

Jornadas de esfuerzos, crisis y festines

El canon ritual de las prácticas y de la experiencia colectiva en la aldea gallega

POR
ENRIQUE COUCEIRO DOMÍNGUEZ*

Percibo entre los aldeanos del sur de Pontevedra, en el modo de construir narraciones que resuman lo substancial de su experiencia de otros tiempos, una tendencia espontánea —con toda probabilidad mucho más general— a seleccionar de la memoria ciertos episodios alusivos a “prácticas colectivas pautadas”. Estas prácticas colectivas son de dispar carácter —laboral, ceremonial, festivo—; pero tienen en común el constituir procesos formalizados mediante un análogo encadenamiento de fases similares, sin que esto obste para que cada uno de ellos se muestre inequívocamente distintivo cuando aporta su sentido específico a la correspondiente práctica. Lo que aquí trato de afirmar es que la ritualidad inherente a tales prácticas es lo que las convierte en acciones decisivas y efectivas en la experimentación y en la concreción de las relaciones sociales, de la realidad y el *ethos* colectivo; y lo que ulteriormente consagra dichas prácticas, mudadas en “sinopsis para la memoria”, en narradas y paradigmáticas imágenes en movimiento, como condensadores de lo sustancial de todo un *modus vivendi* para quienes lo vivieron.

Examinando las principales formas de intercambio recíproco de ayudas en círculos vecinales de la aldea gallega, hoy virtualmente en desuso —las llamadas *axudas, xoldas, rogas, xeiras* y *contraxeiras*, según la comarca—, es posible ir observando cierto isomorfismo en todas ellas; un parecido detectable en el orden secuencial de fases y “carices” de las actividades desplegadas. Sostengo que ese fundamental isomorfismo de *fiadas* de lino, *malladas* de centeno, *sachas* de maíz, *colleitas*, *cavadas* o *matanzas do porco* no resulta casual apariencia sino consecuencia lógica del hecho de constituir variaciones de un mismo procedimiento organizativo. Una observación detallada nos pone de manifiesto cómo operaba una similar pauta procesual en el seno de todas y cada una de tales modalidades de cooperación agraria vecinal. Sus secuencias genéricas son las siguientes:

Básicamente, (1º) a la reunión de vecinos convocada preacordada en las fincas o la casa de uno de ellos, y preludiada tomando *a parva* u otra colación en compañía, sigue

* Universidad de La Coruña.

(2°) el ejercicio diligente de fatigosas faenas durante la mañana y/o la tarde, brevemente interrumpidas por el *almorzo*; *traballos* generalmente llevados a la práctica en un clima entusiasta, desenfadado aunque “disyuntivo”, moldeado por formas de confrontación lúdico-laboral (*gañala ña*; *desafíos* versificados; pugnas por equipos en habilidad con el *mallo*), que (3°) llegan a su momento crítico a medida que aumenta la fatiga y se acerca el fin de la tarea. para (4°) culminar en el triunfo, jocoso, “premiado” y trivial, de unos u otros, seguido de conciliadores bailes conjuntos y jugueteos juveniles, y —por fin— en un unificante banquete, generoso en comida y bebida. Tras él, puede continuar o no el trabajo, y (5°) en las sucesivas jornadas se devuelve a los vecinos la colaboración recibida, acudiendo a sus predios.

Es más, el examen de otros ámbitos de quehacer laboral cotidiano nos revelará que tal esquema procesual no limita ya su papel estructurante al ámbito de las *axudas* vecinales: a partir de unas variantes más complejas y que abarcan un proceso mucho más dilatado en el tiempo, se extiende, fundamenta y alienta también el desarrollo práctico del año de los canteros o de otros gremios, en tanto que ciclo organizado y dotado de sentido.

Así, el año cantero es la permanente repetición de jornadas de áspero trabajo cotidiano, organizadas sobre la neta prevalencia sobre las fases de asueto, de períodos de ocupación —mañana y tarde—, generadores de tensiones desigualadoras y fragmentadoras. Esta monótona actividad diaria remarca con la práctica la discriminación entre rangos profesionales, la división cualitativa y asimétrica de espacios, tareas, tiempos, tipos de tratamiento personal, y retribuciones. Procesos apenas interrumpidos por fugaces intervalos liminales de descanso y sobria comensalidad entre *compañeros*; tiempos de entidad intersticial (el *almorzo* o *a hora do cigarro*; el *día da paga* una vez por mes, por quincena o, en otros tiempos, irregularmente). Otrora, el rigor laboral y las tensiones disgregadoras también se despejaban pasajeramente mediante una celebración comensal, de movimiento sintetizador, hoy en desuso: cuando se conseguía desprender exitosamente un gran *pastón* de piedra en la cantera, el jefe podía ofrecer una comida a los trabajadores. Pero, a pesar del neto predominio de la disciplina y el esfuerzo laboral, solo interrumpido por *as vacacións* estivales —costumbre inexistente hace cinco décadas— y en las inmediaciones de las fechas navideñas —y en sinérgica consonancia con las celebraciones doméstico-vecinales propias de las mismas—, el año cantero culmina y realiza balance, paradójicamente, despojando de importancia moral a esas ingratas prácticas fragmentadoras y categorizadoras, mediante el postrer “triunfo” de un singular y atractivo hacer unificante. Es decir, el año cantero culmina con una celebración de doble carácter, “ceremonial” y “festivo”, demostrativa tanto de la unidad de la cuadrilla cuanto de la *communitas* gremial; y que consiste en la asistencia conjunta —casi obligada— a los actos litúrgicos matinales, solemnizados ceremonialmente en homenaje a la mística patrona gremial, santa Lucía; y, a la velada, en la comensalidad hermanada en torno a una cena copiosa, excesiva en comida y bebida, *pagada pola empresa*.

Volviendo al esquema procesual general, quizá lo más revelador y —hasta cierto punto— “sorprendente” es que podremos ir redescubriéndolo, desbordando ya el marco de las prácticas laborales y configurando canónicamente diversos y solemnes procesos de celebración colectiva, altamente ceremoniales, y asociados a las crisis de la experiencia vital: gestación-nacimiento, noviazgo-esponsales y velatorio-entierro.

Así, el embarazo y postparto eran acompañados, para la madre, por una rígida disciplina dietética, por prohibiciones ocupacionales y espaciales —reclusión doméstica—; y para sus solidarias vecinas, de la costumbre de donar a aquella chocolate o gallinas. Con ello se verificaba un análisis disociador de categorías de personas, condiciones y roles adscritos. La subsiguiente crisis se identificaba con la intensificación de los “trabajos” de la mujer en la decisiva encrucijada del parto; y el proceso culminaba con una doble reintegración formal —la asistencia de la madre a la iglesia tras el confinamiento, y el bautizo de la criatura—, seguida, inmediatamente o días después, por un unificante convite doméstico a parientes, *padriños* y otros asistentes.

En el proceso de velatorio-entierro de los difuntos se acudía a la convocatoria de la casa que ya hubiese asistido a exequias propias (minuciosa reciprocidad), donde se establecían turnos de custodia del finado en el *velorio*. La esforzada —por luctuosa— “pugna” ritual se concretaba en activas contraposiciones que ya desde el inicio especificaban los perfiles de cada participante y de cada categoría agente del proceso, y tenía lugar desde el momento en que los familiares en duelo llevaban un discreto y meticuloso control de quiénes acudían o no a presentar el pésame, hasta el trance —paroxístico— en que se producía el formal forcejeo entre el sacerdote-vecindario y los familiares, a la hora de extraer de la casa el ataúd, camino del cementerio. Un trance potenciado escénicamente por la pública separación hogar-difunto, indicada, más allá del simbolismo de los formales desvaríos verbales de la viuda, por la sonora aflicción del llanto de las plañideras. Esa puja crecía en intensidad dramática y seriedad con la misma *conducción* del fétetro por caminos y encrucijadas aldeanas, pues a cada detención de la comitiva vecinos, allegados y arrendatarios rivalizaban activamente en pagar responsos y *recordeiros* por el descanso del finado. La crisis culminante, el punto sin retorno: el funeral y entierro. Y el desenlace —de nuevo unificante—, un opíparo ágape fúnebre que como agasajo se brindaba a familiares y otros asistentes —incluidos los párrocos— allegados a las exequias.

Incluso podremos rastrear la notable consistencia organizativa del esquema —como ya he descrito en otro trabajo— en el encadenamiento secuencial de las mismas romerías en ofrenda a los santos de devoción popular; tanto en su vieja práctica como en la actual, y no obstante las transformaciones acumuladas.

