

*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*

n.º 6

Madrid

1989

La FUNDACION JOAQUIN COSTA figura debidamente inscrita en el Registro especial del Ministerio de Cultura, al n.º 129, como Fundación cultural privada, con el carácter de benéfica de promoción, en virtud de la Orden de 5-3-84 (*Boletín Oficial del Estado* de 8-6-84).

Se entiende que los distintos colaboradores expresan sus propias opiniones.  
La FUNDACION admite los textos propuestos, sin identificarse necesariamente con la totalidad de su contenido.

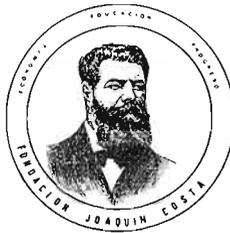
La correspondencia debe dirigirse a la sede social.  
Diego de León, 58, 3.º - 28006 Madrid  
Teléf. 402 02 79.

*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*

n.º 6

Madrid

1989



ISSN: 0213-1404  
Depósito legal: M. 255.—1985

# ANALES DE LA FUNDACION JOAQUIN COSTA

DIRECTOR: Antonio Ortega Costa

SECRETARIA: Sebastiana Pereira

n.º 6

Madrid

1989

---

## S U M A R I O

	<u>Págs.</u>
Todos los recuerdos felices, por <i>Felicidad Blanc</i> .....	5
Análisis proyectivo de la longevidad de los españoles, por el <i>Servicio de Estudios de esta Fundación</i> .....	7
El rito (Le rite: Piège à pensée ou piège pour la pensée), por <i>Jean Cuisenier</i> .....	23
Marginación, arte y violencia. Una aproximación desde la Antropología Social, por <i>Ricardo Sanmartín</i> .....	41
De dueña a esclava: Breve esbozo de una tipología femenina, por <i>Beatriz Moncó Rebollo</i> .....	51
HOJAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL:	
— Nuevas tendencias en los principales países de Europa Occidental:	
Alemania, por <i>Dieter Goetze</i> .....	65
Francia, por <i>Michel Izard</i> .....	73
Italia, por <i>Flavia Cuturi</i> .....	84
Portugal, por <i>João de Pina Cabral</i> .....	92
Suiza, por <i>Pierre Centlivres</i> .....	101
España, por <i>Joan Prat Caros</i> .....	110
— Crónica del Departamento:	
Simposio de Sigüenza .....	122
Actividad docente e investigadora .....	122
Investigaciones en proceso .....	125
Reseña de libros .....	132

	<u>Págs.</u>
Rincón del memorialista. Un recuerdo infantil .....	137
La educación de la mujer según J. Costa, por <i>Otilia Pueyo Moy</i> .	139
Homenaje a la colonización portuguesa (1885) (Texto de la propuesta y discurso de Costa) .....	151
Costa y Blasco Ibáñez: Una secuencia epistolar (1902-1904), por <i>Cecilio Alonso</i> .....	161
Epistolario español del siglo XIX .....	167
Reseña de informes .....	185
Notas para un fichero de autores .....	195
Índice de los Informes elaborados por el Servicio de Estudios de esta Fundación .....	197

# *Todos los recuerdos felices*

POR  
FELICIDAD BLANC

... never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee.

(J. Donne, *Devotions*)

Quizá fuera un personaje creado por él mismo. Si es así había logrado ser —en un país donde la mediocridad y el desdén a la inteligencia es arma habitual— algo que no le perdonarían jamás: la elegancia de ser, como esas figuras difusas en el paisaje, brillante e imperceptible.

La muerte obliga a recordar o al menos sirve para inventar los recuerdos; no sé si es falso, pero lo imagino en medio de un jardín, sonriéndome, con esa sonrisa —que luego descubriría era una mezcla de timidez y elegancia—. Yo debía tener entonces diez años y un traje blanco de organdí.

Para mí, el mundo, o la vida, era un Universo en el que no cabía la tristeza. Después, recuerdo imágenes amarillentas de fotos viejas a las que el tiempo ha ido quitando lentamente su color. Y fragmentos de frases, confesiones, llantos, ruido de bombas, desilusiones y la certeza, poco a poco adquirida, de que ya nada iba a ser como antes.

Es posible que alguna vez, o todas, haya sido injusta con él: entonces todavía, y no lo digo como disculpa, creía que el tiempo, la juventud o la felicidad, eran algo quieto, inmóvil: que siempre existirían las risas, las miradas y el amor, y nunca acabarían los bailes en el jardín.

Pasaron muchos años: yo aún pensaba en él de una forma lejana, como se recuerdan los rostros de la juventud. Fue, una vez más, el destino, aunque parezca ingenuo, lo que me hizo volver a encontrarle.

Seguía con la misma sonrisa escéptica, con sus pasos lentos, pretendiendo disimular toda la delicadeza que se habían empeñado en negarle. Alguna vez parecía un personaje de Proust: en parte era cierto, era un personaje de una época que no se repetirá y pertenecía a un mundo donde, como él mismo me decía, la imaginación y el silencio eran lo único importante.

Ahora, en el momento en que pasamos revista a tantas historias perdidas, creo que es más importante saber que hay gente que todavía puede morir tal y como había vivido: sin dramas, sin llantos, sólo con sus libros y los recuerdos de aquellos a los que quiso hacer felices.



# *Análisis proyectivo de la longevidad de los españoles* (\*)

POR EL SERVICIO DE ESTUDIOS DE ESTA FUNDACIÓN

## 1. INTRODUCCION

En el transcurso del siglo actual, la vida media de la población española se ha prolongado notablemente y es verosímil que este ascenso continúe en los próximos decenios, aunque a un ritmo más atenuado. Los progresos en la medicina y la sanidad, la mejora del nivel de vida y, como consecuencia de ello, de la alimentación, la educación y el entorno social, han determinado esta prolongación del tiempo biológico de los españoles. El índice de mortalidad se ha reducido rápidamente y así, mientras en 1900 tenía un valor de 28 defunciones anuales por cada 1.000 habitantes, en 1986 se había situado en 7,9. El valor más alto del siglo corresponde a 1918 con 33, coincidiendo con una histórica epidemia de la gripe.

Los cambios sociales y las ventajas económicas conseguidas han motivado a su vez un fenómeno complementario compensador del crecimiento demográfico, que de otro modo hubiera sido muy rápido en los países del mundo occidental. La natalidad ha disminuido también muy de prisa y en forma casi monótona a lo largo del siglo actual; con índices de 35 nacimientos por cada 1.000 habitantes en los primeros años del siglo, se había situado en 20 en 1950; 18,85 en 1975; 15,12 en 1980 y 11,24 en 1986. El declive es más veloz en los últimos años, y de continuar el proceso se alcanzará una situación de estancamiento demográfico o acaso de reducción de la población española en los próximos decenios.

El hecho social más trascendente de la confluencia de estas tendencias sobre la natalidad y la mortalidad es el envejecimiento de la población. Cuando ésta se clasifica por grupos de edades, si los índices de natalidad son altos, los primeros grupos (infancia y adolescencia) son los más numerosos, mientras que los grupos correspondientes a la madurez y la ancianidad tienen una dimensión menor. La edad de la población es relativamente baja. Pero si la natalidad se reduce a un ritmo intenso, disminuyen sucesivamente la proporción de niños, adolescentes y jóvenes, mientras se mantiene o incluso aumenta, a

---

(\*) Resumen del trabajo.

consecuencia de la reducción de la mortalidad, los grupos de edades superior y como resultado de ello, la edad media del conjunto demográfico se va elevando.

Desde el punto de vista laboral el envejecimiento afecta gravemente al sistema productivo, al disminuir los contingentes en edad de trabajar y que contribuyen al funcionamiento de la economía nacional, mientras crece el colectivo de jubilados y pensionistas, cuyo sostenimiento pesa así en mayor proporción sobre los costes del trabajo y de la producción. Si las tendencias actuales de acortamiento de la natalidad continúan, el desequilibrio estructural de la edad de la población española se hará tan acusado que forzosamente habrá que reformar la legislación sobre pensionistas y jubilados y elevar la edad de permanencia en los puestos de trabajo.

Para examinar la perspectiva de esta evolución en los próximos decenios hasta el horizonte 2000, se ha realizado un ejercicio de análisis proyectivo sobre la estructura de edad de la población española y los resultados del análisis se han resumido en este informe, donde, además, se formula una interpretación matemática de las funciones biométricas de la supervivencia y esperanza de vida.

La investigación llevada a cabo se ha complementado con una visión general de los principales factores de incidencia en la Biometría, los de carácter social relacionados con el nivel de vida y los propiamente naturales, vinculados al ámbito geográfico, a la salud y al sexo. Son muy notables las variaciones estacionales de la función de mortalidad y cabe destacar como hecho estadístico probado que en el mes de enero las defunciones crecen muy significativamente por un factor del orden de 1,25 sobre la media anual, mientras que en el mes de septiembre disminuyen también en forma notable, aproximadamente en un 15%, lo que significa que en España existe una mayor probabilidad de morir en el mes de enero que en el mes de septiembre y que la evolución mensual de las defunciones sigue una ley de variación aproximadamente trigonométrica.

Como la interdependencia entre las funciones biométricas es estrecha y su formulación es de carácter empírico, nacida del análisis estadístico, se ha ordenado el trabajo siguiendo un criterio deductivo que va desde la consideración de la estructura de la población española por grupos de edades, como información histórica previa, al examen de las funciones biométricas y a su interpretación matemática, considerando finalmente los principales factores de influencia en la supervivencia y en la mortalidad.

