés, 2 de educación física, 1 de educación musical, 1 de religión católica, 1 de lengua asturiana y 1 de educación infantil).

RECUERDOS DE LA ESCUELA

El primer profesor que llegó por la parroquia a principios del siglo XX se llamaba Caetano, provenía de un pueblo no muy lejano. Cuando llegó a la parroquia pasó por las casas ofreciendo a los habitantes enseñar a los niños y niñas del lugar. El pago por las clases corría por cuenta de los padres, ahora bien, el tipo de pago y la cantidad se negociaba. El maestro solía dormir en una de las casas e impartían sus clases en la *chariega*¹¹, lugar donde se reunía a todos los niños y niñas que enseñaba. Se trataba de “maestros temporeros” que “ponían escuelas” por los pueblos que visitaban. Según algunas personas se les llamaba *babianos*, porque venían de Babia, un lugar cercano a la parroquia.

La llamada escuela vieja (primera escuela en el pueblo) fue fundada en 1926 y el primer profesor que dio clases se llamaba Seferino. Vivía junto a

¹¹ Recinto destinado a la cocina.

su esposa y sus dos hijos en la segunda planta de la escuela. Según apreciaciones de algunos habitantes del pueblo, en aquella época los maestros ganaban poco dinero por lo que los vecinos los ayudaban haciéndoles regalos de diverso tipo.

Una mujer mayor comenta:

“De aquella los maestros eran también pobres, también dábanme de alguna piedra de azúcar ya cómo fairía pa sacarla, pa tenerla, porque también eran pobres, ves que tenían un refrán que decía: pasas más fame que un maestro de escuela, así que mira, y a la aquella era la que lo pasaban mal, no ganaban casi nada y a lo mejor casábanse tenían hijos ya todo el belén, claro, pasábanlo mal”¹².

Los actuales habitantes de la parroquia mayores de 50 años, asistieron a la llamada “escuela vieja”. Esta escuela tenía su sede a pocos metros de la iglesia del pueblo y al frente de la capilla. Se trata de una construcción antigua que actualmente es propiedad de una vecina del pueblo. Parte de la construcción está reconstruida y es usada por diversas asociaciones para la realización de reuniones y actividades. También se utiliza una de las salas para guardar diversos materiales de bien común.

En esta época los maestros si bien no eran del pueblo llegaban de pueblos cercanos. Uno de los recuerdos más importantes de la enseñanza de aquella época es la forma de hablar de los maestros. Dicen quienes participaron de aquella enseñanza que en la escuela el maestro hablaba bable igual que ellos, es decir, la lengua utilizada dentro del aula era el asturiano, la misma o muy similar a la utilizada en los hogares de los niños y niñas de la parroquia. Esta forma de hablar (el bable o asturiano) muchos la recuerdan como una especie de “carencia” o falta de educación, en general es valorada negativamente, se considera una forma “mal hablada”. Una mujer de 78 años comenta:

P: ¿Y en la escuela?

R: En la escuela hablaba el maestro también mal.

P: El maestro también...

R: ¡Hombre!, hablaba que apesta, él fuera de Posada, que ya como si fuera de aquí. El maestro... le llamaban don Eloy, el Don tenía lo pero era un pueblerino como yo, sí, sí”¹³.

¹² Fragmento de entrevista a Clara en la cocina de su casa. 25 de noviembre de 2003.

¹³ Fragmento de entrevista caminando a dar de comer a las ovejas. 2 de diciembre de 2003.

Un hombre de 90 años:

“P: Cuando ibas a la escuela acá ¿se hablaba en asturiano?”

R: No, no, se hablaba mal para decir llevó decíamos *llevou, llevou*, para decir hoy decíamos *güey, güey*, se hablaba muy mal”¹⁴.

Tanto la gramática como la aritmética y algunos conocimientos de geografía son los más recordados como lo aprendido en la escuela. Otro recuerdo vivo, son los golpes que recibían del maestro cuando no sabían alguna lección. A pesar de esto, se define a los maestros como personas dedicadas, con vocación, que ayudaban a los habitantes del pueblo en diversas actividades ya que eran los “ilustrados” del lugar. En aquella época, los maestros tenían una estrecha relación con las familias del pueblo. No sólo enseñaban a sus hijos e hijas sino que además vivían en el lugar, se involucraban en las actividades del pueblo y todo el quehacer de la parroquia en general, es decir, existía una relación de reciprocidad e integración entre la escuela y la comunidad.

En estos primeros pasos de la enseñanza del lugar, los recursos materiales destinados a la enseñanza eran escasos. Los alumnos en vez de libretas o cuadernos usaban lo que llamaban “pizarras”, que eran unas baldosas de pizarra con marco de madera en las cuales escribían lo que el maestro mandaba. Borraban con la mano lo escrito con tiza y como recordaba un hombre “a veces con un poco de escupo quedaba mejor”. Los hacían leer de un solo libro de uno en uno, incluso manuscritos ya que existe el recuerdo de textos escritos a mano. Muchos asistieron muy poco a la escuela porque tenían que ayudar en las labores del campo y del hogar a muy temprana edad. Incluso algunas personas no han podido aprender a escribir y para firmar se han tenido que memorizar el nombre letra por letra, como señala una mujer mayor del pueblo.

La escuela tuvo momentos de gran concurrencia de alumnos. Algunos recuerdan que una sola profesora atendía a 60 alumnos de diversas edades, lo que corresponde con lo descrito en el documento del CRA respecto de la educación en la zona a principios de los 70. Iban al colegio entre los 7 y los 14 años, luego la mayoría de los hombres se iban a la mina mientras que las mujeres se dedicaban a ayudar a sus familias en diversas labores.

La escuela es recordada como una etapa que todos los niños del lugar tenían que vivir para luego dedicarse a las labores propias del campo y del hogar. En general se tiene una imagen de los maestros como personas de

¹⁴ Fragmento de entrevista al lado del prado. 2 de febrero de 2004.

gran “dedicación” y “compromiso”, personas que “ayudaban” y “colaboraban” en la crianza de los niños más que profesionales prestando un servicio. Es por esto que se puede decir que eran reconocidos como miembros activos de la comunidad.

EL CENTRO EDUCATIVO

La actual escuela se construyó en 1960 y entró en servicio el 15 de septiembre de 1962. Esta escuela pertenece a las construcciones llamadas de “ladrillos rojos” hechas durante los años 70¹⁵. Cuenta con dos aulas, la de “los pequeños” que es la unidad de infantil y primer ciclo de primaria, y la de “los grandes”, unidad de primaria con segundo y tercer ciclo. Cada una de estas aulas está a cargo de una tutora.

La construcción donde funciona esta escuela es llamada por algunos del pueblo “escuela nueva”. En la segunda planta posee dos pequeños pisos destinados a los tutores de ambas aulas. Se asume que los maestros no provienen del pueblo y por tanto necesitan un lugar donde quedarse, aunque en la mayoría de los casos se ha optado por viajar todos los días.

Los alumnos que asisten a la escuela provienen de los tres pueblos que constituyen la parroquia. En el curso 2003-2004 asistían 15 alumnos a la escuela (7 en el aula de los pequeños y 8 en la de los grandes) y en el curso 2004-2005 asistían 12 niños (5 en el aula de los pequeños y 7 en la de los grandes). Debido a que no hay más niños en la parroquia, al parecer una de las aulas tendrá que cerrar por falta de alumnos.

La escuela, al igual que todas las que conforman el CRA, se caracteriza por estar inserta en una zona rural alejada de las grandes urbes. Para algunos profesores representa una alternativa poco atractiva producto de los sacrificios que conlleva el trabajo lejos de casa.

El perfil de los profesores que llega a la zona es variado. Muchos de ellos son jóvenes recién licenciados que buscan abrirse campo en la enseñanza. En algunos casos se trata de personas que no han logrado acumular suficientes puntos como para optar a centros educativos en la ciudad o cercanos al lugar de residencia. De esta manera, trabajar en estos centros es considerado por algunos como una primera etapa que hay que superar en la carrera docente, como una posibilidad de ejercer, de trabajar como profesor. Es así como los profesores itinerantes, encargados de las especialida-

¹⁵ Ladrillos a la vista.

des como música, educación física, lengua asturiana, etc., tienen una gran movilidad (cambian de un año a otro). Existen también los profesores que llevan varios años trabajando en el lugar y que de una u otra forma están asentados en la zona (han formado familia con personas de la zona o se han trasladado a vivir cerca del trabajo).

El horario de funcionamiento es en la mañana de 9:30 a 13:00 horas y en la tarde de 14:45 a 16:30 horas, excepto los miércoles (de 9:30 a 13:30 horas) día que las tutoras bajan a la sede del CRA a reunión de claustro. Los niños y niñas que asisten a la escuela cuentan con transporte escolar, de esta manera, aquellos que provienen de los otros dos pueblos se movilizan en él tanto en la mañana como en la tarde. Los demás niños, los que viven en el pueblo, suelen caminar a sus casas, salvo aquellos días de lluvia o nieve que sus madres los acompañan en coche o andando.

La escuela cuenta con una buena calefacción, dos aulas, dos plantas, baño para cada aula y un pequeño patio de cemento donde los niños desarrollan actividades recreativas y físicas. El mantenimiento de la infraestructura está a cargo del Ayuntamiento y la limpieza del lugar está en manos de madres de niños que asisten a la escuela. Las salas de clases tienen el inmobiliario básico (mesas, sillas, pizarras y estantes) además de libros y diversos materiales didácticos así como también ordenador (uno por sala) y una impresora. La escuela está dentro del pueblo, en su zona alta, por lo que es posible ver desde las salas de clase el desarrollo de las actividades cotidianas de los habitantes del pueblo como el paso de tractores hacia el prado o la vuelta de las vacas a la cuadra.

El aula

Cuando se solicita información en la escuela sobre la cultura asturiana, automáticamente se hace referencia a las clases de lengua asturiana, definido como el espacio en el cual se concentra el trabajo de dicha temática. Para iniciar el análisis de la concepción que se tiene de la cultura asturiana en la escuela, a continuación presento la descripción de una clase de lengua asturiana. Este corte en el tiempo nos servirá para organizar la discusión referida a la escuela para luego pasar a la concepción posible de identificar en la comunidad del pueblo, más particularmente, en el resto de los habitantes del lugar y otras instancias o agentes sociales presentes.

Una clase de lengua asturiana

Escuela. Aula de los grandes. 3 de febrero de 2004. Número de alumnos: 8.

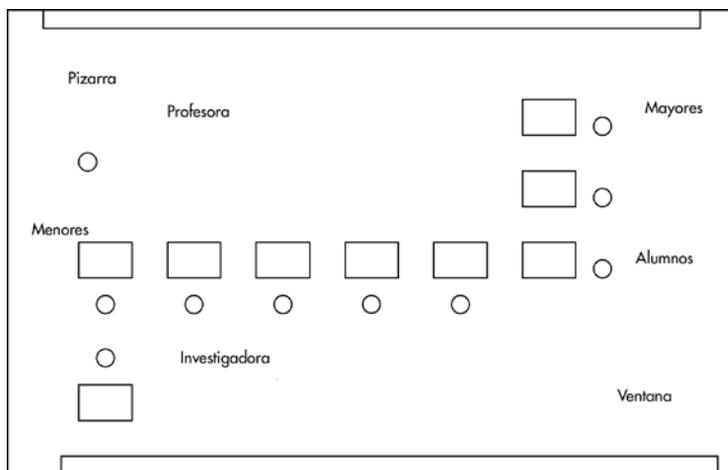
La profesora inicia la clase preguntando a los niños por la última celebración de la cual fueron partícipes, “el día de la paz”. ¿Qué hicieron?, ¿os ha gustado?, son las interrogantes a las que algunos niños atienden sin dar mayores detalles.

Después de este breve diálogo la profesora da inicio a la clase y pide a los niños y niñas que saquen “la libreta” que es el cuaderno que usan para escribir lo que trabajan durante la clase. Se sientan todos mirando hacia la pizarra mientras la profesora toma la tiza y comienza a escribir.

Están organizados por orden de edad, el más pequeño está más cerca de la profesora.

Como primera cosa, la profesora pide que pongan la fecha en la libreta. Ella utiliza el asturiano en todo momento. Se da inicio a las actividades, sin mayores explicaciones, con un dictado. Los niños y niñas atienden a la profesora y se concentran en la escritura. Les dicta un refrán en lengua asturiana para que ellos lo copien en la libreta, luego la profesora lo escribe en la pizarra: *Dixo la vieja ai febrerín por mui malu que seyas yes mui piquiñín.*

La profesora pregunta a los niños si saben que significa el refrán, qué creen que quiere decir. Más que una traducción literal, acepta que los niños le hablen del sentido del refrán. Después de algunos intentos de los alumnos que no la satisfacen explica lo que significa.



Aula de los grandes

Una vez terminada la actividad anterior da inicio al trabajo con la gramática de la lengua asturiana. Para esto escribe lo siguiente en la pizarra: *El xéneru de los nomes: El masculín ya'l femenín.*

Los niños siguen todas las instrucciones. Están tranquilos pero quizás un poco aburridos. En un momento comenzaron a hablar sobre una película que les gusta y piden a la profesora verla en el aula, parecía un mecanismo de escape a la actividad que desarrollaban. Ella dice que hoy no porque no hay tiempo, los niños insisten pero ella con paciencia repite que no hay tiempo suficiente para hacer lo que tienen programado y además ver la película.

Mientras se desarrollan las actividades, el que más pregunta es el niño más pequeño de la clase. Esto no quiere decir que sea el que tiene más dudas, dado que es posible observar a los más grandes hablando entre ellos, unos preguntándose a otros, resolviendo entre ellos las dudas. Al parecer, el niño más pequeño de la clase es el que se siente con mayor libertad para interrumpir y preguntar, se dirige directamente a la profesora y ella lo atiende en todas las ocasiones.

La profesora da una atención particular al más pequeño. Mientras dicta reglas gramaticales al resto de la clase, al pequeño le da a escribir palabras en asturiano.

Mientras están escribiendo, suena el único teléfono que hay en la escuela y que se encuentra en esta aula. La profesora contesta, es una llamada para la profesora de gimnasia que está dando su clase en el patio. La profesora de asturiano interrumpe su clase para llamar a la otra profesora, quien ingresa a la sala y contesta la llamada mientras su compañera sigue con su clase.

Mientras continúa la clase, uno de los niños se pone de pie y se dirige a la otra pizarra donde está escrita la fecha del día anterior y la cambia por la de hoy. No provoca ningún conflicto, es decir, la clase no para y la profesora no lo reprime.

La maestra pone un ejercicio que consiste en definir el masculino y femenino de las siguientes palabras en asturiano: *padrón, fiyu, asturianu, l.león, cazador, mélicu, hermanu, netu, lladrón, raposu, pescador y mayestru.*

Antes de iniciar el ejercicio la profesora pregunta si entienden lo que significan todas las palabras a lo que los niños contestan afirmativamente. Sin embargo, al momento de escribir, tienen problemas con *fiyu*. La profesora pregunta ¿cómo se dice acá? y los niños responden que *fiu*. Ella dice que lo pongan así, como ellos lo dicen, que de las dos formas sirve.

La profesora hace distinciones entre los niños según el curso al que pertenecen. “¿A ver, los de 4° y 5° terminaron?” Según lo que he podido conversar con ella, esto tiene sentido al momento de organizar las actividades de la clase. Son dos niños por cada curso, ocho alumnos en total. Llama la atención el control que tiene la profesora sobre las diferencias que existen entre los niños, las diferencias dadas o marcadas por las edades, el año que cursan y, en consecuencia, la materia que les corresponde ver. Sin embargo, sólo puedo reconocer la diferencia que hace con el más pequeño: es al más pequeño al que da instrucciones especiales, distintas a las del resto.

En este momento los niños hablan entre ellos, comentan lo que ven en clases y otras cosas.

Nuevamente la maestra pone un ejercicio con palabras. Esta vez hay algunas que los niños manifiestan desconocer. La profesora, antes de explicar qué significan insiste que piensen en su significado. Las palabras son: *oveya, llombriz, gallu, lleción, cascoxu, fueya, esquil, curuxa, collor y borrador*.

