

El discurso del nativo sobre su propia cultura. Análisis de un Concejo Asturiano

JOSÉ LUIS GARCÍA GARCÍA

En la bibliografía sobre la identidad cultural, el lenguaje, es, juntamente con la pertenencia compartida a un territorio, el signo diacrítico de identidad más citado. Hablar una misma lengua se considera una de las vías más eficaces para sentirse miembro de una colectividad. Un lenguaje común, se argumenta, implica estructuras mentales equivalentes. Cuando se piensa de esta manera se está tomando el lenguaje como una estructura fija y uniforme y uno tiende a sacar la conclusión de que las virtualidades del lenguaje en la construcción de la identidad cultural son casi mecánicas e inevitables. Pretendo aquí mostrar que efectivamente el lenguaje es un ingrediente importante en el proceso de identificación cultural, pero no en el sentido en que habitualmente se entiende la relación, sino en la medida en que genera discursos colectivos que construyen la identidad. El mismo lenguaje sería eficaz en la construcción de la identidad cultural no en tanto es compartido, sino en cuanto que es él mismo objeto del discurso, de un discurso común que lo tematiza como elemento de identidad.

Según esto considero imprescindible diferenciar el lenguaje del discurso. El lenguaje puede servir para identificar, desde fuera, desde el discurso del otro, al grupo que lo habla, pero la identificación desde dentro, sólo acontece a través del discurso nativo. La comunidad en la que hago trabajo de campo desde hace algunos años —Vilanova d' Ozcos— puede ilustrar, a nivel general,

lo que acabo de decir. Se trata de un Concejo asturiano, ubicado en los límites astur-galaicos de la región. No sólo hablan gallego, sino que comparten con sus vecinos de Lugo innumerables formas de vida. Un asturiano del centro o del este no tendrá reparos en afirmar que los de aquella zona «son como gallegos». La justificación de esta calificación la encuentra sobre todo en el lenguaje. Desde dentro, sin embargo, para los nativos de Vilanova, su forma de hablar no deja de ser un simple accidente geográfico. Reconocen el origen gallego de sus costumbres y de su manera de expresarse, pero no dudan en identificarse como asturianos. El discurso sobre su forma de hablar no insiste en el valor del lenguaje como signo de identidad, a ese nivel.

Es por lo tanto, desde mi punto de vista, el discurso, y no el lenguaje, el elemento fundamental en la construcción interna de la identidad de los grupos humanos. El discurso —sobre el propio lenguaje y sobre cualquier otro tema— selecciona y estructura las señas de identidad de los pueblos.

Esta distinción me parece importante. Mientras el lenguaje es una realidad más objetiva y permanente, el discurso es variable y puede ser analizado en su emergencia, en relación con otras circunstancias de la vida sociocultural. En el contexto de la identidad la consideración del discurso está más próxima a la concepción de la identificación como un *proceso*. En esta perspectiva las señas de identidad de un pueblo no son estáticas sino que se elaboran constantemente en el discurso de los hablantes. La identidad aparece como consecuencia de un proceso de comunicación. En este contexto adquiere sentido literal el término «signo» o «seña» de identidad. Signo y seña son conceptos que tienen sentido en el discurso. Y aunque aquí me voy a referir al discurso verbal no quiero negar la existencia de discursos no verbales, aunque sí pretendo resaltar la preeminencia del discurso hablado en la construcción de la identidad cultural.

Antes de detenerme en el análisis del discurso voy a hacer alguna observación necesaria. Me estoy refiriendo a la identidad cultural como un constructo. Desde mi punto de vista los grupos

humanos, aunque se conceptualicen como pertenecientes a una misma tradición cultural, están profundamente diferenciados. Los intereses particulares predominan sobre los colectivos. La cultura no es tanto una realidad homogénea cuanto la coexistencia organizada de la diversidad. Hay diferencias económicas, de prestigio y poder, de interacción, etc. En estas condiciones referirse a la identidad de un pueblo no deja de ser una mistificación de la realidad. Esta mistificación es más importante a medida que las unidades a las que se refiere son más abarcales y, en consecuencia, las diferencias internas más complejas.

Hablar de mistificación conlleva que el proceso de identidad cultural es fundamentalmente una elaboración ideológica. Las ideologías tienen un componente afectivo que es fundamental en el proceso de identificación. Pero este, al igual que aquellas, se trasmite y se hace colectivo a través del discurso.

El discurso desde dentro, al que me voy a limitar aquí, contribuye de múltiples formas a la constitución de la identidad. Yo hablaría de un *discurso explícito* en el que se tematiza la pertenencia común y la diferenciación colectiva de los otros, y un *discurso implícito* en el que, sin referencias directas a lo común y compartido, se fuerzan las condiciones para que la identidad sea operativa. Creo que este segundo tipo de discurso es más importante, aunque también más olvidado por los antropólogos.

El primero, es decir, el *discurso explícito*, no es normalmente emitido por el nativo o, por lo general, sólo aparece en presencia del de fuera. Es básicamente un discurso comparativo, en el que el nativo, ante un cuestionamiento exterior, se ve obligado a responder. Es igualmente un discurso que resalta las diferencias. No es lo más habitual que los nativos dialoguen con sus vecinos sobre sus peculiaridades, aunque no niego que ello pueda ocurrir en determinadas circunstancias. Pero aún entonces suele mediar algún hecho exterior que motiva el desarrollo del diálogo. Lo más común es que los nativos hablen de sus señas de identidad cuando se les cuestionan. Y en este sentido posiblemente nadie, como el antropólogo

interesado en tomas de identidad, provoque la especulación del nativo sobre temas que quizás él mismo nunca se había planteado. Yo creo que la ratificación por parte del nativo de las señas de identidad sobre las que le pregunta el antropólogo son, en buena parte, respuestas poco fiables a las sugerencias que el mismo antropólogo le hace. Normalmente en los estudios antropológicos sobre identidad suelen aparecer como respuesta a las preguntas del antropólogo discursos explícitos. En ellos proliferan los llamados signos o señas de identidad. Pero muchos de ellos son una mezcla de lo que el nativo superficialmente asume y de lo que el investigador le sugiere con la pregunta.