Observamos, pues, una general pauta organizativa de las más variadas acciones colectivas conectadas a dispares órdenes de la experiencia; una pauta conceptualmente aproximada a lo que en términos turnerianos se denomina “paradigma-raíz”; en pala-

bras de Sherry Ortner, “esquema cultural”, o *schéme*, en Bourdieu. Puede decirse que se trata de un canon de procedimientos; una versátil matriz reguladora de la acción, transmitida generacionalmente y profundamente inculcada mediante su puesta en práctica diligente, reiterada y sistemáticamente extendida, concretada en los específicos “modos de acción” (la *malla* del centeno, la *fiada*, el *enterro* o la *romería*) que se ajustan a cada respectivo contexto experiencial sobrevenido al que recíprocamente moldean. No es que exista un “modo de acción” de tal matriz genérica de procedimiento, prototípico o aventajado sobre los demás modos. La *mallada* del centeno no es ni “más” ni “menos” canónica que el entierro, aunque obviamente una y otro no son intercambiables en relación con el respectivo contexto apropiado. Cada uno de los modos es, desde su particularidad formal y competencial, parejo epítome de dicha forma de acción. La matriz es desplegada heteromórficamente, y en cada “modo de acción” está organizando su secuencia concatenada de actos, condicionada por, y condicionante de, la especificidad del contexto.

Desde su inherente ritualidad, estos “modos” (la *sacha*, proceso nupcial, etc.) existen cuando son realizados mediante su puesta en práctica. Otra cosa es que su secuencia sea rememorada y narrada por personas que hayan experimentado participativamente la contrastada sucesión de momentos, acciones, emociones y rasgos que aquella codifica. En este caso no se trata ya de procesos rituales sino, como veremos en su momento, de derivaciones episódicas de aquellos, que con fines expresivos son seleccionadas en la memoria como sinopsis paradigmáticas o como aventajadas metonimias de toda una época y su modo de vida (el acontecimiento de experiencia, por la totalidad experiencial de una población en un tiempo); como epítomes argumentales de un *ethos* singular.

Volviendo a esta matriz protocolaria de acciones, yo propongo denominarla “*radical pragmático*”, pues no se trata de un principio de “argumentación expresiva”, sino de un fundamento formativo y estructurante de actuaciones colectivas a las que cabe considerar como litúrgicas, al generar y demostrar la propia realidad social y cósmica. Opera perfilando esos actos que, por efecto de la reiteración e invariabilidad rituales, emplazan y verifican los conceptos y valores, similitudes, diferencias, asimetrías, adhesiones y rechazos que componen dicha realidad como totalidad dotada de cierto orden. Lo denomino “radical” por representar un principio organizativo básico, genérico y distintivo de todos esos específicos “modos procesuales de acción”. Y, a su vez, a estos modos o cánones de procedimiento que en lo sustancial programan concretos procesos, bien de acción técnica y ritual o bien estrictamente ritual, los denomino “*guiones pragmáticos*”.

Al respecto, es oportuno aclarar qué concepto de ritualidad adopto y qué funciones subrayo de esta cualidad, pues estamos hablando de “guiones pragmáticos” cuya eje-

cución —una de las características claves de la ritualidad—, junto a otras propiedades, los convierte en procesos rituales. Considero que todo tipo normalizado de acción colectiva —independientemente de que se perciba como “laboral” (la jornada cotidiana en el tajo) o como “ceremonial” (la boda o el entierro), y aparte del grado en que la dimensión “litúrgica” que desarrolla haga uso y referencia al simbolismo de “lo sagrado” o no lo haga— comporta necesariamente, en el exacto núcleo de su despliegue práctico, un ejercicio de ritualidad.

Las señas —resumidas por Rappaport— que convergen en caracterizar la ritualidad son las siguientes: (1) Su *codificación* previa, casi refractaria a manifiestas iniciativas personales de innovación. (2) Su *formalidad* (recurso continuo y más o menos ajustado a pautas de comportamiento, espacios, tiempos, categorías y objetos estereotipados, relegando la peculiaridad de las expresiones espontáneas a un segundo plano de importancia o a la insignificancia). (3) Su mayor o menor *inmutabilidad* (importante rasgo, vinculado a la formalidad y prodigado a través de la cíclica y permanente reiteración; repetición que es índice en sí misma, contribuyendo a demostrar la realidad y autenticidad de cada proceso concreto, así como la certeza, vigencia y solidez de los sentidos, metas y valores que implica, puesto que si los mensajes corrientes persiguen reducir incertidumbres cognitivas o morales el mensaje inmutablemente repetido comunica plena certeza sobre lo que declara, ya que no hay traza de incertidumbre que reduzca). (4) Su *ejecución* activa (que conlleva para todos los congregados involucrarse físicamente como participantes; pues, más allá de la afirmación de Rappaport en el sentido de que “sin ejecución no hay ritual”, cabe decir que sin puesta en práctica no hay posibilidad de algo más genérico, como es la “ritualidad”, entendida —en el sentido parcial en que lo hago— como “aspecto o propiedad de la acción que afecta a la realización —por regeneración, transformación y sanción pública— de específicas tramas de relaciones sociales”). (5) En cuanto a la quinta seña propuesta del ritual, *formalidad* frente a “eficacia física”, en el sentido de acción “no funcional”, mi punto de vista difiere del enfoque de Rappaport aunque sin rechazarlo. Si bien es obvio que los rituales, siendo modos especiales de acción colectiva, no apuntan hacia un objetivo de eficacia técnica, basada en la transformación material de aspectos del mundo exterior, sin embargo no agotan la ritualidad, pues esta es un componente también inherente a otras diversas especies de interacción, entre otras los procesos laborales. Estos últimos se desarrollan principalmente en pos de un objetivo funcional: la producción. Pero este objetivo técnico, y su correlativo de garantizar en el tiempo la operatividad de la estructura grupal que lo ejecuta (cuadrilla, empresa o unidad doméstica), solo son posibles realizando e inculcando activamente, constantemente y a través de la emisión de mensajes autorreferenciales y —principalmente— canónicos un marco —la organización humana del trabajo— de *status* y valores, oposiciones e identidades categoriales, de

relaciones de rango y a la vez —y paradójicamente— de *communitas* (gremial, doméstica, vecinal). Un marco perceptible y avalado por todos los partícipes, que se observan a sí mismos, debido al carácter indexal de su misma intervención participativa, refrendando con su presencia física activa la consistente realidad de tal modo organizativo. Un marco que permita experimentar tanto las variaciones acaecidas en el tiempo (ingresos y salidas en la cuadrilla; ascensos y cambios en la categoría profesional y sus atribuciones) como las estructuras, normas y valores permanentes. Esta organización humana del trabajo se realiza en virtud del ejercicio, inherente al desarrollo de la tarea cotidiana, de dicho aspecto de ritualidad. Esto es así porque: (a) en el preciso círculo de la cantera o de las fincas aldeanas, el componente ritual activado asegura una organización funcional de las tareas, con división de potestades decisorias y competencias ejecutorias de las que depende simplemente la eficacia técnica del proceso. Dicho de otro modo, los requerimientos técnicos del proceso de producción involucran los aspectos organizativo-rituales y expresivos, empleándolos para alcanzar la eficacia programada. Y (b) los aspectos organizativo-rituales de la acción se entrecruzan y funden continuamente con los aspectos propiamente técnicos utilizando estos escénica y significativamente, de modo que una misma acción conlleva, *ipso facto* e inherentemente, ambos sentidos: el *poñer un tiro* o utilizar explosivos para barrenar un roquedal es una acción técnicamente precisa para explotar grandes lajas de granito; pero, a la par, el que unos manipulen los explosivos y otros se aparten es un acto que ritualmente demuestra la específica, estratégica, responsable y compleja cualificación de los artilleros sobre otros *canteiros* que solo alcanzan a ser pinches, *peóns* u oficiales sin esa capacitación. Al mismo tiempo demuestra el progreso alcanzado por ese concreto artillero, que promoviéndose desde condiciones inferiores de aprendiz, peón y oficial se ha convertido en un autónomo con capacidad de negociar sus buenas retribuciones con los empresarios que contratan sus destajos. Y, a la postre, marca y demuestra la categoría del artillero como un tipo aventajado de operario manual, pero funcionalmente subalterno al compararlo con el dueño de la concesión; ese *canteiro* empresario que, sin empuñar un pico, ni mucho menos arriesgarse a *poñer un tiro* como el primero, controla sin embargo la riqueza generada y las retribuciones, y además solo *deixase caer pola canteira* veinte minutos una mañana sí, otra no, para comunicar al *encargado* los objetivos de producción (privilegio espacio-temporal denotativo de su suprema categoría).

Podría considerarse, entonces, que la ritualidad también comporta un cierto pragmatismo; que posee una peculiar funcionalidad, que no debe ser entendida bajo el aspecto de “eficacia en la transformación física de la materia”. Así, es posible afirmar que uno de los principales cometidos de la ritualidad de las acciones colectivas es el de la eficaz (auto-) intervención en la organización de las relaciones sociales mediante la normalización de sus fundamentos experienciales e interpretativos. Paradójicamente,

en este sentido podría homologarse a la técnica, aunque como una “técnica” muy especializada: una “técnica de intervención, generadora —regeneradora y transformadora— de los fundamentos experienciales y preceptivos de estructuras y procederes sociales”. Señalo que se trata de intervención regeneradora y transformadora porque generalmente asume los dos aspectos a la vez, dados los dos tipos de mensaje, autorreferencial y canónico, que la acción ritual comunica: demuestra vigencias estructurales, normativas y axiológicas, e indica y establece materialmente, a través de presencias y ausencias, inclusiones, omisiones y variantes, los cambios que hayan podido experimentar en el tiempo personas, facciones, condiciones e incluso —con sigilo formal, generalmente— anteriores nociones, reglas y valores.