Después de comentar el significado de cada una de las palabras, la profesora da las instrucciones del ejercicio. Los niños no hicieron mucho caso, se mostraban distraídos. La profesora explica al menos tres veces lo que deben hacer con las palabras que tenía escritas en la pizarra. Da la sensación que este tipo de ejercicios tiene a los niños un poco desconectados.

Una vez terminado el ejercicio comentan la resolución, corrigen en conjunto, es decir, los niños dicen los resultados en voz alta y los demás comentan lo que han puesto.

Llega un momento que no paran de hablar. La profesora, después de algunos intentos más serenos de hacerlos callar, les grita pidiéndoles que se callen. Los niños parecen asustarse y acatan inmediatamente la orden callándose por completo.

Terminado el ejercicio de vocabulario, pasan a una nueva parte de la clase, la mitología. La profesora pide que guarden la libreta. En esta parte de la clase, es posible observar que cuando comienzan a hablar sobre la mitología los niños y niñas cambian el ánimo, así como el nivel de participación en clase.

La profesora toma un libro que habla sobre el *cuélebre*¹⁶. Va leyendo algunos extractos del libro sobre este ser mitológico y va mostrando algunas ilustraciones. Los niños hacen comentarios sobre lo que van viendo y escuchando del relato, se los hacen a ella y no entre ellos, es decir, los comparten con toda la clase. La maestra atiende a estos comentarios, los deja hablar todo lo que demuestran interés por comentar. No dejan de referirse al ser que están estudiando. Muestran gran atención y fascinación por las historias asociadas al ser y por las características sobrenaturales que lo definen.

Mientras lee el relato que está en asturiano, la profesora pregunta por palabras en asturiano para comprobar si los niños entienden su significado. Los niños comentan lo escuchado, uno de ellos dice que estuvo en Cangas de Onís durante las vacaciones, lugar donde se dice que hay un *cuélebre*. La profesora atiende a su relato y sigue comentando y contando detalles del ser mitológico. Los temas que logran mayor interés en los niños es cómo se mata al *cuélebre*, sus características físicas, los poderes fantásticos que se le atribuyen, las historias y cuentos asociados, etc.

Los niños asocian el ser con uno que aparece en la película de Harry Potter.

¹⁶ Ser de la mitología asturiana.

Se quedan enfrascados en resolver la posibilidad o factibilidad de la historia, desenredan y tensan las situaciones contadas en la historia para poner a prueba su veracidad (“pero si se le puede matar así ¿por qué no lo mató?”) a lo que la profesora intenta dar respuesta defendiendo la factibilidad de la historia.

La profesora dice que hay otro cuento del *cuélebre* y los niños piden que lo relate. La profesora narra sin apoyo de libros otra historia del *cuélebre*, mientras los niños escuchan atentamente.

Los niños la llaman “maestra”, no profesora o por el nombre.

Una vez terminados todos los comentarios e historias sobre el *cuélebre* la profesora pasa hojas blancas para que los niños escriban sobre aquel ser mitológico. Según me comentó, esto es parte de un conjunto de fichas destinadas a la descripción de diversos seres mitológicos que han estado trabajando en clases. Los niños se ven entusiasmados con la actividad, parecen ser muy meticulosos ya que destinan mucho tiempo a la definición del formato del escrito (el margen, las líneas para escribir, el tamaño del dibujo, etc.).

La profesora va a dictar una descripción del ser para que los niños la copien en la hoja en blanco que prepararon (definieron un margen y trazaron líneas para escribir). Los niños dicen a la profesora que aún no comience a dictar porque no están preparados. Una niña pide a la profesora llevarse el dibujo que hizo del *cuélebre* a casa a lo que la profesora le dice que no. Ella insiste pero la profesora sigue negando la posibilidad dado que esta ficha es parte de un conjunto de fichas sobre seres mitológicos y que una vez terminada la serie se lo podrán llevar.

Los niños se toman muy en serio lo de los dibujos. Se ven preocupados por hacerlo bien, comentan entre ellos y se muestran lo realizado.

La profesora dicta la descripción del *cuélebre* en asturiano y los niños la escriben en la hoja. Ahora deben dibujar el *cuélebre* pero sólo quedan 3 minutos para terminar la clase (12:57 h.). Borran las líneas que hicieron para escribir sobre ellas y la profesora pide que pongan el nombre (del alumno) debajo para continuar con el dibujo la próxima clase. La profesora recoge las hojas mientras los niños recogen sus cosas y se disponen a salir. Finalmente, salen del aula dispuestos a ir a sus hogares a comer para luego volver a la escuela en la tarde.

Antes de continuar me gustaría rescatar algunos puntos que surgen a partir de la descripción anterior y que permiten avanzar hacia la construcción de la concepción de la cultura asturiana que actualmente opera en la escuela.

La profesora utiliza el asturiano para comunicarse con los niños durante la clase e incluso al ser entrevistada. La enseñanza de lengua asturiana en muchas ocasiones se presenta como una posibilidad más segura de conseguir trabajo dado que es una materia con menor demanda dentro del profesorado de la zona.

Como se pudo ver en el relato anterior, la clase se divide en dos momentos. Primero, el destinado al vocabulario y gramática de la lengua asturiana utilizando para ello algunos refranes (no necesariamente de la zona) y palabras sueltas en asturiano (no necesariamente relacionadas con la vida en el pueblo); el segundo donde se trabaja la mitología asturiana utilizando cuentos, dibujos y relatos posibles de encontrar en diversos materiales y publicaciones. Para desarrollar la primera parte, se realiza un dictado que los niños copian en sus libretas y para la segunda, la mitología, se leen cuentos en asturiano, se hacen dictados y los niños y niñas elaboran dibujos. Este último momento ocupó la mitad del tiempo de clase. Es el espacio en que los niños se muestran más atentos e interesados y en el que incluso la profesora se ha mostrado más entusiasta.

Los niños y niñas se interesan en los cuentos de la mitología y logran establecer una asociación con otros seres sobrenaturales conocidos por ellos en otros contextos (películas, libros, series de televisión, etc.). Podría decirse que es un tema que rápidamente adquiere sentido en su experiencia. Por otro lado, durante los ejercicios llevados a cabo para trabajar el vocabulario y gramática del asturiano, los niños se han mostrado un poco desconcentrados, inquietos y quizás un tanto aburridos.

Tal como se señaló anteriormente, a pesar de que el tipo de asturiano que se habla en la zona es reconocido como variante lingüística de la lengua asturiana y objeto de protección en aquellas zonas donde se utiliza, en la escuela se enseña la lengua asturiana oficial, es decir, propia del centro de Asturias. En este caso en particular, la profesora proviene de dicha zona por lo que no sólo está preparada académicamente para la enseñanza de este tipo de asturiano sino que también es la lengua que utiliza cotidianamente. Conoce y entiende el asturiano de la zona con pequeñas dificultades. La profesora señala que los niños y niñas que asisten a la escuela no utilizan mucho el asturiano por lo que tampoco se transforma en un problema de comunicación entre ella y sus alumnos. A pesar de esto, dice (y como se puede ver en la descripción de la clase anterior) que suele preguntarles cómo se dicen algunas palabras en la zona para sí enseñarlas como alternativas válidas dentro de la lengua asturiana; sin embargo, esto parece hacerse sólo cuando los niños y niñas manifiestan alguna inquietud.

La maestra, ante la pregunta si preferiría dar clases en una escuela del centro de Asturias señala:

“¡Hombre!, sí, la verdad es que sí porque además tienes más dominio, conoces más pallabreru porque sí, te sientes más a gusto, lo entiendes mejor y además

es que yo escápaseme mucho falar en asturiano, escápaseme porque además préstame y aquí como ye algún pallabreru diferente cuéstate más, pero no, yo encuéntrome bien en todos llados, a mí préstame los niños, son encantadores”.

La profesora de lengua asturiana es quien define el material, los contenidos y la metodología a utilizar con los niños en clases. La clase de los pequeños y de los grandes no varía mucho en el contenido pero sí en las actividades a desarrollar porque:

“como no está oficial lo del asturiano, no sabes lo que hace ninguna gente ni lo que hace otra y tú te guías por lo que tú buenamente entiendes”¹⁷.

“es que los nenos en infantil más de veinte minutos en la misma actividad se cansan, entonces si pasas mucho tiempo con ellos tienes que andar cambiando que si dibuchu o ya actividad manual, plastilina o temperas diferentes cosas”¹⁸.

Para planificar la clase con los niños de infantil, escoge temas variados como la escuela, el *amagosto*¹⁹, la navidad o el invierno. Para trabajarlos con los niños, busca cuentos relativos a dichos temas, eso sí, cuentos escritos en asturiano. También trabaja con algunas canciones en asturiano, escoge aquellas que sabe le gustan a los niños y niñas, que califica de “prestosas”, otras canciones simplemente se las inventa.

La profesora señala que intenta involucrar a las familias de los niños y niñas en las actividades que desarrollan en clases. Intenta que los niños traigan a la escuela información obtenida de padres, madres y abuelos. Por ejemplo, al trabajar el tema del *amagosto* en clases, pide a los niños que pregunten en sus casas por cuentos o historias relacionadas con dicha celebración, cómo se hacía antiguamente, si sus padres lo celebraban, cómo se asaban las castañas, quiénes participaban, etc. Sin embargo, la profesora dice que el distanciamiento temporal que hay de clase a clase (una semana) hace que esto se pierda y no se cumpla.

Es difícil indagar respecto del criterio utilizado para decidir qué se enseña en estas clases de lengua asturiana, más específicamente, es difícil preguntar por el “qué” se considera pertinente al momento de pensar en la cultura local. Si bien la enseñanza de la lengua está más o menos pautada (vocabulario y gramática), los temas, contenidos o información en la que se

¹⁷ Fragmento de entrevista a la profesora de lengua asturiana en el aula de los pequeños. Escuela. 2 de diciembre de 2004.

¹⁸ Ídem.

¹⁹ Celebración en la cual se asan castañas y se toma sidra dulce.

sustenta la enseñanza de dicha lengua, que se suponen referidos a la cultura asturiana, no lo están. Es este último campo de conocimiento o saber educativo que no es fácil definir pero que existe en su operar ya que la profesora tiene la capacidad para definir los temas y contenidos que trabajará en clase.

La profesora explicita las buenas intenciones de hacer lo mejor pero se queja de no tener ningún parámetro o modelo en el cuál fijarse. La pregunta por los criterios utilizados para seleccionar aquello que es parte de la cultura asturiana no tiene respuesta, no se entiende. Es en este momento cuando “el punto ciego” que todo sujeto tiene sobre su propia cultura se pone de manifiesto. De esta forma, se habla de la importancia de la cultura asturiana, de lo indispensable que es preservar el asturiano como lengua, de lo particulares que son las costumbres, creencias y formas de vidas posibles de encontrar en Asturias (casi siempre relacionadas con la vida rural) pero no es sencillo para los docentes definir “lo asturiano”; el mecanismo de selección está operando en esta conformación del complejo cultural al cual se hace referencia.

Para lograr la especialidad en lengua asturiana es necesario estudiar magisterio y luego estudiar dos años para obtener el título de experto en filología asturiana. Los cursos se pueden hacer en un año ya que son seis asignaturas (historia, literatura, lengua asturiana I y II, y didáctica de la lengua asturiana I y II). No existen orientaciones claras respecto del cómo hacer las clases en dicha formación:

“Nadie te dice exactamente lo que ye una clase, eso tienes que formártelo tú si quieres, si lo haces bien, bien, y si lo haces mal pues no sé... Bueno, si no hay un modelo... No, no hay modelo”²⁰.

No existen libros “oficiales” en los cuales apoyarse para organizar las clases. Los libros y material existentes son producto de iniciativas particulares que tienen más o menos aceptación en los profesores de acuerdo al grado de adaptación que posean dichos materiales a los alumnos a los que se imparte clases.

En este marco de amoldamiento, de ajuste o proceso de estructuración de la enseñanza de la “lengua asturiana” y de la “cultura asturiana”, es posible reconocer algunos temas o espacios en los cuales se hace especial hin-

²⁰ Fragmento de entrevista a la profesora de lengua asturiana en el aula de los pequeños. Escuela. 2 de diciembre de 2004.

capié en la enseñanza de la lengua asturiana en la escuela. Uno de ellos es la mitología asturiana, otro son el repertorio de refranes, dichos, cuentos e historias de diversas zonas de Asturias, otro es la lengua asturiana como tal, en este caso la variante que se habla en el centro de Asturias, y por último, un conjunto de celebraciones, festividades y actividades propias del mundo rural, como por ejemplo la matanza, la elaboración del vino o la elaboración de la sidra entre otras. Sin embargo, antes de continuar en el análisis de la concepción de la cultura asturiana que actualmente se puede ver operando en la escuela, veamos algunas reflexiones a partir de la experiencia de las tutoras del centro.

LAS TUTORAS

La profesora del aula de los grandes lleva más de 10 años en el lugar. Proviene y vive en la zona centro de Asturias por lo que reside en la escuela de lunes a viernes. Ocupa uno de los pisos de la segunda planta del edificio de la escuela. A pesar de estar más tiempo en este piso que en otro sitio, lo tiene habilitado con lo mínimo, siempre afirmando que ella vive en otro lugar. Se siente a gusto con la posibilidad de conversar con alguien ya que pasa mucho tiempo sola en el lugar.

Al preguntar por el tema de la cultura asturiana me remite a la profesora de lengua asturiana, ella es la que sabe y trabaja el tema; la otra alternativa que me ofrece son los libros que hay en el aula. Me señala que quien sabe de estos temas es la otra profesora, la de lengua asturiana. Reconoce que en el pueblo y en la zona occidental en general, se habla de una forma distinta; sin embargo, ve que los niños no poseen mucho vocabulario en asturiano, tienen unas pocas palabras que usan de forma frecuente, como el *ya* en vez de *y*, pero no son muchas. Dice que el pueblo no es representativo de la zona occidente de Asturias, más particularmente, que no es muy “conservador” y no hay “gente pobre” como en la mayor parte de los pueblos de la zona. Sin embargo, reconoce que el Occidente es la zona más tradicional de Asturias frente al centro y oriente. En estas dos últimas zonas se han “perdido” las tradiciones, aventurándose a señalar el turismo como la principal causa de dicho fenómeno²¹.

Su percepción del trabajo en el lugar, de los niños y las familias de los niños es buena. Sin embargo, las condiciones las considera excepcionales. El trabajo

²¹ Referencia al diario de campo. 5 de noviembre de 2004.

con pocos niños y de diversas edades, las condiciones climáticas y el entorno rural son algunas de las características que definen o particularizan su trabajo y lo hacen especial. Un ejemplo de la particularidad de la situación educativa vivida en la zona es la actual disputa que tienen centros públicos por lograr la matrícula de alumnos que ingresan en el sistema educativo (“cuando nace un niño se celebra”), incluso utilizando incentivos como el dar alimentación cuando no corresponde según los criterios de distancia entre hogar y centro. Muchas aulas están cerrando debido a la gran escasez de niños y niñas en edad escolar lo que hace que algunos centros establezcan estrategias para lograr nuevas matrículas.

La otra tutora, la del aula de los pequeños, lleva dos años en el pueblo. Vive con su familia en un pueblo cercano a la escuela por lo que viaja todos los días al lugar. Utiliza su piso sólo para comer y desarrollar actividades mientras los niños reciben clases de las especialidades con otros profesores. El piso que ocupa tiene menos cosas que el de la otra tutora, incluso hay habitaciones que nunca abre. Se siente muy a gusto pero preferiría estar más cerca de su hogar para poder comer con su familia y no tener que viajar tanto. El camino al pueblo está lleno de curvas y en épocas de invierno, cuando ha caído mucha nieve, es de difícil tránsito, en algunos casos queda en estado de aislamiento. Esto genera un cansancio mayor en los desplazamientos hacia y desde el centro. En una conversación entre varias profesoras del CRA, comentan que es normal que se tengan que trasladar a lugares lejanos para dar clases, por tanto el coche se hace indispensable, “con el título debería venir el carné”²².