He hablado antes de Vilanova d'Ozcos. Decía que en este Concejo asturiano se habla gallego y que, sin embargo, los vecinos se identifican como asturianos. Yo no creo que esto, dentro de su entorno grupal, constituya un problema para ellos. Tampoco creo que a iniciativa propia reflexionen muchas veces sobre las peculiaridades de su forma de hablar gallego. Un día, charlando con un grupo de vecinos, yo saqué el tema. Pregunté si la forma de hablar de la zona tenía algunas diferencias con el gallego que se hablaba en los municipios cercanos de Lugo, como Fonsagrada. Las respuestas explicitan efectivamente las peculiaridades.

«El habla de aquí es una mezcla del gallego y del asturiano, aunque la parte más importante es el gallego. Pero hablamos más suave que los de Fonsagrada. Ellos dicen «Lujo», nosotros «Lugo». Dicen los gallegos «¿Fuche a Lujo?» y decimos aquí «¿Fuche a Lugo?» y dicen ellos «Non hoxe non fu» y decimos aquí «Non, hoy non fu» y diría el asturiano «no, hoy nun fuí». Dicen los gallegos «tes una casiña muy guapa» y decimos nosotros «tes una casía muy guapa». Es muy distinto lo que hablamos por aquí».

«Aquí, comenta otro, hay muchas expresiones que son un poquitín ya de Pola de Allande (Concejo Asturiano situado más al interior). Esto empieza en Galicia y cuando uno va entrando en Asturias se encuentra con el asturiano y no sabe porqué. Ahora lo nuestro es una zona diferente, diferenciada en forma de hablar y forma de vida

(y hasta en sentimientos, interrumpe brevemente otro)» Etc...

Este tipo de constataciones, y su búsqueda por parte del antropólogo, resultan desde mi punto de vista bastante estériles. Yo no he oído nunca a un nativo hablar espontáneamente de estas diferencias lingüísticas. Tampoco me parece que tengan ninguna repercusión social. Es un discurso inducido, donde tampoco es lo más importante la precisión de las observaciones. Pero la búsqueda de estas confesiones de peculiaridades, es bastante obstinada en la Antropología de la identidad y en la sociología de los estereotipos. Mi pregunta es si los contenidos de este discurso tienen alguna trascendencia social. Pienso que no y que se trata simplemente de procesos psicológicos de reafirmación, no de los referentes de los que se habla, sino de otros temas que no afloran en este tipo de discursos. Creo que las llamadas concepciones sustantivistas de la identidad están basadas, en parte, en esta deficiencia etnográfica.

El *discurso implícito*, sobre la identidad es, desde mi punto de vista, más interesante, aunque quizás más difícil de descifrar. En el trabajo de campo los antropólogos sacan sus datos fundamentalmente de lo que observan y de lo que les dicen. La relación entre estas dos fuentes de información no suele ser equilibrada. Por los condicionantes del trabajo de campo (rol de investigador, su ubicación espacial entre los nativos, etcétera) la información transmitida por los informantes suele ser más voluminosa que la que se recoge por observación. Incluso esta última resulta con frecuencia muda si no se la hace hablar con la ayuda del discurso del nativo. De ahí la importancia de valorar este discurso y de analizar no sólo el proceso de su formación sino también las consecuencias que de él se siguen para el que lo escucha cara a la comprensión de la cultura del colectivo que estudia. Y no estoy apuntando aquí simplemente a la distinción habitual emic/etic, punto de vista del nativo frente a punto de vista del investigador. Creo que el punto de vista del investigador depende en buena medida de lo que el nativo le dice, aunque sólo sea en el planteamiento de las cuestiones que tiene que explicar. El conocido estudio de Rappaport sobre

los Maring Tsembaga es un modelo claro de una explicación ética sobre la matanza y consumo de cerdos en este grupo de Nueva Guinea. Habla también de las guerras, de los asentamientos y de la renovación de los suelos. Se refiere a un ciclo de tiempo que puede durar de diez a doce años. Sin embargo Rappaport sólo estuvo once meses entre los Maring. La mayor parte de los acontecimientos que explica, y de los datos con los que refuerza su argumentación, le fueron transmitidos verbalmente. El valor de su explicación depende en buena medida del valor del discurso en el que se los relataron. Y cuando hablo del valor del discurso me refiero en este caso a la veracidad de los datos, pues es evidente que el discurso puede tener valor y servir él mismo como objeto del análisis incluso cuando deforma los referentes a los que alude. Los estudios que suelen hacer los antropólogos sobre el cambio cultural constituyen otro ejemplo claro, por razones obvias, de esta dependencia del discurso nativo, y ello a pesar de la documentación escrita o de otro tipo, en que puedan apoyarse.

Es importante, por lo tanto, preguntarse por la forma cómo el nativo elabora el discurso sobre su propia organización social y en general sobre su propia cultura. Mi hipótesis es que el discurso sobre la propia cultura es, indirectamente, un discurso que justifica la identidad del grupo, y que lo hace superando las diferencias internas que coexisten dentro de un mismo grupo. Y voy a recurrir para desarrollar este punto a mi propia experiencia de campo en Vilanova d'Ozcos.