Entiendo, por tanto, que la ritualidad, caracterizada por esas cualidades citadas para los rituales, constituye una propiedad de diversas formas de acción colectiva; y también de las acciones laborales donde, ante el predominante horizonte de la eficacia productiva, interactúa con el aspecto técnico en un sentido complementario —aunque también supere a la postre la mera complementariedad, ya que el prestigio profesional, signo por excelencia del *status* personal y grupal, desborda el estrecho marco del ámbito de trabajo—. A este respecto habría que considerar que, sin embargo, el pasado campesino nos ilustra con las *axudas* recíprocas vecinales, vividas y rememoradas como verdaderas *festas*; que el propósito convivencial y lúdico de la ocasión llegaba a resultar un objetivo al menos comparable en su importancia al laboral o productivo; a las *axudas* se concurría y se recurría, en mucho, por el atractivo de la ocasión *per se*, incluso aunque este año no se precisase apoyo suplementario. Colaborar facilitaba el trabajo, pero ese “facilitar” cobra, a través de juegos, competiciones, baile, comida, bebida y juerga, un sentido vital, mucho más que meramente ergológico.

En contraste, en los rituales (celebraciones y ceremonias) tal ritualidad adquiriría una condición de faceta especial, central y prevalente; un sentido destacado por encima de objetivos materiales accesorios (aunque, de nuevo, tampoco estos suelen quedar totalmente desplazados). Considero que esta clasificación resulta válida, aun cuando la realidad es compleja y continuamente viene presentando complicaciones clasificatorias. Así, además del doble sentido material y ritual de las concretas tareas laborales o de actos, como la entrega de óbolos en respuestas durante los *enterros*, existen rituales celebrados sin directos propósitos productivos, pero engastados dentro de los procesos laborales más amplios (por ejemplo, la cena cantera o la donación de la *limoeira* —ciertas piezas del cerdo— a los vecinos que ayudaran en la matanza); y existen acciones que persiguen objetivos materiales, pero subsidiarias de procesos celebrativos (así, la colecta de contribuciones, *puxas* o subastas, etc., que toda comisión desarrolla en el *arranxo* de cualquier fiesta aldeana). Sin embargo, la dis-

tinción entre acciones colectivas con una dimensión ritual y los rituales, como acciones colectivas desplegadas con un empeño principalmente ritual, sigue siendo válida, puesto que se refiere al sentido de procesos de acción social totales o completos, y no a fases o secuencias de los mismos.

Más adelante, haré referencia a lo que considero una importante característica de la ritualidad de los “guiones pragmáticos” de los que trato, esencial para entender su centralidad experiencial y su ulterior conversión por quienes los pusieron en práctica en episodios narrativos ejemplificadores de una época, un *ethos* y un modo de vida. Me refiero a lo que puede denominarse la “*consistencia cultural*” de tal ritualidad. Esta consistencia está vinculada precisamente al hecho de que diversos guiones respondan a un mismo radical pragmático genérico, con la consabida analogía secuencial y sintagmática, más allá de las especificidades y pertinencias contextuales. Siendo así, a través de su sistemática puesta en práctica, los “guiones pragmáticos” refuerzan sinérgica y congruentemente el particular sentido ético que pueda programar su común “radical pragmático”. Y lo refuerzan por reiterar coherentemente, aquí y ahí, ahora y después, ese genérico mensaje canónico acerca de vínculos sociales, valores relacionales, etc. Pero aludo en este caso a una reiteración sincrónica de acciones rituales diversas, aunque similares en su común radical; y no a esa reiteración diacrónica que se suele subrayar como característica de cada tipo de acción ritual. Es decir, el obrar los “guiones pragmáticos” en concordancia formal unos respecto a los otros es algo que sinérgicamente contribuye a transmitir la congruencia del sentido que, a la postre, persiguen en conjunto; y, por tanto, a multiplicar la certeza y la pertinencia moral de lo que cada uno de ellos comunica y defiende. Así, *fiadas, mallas, segas, entierros, bodas, romerías, etc.*, y a través de ellas el común “radical pragmático del esfuerzo y la comensalidad”, establecen el mensaje de “la ordenada, tensa, dinámica y asimétrica interdependencia mutua entre lo doméstico y lo vecinal, lo parroquial y lo comarcal; entre lo parcial y lo colectivo”, e incluso “entre lo terreno y lo trascendente”.

Volviendo a referirme al “radical pragmático”, que subyace e informa a cada “guión”, hay que precisar que como asociación combinatoria de actos y pauta procesual genérica, solo se expresa esquemáticamente cuando resulta un acto de abstracción interpretativa realizado por el analista, para formular, a su vez, un “modelo” secuencial. Pero tal modelo no es arbitrario sino que pretende reflejar una proteica pauta asociativa, clasificadora y a la vez evaluativa de la realidad local; profundamente arraigada como canon cultural y, siempre en su *polihética* concreción, preexistente a su interpretación antropológica —un canon “cultivador” de la acción y de la experiencia, al otorgarles orden y sentidos—. El modelo de radical pragmático cabe abstraerlo a partir del análisis comparativo de las regularidades —y variaciones— observadas en “sus”

“guiones pragmáticos” específicos; y como tal “modelo general” ha de ser solvente, a su vez, de cara a permitir la percepción y la interpretación de los planos semánticos, de los valores y clasificaciones expresados y “realizados” mediante la ejecución de dichos guiones sustantivos. Otros guiones habrá detrás de los que quepa inferir otros “radicales”.

Si ante la participación en una u otra ocasión de acción colectiva, troquelada según un “guión pragmático” u otro (una romería, la transacción de ganado en el trato ferial, el trabajo con determinado *canteiro*), cabe un cierto margen de toma consciente y calculada de decisión individual, al “radical pragmático” pienso que se recurre de un modo en buena medida acrítico e irreflexivo. Ello es así porque el radical impone una codificación mucho más extendida y profunda, que en casi todo escapa al control de unos actores convertidos en partícipes. Aunque, en cierto modo, al ejecutarse exclusivamente en forma de uno u otro “guión pragmático” concreto, dotado de inequívoca denominación, directa, consciente y sensiblemente experimentado —como la romería—, no deje de presentarse como una “disposición cultural” cuya puesta en práctica emita un mensaje autorreferencial que puede, parcialmente y bajo circunstancias específicas, ser aceptado, desdeñado, matizado o manejado por los individuos o facciones, según sus intereses estratégicos, y otorgándole un sentido u otro, uno u otro valor no coincidente con el que se le supone “propio”. De todos modos, considero esta capacidad discrecional de maniobra por parte del individuo sustancialmente limitada. Recordemos que estos procesos de acción colectiva, pautados mediante “guiones pragmáticos” preestablecidos, incorporan y activan potentes elementos simbólicos en el seno de su marcado componente de ritualidad. El simbolismo, siempre involucrado en las prácticas, opera más seduciendo en los planos emotivo y sensorial, e instilando fundamentos conceptuales primordiales, que persuadiendo argumentalmente a la razón; y a través de su aplicación también se ejerce el control social. Por tanto, el fuerte condicionamiento subconsciente y emotivo, operado sobre quienes se han socializado en un determinado universo simbólico-práctico, es tal que convierte en improbable una plena discreción individual, capaz de calcular de forma meramente racional e impasible la conveniencia de participar en los procesos de acción o los modos posibles de hacerlo. Detrás de posibles decisiones hay vivencias, experiencias, adherencias y rechazos, agri-dulces perplejidades, asociaciones emotivas, señuelos sensoriales y consecuencias posibles, cuyas ramificaciones y potenciales alcanzan más allá de la mera reflexión racional sobre la oportunidad y modo de intervención en la acción, marcando la perspectiva que “es grata” y “atractiva” o “ingrata” y “repudiable”, llegando a operar a contrapelo de cerebrales estrategias racionales y generalmente determinando el sentido de la participación. Además, el control social, en forma de persuasión simbólica o de imposición, siempre trabaja estrechando el margen de autonomía individual (así, había forzosa-

mente que acudir a las *axudas* para vecinos consortes, aunque se tuviese que colaborar codo con codo, entre otros, con algún vecino enemistado y siempre que no fuese en la casa de este último). La misma realización de la acción ritual colectiva, debido a su carácter indexado torna, además a quien se involucra en ella en un partícipe cuya misma presencia activa no “simboliza” su propósito de integrarse y contribuir a la unidad grupal, sino que está integrándole física y fácticamente en ese grupo que activamente se auto-experimenta; es decir, su mera presencia contribuye efectivamente —y no simbólicamente— a refrendar y atestiguar *per se* el modelo de realidad y de orden moral declarado y “generado” a través de dicha acción. Incluso cuando la participación en una celebración pretenda aportar un tono de confrontación, el mismo hecho de participar alimenta la importancia de la realidad edificada ritualmente, implica el tácito reconocimiento de la posición dentro de un vigente continuo de relaciones sociales y promueve al actor como partícipe: como parte integrante del contexto modelado por la acción.