## 2. ESTRUCTURA DE LA POBLACION POR GRUPOS DE EDAD

La estadística española clasifica la estructura de edades por grupos separados de 5 en 5 años, hasta los 15 años y, después, de 10 en 10 hasta

los 65 años, incluyendo el resto en un grupo único con edad superior a los 65 años. La contabilidad se hace para el conjunto de la población y para los colectivos de varones y mujeres.

Es interesante examinar la variación estructural a lo largo del tiempo con tendencia al aumento en los grupos de edad superior a los 45 años. En 1900, la población con edad inferior a 25 años suponía el 50,29 % y el grupo final, sólo el 5,20 %, con una relación de 9,671. En 1981, los grupos de edad hasta 25 años suponían el 42,16 % y el grupo de edad superior a 65 años el 11,24 %, con una relación de 3,750.

Este cambio tan importante en la edad de la población es consecuencia de dos tendencias contrapuestas y, así, mientras descienden los índices de natalidad y se estrechan los grupos infantiles y adolescentes, se prolonga la vida por mejora de las condiciones sociales y sanitarias y crece el grupo de población superior.

El cuadro C.1 resume la evolución estructural de la población española en el período 1900-1981.

En base a la estructura descrita en el cuadro C.1 se ha calculado la edad media de la población española en las diferentes situaciones cronológicas:

### C.1. Evolución cronológica de la estructura de la población por grupos de edad

Unidad: %

Grupos de edad	1900	1910	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1981
0-5	11,63	11,85	10,57	11,03	8,69	9,19	9,90	9,43	8,16
5-10	11,37	11,16	10,94	10,95	10,66	8,70	8,85	9,45	8,78
10-15	10,53	10,47	10,84	10,42	10,59	8,32	8,66	8,90	8,76
15-25	16,76	17,03	18,29	18,41	18,27	19,16	15,23	15,46	16,46
25-35	14,54	14,13	14,39	15,13	15,39	15,44	15,74	12,67	13,26
35-45	12,31	11,83	12,33	11,78	12,66	13,18	13,27	13,86	11,42
45-55	10,19	9,92	9,78	9,61	9,75	10,94	11,18	11,34	12,27
55-65	7,47	7,57	7,61	7,35	7,46	7,79	8,92	9,23	9,65
Mayores de 65	5,20	6,04	5,25	5,32	6,53	7,23	8,25	9,66	11,24

Unidad: Años

1900	31,18	1950	34,35
1910	31,53	1960	34,39
1920	31,58	1970	34,83
1930	32,57	1981	36,14
1940	32,57		

Se registra un lento ascenso de un valor ligeramente superior a 31 hasta situarse por encima de 36. En los primeros cuatro decenios se mantiene relativamente estable con un valor medio de 31,71 y es a partir de 1940 cuando se hace más sensible la elevación de la edad.

Se ha comparado la estructura de la población por grupos de edad en las situaciones de 1900, 1950 y 1981. Las tres curvas presentan una relativa semejanza, con máximos que se sitúan en el entorno de los 20 años. La primera, correspondiente a 1950, se caracteriza por un ascenso más rápido en el intervalo de 0-20 y un descenso también más rápido en el intervalo entre 20-65. El intervalo final está definido sólo aproximadamente por la dimensión del área que describe la curva, ya que la estadística no detalla la estructura de la ancianidad.

El análisis proyectivo considera el período 1985-2000 y se ha planteado por medio de funciones logarítmicas. Los resultados obtenidos se han expresado en forma porcentual sobre el conjunto de la población y pueden resumirse en la siguiente forma:

Unidad: %

Grupos de edad	1985	1990	1995	2000
E <sub>0-5</sub>	8,03	7,89	7,75	7,61
E <sub>5-10</sub>	8,69	8,59	8,50	8,41
E <sub>10-15</sub>	8,64	8,46	8,31	8,16
E <sub>15-25</sub>	16,05	16,02	16,04	16,06
E <sub>25-35</sub>	13,53	13,63	13,62	13,65
E <sub>35-45</sub>	11,61	11,61	11,62	11,62
E <sub>45-55</sub>	12,35	12,44	12,54	12,63
E <sub>55-65</sub>	9,71	9,78	9,86	9,93
Mayores de 65	11,39	11,58	11,76	11,93

### 3. COMPARACION INTERNACIONAL DE LA ESTRUCTURA DE POBLACION

Las estadísticas demográficas internacionales permiten una comparación de la estructura de población por grupos de edad, refiriéndose a tres agregados principales:

Entre 0 y 15 años, entre 15 y 65 años, mayores de 65 años.

En base a esta clasificación simplificada, se ha comparado la estructura de la población española con la de otros países de Europa, USA y Japón, referida a la situación de 1983. Expresadas en forma porcentual, las estructuras demográficas tienen la siguiente composición:

Unidad: %

Países	0-15	15-65	Mayores de 65
Bélgica	19,61	63,32	14,07
Dinamarca	19,18	65,99	14,83
R. F. Alemana	16,21	69,01	14,78
Grecia	21,64	65,08	13,28
Francia	21,70	65,23	13,07
Irlanda	30,02	59,37	10,61
Italia	21,44	65,33	13,23
Luxemburgo	17,98	68,61	13,41
Holanda	20,65	67,52	11,83
Reino Unido	19,81	65,25	14,94
España	24,41	63,91	11,68
Portugal	25,51	63,04	11,45
USA	22,17	66,62	11,21
Japón	22,96	67,47	9,51
EUR-10	19,94	66,21	13,85

En el primer grupo correspondiente a la población infantil, las diferencias son bastante significativas, entre un máximo en Irlanda de 30,02 y un mínimo en la R. F. Alemana de 16,21 %. El valor medio es de 21,54 %.

En el grupo central, que está poco diferenciado, los valores son más homogéneos. El mínimo corresponde a Irlanda con 59,37 y el máximo a la R. F. Alemana con 69,01 %. El valor medio es de 65,6 %.

En el grupo final el valor máximo corresponde al Reino Unido con 14,94 % y el valor mínimo a Japón con 9,57 %. El valor medio es de 12,78 %.

El grupo central que corresponde a la población entre 15 y 65 años es muy indicativo del potencial laboral creador del ingreso nacional y debe compararse con los dos grupos extremos, población infantil y ancianidad que forman el contingente pasivo, de tal forma que cuanto mayor sea el primero, menor será la repercusión de los costes sociales en el trabajo.

#### 4. LA LONGEVIDAD

Ordinariamente se denomina vida media de la población de un país en un momento determinado, al promedio de la edad alcanzada por los fallecidos durante el año y este valor se deduce de la estadística de fallecimientos. En 1983 sobre un total nacional de 302.569 defunciones,

el valor agregado de las edades alcanzó 21.525.526 años, lo que permite situar la vida media o longevidad de los españoles en 71,14 años.

Este mismo cálculo en la situación de 1955 da un resultado de 56,80 años, lo que pone de manifiesto el fuerte aumento de la longevidad en el transcurso de 28 años. La evolución cronológica en el período comprendido entre 1955 y 1983 ha sido la siguiente:

Unidad: Años

1955 .....	56,80	1975 .....	67,31
1960 .....	60,90	1980 .....	69,41
1965 .....	63,17	1983 .....	71,14
1971 .....	66,71		

El análisis proyectivo de la longevidad planteado sobre criterios inerciales conduce a la siguiente estimación:

Longevidad en años

Unidad: Años

1985 .....	71,81
1990 .....	73,39
1995 .....	74,85
2000 .....	76,20

El factor económico influye muy significativamente en la evolución cronológica de la longevidad, como se deduce al comparar las series cronológicas de la longevidad y el PIB. Por ello se consideró ilustrativo formular ecuaciones proyectivas basadas en escenarios de crecimiento del PIB bajo tres supuestos:

- A.—Crecimiento medio anual 3%
- B.—Crecimiento medio anual 4%
- C.—Crecimiento medio anual 4,5%

Los resultados del análisis proyectivo son los siguientes:

Longevidad en años

Años	A	B	C
1985	71,55	71,55	71,55
1990	72,90	73,35	73,57
1995	74,26	75,15	75,59
2000	75,62	76,95	76,61

Es interesante destacar la diferencia que se observa entre el escenario más bajo A y el más alto C, en la situación final del año 2000.

## 5. LA FUNCION DE SUPERVIVENCIA

La función de supervivencia  $S(E)$  está referida a la edad  $E$  y expresa el número global de supervivientes de un colectivo para cada valor de  $E$ . Para el análisis funcional se ha preferido expresarla en forma relativa, haciendo igual a 1 el valor máximo de la supervivencia que corresponde a  $E=0$ . Su complemento  $1-S(E)$  representa la proporción de defunciones en cada edad.

En el cuadro C.2 se ha resumido la tabulación de  $S(E)$  en las situaciones de 1900, 1950 y 1980. Para poner de manifiesto sus notables diferencias, se han representado en el gráfico G.2 las tres funciones.