Me centraré fundamentalmente en el discurso nativo sobre la organización familiar. En otro sitio (J. L. García 1976) he escrito que la forma de familia propia de Vilanova d'Ozcos es la llamada familia troncal patrilocal. Las observaciones que voy a hacer aquí matizan sustancialmente aquellas afirmaciones que, en el momento de ser escritas, estaban basadas sobre todo en las informaciones del nativo. Efectivamente en las cintas que conservo de los dos primeros años de contacto con la comunidad todos los encuestados sobre el tema me relataron formas familiares idénticas a las que los antropólogos denominan troncal patrilocal. Cuando comencé a estudiar el tema de la

familia con documentación tanto histórica como de archivo, me sorprendió la discrepancia entre los datos de los informantes y la realidad. Procedí entonces a seleccionar seis informantes diferenciados de acuerdo con el tipo de familia a la que pertenecían: un *mejorado* que había llegado ya a responsabilizarse de la casa de los padres, con los que vivía; la mujer de otro *mejorado*; el hermano soltero del *mejorado* anterior y cuñado, por lo tanto, de la segunda informante, con los que compartía la casa; un primogénito que no formaba familia troncal, sino estrictamente nuclear (vivía con su mujer y sus hijos en una casa distinta de la de sus padres); una mujer casada, con residencia neolocal al comienzo de su matrimonio, y a cuyo grupo familiar se había unido últimamente la madre del marido (al quedarse viuda). Todos ellos se dedicaban a tareas del campo y tenían edades que oscilaban entre los 35 y 50 años. Como sexto informante seleccioné a un anciano de unos 75 años, que compartía la casa con su mujer, pero cuyos hijos habían abandonado el Concejo varios años atrás, y que no tenían intención de regresar a hacerse cargo de las propiedades que, en buena medida, estaban arrendadas.

Tres de estos seis informantes estaban integrados en familias troncales, uno como heredero (*mejorado*), otra como esposa del *mejorado* y un tercero como hermano soltero del *mejorado*. Los otros tres representaban distintas situaciones familiares, que tenían en común su no troncalidad, al menos en el momento de las entrevistas.

A todos ellos se les pidió, por separado, que describiesen la familia de la zona y la manera cómo se formaba. Se les hizo, sin ninguna otra prescripción, esta pregunta: ¿Cómo se forman por aquí las casas y quiénes pertenecen a ellas?. El análisis conjunto de las respuestas nos permite hacer una serie de consideraciones:

1. Todos coincidieron en empezar su descripción hablando del tipo de familia que nosotros conocemos con el nombre de troncal patrilocal.
2. Todos coincidieron también, en la descripción de la familia troncal, en dos observaciones: que se mejoraba al mayor de los hermanos

varones y que lo fundamental era no dividir la propiedad. Todos menos el anciano de 75 años, hicieron además alusión a la obligación del *mejorado* de cuidar a los padres.

3. Cuatro informantes hablaron en presente, refiriéndose claramente a la vigencia generalizada de la institución. Dos (el hermano del *mejorado* y el primogénito que formaba familia nuclear) combinaron el presente con el pasado, o introdujeron en el discurso precisiones temporales, tales como «Antes por aquí», «Ahora ya no hay gente en las casas y es distinto», «Esto era así hasta hace muy poco», etc.
4. Todos los informantes dieron por concluida su respuesta a la pregunta cuando les pareció que habían descrito suficientemente la familia troncal, y ninguno se refirió a otros tipos de familia presentes en la zona.

La segunda parte de la entrevista estaba orientada a conocer las respuestas sobre tres temas concretos, relativos a la familia troncal:

- a) Cómo y cuando se hacía la mejora al hijo mayor.
- b) Qué hacían los hermanos no mejorados y cómo se les compensaba.
- c) Si los padres tenían obligación de mejorar al primogénito y qué sucedía si este renunciaba a la mejora.

Estas tres preguntas se formularon en presente. Se empezó planteando la primera y sólo cuando el informante agotó su respuesta, sin ninguna interrupción ni sugerencia ni demanda de aclaración por mi parte, se pasó a la segunda pregunta y de la misma forma a la tercera. Dos de los informantes habían incluido en su respuesta a la pregunta anterior (sobre cómo se formaban las casas y quienes pertenecían a ella) algunas consideraciones sobre la suerte que corrían los hermanos no mejorados, pero a pesar de ello se les hizo la pregunta de la misma forma que a los demás. La comparación de cada una de las respuestas resulta también interesante:

Respecto a) ¿Cómo y cuándo se hacía la mejora al hijo mayor?

1. Los tres informantes integrados en la familia troncal coincidieron en afirmar que *lo más corriente* era hacer un «testamento» antes de que se casase el mejorado. En él se fijaban las condiciones en las que se efectuaba la mejora. El informante más anciano dijo que se podía hacer cuando los padres lo considerasen oportuno, y los otros dos afirmaron que cuando los padres viesen que ya no tenían muchas fuerzas para trabajar.
2. Cuatro informantes hablaron en presente y uno (el anciano) en pasado.

Respecto a b) ¿Qué hacían los hermanos no mejorados y cómo se les compensaba?

