

bases de su economía. Pero en seguida relaciona correspondencias españolas (a las que se podría añadir la publicada en X. Ferro Ruibal, *Refraneiro galego básico*, Vigo, 1987, núm. 8803: «camarón que se dorme, vaino levando a corrente»), tejanas, dominicanas y chilenas. ¿Cuántos investigadores se tomarían la molestia de buscar en recónditas bibliografías correspondencias de micromotivos folclóricos acerca de camarones? El tratamiento dado a otros textos aparentemente intrascendentes como los chistes de Quevedo (pp. 138-142 y 145-149), que tantos folcloristas hemos expulsado de nuestras encuestas —yo, después de ver lo que extrae Armistead de ellos, no los volveré a despreciar—; y, sobre todo, el que se da a las narraciones de recuerdos personales, en alguno de los cuales llega a detectar Armistead «una rica variedad de tópicos folclóricos», vuelven a despertar en nosotros un asombro que se tiñe de admiración hacia el ser humano que tras darnos un libro como éste pretende restarse méritos resaltando como conclusiones (p. 166) «la individualidad e independencia comunitarias, su capacidad para regular sus propias vidas y los recursos naturales que les rodean, su armoniosa interacción con el medio ambiente, su solidaridad y mutuo compartir en tiempos de necesidad, y una intensa rebeldía hacia las interferencias externas en los asuntos isleños». Como reflexión última acerca de este libro singular, quisiera destacar que su aprecio incondicional, humanista y no mediatizado por posturas políticas hacia un dialecto marginal, su literatura asociada y sus portadores, debería servir de modelo a muchos estudios lingüísticos y dialectológicos españoles, que demasiadas veces usan estas materias como arma arrojada entre nacionalismos centralistas y regionalistas. El que sea un profesor americano el que venga a mostrarnos cómo se combinan la justa medida de pasión y objetividad, de amor y respeto hacia un dialecto, está dejando de ser un hecho aislado: por poner un ejemplo, entre los trece artículos de fondo del *Journal of American Folklore* de 1992, dos son rigurosos, objetivos, desprejuiciados e indispensables análisis de lenguas y tradiciones hispánicas de América que llevan firmas norteamericanas. Ahora sólo falta que los lingüistas españoles saquemos nuestras conclusiones.—JOSÉ MANUEL PEDROSA.

PERISTIANY, J. G. y PITT-RIVERS, J. (eds.): *Honor and Grace in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, núm. 76), 260 pp.

Honor and Grace in Anthropology es, antes que nada, por los asuntos tratados y por la nómina de autores que contribuyen a su desarrollo, la prolongación del conjunto de ensayos que, bajo el título de *Honor and shame. The values of mediterranean society*, publicó J.G. Peristiany en el año 1960¹.

Treinta y dos años después de aquella célebre edición, la vigencia e importancia de los problemas estudiados no ha hecho sino crecer porque, más allá de las aparentes limitaciones geográficas y temporales que parecía imponerles el ámbito mediterráneo y el tipo de sociedades analizadas, las categorías de honor, vergüenza y gracia encerra-

¹ La edición española, de 1968, se publicó con el título de *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, en Barcelona y en la Editorial Labor. La edición inglesa original, de 1960, se publicó en Londres en Weidenfeld & Nicolson. El libro que se reseña en su edición inglesa ha sido publicado simultáneamente en versión española: *Honor y gracia* (Madrid: Alianza Universidad, 1993).

ban y encierran cuestiones e interrogantes absolutamente básicos para la imaginación antropológica: la sociabilidad y el mantenimiento de la cohesión social; la economía de las prácticas cotidianas y su contribución a la perpetuación o alteración de ese orden; las formas elementales de la dominación; la lógica de la acumulación de capitales extraeconómicos; los ritos de institución y la naturalización o esencialización de las diferencias; la eficacia simbólica de los actos de nominación que modifican la realidad social interviniendo sobre la representación de esa misma realidad; la incorporación individualizada de las diferencias naturalizadas y su constitución en hábitos de pensamiento y acción prácticos; la construcción social cotidiana del sentido de la realidad.

