

catalizar la violencia, actúa, mediante su sacrificio, como factor renovador de la unanimidad colectiva.

Sexualidad y estructura social

-La inversión de los roles sexuales ordinarios mediante el travestismo de los mozos (madama, señoritas y viejas), supone que el tiempo y las acciones no tienen lugar en el ámbito de la vida ordinaria, sino en el privilegiado universo utópico de la fiesta.

-Los diálogos burlescos y las acciones amorosas entre el mancebo y la madama, que satirizan las relaciones de la pareja, muestran unos particulares arquetipos de valores, prejuicios y tabúes, a la vez que posibilitan la liberación del lenguaje amoroso y de los impulsos reprimidos, que se desinhiben al amparo del juego camavalesco.

-Autoafirmación de la virilidad y del papel preponderante de los mozos que organizan y protagonizan la fiesta, actuando como sustentadores del ritual, a través de las constantes exhibiciones de su fuerza, resistencia y pericia. Todos ellos valores socialmente dominantes y exigidos por la comunidad de ese subgrupo social, tal y como corresponde a su edad y oficio, y a la vez propios biológicamente de la mocedad y de aquellos que aspiran a ser elegidos para futuros emparejamientos. Este hecho se superpone a la actividad ganadera cotidiana (pieles de oveja del zarramaco-campanos-fertilidad-virilidad-reproducción animal y humana).

-La comida en honor a las mozas representa una clara manifestación de solidaridad, de agasajo (desde la supremacía del varón) y de un tiempo de charlas intersexuales (fuera del inmediato contexto familiar). A estos actos de comensalidad festiva solían acudir únicamente los mozos y mozas solteros, como medio de liberarse de la vigilancia de los casados, con el propósito de propiciar la selección de pareja y los noviazgos posteriores (comida-fuerza-fertilidad-sexualidad-desinhibición-casamiento-reproducción).

-Desde el punto de vista social, la vijanera es una fiesta de redundancia y de negación de su estructura, la reproduce cuando interioriza ritualmente sus costumbres y valores tradicionales, garantizando la permanencia del orden establecido y la rechaza, cuando altera simbólicamente el orden social dominante.

-Se observa un claro protagonismo de los varones como subgrupo social que hegemoniza todos los aspectos del ritual, lo que presupone una forma de jerarquización respecto a otros subgrupos existentes en la comunidad. En este sentido la presencia de los grupos y su posición en el ritual festivo, mantiene una estrecha vinculación con lo que ocurre en la sociedad más allá del ritual que la expresa y representa.

-Los mozos forman parte del conjunto fundamental que rige la reproducción biológica y la producción de bienes económicos, sociales y culturales, ya que recaen en ellos las nuevas responsabilidades de hacer que la comunidad sea rica, prestigiosa y que sus costumbres y tradiciones sigan permaneciendo en el tiempo y transmitiéndose de generación en generación. Siempre bajo la exaltación de la figura masculino-patriarcal, en torno a la que giran las relaciones nucleares de la familia campesina.

-En el contexto de la mascarada se explicita una voluntad simbólica de superación de los distintos estatus sociales, hacia una igualdad (vieja, médico, niño, indiano, hidalgo, jándalo y general), con independencia de sus papeles en la vida cotidiana.

-Existe una identificación implícita de la morfología y acción festivas de los negros con las clases populares, la violencia diaria y las tareas asignadas a su condición

(pastoreo, caza y doma). En tanto que los blancos reflejarían, en su estructura formal y modos de comportamiento, los rasgos propios de las clases sociales privilegiadas (refinamiento, compostura, elegancia, distinción, etc.). De este modo, las comparsas de los negros y los blancos, actuarían como metáforas de la realidad social existente (ya anteriormente he hecho referencia a que en numerosas ocasiones los disfraces y adornos de los mancebos y las madamas, es decir de los personajes más relevantes de los blancos, eran prestados por las familias adineradas de la localidad).

Identidad y sociabilidad en el comensalismo festivo

Los rituales de comensalidad organizados por las comparsas de vijaneros constituyen un importante objetivo de la fiesta, dado que contribuyen al fortalecimiento de la sociabilidad e identidad masculinas de los mozos. Vista no como simple sustento sino como una expresión de la simbología social, la comida es una de las principales herramientas de las que nos valemos los antropólogos para estudiar y conocer, a través de los ritos de hospitalidad y de sociabilidad, el entramado último de los grupos sociales y las diversas manifestaciones estructurales de la comunidad en que se originan. El acto de comer juntos todos los protagonistas principales de las vijaneras, los preparativos previos a la comida, los roles que cada subgrupo de la mocedad desempeña en esta parte del proceso, el dominio de productos del cerdo que caracteriza la dieta festiva y la composición ideal de los comensales que se concitan en torno a la mesa, constituyen todo un microcosmos de las estructuras sociales y de la incidencia de éstas en la fiesta. Para entender la relación entre la organización sociocultural de la comunidad, ciertos aspectos ecológicos de la misma y el comensalismo final es preciso tener en cuenta los principales factores que determinan y configuran las estructuras elementales del festejo, todos ellos presentes, real o simbólicamente, en el momento comensalístico:

- 1) En este tipo de mascaradas invernales abundan las organizaciones de comidas, meriendas o cenas de confraternización entre los grupos portadores del ritual, celebradas en las tabernas de los pueblos o en ámbitos domésticos.
- 2) La ayuda imprescindible de las diferentes casas que componen el vecindario local, sin cuya aportación de dádivas y de dinero en metálico la fiesta sería imposible.
- 3) Comidas abundantes con un predominio, en la composición de los menús, de los productos derivados del cerdo sobre otros animales o vegetales.
- 4) El protagonismo igualitario del subgrupo social de los varones solteros (mozos), en contraste con los papeles subalternos desempeñados por las mozas y las mujeres durante la fiesta.