Respecto a la enseñanza de la cultura asturiana, señala que la que sabe de esto es la profesora de lengua asturiana, que es con ella con quien tengo que hablar. Además me cuenta que ella no es de Asturias pero que siempre ha trabajado en Asturias por lo que se ha acostumbrado al asturiano pero que no se siente segura para enseñarlo. Por otro lado, dice que no le dedica mucho tiempo a “estos temas” ya que supone que dentro de cada familia los niños son informados sobre la cultura local, sobre los cuentos, canciones, costumbres y demás, por tanto, enseñar esas cosas en la escuela es un doble trabajo y quizás se puede caer en errores ya que quien sabe de eso son los abuelos y los padres no ellas. Por otro lado, son muchos los temas que deben trabajar en clases para cumplir con el currículo por lo que no se puede perder tiempo en esto.

Una de las tutoras comenta la enseñanza de la cultura asturiana en la escuela:

²² Referencia al diario de campo. 22 de enero de 2004.

“lo que son las tradiciones y todo esto ¡hombre! las comentamos, desde este tipo de actividades, por ejemplo, ahora la Navidad ahora se trabaja muchísimo, y las costumbres de la zona, el *amagosto*, todas esas historias sí que trabajan pero ¡vamos! tampoco dándole relevancia sobre lo demás, es que luego tienes mucha materia curricular que tienes que trabajar en el aula”²³.

A partir de lo anterior, es posible plantear que todo lo relativo a “la cultura asturiana” está concebido en las clases de “lengua asturiana”. La profesora de dicha materia manifiesta incluso que “si no tienes a lo mejor el asturiano, la cultura ni sale en clase”²⁴. Para dar un ejemplo, señala la celebración del *amagosto*, fiesta que organizaron en la escuela con los niños y niñas de ambas aulas, y de cómo se comentaron relatos de algunos abuelos sobre la celebración años atrás. Ella se siente portadora de este saber específico, de la misma forma que los otros profesores tienen su especialidad (inglés, educación física, etc.).

Otro espacio donde se realizan las particularidades de la zona son las clases de música donde se estudian los instrumentos típicos de las distintas zonas de Asturias, además de los bailes y algunas canciones. Los niños manifiestan estar contentos con la misma, algunos incluso siguen clases de gaita fuera de la escuela para profundizar y continuar explotando dicho gusto por el instrumento.

Es un espacio en el cual se hace hincapié en la diversidad de Asturias, sus zonas y particularidades en torno a la música. En este ámbito, existe una escuela en la Villa, que destaca por su interés en la enseñanza de la cultura y música asturiana. Con el propósito de potenciar estas áreas temáticas, han construido diversos materiales didácticos (cuadernillos) y han invitado a diversos grupos de música y baile para que los niños aprendan un poco más de la diversidad presente en la comunidad:

“empezamos solamente con dos cuaderninos y al ver que la cosa daba resultados, que a los niños les gustaba, pues, fuimos ampliando, ampliando hasta juntar los cuatro o cinco cuadernos que trabajamos que es el de instrumentos, el de los bailes y canciones, el de los vestidos, después trabajamos el de la mitología y la música asturiana, porque ellos por música asturiana piensan que sólo es la asturianada”²⁵.

²³ Fragmento de entrevista en el aula de los pequeños. 27 de noviembre de 2003.

²⁴ Ídem.

²⁵ Fragmento de entrevista a dos profesoras del colegio Maestro Casanova. Cangas del Narcea. 23 de enero de 2004.

En este centro, intentan dar una enseñanza en la que se integre no sólo la diversidad presente en Asturias sino que además buscan introducir las nuevas tendencias y aquellos bailes y cantos representativos del concejo. Valoran mucho la producción de materiales de trabajo con los niños ya que se les aboga gran parte de entusiasmo que demuestran los alumnos al tipo de material que la escuela genera. Estos últimos los producen con fondos que proporciona el Ayuntamiento y algunas empresas privadas.

Para estas profesoras, el interés por la cultura asturiana excede el espacio escolar:

“y lo que estamos viendo es que lo que es la cultura asturiana se perdía, o sea, se perdía y es una pena, por ejemplo, aquí evidentemente que se pierde todo, o sea, desde los bailes que tienen hasta los instrumentos, hasta todo, aparte que aquí siempre hay una gran tradición en la música, sobre todo en la gaita y el acordeón, aquí es exagerado, lo de las castañuelas tienen las únicas castañuelas que hay en todo Asturias, labradas que se tocan, que hay muchas cosas que hay..., la gente está que no se pierda...”²⁶.

De esta manera, los profesores de este centro han demostrado llevar a cabo iniciativas propias producto del interés personal en difundir, preservar y enseñar la entendida como cultura asturiana, en este caso con un fuerte acento en la música y bailes de Asturias y de la zona en particular.

Otro espacio en el cual es posible ver particularidades definidas como culturales es en las celebraciones y festividades programadas por el Centro. Ejemplo de ello fue la celebración del *amagosto* en la cual participaron los niños de ambas aulas. Se pidió a una madre que asara castañas para la ocasión, suficientes para los participantes. Por otro lado, una de las tutoras llevó sidra dulce (zumo de manzana) para compartir con todos los que participábamos del evento.

Se colocaron mesas en el centro del aula y a su alrededor se sentaron todos los niños. En las mesas se distribuyeron cestas con castañas asadas y se sirvió en vasos sidra dulce a los niños. Ambas profesoras se mantuvieron de pie y comentaron algunas características de la celebración. Los niños disfrutaron los alimentos y terminaron la jornada cantando en el patio una canción relativa al *amagosto*.

Como este tipo de celebraciones hay otras en las que se busca reprodu-

²⁶ Ídem.

cir costumbres antiguas. En este ámbito, una de las tutoras señala que las celebraciones y festividades se organizan en el claustro de profesores (conjunto de profesores del CRA) y se solicita además la aprobación y colaboración de los padres.

Los niños del pueblo son percibidos por sus tutoras como diferentes en relación a los niños y niñas de la ciudad. Esta distinción o diferencia alude a rasgos identitarios que ya no se refieren a la lengua o forma de hablar de los habitantes del pueblo, son rasgos de la personalidad y del comportamiento que encuentran raíz en otras dimensiones distintas a la del lenguaje.

Las características del centro educativo también aportan a esta representación de los niños. Éste conforma un espacio en el cual se potencian algunos elementos que en otros centros educativos no es posible encontrar. Uno de estos elementos es el comportamiento que tienen los niños ante otros de diversas edades. Una de las profesoras señaló que es casi imposible encontrar en una escuela de ciudad a niños de doce años jugando con uno de tres. En este caso no sólo se da sino que además se establecen lazos de solidaridad y protección de parte de los niños más grandes frente a los más pequeños.

La dicotomía campo-ciudad aparece como definitoria de una serie de particularidades como la descrita anteriormente. Es en esta dicotomía donde se construye una imagen de cómo un estilo de vida particular ayuda a que estos niños se comporten de una forma distinta a los de la ciudad.

Se sabe que los niños del pueblo tienen acceso a tecnología actualizada (*playstation*, DVD, ordenadores, internet, etc.), pero también se reconoce que no pueden acceder a ciertos espacios y servicios que los acercaría más a la experiencia de los niños de ciudad. Específicamente se refieren a la práctica de deportes en centros deportivos, a la asistencia a museos, a las compras en grandes superficies o la asistencia a salas de cine. A pesar de esto, las maestras perciben un cambio en “la mentalidad de los padres”, ya que teniendo ahora los recursos económicos, se ven más interesados en llevar a sus hijos a la ciudad para disfrutar de sus espacios y servicios.

Otra especificidad reconocida en los niños es la referida a “la disciplina”:

“Es que nunca hay problemas de disciplina... yo ahí es donde veo la mayor diferencia y eso que estos niños son noblotes, o sea, tú lo observas incluso en los niños mayores de sexto de primaria, sales con ellos de excursión y no se te despegan, o sea, tú les dices: «bueno, mira, os dejamos media hora libre entre un visita y otra y tal, os esperamos aquí», es que no se toman la media hora, que va, que va, que va, no se te despegan, pueden ir un poco ahí pero siempre teniéndote bajo control porque no es tal de ellos, porque aunque salgan mucho

afuera siempre van con sus padres, entonces, no es como un niño de ciudad que si le dices: vete, ¡vamos! igual hay que ir a buscarlo, ahí está la gran diferencia, que son, pues eso, más noblotes, más tímidos, son de otra manera...”²⁷.

Las costumbres propias del modo de vida actual también generan distinciones dignas de destacar:

“A un niño de pueblo, mira ahora, por ejemplo, vienen las matanzas, entonces, un niño de pueblo pues sabe lo que es una matanza, ve como matan al gocho, como lo parten, a ver si me entiendes. Eso un niño de ciudad, no existe, a un niño de ciudad le dices: a ver, de dónde viene la leche, y te dice: del tetrabick, ¿entiendes la diferencia?”²⁸.

“Hay temas delicados, por ejemplo, tú vienes a un sitio, a mi me pasó, yo fui a un sitio donde la caza, a ver si me entiendes, era generalizada en todos los hogares había caza y tú vas allí intentando que se respete la naturaleza, el medio ambiente, claro, ahí tienes que hilar muy fino porque, hay que respetar al alumno, lo primero, entonces, si tienes que respetar al alumno y no puedes contradecirte totalmente con las enseñanzas del hogar, de la casa, entonces, claro, si tú vas ahí a matar y tú dices: no, no se matan bichos no se matan; y en casa hay escopetas por todos lados y el primer adorno que hay en el salón es la cabeza del jabalí, pues dices tú, bueno, aquí hay que tener un poquitín ¿entiendes?, entonces, nosotros intentamos que no haya conflictos con estas cosas”²⁹.

Estas particularidades que se perciben en el comportamiento de los niños se dan gracias a la comparación que establecen las profesoras con sus experiencias anteriores en otros centros, en otros contextos. Las características particulares de la escuela (pocos alumnos, variadas edades) propician un sistema de enseñanza distinto al tradicional, hablo de comportamientos y hábitos particulares que se establecen en un aula con un profesor y 7 u 8 alumnos de diversas edades que cursan distintos años en el transcurso de una misma clase.

LO ASTURIANO ANCLADO A LA LENGUA

A modo de establecer las primeras conclusiones, es posible señalar que la concepción de la enseñanza de “la cultura asturiana” en los docentes de la escuela, está directamente relacionada con la enseñanza de la “lengua as-

²⁷ Fragmento de entrevista a una de las tutoras de la escuela. 27 de noviembre de 2003.

²⁸ Ídem.

²⁹ Ídem.

turiana". Se establece una relación directa en su concepción expresada de forma explícita, cada vez que pregunté por la cultura asturiana se hacía referencia a la materia de lengua asturiana y cada vez que quería hablar al respecto me remitían a la profesora de lengua asturiana entendida como la legitimada, conocedora del tema.

Ya situados dentro de las clases de lengua asturiana es posible determinar algunos rasgos que caracterizan la enseñanza de la lengua asturiana en la escuela y otras que son generalizables.

No existe un currículo oficial de enseñanza de la lengua asturiana por lo que tanto los contenidos como los materiales y metodologías a desarrollar en clase dependen directamente del docente a cargo y del centro educativo en el cual se imparte la enseñanza.

Actualmente en la escuela (las demás que conforman el CRA), se enseña la lengua asturiana propia del centro de Asturias y no el asturiano de la zona.

La enseñanza de la lengua asturiana, en tanto saber lingüístico, se basa en temas que se entienden están relacionados directamente con la cultura asturiana, es decir, mientras el objetivo es enseñar vocabulario y gramática de la lengua asturiana, los contenidos o temas sobre los cuales se trabaja son el *amagosto*, la matanza, refranes, etc., concebidos éstos como parte del bagaje cultural de Asturias.

Dentro de los temas identificados como relevantes o importantes que se rescatan de la cultura asturiana y que se utilizan como apoyo para la enseñanza de la lengua asturiana, tenemos: un conjunto de refranes, cuentos y canciones; celebraciones, historia y experiencias propias de la vida rural en Asturias, por último, la mitología asturiana.

Dentro de esta gama de temas y contenidos que se entienden o conciben referidos al bagaje cultural propio de Asturias, existe una jerarquización posible de constatar tanto en las clases como en las conversaciones con las docentes de la escuela, donde la mitología adquiere una gran importancia y a la cual se dedica una parte importante del tiempo, actividades y materiales trabajados en clases de lengua asturiana.

Por último, a pesar de manifestar los docentes tener interés en vincular a las familias con las actividades desarrolladas por los niños en la escuela, en la práctica no es posible observar un trabajo conjunto. Existen una serie de actividades definidas y organizadas por el centro en las que se otorga algún tipo de responsabilidad específica a la familia (elaboración de disfraces, de comida, etc.). Más allá de las celebraciones y demás actividades de ca-

rácter lúdico, no existe un trabajo permanente con las familias o con las organizaciones sociales existentes en la parroquia, lo que establece una gran diferencia respecto a lo que sucedía en la escuela del pueblo a finales de los 60 y principio de los 70.

Los niños y niñas reconocen la importancia de la lengua asturiana y de la cultura asturiana pero no son capaces de determinar las razones de esa importancia. También establecen un paralelo entre ambos ámbitos por lo que al ser interrogados por la cultura se refieren a las clases de lengua. Están contentos con la profesora porque la ven cariñosa y señalan que les enseña bien, al parecer esto es resultado de malas experiencias con otros docentes (anteriores y de otras materias) con los cuales se ha establecido una relación más tensa. Se entretienen en clases de lengua asturiana, les gusta, incluso algunos la definen como la clase que más les gusta. Son capaces de reconocer los cambios en la metodología de trabajo ya que la profesora busca utilizar otro tipo de recursos, distintos a los tradicionales, como ver películas, cosa que les atrae. Saben que la profesora habla un asturiano diferente pero eso no les preocupa, al menos no manifiestan tener un conflicto por esto.

El entusiasmo de los niños por las clases de cultura asturiana, generalmente hace referencia a los materiales utilizados o a las actividades desarrolladas más que a los contenidos. No logran establecer una clara utilidad al aprendizaje de la lengua asturiana pero la relación con la profesora hace que la evaluación de la participación en sus clases sea óptima.

Más que indagar en los mismos niños y niñas que asisten a las clases de lengua asturiana en la escuela, me gustaría establecer un paralelo con la concepción de la cultura asturiana que tiene la comunidad y sus diversos actores. A partir de esto, me interesa establecer qué tipo de vinculación existe entre la concepción de la cultura asturiana que opera en la escuela y la que es posible de determinar en la comunidad. De esta manera, el objeto, en este primer acercamiento a la enseñanza de la cultura asturiana, no tiene pretensiones de agotar el tema más bien situarlo en su momento de construcción y representación social, ver cómo se establece en tanto saber institucional y en tanto patrimonio de la comunidad. De esta manera, adentrémonos a la comunidad y veamos cómo se conforma la concepción de la cultura asturiana en sus diversos miembros.

III. SOBRE LA CULTURA ASTURIANA EN LA COMUNIDAD

SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE “LA CULTURA”. CONFIGURACIÓN Y REPRESENTACIÓN

UNO DE LOS TEMAS de conversación más frecuentes con los entrevistados fue “la cultura asturiana”. En general, puede decirse que no es un ámbito desconocido para ellos. La cultura asturiana se presenta como un tema conversado y reflexionado desde diversas dimensiones.

En el pueblo es posible encontrar como diversas organizaciones sociales realizan actividades que tienen como propósito general “rescatar”, “difundir” o “recrear” diversos aspectos considerados parte de la cultura asturiana y particularmente del lugar. Para poder entender un poco más cómo el tema de la cultura asturiana está presente en la vida de los habitantes del pueblo, veamos el caso de una de las organizaciones sociales del lugar.