No nos puede extrañar, por eso, que en la posdata teórica escrita por Pitt-Rivers, complemento de la introducción escrita conjuntamente con Peristiany y pequeña pieza maestra ², se plantee un debate que recupera a Mauss como el antecedente más señalado ³ (pp. 232-238), y con él, entre otros, a Malinowski y a Lévi-Strauss ⁴: efectivamente, si se nos permite volver la vista atrás, para Mauss el cemento de la sociabilidad se basaba en el cúmulo de obligaciones mutuas que, en el seno de una sociedad determinada, se originaban en la circulación e intercambio de determinados bienes. Este «sistema de prestaciones totales» (Mauss, 1972 [1921]: 34), que, como muy bien vio (a diferencia de lo que le ocurrirá a Malinowski), no puede «considerarse un fenómeno exclusivamente económico», ya que eso «supondría desnaturalizarlo» (Mauss, 1972 [1920]: 30), poseía dos principios de funcionamiento: por una parte, el *Hau*, el espíritu residente en el regalo que exige ser puesto imperativa y permanentemente en circulación (Mauss, 1972 [1923]: 43); por otra parte, el «carácter agonístico» de toda relación de intercambio, que exige moral y prácticamente a los implicados devolver aumentada y rápidamente la cantidad previamente donada (Mauss, 1972 [1920]: 27). De esta manera, para sociedades sin un aparato jurídico coercitivo, la cohesión no radica en la imposición externa de la autoridad, sino en la «honorabilidad» de los que quedan enlazados en el intercambio, en un «sentido del juego» que obliga a los participantes a condonar con interés usurario las deudas previamente contraídas a riesgo de perder nombre, armas, totems, honor, derechos civiles, políticos y religiosos (Mauss, 1972 [1920]: 30) si no proceden automáticamente a la devolución.

Como en tantas otras formas de sustancialismo, Mauss vio el valor de las cosas, la razón de su movilidad constante, exactamente allí donde no podía estar, en las cosas mismas. Como en el resto de las aproximaciones que trataron de desarrollar una idea del «interés» de la mercancía asociada a cualidades intrínsecas e inalienables de la misma ⁵, Mauss no acertó a ver que no existe interés vinculado definitiva y transhistórica-

² J. PITT-RIVERS, «Postscript: the place of grace in anthropology», pp. 215-246; J. G. PERISTIANY y J. PITT-RIVERS, «Introduction», pp. 1-18.

³ Al Mauss, sobre todo, de «Ensayo sobre el don», en M. MAUSS, *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos, 1979 [1950]), pero, también, al Mauss de «La cohesión social en las sociedades polisegmentarias» (1931), pp. 13-26; «La extensión del potlatch en Melanesia» (1920), pp. 27-32; «Una forma antigua de contrato entre los tracios» (1921), pp. 33-41; «La obligación de corresponder a los regalos» (1923), pp. 42-43; y «Gift-gift» (1924), pp. 44-48, todo ello en M. MAUSS, *Sociedad y ciencias sociales*, Obras III (Barcelona: Barral Editores, 1972 [1969]), 348 pp.

⁴ Al MALINOWSKI, principalmente, de *Los argonautas del Pacífico occidental* (Barcelona: Península, 1975 [1922]), y al LÉVI-STRAUSS, fundamentalmente, de *Las estructuras elementales del parentesco* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1985 [1949]), II vols.

⁵ Véase, sobre todo, el volumen 1, del Libro I de *El Capital* (1984 [1867]), pp. 43-45, donde se desarrollan las ideas de «valor de uso» y «valor de cambio».

mente —*hau*— a una cosa determinada, sino, tan sólo, elementos comunes a una *lógica general de la génesis de los intereses*, del *estar interesado*. Mauss no alcanzó a advertir que, en definitiva, lo que daba y da valor y relevancia a las cosas es el estar inmersas dentro de un campo, social e históricamente generado, en el que se disputa tenaz e incansablemente por fijar el valor y la relevancia de esas cosas⁶. Por eso, la *teoría de la práctica* que surge de forma invariable de las indagaciones de Mauss, y, también, de hipótesis tributarias como el funcionalismo y el estructuralismo, es la que convierte las luchas y las estrategias cotidianas propias de los intercambios —el uso del tiempo, sobre todo—, en un ejercicio ciego y automático. La verdad «objetiva» de las prácticas se halla al precio de disolver lo que las hace materialmente posibles, esto es, el principio inefable que niega que a un don le deba seguir inmediatamente un contradón; la verdad «objetiva» se obtiene al precio de deshacer el espacio de la estrategias y de la movilidad, de convertir el tiempo en un lapso irrelevante entre dos dones, y de anular la voluntad de los protagonistas de la función.