**C.2. La función  $S(E)$  de supervivencia**

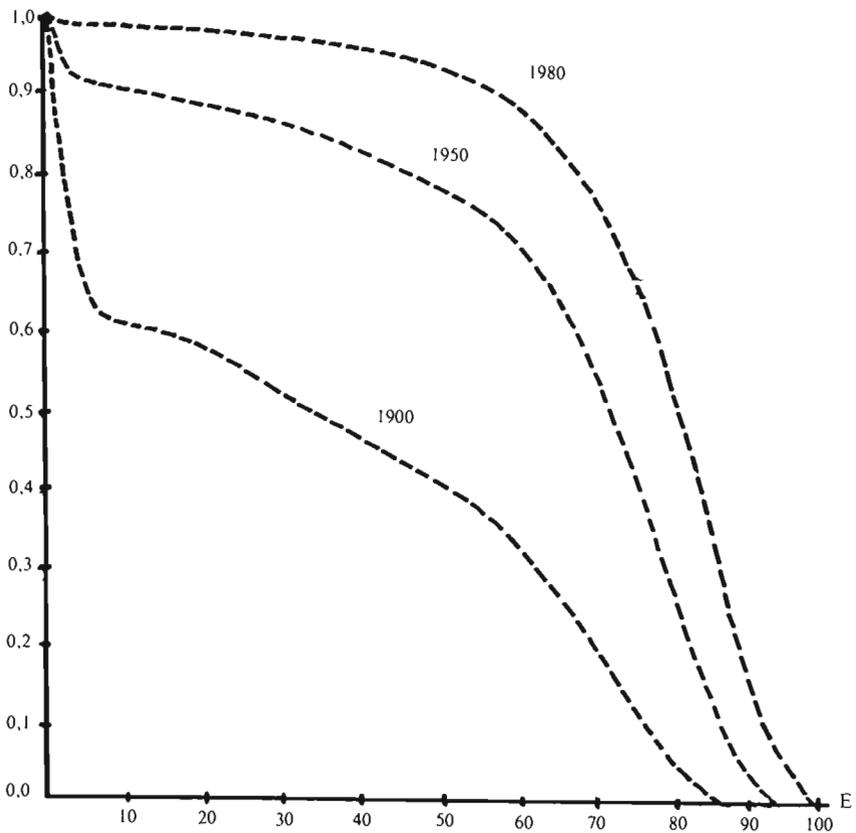
Edad	1900	1950	1980
0	1	1	1
5	0,631	0,909	0,985
10	0,604	0,901	0,983
20	0,570	0,887	0,979
30	0,514	0,860	0,972
40	0,461	0,831	0,961
50	0,405	0,782	0,936
60	0,322	0,697	0,877
70	0,188	0,516	0,748
80	0,043	0,242	0,475
90	0,001	0,026	0,129
95	0,000	0,003	0,042

Mientras en la función correspondiente a 1900 se tiene una punta muy aguda en los primeros años y luego un descenso más regular, en la función correspondiente a 1980 que se aproxima a una distribución de Gauss, el descenso es muy lento hasta los 60 años y luego se va acentuando rápidamente en la ancianidad.

Para facilitar la interpretación matemática de esta función, la variable  $E$  (edad) se ha expresado por la relación:

$$x = \frac{E}{100}$$

## G.2. La función de supervivencia en 1900, 1950 y 1980



En el trayecto comprendido entre  $x=0,2$  y  $x=0,4$  la función correspondiente a 1980 se ajusta con bastante aproximación a la siguiente expresión potencial:

$$S(x) = 1 - 0,098 \cdot x^{0,7845}$$

Luego se va modificando el exponente y en el trayecto comprendido entre  $x=0,50$  y  $x=0,75$  se puede interpretar por la fórmula:

$$S(x) = 1 - 1,4619 \cdot x^{4,7711}$$

El interés de la interpretación matemática reside en la facilidad de interpolar más ajustadamente los valores estadísticos, que por lo general están referidos a intervalos de edad de 5 ó 10 años.

Cuando se consideran separadamente colectivos de hombres y mujeres, se observan diferencias muy notables en las funciones biométricas. Así para la función  $D(x)$  que expresa el número de defunciones según la edad y es complementaria de  $S(x)$ , se tienen las siguientes tabulaciones:

x	$D_1(x)$ Varones	$D_2(x)$ Mujeres
0,0	0	0
0,1	0,037	0,029
0,2	0,050	0,036
0,3	0,070	0,044
0,4	0,094	0,057
0,5	0,146	0,086
0,6	0,268	0,150
0,7	0,461	0,266
0,8	0,769	0,566
0,9	0,965	0,892

El valor de la diferencia  $D_1-D_2$  aumenta hasta edades próximas a los 80 años, como consecuencia de que la longevidad o vida media de las mujeres es superior a la de los varones.

Así, refiriéndonos al período 1955-1980, la longevidad evoluciona en la forma siguiente:

Unidad: Años

Años	Varones	Mujeres
1955	54,01	59,61
1965	60,95	65,51
1975	64,32	70,56
1980	66,26	72,91

Las diferencias son bastante significativas.

## 6. LA ESPERANZA DE VIDA Y LA ESPERANZA DE EDAD

Partiendo de la curva de supervivencia  $S(x)$  cabe considerar para cada edad  $E$ , el trayecto posterior y calcular la abcisa correspondiente a la ordenada media de ese trayecto. La diferencia entre esa abcisa

media  $x_m$  y la correspondiente a la edad  $x$  que se considera se llama esperanza de vida (V) y representa el promedio de los años de supervivencia que tendrán los individuos que hayan alcanzado la edad E. La longevidad probable para esa edad será:

$$L = E + V$$

y a este agregado se le ha designado esperanza de edad o longevidad probable.

Sobre los datos correspondientes a 1980 se han tabulado las dos funciones, esperanza de vida y esperanza de edad, según se resume a continuación:

Años	Esperanza de vida V(E)	Esperanza de edad L(E)
0	75,62	75,62
10	66,87	76,86
20	57,12	77,12
30	47,52	77,52
40	38,00	78,00
50	28,26	78,26
60	20,42	80,42
70	12,95	88,95
80	7,24	87,24
90	3,87	93,87

A medida que avanza la edad disminuye la esperanza de vida y aumenta la esperanza de edad.

En el estudio realizado se formularon expresiones matemáticas de estas funciones por medio de exponenciales cuadráticas que logran un ajuste bastante fino.

Así, en el trayecto comprendido entre 0 y 0,7 la desviación media es de sólo el 0,71 % y en el trayecto final a partir de 0,6, el encaje presenta una desviación media absoluta del 0,18 %.

El interés operativo de estas expresiones matemáticas reside en facilitar notablemente la labor estadística, y al mismo tiempo describir con precisión la influencia de la variable edad ( $x$ ).

El análisis proyectivo llevado a cabo sobre la función  $L(x)$  esperanza de edad ha permitido hacer una estimación en las situaciones de 1990, 1995 y 2000.

En forma resumida, se presentan los resultados obtenidos:

Unidad: Año

x	L(1990)	L(1995)	L(2000)
0,0	77,54	78,39	79,18
0,10	78,37	79,06	79,77
0,20	78,51	79,19	79,88
0,30	78,77	79,43	80,07
0,40	79,11	79,64	80,14
0,50	79,58	79,92	80,14
0,60	81,16	81,45	81,72
0,70	83,37	83,58	83,77
0,80	87,62	87,70	87,97
0,90	94,10	94,20	94,30

La tabulación se refiere al conjunto de la población y muestra un ligero aumento de  $L(x)$  en los próximos años.

El análisis comparativo presenta las variaciones de los colectivos de varones y mujeres y sirve de base a las proyecciones que se extienden a las situaciones cronológicas de 1990, 1995 y 2000.

Puede ser ilustrativo comparar las diferencias  $L_1(x)$  varones y  $L_2(x)$  mujeres, deducidas del análisis proyectivo:

Unidad: Año

x	1990	1995	2000
0,0	6,38	6,53	6,66
0,10	6,29	6,44	6,56
0,20	6,03	6,18	6,30
0,30	5,64	5,77	5,89
0,40	5,14	5,27	5,38
0,50	4,57	4,69	4,80
0,60	3,96	4,07	4,18
0,70	1,80	1,85	1,91
0,80	0,72	0,75	0,77
0,90	0,26	0,27	0,28

A medida que aumenta la edad, las diferencias se acortan.

## 7. FACTORES DE INFLUENCIA

El estudio considera los principales factores de incidencia en los parámetros biométricos y se refiere a la influencia geográfica, climática

y económica, aunque al actuar conjuntamente es difícil precisar la participación concreta de cada uno de ellos.

Al plantear el análisis de la longevidad se ha examinado la influencia del ingreso per cápita y el informe se complementa con una comparación general entre el nivel de vida y el índice de mortalidad en diferentes países.

En el cuadro C.3 se resumen las comparaciones métricas correspondientes a los años 1982, 1983, 1984 y 1985.

Los índices de mortalidad dependen notablemente de la estructura de la población y así, cuanto mayor es la edad media de un colectivo, más elevado es el índice de mortalidad. El valor más alto de los índices de mortalidad corresponde a los siguientes países:

Unidad: Defunciones  $\times$  1.000 habitantes

Países	1982	1983	1984	1985	Renta per cápita \$
Alemania	11,6	11,7	11,3	11,5	9.266
Bélgica	11,4	11,6	11,1	11,2	7.621
Reino Unido	11,8	11,7	11,4	11,9	6.315
Dinamarca	10,8	11,2	11,2	11,4	10.234
Suecia	10,9	10,9	10,9	11,3	9.655
Media	11,3	11,4	11,1	11,4	8.618

La renta per cápita de los países anteriores es bastante alta, pero con variaciones muy significativas, entre Dinamarca, 10.234 \$ y Reino Unido, 6.315 \$.