En 1994 se crea una organización en la parroquia con el propósito de desarrollar actividades culturales variadas. A partir de un curso de manualidades, las participantes se plantearon la posibilidad de conformar una asociación. Esta asociación está constituida principalmente por mujeres. El propósito inicial de la organización se centró en la “recuperación” de la celebración del “ramo”, tradición que no se realizaba desde hace 42 años. Antiguamente el ramo se cantaba en diversas ocasiones, para el día de San José, el día del Carmen y también en Nochebuena, pero el principal era el día del Cristo, el patrón del pueblo. El objetivo era lograr que los jóvenes del lugar recrearan la celebración del ramo, que cantaran y bailaran de la misma forma como se llevaba a cabo la celebración antiguamente.

Dedicaron dos años a la organización de dicho evento. Primero investigaron todo lo referido a los cantos, bailes, vestimentas y momentos del rito para así representar de la forma más fiel posible la celebración del ramo, incluso tomando en cuenta las variaciones presentes entre los pueblos que conforman la parroquia. Para esto conversaron y grabaron a las personas de mayor edad de la zona para obtener toda la información de aquellos que habían presenciado dicha celebración y por tanto recordaban detalles de la misma. Los jóvenes aprendieron canciones, tomaron clases de baile con mujeres de la zona y mandaron a hacer la vestimenta pertinente.

El día de la celebración, el 14 de septiembre de 1997, se hizo todo como se había organizado. Una vez terminada la ceremonia religiosa, los jóvenes realizaron bailes y cantos para los participantes de la celebración. Según señala la antigua presidenta de la organización, todos los participantes disfrutaron mucho, incluso algunas personas mayores lloraron de emoción al ver que después de 42 años se celebraba el día del Cristo como se solía hacer antiguamente.

Este tipo de actividades es un ejemplo de las tantas que realizan diversas organizaciones del lugar. Llama la atención la rigurosidad con la cual tratan el tema (se tomaron dos años de preparación, primero se dedicaron a obtener la información, tienen grabaciones de las conversaciones con las personas mayores, cambiaron la vestimenta una vez porque no se correspondía de forma fiel a la que se usaba en la zona antiguamente, etc.). En los diversos discursos de las personas del lugar se ha puesto de manifiesto una concepción de “lo propio” asociado a “lo antiguo”, es decir, se entiende que como se hacían las cosas antiguamente representa de manera más fiel la cultura de la zona. De esta manera, la posibilidad de acercarse a la cultura es a través de la recreación o representación de bailes y canciones al ritmo y letra de antaño. Se entiende como cultura local aquello que representa de forma fiel la vida de hace 60 ó 70 años atrás, donde los abuelos se transforman en informantes claves y los nietos en sus intérpretes.

Cuando se habla de la cultura asturiana con los habitantes del pueblo, se establecen dos principios básicos: por un lado, se hace referencia inmediata a “la vida antigua”, que en este caso es de carácter rural y, por otro lado, se hace referencia al asturiano o bable. Así como en la escuela, los habitantes del pueblo establecen un vínculo estrecho entre lengua y cultura. A continuación, tratamos algunos ámbitos definidos por habitantes de la parroquia como propios de la cultura local.

EL REPERTORIO DE LOS RECITABLES

Es fácil observar como rápidamente adquiere nitidez un cuerpo o conjunto de contenidos posibles de memorizar y, por tanto, transferibles a cualquier sujeto que esté interesado en la “cultura asturiana”. Bailes, cantos, oraciones, refranes, cuentos, romances, etc., se transforman en protagonistas de la cultura local.

Son innumerables los cantos, romances, historias y oraciones que me recitaron en el pueblo. La razón era clara, si estaba estudiando la cultura asturiana debía entonces grabar los cantos y otros “recitables” de la zona. Tanto los mayores, los que poseían estos tesoros locales en la memoria, como los jóvenes (quienes ya habían investigado al respecto) insistían en el registro de los mismos.

“En la tarde he tenido una conversación sobre cantos antiguos con ‘Luisa’, su padre y madre. ‘Luisa’ me muestra grabaciones que hizo de su abuela cantando. Tienen algunos problemas de audio. El padre de Luisa cantó algunas cosas. Se ve que está interesado en enseñarme cosas propias del lugar. En uno de esos momentos ‘Luisa’ sacó la grabadora lo que provocó que su padre se avergonzara y no quiso seguir cantando. Aludió a su voz, dijo que todavía no se recuperaba de un resfrío. Prometió cantar otra vez cuando estuviera ya recuperado”³⁰.

Entrevista a una mujer mayor. Una vez presentadas, se sentó a la mesa y me pidió que encendiera la grabadora, y sin previo aviso comenzó a recitar:

“R: La de la fistola...

Fístola rabiada sal del hueso,
del hueso a la carne,
ya de la carne a la sangre,
ya de la sangre al pellejo,
ya del pellejo al pelo,
ya del pelo a la piedra
ya de la piedra al suelo.

Ahora el de la culebra ¡jala! Cámbialo (quería que cambiara el disco).

P: Sí, sí estoy grabando.

R: Cámbialo ¿o no?

³⁰ Fragmento del diario de campo. 26 de octubre de 2004.

P: A ver, ahora sí.

R: Está la culebrina tomando los rayos del sol, con la cola sobre la cabeza, la cabeza sobre la cola jorandu, ¿dígolo así de pronto o no? (nuevamente está preocupada de mi grabadora).

P: Sí, sí.

R: Jorandu o botandu, donde su lenga chi en caso mordiese había de morrir o había de reventar, respóndele Cristu, dile que miente, mientras estos nueve ramichinos de rebocho albar, no florescan o foitescan ni ha de morder ni ha de reventar. Bueno vuelvo a decírtelo.

P: Otra vez.

R: Sí, está la culebrina tomando los rayos del sol con la cabeza sobre la cola, la cola sobre la cabeza jorando y botandu, donde su lengua chi en casu mordiese habría de morrir o habría de reventar. Respóndele Cristu, dile que miente, mientras estos nueve ramichinos de rebocho albar no florescan o foitescan, no ha de morrir ni ha de reventar. Pero tienes que, eso bastará una vez”³¹.

El por qué tanto abuelos como nietos conocen este repertorio diverge de forma notable. Mientras los nietos han “investigado”, hecho entrevistas y recreado ceremonias antiguas, los abuelos las aprendieron de sus abuelos, de sus padres, de las fiestas que celebraban y de los mismos vecinos.

Los abuelos cuando eran niños pasaban mucho tiempo con sus padres mientras éstos hacían las labores en los prados, huerta o en el hogar. Era muy frecuente escuchar relatos en los cuales el hijo escuchaba y aprendía las canciones que el padre o la madre cantaban mientras conducían el ganado al prado o mientras la madre hilaba la lana.

Por otro lado, antiguamente no existía la música grabada, por tanto los espacios de encuentro durante la niñez y juventud, como las fiestas y celebraciones locales, estaban amenizadas por cantos que ellos mismos reproducían, musicalizaban. La fiesta de cierre de celebraciones como “el aguinaldo” se realizaba con el canto y baile de jóvenes del lugar. Otro ámbito en el cual aprendían y practicaban canciones era durante el cortejo, donde el “mozo” se apoyaba en los recursos musicales y artísticos para enamorar a la “moza”.

Una mujer mayor me contaba que cuando era joven no se levantaba hasta que escuchaba a su vecino cantar, otro hombre me decía que mientras se trabaja la tierra o se estaba con el ganado el cantar era la única forma de entretenerse y de alegrar la jornada. De esta manera, a pesar de existir consenso en la importancia del “repertorio de recitables” en la cultura asturia-

³¹ Fragmento de entrevista. 1 de noviembre de 2003.

na, para unos representa parte de la vida cotidiana antigua mientras que para otros es una especie de guión que estructura las representaciones y teatralizaciones que ahora se realizan.

LA FORMA DE VIDA ANTIGUA

También constituye un consenso entre las distintas generaciones que la forma de vida antigua (60 ó 70 años atrás) forme parte de la cultura local. Sin embargo, nuevamente varía lo que representa este antiguo estilo de vida para unos y otros. Como señalé anteriormente, mientras los jóvenes valoran las costumbres antiguas, en tanto representativas de un patrimonio que entienden que hay que preservar debido a que es reflejo fiel de la cultura local, las personas mayores, los protagonistas de estas historias, lo recuerdan con tristeza y manifiestan su deseo por no volver a esas condiciones. El estado de pobreza, el clima, el relieve del terreno, las actividades propias de la agricultura y la ganadería, el estado de aislamiento, la falta de algunos servicios básicos, dibujaron un contexto rudo y caracterizado además por el desarrollo de trabajos duros que exigían la participación activa de todos los miembros de la familia.

Una mujer de 80 años comenta el interés de la gente de los museos:

R: Yo imagínome que creo que querrán guardar las cosas que hay de antes, las quieren reservar ¡vamos!

P: ¿Como qué cosas?

R: Como las cosas que había de antes que quieren otra vez alcanzar a saber cómo eran, claro.

P: ¿Pero qué tipo de cosas?

R: Oye, las cosas todas como las herramientas, como todo, como todo porque ahora ya hay herramientas que no se usan, las herramientas antiguas, antiguas ya no se usan. Ahora ya vienen otras que por suerte que son mejores ¿eh? tan más arregladas, con menos trabajo haces el trabajo.

P: Cosas como las herramientas... ¿qué otras cosas?

R: Los garabatos, todo, todo bien modernizado.

P: ¿Qué otras cosas crees que la gente quiere..?

R: No, todo, todo, los tractores, del carrín aquel pasaste el tractor, el tractor, ya una cosa buenísima, buenísima, como la hierba que antes la paleabas con un forcado de madera y la hacían los hombres y ahora ya hay unos forcados bien buenos y ahora ya no existen esos forcados sino que ya viene la empacadora apañándote la hierba, ya no necesitas ni el forcado y, entonces dígame yo que las

herramientas modernizaron muchísimo, o sea, cambiaron, cambiaron pa bien, pa bien, no pa mal.

P: Ya, pero dime más cosas que crees tú que quieren rescatar de la cultura asturiana.

R: ... Porque yo supe que vinieron retratando esos minales que había.

P: ¿Los qué, qué son esos?

R: Esas que te expliqué que hacían, era pa luego machar a mano a minal, el minal es un palo que ponían... ya luego poníanse dos personas de este lado, ya dos de aquél y había que saber compaginar el golpe que yo daba allá, el otro tenía que darlo después, pa no juntarse sino te mancabas.

P: Y eso, tú dices que lo vienen a...

R: Y eso vienen retratándolo ahora, muchísimo sí.

P: ¿Y de qué servirá eso?

R: Eso era de lo que yo acabo de explicar.

P: No, te digo ¿de qué servirá retratarlo?

R: Pa conservar aquella antigüedad, darse cuenta que aquello era una cosa antigua y ahora la inteligencia va trabajando otras cosas mejores, claro, tendrá que ser eso porque otra explicación no tiene.

P: ¿Y tú crees que eso es importante?

R: No, no, no, yo eso no lo veo nada importante... (risas)... bueno, hay gustos pa todo, hay gustos pero eso no ya importante, no, pa qué quieres saber tú como era el minal (luego continúa explicando lo que es el minal)³².

Hablar de “cómo se vivía antes” es el relato de condiciones radicalmente distintas a las que encuentran ahora las generaciones más jóvenes. Sin agua, luz y carreteras, el estilo de vida era muy distinto al que se tiene en hogares con lavavajillas, calefacción central, lavadoras, secadoras, diversos implementos de cocina (en muchos casos cuentan con dos cocinas, una a gas y otra a carbón), más de un coche en el hogar, tractores, etc. Los ingresos proporcionados por la mina son un hito en este cambio de estilo de vida. Quienes alcanzaron a vivir sin estos ingresos, mantienen fijos estos recuerdos en la memoria y miran con distancia la situación actual.

Una mujer de Piedrafita de 85 años comenta la vida que tienen sus hijos:

“Hoy esto no, a los que están viviendo la vida, está fácil ahora, no pueden

³² Fragmento de entrevista camino a dar de comer a las ovejas. 2 de diciembre de 2003.

decir esas cosas que existieron sino pónente por ¡está majareta perdida! Claro pero es que los que no lo vieron tienen razón, porque para ellos no existió”³³.

La misma mujer relatando una conversación con un nieto:

“Cuando sembrábamos la patata en dos días tu abuelo ya yo, era tierra grande, a garabato... ya el rapacín... decía él: ¡eh, pues mira que tontinos! ¿eh?... y claro a él parecíale cosa de tontos estar ahí cavando todo el día la tierra, rompiéndote los riñones ¡mira que eras tontinos! ¿eh? Digo yo, claro que seríamos, cielo, pero no había otra forma de vivir, había que trabajar la tierra y había que trabajar el fruto pa que diera”³⁴.

Mujer de 80 años del pueblo que comenta su vida cuando era niña:

P: Cuando salías de la escuela ¿qué hacías?

R: A trabajar, iba a ayudar la mía mama o iba a buscar unas vacas pa hacer... o las oveltas o las cabras que entonces había de eso en todas las casas, en todas las casas había un rebaño de ovejas, otro de cabras y otro de vacas, vacas, bueno, pocas, pero había, unos tenían más y otros menos como siempre pero había ¡buf!, y entonces ¡ala! de criada también. Sin sueldada ¿eh? a lo mejor no te daban de merendar, no te daban nada: ¡hay gracias mía nena, guapa! y ¡ala!, ya no comías ni bebías más que ¡nena guapa! (risas)...

P: ¿Y no te daban nada, ni pa la casa?

R: Nada, nada, nada, si te daban a veces un pucherín de leche de esa desnatada, que la nata quitábanla para hacer manteca ya pa’ hacer queso, empleábanla pa lo que les daba la gana y dábante lo que no valía pa nada. No, Dios nos libre de ser pobres, vale más verse muertos, verse muertos que verse pobres. Sí, sí, dicen que no ya deshonra, ya deshonra no ya, pero de vivir tan mal, ya bastante desgracia. Yo ahora que no preciso nada de nadie, toí feliz, ahora sí que me llegó la época de estar feliz, ahora moriré... (risas)... ahora moriré y al estar bien Dios quitárame de aquí. Porque claro, paselo mal y ahora que lo paso bien dirá: bueno, ahora pal cielo o sabe Dios, como viví mal aquí igual vivo mal allá también”³⁵.

Es así como el conocimiento sobre usos de herramientas, costumbres y creencias que tenía la gente antiguamente, es el relato exaltado para algunos y el recuerdo amargo para otros. Este distanciamiento simbólico frente a un mismo elemento de la memoria también permite entender la coexistencia de distintos modos de vida en el pueblo e incluso, en una misma familia. Hablo de estilos de vida muy divergentes, con un distanciamiento

³³ Fragmento de entrevista en la cocina de la casa de su hija. 6 de noviembre de 2003.

³⁴ Ídem. Relato de una conversación con un nieto.

³⁵ Fragmento de entrevista en la cocina de su casa. 7 de diciembre de 2003.

claro entre generaciones. Mientras algunas personas mayores se dedican a las labores del campo, algunos nietos poseen pocos conocimientos al respecto y proyectan sus vidas bajo otras formas y modos de subsistencia.

Un niño de 10 años que asiste a la escuela, me cuenta que cuando sea grande quiere dedicarse al cuidado de las vacas, de los prados y de los demás animales. Sin embargo, su madre le ha dicho que de eso solamente no se puede vivir, debe estudiar para poder trabajar y ganar dinero para así seguir con el cuidado de las vacas. Por otro lado, su hermano de 8 años evita algunas labores relacionadas con el ganado. Me dice que primero ha pensado ser de grande frutero, también en ser transportista y ahora en ser peluquero, pero sabe que siendo peluquero no le dará para vivir, de manera tal que pensará en otra cosa³⁶.

Son muy pocas las familias que viven exclusivamente de los animales (una o dos en toda la parroquia). La mayoría de los hombres son prejubilados de la mina, a los cuarenta años han dejado el trabajo y se han dedicado al estilo de vida de sus padres, es decir, al ganado y la tierra. Se entiende que la ganadería y la agricultura ya no es el modo de subsistencia pero se insiste en conservarlo una vez que se ha logrado la estabilidad económica a través del trabajo en la mina.