1. Todos dijeron que podían marcharse o quedarse en la casa, en cuyo caso, el *mejorado* tenía que aceptarlos.
2. No hubo acuerdo sobre la forma de compensación. El *mejorado* aludió a lo bien que vivían en la casa, sin preocupaciones de ningún tipo. Si querían marcharse se les daba una compensación, tras llegar a un acuerdo (no precisó en qué consistía esa compensación). La mujer del *mejorado* concretó que a cambio del trabajo en la casa se les alimentaba y se les proporcionaba el dinero que necesitaban para sus gastos. Si decidían marcharse dependía de lo que estuviese fijado en el testamento. El hermano del *mejorado* coincidió básicamente con la afirmación anterior. El primogénito de familia nuclear opinó que a los hermanos solteros se les explotaba de mala manera, que, a cambio de nada, trabajaban más que nadie y que la mayoría para no aguantar esta situación acababa marchándose. Si esto sucedía, entonces el *mejorado* se quedaba con la mitad de todo más «¿cómo era eso? —dijo textualmente— el tercio y quinto, eso, más el tercio y quinto». La otra mujer informante aludió como los demás a la alimentación y vestido para los que se quedaban. Respecto a los que se marchaban dijo textualmente: «que les van a dar, si ape-

nas hay para los que se quedan ¡Todo lo más que cuando vuelvan de visita y así, siempre tendrán la puerta de la casa abierta, y a lo mejor hasta pueden gorronear algo!». Por último el anciano afirmó que los que se quedaban en casa lo hacían en las mismas condiciones que los demás miembros de ellas «si hay para todos y si no no hay para ninguno». Si se van «lo normal es que estén mejor que los que se quedan y por eso ellos no les quieren nada».

3. Tres informantes (la mujer del *mejorado*, su cuñado y el primogénito de familia nuclear) afirmaron que lo que se les daba era dinero y nunca tierras. Los otros tres no hicieron alusión a este punto.
4. Cuatro hablaron en presente. Dos (el *mejorado* y el primogénito no mejorado) en pasado.

Respecto a c) Si los padres tenían obligación de mejorar al primogénito y qué sucedía si este renunciaba a la mejora.

1. Hubo coincidencia en afirmar que era lo más frecuente pero si el primogénito no ofrecía garantías (por sus capacidades o su conducta) de que iba a llevar bien la casa, los padres podían mejorar a otro. Esto, sin embargo, sucedía muy raramente, dijeron dos informantes.
2. Dos informantes (el *mejorado* y la mujer casada con otro mejorado) manifestaron que en caso de renuncia del primogénito, o de que, por las causas anteriores, no le mejorase, el padre debía hacer *manda* al siguiente hermano. Los otros cuatro indicaron que de no mejorar al primogénito los padres podían elegir a cualquier hermano. Un informante de este último grupo (el primogénito no mejorado) apuntó la posibilidad de mejorar a allegados, incluso no parientes, ajenos a la casa.
3. Un informante (el anciano) apuntó el tema de que cuando no había varones se mejoraba a las mujeres. Los otros cinco no consideraron este extremo en sus respuestas.

4. Cuatro hablaron en presente y dos en pasado. Los mismos que en las respuestas a la pregunta anterior.

Por último y siguiendo el procedimiento descrito, se preguntó a todos por la vigencia actual de la familia que habían descrito y, como todos respondieron que antes se daba con más frecuencia que ahora, se les pidió que concretasen cuándo era ese antes en número de años. Todos aludieron a un pasado reciente, de la siguiente manera:

mejorado: 10 años; mujer casada con otro *mejorado*: diez o quince años; hermano del *mejorado*: 10 años; primogénito: 15 o 20 años; otra mujer informante: 20 años; anciano: 30 años.

Aparte del significado de las coincidencias y diferencias en los discursos de los informantes es importante preguntarse por la realidad de la imagen que estas informaciones ofrecen.

Empecemos diciendo que la familia troncal está representada en el Concejo de Vilanova. Actualmente viven allí 149 familias. De ellas 22 responden con toda nitidez a la llamada familia troncal. Ello supone un 14,7%. El dato en sí no parece estar muy en consonancia con la predisposición de los informantes a afirmar que la familia propia de la zona es la troncal. Es verdad que viven en el Concejo otras 34 familias (24,1%) que albergan, además de a los padres y a los hijos, a otros parientes lineales o colaterales. Catorce de ellas podrían muy bien conceptualizarse de troncales en transición (por ejemplo los padres han abandonado la casa, pero permanece con el matrimonio joven alguno de sus hermanos; o simplemente conviven la viuda y el matrimonio joven con sus hijos, habiéndose marchado los hermanos solteros, etc.). Las veinte restantes son agrupaciones que reúnen a parientes añadidos a una estructura nuclear. Pero sin duda el tipo más frecuente de familia es el nuclear, con 93 casos (el 61,1%). ¿Por qué entonces los informantes no dudan en afirmar la troncalidad de las casas?

En principio es aparentemente fácil aventurar una respuesta. Tal como los mismos informantes reconocen unánimemente «en la actualidad»

ese tipo de familia va desapareciendo. Las expectativas de la gente han cambiado y permanecer en casa, aunque sea heredando, no es un aliciente para las nuevas generaciones. De hecho la población se ha reducido a la mitad desde principios de los años sesenta. Incluso se observa que, con el declive de las tendencias migratorias de la última década, el porcentaje de familias troncales ha aumentado muy ligeramente. En 1975 era del 13,5% al que habría que añadir un 6,2% de familias troncales en transición. Ello supone un punto menos que en 1986. No obstante, si nos remontamos treinta años atrás que es, en definitiva, el tiempo máximo que indican los informantes para corroborar la plena presencia de familia troncal, y que nos sitúa en 1950, —antes, por lo tanto del gran movimiento migratorio de los años setenta— nos encontramos con datos muy similares. En 1950 el 62,6% de las familias eran nucleares (es decir, un punto y medio más que en la actualidad). Y el porcentaje de troncales era algo inferior al de hoy (13,2%). El 24,1% restantes eran familias de otro tipo, entre las que, sin duda, había que contabilizar en torno a un tercio de troncales en transición.