En última instancia, el ubicuo despliegue práctico —con todo su dispositivo simbólico ritual— de un “radical pragmático” genérico, a través de su conjunto de “guías pragmáticas”, que constituyen parte nodal del acervo actual de la tradición de una población, es algo que contribuye vigorosamente a tatuar en las mentes, desde la temprana infancia, dicho “radical pragmático” como un genérico y tectónico *modus operandi*, inaccesible al cuestionamiento integral consciente; como un modo de proceder conforme a la realidad misma de las cosas y las relaciones humanas y, por tanto, trasunto práctico del más básico sentido común. Un aldeano podía rehusar participar en *casamentos*, *fiadas* o en la aleación de caminata, solemnidad y jolgorio de las romerías, desdeñando en general estas prácticas como carentes de importancia o de sentido para él; pero, al mismo tiempo, accedería a participar en *enterros* y *conducciones* de vecinos difuntos; en cosechas o *vindimas* colectivas o —siendo del gremio— en la gran cena anual de las cuadrillas canteras... cuando, sin percibirlo conscientemente dicha persona, unos y otros actos se encontraban, a mi juicio, informados por un mismo radical pragmático al que denomino “radical del esfuerzo y la comensalidad”. No cabe impugnación del radical por quienes a su telúrico ritmo se mueven desde niños. Incluso discrecionalmente —y aquí entra en juego el margen de maniobra individual— cada persona puede participar en las mismas acciones colectivas frente a las que posiblemente presente una actitud en general abstencionista, cuando concurre un factor excepcional: participar en la celebración de determinado *casamento* cuando el novio es el hijo de un hermano o en determinada romería cuando es en honor de cierto santo al que en su día elevó una promesa que precisa cumplir. Por tanto, aunque se deje de colaborar con unos, es insensatez aislacionista el eludir toda participación en uno u otro círculo de *axudas* colectivas; aunque no se acuda a *enterros* es forzoso asistir a los vecinales, y máxime si afectan a casas de parientes, amigos o vecinos bien avenidos —y siempre existe un *enterró* en el que ine-

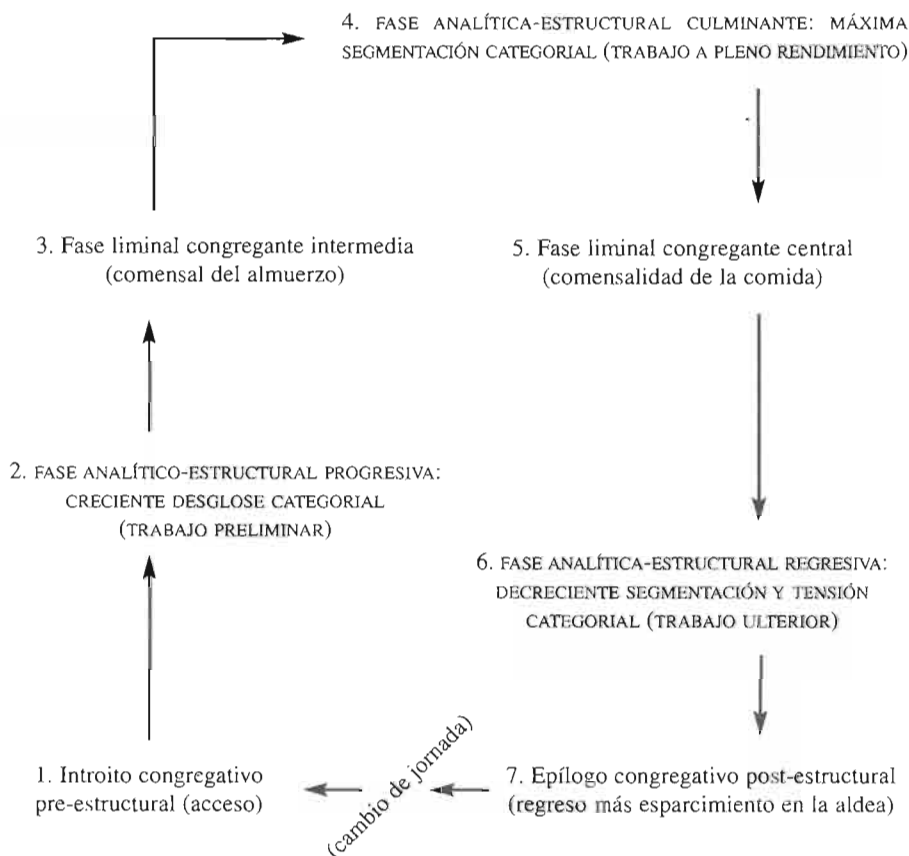
xorablemente tendremos todos que participar—. Y en uno u otro caso se participará encarnando a la persona —que no “personaje”— dentro del “guión pragmático” específico que sea al caso; guiones reiteradamente informados una y otra vez, aquí, allí, entonces y siempre por un común “radical pragmático”, por un profundo substrato metodológico presupuesto por todos.

El condicionamiento del criterio individual por los “radicales pragmáticos”, por otro lado, no es algo exclusivamente atribuible a este tipo que ahora presentaré, el “radical del esfuerzo y la comensalidad”, claramente distinguido por polaridades emotivo-sensoriales de carácter cuasi festivo, gratas e inequívocas promotoras de la adhesión a una noción de integración e igualamiento vecinales. La solvencia en el condicionamiento y formalización de la acción por vía simbólico-ritual es también propia de otros “radicales” que presentan distintos encadenamientos episódicos. E incluso de radicales —como en el que propongo denominar “radical pragmático de la confirmación estructural”, caracterizador actual del proceso práctico de relaciones laborales en el seno de canteras, actividad portuaria, industria o construcción— que presentan “tonos” emotivo-sensoriales —o convivenciales— más bien ingratos, de carácter rutinario y extenuante y, en el polo moral, una orientación desigualitaria hacia la disciplina y la afirmación de las diferencias de rangos.

En este sentido, es posible que para una población que comparte su devenir “navegando un mismo río de tradiciones” el conjunto de las acciones colectivas resulte aglutinado mediante la concurrencia de unos pocos y distintos “radicales pragmáticos”, entre sí opuestos y complementarios, alternativos o incluso complejos cuando se integran unos en otros obedeciendo a una prelación ética. Analizando la actividad canteril en el presente, en el sur de Pontevedra, puede observarse cómo se oponen y complementan dos “radicales pragmáticos” de sentido contrario. Uno de ellos, el de la “confirmación estructural” ya mencionado, origina el “guión pragmático” de esa rutina laboral cotidiana que actualmente erige la estructura de tensas relaciones jerárquicas en la cantera, en la obra, etc. El otro, de nuevo el ya citado “radical del esfuerzo y la comensalidad”, más complejo porque somete e integra al primero a guisa de árida fase antecedente contrapuesta a otra consecuente de distensión y celebración, informa el “guión pragmático” del ciclo anual, introduciendo la experiencia de una fundamental *communitas* gremial cantera, de una unidad de base que contrarresta —e incluso reconduce al otorgarle un sentido y desenlace positivo — el gran potencial de desunión y erosión moral derivado de la experiencia de las tensiones estructurales del trabajo.