En el caso de las mujeres, la tradición ha sido más lineal ya que mientras sus esposos se dedicaron a la mina, ellas se emplearon en las labores del hogar, además de aquellas asociadas al cuidado del ganado, prados y huertas. Quizás, debido a la ausencia del esposo durante su permanencia en la mina y a la ausencia de algunos hijos que marcharon a hacer estudios superiores, han tenido que asumir la responsabilidad de la mayor parte de las actividades; sin embargo, una vez lograda la prejubilación del marido, se han vuelto a redistribuir las tareas.

Hay niños y niñas menores de 12 años, participando de labores propias de la vida en el campo, así como los hay quienes evitan involucrarse en ellas. Al parecer existe un cambio en la concepción del niño además de la introducción de otros modos de subsistencia. Con esto quiero decir que ahora se toma en cuenta el interés del niño, por lo que su participación y tipo de participación en las actividades del hogar y del campo son “negociadas” constantemente, a diferencia de la experiencia de las otras generaciones en las cuales sus responsabilidades estaban estipuladas y sólo les competía llevarlas a cabo. De esta manera, hay muchos niños que ayudan en labores como lle-

³⁶ Basado en lo descrito en el diario de campo. 17 de febrero de 2004.

var y traer las vacas de un prado a otro o de un prado a la cuadra, en la manzana de animales, actividades del hogar, en la huerta, los prados, la atención a otros animales como gallinas, cerdos, conejos, cabras, caballos, ovejas, etc. Muchos de ellos compatibilizan los juegos electrónicos y el ordenador con el cuidado de animales y demás labores del campo.

Una mujer mayor de 85 años comenta por qué los niños antes eran distintos a los de ahora:

P: ¿Encuentras que los niños son distintos a como eran antes?

R: Claro que son distintos.

P: En qué, por ejemplo.

R: En que se crían, porque antes se podía poco y había poco pero todavía nos tenían más restringidos, ese respeto, esa, porque el respeto es cariño, puedes respetar a una persona pero quererla con toda el alma porque del respeto nacen cincuenta mil cosas, si no hay respeto no hay nada, pero antes, pues eso, por ejemplo, unos padres que tienen cuatro o cinco niños o seis u ocho o diez”³⁷.

Otra mujer de 80 años comenta la vida con sus hijos cuando eran niños:

R: Ya bueno, ya las niñas hacíanme lo de casa, mal o como quiera pero bueno, iban haciéndome algo.

P: ¿Desde que edad?

R: Desde nueve años ya elaboran ropa, de todo.

P: ¿Hacían esas cosas cuando venían de la escuela?

R: Sí, entre horas de escuela, de que iban o no iban pues lavábanme, yo metía la ropa en un saquito, ya luego la mujer, que vaya por Dios, era también una niña, lavábame y aclarábame, la ropa estaba ablandada con aquel saquito nada más tenía que aclararla, teníamos un pozo, más allá de donde te enseñé la casa había un pozo, ya un lavador de piedra, pa arrodillarse, nada de pa’riba, pa’riba no, eso era de señorío, había que arrodillarse, ya arrodillábase la pobre niña y lavábame la ropa de nueve niños”³⁸.

Continúa la misma mujer comentando la diferencia entre los niños de antes y los de ahora:

³⁷ Fragmento de entrevista en la cocina de la casa de su hija. 6 de noviembre de 2003.

³⁸ Fragmento de entrevista en la cocina de su casa. 7 de diciembre de 2003.

“P: ¿Cómo ves tú la diferencia entre los niños de ahora y los de antes?”

R: ¡Ay!, veo mucha, veo mucha, sí, sí, sí, veo mucha. Los nenos de ahora ha-ylos educados, sí, haylos, pero son los menos ¿eh?, no ves que tratan a lo mejor un viejo en la casa, ya pónenlo como la suela de una alpargata, y eso antes no existía ¿eh?, un viejo, siempre les decían: a este viejo hay que respetarlo porque hay que respetarlo y el neno no se movía respetando al viejo, y ahora no, ahora es al revés, ahora hay un viejo y pónenlo, bueno... porque yo sé que es así y eso yo véolo muy mal, muy mal, muy mal y a lo mejor ni le hablan, pasan por la vera del mayor y a lo mejor no le hablan ni una palabra y eso no, eso no ya así, un mayor tiene derecho a la vida como uno más joven, ya igual porque no va a tener los mismos derechos”³⁹.

Tanto el modo de vida como los cantos, bailes, romances, oraciones y demás elementos del repertorio local, son dos de los tres hitos de lo que se entiende como cultura asturiana. Los detalles de los mismos, la entonación de cantos, las palabras utilizadas, los instrumentos y la vestimenta, son elementos que van conformando lo que se entiende como “lo nuestro”, “la cultura nuestra”, para algunos material para investigar y recrear, para otros fragmentos de la memoria, momentos de la vida que han dejado atrás.

Como señalé anteriormente, la lengua asturiana es el principal referente a la hora de hablar de la cultura asturiana con los habitantes del pueblo, particularmente se refieren al “bable” o al asturiano local como el ámbito que más destaca a la hora de hablar de su cultura. A continuación presento una visión general de las representaciones asociadas a la lengua asturiana y su uso. Intentaré conformar un cuadro de lo que pude percibir en el pueblo, sin pretensiones a nivel lingüístico. El interés en este caso, se centra en establecer algunos actores, mecanismos, actividades y discursos posibles de encontrar en torno a la lengua asturiana y su uso, en un pueblo rural del Occidente asturiano.

Es necesario tener en cuenta que en el Occidente asturiano nos encontramos con una gran diversidad de formas de hablar⁴⁰, algunas más ortodoxas respecto del astur-gallego o asturiano occidental y otras más híbridas (con incorporaciones del asturiano central y/o del castellano), por lo que se hace más difícil enmarcarlas de un lado u otro, si es que esto es posible. Mi inte-

³⁹ Ídem.

⁴⁰ Entre los habitantes de la zona calificar el habla de la zona como asturiano, bable, lengua asturiana, astur-gallego, gallego o castellano es una discusión que no sólo adquiere importancia en el ámbito lingüístico sino que además tiene consecuencias en el orden de las representaciones. No se conoce bien el origen del término “bable”, sin embargo, actualmente para muchos implica

rés está en presentar algunas variables que influyen e influyeron en la constitución de las variantes de la lengua asturiana presentes en la parroquia donde se realiza el estudio. El origen y vinculación del asturiano con otras lenguas vecinas constituye un análisis de carácter lingüístico. En muchos casos, este tipo de análisis se concentra en la conformación y funcionamiento del sistema de signos más que en su dimensión social y cultural. Dejado de lado este afán, me concentraré en presentar, en términos generales, algunos factores que influyen en el uso del asturiano y la representación o simbolización que éste tiene en el presente contexto cultural.

EL ASTURIANO. EL HABLADO, LA NEGACIÓN DE ANTES Y EL ORGULLO DE AHORA

En el pueblo, ninguno de los entrevistados se mostró indiferente ante la pregunta por el asturiano, más bien se establecieron claras diferencias y otras tantas similitudes en relación al asturiano, su uso y lo que el mismo representa. Estos nudos o puntos de intersección en los discursos me permiten aventurar ciertas variables o factores que pueden influir en la definición de la relación con el asturiano, más particularmente su uso, lo que representa y/o simboliza.

El asturiano como tal no formaba parte de mi investigación, sin embargo, fue imposible evitar incluir la pregunta por el asturiano en las entrevistas ya que salía de forma espontánea y recurrente. Cuando se habla de la cultura asturiana aparece el asturiano como elemento fundamental, como parte de aquello que se entiende como representativo de la zona, y en este caso en particular su variante occidental. Incluso para muchos, los límites están difusos ya que al ser interrogados por la “cultura asturiana” respondían hablando del “asturiano”, se puede decir que establecían una correspondencia directa entre cultura y lengua.

La presencia de la lengua asturiana en la vida cotidiana de los habitan-

una forma despectiva de referirse a la lengua asturiana. En diversos documentos oficiales se hace referencia al “astur-gallego” como una de las variantes lingüísticas de la lengua asturiana, presente en algunas zonas del occidente de Asturias, sin especificar de forma detallada a cuál zona se hace referencia. Dado que no existe un amplio consenso sobre las variantes de la lengua asturiana y la zona en la cuál se habla cada una de ellas, he optado por referirme a la forma de hablar de la zona como asturiano occidental. Lo que se intenta rescatar en la presente reflexión es cómo se han ido conformando diversos modos de hablar presentes en las distintas generaciones del pueblo más que definir lingüísticamente el tipo de lengua de la zona y sus vinculaciones con otras.

tes del pueblo, la imagen de la misma en la escuela, la vida familiar y contacto con los abuelos y demás parientes de mayor edad, son factores a tomar en cuenta para entender la valoración que se le da al asturiano en una generación y otra.

Para muchos es inevitable comparar el caso del asturiano y su uso con la experiencia del País Vasco y Cataluña. Es así como aparece la ideología en los discursos. El uso y reconocimiento de sus respectivas lenguas son valorados en extremos. Mientras para unos, el caso del País Vasco y Cataluña son entendidos como ejemplos de los malos resultados que puede dar el promover el uso de “regionalismos” y dialectos no representativos de lo español, para otros, el uso y reconocimiento de las lenguas propias a cada una de dichas comunidades representa o constituye el modelo que hay que replicar para lograr una diferenciación cultural que permita escapar del uso de una lengua y de una cultura impuesta por Castilla.

Ahora bien, para entender qué sucede con el asturiano es necesario diferenciar entre lo que representa o simboliza y su uso. Ambas son dos dimensiones que operan de forma paralela y sobre las cuales se levantan diversas posiciones, incluso en un mismo sujeto.

En todos los relatos y recuerdos sobre la escuela vieja, el profesor de aquella época no dejaba hablar a sus alumnos en asturiano, además los libros y las lecciones estaban en castellano. Sin embargo, se recuerda que el profesor también hablaba asturiano. Es así como se ve representada la disociación entre el uso del asturiano y lo que representa, como a pesar de ser usado cotidianamente no se le da un carácter oficial.

La coexistencia, en un mismo contexto, del español y del asturiano determina una especialización en sus usos, es decir, mientras el español era reconocido como la lengua formal, el asturiano era usado en otras dimensiones de carácter informal. Mientras el español se apropió de aquellos espacios reconocidos como oficiales ya que era el lenguaje de la enseñanza, de los saberes, de los libros y documentos, el asturiano era la lengua utilizada en el ámbito de la cotidianeidad, era la lengua informal que no contaba con la legitimidad para ser utilizada en ciertos espacios.

De esta manera, el discurso actual de aquellos antiguos alumnos resulta coherente con la ya presentada experiencia. Es así como se puede entender que si bien usaban el asturiano en la vida cotidiana, carecía entonces del halo de oficialidad. La consecuencia es que en la actualidad, manteniéndose un uso cotidiano en dicha generación, la referencia a él está teñida de calificaciones del tipo, es un “castellano mal hablado”, un “idioma de pueblo”,

un “dialecto” o “regionalismo”, producto de la “falta de educación” y de la “ignorancia”.

Un hombre de 90 años del pueblo comenta qué es la cultura asturiana:

P: ¿Qué es para ti la cultura asturiana?

R: Yo sobre dialectos no estoy muy sobre eso.

P: ¿El asturiano es un dialecto?

R: Es un dialecto.

P: ¿No es un idioma?

R: Es el bable.

P: ¿No es una lengua?

R: Claro que no, no, es una cosa tipo regional pero el español es el castellano, como en Chile, no sé si hay dialectos, si allí hay regiones, por ejemplo, aquí tienes el catalán, que están con el catalán, que están con el valenciano... ¡Que coño valenciano ni catalán! Somos españoles hablemos el castellano, yo creo.

P: ¿Pero todo esto que llaman cultura asturiana?

R: Sí, le dan el nombre de cultura pero cultura para mí es el castellano, y luego, cultura es lo que use la persona, si es culta o no es culta o es bruta”⁴¹.

Al igual que él, la mayoría de las personas mayores hacen un esfuerzo por hablar en castellano a los extraños o visitantes; sin embargo, cuando conversan con otros habitantes del pueblo, amigos o familiares salen de la impostura y se expresan en asturiano.

Algunas personas se caracterizan por usar muchos dichos locales, gran variedad de palabras en asturiano antiguo, además de sostener una muy aguda pronunciación en bable, de aquella en la que aparece un perfecto manejo diferenciando claramente la pronunciación entre la “l.l” y la “x”. Algunos han sido entrevistados por investigadores, escritores e interesados en general por la cultura asturiana. Se trata de personas, en general de avanzada edad, que ante la comunidad son reconocidos como los conocedores de las costumbres antiguas, los saberes locales y el manejo del bable de la zona. Constituyen lo que se ha llamado en antropología un “informante profesional”.

Relato del cuaderno de campo de un primer encuentro con una mujer mayor (78 años) que insiste en la caracterización anterior:

⁴¹ Fragmento de entrevista al lado del prado. 02 de febrero de 2004.

“Terminé conversando con ‘Clara’, quien me trató como una verdadera ‘antropóloga en terreno’, es decir, me decía palabras en asturiano, algunas que ni el resto de los participantes entendían, y como veía que yo no las entendía me las volvía a decir en castellano. Se reía a carcajadas de la cara que yo ponía al no entender. Disfruté mucho conmigo durante la reunión. Pude quedar con ella para una entrevista”⁴².

Esta mujer dice que habla asturiano porque no tuvo educación, que no fue mucho a la escuela y por eso “habla mal”, que sus hijos ya no hablan como ella porque fueron a la escuela. Si bien ella concibe que quien habla asturiano es porque no ha recibido educación pero también insiste en hablar asturiano, bromea sobre su forma de hablar pero dejando claro que ésta es su forma de hablar y que no la cambiará. Es un estado de ambivalencia entre “hablar mal” y a su vez mostrar al forastero la especificidad del habla de la zona. La misma mujer comenta su forma de hablar:

“P: ¿Cómo aprendiste a hablar así?, porque tus hijos hablan en asturiano ¿no?

R: Sí, los hijos hablan mejor pero yo aprendí que mía mama era así rancia también y entonces como me crié con ella pues aprendí ese idioma y ya no lo solté más”⁴³.

La misma informante demuestra su manejo del asturiano:

“R: ... nada tonta, estaba zaparradina del todo, bueno, quedé zaparradina.

P: ¿Cómo es eso?

R: Zaparradina, pequeña.

P: Ah.

R: (risas)... Tú tienes que reír a la fuerza.

P: ¿Por qué?

R: Por el idioma que tengo.

P: Reírme a la fuerza ¿cómo es eso?

R: Tienes que reír a la fuerza porque esto es, este idioma ya tremendo, este idioma de “Clara” nunca lo viste... (risas)”⁴⁴.

Es fácil encontrar, entre las personas mayores de 60 años, un uso más o menos generalizado del asturiano. Algo distinto sucede con la generación de aquellos que ahora tienen entre 30 y 50 años de edad. A pesar de enten-

⁴² Fragmento del diario de campo. 22 de noviembre de 2003.

⁴³ Fragmento de entrevista en su casa antigua. 25 de noviembre de 2003.

⁴⁴ Fragmento de entrevista en la cocina de su casa. 30 de noviembre de 2003.

der sin problemas la forma de hablar de la generación anterior, no suelen desenvolverse de la misma manera en el lenguaje. Hablan castellano con todos, sin cambios o variantes como la generación anterior, no se nota cambio en la impostura. Tampoco rechazan el asturiano, más bien se reconoce como propio de la zona sin mayores irritaciones, incluso algunos actúan como promotores de la cultura local siendo dirigentes en las organizaciones sociales.

Una mujer de 42 años comenta el apego a la cultura local:

“A mí en cierto modo siempre me gustó también la cultura nuestra, entonces, María (su hija) también lo lleva un poquitín, también en la sangre, yo que sé, va así de generación en generación y los hermanos míos también ¿eh? porque también, de hecho vivimos todos aquí, por algo es, porque nos gusta lo nuestro, no, a lo mejor uno, pues, tenía piso ahí (se refiere a Oviedo y Gijón) y no se acordaba de volver, pero todos tenemos la casa aquí al final, los cinco que somos, todos tenemos la casa aquí”⁴⁵.