Los valores más bajos de los índices de mortalidad corresponden a los siguientes países:

### C.3. Análisis comparativo de los índices de mortalidad y la renta per cápita

Países	1982		1983		1984		1985	
	I <sub>M</sub>	R						
Bélgica	11,4	7.118	11,6	6.501	11,1	6.038	11,2	10.827
Dinamarca	10,8	9.418	11,2	8.875	11,2	8.458	11,4	14.185
Grecia	8,7	3.466	9,1	2.891	8,9	2.706	9,3	—
Irlanda	9,4	4.422	9,3	3.882	9,1	3.621	9,0	4.810
Italia	9,4	4.444	9,9	5.076	9,3	4.931	9,5	—
Alemania	11,6	9.515	11,7	8.786	11,3	7.999	11,5	10.766
Reino U.	11,8	6.950	11,7	6.241	11,4	5.756	11,9	—

### C.3. Análisis comparativo de los índices de mortalidad y la renta per cápita (continuación)

Países	1982		1983		1984		1985	
	I <sub>M</sub>	R						
España	7,6	3.603	7,9	3.342	7,7	3.285	8,0	—
Portugal	9,2	2.113	9,6	1.574	9,6	1.480	9,6	—
Francia	10,1	8.554	10,2	7.539	9,8	7.123	10,1	9.655
Suecia	10,9	8.877	10,9	9.062	10,9	9.036	11,3	11.647
EE.UU.	8,6	11.512	8,6	12.304	8,7	13.566	8,7	—
Japón	6,1	8.354	6,2	8.705	6,2	8.508	6,2	—

I<sub>M</sub> = Índice de mortalidad en tanto por mil.

R = Renta per cápita en \$ corrientes.

Unidad: Defunciones/10<sup>3</sup> habitantes

Países	1982	1983	1984	1985	Renta per cápita \$
Japón	6,1	6,2	6,2	6,2	8.705
España	7,6	7,9	7,7	8,0	3.342
EE.UU.	8,6	8,6	8,7	8,7	12.304
Grecia	8,7	9,1	8,9	9,3	2.891
Media	6,2	6,3	6,3	6,4	5.448

Las diferencias en cuanto a nivel de ingreso son muy notables, 12.304 (máximo) en Estados Unidos y 2.891 (mínimo) en Grecia. Estos datos ponen de manifiesto que la estructura de edades de la población tiene la principal influencia en el índice de mortalidad, entre países que hayan alcanzado un cierto nivel de desarrollo.

El análisis llevado a cabo sobre la influencia estacional de los índices de mortalidad en España, pone de manifiesto la incidencia del cambio climático. El valor máximo  $M_1$  del índice de mortalidad diario se sitúa en invierno y es entre un 15 y 50 % superior al valor medio  $M_0$ . El valor mínimo  $M_2$  se sitúa en verano, preferentemente en septiembre y ocasionalmente en agosto y es entre un 23 y un 15 % inferior al valor medio  $M_0$ .

También el informe examina la influencia meteorológica, comparando la relación  $M_1/M_0$  y  $M_2/M_0$  con los índices anuales de precipitaciones. El análisis correlativo no determina una vinculación estrecha, por lo que sería necesario profundizar en la comparación, sustituyendo los índices anuales de pluviometría por los índices mensuales, y concretándose en áreas geográficas menores que el territorio español.

La vinculación de la estructura de población por grupos de edad a los índices de mortalidad es muy estrecha. A este respecto, se ha calculado aproximadamente la edad media de la población, en la situación de 1983, en los países de la CEE, USA, Canadá y Japón. El análisis correlativo entre el índice de mortalidad  $I_M$  y la edad de la población  $E_M$  se resume en la siguiente expresión funcional:

$$I_M = -49,290 + 1,5387 E_M$$

$cc = 0,9390$

Esta ecuación puede servir de base para examinar con más detalle las incidencias concretas del clima o del nivel de ingreso.

Finalmente se examinan las diferencias entre los grupos de población de varones y mujeres en los países de la CEE, USA, Canadá y Japón, considerando la estructura de edades en forma simplificada, con sólo tres grupos, ya que la distinta proporción varones mujeres puede influir en los índices de mortalidad resultantes.

La relación R varones/mujeres varía en el primer grupo entre un máximo que corresponde a Grecia 1,068 y un mínimo a Dinamarca con 1,007. En el grupo central la variación es entre un máximo de 1,037 en Dinamarca y un mínimo de 0,938 en Portugal. En el grupo final, oscila entre un máximo de 0,802 en Irlanda y un mínimo de 0,547 en Austria.

## 8. CONCLUSIONES

Las principales conclusiones que derivan del informe pueden resumirse en los siguientes términos:

1. La estructura de población tiende a la disminución de los coeficientes correspondientes a las edades bajas y aumento de los grupos con edades superiores a 45 años.

2. El análisis proyectivo aplicado a las funciones estadísticas de longevidad en España ha evaluado este parámetro en 1990 en 73,4 años; en 1995 en 74,8 y en el año 2000 en 76,2 años.

3. El análisis aplicado a la variable esperanza de edad ( $E+V$ ) ha permitido estimar su valor en el año 2000:

Unidad: Año

A la edad de 40 años .....	80,14
A los 60 años .....	81,72
A los 80 años .....	87,97
A los 95 años .....	97,51

4. La diferencia de esperanza de edad entre las mujeres y los varones referida a la situación del año 2000, se ha estimado en:

Unidad: Año

---

A la edad de 40 años .....	5,38
A los 60 años .....	4,18
A los 80 años .....	0,77

---

5. Los principales factores de incidencia son:

- a) La estacional y climática en los índices mensuales de mortalidad.
- b) La social y económica en los índices de mortalidad y natalidad.
- c) La estructura de la población en el índice de mortalidad.
- d) La estructura de la población clasificada por sexos en el índice de mortalidad.





# *El rito*

*(Le rite: Piège à pensée, ou piège pour la pensée)*

POR  
JEAN CUISENIER

Al comenzar un análisis del rito no puede evitarse la pregunta de si debe distinguirse entre el rito y la ceremonia, tal como estas palabras sugieren. Así, el término rito serviría para denotar los usos más o menos codificados relativos al culto en el campo de la práctica religiosa; el término ceremonia designaría los usos, también más o menos codificados, que prevalecen en otros campos de las prácticas sociales y, en general, de la comunicación social<sup>1</sup>. La distinción es frágil, pues bien se advierte que hay ritos cívicos, como por ejemplo los que se han desarrollado en la Unión Soviética<sup>2</sup>, sin connotaciones religiosas manifiestas y que, al revés, las ceremonias religiosas merecen su nombre y difícilmente pueden reducirse a actos de comunicación social. La tradición sociológica francesa, de Durkheim a Lévi-Strauss pasando por Van Gennep, no insiste en la dualidad de estas palabras. Su atención se concentra más bien, cuando es cuestión de ritos, en el análisis de prácticas prescritas o prohibidas, unidas a creencias, ceremonias y fiestas indistintamente religiosas o profanas. Pero la tradición sociológica no es la única, en Francia, que ofrece una reflexión para interpretar el rito. La psicología social, el psicoanálisis, la etnología, cada una según su objeto específico, desarrollan maneras distintas de comprender los fenómenos rituales<sup>3</sup>. En la medida en que las dos primeras se proponen investigar el sentido de vivencias o conductas individuales, es posible referirse a sus resultados centrandó la investigación sobre la lógica social de las prácticas rituales. En cuanto a la etología, que extiende al comportamiento de los animales un concepto elaborado ordinariamente para entender las conductas humanas<sup>4</sup>, por razones de método apartaré cualquier interpretación del rito que pretendiera hacer a éste inteligible reduciéndolo a modelos de comportamiento prehumanos. Así, según la tradición inaugurada por Durkheim y Mauss, proseguida por Van Gennep e ilustrada por Lévi-Strauss, voy a preguntarme en qué medida el pensamiento sumido en las actividades rituales se deja prender en la trampa que le han tendido, o bien cae en

otra trampa más temible todavía, si se trata al rito como un engaño al pensamiento.

A tal efecto, tomaré la cuestión del rito en el estado en que la deja Lévi-Strauss, en su comentario final de *El hombre desnudo*. Confrontaré la interpretación que sugiere a base de sus datos amerindianos, con otra serie de datos europeos recogidos por mí en Rumania. Una pregunta sobre los límites de validez de teorías del rito como la de Lévi-Strauss será objeto de mi primera indagación.

Para continuar, detallaré en parte la interpretación de los atributos, de las actividades y de las tareas efectivas de un actor central para la ejecución del rito del casamiento en ciertas regiones de Rumania, el *rinduitor* o regulador. Esta será mi segunda explicación.

Habiendo reunido los elementos pertinentes puede llevarse adelante el análisis del rito, tal como lo desempeña dicho regulador. ¿Sería este actor social un mercader de ilusión? ¿Sería víctima de un engaño, como los otros actores del rito? En materia de ritos, ¿hay ilusión o engaño? El rito, en suma, ¿no sirve a más finalidades que al pensamiento? Tal será la última pregunta a la que intentaré responder en conclusión.

\* \* \*

Sabemos que todas las creencias religiosas, según Durkheim, se fundan en la separación de lo profano y de lo sagrado. Consisten «en representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que aquéllas sostienen entre sí y con las cosas profanas... los ritos son las reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas»<sup>5</sup>. Pero bajo esta función manifiesta de regulación de los comportamientos, que tiende a unir los fieles a su dios, los ritos cumplen también una función latente: estrechan los lazos que unen los individuos a la sociedad, de la cual la divinidad es la expresión figurada. La tecnología religiosa con todas sus manipulaciones, toda su materialidad, en el fondo no es más que una especie de mecánica mística, cuyas operaciones disimulan otras tantas acciones que tienden a disciplinar las conciencias. Ahí vemos introducida, por Durkheim mismo, la idea de un disimulo, por el rito, de las operaciones del pensamiento. Así queda definida para la sociología de Durkheim la tarea de un análisis del rito: denunciar estas simulaciones, restituir el pensamiento a sus pasos originales.