A lo largo de la vida cotidiana de las comunidades campesinas cántabras se observa una institucionalización periódica de la comensalidad, ya que son varios los momentos en los que se celebran actos colectivos de comensalía, generalmente relacionados con: fechas señaladas del calendario agrícola y litúrgico, el sancionamiento de ritos de paso en el ciclo vital de los individuos, la finalización de trabajos comunitarios y las ayudas mutuas. Ahora bien, el tiempo de invierno es el período del año en el que se produce un mayor grado de concentración de este tipo de comidas festivas en común, con un claro componente moceril masculino. Se trata de comidas celebradas con motivo de la matanza del cerdo, de pedir la vieja, los aguinaldos y la "gullurita", organizar la vijanera y los Reyes, festejar a San Blas, comerse la cabeza del cerdo por San Antón, correr los carnavales-antruido y andar las marzas.

Desde mi punto de vista, esta reiteración de comidas fraternales entre mozos se

encuentra directamente relacionada 1) con las características ecológico-culturales de ese semiciclo anual que es el invierno, esencialmente dedicado a las tareas ganaderas, por ausencia estacional de las agrícolas; y 2) con el papel que en él juegan los hombres como protagonistas de los trabajos masculinos que se identifican fundamentalmente con las labores ganaderas, en oposición al semiciclo agrícola, primaveral-estival, con gran presencia de trabajos femeninos. Por otra parte, el invierno es el tiempo sacrificial del cerdo, que además cuenta en su interior con diversas advocaciones a santos protectores de los animales como San Antonio y con las vijaneras y carnavales, festejos en los que aparecen diferentes representaciones zoomórficas emparentadas con cerdos, osos, gallos, etc.

La utilización de espacios reducidos, casas particulares o tabernas, para acoger a los comensales en esta época del año, viene determinada por las reducidas dimensiones del grupo festivo y por su carácter segmentario, en oposición a la presencia masiva de la comunidad y emigrantes que intervienen en los festejos estivales y, sobre todo, por las propias condiciones ecológicas que el invierno impone al dificultar, por sus bajas temperaturas, actos públicos de comensalidad festiva. También las propias condiciones ecológico-culturales del momento son las que determinan que sea el cerdo el animal doméstico que por esas fechas se sacrifique en los hogares campesinos. Debido a la importancia de este animal dentro de una economía familiar rural, como principal suministrador de aportes calóricos y proteínicos y al tratamiento de las distintas piezas y productos derivados, generalmente destinadas a la conserva, se hace necesario que se mate y sazone en invierno para que sus carnes sean adecuadamente curadas. Este hecho es un factor decisivo respecto a la presencia hegemónica de partes del cerdo (y de las castañas que, recogidas en noviembre y diciembre, constituyen la base de la alimentación vegetal durante el invierno) en el conjunto de la dádiva, antiguamente entregada por los vecinos a los vijaneros.

La abundancia de carnes durante estas fechas en las comidas de mozos y la gula que las caracteriza, en sociedades, por otro lado, sometidas el resto del año a dietas extraordinariamente frugales, está directamente relacionada con la posterior continencia comensalística que una rigurosa Cuaresma impone a las comunidades que guardan el precepto religioso de la abstinencia carnal. De esta forma se corta la dinámica de derroche prolongado de la carne, con el fin de reservarla para cuando llegue el momento de las grandes tareas, del máximo esfuerzo colectivo y de ese auténtico sistema de consumo cooperativo-familiar de carne, que son las grandes fiestas patronales del verano. Desde el punto de vista de la economía de la fiesta la entrega de dádivas, por parte de las casas del vecindario de la localidad, tanto en especie como en metálico, simboliza el compromiso de cada unidad doméstica, y de la comunidad en su conjunto, de apoyo a los mozos de los que a cambio recibirán ayuda en aquellos momentos del año que la precisen. Se trata, en definitiva, de la expresión de un modelo de intercambio recíproco en el que la fiesta se organiza teniendo en cuenta los recursos populares, donde todos aportan y todos reciben: quienes entregan el "dao" reciben a cambio, y a corto plazo, ayudas en sus faenas agrícolas.

"La comensalidad, o rito de comer y beber juntos (...), es claramente un rito de agregación, de unión propiamente material"⁴³. Representa un acto decisivo, dentro de las tramas de socialización, al que recurren con bastante frecuencia los distintos grupos que forman una comunidad o la totalidad de ella, dependiendo qué aspecto de la misma o cuál de las identidades heteróclitas se pretenda resaltar. Sentarse todos juntos, alrededor de una misma mesa, a compartir los mismos alimentos, incluso como ocurría antiguamente servidos en fuente común (en clara oposición al individualismo simbólico del plato)⁴⁴, es acto supremo de sociabilidad colectiva, una manera de sellar

simbólicamente la unidad del grupo; un signo de fraternidad y de amistad que "anuda al exclusivo egoísmo del comer una frecuencia del estar juntos, una costumbre en el estar unidos, como sólo muy raramente es alcanzable por medio de ocasiones más elevadas y espirituales (...) suscita una enorme fuerza socializadora, que permite pasar por alto que en modo alguno se come y se bebe realmente 'la misma porción', sino porciones complementariamente exclusivas"⁴⁵.

Como ya ha señalado Lisón Tolosana, "la mesa común, con viandas excelentes o consideradas como las más exquisitas, es la forma primaria de convivencia extrafamiliar. Al sentarse a la mesa aquellos que están sujetos a los mismos quehaceres y avatares a lo largo del año, ponen sobre el mantel la identidad de sus problemas"⁴⁶. Por ello, el ritual comensalístico de las vijaneras cumple una función de cohesión y comunión grupal, fortalece el sentimiento de grupo y ayuda a lograr la identidad colectiva, en primer lugar, reforzando la sociabilidad y la identidad masculina diferenciadas y, posteriormente, haciendo extensiva la integración al conjunto de la mocedad, al incluir al subgrupo de las mozas. El acto mismo de la comensalidad, al igual que la fiesta globalmente considerada, no sólo expresa la comunión grupal de los diferentes conjuntos de sexo y de edad, sino que también los subconjuntos sociales refuerzan su singularidad y remarcan sus diferentes identidades fraccionales, al tiempo que despliegan sobre el mantel sus expectativas, preocupaciones y estrategias amicales o matrimoniales. "En todos estos casos la comensalidad es un principio de diferenciación, selecciona a un corto número de personas (...), los extrae del conjunto y los opone por consiguiente al común de vecinos (...). ¿Qué grado de fraccionamiento puede permitirse la comunidad? A juzgar por la incidencia de rituales vecinales de corte transversal, no es elevado. Está controlado y circunscrito a momentos y condición de personas. La participación ceremonial según edad, estado y sexo, de todos los miembros quiebra los pequeños segmentos"⁴⁷.