La pregunta que nos hacíamos respecto al discurso de los informantes sigue pues en pie, y ahora quizás de forma más acuciante, pues si por una parte viven en una colectividad mayoritariamente organizada en familias nucleares y, por otra, no parece probable que hayan conocido una época en la que la troncalidad estuviese mejor representada ¿por qué la consideran como forma de agrupación representativa de la zona, y a qué se debe la ilusión de afirmar que hace diez, veinte o treinta años la situación era distinta?

Cabe pensar que han calculado mal los años y que la troncalidad a la que aluden haya que buscarla más atrás en el tiempo. Posiblemente hablan por informaciones recibidas de sus mayores etc... Pero de nuevo los datos son obstinados. Las familias troncales eran el 17,5% en 1882, el 19,2% en 1924 y el 12,6% en 1940. Pero tenemos un referente aún más lejano que puede justificar estas mismas tendencias: el Catastro de Ensenada de 1753. Vivían entonces en el término 156 familias de las cuales 86 (el 55,1%) eran nucleares, 24 netamente tron-

cales (15,3%) y las 46 restantes (29,4%) de otro tipo. Las cifras son tan parecidas a las actuales que nos inclinamos a pensar que la familia troncal nunca estuvo mayoritariamente representada en lo que hoy es el Concejo de Vilanova y que incluso nunca pasó del 20% o a lo más del 25%.

Volviendo al discurso nativo sobre sus propias formas de familia hay otros elementos en los cuales coinciden los informantes. Concretamente en los derechos del primogénito varón; en la tendencia a no dividir la propiedad; en la obligación del mejorado de atender a los padres ancianos, y en la libertad de los solteros para permanecer en casa o marcharse. Para valorar estas afirmaciones, en contraste con la realidad, vamos a partir primero de la tipificación de la institución en Asturias, de como se puede reconstruir partiendo de los textos jurídicos y de otros documentos.

No voy a hacer conjeturas sobre el contexto de aparición ni sobre el valor institucional de la familia troncal, en ese contexto. A evitar esta tentación me empujan dos consideraciones de distinto signo. Primero la documentación disponible para reconstruir ese significado ni es amplia ni fiable. En el ámbito asturiano los juristas conocían la denominada *Sociedad familiar asturiana*, que Tuero Bertrand define como «la constituída al estilo del país, a pérdidas y ganancias, entre los miembros de un futuro y convenido matrimonio de agricultores y los padres de uno de ellos, para establecerse en comunidad de vida y de explotación agrícola y pecuaria, con aportación de capital y de trabajo, en orden a la conservación de la unidad patrimonial, a su aprovechamiento en común, a la contribución y reparto de las cargas familiares y al auxilio y ayuda mutuos» (1976, pg. 126 s.). Todo lo más que se llega a afirmar sobre su contexto de aparición es su antigüedad inmemorial, vinculándola con la *sept* céltica o con la *gens* romana. Aunque en esta Institución, llamada, como en otros muchos sitios de España, «estar a mesa y mantel», «estar a pan y cuchillo», «estar a un mismo fuego», etc, aparece claramente descrita la familia troncal, su casuística, recogida en la *Compilación de Derecho Civil especial de Galicia* de 2 de Diciembre de 1963 con validez para las zonas limítrofes de las Provincias de Oviedo, León

y Zamora, donde se constate la mencionada Sociedad familiar, es tan amplia que la llamada familia troncal constituiría sólo un caso particular de la sociedad familiar. Ello nos situaría ante la necesidad de explicar la limitación de la Sociedad familiar a la familia troncal.

La segunda consideración es para mí más importante. No es posible descifrar con datos locales una forma de organización familiar que trasciende ampliamente el contexto de esos datos. La Sociedad familiar asturiana, la Compañía familiar gallega, el Consorcio familiar tácito del Bajo Aragón son formas que se encuentran reseñadas por toda Europa, y otro tanto podemos decir de las familias troncales. Esta consideración no niega, desde luego, la legitimación de investigar el momento de la implantación de unas formas comunes a ciertos ámbitos locales y de analizar el significado peculiar que pudo tener en una determinada zona.

En la que a mí ocupa, la de Vilanova d'Ozcos, la familia troncal y su evolución deben entenderse, al menos desde el siglo XIII, dentro de la situación que durante casi seis siglos mantuvo al actual Concejo como Coto Monacal del Monasterio de Santa María, ubicado en la capital del Concejo. En esta situación la organización de la casa estuvo estrechamente unida a la tenencia de la tierra a través de los foros. Los monjes cedían a los campesinos las tierras para su roturación y cultivo por un período limitado, aunque amplio, de tiempo. En un comienzo, en el siglo XIII, posiblemente abundasen las cesiones a perpetuidad que sucesivamente se irían restringiendo a tres generaciones. A partir de 1612 aparece en los foros de Vilanova una nueva restricción: la vida de tres reyes o papas, que más adelante quedarán de mutuo acuerdo fijadas en 100 años. (Cfr. Daniel Paz González: *El Monasterio de Villanueva de Oscos: de la reform a la exclaustación*)

En cualquier caso estos periodos temporales son lo suficientemente dilatados como para que una de las mayores preocupaciones del Monasterio fuese precisamente la de la continuidad del contrato, es decir de las casas. De ello dependía no sólo la garantía de que iba a recibir las com-

pensaciones, en dinero y especies, estipuladas en los contratos, sino también la de controlar moralmente a la población, lo que no era menos importante, como lo muestra un foro del siglo XIII citado por Tuero Bertrand, otorgado por el Abad de Vilanova, en el que, impone al forero, como única carga material, el pago de un «un bon salmón» al año, pero comprometiéndole a él y a sus sucesores «a buscar sempre ben al señor Abbade et aas demás cousas do Monesteyro» (Cfr. Tuero Bertrand, 1976 pg. 100). En los foros del siglo XVI aparece claramente fijada la forma cómo se ha de mantener la continuidad de la casería. Se dice así: «Aforamos a vos... y a vuestra mujer e hijos e nietos que hubiéredes, y al cual vos nombráredes el día de vuestro falido, e no lo nombrando que sea el primer fijo, y el fijo nombre el nieto, e falleciendo vos... sin hijo o hija, que sea para una persona cual vos nombráredes».