Lévi-Strauss en esto todavía llega más lejos. Pues si Durkheim sostiene que las operaciones rituales son fundamentalmente operaciones mentales, es para añadir en seguida que estas operaciones tienen por efecto confortar los sentimientos, suscitar las emociones, o sea, en ciertas circunstancias de la vida de las sociedades, provocar una efervescencia regeneradora. En el camino abierto por Durkheim, Lévi-Strauss pretende ir más lejos. «Me ocupo en discernir (escribe al final del *Hombre desnudo*) tras las manifestaciones de la vida afectiva, el

efecto indirecto de alteraciones sobrevenidas en el curso normal de operaciones del intelecto, más que de reconocer fenómenos secundarios en relación con la afectividad en las operaciones del intelecto»<sup>6</sup>. Los sentimientos y las emociones que se adueñan de los actores de una secuencia ritual tienen que comprenderse por lo que seguramente son. Pero eso no impide que al considerar el ritual en sí y por sí mismo sea preciso decir que «consiste en palabras proferidas, gestos realizados, objetos manipulados»<sup>7</sup>. De hecho, en todas las operaciones relativas a esas palabras, a esos gestos y a esos objetos, «el ritual recurre constantemente a dos procedimientos, por una parte el troceado, por otra parte, la repetición»<sup>8</sup>.

Los análisis de Lévi-Strauss en las *Mitológicas* son demasiado conocidos para que haya necesidad de recordarlos. Baste aquí sacar la conclusión sobre el rito, no sin subrayar los juicios de valor depreciativos que aquélla expresa tan vigorosamente. «Al dividir en operaciones que detallan al infinito y repite sin cansarse, el ritual experimenta un remiendo minucioso, tapa intersticios y alimenta así la ilusión de que es posible progresar contra el sentido del mito, rehacer lo continuo a partir de lo discontinuo. Su preocupación maniaca de verificar por la división y de multiplicar por la repetición, las más pequeñas unidades constitutivas de lo vivido, traduce una necesidad apremiante de garantía contra todo corte o interrupción eventual que comprometería el desarrollo del relato... En suma, la oposición entre el rito y el mito es la del vivir y del pensar, y el ritual representa una degeneración del pensamiento consentida a expensas de la vida»<sup>9</sup>. Se comprende, tras un análisis y juicios semejantes, que algunos, como Pierre Smith, hayan creído poder ir todavía más lejos y sostener que «el pensamiento sumido en las actividades rituales se deje prender así en la red que le tienden y que no es finalmente más que su propia red»<sup>10</sup>. ¿Cuál es esta trampa? Hay que decirlo, y Pierre Smith lo dice en efecto: es el *ilusionismo* y la *simulación*<sup>11</sup>.

Esta manera de denunciar la ilusión ritual se apoya tradicionalmente sobre datos etnográficos procedentes de sociedades como las amerindias, caso de Lévi-Strauss. Pero los datos etnográficos procedentes de sociedades complejas con gran desarrollo histórico, tal como las sociedades indias o chinas y como las sociedades europeas, ¿convalidan una teoría semejante del rito? Al denunciar tan vigorosamente la desorientación del pensamiento por el rito, es decir, las trampas que acechan al pensamiento por adhesión al rito, ¿no se da pretexto a la crítica para ligar tales formulaciones al proyecto existencial del etnólogo, que preferiría operar sobre sociedades exóticas para tomar mayor distancia en relación con su propia sociedad, antes que operar en su propia sociedad para hacer el funcionamiento más inteligible y, en caso necesario, intervenir en el curso de su historia? Como sugieren los textos de Lévi-Strauss<sup>12</sup> y Michel Leiris<sup>13</sup>, ¿quedaría entonces la tarea reducida a tomar la teoría del rito según se formula en *Las formas elementales de la vida religiosa*, al final de *El hombre desnudo*, como

«una tentativa perdida, siempre encaminada al fracaso, para restablecer la continuidad de un vivir desmantelado por efecto del esquematismo que ha sustituido a la especulación mítica»?<sup>14</sup>. ¿Los ritos practicados en las sociedades europeas se prestan a semejantes análisis? ¿Estos análisis descubren verdaderamente su esencia? De tratarlo así, ¿no cae el antropólogo en otro engaño, el de rechazar la connivencia, sin la cual la adhesión no puede darse, aunque parezca entonces ilusión y simulación?

Los datos que voy a reflejar para poner a prueba la teoría del rito de Strauss no tienen nada de excepcional. No se trata ni de ritos de investiduras reales, como entre los Ndembu de Zambia estudiados por Turner<sup>15</sup>, ni de rituales religiosos tan extraordinarios como los pintados en las *Visiones secretas del quinto Dalai Lama* recién publicados<sup>16</sup>, ni siquiera de rituales harto conocidos, pero raramente practicados hoy día con toda la pompa de antes, como los de la fundación de iglesias<sup>17</sup>. Voy a elegir a propósito unos rituales «ordinarios», entendiendo por tales los que se practican corrientemente como saben los actores y los principales participantes, susceptibles de transformaciones, comentarios o conciertos. Así podrían ser los rituales de ceremonias cívicas, con sus cortejos, sus slogans y sus alocuciones; así los de manifestaciones deportivas con su preparación, su celebración, su efervescencia; los de ceremonias religiosas, con su forma canónica, sus variaciones, sus expresiones carismáticas, y las inmensas semejanzas a que dan lugar. En todos estos casos, la actividad ritual no es ni *popular*, en el sentido de que su contenido y sus formas procedieran de fuentes distintas de los modelos eruditos que rigen a veces tales manifestaciones<sup>18</sup>, ni *elitista*, en el sentido de quedar reservados a un pequeño número de privilegiados por la fortuna, por el nacimiento o por pertenecer a un partido político<sup>19</sup>. Dicha actividad es *ordinaria*, porque concierne a la mayoría de los miembros de una sociedad y guarda cierta forma canónica a través de la variedad de sus manifestaciones, según sean los grupos, las clases o las circunstancias donde se ejerce.

Los ritos de transición están en este caso y responden al objetivo que me he propuesto alcanzar aquí. Entre ellos el casamiento da motivo a amplios desarrollos. No falta la documentación histórica para apreciar la evolución de sus formas<sup>20</sup>, abundan las apuntaciones folklorísticas, aunque su utilización requiera muchas precauciones<sup>21</sup>, las investigaciones etnográficas son más raras, pero las mejores logran referir la actividad ritual propiamente dicha al funcionamiento de la alianza y de la filiación<sup>22</sup>. ¿Qué sucede, pues, con los ritos de casamiento si se pretende analizarlos como sugiere Lévi-Strauss, cuando se toma por campo de observaciones etnográficas algún pueblo de Europa Central, en un país socialista, donde hay probabilidad de encontrar una actividad ritual tradicional todavía llena de vida, sujeta a los mayores cambios, expuesta a las mayores contradicciones? Una actividad ritual que implica poco a poco a toda una población que obliga a cada uno de sus

miembros a tomar postura, a dar o rechazar su adhesión, una actividad ritual, en suma, muy *ordinaria*.

Voy a referirme a los datos etnográficos que he recogido en Sucevitsa, en Moldavia rumana, en Dobritsa, en Oltenia, y en Sirbi, en el Maramurés, con los consejos de Mihai Pop<sup>23</sup> a los que me remito, no sin resumirlos rigurosamente, pues un libro entero no bastaría para presentar los datos de un solo casamiento y hacer su análisis. He tenido ocasión de utilizar parte de estos datos para interpretar los rituales de la muerte en Rumania<sup>24</sup> y los del nacimiento en Oltenia<sup>25</sup>, tan rica es la sustancia que ofrecen a la interpretación.

Rumania, país socialista, ha colectivizado la mayoría de las tierras, un 95%, y el poder actual de Ceacescu supone la *sistematización* agraria, la destrucción de millares de pueblos y de iglesias, para reorganizar todavía más radicalmente el funcionamiento del sistema económico<sup>26</sup>. Cuando hice mis investigaciones subsistía la vida tradicional en Sirbi, en el Maramurés, alrededor de la iglesia y de la plaza donde los domingos se baila la Hora: los campesinos como particulares vivían del pastoreo del cordero, de pequeños cultivos y del trabajo en los bosques comunales. En Dobritsa, en Oltenia, donde predomina la viticultura, coexisten y se completan dos regímenes de producción, el cooperativo, para la mayoría de los viñedos, y el privado, para pequeñas parcelas, aparte del apreciable complemento que obtienen los campesinos por el pastoreo en el monte. En Sucevitsa, en Moldavia-Bukovina, la colectivización de tierras deja poco margen a una actividad agrícola privada, a no ser los recursos del bosque y del pastoreo. Pero la diferencia más pertinente para mi objeto es que de los tres pueblos, los dos primeros, Sirbi y Dobritsa, tienen una iglesia parroquial ordinaria con oficios muy frecuentados, con un pope que reside en el mismo centro (Dobritsa) o en sus cercanías (Sirbi), mientras que la tercera, Sucevitsa, tiene también su iglesia parroquial y su pope, pero sobre todo es la sede de un monasterio que ha desempeñado un papel importante en la historia de los principados rumanos, y que aún hoy permanece activo y poderoso. En consecuencia, puede preguntarse en qué medida la desigual empresa de la iglesia oficial, de sus instituciones y su liturgia, determinan o no diferencias en la práctica, los ritos y las creencias asociadas al casamiento, o si estas diferencias están relacionadas con variaciones regionales que habría que interpretar de otro modo. ¿Cuál era, pues, esta ritualidad ordinaria, tal como se ofrecía recientemente a la interpretación?