Muchos se sienten orgullosos por la labor que llevan a cabo los jóvenes, de rescate y difusión del asturiano. Algunos jóvenes hablan mejor asturiano que sus padres. En muchos casos esto se debe a la estrecha relación que los nietos sostienen con sus abuelos y del protagonismo que han tenido estos últimos en su crianza.

La misma mujer continúa narrando la relación de su hija con el asturiano:

R: Ella aprendió ya desde pequeña de la abuela y yo creo que la base parte de ahí también, de lo de su abuela, como se crió siempre junto a la abuela.

P: ¿Ella pasó mucho tiempo con la abuela?

R: Sí, sí mucho tiempo, porque nosotros vivíamos aquí pero todos los días cuando pequeños bajábamos pa con su abuela, por las tardes y ella vivió su infancia junto a la abuela y entonces ella ya empezó a vivir todo lo que la abuela, claro, lo vivió en su propia carne, pa ella la abuela ye la maestra.

P: ¿Iban con la abuela porque tú tenías cosas que hacer?

R: Sí, porque yo tenía cosas que hacer y bajábamos p'allí y ellos (los dos hijos) eran felices junto a la abuela ...(risas)”⁴⁶.

Al igual que el ejemplo anterior, muchos jóvenes se han convertido en

⁴⁵ Fragmento de la entrevista en la cocina de su casa. 17 de febrero.

⁴⁶ Fragmento de entrevista en la cocina de su casa. 17 de febrero de 2004.

promotores de la cultura local. Se trata de activos difusores y defensores del asturiano occidental, que llevan a cabo diversas iniciativas que ejecutan en la agrupación juvenil. Los abuelos y las personas mayores en general, han tenido un destacado protagonismo en la educación de estos jóvenes. La mayoría de éstos optó en la escuela por tener clases de “lengua asturiana”. Se manifiestan de forma activa cuando de la cultura local o del asturiano occidental se trata.

Algunos de ellos reconocen depender en cierto modo del asturiano para expresarse ya que su forma de hablar es una mezcla entre el español y el asturiano. Además de defender y promover el asturiano occidental y su uso, cultivan su interés por la música, cantos y bailes locales.

Relato del cuaderno de campo donde se establecen algunas impresiones respecto de una joven del pueblo:

“Luisa está muy interesada en el rescate de costumbres antiguas. Por lo que me comenta, están en busca de datos de museo (cantos, cuentos, fiestas, etcétera). Dice que cuando era pequeña fue al museo etnográfico en Gijón y ahí le dijeron que era importante rescatar su cultura. Eso la impulsó hacer cosas con este fin... En el museo le dieron un formato de entrevista para recopilar información con la gente más antigua del pueblo. Dice que tienen grabaciones que nadie se ha dado el trabajo de transcribir”⁴⁷.

La mayor parte de los jóvenes de la parroquia que están entre 20 y 25 años tienen un estilo de vida muy similar. Estudian en universidades que están en la ciudad (dentro y fuera de Asturias) donde residen muchas veces en pisos que han adquirido los padres, y cada vez que pueden vuelven al pueblo con sus familias. Mantienen contacto con el resto de los jóvenes del lugar y muchas veces la Villa se transforma en el lugar de reencuentro, en las noches durante el fin de semana. Entre ellos no existe un discurso homogéneo sobre lo que se llama “cultura asturiana”. Reconstrucción de una conversación con una chica de la zona:

“El asturiano es una moda, muchos jóvenes lo viven como moda, como estilo de vida ya que implica un cierto tipo de comida, de bebida, de vestimenta, de música y de accesorios variados. Está asociado al ecologismo, se come más natural, se usan bolsos de cuero hechos a mano, se visten camisetas que dicen Asturias paraíso natural, se usan anillos, pulseras y collares con símbolos celta, en los restaurantes se ofrecen platos de aldea, etc. El imponer el asturiano como lengua sería como imponer algo que no permitiría que gente de afuera pudiese entender,

⁴⁷ Fragmento del diario de campo. 24 de octubre de 2004.

que a nosotros nos obligaran a hablar asturiano, si bien lo entendemos porque somos todos de pueblo y nuestros abuelos hablan así y les entendemos, nosotros no hablamos asturiano, los que más hablan son sólo algunos. Aquí hay mucha gente muy radical que no permitiría que yo diga lo que estoy diciendo. Esto se está poniendo igual que en el País Vasco, yo creo que va a más. (da un ejemplo para demostrar que la cultura asturiana es una moda) un amigo mío hace sidra y hasta hace algunos años no vendía nada, estaba a punto de caer en la ruina y ahora, con la cultura asturiana de moda, se forró, vende muchísimo”⁴⁸.

Algunos se sienten presionados por sus pares quienes participan de forma activa en actividades, encuentros, presentaciones y otras acciones en pro de “lo asturiano”. La vinculación con el culto a lo celta, las reuniones en otros países como Francia e Inglaterra, donde se comparte la misma afición, la participación en festividades y conciertos, son algunos espacios que comparten jóvenes de diversos pueblos y ciudades de Asturias e incluso de otras regiones fuera de España.

Por último, los niños de ahora se manifiestan confusos respecto al asturiano. Una niña de entre 9 ó 10 años me dice que es molesto como sus primos de Madrid no entienden cuando ella les dice cosas como *home* o *chariega*. Actualmente vive y estudia en la Villa pero comparte con su padre, abuelos y tíos algunos fines de semana en el pueblo. Es cuando está de visita en el pueblo cuando calza las madreñas, cocina con su tía, va de paseo por el monte con su padre, ayuda a su abuela en algunas labores, etc. Sin embargo, a pesar de estar en el pueblo cuando su familia estaba de matanza, no ha querido involucrarse en las actividades, dice que no le gusta y nadie la presiona para que participe de aquello. No tomó el curso de lengua asturiana en la escuela, no maneja mucho vocabulario pero sí utiliza ciertas palabras sueltas.

Los niños de la parroquia usan el asturiano de forma muy diversa. Algunos se expresan en castellano y usan algunas palabras sueltas en asturiano, mientras que otros lo hablan cotidianamente. Al parecer, esto depende mayormente de la familia de la cual provienen, de la relación con sus abuelos y del tipo de lenguaje que se utiliza en el hogar. Sin embargo, entre ellos no parece haber problemas de comunicación, los más “castellanizados” entienden perfectamente a aquellos niños que utilizan el asturiano de forma más fluida. A diferencia de los jóvenes, el asturiano utilizado por estos ni-

⁴⁸ Reconstrucción de una conversación sostenida con una joven del concejo en Cangas del Narcea. Diario de Campo, 6 de diciembre de 2003.

ños parece ser más cercano al de la zona que al del centro de Asturias. Es posible que la influencia de las personas mayores cercanas a sus vidas sea la razón por la cual ellos ahora reproducen la forma de hablar de la zona, y que la influencia de la enseñanza de la escuela (asturiano del centro de Asturias) aún no ha tenido efectos.

Es posible plantear que lo que representa el asturiano y el uso del mismo son dimensiones distintas. Hay personas que lo usan cotidianamente. Este uso está asociado al tipo de vida que llevaron antiguamente, al trabajo desarrollado en la época, a las labores y el esfuerzo vertido en aquellos tiempos. Se usa y no hay pretensiones de cambio (varios demostraron saber cómo expresarse en español) pero además el uso del asturiano se vincula a precariedad y pobreza, lo consideran producto de la falta de educación, lo asocian a un estado de ignorancia.

Están los hijos de la generación anterior que estuvieron más tiempo en la escuela, lugar donde los obligaban a hablar español. Usan algunas palabras en asturiano (muy frecuentemente el *ye* que se reconoce como propio del asturiano del centro de Asturias) pero están muy alejados del asturiano que utiliza la generación anterior. A pesar de esto, el asturiano es considerado como propio de la cultura local, como un valor, por lo que no rechazan el habla del mismo, siendo algunos incluso partícipes de actividades que buscan su difusión.

Algunos de los hijos de esta última generación, forman parte de agrupaciones o movimientos que difunden la música, bailes o lengua local. Estudiaron la lengua asturiana⁴⁹ en la escuela y la usan en las conversaciones con sus pares. La forma de vida antigua es valorada no como un período de carencias sino más bien como una forma de vida “más apegada a las costumbres”, cuestión que hace que se convierta en foco de atención necesario de investigar. Llevan a cabo iniciativas en busca de la forma “más auténtica”, el relato “más verídico”, el saber “más legítimo” sobre costumbres, cantos y bailes de la zona.

Los niños y niñas (menores de 12 años) no se manifiestan de manera tan homogénea. Algunos utilizan un repertorio mayor de palabras en asturiano mientras que otros no, combinan el castellano con el asturiano del centro y con el de occidente. Alternan entre las clases de gaita y los juegos electrónicos. Sin embargo, todos los niños y niñas de la parroquia reciben clases de lengua asturiana en la escuela.

⁴⁹ Reconocen que era asturiano del centro de Asturias y no el de Occidente.

El cruce generacional no es la única variable a tener en cuenta al estudiar la representación del asturiano y su uso. Las diferencias de género, las historias familiares, el tiempo pasado en la escuela y la relación con los abuelos son otros factores que inciden de forma directa.

LO ASTURIANO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO TRADICIONAL

Al igual que en el caso de la escuela, es posible establecer algunos elementos centrales que actualmente orientan los discursos sobre la cultura asturiana en la comunidad. Me refiero a aquellos puntos sobre los cuales se establece la reflexión y que nos hablan de la concepción de la cultura asturiana en dicho entorno.

Son tres los ámbitos en los cuales se mueve la concepción de la cultura local en los habitantes del pueblo y dentro de estos tres ámbitos es posible identificar diversas representaciones.

El primer ámbito es lo que he llamado el “repertorio de los recitables”, compuesto por todos aquellos cuentos, canciones, romances, bailes, etc., que se entienden como algo que particulariza culturalmente a la zona y, en algunos casos, a Asturias en general. Son “recitables”, fragmentos de memoria que actúan de forma atemporal, se han transformado en elementos culturales que establecen una continuidad entre las diversas generaciones. Tanto abuelos como nietos se comunican a través de ellos, los primeros bajo una lógica de recuerdo de una cotidianeidad, los segundos bajo una lógica de teatralización o escenificación de fragmentos “puros” de la cultura. Tanto unos como otros valoran positivamente estos elementos, son parte del patrimonio cultural que es necesario preservar. El consenso generacional en esto produce que cada uno asuma roles distintos en dicha misión, mientras unos se constituyen y practican el rol de informantes profesionales, los otros asumen el de “investigador” y “actor” de dichos fragmentos del pasado.

El segundo ámbito es “el estilo o forma de vida antigua” compuesto por recuerdos de actividades, labores, herramientas, materiales y demás elementos que caracterizaban la vida en el lugar más de 70 años atrás. Básicamente se trata del recuerdo del trabajo en la huerta, en los prados, con el ganado o en el hogar entre otros momentos, espacios y actividades que determinaban un estilo de vida muy distinto al actual. En este ámbito sí encontramos claras diferencias en la representación o valoración del recuerdo. Mientras quienes fueron protagonistas de los recuerdos asocian este tipo de

vida con la pobreza, la escasez y el exceso de trabajo, los jóvenes nuevamente se muestran interesados en el registro y recreación de dichos recuerdos, valoran el estilo de vida siguiendo el patrón de búsqueda y apego a lo antiguo. Las labores agrícolas y ganaderas, además de las domésticas (del hogar) eran las que pautaban el día a día y las que llenan de contenido los relatos de aquella época. A diferencia de esto, actualmente los estilos de vida involucran otro tipo de actividades que hacen que lo referido a la agricultura y la ganadería aparezcan como anexos u órbitas que nutren o apoyan otros modos de subsistencia como lo es el trabajo en la mina, los servicios turísticos o la atención de bares y restaurantes.

El tercer ámbito, uno de los más presentes, a veces incluso de correspondencia directa (cultura igualada a lengua) es “la lengua asturiana”. En este ámbito es posible distinguir dos dimensiones, por un lado, está el uso de la lengua y, por otro, la representación de la misma. Los habitantes más viejos del lugar hablan el asturiano de la zona. A pesar de usarlo cotidianamente lo valoran negativamente, dicen que es producto de una falta de educación (referencia a la educación formal), de un estado de ignorancia y, asociado a la pobreza en la cuál se criaron. Si bien entienden y hablan español de ser necesario, se comunican con sus vecinos en bable ya que todos, con independencia de la edad, entienden en gran medida el habla de la gente mayor. En este ámbito, la experiencia en la escuela se expresa como un mecanismo de gran influencia sobre el tipo de habla y la valoración de la misma. Los abuelos asistieron a la escuela donde el profesor hablaba de forma similar a ellos pero el mensaje oficial dado en clases era que el español era la forma “correcta” o “educada” de hablar (los libros usados en las clases en aquella época estaban escritos en español) lo que provoca un uso fluido del bable en la vida cotidiana pero una deslegitimación y negación en otros espacios. Las generaciones posteriores tienen experiencias diversas en el uso (algunos hablan mezclas, otros español y otros bable) pero logran un consenso en la valoración. La mayor parte de las generaciones posteriores valoran la forma de hablar de la zona y la defienden como parte y representante de la cultura local. La escuela y el mayor contacto con otras zonas de Asturias, han dejado huella en estas generaciones. Ejemplo de ello es la introducción de nuevas palabras propias del asturiano del centro que ya forman parte del hablar cotidiano de jóvenes y adultos.

Los tres ámbitos descritos anteriormente son los hitos que conforman o estructuran la concepción de lo entendido como “cultura asturiana” en la comunidad. La descripción de cada uno de ellos es un esfuerzo por estruc-

turar el cuerpo que actualmente tanto organizaciones sociales como habitantes del pueblo en general definen como culturalmente propio y por tanto operacionalizan como patrimonio que orienta y organiza diversas actividades que se desarrollan en el lugar.

IV. FRONTERAS DEL DIÁLOGO ENTRE ESCUELA Y COMUNIDAD

ES MOMENTO DE VOLVER a la vinculación escuela-comunidad planteada al inicio de la presente investigación. Si bien aparentemente la escuela y la comunidad se manifiestan bajo la forma de oposición, la presente investigación intenta establecer lazos, espacios de diálogo, puntos de encuentros y desencuentros que verifican la integración existente entre la tradicional dicotomía escuela-comunidad.

A partir de los elementos señalados como descriptores de la concepción de la cultura asturiana en la escuela y en la comunidad, presento a continuación algunos puntos que constituyen puentes de conversación, de intercambio e interacción entre la escuela y la comunidad.

Es posible señalar que la legitimidad sobre el conocimiento referido a “la cultura asturiana” está en disputa. A diferencia de saberes más formales como lo pueden ser las matemáticas o la historia donde tradicionalmente la escuela posee un dominio, exclusividad y legitimidad en su enseñanza, en lo referido a la cultura asturiana se presenta una pugna donde lo legítimo está en manos de quien posee el saber, de quien conoce el objeto a enseñar. En este caso, los contenidos enseñados en la escuela (repertorio, ritos y ceremonias propias del territorio asturiano, actividades del campo y mitología) y los transmitidos en la comunidad (repertorio de recitables, recuerdos e historias del lugar y el bable local) son parte de un conocimiento manejado por otros sujetos además de los docentes. El conocimiento de la cultura asturiana no es un saber que la escuela instala en el imaginario de la comunidad, lo referido a la cultura local es un tema que tiene existencia previa a la experiencia en el espacio escolar y donde son reconocidos otros roles y actores como relevantes en su reproducción y tratamiento.

Una clara coincidencia entre las concepciones que sobre la cultura asturiana desarrollan la escuela y la comunidad es que es entendida como un saber, como información, como un conocimiento posible de adquirir y de enseñar.