Todo ello se produce mediante la dramatización de los roles sexuales, que confirman y reactivan los derechos y deberes de los subgrupos, remarcando principalmente la hegemonía social de los mozos sobre las mozas y por extensión de los hombres sobre las mujeres. A la vez que se sitúa al segmento moceril en el estatus social que le corresponde, en su calidad de sector subordinado y mediador entre generaciones, que actúa como un mecanismo de reproducción y de redundancia del orden comunitario tradicional. Los mozos, que también representan al pueblo y la relación de identidad que el pueblo reclama de ellos, se convierten en los garantes de la memoria colectiva y de la tradición, en los herederos culturales que, con la aceptación de las prácticas y comportamientos establecidos y adscritos a su propia existencia, están contribuyendo a la reproducción de los grupos y de la estructura social. A través de la comida de la vijanera se subraya y se consagra la sociabilidad vecinal, más allá de los conflictos familiares o sociales y se desarrolla una función socializadora, enseñando y acostumbrando a los nuevos mozos a estar entre sus iguales y comportarse con un sentido solidario, cuando se participa en un acto en común.

Estos últimos aspectos, vinculados a la sociabilidad e identidad colectivas, nos remiten al carácter ideológico de la fiesta, también representado en la comensalidad colectiva, ya que en el ritual aparecen imbricados los valores, ideales e intereses con los que se siente identificada la comunidad que los pone en circulación a través de la fiesta para su reproducción y reconocimiento social. Dichos configuradores de la identidad cultural en las vijaneras son expresivos de un modelo identitario de tipo vernáculo, en el que "los códigos simbólicos transmiten en su mensaje los intereses reales de los grupos e individuos, de suerte que el pueblo determina así, directamente, las ideas y los valores"⁴⁸. La identidad vernácula tiene su correspondencia en esa mezcla de carácter

igualitario y jerarquizado de los poderes, definitorios de la política de la fiesta desarrollada por sus protagonistas.

Creo que en las vijaneras (lo mismo sucede en la comida) se conjugan ambas modalidades de representación del poder. Y esto es así porque, por un lado, son los propios vecinos, a través de los distintos subgrupos fraccionales que integran la sociedad, los que "se reparten las tareas preparatorias y ejecutan y controlan las actividades festivas"⁴⁹, sin necesidad de tener que delegar en especialistas y, por el otro, aparece reflejada en la acción ritual la existencia de un sistema jerárquico, temporalmente encarnado en el mozo viejo y los mozos más antiguos que les confiere ciertos privilegios respecto al conjunto de los mozos novicios que ese año ingresan en la Sociedad de mozos, traducidos en atribuciones de organización y coordinación. Prerrogativas que terminan siendo más simbólicas que reales y más dirigidas hacia el intragrupo que hacia el exterior, dado que en la vida ordinaria las cuadrillas operan básicamente con arreglo a esquemas acordes con un ideal igualitario, lo que no presupone la existencia de diferencias reales internas.

Respecto a la circulación de alimentos o dinero, aportado por las casas del vecindario a través de las dádivas y aguinaldos, es preciso señalar que este modelo de cooperación comunitaria responde a los modelos de intercambio y reciprocidad estudiados por Mauss, quien, a este respecto, ha escrito que: "los dones circulan con la certeza de que serán devueltos, `seguridad' que reside en la virtud de la cosa que se entrega, siendo ella misma su `seguridad'. Radica, dentro de toda posible sociedad, en la naturaleza del don, la posibilidad de obligar a plazo (...). El `tiempo' es un elemento necesario para poder llevar a cabo una contraprestación. Por tanto la noción de plazo se sobreentiende siempre cuando se trata de (...) prestarse servicios rituales (...). La comunión y alianza que crean son relativamente indisolubles. En realidad este símbolo de la vida social, la permanencia de la influencia de las cosas objeto de cambio, no hace sino traducir bastante directamente, la forma en que los subgrupos de estas sociedades segmentadas (...) quedan continuamente implicadas las unas con las otras, sintiendo que se deben todo (...). "Este principio del cambio-don ha debido de ser el de las sociedades que han superado la fase de `la prestación total' (de clan a clan, de familia a familia) y que sin embargo, no han llegado al contrato individual puro, al mercado en que circulan el dinero, a la venta propiamente dicha y sobre todo, a la noción de precio estimado en moneda legal"⁵⁰.

La defensa de la raya o la demarcación de límites simbólicos

-La acción guerrera, real o simulada, entre dos vijaneras de pueblos colindantes que se encuentran para realizar el rito de la raya (paz o guerra), representa la tendencia de ambos grupos rituales a asumir simbólicamente la defensa de las respectivas autoidentidades sociales comunitarias (lo propio-lo foráneo), fortaleciendo, de este modo, la cohesión y la solidaridad intervecinales (paz), o negándolas (guerra). Existen datos confirmados de que en Anievas los vijaneros de Arenas fueron expulsados a palos y pedradas del territorio después de haberles quitado los disfraces y haberles tirado al río, en represalia por haber transgredido la raya sin licencia previa. En Helguera, los vijaneros indicaban a los niños, durante la fiesta, la ubicación de los mojones que delimitaban los confines del pueblo.

-Mediante las cuestaciones, efectuadas entre el vecindario de la comunidad, se intenta preservar la solidaridad o convivencia necesarias para mantener el equilibrio socialmente existente.

-La ausencia de la raya, como sucede entre La Serna y Santa Cruz de Iguña, o la superación de los límites propios por tolerancia del pueblo vecino, indica una tendencia a la indivisión, una necesidad de trascender hacia contextos más amplios, donde es obligado el reconocimiento de la presencia de los otros. Este fenómeno, suele estar estrechamente relacionado con ciertas formas comunitarias de trabajo, explotación de un mismo ecosistema o actividades comerciales recíprocas (ferias, mercados, ventas ambulantes y exportaciones de trabajos artesanales).