Como en el resto de Europa, los ritos del casamiento en Rumania se componen de secuencias que, siguiendo a Van Gennep, se pueden calificar con exactitud de preliminares y otras de postliminares<sup>27</sup>, en torno a un núcleo central que en verdad requiere la mayor atención. Así, las prácticas y los sentimientos que se desarrollan para la elección del conjunto, los primeros encuentros y los juegos amorosos que se insinúan entre posibles candidatos, las tácticas que se elaboran en las familias para garantizar o reformar los acuerdos previos a las capitu-

laciones mismas, que van a formalizar el resultado y que abren paso al gran ritual de las bodas propiamente dichas, todos estos usos, estas prácticas, estos sentimientos y estos cálculos, todos esos pequeños dramas y ese gran teatro, tal como lo he examinado en otro lugar<sup>28</sup>, todo eso puede dejarse, por razones de método, fuera del campo que se analiza, como algo ciertamente preliminar. Lo mismo es aplicable a los usos y costumbres que siguen a las secuencias centrales de la boda propiamente dicha, como la visita que la madre de la recién casada debe hacer ritualmente a su hija, siempre después de la boda, y las visitas que los recién casados deben hacer ritualmente a sus familias una semana después. Estas prácticas son verdaderamente postliminarias y aunque estén llenas de significación por los mensajes intercambiados de una y otra parte, se puede también suspender su análisis por razones de método. Esto se justifica, además, por la misma práctica social, que identifica tales secuencias, las descompone y da un nombre, pero, sobre todo, porque atribuye a agentes especializados los papeles eminentes en las secuencias del grupo central. El pope en la iglesia y el regulador en todo lo demás.

En Sucevitsa, como en Dobritsa y en Sirbi, la ceremonia religiosa sigue una forma canónica, la de la iglesia ortodoxa rumana, cuyo rito admite pocas variantes. Mientras que en el siglo IV la Iglesia romana cristianizaba el rito antiguo de la *velatio* de la esposa, la imposición del velo, mediante la intervención del cura *inter missarum solemnias*, en medio de las solemnidades de las misas, las Iglesias de Oriente adoptaban como rito específico del matrimonio la antigua costumbre de la coronación de los esposos. «Lo mismo que *nubere*, velar, en latín ya significaba casar, el verbo coronar ha tomado en griego una significación idéntica, y el ritual bizantino del casamiento lleva el título de *ακολουθία του στεφασμοπατος*»<sup>29</sup>. Y, de hecho, el pope de Sucevitsa se conforma escrupulosamente al rito, como he podido comprobar yo mismo. A ejemplo de sus predecesores desde hace mil años, celebra el mismo día la liturgia de los esponsales y la del casamiento; cambio de consentimientos y bendición de anillos para la primera, coronación de los esposos para la segunda, seguida de una ronda solemne. El formulario admite a las iglesias de Oriente mayor variación que a la Iglesia romana: hay lecturas, salmos, oraciones de súplica y las de bendición. Se añade una homilía más libre de forma, ocasión para que el pope exhorte a los esposos a la práctica de las virtudes<sup>30</sup>.

La ceremonia apenas dura una hora. Todos, el cura, los novios, padres, padrinos de boda, parientes y amigos conocen la forma y propósitos, realizan los gestos prescritos y pronuncian las palabras precisas, cantan y responden según el uso ancestral. Ahí están los libros, antiguos manuscritos, impresos y reimpresos a lo largo de cuatro siglos, que fijan el ritual, es decir, el orden de las operaciones a ejecutar, y el formulario, el texto de las palabras que han de pronunciarse. Uno y otro tienen una estabilidad garantizada por la autoridad superior que los ha concebido, que vela por su respetabilidad y que sólo

procede a arreglos ligeros en forma solemne. ¿Cómo descifran los mensajes intercambiados los participantes? ¿De qué código disponen a tal efecto? Los recién casados y sus amigos de edades parecidas, ¿dan a los gestos que ejecutan, a las palabras que pronuncian, a esta imposición de corona y a esta danza realizada, les dan el mismo sentido que sus padres y sus padrinos más viejos, de los cuales algunos participaron en la guerra nacional contra los alemanes, otros apoyaban el régimen actual y otros lo discuten y aún lo rechazan? Las lecturas hablan del hombre y de la mujer, pero también de Abraham y de Moisés y de un Dios Todo Poderoso que escucha las oraciones y que reparte la abundancia. El aparato de la Iglesia apenas influye en la Rumania de hoy, y sus príncipes carecen de poderes; pero, ¿qué sucede con el aparato del Partido, con su Secretario General, el Presidente? ¿No es acaso un Señor Todo Poderoso, con facultades suficientes, al menos, para hacer desaparecer de esos millares de pueblos, en nombre de su religión, la *sistematización*? Esto todo el mundo lo sabe allí. ¿Qué es lo que viene a significarse para quienes entiendan esas palabras del formulario, pronunciadas hoy en Sucevitsa, en la pequeña iglesia parroquial, en la ceremonia de la boda? En las inmediaciones de este poderoso monasterio construido gracias a las munificencias del príncipe Movila, cuya efigie preside en la plaza, ¿cómo la imagen del Dios Pantocrator brilla también en su lugar según un programa iconográfico inmutable? <sup>31</sup>.

Eso no es todo. El formulario tiene precisiones que no engañan. Desde la liturgia de los esposables, que forma la secuencia liminar de la ceremonia religiosa del casamiento, recordémoslo, el cura repite el versículo de la Biblia «Creced y multiplicaos y dominad en la tierra»; es una injunción. El texto prosigue y se refiere a la acción divina «Tú, al abrir el seno de Sara, has bendecido a tu servidor Abraham y le has hecho padre de una multitud de naciones, has concedido Isaac a Rebeca y has bendecido su maternidad; has unido a José y Aseneth y les has dado por hijos a Efrén y Manasé, etc...». He ahí el procedimiento de la repetición que señala Lévi-Strauss, no sin dar a su frase una intención peyorativa, ni sin dejar en la sombra la calidad poética del texto, que en parte se refuerza precisamente por la repetición, sin perder nada en claridad. Poco después, siguiendo la liturgia del casamiento, el formulario es igualmente directo: «Esposo, que seas magnificado como Abraham, bendecido como Isaac, y multiplícate como Jacob, etc... Y tú, esposa que seas magnificada como Sara, alborozada como Rebeca, multiplícate como Raquel, etc...» Los jóvenes Mihail y Aspasia, cuya boda pude presenciar y registrar, ¿cómo descifrabán esas frases, en los tiempos rumanos de obligado control de los nacimientos y descenso colectivo de la demografía? Seguramente no les hacía falta código para traducir semejante lenguaje y comprender la prescripción, mientras con la corona en la cabeza y entre vapores del incienso escuchan el mensaje milenario que recita el cura revestido de oros. Los hijos, si vienen al mundo un día, ¿serán para ellos esta

bendición que el cura les anuncia? ¿Cómo podría entenderse el sentido de las palabras pronunciadas en este lugar y en esta circunstancia si los jóvenes no las situaran en un universo del discurso, a pesar de su forma canónica, en la proximidad de las conversaciones con sus padres, sus hermanos y hermanas casados y los amigos a su alrededor, entre los cuales se sabe hay quien rechaza toda descendencia, mientras que otros se han propuesto limitar su progenitura a un hijo, máximo a dos? Con todo ello, ¿qué eficacia han de atribuir a la inyunción que escuchan?

El análisis de un ritual tan común como el del casamiento, apenas progresa sin colocar la ceremonia religiosa en el conjunto de las secuencias ceremoniales a las que pertenece, ocupando la posición central. Ahora bien, en Sucevitsa y en los pueblos del contorno, a diferencia de lo que ocurre en otras regiones de Rumania, como Maramurés u Oltenia, este conjunto de secuencias en todo comparable a los conjuntos vecinos, queda articulado con minucioso cuidado gracias a una institución específica, la institución del *rinduitor* o regulador. Pasemos ahora a describir brevemente esa institución.

\* \* \*

El *rinduitor* no interviene ni en los ritos preliminares ni en los ritos postliminares. Contribuye a fijar así la parte central del ritual, para las tareas que se le han confiado, y a distinguirla de las partes anexas. Hasta fecha reciente, anterior a los cambios de que hablaré más adelante, este ritual se componía canónicamente de una decena de secuencias bien identificadas. Hélas aquí resumidas muy brevemente, con indicación de las operaciones que realiza el *rinduitor* actualmente. Más adelante indicaré las variantes útiles para facilitar la interpretación.

1. El *rinduitor* va a la casa de los padres del novio, agrupa a los *vatajei*, los amigos del novio (alguno de los cuales pudo ser pretendiente a la mano de la novia), los mismos que el día precedente cumplieron la misión ceremonial de anunciar el casamiento y convidar a los invitados. Reúne a los músicos y manda instalar a todo elemento masculino, en *faietoani* (faetones, antes en tartanas) para ir a casa de los padres de la novia, en busca de la *zestra* o dote.

2. El cortejo se presenta en el portal de la casa de los que entregan la mujer, limitado por un círculo de maderos y *buhás*, pinos adornados. Dirigidos por el *rinduitor*, los jóvenes cantan: «Vamos de caza/Perseguimos una pieza/Y esta pieza se esconde en vuestra casa/Somos cazadores/Venimos de lejos con nuestros fusiles/Dadnos el hada del bosque/Que se ha escondido en esta casa». Los que entregan abren entonces el portal, aparece la novia, besa al novio y se invita a entrar a los cazadores.

3. El *rinduitor* hace los preparativos para uno de los dos actos principales de su oficio. Sitúa a todos en un cuadrado, coloca una alfombra, pone a la novia de rodillas, el novio de pie, apoyando su

mano en el hombro, ambos frente al sol naciente; los padres sentados en sillas ante sus hijos. Luego recita el *iertaciune* de la *zestra*, el perdón de la dote, extenso texto en verso, mediante el que pide en nombre de la novia, el perdón de los padres. Texto cosmológico en verdad que evoca la creación del mundo y la sucesión de las generaciones. Después habla en nombre de la novia: «Mi corazón solloza/Madre querida, porque te dejo/Me has cuidado como una flor...». La novia se levanta llorando cuando él pronuncia estas palabras: «La novia se levantará/La mano de padre y madre, de los parientes, de los amigos besará/El novio hará lo mismo/Y la música tocará una canción de *iale* (pena)». El *rinduitor* habla y las cosas se van haciendo.