A partir de lo anterior, se desprende un segundo punto de encuentro. Dado el carácter de información, de contenidos delimitados, el distanciamiento de lo concebido como cultura asturiana con la experiencia del día a día es claro. La educación en la cultura local poco tiene que ver con la cotidianidad en el lugar. Tanto dentro como fuera de la escuela, fue posible constatar este distanciamiento con lo vivido actualmente en el pueblo, con las actividades que caracterizan la vida en el lugar.

Ahora bien, dicho extrañamiento con la vida cotidiana está referido a distintas dimensiones. En la escuela, uno de los contenidos que tiene mayor impacto en los niños y niñas, y al cual se dedica buena parte de las clases de lengua asturiana es lo referido a la mitología asturiana. La vinculación estrecha existente entre la mitología asturiana y cultura asturiana en la enseñanza en la escuela plantea la instalación del imaginario de la cultura local en una dimensión de fantasía donde los lazos con la realidad cotidiana del niño se establecen de forma tangencial y no directa (por ejemplo, la identificación de lugares o pueblos asturianos en cuentos o historias de seres míticos). Por otro lado, en la comunidad también es posible percibir un distanciamiento entre lo que se concibe como cultura local y vida cotidiana, esta vez la disociación está determinada por el tiempo, particularmente por la referencia al pasado. Lo entendido como cultura asturiana está arraigado a experiencias pasadas, a actividades, materiales y elementos que caracterizaban el estilo de vida antiguo, propio de la vida de las familias en el pueblo y sus alrededores. De esta manera, ya no hablamos de una dimensión de fantasía pero sí de una experiencia pasada que poco tiene que ver con lo vivido actualmente en dicho contexto.

Es así como la concepción de la cultura asturiana asociada a un saber, información o conocimiento transferible promueve la estructuración de roles específicos asociados al proceso de transmisión-adquisición de la cultura. En la comunidad es fácil identificar como algunos habitantes (generalmente lo más viejos) asumen el rol de informantes mientras que otros (generalmente jóvenes) adquieren el rol de investigadores y actores de dicho conocimiento. Los abuelos son los legitimados como informantes no sólo en la comunidad sino que también fuera de la misma (por ejemplo, ante los investigadores), relatando experiencias, cuentos, oraciones y demás conocimientos aso-

ciados al patrimonio local. Los jóvenes se encargan de recopilar, registrar y, en algunos casos, recrear escenas, bailes y cantos que caracterizaban la vida de las familias en la zona (por ejemplo, las actividades asociadas a la *nuite celta*, celebraciones como la del Cristo, el *amagosto*, etc.).

Otro espacio de diálogo es el referido al territorio. Es posible determinar que la delimitación del territorio es mecanismo común a ambas concepciones pero con referentes divergentes. En la comunidad se hace referencia a un saber propio del lugar, vale decir, existe una dependencia o particularización mediada por el contexto lo que hace que todo lo referido a la cultura local sea identificado con elementos propios del contexto. Formas particulares de nombrar cosas, las familias protagonistas de las historias, hechos sucedidos en el lugar son mecanismos que hacen que el saber o conocimiento referido a la cultura asturiana esté estrechamente ligado al contexto, particularizándolo y haciéndolo dependiente de la misma comunidad. Los vecinos o espacios fronterizos son territorios de otras comunidades autonómicas (León y Galicia) pero también otros pertenecientes al mismo Principado de Asturias (parroquias vecinas, concejos colindantes, zona centro y oriente de la comunidad, etc.). La escuela, al igual que en los demás saberes, busca una cierta homogeneización y por tanto un cierto grado de extrañamiento con el entorno sociocultural inmediato, esto hace que lo enseñado como representativo de la cultura asturiana sean elementos generalizables al resto del territorio asturiano, perdiendo así todo tipo de especificidad y particular referencia a la parroquia y sus alrededores.

Es así como emerge una vieja y tradicional dicotomía entre historia oral y escrita. Las fuentes que sustentan el saber referido a la cultura asturiana son de diverso carácter. Mientras las fuentes de información para la comunidad son sus miembros más antiguos, la escuela se apoya en libros y materiales creados para una difusión generalizada sin presencia de señales culturales más inmediatas o cercanas al entorno y vida cotidiana del pueblo. De esta manera, mientras la información que circula en la comunidad se basa en recuerdos principalmente, la información que fluye en la escuela son contenidos o temas formalizados y generalizables.

V. CONCLUSIONES

CULTURA ASTURIANA, ENTRE LA ESCUELA Y LA COMUNIDAD

LA EDUCACIÓN en las zonas rurales de Asturias y particularmente en el Occidente asturiano ha variado notablemente en los últimos 30 años. Se ha modificado tanto el sistema educativo como las condiciones o rasgos que lo caracterizan y definen. Es así como se dio paso a la creación de los Centros Rurales Agrupados, estableciéndose un sistema de organización que agrupó las múltiples escuelas que hasta ese momento (1993) funcionaban en los pueblos.

Quedan atrás aquellos maestros que se hacían cargo de todas las materias a enseñar y que atendían a más de 60 alumnos de diversas edades en cada una de las aulas. Ahora, en el caso de la escuela, donde funcionan dos de las 10 aulas que conforman el CRA donde se desarrolló la investigación, se atienden entre 5 y 8 niños por aula quienes reciben clases de hasta 7 docentes especialistas de diversas materias. De esta manera, el cambio en las condiciones de la enseñanza ha sido significativo no sólo en su organización sino que también en su composición.

La escuela está constituida por dos aulas que están a cargo de dos tutoras (una en cada aula). La relación entre el maestro y la comunidad también ha cambiado según lo perciben los habitantes del lugar. Antiguamente, el maestro establecía vínculos de cooperación estrechos con la comunidad, participaba en las actividades del pueblo, colaboraba en aquellas tareas donde se le consideraba relevante y era miembro activo de la comunidad en general. Actualmente la relación entre docente y comunidad es escasa y restringida a la coordinación de eventos particulares. De esta manera, el rol del maestro dentro de la comunidad pasó de ser un miembro activo a un prestador de servicios itinerante y ajeno a la comunidad.

Éste es el contexto en el cual se establece la enseñanza en el pueblo. La vida en el lugar también ha cambiado notablemente lo que hace que la escuela también sufra transformaciones en su significado o representación en la comunidad. Los niños y niñas asisten a ella como parte de una larga carrera que culmina (en las últimas generaciones) en estudios superiores, a diferencia de los abuelos que asistieron los años necesarios (hasta los 12 ó 14 años) para luego pasar a desarrollar actividades relacionadas con la agricultura, la ganadería o la casa en general. De esta manera, las labores asociadas a la agricultura y ganadería forman parte de una alternativa actualmente lejana como medio de subsistencia para las actuales generaciones. El turismo, la prestación de servicios, las diversas profesiones, etc., se constituyen en los nuevos modos de subsistencia a los cuales optar. Incluso la minería, en muchos casos en retroceso, ha dejado de ser el camino lógico a seguir por los hombres del lugar. A pesar de lo señalado anteriormente, la mayor parte de los jóvenes mantiene una estrecha relación con el pueblo y en muchos casos proyectan sus vidas en el lugar. Muchos de los que desarrollan estudios superiores en la ciudad, incluso fuera de Asturias, visitan frecuentemente el pueblo (lugar donde viven sus padres).

Al iniciar el análisis de la concepción de la cultura asturiana que opera en la escuela, se establece como primer principio la correspondencia directa con las clases de lengua asturiana. Todo lo referido a la cultura asturiana, se entiende desde la escuela que es enseñado en las clases de lengua asturiana por lo que la mirada se concentra en dicho espacio. Alguno de los elementos que la caracterizan y que dan algunas luces respecto del tema investigado son: dado que aún no ha sido elaborado un currículo oficial de enseñanza de la lengua asturiana, los contenidos, los materiales y metodologías a desarrollar en las clases dependen directamente del docente a cargo y del centro educativo en el cual se imparte la enseñanza; en el caso particular del CRA y por tanto de la escuela, se enseña la lengua asturiana oficial y no su variable occidental, variante lingüística de la lengua asturiana reconocida como tal en el estatuto autonómico y definida como la hablada en la zona occidental de Asturias; desde la perspectiva de las profesoras la enseñanza de la lengua asturiana, en tanto saber lingüístico, se sostiene en el desarrollo de temas relacionados directamente con la cultura asturiana (refranes de la zona, celebración del *amagosto*, “matanza” del cerdo, canciones, etc.); dentro de los temas identificados como relevantes o importantes que se rescatan de la cultura asturiana es posible identificar, por un lado, un conjunto de refranes, cuentos y canciones, por otro, celebraciones, historias y experiencias propias de la vida rural en Asturias, y por último la mitolo-

gía asturiana; a partir de lo anterior, existe una jerarquización de los temas donde la mitología adquiere una gran importancia y a la cual se le dedica parte importante del tiempo, actividades y materiales trabajados en clases de lengua asturiana.

Ya fuera de la escuela, fue posible determinar también algunos elementos que estarían estructurando un imaginario en torno a lo concebido como cultura asturiana y más particularmente a la cultura local. Me fue posible identificar tres ámbitos en los cuales se mueve la concepción de la cultura local en los habitantes del pueblo y dentro de los cuales es posible identificar diversas representaciones, de acuerdo a la experiencia de vida. El primero es el repertorio de los recitables (cuentos, canciones, romances, bailes, etc.), fragmentos de memoria transportables a través del tiempo que establecen continuidad entre las diversas generaciones, los abuelos bajo una lógica de recuerdos, los nietos bajo una lógica de teatralización o escenificación de fragmentos de cultura. El segundo ámbito es el estilo o forma de vida antigua (actividades, labores, materiales y demás elementos que caracterizaban la vida agrícola-ganadera antiguamente) donde sí existen diferencias en la representación o valoración (quienes fueron protagonistas desprecian aquella vida asociada a la pobreza, la pobreza y el exceso de trabajo; los jóvenes, interesados en el registro y recreación de dichos recuerdos, valoran positivamente aquel estilo de vida por ser antiguo y parte del patrimonio). El tercer ámbito, con mayor presencia en los discursos, es la lengua asturiana, donde se distinguen dos dimensiones, el uso y la representación, actuando cada una con independencia, es decir, algunos la usan y a su vez la valoran negativamente. La experiencia en la escuela se manifiesta como mecanismo de gran influencia sobre el tipo de habla y la valoración de la misma.

En la presente investigación he intentado abordar de forma ampliada, aquellos elementos que actualmente están operando como definitorios de la concepción de la cultura asturiana tanto dentro como fuera de la escuela, para así retratar qué tipo de vinculación existe entre escuela y comunidad, teniendo como referente un tipo de saber o ámbito de conocimiento específico, en este caso, el referido a la cultura local. Espacios de diálogo o nudos que permiten la interpelación mutua son los que he logrado identificar al momento de comparar ambas concepciones.

La legitimidad sobre el conocimiento referido a la cultura asturiana está en disputa con el contexto, es decir, a diferencia de saberes más formales, duros o científicos donde la escuela posee legitimidad en su enseñanza, en

lo referido a la cultura asturiana se presenta una pugna donde lo legítimo está en manos de quien posee el saber, de quien conoce el objeto a enseñar y, en este caso, adquieren relevancia otros sujetos además del docente en el manejo de dicho saber.

Lo anterior se constituye en una primera coincidencia entre la concepción que se tiene de la cultura asturiana desde la escuela y la que se tiene fuera de la misma. La cultura asturiana es entendida como un conocimiento posible de adquirir y de enseñar, que poco tiene que ver con la cotidianidad o con la experiencia del día a día. Tanto dentro como fuera de la escuela, fue posible constatar este distanciamiento entre lo que se concibe como cultura asturiana y lo vivido actualmente en el pueblo, aunque con divergencia en el carácter de dicho extrañamiento.

En la escuela, uno de los contenidos que tiene mayor impacto en los niños y niñas, y al cual se dedica buena parte de las clases de lengua asturiana, es lo referido a la mitología asturiana. La vinculación existente entre mitología asturiana y cultura asturiana en la enseñanza de la escuela plantea la instalación del imaginario de la cultura local en una dimensión de fantasía donde los lazos con la realidad cotidiana se establecen de forma tangencial, no directa.

Por otro lado, en la comunidad también es posible percibir un distanciamiento entre lo que se concibe como cultura local y la vida cotidiana, esta vez la disociación está determinada por el tiempo, particularmente por la referencia al pasado. Lo entendido como cultura asturiana está arraigado a experiencias pasadas, a actividades, materiales y elementos que caracterizaban el estilo de vida antiguo, propio de la vida de las familias en el pueblo y sus alrededores. De esta manera, ya no hablamos de una dimensión de fantasía pero sí de una experiencia pasada que poco tiene que ver con lo vivido actualmente en dicho contexto.

La concepción de la cultura asturiana asociada a un tipo de conocimiento transferible, activa el desempeño de ciertos roles asociados al proceso de transmisión-adquisición de la cultura. En la comunidad es posible reconocer como algunos habitantes (los habitantes de mayor edad) asumen el rol de informantes mientras que otros (jóvenes) adquieren el rol de investigadores y actores de dicho conocimiento. Los abuelos son los legitimados como informantes no sólo ante la comunidad, sino también fuera de la misma (visitantes, investigadores, turistas), son los encargados de relatar experiencias, recitar cuentos, oraciones y demás conocimientos asociados al patrimonio local. Los jóvenes se encargan de recopilar, registrar y, en algunos

casos, recrear escenas, bailes y cantos que caracterizaban la vida de las familias antiguamente en la zona.

El territorio definido por ambas concepciones es de diversa composición. En la comunidad se hace referencia a un saber propio del lugar, es decir, existe una dependencia o particularización mediada por el contexto lo que hace que todo lo referido a la cultura local sea identificado con elementos propios del contexto. Formas particulares de nombrar cosas, las familias protagonistas de las historias, hechos sucedidos en el lugar son mecanismos que hacen que el saber o conocimiento referido a la cultura asturiana esté estrechamente ligado al contexto, particularizándolo y haciéndolo dependiente de la misma comunidad.

En este espacio de diálogo entre escuela y comunidad es posible actualizar una ya tradicional dicotomía, la que se da entre historia oral y escrita. Las fuentes que sustentan el saber referido a la cultura asturiana son de diverso carácter. Mientras las fuentes de información para la comunidad son sus miembros más antiguos, la escuela se apoya en libros y materiales creados para una difusión generalizada sin presencia de señales culturales más inmediatas o cercanas al entorno y vida cotidiana del pueblo. De esta manera, mientras la información que circula en la comunidad se basa en recuerdos principalmente, la información que fluye en la escuela son contenidos o temas formalizados y generalizables.

La cultura asturiana encuentra una vía de institucionalización en el espacio escolar. Sin embargo, no es que la escuela constituya una institución concebida en términos de su vinculación con lo local, sino que cuenta con un mecanismo curricular (la clase de lengua asturiana) que lleva a cabo esta función de vinculación, liberando a los demás espacios de este tipo de demandas.

La nueva generación aprende el asturiano y la cultura asturiana en la escuela a través de ciertos referentes que apelan a la cultura asturiana oficial, es decir, al centro de Asturias. Se trata de niños y niñas que viven en condiciones económicas muy distintas a la de sus padres y abuelos. Producto del impulso que ha dado la minería a las economías familiares, los niños cuentan con acceso a nuevas tecnologías (DVD, ordenadores, *playstations* y juegos electrónicos varios), viven en casas acogedoras y equipadas con todos tipo de servicios (lavadora, cocina, lavavajillas, calefacción, etc.) y frecuentan la ciudad donde, en muchos casos, los padres son dueños de un piso. Estos niños y niñas crecen en la coexistencia de diversos modos de vida. Los efectos de estos procesos, las consecuentes representaciones de la len-

gua asturiana y de la cultura asturiana son difíciles de proyectar sin tener en cuenta otras variables del contexto mayor.