Si nos hemos detenido inusualmente en una obra que es ajena, al menos cronológicamente, al desarrollo del trabajo que nos ocupa es porque, substancialmente, todos los artículos que lo componen están contruidos en parte a favor y en parte en contra de las ideas de Mauss: como observa Pitt-Rivers, en acuerdo esencial con aquél, «la reciprocidad es la esencia de la sociabilidad, como se ha dicho, ya sea en la solidaridad mecánica u orgánica, ya sea en el intercambio de saludos... es, como fue, el cemento que mantiene unida a cualquier sociedad» (Pitt-Rivers, 1992: 218)⁷; como argumenta Pitt-Rivers, en desacuerdo fundamental con Mauss, «...admitir que se llevan las cuentas elimina la virtud del gesto de buenas intenciones, igual que al reconocer que la intención de un don era provocar un contradón se destruye la gracia que portaba» (Pitt-Rivers, 1992: 232).

En las economías precapitalistas el honor es el depósito casi exclusivo de la riqueza ya que, a falta de un «campo económico» autónomo que asegure el anonimato y la equivalencia exacta de las transacciones dinerarias, sólo queda transformar el capital material en otras especies de capitales reconocidos —social y simbólico— a través de los que se pueda ejercer el poder que se le negaba a aquél⁸. Esta particularidad, que pervive bajo diversas formas, como veremos, en las sociedades modernas, fomenta un movimiento inverso al que es característico de nuestra propia sociedad: la lógica de la acumulación exige que se gaste para ganar, incluso que se gaste «exagerada e irracionalmente» para obtener unos beneficios multiplicados por efecto de la reconversión del capital como nos enseña el potlatch, que, sin descuidar las fuentes del enriqueci-

⁶ Conviene advertir que esta idea de «campo» está tomada íntegramente de Pierre Bourdieu, uno de los colaboradores, por otra parte, de los dos volúmenes dedicados a las ideas del honor, la vergüenza y la gracia: P. BOURDIEU, «Quelques propriétés des champs», *Questions de sociologie* (Paris: Les Editions de Minuit, 1984), pp. 113-120.

⁷ Todas las citas vertidas al español que correspondan a artículos en otras lenguas y aparezcan a partir de ésta primera en el texto, son traducción personal (esta reseña está escrita con anterioridad a la aparición de la recentísima edición española del texto en cuestión, de manera que las traducciones pueden diferir de las propuestas en ese lugar: G. PERISTANY y J. PITT-RIVERS, *Honor y gracia* (Madrid: Alianza Universidad, 1993).

⁸ Como recogía PITT-RIVERS en «Honor y categoría social», J. G. Peristany (ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea* (Barcelona: Labor, 1968), pp. 21-76, de las declaraciones de Manuel el conde: «No tengo mucha fortuna —gustaba de decir, y luego, golpeándose el pecho, añadía—: Pero llevo dentro de mí lo que vale más que la fortuna: el honor» (p. 41).

miento material sin las que no hay honor posible, se transforme esa riqueza en ayudas y atenciones colectivas, acumulándose, de esa manera, los beneficios propios de la distancia objetiva y los beneficios sociales derivados de la anulación simbólica de esa distancia (Caro Baroja, 1992: 97)⁹. La economía de las prácticas de estos sistemas, sin querer alimentar paradojas, es escasamente «económica», porque exige un gasto constante de tiempo, atenciones y dinero, una renovación continua de las fuentes que contribuyen a anudar los lazos de la amistad y las relaciones sociales, una esmerada vigilancia de las normas sociales de la generosidad, el desprendimiento y la hospitalidad: si es cierto que se gana para dar, también lo es que se gana al dar, porque un don repartido es un reconocimiento, una obligación y una fidelidad ganados. La puja y la sobrepuja, ese carácter aparentemente «agonístico» de las interrelaciones que tanto llamaba la atención a Mauss y que interpretaba como obligación insoslayable, no es otra cosa que ese «sentido del juego» de los participantes en cualquier juego social que anima a invertir y reinvertir en el juego redoblando de esa manera el interés por el juego mismo y por el objeto puesto en juego. La circulación circular de los bienes alimenta y realimenta el sentido de las prácticas evitando, de esa manera, que se produzcan interrogaciones sobre el sentido de lo que se pone en práctica y evitando que se paralice el funcionamiento del sistema y de las prácticas.