4. La secuencia siguiente no está menos dramatizada. Una vez pedido el perdón, los *vatajei*, los jóvenes del bando de los cazadores, se precipitan sobre el baúl de la novia, que contiene su dote, mientras que unos *flacai*, hermanos menores de la novia o muchachos del bando de los que entregan, hacen ademanes de oponerse, hasta que el *rinduitor* pone fin a la escena haciendo que los *vatajei* paguen una cantidad convenida. Estos se apoderan del baúl entonces, lo muestran en triunfo y entregan a las *druste*, las jóvenes del bando que da y a las mujeres de la casa, los almohadones y las alfombras que habían traído con tal objeto. Estas últimas se alinean junto a los regalos rituales, mientras que el cortejo nupcial se agita con todo el mobiliario y el ganado que forma la dote, «para que se vea». Los novios suben juntos en un faetón, sosteniendo cada uno un icono en la mano, seguidos por un carro con el baúl de la dote, mientras lloran las jóvenes y las mujeres de la familia. Pero el cortejo no va lejos. Una vez franqueado el portal queda detenido por la juventud masculina del pueblo que interpone *hulpi*, vallas de maderas adornadas con un *buhás*, pino pequeño adornado que indica con frecuencia la señal de un espacio de ceremonialidad. Ante la parada, el *rinduitor* se adelanta y pregunta: «¿Qué pasa, muchachos?», a lo que responden: «Un poco de *holerca*, aguardiente, por esta joven que os lleváis. Es de nuestra casa, le hemos enseñado a bailar». La negociación se concluye al fijar la cantidad de aguardiente. Cuanto más elevado es el precio, más numerosas son las barreras, mayor el homenaje para la novia. «La *hulpe* es el honor». El cortejo penetra en la casa de los padres del novio o bien en la casa nueva preparada para los casados.

5. De allí se ha de ir al Ayuntamiento, donde se procede al matrimonio civil, sin pompa, y se vuelve a casa. Se come y cada uno va a dormir por separado, la novia en la habitación de su suegra, a menos que la proximidad permitiera a ella y su escolta volver con la familia. Y también cuando se prefiera formalizar el matrimonio civil el domingo por la mañana, antes de la ceremonia religiosa.

6. El domingo por la mañana se dedica a los preparativos en la casa del esposo. Los jóvenes por la parte receptora, las muchachas de la parte que entrega, van llegando hacia el mediodía. Es hora de que el *rinduitor* y la música comparezcan con los *nun mare*, los padrinos de

boda por ambas partes, a quienes fueron a buscar con gran pompa a sus respectivos domicilios. El *rinduitor* organiza de nuevo la *iertaciune*, la secuencia del perdón de la novia. Toma las mismas disposiciones, pronuncia el mismo texto. Después se forma el cortejo para la ceremonia religiosa en la iglesia, el novio y los que reciben, por separado, la novia y los que entregan.

7. En la iglesia, el *rinduitor* sólo interviene a la entrada para situar a los asistentes; a la salida, para velar por la buena disposición de la colación que sirven allí mismo, con la bendición del preste.

8. En seguida, conduce a todo el mundo a la plaza cercana, para abrir la *hora*, la danza. El casado baila con la casada, los padrinos de boda con sus mujeres, los *vatajei* con sus parejas. Todo el mundo baila, excepto los padres del casado que preparan la gran comida nupcial. El *rinduitor* hace continuar el baile el tiempo que considera conveniente: «Bailad, tenemos tiempo sobrado». Después hace parar la música para que se toquen marchas y formar el cortejo que ha de trasladarse a la casa del esposo.

9. En el portal, los parientes de éste entregan el *colac*, pan ritual en forma de anillo, y el *busuioe* como signo de invitación al banquete. Los *vatajei* anuncian la llegada de los recién casados, de los padrinos de la boda y de los principales invitados. El *rinduitor* recibe a unos y otros y los sitúa en su lugar para el banquete. Ha llegado el momento de celebrar *A lega*, la ceremonia de enlace. La casada sale de la habitación de los padres de su marido y ofrece regalos rituales que ella va atando a sus hermanos y hermanas, sus cuñados y cuñadas, sus padrinos y madrinas de boda, sus parientes más lejanos, los vecinos que han ayudado: se trata de paños bordados o de chales, que en principio pueden anudarse.

10. Acabada la ceremonia de anudar, el *rinduitor* ordena el traslado de los músicos que se instalan en una habitación contigua para tocar otras piezas, antes de que empiece la comida. Su tarea consiste ahora en vigilar la distribución del *rachiu*, el vino, hasta la secuencia principal que anuncia el asado. Mientras vienen las carnes asadas, el *rinduitor* se prepara para la secuencia liminar del lavado de manos. Hace venir a la casada con un cántaro de agua y una jofaina, y manda traer dos palmatorias y dos velas, es decir, dos candelabros y dos cirios. Los coloca ante los dos padrinos de boda, los que juntan sus manos por encima de la palangana y la esposa vierte el agua sobre sus manos. Sacan entonces una moneda para la casada, que ésta guarda bajo su camisa. Luego los padrinos, con las manos tan ceremoniosamente lavadas y mojadas, salpican a la casada y los presentes. Entonces les ofrecen una toalla bordada para secarse, la que guardan como regalo. Terminada esta secuencia, el *rinduitor* se dispone a recoger *pahar* dulce, los vasos de vino dulce. Acompañado de un *vatajei* y de la esposa, toma una bandeja, una botella de vino dulce y dos vasos. Se presenta sucesivamente a los padrinos de boda, a los padres y a los invitados para servirles un vaso de vino dulce, cantando: «¿Quién

quiere un vaso de vino dulce? ¿Quién quiere dar la primera piedra para empezar la casa de estos jóvenes, etc.?» Sucesivamente, el padrino, el pariente, el invitado se levanta, recita una fórmula de adhesión, toma un vaso, bebe y deja en la bandeja algún dinero. El *rinduitor* lo recoge, lo cuenta, declara en voz alta el total, para que todos se enteren, y se lo entrega a la casada. Hecho el recorrido completo, los padrinos de boda recuentan el importe de las entregas y el *rinduitor* proclama el resultado, con aplausos de todos. La comida puede terminarse.

11. La casada se retira. Para ella, las mujeres y muchachas, sin que intervenga el *rinduitor*, empieza la secuencia del *imbrodit*, el cambio de indumentaria. Ya ha dejado el traje de soltera, ahora su vestido ceremonial de casada y de reina, para ponerse el de mujer casada. Hay variaciones de una boda a otra, pues la escenografía insiste a veces en lo dramático, otras en lo lírico, pero la música en apoyo de los cantos es siempre una música de *jale*, de nostalgia, de pena. El formulario es de una riqueza sin igual; no es cuestión de buscar lo simbólico, puesto que el *rinduitor* no interviene.

12. La ceremonia puede concluir: El *rinduitor* ordena a los músicos que toquen los acordes de marcha, después las piezas habituales que indican el comienzo del baile, la gran danza colectiva como la de los domingos en la plaza, la *hora* donde se dan vueltas como en el reloj, en el sentido de la trayectoria del sol.

Tales son, pues, las grandes secuencias del rito, en la medida en que interviene el *rinduitor*. Ciertas secuencias, llenas de sentido en relación con el conjunto, no son pertinentes para una interpretación del personaje, tales son los casos de la ceremonia del casamiento civil, la del casamiento religioso o la del cambio de peinado y vestido. Otras secuencias donde interviene poco merecerían mayor desarrollo para explicar el dispositivo simbólico que las informa. Quisiera ahora concentrar la atención sobre el papel social del *rinduitor*.

\* \* \*

La interpretación de los ritos del casamiento a la luz del papel de este personaje nos pone efectivamente en condiciones de contestar a la pregunta que formulé al comienzo: ¿El ritual, en su articulación central, lugar que expresa el sentido, se considera tan sólo como mera trampa o engaño al pensamiento?

Una investigación metódica de la función del *rinduitor* nos conduciría a matizar y perfilar semejante concepción del rito.

1. *El nombre*.—Ya el nombre del personaje está lleno de enseñanzas. El nombre *rinduitor* es raro. No lo encontramos ni en la bibliografía etnográfica, ni en las obras clásicas o las obras literarias sobre bodas en Rumania. A base de mis investigaciones bastante extensas, no parece empleado más que en esta región de Moldavia-Bokovina; convendrá recordar esta rareza un poco más adelante. Su etimología está lejos de carecer de interés. El verbo *a rindui* y el

sustantivo *rinduiala* son más frecuentes. Uno y otro vienen de la raíz *rind* que significa rango, fila, alineado. La expresión *la rind* quiere decir «en fila, en orden». *A rindui* es, pues, «alinear, arreglar, poner en orden», o también «alinear en una sucesión regular», o bien «disponer de cierta manera, poner orden en cierto dominio de actividad», o, en fin, «disponer, fijar, establecer, nombrar a alguno para una función».

Los lingüistas rumanos no han fijado de un modo cierto las relaciones que existen entre el rumano *rind* y el alemán *rang*, que viene de la antigua palabra germánica *renc*, línea de guerreros relacionada con el círculo de los francos *hring*, anillo, y en francés *rang*. No han establecido tampoco relación cierta entre la palabra *rind* y el latín *rega*, primitivo de *regula*, regla o línea recta. La escritura antigua del rumano *rind* era, hasta 1980, *ránd* que los fonéticos hacen derivado de *rega* a través de la secuencia *raenga*, *raeng*, *raend* y, en fin, *ránd*.