Identidad local y conflictos de límites

Un momento álgido de la expresión y robustecimiento de la identidad comunitaria lo constituye la defensa de los límites fronterizos del pueblo⁵¹ mediante acciones simbólicas o reales que dramatizan la cohesión comunal y definen quién es y quién no es miembro de la comunidad, de un nosotros compartido que se expresa como idealmente homogéneo frente a los otros, aquéllos que habitan otro espacio geográfico-moral distinto al nuestro, lo cual refleja la faceta espacial de las autoidentidades comunitarias. "Esta perspectiva de la identidad local partiendo de la oposición entre comunidades locales remite a la dimensión territorial de tal relación dialéctica. La importancia del factor territorial se explica en función de su estrecha interconexión con la historia, con la dimensión temporal en la que el propio ritual se incardina. El territorio es una proyección simbólica de la estructura social y cultural de las comunidades humanas"⁵².

Las reiteradas rivalidades entre comunidades en torno a las zonas liminales de su territorio comunitario, bien sea mediante la participación general de sus miembros, o a través de la intervención (en su nombre) de un grupo social representativo por su fuerza y osadía, como es el de los mozos (tal y como ocurre en las marzas, los carnavales y otras celebraciones festivas), constituyen acontecimientos en los que tienen lugar diversos procesos de solidaridad grupal y autoafirmación vecinal, a partir de la defensa de sus fronteras con la finalidad de no consentir la intromisión (no deseada) de ningún forastero. La defensa de los límites comunales forma parte de un tipo de rituales sociocéntricos de exclusión de los otros que han sido muy frecuentes en comunidades tradicionales, debido a que las comunidades aldeanas, dotadas de un fuerte sentimiento de solidaridad interna, han tenido secularmente "también un sentido bien definido de distinción frente al mundo exterior. Así, los habitantes de aldeas vecinas eran siempre tratados como extraños. Se les trataba de modo diferente, aunque con grados variables de antipatía (...). Tal actitud conducía a menudo a conflictos con los habitantes de otras comunidades, conflictos que en ocasiones se convertían en un antagonismo prolongado y agudo. Estos con frecuencia se traducían en batallas campales en las que participaban grupos, sobre todo de jóvenes. Había muchos lugares en que podían ocurrir tales peleas; los más comunes eran los límites de dos aldeas, la posada o las ceremonias y las fiestas, sobre todo cuando (...) cortejaban a las muchachas locales"⁵³.

Límites que, según Simmel, son elementos arbitrarios, que actúan espiritualmente y de "los cuales parten, no sólo resistencias pasivas, sino repulsiones activas. Todo límite de este género engendra defensiva y ofensiva"⁵⁴. Por ello, los espacios fronterizos, cuales quiera que sean, se convierten en lugares paradigmáticos de la autoafirmación del deseo de integración comunitaria frente al mundo exterior, porque como muy bien dice Homobono "el límite, la frontera de trazado definido e incluso en ocasiones geométrico, tiene una concreción más neta que los límites sociosimbólicamente definidos por las comunidades locales en su dialéctica identificación-diferenciación, más imprecisamente

espacializable. El espacio apropiado por cada comunidad se acota, se amojona, delimitación sancionada administrativa y jurídicamente. El límite traza una línea divisoria entre el interior y el exterior que no siempre es un reflejo especular de la más volitiva proyección sobre el espacio del nosotros/ellos intercomunitario"⁵⁵.

Cuadrillas itinerantes e identidad supracomunitaria

Hasta el momento he analizado las diversas esferas de identidad intracomunitaria, cuya identidad local se fundamenta en el sentimiento experimentado por sus habitantes de formar parte de una unidad social y también espacial en la que los límites territoriales que separan unos municipios de otros son tan ambiguos que muchas veces ocasionan permanentes conflictos entre localidades colindantes. "Ahora bien, en la estructura semántica de los rituales que realzan la vivencia comunitaria aflora, como parte constitutiva del significado, el peligro de la extranjería y foraneidad. Esto se debe a que ninguna comunidad puede subsistir en aislamiento; sus miembros se ven existencial y necesariamente envueltos, individual y colectivamente con otras comunidades. La fuerza de la realidad obliga a conocer la variación y la diversidad, los otros, el enfrentamiento de intereses en la apropiación de recursos. Pues bien, la articulación de la necesaria diversidad (de lo interno con lo externo, de nosotros con ellos) ha actuado como inagotable venero de creación cultural (...).

Puesto que los límites propios tienen necesariamente que ser trascendidos, la pequeña comunidad se verá obligada a organizar e institucionalizar sus relaciones espaciales con las más próximas (...). La comunidad aldeana potencia ritualmente la necesidad primordial de relacionarse con otros, precisamente con los ajenos y extraños, con aquellos con los que se comparten antagónicos intereses y conflictos. Enseña, en otras palabras a vivir con diferencias"⁵⁶.

Las relaciones interlocales que sirven a las comunidades para trascenderse a sí mismas e incluirse en el ámbito de un nosotros supracomunitario en el cual poder experimentar la sensación de pertenencia a una unidad mayor (de carácter comarcal), suelen generalmente vehiculizarse a través de romerías celebradas en honor a un Santo que cataliza las identidades colectivas de diferentes grupos y pueblos y cuyo territorio de gracia abarca diversas localidades, que comparten una misma devoción y, a veces, se disputan la pertenencia del propio Santo y del espacio en el que se encuentra ubicada la ermita o el Santuario que lo contiene. No obstante, existen otro tipo de rituales de carácter civil que igualmente actúan como mecanismos de integración y solidaridad intercomunitaria, poniendo de relieve una nueva identidad supralocal. Este es el caso de los rituales de la raya que las comparsas itinerantes de vijaneros llevan a cabo cuando trascienden los límites de su aldea para internarse en otras colindantes, bien sea solos o en compañía de otra cuadrilla a la que se unen para itinerar conjuntamente por diversas aldeas del valle.