No nos debe llevar a engaño, sin embargo, como sí parece que le ocurre a Pitt-Rivers¹⁰, el hecho de la aparente «gratuidad» o «donación graciosa» de los ofrecimientos y atenciones, porque bajo la apariencia de la liberalidad y el desinterés que sostiene tácita e indeciblemente el funcionamiento mismo del sistema y que se vive con completa prodigalidad, se tiende, como no podría ocurrir de otra manera, a la maximización del beneficio material o simbólico. Aquí se puede comprobar bien el funcionamiento de lo que se han llamado las *formas elementales de la dominación*: la operación central que se resuelve en todos los procesos de redistribución es la reconversión del capital económico en capital simbólico de manera que, bajo los requerimientos del honor, la vergüenza y la moral, se producen relaciones de dependencia económica que son tanto más aceptadas cuanto que no se viven como tales, más aún, cuanto que se viven como manifestaciones de la «gracia». El manto confortable de la magnanimidad esconde el ejercicio más ortodoxo de violencia simbólica porque la circulación y redistribución de los dones no tiene por objeto otra cosa que instaurar definitivamente una diferencia de hecho, una distinción oficialmente reconocida, entre los agentes o grupos involucrados en esa relación social.

⁹ Dice CARO BAROJA en «Religion, world views, social classes, and honor during the sixteenth and seventeenth centuries in Spain» (1992, pp. 91-102): «Esa gente [los mercaderes], especialmente aquellos que habían acumulado una gran cantidad de riqueza o que tenían una intrincada clase de negocios, consultaban frecuentemente a los teólogos morales sobre la licitud o ilicitud de una operación... Muchos de los monumentos religiosos españoles que se pensaba habían sido fundados por la aristocracia fueron en realidad creación de ricos hombres de negocios de dudosa reputación, cuya mala fama era más a menudo debida a su sangre que a su moral profesional» (p. 97).

¹⁰ Según Pitt-Rivers, más inclinado a reconocer la «gratuidad» de las prácticas en este artículo que en el que le precedió, «bajo el título de 'gracia' es posible agrupar todos los fenómenos que evaden el control consciente razonado de la conducta» (Pitt-Rivers, 1992, p. 221). Parece, más bien, que la noción de «gracia» que ocupa el título del libro y a la que se dedica una atención más detenida, se ha construido explícitamente contra la idea de «obligatoriedad» de la donación y la devolución que está presente en Mauss, Malinowski y Lévi-Strauss.

La consagración de los límites arbitrarios, o mejor aún, la falsificación o desfiguración de la arbitrariedad de esos límites y su presentación como límites legítimos y naturales, es el principal cometido de los «ritos de institución» (Bourdieu, 1992: 79-90)¹¹. Todo acto de «institucionalización» es, antes que nada, un acto de «comunicación», una acción que informa a los agentes implicados de la nueva identidad que deben asumir y realizar, que impone, por los mismo, unos límites al comportamiento admitido y aceptado, que otorga una esencia que, por encima de cualquier otra cosa, debe, no sólo obedecerse, sino efectuarse y ejecutarse. Como el «héroe griego» de Campbell (1992: 129-151)¹², ejemplo extremo del destino fatal, joven sin responsabilidades familiares que encargado de saldar mediante venganza las afrentas hechas a la familia queda completamente atrapado en la definición del guerrero ideal llevando hasta el paroxismo la esencia de su condición, «todos los destinos sociales, ya sean positivos o negativos, ventajosos o estigma-tizadores, son igualmente fatales (con lo que quiero decir mortales), porque encierran a aquellos que distinguen dentro de límites asignados que tienen que reconocer» (Bourdieu, 1992: 85). Como los sicilianos de Pia Di Bella (1992: 151-166), dispuestos a derramar su sangre por el mantenimiento del nombre y la reputación¹³, todos estamos fatalmente empujados a dar nuestra vida por una ficción, una ilusión, sin duda, bien fundamentada, la esencia y definición de nuestra condición.

De aquí al Luis XIV de Leroy Ladurie¹⁴ o a los rituales funerarios y de coronación de la Francia medieval que relata Lafages¹⁵, hay sólo un paso: el procedimiento transhistóricamente adoptado para evitar que el comportamiento pueda desviarse de lo que la condición pide es la naturalización de las diferencias mediante la inculcación e incorporación sistemática de unos hábitos que se convierten en segunda naturaleza: usos, maneras y rutinas que suelen, como demuestra la etiqueta sublime y repetitiva de la corte real llevada a todos los ámbitos (Leroy Ladurie, 1992: 54), confiarse a la memoria oscura del cuerpo, a un organismo que hace suyas las señales de la clase a la que pertenece y que, por lo mismo, es susceptible de prestarse al juego, tan querido en ese tiempo, de la taxonomización (Leroy Ladurie, 1992: 54). Pero, la esencialización de las diferencias, como nos enseña Lafages (1992: 19-50), puede tomar también otro aspecto: las propiedades diferenciales que, como no podría ser de otra manera, son siempre de *naturaleza social*, se pretenden hacer pasar por cualidades de *naturaleza natural*, de