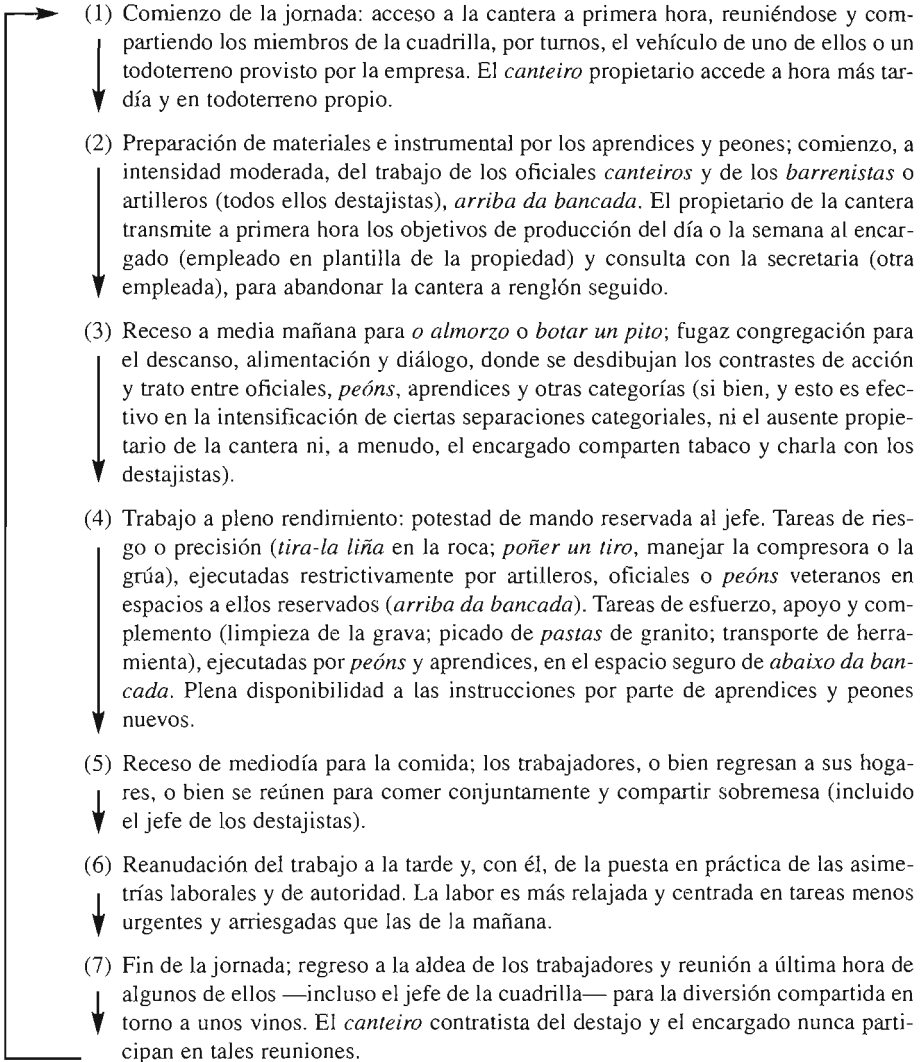
Pues bien, el “radical pragmático de la confirmación estructural” podría expresarse según el siguiente esquema cíclico, correspondiente a la jornada laboral rutinaria.

GRÁFICO 1: RADICAL PRAGMÁTICO DE LA CONFIRMACIÓN ESTRUCTURAL



Este esquema refleja el procedimiento actualmente común a las rutinas organizativas de la práctica laboral en distintas ramas de actividad empresarial. En el caso de la cantería, informaría al siguiente “guión pragmático” cíclico.

ESQUEMA 1 DEL GRÁFICO 1: GUIÓN PRAGMÁTICO DE LA JORNADA EN CANTERÍA

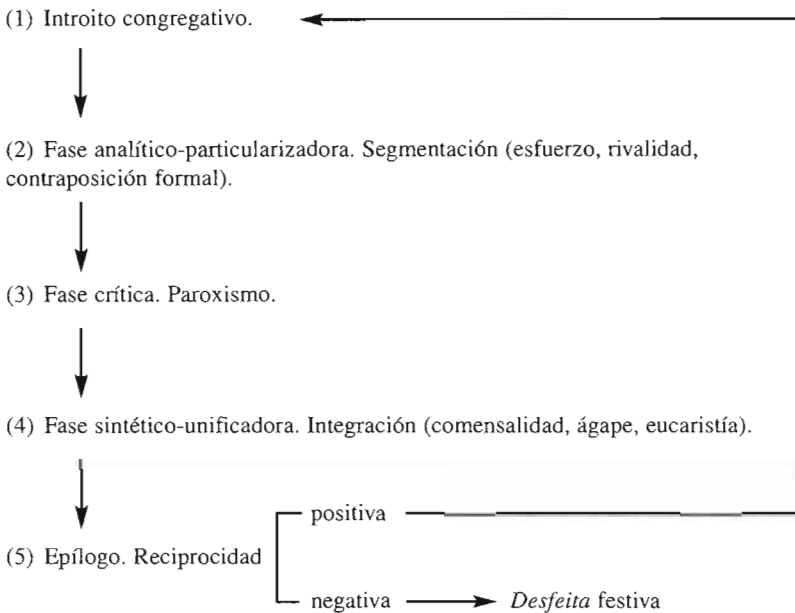


(cambio de jornada)

GRÁFICO 2. RADICAL PRAGMÁTICO DEL ESFUERZO Y LA COMENSALIDAD

Por su parte, el abstracto “radical pragmático del esfuerzo y la comensalidad” consiste en la siguiente secuencia de fases:

(Devolución práctica de la ayuda recibida; concurrencia conjunta en ulteriores romerías; presencia en funerales de casas que le asistieron a la propia, etc.)



Adquiriendo diversas concreciones en los diferentes “guiones”, podemos observarlo tras las formas tradicionales de *axuda* colectiva vecinal. Dejando al margen aquí otros “guiones” asociados, secuenciadores de procesos de acción no laboral, iré manifestándolo en los “guiones” de tres principales formas de *axuda*.

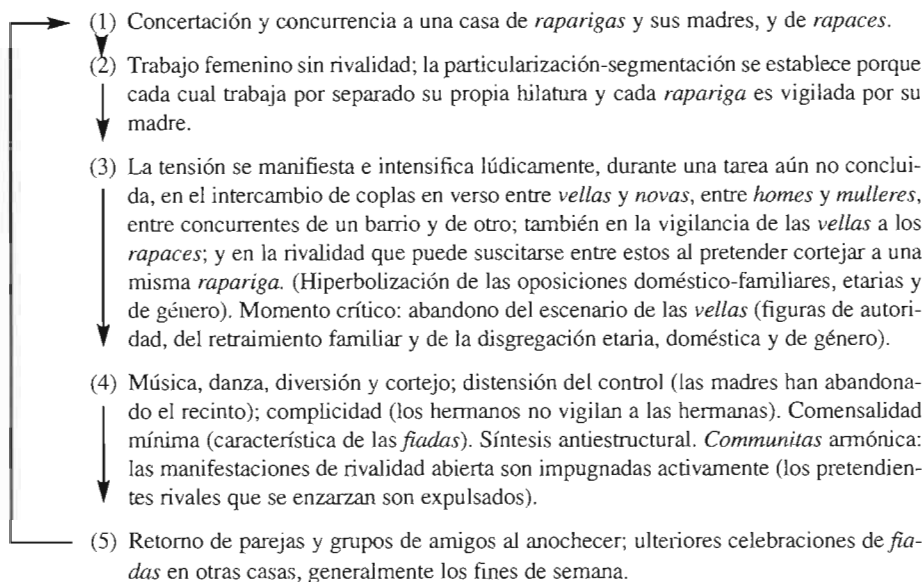
ESQUEMA 1 DEL GRÁFICO 2: GUIÓN PRAGMÁTICO DE LAS SACHAS DEL MAÍZ

-
- (1) Reclamo de la ayuda la víspera; acuerdo de las tandas de ayuda; suministro de la *parva* o el desayuno por el receptor de la ayuda a los colaboradores de la jornada (congregación con pequeña comensalidad).
 - (2) Competición progresivamente intensificada (esfuerzo laboral progresivo) entre los *sachadores*; cuando se trataba de *sachas* femeninas, las *raparigas* rivalizaban por grupos para *gaña-la ña*, rematando en primer lugar la propia porción de terreno y alcanzando consecuentemente la *cabeceira* de la finca a *sachar*.
 - (3) Intensificación extrema de la rivalidad; indeterminación normativa: respeto / transgresiones a las reglas del juego; incluso amagos violentos entre las rivales que protestan la victoria. La vencedora en *leva-la ña* come la fruta con que premia el propietario, elige el canto y el baile que entonar e imponer a todas las restantes.
 - (4) Acatamiento de la fugaz autoridad de la triunfadora (y de la provisional jerarquía); baile, canto, jolgorio; comensalidad distendida en la *comida* proporcionada por el anfitrión-receptor de la ayuda. Libaciones extraordinarias de *viño* y aguardiente; juegos lúdico-sensuales entre *mozos* y *raparigas*; concurrencia e indiferenciación *novos-vellos*.
 - (5) Término de la *axuda* en la casa —salvo en las *casas fortes*, donde el trabajo se reanudaba a la tarde—. A la tarde o a la jornada siguiente se devuelve la ayuda recibida, por turno, a alguno de los colaboradores.

ESQUEMA 2 DEL GRÁFICO 2: GUIÓN PRAGMÁTICO DE LAS MALLADAS DO CENTEO

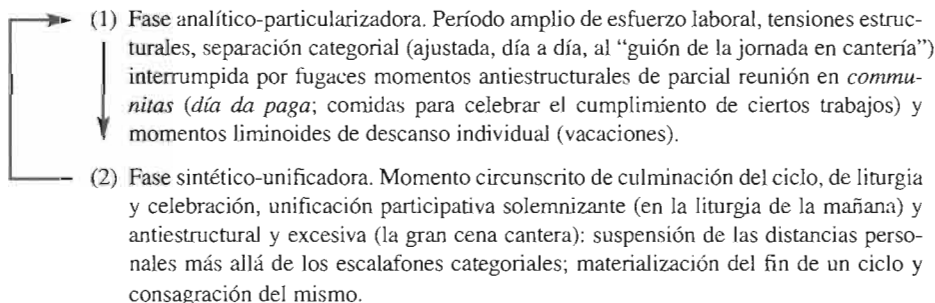
-
- (1) Reclamo de la ayuda; concurrencia a la *eira* de la casa beneficiaria de la jornada; toma de la *parva* y extensión de la mies en la era.
 - (2) Intenso trabajo físico en escénica rivalidad masculina (solteros / casados; habitantes de uno y otro barrio) y en segregación laboral y espacial masculina / femenina (*mallar / aventar*; *eira / cocina*).
 - (3) Intensificación paroxística y multidireccional de la rivalidad: forzamiento del ritmo de *mallada*; añagazas para resultar triunfador (enterrar *olas*); violación alegórica de los umbrales y del núcleo de la unidad doméstica por el vecindario (atar las manos de la mujer de la casa); peleas lúdicas entre solteros y solteras.
 - (4) Unificación y distensión: comensalidad con profusión de alimentos y bebidas: confusión en complementariedad de “lo vecinal” y “lo doméstico”, en torno a la mesa de la casa receptora de ayuda.
 - (5) Retorno distendido y cuasi festivo de los colaboradores por el camino; al día siguiente o a la tarde se prestará la *axuda* a otra de las casas consortes.