Este tipo de desplazamientos festivos, a veces no autorizados, demuestra que en algunas áreas de Cantabria la celebración de vijaneras combina aspectos básicamente intracomunitarios con otros que, desde una perspectiva más amplia, son supracomunitarios, "por lo que siempre existirá una cierta tensión entre un nosotros restringido y el nosotros más extenso"⁵⁷ Dicha costumbre representa la voluntad de superación real de los propios límites locales y el deseo de integración de los grupos en otras comunidades. Acción que debe realizarse con el consentimiento de la unidad socio-territorial receptora si no se quiere provocar un altercado violento entre localidades distintas. Para ello, las comitivas visitantes deben efectuar una serie de rituales protocolarios de desagregación o salida de su comunidad originaria y de

agregación o entrada en la localidad visitada. Generalmente estos rituales de paso material se ejecutan en la denominada raya o línea imaginaria que divide dos pueblos, donde cada cuadrilla tantea la voluntad hospitalaria de los otros. Para esto, ambos colectivos, representantes de sus respectivas comunidades, se juntan en una zona liminal del territorio y, situándose los unos frente a los otros, dramatizan el rito colectivo de la raya, pidiéndose ¿paz o guerra? Se trata de conocer el grado de receptividad de los otros, para proceder, bien a su inserción esporádica en un nosotros más amplio, en caso de que sea concertar da la paz, mediante la superación de la propia frontera y la integración de todos en un recorrido compartido, o bien a su exclusión y enfrentamiento, si se pide la guerra, demarcando y defendiendo violentamente sus respectivos límite⁵⁸.

Las acciones festivas intercomunitarias de estas características no dejan de tener un carácter ambiguo al coemitir (ambas cuadrillas) signos reiterados de solidaridad intercomunitaria y señales de autoestima del grupo, y por lo tanto de reforzamiento de los rasgos diferenciales del nosotros en el espacio ajeno de los otros. Estas ritualizaciones son una perfecta muestra de la dialéctica establecida entre ámbitos interlocales en los que los mozos, como representantes de las colectividades, expresan los intereses intercomunicaros nacidos del reconocimiento de la imposibilidad de hacer una vida autárquica y de la necesidad de reafirmar periódicamente la solidaridad interlocal, derivada de unas relaciones cotidianas supralocales que permiten compartir los recursos de un ecosistema común, más allá de los reducidos límites de cada pueblo o conjunto de pueblos. Durante la presencia de las cuadrillas en territorios de adscripción festiva, los habitantes de los mismos muestran su hospitalidad entregando a los vijaneros donaciones, aguinaldos o "daos", al tiempo que se crean o se consolidan estrategias de noviazgo entre parejas de distintos pueblos, dejando así sentadas las bases de una futura aceptación y tolerancia entre el mozo forastero pretendiente y los mozos del pueblo de la pretendida. El principal elemento de reforzamiento de esta amistad es la comensalidad compartida y el intercambio de bebida entre unos y otros. En el momento de la salida del territorio de los otros, la cuadrilla visitante vuelve de nuevo a poner en escena ritos de desagregación de la comunidad foránea y de agregación a la suya propia, de tal modo que la intensidad de la expresión de la autoidentidad grupal y territorial adquiere mayor vigor a medida que el grupo se aproxima a su núcleo poblacional originario.

Androcentrismo y estrategias festivas de dominación masculina

Como muy bien ha señalado Alida Carloni: "la fiesta, fenómeno expresivo y simbólico representa el medio de transmisión del género más nítido para un antropólogo y más perverso, por lo subliminal, que el hombre ha creado para justificar su hegemonía respecto a la mujer (...). Desde el punto de vista epistemológico tenemos que tener en cuenta que la visión androcentrista y la hegemonía viril ha permitido distribuir las informaciones sobre las fiestas de carnaval como un momento donde las personas, independientemente del sexo podían ejercer su libertad con un margen de maniobra mayor al tiempo no festivo. Si una de las funciones del Carnaval es la de servir de válvula de escape para los seres humanos debemos de reconocer que la asimetría aquí también es flagrante pues al vivir de segundonas, las mujeres, deben de mantener un espacio-tiempo que no les permite desarrollarse como ser humano en toda su plenitud"⁵⁹.

Pues bien, esta realidad que Carloni apunta en el texto anterior es perfectamente verificable y aplicable a cuanto ocurre en las vijaneras cántabras. Así pues, vemos cómo

a lo largo de las acciones festivas protagonizadas por las cuadrillas de vijaneros se pone de manifiesto el protagonismo de los mozos y, simbolizado en ellos, el papel dominante de los varones en su faceta de grupo detentador de la autoridad en el hogar, del poder político y social en la comunidad, ya que son ellos quienes representan la fuerza, la juventud, el valor, la resistencia y la virilidad. La jerarquización intracomunitaria de los roles y estatus adscritos a sus miembros, según la división sexual socialmente establecida, impregna la totalidad de la estructura social y de las interacciones cotidianas, dejando una especial huella en la institución cognitiva-realizativa del lenguaje, ya que la lengua se halla engarzada en la organización social como código de conceptualización de las relaciones interpersonales y como definidor de estatus. Las expresiones lingüísticas son símbolos de la realidad social, que influyen en las relaciones sociales de la cultura y a su vez son influidas por ésta. El comportamiento lingüístico cotidiano de las mujeres en la Cantabria rural, considerado en función del estatus y del rol adscrito a su sexo, refleja las asimetrías de una organización social igualmente asimétrica, en definitiva, lo socialmente considerado masculino⁶⁰. La discriminación entre sexos se hace visible no sólo a través del lenguaje (coplas de censura y control social de carácter satírico-burlesco en las que se ridiculiza a la mujer), sino también a través de la inversión de roles sexuales (que en este caso actúa al servicio de la restitución del orden femenino como simulacro cultural)⁶¹, de otros modos de interacción simbólica correspondientes al denominado lenguaje silencioso, como el caso de los gestos y de los ademanes de los actores festivos, así como del uso diferencial y diferenciador de los espacios en los que se mueven ambos géneros.

Las vijaneras, como una buena parte de los ritos invernales, son protagonizadas por el grupo de varones solteros, que constituye el segmento principal de la Sociedad de Mozos: agregado unisexual cohesionado por su semejanza moral y reproductor del género, en el que sus miembros interactúan como una fracción social preeminente, dotada de estrategias rituales perfectamente articuladas a través de las cuales reafirman periódicamente su identidad masculina y su papel de colectivo dominante respecto al subgrupo de las mozas, las cuales carecen de instituciones y estrategias rituales públicas, mediante las que poder reafirmar simbólicamente su identidad de mozas (la identidad negada) y sancionar los cambios producidos en su estatus de edad, en esta franja concreta de su desplazamiento social. Todo ello, origina y legitima asimetrías (superiores/inferiores) en los procesos interactivos, al tiempo que confina (y resocializa) a las mujeres solteras, dentro de un rol sexual adscrito (representativo de las normas sociales y del orden institucional) de sujetos subalternos con una autoconciencia, renovada e intersubjetivamente sedimentada, de seres inferiores y en desventaja, en el contexto de una cultura profundamente orientada hacia lo masculino.