Esta fórmula apunta a una forma de transición fundamentalmente dependiente de la voluntad paterna, garantizando, eso sí, la primacía de los parientes consanguíneos, pero dejando abierta la posibilidad, si estos faltasen, de transmitir la casa a un allegado. En los foros del siglo XVII, en Vilanova, la fórmula es la misma que en el siglo anterior, pero ya no se hace ninguna alusión a personas allegadas de libre designación. En el caso en que el forero muera sin descendencia, el foro queda libre, nudiendo el Monasterio pasar a disponer de los bienes correspondientes (Cfr. Daniel Paz González, o. c.).

Quiero insistir en la preocupación del Monasterio en asegurarse el cumplimiento del contrato, y reinterpretar desde aquí la asociación que, con frecuencia, se hace entre casa, familia troncal y forma de herencia. El reconocimiento, en la escritura de los foros, de la capacidad paterna para transmitir los bienes aforados a un número muy amplio de personas, no es tanto un signo de respeto a los derechos paternos sobre la casa, cuanto una forma de asegurarse el cumplimiento de las obligaciones contraídas por el forero cara al Monasterio. En este contexto la herencia a uno de los hijos no es necesariamente una muestra de predilección paterna, frente al resto de los hermanos, ni un don apetecible para los candidatos a he-

redar. Se hereda ante todo una carga. Los consanguíneos tienen ciertamente algunos derechos a instalarse en las tierras cultivadas por sus padres, pero más claramente tienen la obligación de asumir las responsabilidades de la casa. La herencia al primogénito, en el caso de que los padres no responsabilizasen antes de su muerte a ninguno de los hijos es una condición del foratorio, para no quedar al descubierto, y no una exigencia del forero. Es significativo el cambio que experimenta en el siglo XVII la fórmula estereotipada de sucesión, respecto a la del siglo XVI: se suprime la alusión a los allegados como posibles continuadores del contrato. Probablemente se trataba de una situación que, o no se daba —por ser éstos reticentes a asumir los compromisos que en el foro se estipulaban— o que al aflojarse los vínculos de parentesco disminuía también el poder del Monasterio para hacerles corresponsables de compromisos establecidos con personas más alejadas. En esta situación el Monasterio prefiere dejar el foro libre.

Pero por otra parte es cierto que la sucesión podía tener determinadas ventajas. En un entorno montañoso y de difícil acceso como el de Vilanova la tierra cultivable no es abundante. Las posibilidades de suscribir un nuevo foro con el Monasterio, en condiciones más favorables que el que se puede heredar de los padres, no son muchas. Las alternativas tienen sus costes: la soltería si permanece en la casa; la emigración temporal o definitiva, si se va de ella, o el establecimiento como jornalero en otras casas o en algunos de los trabajos asalariados que existían en el Coto. En el Catastro de Ensenada y en el Censo de Floridablanca encontramos las huellas de estas alternativas. A mediados del XVIII —según datos de Daniel Paz González— los varones solteros sobrepasaban el 67% de la población; se da una descompensación a favor de las mujeres entre los 15 y los 50 años y existían 51 servidores domésticos (el 5,8% de la población). Además, y esto no está especificado ni en el Catastro de Ensenada ni en el Censo de Floridablanca, es de suponer que la importante Ferrería del Monasterio diese ocupación a bastantes familias, no sólo a los herreros, que sí constan en el Catastro (14), sino a los encargados de subir

al Coto el mineral de hierro que llegaba desde el País Vasco hasta Vegadeo, y a los carboneros que tenían que abastecer tanto a la Ferrería como a las ocho fraguas que existían en Vilanova. La importancia que tuvieron que tener estas actividades se desprende del hecho de que la Ferrería suponía al Monasterio el 37,2% del total de sus ingresos. (Cfr. Daniel Paz González, o. c.).

He presentado las dos caras de la casa, los costes y beneficios de la herencia. Y al mismo tiempo he aludido a la flexibilidad que permite la fórmula sucesoria utilizada en los foros. De todo ello podemos extraer algunas conclusiones relativas a la familia troncal en la zona que estudio:

1. No se trata propiamente de una institución, que se realice desde su preexistencia normativa. Es más bien la consecuencia de unas condiciones contractuales, estrechamente relacionadas con las formas de tenencia de las tierras.
2. Es una consecuencia puntual, que se realiza en un número más o menos grande de casos, y con más probabilidad entre aquellos sectores de población sometidos a las condiciones que la generan.
3. Su realización depende de un cálculo particular de los costes y beneficios que están en juego, si bien entre estos pueden contabilizarse los intereses paternos en que los hijos asuman los compromisos por ellos contraídos.
4. De la misma forma que la familia troncal, en la zona que estudio, no es una institución normativa, los ingredientes que la integran en muchos manuales (primogenitura, mejora, situación de los hermanos del mejorado, etc) tampoco lo son. Se trata también de concreciones que ocurren, con mayor o menor probabilidad, como consecuencia del proceso constitutivo de la familia, en las condiciones señaladas.