ESQUEMA 3 DEL GRÁFICO 2: GUIÓN PRAGMÁTICO DE LAS *FIADAS* DE LINO



Por último, esquematizo cómo el árido “guión pragmático de la jornada en cantería” queda subordinado, sometido y “culturizado” por el “radical del esfuerzo y la comensalidad”, al ser prácticamente integrado dentro del tradicional “guión pragmático del ciclo anual cantero”, que culmina en el voto celebrativo-ritual, de doble carácter, comensal y litúrgico, por la unidad de la cuadrilla y del gremio.

ESQUEMA 4 DEL GRÁFICO 2: GUIÓN PRAGMÁTICO DEL CICLO ANUAL CANTERO



Vistos los “guiones pragmáticos” que en el plano laboral se ajustaban al radical “del esfuerzo y la comensalidad”, entrevemos la centralidad que este *modus operandi* ocupaba en el panorama de la sociedad aldeana. Como ya he señalado, esa centralidad resulta confirmada cuando observamos que asimismo inspira otros procedimientos de acción fundamentales. Unos procedimientos vinculados a procesos insertos, por un lado, en la cíclica práctica de las difíciles relaciones recíprocas de amplios colectivos parroquiales, y en la de estos con el dominio de “lo sagrado” (romerías con comitivas procesionales plurales); y, por otro lado, a prácticas insertas en procesos rituales de *transición*, esenciales en la superación ceremonial de las crisis del ciclo doméstico y vital y en la determinación de los vínculos recíprocos de personas y hogares con la comunidad vecinal aldeana (nacimiento-bautizos, bodas y, sobre todo, entierros). Es decir, el “radical del esfuerzo y la comensalidad” informa los guiones de los procesos colectivos directamente asociados con importantes y decisivas encrucijadas existenciales. Sin embargo, también aparece su impronta en “guiones pragmáticos” ordinarios, dirigidos al abordaje de procesos de *transacción* claves para la viabilidad doméstica en aspectos algo menos “trascendentes”, como en las ayudas vecinales o en el trato de compraventa de ganado, donde se jugaba como en ningún otro terreno —salvo procesos hereditarios y compraventas de fincas— el beneficio o el quebranto para la hacienda hogareña.

Se puede interpretar que la centralidad de este radical, su orden secuencial reiterado, su versatilidad en cuanto a “guiones pragmáticos” y su extensión a diversos órdenes de la experiencia son síntomas de los que cabe inferir la necesidad en la que se ve la población aldeana de provocar un efecto determinado; un efecto dinámico y vital que, aunque comprometido en la consecución de los objetivos evidentes de cada caso (colaboración laboral; refrendo de la convivencia vecinal; cumplimiento de promesas, exaltación del propio santo patrón, compraventa de un ternero, etc.), resulta de alcance más amplio que los mismos. En mi opinión, el efecto dinámico general de las acciones compuestas según el “radical del esfuerzo y la comensalidad” no por vital deja de resultar paradójico, ya que consiste en pactar y efectuar una trama permanente de convivencia y de transferencias a través de los delicados límites morales entre agentes sociales del entorno aldeano, afirmando e integrando simultáneamente ese enfrentamiento (más o menos potencial) y esa interdependencia que constituyen las relaciones real y necesariamente existentes entre dichos agentes. Y ello vale también para las relaciones dentro de y entre las cuadrillas de canteros. Para ello, dicho radical articula la sucesión de dos movimientos de opuesto sentido fusión / fisión:

1°. El primero de ellos comienza perfilando vigorosamente la separación de identidades y consistencias morales de las categorías y ámbitos colectivos equivalentes —principalmente de las categorías sexuales, etarias y / o laborales; de la casa frente a otras casas; de los entornos vecinales frente a otros entornos lugareños; y de la comunidad aldeana frente a otras parroquias— para, limitando su autonomía a partir de la fase crítica, fundirlos litúrgicamente, en la fase de síntesis y como porciones subsidiarias y complementarias, en un ámbito de integración de superior magnitud (el vecindario, la parroquia, el entorno comarcal) del que dependen para su pervivencia.

2°. El segundo movimiento provoca una conflictiva integración en comunidad; integración dependiente del controlado flujo de transacciones entre sus ámbitos constitutivos y, por tanto, paradójicamente dependiente de una permanente y vigilante tensión entre dichas partes; tensión controladamente disgregadora de unos respecto a otros, y alimentada de gestos más o menos manifiestos e intencionales de competitividad, reto y distanciamiento interesado. Así, la ayuda recibida y el alimento se deben devolver cuando sea preciso, y a poder ser —el segundo— con mayor prodigalidad; los huéspedes de la romería de hoy serán los anfitriones de la *fiesta* de mañana, en la que el despliegue pirotécnico, la calidad de la música y el número de concurrentes deberán sobrepasar los ahora disfrutados; el vecino que hoy acompañe en la *conducción* fúnebre de un familiar será apoyado en su momento de duelo, *levando moitísma xente* en el mejor de los casos. Este segundo movimiento, asimismo, provoca que tal comunidad sea experimentada —invirtiendo provisionalmente la primacía del todo sobre la parte— como dependiente de lo que el ámbito menor, soberano en lo suyo, aporte al conjunto (en las *axudas* agrarias la casa alimenta al vecindario; en la romería la feligresía anfitriona brinda sus campas y su *fiesta* a la diversión propia y forastera; en el entierro el muerto aglutina la parroquia de los vivos...).

En síntesis, el efecto performativamente provocado por el “radical”, a través de la ejecución de sus plurales “guiones pragmáticos”, es una pulsión dialéctica que ubica y crónicamente actualiza la existencia, la tensa interdependencia y la ordenación de las instancias constituyentes del cosmos social aldeano. Una pulsión dialéctica consistente simultáneamente (1) en reproducir y resaltar las discontinuidades morales y ontológicas que definen ciertas instancias identitarias (colectivos, grupos, categorías) como específicas y más exclusivas, para fundirlas temporalmente en otros determinados ámbitos identitarios que resultan definidos a su vez como unidades “totales” y más inclusivas, con lo que pone paradójicamente de manifiesto la precariedad y el carácter “compuesto” de estas totalidades; y (2) en producir las continuidades morales y ontológicas, determinantes de las instancias más inclusivas, desde la

reiterada y transitoria fragmentación inicial de aquellas en esas instancias más exclusivas (casa, oficios y categorías, hombres, mujeres, viejos, jóvenes); con lo que pone de manifiesto el carácter finalmente parcial, incompleto, segmentario y subalterno de estas porciones.

Pero la puesta en acción de los radicales no se detiene en demostrar esa tensión y complementariedad, que dialécticamente vincula partes y todos sociales, sino que el mismo orden sintagmático que impone reiterativamente, determina una oposición asimétrica (o aloestatutaria) y una jerarquía de valores que a la postre proclama la primacía de las totalidades sobre las parcialidades y su ordenamiento escalar. A este respecto, traigo a colación el contraste que en *El pensamiento salvaje* hizo Lévi-Strauss entre “juegos deportivos” y “rituales”. Para este autor, los juegos deportivos tendrían un efecto *separador*, estableciendo una diferencia entre jugadores ahí donde inicialmente nada indicaría desigualdad; mientras que el ritual operaría inversamente, al ofrecer un vínculo *unificador* entre grupos inicialmente separados. Los juegos generarían asimetría partiendo de una paridad general, mientras los rituales producirían simetría totalizadora congregando parcialidades. Divergencia frente a convergencia. Pero ¿qué ocurre cuando en un mismo proceso se integran ordenadamente “juegos” —si no “deportivos”, sí laborales y competitivos— y rituales? Los “guiones pragmáticos” organizados según la secuencia “del esfuerzo y la comensalidad”, desde la vendimia hasta la romería, y concretados en prácticas ritualizadas conjugarían en un único proceso —o estructura sintagmática— el juego y la competencia de tipo laboral o ceremonial con la estrictamente ritual celebración de la liturgia y la comida; pero lo harían ordenadamente, estableciendo una prelación ética de sentidos; prelación codificada en el mismo encadenamiento diacrónico que trazan. Es decir, debido a la colocación de cada secuencia sintagmática en un preciso momento temporal fijo, distinto al de las restantes, los juegos, esfuerzo y competición (hasta en los velatorios era costumbre *botar unha partida de cartas*) invariablemente se relacionan con la liturgia y el ágape comensal como antecedente y consecuente; y operan comunicando metafóricamente, e inculcando, todo un profundo campo de sentidos connotados. El esfuerzo competitivo antecedente (y “cismático”) es a la participación litúrgico-comensal consecuente (y “unificante”) como lo precursor es a lo sucesor, como lo transitorio a lo concluyente, como lo incompleto a lo acabado, como el camino al destino, lo incierto a lo cierto, lo accesorio a lo esencial, lo instrumental a lo final; pero también como el medio al fin o la condición a la concesión, y así sucesivamente. Es un modo sumamente efectivo, por tanto, de indicar una fundamental escala de valores convivenciales y de “estados vinculativos”, de dar corporeidad experimental a la compleja estructura social que corresponda a dicha escala —incluyendo los

elementos de conflicto que le son propios, aun para someterlos a la unidad— y, al mismo tiempo, de implicar en la experiencia y edificación de todo ello a todo individuo y segmento social mediante la activa participación física.