En el interior de las comparsas ("representaciones sociales de las diferentes edades de la vida y de las propiedades que les son asociadas por definición")⁶², como estructuras organizativas informales que son, se agrupan los mozos (portadores de palos: símbolo paradigmático de la autoridad masculina) siguiendo una dinámica de jerarquización sólidamente establecida de los grupos de edad, que fija las posiciones estatutarias y los niveles de autoridad, originando las diferencias según las cuales se codifican los valores y los comportamientos sociales. Del mismo modo, a través de ellas se definen dos estrategias fundamentales de enfrentamiento simbólico vertical de roles-estatus, una ascendente, que ritualiza la oposición de los mozos (grupo de aspirantes al poder), respecto a los varones adultos (detentadores del poder socioeconómico), y la otra descendente, que implica el mantenimiento de la sujeción de los sucesivos grupos de edad inferiores: chavales o mozalbetes y niños.

Sin embargo no hay que olvidar que, al menos antiguamente, las aportaciones de las

mujeres al desarrollo de las vijaneras era un hecho incuestionable. En todo este proceso empleaban una buena parte de su tiempo y de su cultura del trabajo, mediante la confección de disfraces, la entrega de dádivas (productos del cerdo elaborados por las mujeres, que también lo atendieron en vida), el "consentimiento" del hurto ritual de sus huertos domésticos y la preparación de la comida o cena de marzas. A pesar de esta importantísima colaboración, las mujeres se veían relegadas al papel marginal de cocineras-alimentadoras y de sujetos pasivos, auxiliares de los hombres.

En resumen, la vijanera es un ritual agrario efectuado, como ya se ha dicho, dentro del ciclo del invierno, un período festivo de sociabilidad masculina por antonomasia⁶³, a través de cuya dramaturgia socio-festiva⁶⁴, que posee unas claras manifestaciones de androcentrismo, los varones jóvenes pueden engrandecer la imagen de sí mismos, tejiendo en torno a la mujer unas relaciones de poder, que son la otra cara de las relaciones permitidas y establecidas por las instituciones (familia, religión y lenguaje). Mediante las vijaneras (ceremonias de redundancia del orden social establecido) el grupo de mozos, como sujeto social colectivo y protagonista, refuerza el privilegio de la masculinidad, reactualiza los valores, las ideas y los conflictos de su comunidad, desde una posición de poder, perpetuada por la recurrencia a un comportamiento tradicional que impone un contenido específico (machista) a las relaciones amorosas y de cortejo y al papel que la mujer desempeña en estas experiencias y en el conjunto de la vida social⁶⁵.

Este tipo de rituales públicos de masculinidad permiten a los mozos exhibir y reproducir un determinado modelo de socialización fundamentado en las asimetrías entre los géneros, al tiempo que sirven para que la juventud masculina explicita, en el ámbito de lo colectivo, sus tramas de sociabilidad e identidad grupal, sus ritos de paso y aprendizaje para los novicios y, lo que es más importante, sus roles y estrategias públicas de dominación masculina frente a la subordinación femenina, dentro de un mundo en el que los valores, las normas y los modelos son masculinos.

Notas

¹ VELASCO, H. M. y otros, *Tiempo de fiesta*. Madrid, 1982, pp. 7-24.

² CARO BAROJA, J., *El Carnaval. Análisis Histórico-cultural*. Madrid, 1979, p. 162.

³ GAIGNEBET, C. y FLORENTIN, M. C., *El carnaval. Ensayos de mitología popular*. Barcelona, 1984, pp. 13-28.

⁴ ROMA, J., *Aragón y el carnaval*. Zaragoza, 1980, pp. 28-30.

⁵ CARO BAROJA, J., *El Carnaval...*, *op. cit.*, pp. 176-177 y 167.

⁶ *Ibidem*, pp. 168-173.

⁷ Cit. por CARO BAROJA, J., en *El Carnaval...*, *op. cit.*, p. 172.

⁸ Cox, H., *Las fiestas de locos*. Madrid, 1983, p. 17. Véase también H. HEERS, *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, 1988.

⁹ CARO BAROJA, J., *El Carnaval...*, *op. cit.*, p. 279.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 20-21.

¹¹ También denominada vijenera, vejenera, viejanera o viejenera. Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero Popular de la Provincia de Santander, IV*. Santander, 1955, pág. 291.

¹² Sobre el topónimo Jano o Hano y su presencia en la geografía de Cantabria, véase GARCÍA LOMAS, A., *El nánago que se quebró el corazón. Temas folklóricos novelados y efemérides del Real Valle de Iguña*. Santander, 1956, pp. 281-284.

¹³ Jano, cuyo nombre ya aparece en los cantos rituales de los Salios, era una divinidad de la Roma clásica. Al parecer, su culto fue introducido entre los romanos por Rómulo, entre quienes se le consideraba uno de los dioses Penates. Jano presidía todo lo que se abría y cerraba (ianua, hace referencia a las puertas en forma de arco). Él era el dios de todo comienzo; se le dedicaba el primer mes (Ianuarius) y las Kalendae de enero eran las fiestas más populares de Roma. Su divinidad, vinculada (entre otras cosas) a la agricultura, también simbolizaba el caos, el mundo y el aire.