¹¹ P. BOURDIEU, «Rites as acts of institution», (1992, pp. 79-90). A este respecto puede consultarse también, P. BOURDIEU, «Los ritos de institución», *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid: Akal, 1985), pp. 78-86 (ed. orig. *Ce que parler veut dire*, Paris: Arthème Fayard, 1982).

¹² J. K. CAMPBELL, «The Greek hero» (1992, pp. 129-150).

¹³ M. PIA DI BELLA, «Name, blood, and miracles: the claims to renown in traditional Sicily» (1992, pp. 151-166). Uno de los textos que puede entresacarse, dice así: «...el honor de un grupo depende, idealmente, de la complementariedad entre los dos criterios sobre los que está fundado, Sangre y Nombre. La pureza de la sangre, debida esencialmente al comportamiento de las mujeres, y la reputación, debida principalmente al comportamiento de los hombres, aseguran conjuntamente su honor colectivo que es degradado en vergüenza si la Sangre o el Nombre son manchados. Para restaurarlo, el honor debe ser limpiado mediante una acción violenta» (p. 152).

¹⁴ E. LEROY LADURIE, «The court sorrounds the King: Louis XIV, the Palatine Princess, and Saint-Simon» (1992, pp. 51-78).

¹⁵ C. LAFAGES, «Royalty and ritual in the Middle Ages: coronation and funerary rites in France» (1992, pp. 19-50).

manera que las oposiciones sociales (sean de condición, sexo, edad, u otra cosa) acaban proyectándose sobre oposiciones más duraderas y de apariencia más natural, sean estas cosmológicas, geológicas, o de cualquier otra especie. De esta manera, en la consagración de la diferencia permanente que supone el ser de la realeza, participan aquellos que monopolizan la comunicación y el contacto con lo extraterrenal: el poder de la Iglesia convierte una desigualdad meramente social, una diferencia biográfica, en una naturaleza radicalmente distinta, en un renacimiento simbólico a una naturaleza supratemporal (Lafages, 1992: 35).

Lo que aporta este conjunto de trabajos no es sólo la nómina de ejemplos que podría utilizarse en un debate sobre la trascendencia del concepto del honor, que, como advierte la introducción, ha causado más muertes que cualquier plaga, sino, sobre todo, una refrescante redefinición del cometido de la antropología: a partir de la experiencia del honor, la vergüenza y la gracia en diferentes sociedades, puede documentarse la eficacia simbólica de los ritos de institución que influyen en la conformación de lo real interviniendo en la representación que se propone de lo real (Bourdieu, 1992: 82).

Es desde esta perspectiva que podemos llegar a comprender, finalmente, los múltiples actos de delegación política que abundan en la literatura antropológica y, en particular, en los trabajos de Peristiany y Jamous¹⁶: tanto en las aldeas chipriotas como en las comunidades del Rif existen portavoces o representantes que, delegados para representar, hacer ver y hacer valer, los intereses de una persona o de un grupo, acaban adquiriendo poder —en forma de un capital simbólico, «sophron o baraka» o, en otro orden de cosas, el «indarra»¹⁷— sobre aquellos que le dieron poder. La idolatría a la que se presta su personalidad, el valor excepcional que se les atribuye, a menudo tratados como santos con unos poderes y un carisma extraordinarios, aparece como una misteriosa propiedad de la persona. Advertidos de lo pernicioso de confiar en los sustancialismos, en este caso, sospechar que el «carisma» sea esa suerte de poder que parece ser para sí mismo su propio principio, la antropología ha de preguntarse por el misterio de la delegación o la representación: el ministerio extraordinario concedido a unos agentes determinados no actúa más que a condición de que aquéllos se muestren como simples ministros comisionados, como sencillos representantes que disfrazan la usurpación de la posición que ocupan y los beneficios que obtienen de ella, por la eficacia misma del poder simbólico. En efecto, todo poder simbólico es un poder que, para poder ejercerse, necesita del reconocimiento de quienes lo padecen, más bien, del desconocimiento de los efectos que sobre ellos puede tener su ejercicio. De esta manera, los mediadores dotados de «baraka» o «sophron» pueden intervenir definitivamente en una situación crítica, pueden hacer valer su precedencia simbólica en una disputa, con la complicidad de aquellos sobre los que recaerá el veredicto. Como en todas las relaciones circulares, en las que el representante existe porque *representa al grupo* y el grupo representado existe y hace existir al representante que lo representa, el representante acaba apareciendo como *causa sui*, como causa del poder que lo produce, como encarnación de la «gracia», es decir, como responsable del origen del grupo que no existiría si no fuera por su intercesión.