Esta participación activa supone que para los concurrentes no se trata de “*escenificarse* a sí mismos” sino de *efectuarse* a sí mismos en y con la práctica. Los “guiones pragmáticos” no equivalen a “guiones dramáticos”, no solo porque no argumentan espectáculos, donde la escenificación se estructure desde el sistemático cisma entre actores y público espectador, constituyendo un “paréntesis contextual para actuar *acerca de* la realidad” sin intervenir prácticamente sobre la misma. En cambio, los “guiones pragmáticos”, al argumentar ritualmente unas y otras prácticas colectivas, involucrando como agentes participantes a todos los concurrentes, “operan efectivamente, aquí y ahora, *sobre* la realidad misma” en la percepción que de ella se tenga; y a la postre lo hacen en todos sus ricos y diversos órdenes y dominios.

La centralidad del “radical del esfuerzo y la comensalidad”, con todas las implicaciones sociológicas y prelações morales que establece mediante su puesta en práctica a través de sus versiones o “guiones”, también nos permite comprender por qué hoy como ayer se espera y se exige que el ciclo anual cantero culmine en la ofrenda a santa Bárbara; y también, como siempre, en el feliz, copioso, distenso y liminal festín compartido entre los *compañeros* y jefes. Bien es cierto que aquel “guión pragmático de la jornada en la cantera”, esquematizado más arriba, es componente lógico y aspecto procedente de un más amplio modelo moderno e industrial, del año; de un “guión pragmático de confirmación estructural cantera” férreamente productivista y jerarquizante, análogo al de otras muchas ramas de los sectores industrial, extractivo y de la construcción, en el que se articulan varios ciclos, además del diario. Estos ciclos, como ya dije, son (1) un ciclo mensual rematado en el sábado de *a paga*, con *farra* y pagos *de roldas* de bebidas, a la noche, entre canteros jóvenes; y (2) un ciclo anual en el que las temporadas laborales se interrumpen con dos momentos liminoides: las *vacaciõs* veraniegas y las navideñas. Los canteros de hoy día han asimilado este “guión pragmático” y asumido participar en su planteamiento de la acción, con las exigencias y las recompensas que aquel codifica: paga regular, extraordinarias y vacaciones. El “guión pragmático de confirmación estructural cantera” del pasado no resultaba tan marcadamente jerarquizante como el que se va implantando desde la década de los sesenta e incorporaba mayor variedad de gratos intervalos “antiestructurales” y de comensalidad, amén de prever frecuentes intercambios recíprocos de auxilios laborales entre cuadrillas para *virar pastõs* cuando las fuerzas de una u otra no bastasen; pero sus retribuciones eran mucho más modestas e irregulares (a obra hecha); sus condiciones de seguridad y esfuerzo, mucho más duras, y las

vacaci6ns eran un concepto sin sentido en la cosmovisi6n aldeana. Hoy en d1a esas condiciones ser1an directamente percibidas como inconvenientes intolerables por cualquier cantero. Sin embargo, tambi6n es cierto que ese crudo modelo “importado” de ciclo anual “neocanteril” no ha sido asimilado sin m1s, sino que ha precisado una “readaptaci6n” o “culturizaci6n” local; un ajuste a moral, obrado por su coordinaci6n y peculiar s1ntesis con el ya citado “radical del esfuerzo y la comensalidad” y su culminaci6n en misa y 1gape colectivo a fin de a1o. Cierta es tambi6n que una cena de *compa1eiros* no hace tabla rasa de la f6rrea din1mica cotidiana, f6rtil en roces, agravios y hast1o; ni tampoco, claro est1, ser1a asumible como alternativa a uno u otro de los derechos laborales que fija el moderno planteamiento y las leyes del trabajo. Pero tampoco le basta al cantero con las vacaciones: como en el pasado, su a1o ha de cerrarse compartiendo la cuadrilla una misma mesa, y este fest1n brindado es rasgo que se tiene en cuenta a la hora de juzgar el prestigio y popularidad del jefe, que act1a as1 como un buen “redistribuidor” —como un personaje cuyo “capital simb6lico” depende de unas concretas manifestaciones de prodigalidad y un dinamismo organizador—. Incluso hoy en d1a, el ciclo anual cantero ha de amoldarse tambi6n al “radical del esfuerzo y la solidaridad”. No solo porque la reiteraci6n temporal c1clica del mismo contribuye a regenerar sensorial y emp1ricamente la verdad de la especificidad gremial del colectivo *canteiro*, al comprobar su continuidad en el tiempo y al minimizar las discontinuidades generacionales, sino debido asimismo a la influencia de esa caracter1stica de la ritualidad de los “guiones pragm1ticos” que ya mencion6 antes: su consistencia cultural o coherencia sist6mica, asociada a la “reiteraci6n sincr6nica” de un com1n “radical pragm1tico”. Actualmente, dicho radical sigue rigiendo la concepci6n de buena parte de las pr1cticas de interacci6n colectiva aldeana, aunque hayan cambiado aspectos del desarrollo concreto de los respectivos “guiones pragm1ticos” que fundamenta. Es cierto que las *axudas* rec1procas vecinales se han abandonado en su pr1ctica totalidad, con el general desplazamiento de la agricultura de autoprovisi6n a un plano residual o inexistente, dentro de las estrategias de adaptaci6n econ6mica de los hogares aldeanos; pero las formas que, aun a bajo tono, se practican —la *vindima*, la *recollida do millo* o la *colleita das patatas* entre vecinos de edad— lo hacen bajo dicho “radical”. La matanza, ah1 donde se mantiene, se sigue celebrando seg1n el gui6n del pasado, aunque hoy generalmente responda m1s a la intenci6n de promover y celebrar el reencuentro familiar con los hijos y nietos urbanitas, que a un imperativo subsistencial y vecinal como anta1o. Si bien parece que dicho planteamiento no sigue formalizando el esquema de la ritualidad propio del —parto— puerperio, sin embargo tengo constancia de que a menudo el nudo de duelo, complicaciones y sufrimiento propio de los *enterros* —ante todo cuando convocan a familiares o allegados lejanos— sigue culminando con un desenlace de substanciosos banquetes de marisco, cocido y vino.

Hay que prestar especial atención a la vigencia de las celebraciones domésticas (cena de *Noiteboa* y *Ano Novo*) que tienen el mismo momento propio —y el mismo sentido lógico de alentar la experiencia de la *communitas*, aunque a escala familiar— que las celebraciones que cierran el año cantero. Por su parte, las celebraciones vecinales asociadas al solsticio de invierno (*Seráns*; *tardeadas*; *Noite dos Manolos* en la noche de san Silvestre; *Festa das solteiras* en santa Lucía; *Festa dos solteiros* en san Sebastián) se han abandonado —a excepción de esporádicos *magustos* en las noches del crepúsculo del año—. A cambio, el “año” de las actuales asociaciones vecinales de parroquia culmina con banquetes o cenas de confraternización en los locales asociativos, tras largos meses con asambleas, a menudo polémicas o conflictivas, elecciones, asimétricas tomas de decisiones y trabajosas ejecuciones de proyectos sociales. También habría que hablar de las comidas y *merendas* con que, tras ascender a los montes, se regalan ocasionalmente vecinos de lugares aledaños o miembros de peñas. O de las “*festas* gastronómicas” que tanto han proliferado recientemente. En resumen: distintos, novedosos o renovados “guiones pragmáticos,” imbuidos del “radical del esfuerzo y la comensalidad” orientan, hoy, el grueso de las prácticas de la población aldeana y de las expectativas acerca de las mismas, constituyendo el caudal central de su tradición y lo original de sus innovaciones. Sinérgica y convergentemente, unos y otros “guiones” reiteran una determinada coherencia formal —el “radical”— que cobra su pleno sentido en la culminación reunificadora y que se experimenta como una adecuación moral —o un deber—. Y en el año cantero la alienación, la experiencia de las asimetrías estatutarias y de la disgregación vinculativa, dimanadas de la práctica laboral cotidiana, solo pueden contrarrestarse mediante el repertorio de prácticas antiestructurales y liminales de dispar importancia y eficacia; desde la charla y el *botar un pito* a la hora del almuerzo, hasta la gran cena que cierra y hace balance positivo de todo el año. Y es esta ordenación secuencial y moral lo que permite hacer congruente el trabajo y la condición cantera con el conjunto de la experiencia convivencial de estas personas en su entorno aldeano; lo que otorga a aquellos, en definitiva, “habitabilidad” y consistencia cultural. La ordenación mediante el “radical” puede decirse que contribuye destacadamente a dignificar el *status* de dichos oficios, en contraste con otras dedicaciones que, aparte de resultar peor retribuidas y ofrecer mayor precariedad, se apartan sustancialmente del “radical” aldeano e imponen una autoritaria y unívoca determinación de horarios, ritmos de trabajo y retribuciones por parte de la empresa, sin hacer concesiones en forma de gratificantes prácticas celebrativas o antiestructurales. Quizá uno de los mejores ejemplos de estas dedicaciones fuese el *ir ó peixe*: el acudir por temporadas a la descarga del pescado en el puerto de Vigo. El ajuste a un “guión” orientado por el “radical del esfuerzo y la comensalidad” en este sentido también indica que, como partí-