Numa levantó en Roma un templo en honor a Jano, que permanecía cerrado en tiempo de paz y era abierto siempre que estallaba una guerra. Entonces, los caudillos de la nación acudían al templo de Jano, acompañados de los magistrados y pontífices, y descolgaban de las bóvedas del santuario los escudos sagrados, para agitarlos y golpearlos cadenciosamente, al tiempo que exclamaban a coro, ¡Marte, Marte, despierta! Cuando finalizaban las hostilidades bélicas, se cerraban las puertas por medio de cien cerrojos y de enormes barras de hierro, para que el pueblo entendiera que una guerra (y la consiguiente apertura de las puertas del templo de Jano) no debía iniciarse sino mediaban poderosas razones. Véanse HuMBEUT, J., *Mitología griega y romana*. Barcelona, 1958, pp. 77-78; MARTÍNEZ, F. y otros, *Diccionario de la mitología clásica*, 2. Madrid, 1980, pp. 365-366; Ovrotto, P., *Fastos*. Madrid, 1984, pp. 104-118.

14 "Las Kalendae de enero, como el mismo mes Ianuarius y todas las Kalendae en general, estaban consagradas en Roma al dios antiquísimo Jano. Jano no era, como se ha creído hasta hace poco, un dios secundario, un dios portero o civilizador, sino que su figura resultaba más grandiosa en un principio. Jano originariamente era una divinidad semejante a Júpiter, el dios padre, el dios del cielo, aun cuando haya sufrido luego muchas transformaciones y adaptaciones (...).

La fiesta de Jano tenía lugar el día 9 de enero. Pero esta fiesta, en la que el 'rex sacrorum' y antes el rey mismo, mataba al carnero que servía de guía en los rebaños, no parece tener que ver gran cosa con otra que no surge en la época republicana, de otra que sólo en un momento muy avanzado, próxima la caída del Imperio en la más absoluta descomposición, se ve que tuvo una gran importancia y que se extendía de Oriente a Occidente, de Grecia a España, y de Norte a Sur, de Germania a Italia. Me refiero a la de las Kalendae Ianuariae propiamente dichas, y a la del 1 de enero en especial, que coincidía con la costumbre que en tiempo del Imperio, a partir del mismo Augusto, adquirió un aspecto oficial, de hacerse regalos mutuos = 'strenae' (...).

De esta fiesta `en que salían comparsas de hombres disfrazados' nos hablan muchos de los escritores cristianos, los padres de la Iglesia, y Libano, el severo retórico y moralista pagano del siglo IV, que la reprueba, dice `que se hallaba extendida por todos los pueblos dominados por Roma". Véase CARO BAROJA, J., *El carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid, 1979, pp. 167-168.

15 Véase RENERO, V., "Formas dialectales y toponímicas de Cantabria", en *Altamira* (1947), pp. 201-202.

16 "Los latinos esculpían los simulacros de JANO bajo la efigie de una cabeza de doble faz (Janus bifrons) y cuyas dos caras miraban atrás y adelante, al pasado y al porvenir, a lo grato y a lo desagradable. Dicha efigie era colocada sobre alto plinto y se empleaba bajo el nombre de Término en esta nueva figuración, como signo fronterizo en las etapas de los caminos". Véase GARCÍA-LOMAS, A., *El nánago...*, op. cit., pp. 282-283.

17 Véase GARCÍA-LOMAS, A., *Mitología y supersticiones de Cantabria*. Santander, 1964, pp. 298 y 304. Y también, CALDERÓN ESCALADA, J., *Lenguaje popular de la Merindad de Campóo* (texto mecanografiado). Santander, 1983, p. 14L.

18 Véase GARCÍA-LOMAS, A., *El nánago...*, op. cit., p. 86.

19 "Cuando yo era pequeño, era ya un vijanero o, mejor, un 'vihaneru'/'bihaneru', con el cálido aliento de esa aspiración que caracteriza al habla de nuestras gentes. `¡No seas vijaneru! ¡Eres un vijaneru! ¡Menudo vijaneru!...' Son expresiones con sentimiento, salen sin pensar, de ese modo espontáneo como una madre recrimina la trastada graciosa de un hijo, o como el viejo ríe con carcajada abierta la ingeniosa ocurrencia de unos chavalucos. Si eres aventado, eres vijanero, si eres alegre y desenfadado, eres vijanero; el estrafalario es vijanero; es vijanero el chistoso, el ocurrente, el payaso, el alegre, el despierto, el bromista, el inocente; vijaneru es el ingenuo y el listo es vijanero. Siempre que te salgas de la norma, en mi pueblo, eres un `vijaneru'". Véase VÉLEZ PÉREZ, A., "La Vijanera: una difícil recuperación. Datos para su ubicación en la tradición carnavalesca", en *Actas del IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, p. 202.

20 Véase CALDERÓN ESCALADA, J., *Lenguaje popular...*, op. cit., p. 140.

21 *Libro de Actas del Concejo de La Serna de Iguña* (1852-1853), pp. 112r. y 116a.

22 Véase *Ordenanzas Municipales de Arenas de Iguña*. A.H.P., M.S., 433, pp. 5 y 5v.

23 Sobre los orígenes y significado del vocablo zamarrón y la presencia de estas figuras festivas en el folklore, véanse MENÉNDEZ PIDAL, R., *Poesía juglaresca y juglares*. Madrid, 1924, pp. 27-29; NUEVO ZnaRnctNn, D. G., "Guirrios y zamarrones", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IV (1948), pp. 257-260; CARO BAROJA, J., *El carnaval...*, op. cit., pp. 227-238.

24 Véase ABANTIADÉ, L., *Desde la Montaña*. Alceda, 1883, pp. 105-107.

25 Véase ALCALDE DEL RÍO, H., "Las pinturas y grabados de las cavernas", en *Altamira* (1906), pp. 22-23.

26 Véase CORRESPONSAL, "Luena", en *El Cantábrico* (1929).

27 A mi juicio excesivamente encorsetado en un lenguaje retórico (del que se hace necesario sonsacar los datos etnográficos), que sirve de armazón, y de pretexto, para construir un discurso inmovilista, donde el medio rural es presentado como el espacio idílico de una Arcadia maravillosa y feliz, en cuya "sorda quietud" los campesinos son los sujetos representativos, y eternamente portadores, de "un rancio sabor local, reminiscencias de aquellas viriles, indómitas y sufridas razas que por antonomasia defendieron durante el Imperio de Augusto la Montaña santanderina".