¹⁶ J. G. PERISTIANY, «The *Sophron* —a secular saint? Wisdom and the wise in a Cypriot community» (1992, pp. 103-128); R. JAMOUS, «From the death of men to the peace of God: violence and peace-making in the Rif» (1992, pp. 167-192).

¹⁷ S. OTT, «*Indarra*: some reflections on a Basque concept» (1992, pp. 193-214).

En el estudio del honor, la vergüenza y la gracia se encuentran, como podemos ver, las claves a muchas de las preguntas que preocupan a la antropología y, *Honor and Grace* y sus autores, contribuyen de una manera sobresaliente, profunda y amena a su esclarecimiento.—JOAQUÍN RODRÍGUEZ LÓPEZ.

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Juan Oliver: *Ecología y estrategias sociales de los pescadores de Cudillero* (Madrid: Siglo XXI, 1992).

Esta monografía sobre pesca y pescadores en Cudillero (Asturias) ha obtenido el Primer Premio de Investigación sobre Arte y Costumbres Populares «Marqués de Lozoya», en la convocatoria de 1991, lo que ya es garantía de su calidad científica. El autor ofrece una obra que será necesario tener en cuenta en los sucesivos estudios que, sobre comunidades de pescadores, se emprendan en España.

Se inicia con una reflexión sobre el habitat y la tecnología en donde se pasa revista a la plataforma asturiana, con lo que han representado los caladeros tradicionales y los más novedosos de la CEE. Igualmente, los pesqueros artesanales, botes de calar o *pincheros*, de palangre, costeros y grandes o de altura son descritos con la fina maestría de quien conoce el oficio y sabe que toda cavilación antropológico cultural arranca de describir; cosa que se hace y continúa con la pesca de bajura, de altura, técnica de *pincho* o de calar y otras, concluyendo esta primera parte con el cambio de estrategia que ha supuesto la innovación tecnológica.

El ofrecimiento de ciertas imágenes resulta hasta gratificante. Desde las citas puramente literarias, se adentra el autor hasta llegar a ver lo que ha representado la fluctuación de ciertas especies apetecidas, con la oscilación de cantidad/precio, con referencia expresa a merluza y besugo, que sirven para establecer una rivalidad entre *pixue-tos*, nombre local para designar a quienes son pescadores; así como el destino que tienen en los diferentes mercados y la incidencia en los precios según haya abundancia o escasez.

El *sistema a la parte* es «una forma institucionalizada de reducir o aminorar la incertidumbre y el riesgo de la empresa pesquera» en cuanto que constituye «el principio de remuneración» con parte de las capturas; por lo tanto el sueldo base y la extraordinaria dependen de la cantidad pescada y fluctúan en la misma proporción. No es costumbre exclusiva de Cudillero, sino coincidente con otras comunidades pesqueras de Europa, América y Asia. En primer lugar se aparta la cuantía de los gastos o «parte de barco» y el resto se reparte conforme a unos criterios tradicionales entre los tripulantes, recibiendo el volumen personal la designación de *quiñón*.

La partición tiene lugar en la bodega, en el *chigre* (bar o cantina), en casa del armador, etc. Cuando las embarcaciones son pequeñas, el reparto se hace los fines de semana; en los barcos grandes se efectúa al día siguiente de haber sido el pescado depositado en la lonja o *rula*. Las costumbres entre principios de siglo y la actualidad han cambiado. Entonces se separaba una cantidad para una misa, pagar atrasos, adquirir carnada y otros; en la actualidad se deduce el porcentaje para la «cofradía», las «chonas» y el «monte mayor». La Cofradía se queda con un 3,5% del importe total si se vende en la *rula* de Cudillero y con un 4,7% si se hace en Avilés. Las *chonas* son de introducción reciente y para barcos grandes, consistiendo en el importe de una barra de pan