Un par de observaciones más sobre los foros, que vienen a confirmar estos puntos de vista y que se apoyan de nuevo en las investigaciones de Daniel Paz González. Con frecuencia se hace alu-

sión en ellos a la *dimitición* del forero anterior. En estas circunstancias el nuevo cabezalero puede ser alguno de los hijos del renunciante. Ello se puede interpretar como una transmisión de la casa a los hijos, de acuerdo con la supuesta estructura de la familia troncal. No es raro sin embargo que el nuevo titular sea el yerno, un hermano, o incluso que el foro quede libre y que sea el Monasterio quien lo vuelva a otorgar según sus conveniencias. Toda esta variedad de posibilidades matizan uno de los supuestos pilares sobre el que se asienta la estructura troncal: conservar la casa troncalmente.

Aunque por los condicionantes mismos del contrato foral no existen muchas posibilidades de dividir la propiedad y lo habitual es que se transmita entera, no parece que el Monasterio se cerrase totalmente a este supuesto, siempre que se salvaguardasen sus intereses. En un foro de 1613 relativo al pueblo de Salgueiras, perteneciente al Coto de Vilanova, se habla de la partija entre los hijos de Alonso López Sejo. Se dice en él: «Parecen presentes López de Sejo y Juan López de Sejo, como hijos y herederos que han quedado de Alonso López de Sejo y de Inés Fernádes, su esposa, y dijeron que ellos eran allí juntos y congregados y conformados para partir y dividir los bienes que de los dichos difuntos sus padres habían quedado, es a saber, el foro y heredades...» (Daniel Paz González, o. c.). De nuevo aquí tenemos que poner en duda la norma de que lo «fundamental es que la casa no se divida», el segundo pilar básico de la familia troncal. No quiero negar que en la mayoría de los casos efectivamente se transmite entera, pero ello es, de nuevo, consecuencia de las situaciones familiares, y no un principio estructural de naturaleza institucional.

Los porcentajes de familia troncal y de familia nuclear —con preponderancia de ésta— que he expuesto anteriormente, resultarían imcomprensibles desde una concepción de la familia troncal como «pauta». Son sin embargo totalmente coherentes con la forma que propongo de considerar la organización familiar. Más aún, en determinados momentos históricos la coexistencia entre familia troncal y familia nuclear, en el mismo lugar, no

sólo no son incompatibles, sino necesarios. Cuando la emigración no es posible hay que suponer que los hermanos no mejorados optarán en buen número por establecerse nuclearmente. Resultaría absurdo pensar que la mayoría de ellos decidiese permanecer célibes. Si la preponderancia de familias nucleares sobre las troncales no es todavía mayor es porque, lejos de lo que hasta no hace mucho se pensaba, el tamaño medio de las familias rurales es relativamente pequeño. En Vilanova el tamaño medio es actualmente de 5,3.

Antes de volver al discurso nativo sobre su propia organización social voy a dar otro dato que me parece significativo por incidir en la asociación entre familia troncal y continuidad de la casa. En un seguimiento de todas las familias del Concejo, a través de los censos municipales, desde 1950 hasta 1986 se puede constatar que aunque los porcentajes de los tipos de familia varían relativamente poco, las casas concretas sobre las que se establecen cambian considerablemente. Solo 5, de las 146 familias residentes en 1986 en el Concejo, tienen una continuidad troncal desde 1950. Lo normal es que en las historias de los últimos 35 años se sucedan en la casa distintas tipologías familiares. Una situación frecuente es aquella en la que una familia nuclear en 1950 pasa a uno de sus hijos fuera de casa, permaneciendo en ella los padres y los demás hijos. Poco a poco estos van abandonando el hogar, quedándose, en un momento determinado los padres solos, a los que se añadirá uno de los hijos casado fuera, que retorna con su mujer y sus hijos. Frente a la rigidez de las estructuras troncales sobresale la flexibilidad no sólo para seguir o no seguir la tradición de la casa, sino también para recomponer la situación si previamente se había decidido abandonarla.

No quiero extender estas conclusiones a todas las zonas en las que se constata la familia troncal. Pero existen ciertos argumentos históricos para sospechar que en otras zonas de *mejora*, donde la dependencia de los monasterios a través de los foros fue similar a la de Vilanova, la situación no tuvo que ser muy diferente.

Pero volvamos al discurso nativo sobre su

propia organización familiar. ¿Por qué describen la familia troncal como la más representativa de la zona? ¿Por qué coinciden en reseñar algunos elementos de su composición, y discrepan en la descripción de otros? ¿Por qué la referencia al presente, o a un pasado próximo, más allá de lo que razonablemente se podría calificar de su experiencia?

Voy a empezar afirmando que el discurso nativo responde más que a un referente empírico a un esquema cognitivo. Los esquemas son abstracciones que sirven de base para el procesamiento de la información humana (Casson 1983, pg. 430). A diferencia de las reglas los esquemas no son normativos, por ello no debe extrañar que no exista correspondencia entre lo que el nativo dice, y la realización estadística de lo que dice.