28 Véase GARCÍA-LOMAS, A. Y CANCIO, J., "De la danza de la flor. La vejenera en Valdiguña", en *Del solar y de la raza (Tradiciones y leyendas de La Montaña)*. Pasajes, 1928, pp. 109-123. Y también, GARCÍA-LOMAS, A., "Los zarramacos, dos máscaras pastoriles de la vejenera (Reminiscencias célticas en el ocaso)", en *Mitología y supersticiones...*, op. cit., pp. 293-305.

29 Véase NOSTRADAMUS, "Las mil y una tardes. Fue la vejenera un éxito, muy feliz, en Santa Olalla", en El

Cantábrico (1936).

30 Véase HIGEDO, "La Vijanera", en *Cantabria* (1907). Sobre esta variante de la vijanera, véase también, MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., "La viejanera", en *Monólogos y estampas de costumbres campurriano-montañesas*. Aguilar de Campóo, 1979, pp. 232-236; *Ídem*, "Un resumen de las marzas", en *Añoranzas. Costumbres castellano-campurriano-rnontañesas*. Aguilar de Campóo, 1982, pp. 30-31.

31 Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero Popular...*, op. cit., p. 291.

32 Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., "La viejanera: un rito de expulsión del Año Viejo en Cantabria", en *El Diario Montañés* (1980); *Ídem*, "La viejanera o fiesta de la flor. Un ritual de expulsión del Año Viejo en Cantabria", en *La Revista de Santander* (1982), pp. 20-25; *Ídem*, "Carnavales en Cantabria", 1 y 2, en *La Revista de Santander* (1984); *Ídem*, *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, op. cit., pp. 7-77; *Ídem*, "Los vijaneros...!", en op. cit., pp. 261-296.

33 Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales*. Santander, 1984, pp. 7-77; *Ídem*, "Los vijaneros en el ritual de expulsión del Año Viejo en Cantabria", en M. LUNA (Coord.), *Grupos para el ritual festivo*. Murcia, 1987, pp. 261-296; *Ídem*, "Una aproximación al estudio socioantropológico de las mascaradas invernales en Cantabria", en *Actas del IV Congreso del Carnaval*. Cádiz, 1990, pp. 145-197.

34 Véase RENERO, V., "Formas dialectales...!", en op. cit., pp. 201.

35 "Almilla con mangas que llevan los aldeanos montañeses sobre el chaleco, muy parecido al `chaleco de Bayona". Véase GARCÍA-LOMAS, A., *El lenguaje popular de las montañas de Santander*. Santander, 1949, p. 183.

36, BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona, 1974.

37 HORNILLA, T., *Sobre el carnaval*. San Sebastián, 1987; *Zanzalzain el chamán y los magos del carnaval*, San Sebastián, 1988; *El carnaval vasco interpretado*. Bilbao, 1990.

38 GINZBURG, C., "Charivari, associationsjuvéniles, chasse sauvage", en *Le charivari*. Paris, 1981, pp. 131-140.

39 ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*. Madrid, 1982.

40 ROMA, J., *Aragón...*, op. cit., pp. 43-116.

41 ELIADE, M., *El mito...*, op. cit., p. 57.

42 ROMA, J., *Aragón...*, op. cit., pp. 43-116.

43 GENNEP, A. VAN, *Los ritos de paso*. Madrid, 1986, p. 39.

44 SIMMEL, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, 1986, pp. 266-267.

45 *Ibidem*, p. 264.

46 LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural de Galicia*. Madrid, 1983, p. 166.

47 *Ibidem*, p. 166.

48 GÓMEZ GARCÍA, P., "Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas", en *La fête, le cérémonie, le rite*. Granada, 1990, p. 57.

49 *Ibidem*, p. 55

50 MAUSS, M., *Sociología y Antropología*. Madrid, 1979, pp. 195, 198, 222 y 263.

51 LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social y hermenéutica*. Madrid, 1983, pp. 87 y 255-309.

52 HOMOBONO, J. L., "Fiesta, tradición e identidad local", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra, 55 (1990)*, p. 54.

53 DOBROWOLSKI, K., "La cultura campesina tradicional", en T. Shanin (sel.), *Campesinos y sociedades campesinas*. México, 1979, pp. 264-265.

54 SIMMEL, G., *Sociología, 2. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, 1986, pp. 650-651.

55 HOMOBONO, J. L., "Fiesta, tradición...!", op. cit., p. 57.

56 LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social ...op. cit.*, pp. 16-17 y 22.

57 MORENO NAVARRO, L., "Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades en Andalucía", en *Identidades colectivas. Etnicidad y Sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia, 1990, p. 98.

58 Sobre las peleas en tomo a la raya, véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales*. Santander, 1984, pp. 35-52, 88-89 y 111-115.

59 CARLONIS, A., "El Carnaval como lenguaje simbólico de género", en *Actas del IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, pp. 124-125.

60 Véanse GARCÍA MESAGUER, A., *El lenguaje y discriminación sexual*. Barcelona, 1984; Buxó, M.' J., *Antropología de la mujer*. Barcelona, 1978; LAKOFF, R., *El lenguaje y el lugar de la mujer*. Barcelona, 1981.

61 MENA, L., *El orden femenino*. Barcelona, 1987.

62 BOURDIEU, P., *El sentido práctico*. Madrid, 1991, p. 313.

63 JULIANO, M.a D., "El tiempo y las restantes elaboraciones sobre el medio", en *Cultura popular, Cuadernos de Antropología, 6 (1986)*, pp. 41-43.

64 La vijanera es una fiesta agraria similar a las que sirvieron de antecedente a la creación del teatro. A este respecto, véase RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid, 1983, pp. 501-510.

65 JULIANO, M.a D., "Las mujeres y el folklore: el laberinto de los mensajes disfrazados", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra, 53 (1989)*, pp. 33-41.

N. del A. Este trabajo debe necesariamente complementarse con los análisis antropológicos recogidos en los capítulos 2, 3 y 4 de este libro, principalmente si se desea profundizar en el significado de las formas carnavalescas, los ritos de paso, la dramatización social del *continuum* identitario, el reforzamiento de las redes comunitarias de sociabilidad, las prácticas comensalistas, las estrategias de circulación e intercambio recíprocos de *dones* en el seno de la comunidad, la producción-reproducción de vínculos y discursos androcentristas, los rituales de límites y el establecimiento simbólico de fronteras intra y extra-comunitarias.