cipe en la empresa colectiva, el trabajador dispone de un margen de maniobra de cara a mantener o interrumpir su vinculación con la misma; que opera un subyacente principio de reciprocidad bajo las asimetrías categoriales, y que la lealtad ha de recibir una contraprestación consistente también en reconocimiento personal y profesional. Mediante la concreción práctica de tal “radical”, ya de antiguo los aldeanos controlaban y renovaban su cuota de autonomía y albedrío en las transacciones laborales con los convecinos; los hogares, en sus intercambios ceremoniales —asociados a las crisis vitales— con vecinos, parientes y conocidos; las parroquias, en sus diálogos ritual-celebrativos con el entorno comarcal, o los labriegos, en los pugnaces tratos feriales con los tratantes. Y también mediante la puesta en práctica a través de específicos “guiones” los trabajadores alcanzan a mantener cierto control, más allá de las evidentes asimetrías, y a evaluar sus relaciones con los *canteiros* contratantes —o subcontratantes— asegurándose su margen de maniobra y de procura de condiciones laborales —y, en ello, convivenciales— dignas.

Pero las prácticas colectivas ajustadas a “guiones” regidos por “radicales pragmáticos” no limitan su efectividad a la ordenación actual de procesos productivos o ceremoniales, a la organización de las relaciones sociales, a la normalización de sus bases interpretativas y experienciales, sino que, como sugerí al principio, también devienen en paradigmas o sinopsis con los que narrativamente se edifica la memoria de toda una época y su modo de vida. *Sachas, malladas o fiadas*, romerías, épicas de lo que acontecía sobre las *bancadas* de las canteras, son los selectos argumentos, temas o estereotipos —y así empecé— con los que los aldeanos adultos poblaron y modelaron su memoria, y con los que fabrican —y en los que contextualizan— las narraciones evocadoras de su historia, de su experiencia vital. Y en esos temas narran dicho modo de vida, moralizándolo, poniéndolo en valor. Con ello, también proyectan juicios morales y propuestas de acción sobre el presente. Con los trillados y organizados materiales constitutivos de la cultura del ayer tratan de contribuir a un cultivo del hoy. Probablemente, la general concordancia de las memorias personales en seleccionar dichas prácticas como episodios ejemplares de la forma de ser y desenvolverse en tiempos idos, ya no apreciables, se deba precisamente a que la efectividad de la ritual vivencia de sus guiones, y especialmente su sinérgica consistencia cultural, provocaron que fuesen experimentados como *radicalmente reales* sobre cualquier otro aspecto de la experiencia; como realmente significativos e importantes. Y ello en la más dinámica juventud. Esos episodios —las *fiadas*, romerías, la jornada cantera, etc.— devienen así fijas “tramas argumentales”, convergentemente seleccionadas para construir una

particular narrativa histórica, moralmente sublimada, acerca del pasado, entendido como simbólico referente del modo de ser propio. Pero un relato no meramente retrospectivo sino crítico y hasta prospectivo, ya que su cotejo con el presente, no siempre feliz para los viejos tiempos —casi siempre ambiguo y agrídulce—, persigue explicar —y con ello reducir y “habitar” intelectualmente— las perplejidades e incertidumbres del cambio histórico experimentado. E incluso, más aún, persigue “cultivar” el mismo presente, en el sentido de valorarlo y proyectar sobre él líneas de actuación deseables —ejemplificadas en viejos buenos hábitos— o evitar las indeseables. Por ejemplo, los *canteiros* veteranos echan en falta la vieja maestría en la transformación y labrado de la piedra, y la abnegación de *os rapaces* de otrora frente al duro trabajo colaborativo, cuando juzgan la labor totalmente mecanizada de la actual cantería y la falta de inclinación ante el trabajo, imputada a los jóvenes de hoy. También reivindican para ahora el antiguo trato fluido, solidario y personalizado —como *irmáns*— entre los *compañeiros* en el seno de las cuadrillas y en las relaciones entre cuadrillas, o la implicación personal del antiguo *canteiro* jefe con sus peones o aprendices, cuando censuran de la actualidad los rasgos impersonales y mercantilizados, el distanciamiento en el trato entre las categorías implicadas en el proceso —especialmente entre el propietario, con su encargado, y el conjunto de los destajistas— o la desimplicación de las empresas capitalistas respecto a los trabajadores destajistas. Pero, en contraste, ponderan la notabilísima mejora del *status* y del poder adquisitivo del *canteiro* actual o la gran capacidad del sector para producir y generar riqueza, y censuran la actitud refractaria a la innovación de aquel que no ha sustituido el *sinfín* de tracción manual por la grúa de camión, para facilitar y rentabilizar el trabajo de manejar bloques de granito.

Las *sachas* colectivas, con su competencia por *gañala aña*; las *matanzas do porco*, donde el esfuerzo conjunto de varios vecinos era seguido del agasajo con consumo de carne, y el ofrecimiento de *a limoeira* a los concurrentes; las *malladas*; las romerías de san Cibrán o de A Asunción... son algunas de las varias formas de ayuda o de participación celebrativa que contribuyen, desde su reiteración temporal y mutua consistencia cultural, a urdir las narrativas que resumen la experiencia del antiguo modo de vida campesino, la vivencia de la vecindad. También, en este caso, las narrativas así ejemplificadas se emplean para apoyar valoraciones —en parte negativas, en parte elogiosas— acerca de la actual decadencia de la convivencia en el marco aldeano y acerca de la preferencia de la juventud por desplegar su marco relacional en un ámbito comarcal mucho más amplio y “urbanocéntrico”.

En conclusión, son esas prácticas colectivas organizadas por “guiones” regidos por los principales “radicales pragmáticos” fundamentos fácticos de convivencia moralizada, de organización social. Desde la experiencia que producen, y a través de su filtrado memorístico, se convierten en epítomes argumentales empleados en el edificio discursivo de la historia local; y, desde esta narrativa, en criterios de enjuiciamiento de la realidad social presente y en referentes de propuestas de posible intervención sobre aspectos “problemáticos” de la misma.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1991). *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- GLUCKMAN, M. (1978). *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, Akal.
- LEACH, E. (1972). *Replanteamiento de la Antropología*. Barcelona, Seix-Barral.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México, FCE.
- LISÓN, C. (1983). *Antropología Cultural de Galicia*. Madrid, Akal.
- (1986). *Antropología social: Reflexiones incidentales*. Madrid, CIS – Siglo XXI.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko (1990). “Introduction: The Historization of Anthropology”, en *Culture Through Time*. Stanford University Press – California.
- ORTNER, Sherry (1984). “Theory in Anthropology since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History* 26 (I).
- (1990). “Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions”, en OHNUKI-TIERNEY, E. *Culture Through Time*. Stanford University Press – California.
- RAPPAPORT, R. A. (1994). “Humanity’s Evolution and Anthropology’s Future”, en BOROFKY, R. *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw – Hill.
- (2001). *Ritual y Religión en la formación de la Humanidad*. Madrid – Cambridge, Cambridge University Press.
- SAHLINS, M. (1997). *Cultura y razón práctica*. Barcelona, Gedisa.
- SANMARTÍN, R. (1995). “De Impura Fictione”, en LISÓN, C. (comp.). *Antropología y literatura*. Zaragoza, Gobierno de Aragón.

- TURNER, V. (1971). "The Syntax of Symbolism in an Ndembu Ritual", en MARANDA, P. & MARANDA, E. K. *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Cornell University Press.
- (1975). "Symbolic Studies", *Annual Review of Anthropology*, vol. 4.