Los esquemas pueden funcionar en el procesamiento de la información de dos maneras. Casson (1983, pg. 438) las describe así: existe un procesamiento que va de abajo a arriba, llamado procesamiento derivado de los datos. Generalmente un esquema está organizado en interconexión con otros esquemas y él mismo incluye múltiples subesquemas. La aplicabilidad del esquema a la realidad depende de la adecuación entre sus estructuras y las variables empíricas que es capaz de agrupar. El procesamiento derivado de los datos se inicia cuando los datos están ligados a las variables que constituyen la extensión de los subesquemas. Desde ellos se activa el esquema general. El procesamiento de arriba a abajo, por el contrario, llamado también procesamiento derivado conceptualmente, se produce cuando el esquema del nivel superior activa los subesquemas, que quedan dispuestos a encontrarse con los datos. El primero de estos procesos no es totalmente consciente, mientras que el procesamiento derivado de conceptos lo es.

En el proceso del conocimiento estas dos formas de procesar la información ocurren simultáneamente. «Las expectativas se combinan con los datos en la construcción de las interpretaciones de la experiencia y los esquemas son tenidos por válidos para procesar la información, cuando

se da una adecuación entre las expectativas y los datos» (Casson 1983, pg. 439).

En el esquema de la familia troncal, según el discurso del nativo, hay una serie de elementos fijos: continuidad de la casa a través de la transmisión única; derechos de los padres a ser atendidos; derechos del primogénito y derecho de los demás hermanos a permanecer o marcharse. Hay variaciones en describir la forma y el momento en el que se hace la mejora, en señalar el tipo de compensación que se da a los hermanos que no heredan, y a lo que sucede cuando por las razones que sea el primogénito no hereda.

Como se puede observar, en la comparación de las coincidencias y las diferencias, las primeras son de tipo conceptual, y constituyen una estructura de derechos y deberes que afectan a todos los integrantes de la familia: padres, herederos, hermanos y a la casa que los cobija. Las diferencias son más conductuales y responden a subesquemas en los que pueden coexistir numerosas variables.

En una primera aproximación podemos decir que la coherencia entre la unidad del esquema conceptual y los subesquemas de variables se justifica en el hecho de que cualquiera de las variables que se realice no altera la estructura y deberes del esquema. Esta se cumple tanto si la herencia se transmite antes del matrimonio del hijo, como cuando el padre quiera o al acercarse su muerte. También se realiza a través de cualquier acuerdo de compensación de los no herederos e incluso por la sustitución justificada del primogénito.

Pero en segundo lugar, y esto es más importante, el esquema conceptual no es incompatible con otras formas de familia. Tanto la familia nuclear como otros tipos de familia extensa lo pueden cumplir. Efectivamente, en un seguimiento de 46 familias nucleares, escogidas aleatoriamente de los últimos treinta años, el 76,2% mantuvo la casa indivisa. De estas un 11,6% cambiaron de propietario y un 32,4% fueron arrendadas en su integridad. El resto, un 56% tienen historias muy variadas, como vuelta de un hijo a la muerte de

los padres o transmisión al hijo con el que van a vivir el padre o la madre al quedarse viudos. La atención a los padres ancianos no precisa convivencia y en cualquier caso puede solucionarse añadiéndose alguno de ellos a la familia nuclear del hijo. Los derechos tanto del primogénito como de sus hermanos no se transgreden si ellos, por los motivos que sea (generalmente mejores expectativas en otro sitio), deciden renunciar a ellos. Es frecuente que los hermanos que se van, pertenezcan a familias troncales o nucleares, no exijan su parte en la herencia.

Los informantes coinciden, por lo tanto, en un esquema conceptual que admite múltiples realizaciones.

Pero ¿por qué explicitan verbalmente este esquema refiriéndose a la familia troncal? .

La familia troncal funciona como un prototipo de la realización del esquema conceptual, en la medida en que en circunstancias ideales, cumple mejor que ninguna otra las exigencias del esquema. Asegura el cumplimiento de los compromisos de cada casa y, en la medida en que la casa es la unidad básica en la organización social del Concejo, es también un símbolo de las relaciones entre las casas, es decir de las relaciones que deben mantenerse entre todas ellas para que sea posible la subsistencia de cada una. Por ello la tendencia es hablar en presente, no porque ignoren que la mayoría de las casas no son troncales, sino porque hablan desde el esquema conceptual.

Pero quiero dar todavía otro argumento para explicar las coincidencias del discurso nativo sobre una organización social que no se ve respaldada en la realidad. Cuando el nativo habla de su propia cultura comete la misma generalización que cualquier hablante que se refiere a la cultura del otro. Se generalizan una serie de tópicos que sirven de signos diacríticos de diferenciación. El informante prototípico con frecuencia los datos que nos transmite porque los utiliza como signos de identidad. En el discurso explícito sobre la propia cultura subyace otro discurso —este implícito— sobre la pertenencia común. La elaboración de este segundo discurso supone una modifica-

ción de la propia realidad. Esta versión alterada de la propia cultura no se debe a una supuesta incapacidad objetiva del nativo para percibir su entorno, sino que responde a la necesidad de superar las diferencias internas, la fragmentación de los segmentos sociales en la vida cotidiana. Esta superación cognitiva de las diferencias, a través del discurso común, posibilita la interacción social de la comunidad, refuerza los vínculos morales del grupo y genera conductas recíprocas, sin las que los segmentos menores de la sociedad no serían viables. El discurso colectivo es, en fin, el soporte de la identidad cultural.

Referencias bibliográficas:

- CASSON, R. W., 1983.—Schemata in Cognitive Anthropology, *Annual Review of Anthropology* 12: 429-462.
- GARCIA, J. L., 1976.—*Antropología del Territorio*, Madrid, Taller de Ediciones J. B.
- PAZ GONZALEZ, D.—*El Monasterio de Villanueva de Oscos: de la reforma a la exclaustación*. Manuscrito.
- TUERO BERTRAND, F., 1976.—*Instituciones tradicionales en Asturias*, Salinas, Ayalga Ediciones.