Los efectos que produce el carácter autónomo de las comunidades que constituyen el Estado español, la relación de fuerzas existentes entre el castellano y el asturiano, el sistema educativo actual y el modelo aplicado a las zonas rurales de Asturias, los movimientos juveniles reivindicativos de la cultura local y sus relaciones con otros internacionales, la introducción de las nuevas tecnologías, el turismo rural, la propuesta de declaración de la zona como parque natural, las actividades desarrolladas por las organizaciones sociales que actualmente funcionan en el lugar y los fondos o recursos económicos a los cuales pueden acceder, las consecuencias de la prejubilación en la mina, el nuevo poder adquisitivo de las familias y su vínculo con la ciudad, la baja en la natalidad y por tanto el número reducido de niños en el lugar y el consecuente cierre de aulas y centros educativos, el tipo y cantidad de publicaciones en asturiano, las acciones llevadas a cabo por los asturianistas, por la Academia de la Llingua Asturiana o por aquellos que promueven el asturiano occidental, además del devenir de las familias, su patrimonio, conformación y estilo de vida en el hogar, constituyen algunos factores que definen el contexto en el cual construyen su imaginario las nuevas generaciones de niños y niñas del pueblo y de Asturias en general.

La concepción de la cultura asturiana posible de constatar tanto en la escuela como fuera de ella (en la comunidad) permite vislumbrar un distanciamiento u oposición respecto de la vida cotidiana (una, por instalarse en una dimensión de fantasía y otra, por su apego a lo antiguo), que se reafirma en cada una de sus manifestaciones (clases de lengua asturiana y actividades de organizaciones sociales y demás miembros de la comunidad) y que pueden estar potenciando una disociación en el imaginario cultural de los niños y niñas que actualmente asisten a la escuela. Si bien este intento institucional (desde el sistema educativo) por hacer más pertinente culturalmente la enseñanza ha logrado un diálogo y ciertos consensos con la concepción comunitaria de la cultura local, por otro lado está reforzando un extrañamiento respecto de la experiencia del día a día y una pérdida de la particularidad cultural que sí se reconoce en la comunidad. A través de la homogeneización de la lengua asturiana, a través de la acción de la escuela y de diversas actividades de organizaciones sociales y actores sociales presentes en la comunidad, se está conformando una idea de cultura asturiana ajena a la vida familiar (en el caso de un pueblo rural del occidente asturiano) y en muchos casos distante a la realidad sociocultural del contexto más inmediato.

El intento de la presente investigación es homólogo a una fotografía con pretensiones analíticas. Fruto de un trabajo de campo, los datos y el análisis del mismo se apoyan de forma directa en lo allí vivido. El objetivo mayor era lograr establecer una discusión entorno a la concepción de cultura asturiana en tanto saber o conocimiento objeto de enseñanza, teniendo como referentes los elementos que emergen a partir de los discursos de los habitantes del lugar. El tema, como señalé al inicio de la presente investigación, es un tema sensible y largamente trabajado por expertos e investigadores de diversas disciplinas. Espero que este corte en el tiempo y el espacio sirvan para entender como este tipo de discusiones se actualizan, por ejemplo, en un pueblo del occidente asturiano.

VI. BIBLIOGRAFÍA

BERNSTEIN, Basil (1994): *La estructura del discurso pedagógico. Clases, códigos y control*, vol. IV. Madrid, Ediciones Morata.

BERTELY, María (2000): *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México, PAIDÓS.

BOURDIEU, Pierre y J. PASSERON (1981): *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona, Laia.

CABAL, Constantino (1972): *La mitología asturiana (los dioses de la muerte-los dioses de la vida. El sacerdocio del diablo)*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.

CAÑADA, Silverio, Luciano CASTAÑÓN y José Antonio MASES (1982): *Gran Enciclopedia Asturiana*, vol. IV. Gijón, Silverio Cañada.

CARO BAROJA, Julio (1973): *Los pueblos del norte de la Península Ibérica*. San Sebastián, Editorial Txertoa.

CARVALLO, Luis Alfonso de (1695): *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias*. Madrid, Julian de Paredes.

CÁTEDRA TOMÁS, María (1989): *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. Madrid, CIS y Siglo XXI.

FERNÁNDEZ McCLINTOCK, James (1996): *Campos léxicos y vida cultural n'Asturies*. Oviedo, Academia de la Llingua Asturiana.

FRANCÉ, Adela (2003): "Las formas escolares del extrañamiento: un estudio de los intercambios comunicativos en un contexto multicultural." *Entre la diferencia y el conflicto. Miradas etnográficas a la diversidad cultural en educación*. Cuenca, UCLM. 99-137.

GARCÍA CASTAÑO, F. J.; R. A. PULIDO MOYANO y A. MONTES DEL CASTILLO (1999): "La educación multicultural y el concepto de cultura". *Lecturas para educación intercultural*. 47-80.

GARCÍA DEL CASTILLO, Ernesto (1985): *Cangas del Narcea*. Oviedo, Mases.

GARCÍA GARCÍA, José Luis y otros (1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid, Ministerio de Cultura.

GARCÍA, Javier y Rafael PULIDO (1994): *Antropología de la educación. Estudio de la transmisión-adquisición de cultura*. Salamanca, Eudema.

GEERTZ, Clifford (1989): “El yo testifical. Los hijos de Malinowski”. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós. 83-110.

GEERTZ, Clifford (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.

GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1991): “Aproximación al estudio antropológico de Asturias.” *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid y Universidad de Cantabria. 31-61

GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1996): “Asturias”. *Etnología de las comunidades autónomas*, Ediciones Doce Calles.

GONZÁLEZ AZCÁRATE, Xosé María (1999): “El Sanmartín na parroquia de Bisuyu (Cangas del Narcea)”. *Cultures. Revista Asturiana de Cultura*, 9: 435-440.

KRÜGER, Fritz (1987): “Las Brañas. Contribución a la historia de las construcciones circulares en la zona astur-galaico-portuguesa.” *Palabras y cosas del suroeste de Asturias*. Oviedo, Biblioteca de Filología Asturiana.

MADOZ, Pascual (1847): *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid.

MENÉNDEZ GARCÍA, Manuel (1965): *El Cuarto de los Valles (Un habla del occidente asturiano)*, vol. II. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.

NEIRA, Jesús (1976): *El bable estructura e historia*. Gijón, Ayalga ediciones.

POVEDA, David (2001): “La educación de las minorías étnicas desde el marco de las continuidades-discontinuidades familia-escuela.” *Gazeta de Antropología*. n.º 17.

SCRIBNER, Sylvia y Michael COLE (1982): “Consecuencias cognitivas de la educación formal e informal (La necesidad de nuevas acomodaciones entre el aprendizaje basado en la escuela y las experiencias de aprendizaje de la vida diaria).” *Infancia y aprendizaje* 17: 4-18.

TUERO BERTRAND, Francisco (1976): “Parroquia y concejo abierto.” *Instituciones tradicionales en Asturias*. Gijón, Ayalga ediciones.

VALDÉS DEL TORO, Ramón (1987): “Sobre Asturias y la cultura asturiana”. *Enciclopedia temática de Asturias*, vol. 8. Etnografía y folklore I.

VELASCO, Honorio y Ángel DÍAZ DE RADA (1999): *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Valladolid, Simancas.

OTROS RECURSOS

Ayuntamiento de Cangas del Narcea, www.ayto-cnarcea.es

Instituto Nacional de Estadísticas, www.ine.es Poblaciones calculadas a partir de las cifras de población provenientes de la revisión del padrón municipal a 1 de enero de 2003, declaradas oficiales por el Gobierno a propuesta del INE (Instituto Nacional de Estadística), con el informe favorable del consejo de empadronamiento mediante el Real Decreto 1748/2003 de 19 de diciembre.

ÍNDICE GENERAL

Presentación	7
<i>por María Cátedra</i>	

I

DESARROLLO Y TURISMO RURAL: ELEMENTOS PARA COMPLEJIZAR TARAMUNDI (ASTURIAS)

por Matilde Córdoba Azcárate

Agradecimientos	17
I. Introducción	19
1.1. Más allá de un trabajo de campo “en Taramundi”	19
1.2. Algunas cuestiones previas	23
II. Consideraciones teóricas	27
2.1. Los elementos discursivos del desarrollo o la producción institucionalizada de lo rural como campo de desarrollo	27
2.2. Donde el discurso no llega: “Los textos hacen mella en la realidad y circulan en redes prácticas e instituciones que nos ligan a situaciones”	30
2.3. Redes y prácticas “performativas”. Complejidad romántica y complejidad barroca	32

III. Mundo rural: desarrollo, patrimonio y turismo rural	35
3.1. Tres mapas: una metáfora muy fructífera	35
3.2. Algunos documentos	37
3.2.1. La exigencia de movilizarse hacia el desarrollo del mundo rural	37
3.2.2. ¿Las iniciativas Leader?, un nuevo orden para el mundo rural	40
3.2.3. Una tensión no tan paradójica: lo rural como anormalidad / la sorpresa de lo rural como medio emergente, dinámico e innovador. <i>Hay que salvar la vida rural</i>	42
3.3. De vuelta al mapa. Algunos elementos del desarrollo del mundo rural	46
IV. Un Taramundi sin fisuras o la construcción de un consenso	49
4.1. Discursos y prácticas: la construcción romántica de la complejidad	49
4.1.1. 1984: un plan; 1988: su revisión; 2002: una somera actualización	51
4.1.2. Un repaso a las apariciones de <i>Taramundi</i> en los soportes periodísticos, folletos turísticos y libros de divulgación. Hacia la consolidación del consenso más absoluto	57
4.1.3. Un objeto de estudio o la construcción y mantenimiento del escenario romántico	62
a) Los técnicos y algunas de sus prácticas en relación al consenso	63
• Jornadas, cursos y encuentros: “una experiencia” sin fronteras; temáticas y visitas técnicas para “los de fuera”	66
b) Logotipos, marcas de calidad, ejercicios de señalización	68
c) Rutas, asociaciones y cursos para “los de dentro”	69

4.2. Un “nuevo” Taramundi, la consolidación de una estética rural consumible	71
4.2.1. Patrimonio natural convertido y actuado como paisaje	72
4.2.2. El imperio de la piedra y la pizarra	75
4.2.3. Un pasado revivido y unas tradiciones consumibles. Museos etnográficos, visitas guiadas, y un Taramundi espacio museístico en sí mismo	77
4.3. A modo de resumen	79
V. Problematicar el consenso: la complejidad barroca	81
5.1. Algunos datos cuantitativos	82
a) Una estructura de edades tremendamente envejecida	82
b) Estructura productiva y usos del suelo	85
5.2. Otros usos, otros espacios, algunos conflictos, otro <i>Taramundi</i>	89
5.2.1. La puesta en práctica de ese “otro” <i>Taramundi</i>	89
a) Una estacionalidad impuesta	89
b) Concentración de actividades y servicios en la capital del concejo	91
c) El patrimonio religioso: la iglesia de San Martín de Taramundi	95
d) Otros usos, otros espacios de conflicto	99
• Paseos, circuitos de visitas, cocinas, distribución y circulación de la información	99
• Comercios, hoteles como bares, categorizaciones que se complejizan en el encuentro entre población local y turistas	105
VI. A modo de conclusión: el “antes y el después”. La complejidad barroca y el papel discursivo de las complejidades románticas	111
VII. Bibliografía	123
Otras fuentes y referencias de consulta	127
Información turística detallada del concejo de Taramundi	129

II

PRÁCTICAS SOCIALES Y SIMBÓLICAS EN EL PUEBLO
GANADERO DE BÁRCENA DEL MONASTERIO (TINEO, ASTURIAS)*por* Cristián Fernando Rozas Vidal

Agradecimientos	133
Presentación	135
I. Marco teórico metodológico	137
1. Perspectiva del estudio	138
II. Antecedentes	143
1. Ubicación geográfica	143
2. Comunicación	143
3. Demografía	144
4. Educación	146
5. Actividades económicas	147
III. Bárcena del Monasterio	149
1. Tiempo y espacio: una comunidad campesina en tiempo de mercado	152
1.1. El <i>chigre</i> (bar)	159
1.2. Mercados	166
2. Reciprocidad y autonomía. Las ayudas en tiempo de mercado	170
IV. Continuidad y adaptación de la “casa”	175
1. Unidad de consumo, unidad de residencia y unidad de producción: adaptación estratégica de la “casa”	175
1.1. Relaciones entre “casas”: propietarios y arrendatarios / ganaderos y asalariados	183
1.2. Atoabastecimiento y economía de mercado	185
1.3. “Reforma” y continuidad de las “casas”	186

V. Trabajo ganadero: organización productiva y construcción simbólica	189
1. Irregularidad en la organización del trabajo ganadero	189
2. Clasificaciones, autocontrol y práctica ganadera	191
3. Trabajo asalariado, inversión simbólica y autoimagen del ganadero	198
VI. Lógica económica y cultura ganadera	207
1. La vocación ganadera	207
2. Innovación tecnológica y cultura local	210
3. Cooperativa y género	211
4. Racionalidad económica y masculinidad: los tractores	217
VII. Localización y distribución: el lugar de la economía campesina	223
1. Integración vertical	223
2. Integración horizontal	229
VIII. Recorrido cultural de los bienes: cerdos, vacas y prados	233
1. El cerdo	234
2. Vacas	238
3. Prados	240
IX. Conclusión	245
X. Bibliografía	249

III

ESCUELA Y COMUNIDAD.

LA CULTURA ASTURIANA EN UN PUEBLO DEL SUROESTE DE ASTURIAS

por Consuelo Hernández Valenzuela

I. Introducción	257
---------------------------	-----

II. La cultura asturiana desde la escuela	267
Educación y cultura	267
Algunos antecedentes	271
El Centro Rural Agrupado (CRA)	272
Recuerdos de la escuela	274
El centro educativo	277
El aula	278
Las tutoras	286
Lo asturiano anclado a la lengua	291
III. Sobre la cultura asturiana en la comunidad	295
Sobre la construcción de “la cultura”. Configuración y representación	295
El repertorio de los recitable	297
La forma de vida antigua	299
El asturiano. El hablado, la negación de antes y el orgullo de ahora	305
Lo asturiano en la construcción de lo tradicional	313
IV. Fronteras del diálogo entre escuela y comunidad	317
V. Conclusiones. Cultura asturiana, entre la escuela y la comunidad	321
VI. Bibliografía	329
Otros recursos	331

TRES ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

SOBRE EL OCCIDENTE DE ASTURIAS

Este libro ofrece tres miradas desde la Antropología Social sobre la zona occidental de Asturias, tres enfoques diferentes sobre distintos temas y colectivos asturianos. Sus autores son jóvenes antropólogos y sus trabajos son las memorias de investigación del curso de doctorado de la Universidad Complutense de Madrid, que realizaron con una beca del Museo del Pueblo de Asturias-Red de Museos Etnográficos de Asturias.

El trabajo de Matilde Córdoba trata sobre turismo y desarrollo local en Taramundi. Muestra las paradojas de la modernización desde esta comunidad, muy bien elegida por haber sido un lugar pionero en el turismo rural. Se plantea responder a la compleja cuestión de los costes del desarrollo, qué se deja atrás, qué nuevas situaciones plantea el turismo y qué impacto tiene en la población local.

Cristián F. Rozas enfoca otro problema crucial en el presente asturiano: partiendo de las nuevas relaciones dentro de un proceso de cambio en un pueblo ganadero del concejo de Tineo, trata de reflexionar sobre el impacto de esa reconversión en el campesino asturiano tras la integración de España en la Unión Europea y el ejercicio de la PAC. Analiza qué sucede en una comunidad campesina en tiempo de mercado, cómo afectan los procesos de globalización a una cultura ganadera, la creciente profesionalización del campo y la actual autonomía campesina basada en las experiencias del pasado.

Por último, Consuelo Hernández analiza cómo se entiende la cultura asturiana en un pueblo del concejo de Cangas del Narcea, contrastando el papel de la escuela en ese entendimiento con los conceptos de cultura asturiana que tiene la comunidad. Se trata de un tema que provoca emoción e insinúa ideología, fuerza a la presentación de uno mismo y destaca el impacto del exterior en la cultura local. Para ello vuelve la mirada al pasado y rastrea los cambios habidos en la organización escolar, la figura del maestro, y la creación y organización de los nuevos centros educativos.



ISBN 84-87741-88-6