Sea lo que quiera de estas etimologías, tanto si se refiere a la raíz *rind*, al germánico *renc* o al latín *regula*, quedan dos ideas cercanas transmitidas por la palabra: el orden por el anillo o el orden por línea recta. *A rindui* es hoy todavía «poner orden según el uso, según la regla». En cuanto al sustantivo *rinduiala*, que está formado del verbo *a rindui* y del sufijo *-eala*, significa un resultado, como las palabras compuestas de la misma forma, así el resultado de poner en orden, según la regla, o el efecto de la orden que ha sido prescrita. La célebre *Descriptio Moldaviae*, de Dimitri Cantenir, emplea precisamente la palabra *rinduiala* para caracterizar el cortejo nupcial al entrar y salir de la iglesia.

Se comprende ahora qué campo semántico queda etiquetado por la palabra *rinduitor*. El personaje a quien se designa es ciertamente un *ordenador*, uno que *face rinduiala*, que pone orden, alguien que debe ordenar, dar órdenes al efecto. Pero además y sobre todo alguien que conoce la *rinduiala*, la regla, la costumbre fija, un experto en derecho consuetudinario.

2. *El oficio, según el oficiante.*—La secuencia esencial del oficio según el oficiante, es la *iertaciune*, la secuencia del perdón. Lo que define al oficiante, aquello en que consiste su competencia, es su capacidad para recitar de una tirada el texto del perdón, sin omitir nada, como debe hacerse según la verdadera costumbre. Y con esta característica de los sistemas rituales, el *rinduitor* en activo de Sucevitsa se complace en decir: «Sé de memoria la *iertaciune*, si no la supiera no sería el *rinduitor*». A causa de esto, porque conoce la fórmula del perdón mejor que cualquier otro, porque sabe recitarla como es debido, ha sido elegido por la población entre todos para ese oficio.

Para el oficiante, las tareas pragmáticas son menos nobles, pero no pueden separarse del oficio. Conciernen a tres dominios de actividad principales: ordenar la música y la marcha de los cortejos; distribuir el vino y vigilar la distribución, recoger el dinero y proclamar el importe

de las entregas. En otros términos, regular los comportamientos estimulados por tres clases de excitación: excitación por el movimiento, por el alcohol, por el dinero.

3. *Elección del oficiante.*—¿Quién elige al oficiante, cómo se hace la elección, cómo llega uno a ser oficiante? Escuchemos al *rinduitor* de Sucevitsa:

«Fue hace algunos años. Había una boda, era ya de noche, llovía y nevaba. Veníamos de la iglesia. Yo iba con mis caballos a la boda, era joven entonces. Y, de repente, el *rinduitor* se sintió enfermo, a causa del agua-nieve y de esta lluvia. Y la boda sin *rinduitor*. El padre de la casada se dijo: “Estoy perdido, ¿qué vamos a hacer?”. El *rinduitor* enfermo dijo: “Tú, quédate, Trajano” (es el nombre del *rinduitor* actual que habla). Me conocía bien, soy espabilado. “Tú, quédate en mi puesto”. “¿Cómo voy a quedarme, cómo sabré lo que tengo que hacer aquí?”. “Bueno, haces esto, de este modo, dispones la mesa, recoges el dinero, todo”. Pues, amigos, allí me quedé, quedé atontado como macho en la pradera. Y pese a la timidez, conseguí salir adelante. A partir de aquel día, todos venían a mí. “Ven también a mi casa”, “ven también a mi casa”. Desde aquel día soy el *rinduitor*.»

Dicho de otro modo: designación por el predecesor, puesta a prueba forzada, demostración pública, competencia reconocida, reputación sostenida por sesiones sucesivas.

4. *Margen de libertad del oficiante.*—El oficiante es experto en derecho consuetudinario, sigue la regla y ordena aplicarla. Sin embargo, ha de tener en cuenta las circunstancias y tomar la iniciativa de ciertas adaptaciones.

Así es cómo el *rinduitor* de Sucevitsa ha cambiado deliberadamente el modelo de una secuencia, según sus propias palabras. Evoca la secuencia del *paharul dulce*, la copa de vino dulce. Antes, dice, el *rinduitor* pasaba con la copa y recogía el dinero, volviendo a la mesa del uno al otro. Después ponía el dinero ante el *nun*, el padrino de la boda, en un plato. El *nun* tenía dos platos, uno sobre otro, que destapaba para meter el dinero. Asistí un día a una boda (todavía no era *rinduitor*) y en tal momento vi que se hacían cosas no del todo conformes a la regla, cosas que no me gustaban. Al hacerme *rinduitor* me he dicho: Así no, vamos a cambiar de modelo (sic). La casada será la que tome y guarde el dinero mientras se recoge. Yo he cambiado la costumbre: que sea ahora la casada quien lo toma y a quien se da».

5. *Cambios en el oficio.*—En su estado actual, el oficio de *rinduitor* resulta de transformaciones de las que todos los que intervienen tienen mayor o menor conocimiento. El tema de cambios en la dramaturgia de las bodas se encuentra constantemente en las conversaciones, tanto de los recién casados, como de sus padres, del *rinduitor* en activo o de sus dos predecesores. Es difícil apreciar la cronología de las modificaciones introducidas en la dramaturgia y en el oficio, pues la única oposición pertinente entre dos estados del ritual,

para la población afectada, no es más que la oposición entre «lo que ahora se hace» y «lo que se hacía antes». Pero no por eso la dirección según la cual han variado los actos y las palabras es menos clara: el *rinduitor* se encarga cada vez más completamente de la ordenación de la ceremonia y el oficio de la palabra, mientras que los demás llamados a intervenir van cediendo sus papeles activos y dejan de pronunciar las fórmulas que debían proclamar o cantar.

Podría multiplicar los ejemplos, pero sólo citaré tres. La secuencia de la *hulpe*, la barrera, muy conocida en el folklore de los países europeos, antes se desempeñaba directamente por los actores. La palabra *hulp*, en rumano normal, *vulpe*, significa en latín *vulpis*, zorro. Pero la palabra *goupil*, masculino en francés, es de género femenino en lengua rumana. El conjunto de las connotaciones que se siguen al recitar las fórmulas es, por tanto, diferente en francés y en rumano. La identificación entre la que va a casarse y una zorra se facilita y los textos se valen del doble sentido. La negociación ceremonial entre los receptores de la mujer y los donadores se hacían sin intervención de oficiante especializado. Cada parte mantenía sus peticiones y derechos y llegaba ritualmente al acuerdo.

La secuencia central de la *iertaciune*, la petición de perdón, debiera analizarse desde muy cerca en esta perspectiva. Antes, eran los futuros esposos, marido y mujer, quienes pedían perdón a sus padres, según una fórmula sencilla en verso. Ahora la petición de perdón la recita el *rinduitor* en nombre de los recién casados, según texto largo y complejo, tan largo como un texto mitológico de la antigüedad, si cabe hacer una comparación semejante, o como un texto litúrgico de la iglesia ortodoxa, si nos conformamos con una comparación simple. Todo pasa como si el *rinduitor* hubiera tomado la palabra en beneficio de su oficio, reduciendo al silencio a los principales actores. Salvo que haya ocurrido lo contrario: éstos habrían renunciado a su papel en escenario tan complejo como el de las bodas, y a aprenderse de memoria las fórmulas fijadas por un ceremonial tan exigente. Es probable que ambos movimientos hayan contribuido y que las mismas razones sociales hayan motivado el cambio.

Pero el tercer ejemplo todavía es más característico. El *rinduitor* no solamente ha monopolizado el oficio de la palabra por la posesión de las fórmulas, sino que ha desposeído a los receptores y los donadores de dos poderes principales: el mando sobre el consumo de alcohol y lo relativo a la circulación del dinero. En efecto, es él quien ahora distribuye el *rachiu* y custodia la provisión. Es él quien hace que el dinero pase directamente al bolso de la casada y no al de los padrinos que lo recibirían en su nombre. Es un cambio deliberado y lleno de sentido, según quedó apuntado, que puede interpretarse también como un abandono, por parte de los actores en la ceremonia, de aquellos poderes que la evolución de las costumbres ya no les permitía ejercer, pues el consumo de alcohol es una práctica peligrosa, y el manejo de dinero tiene sus riesgos en una economía monetaria.

6. *Hacia la especialización.*—Los cambios en el oficio del *rinduitor* van todos en la misma dirección: una extensión mayor del campo de competencias, una responsabilidad en aumento a causa del ejercicio de esas competencias. De ahí resulta un oficio más especializado, que se aproxima, para la parte profana de la ceremonia, al oficio del cura en la parte religiosa. El formulario se convierte en verdadero ministerio de la palabra y el ceremonial se asemeja a un ritual eclesiástico.

¿Ha de verse en esta especialización el efecto de empuje que ejerce la liturgia religiosa y la ejemplaridad del modelo monacal? El formulario empleado en la ceremonia profana, ¿deriva del formulario que se usa en la ceremonia religiosa? O bien, ¿proceden uno y otro de las mismas fuentes lejanas, con la sola diferencia de que uno, el profano, no ha dejado trazas de su historia por escrito, mientras que el otro, el sagrado, ha depositado la sucesión de sus estados en estratos múltiples? Los eruditos y folkloristas rumanos no dejan de subrayar el parentesco de estos rituales con los de la antigua Grecia, sin que hasta ahora hayan producido pruebas convincentes.

Por mi parte, observo que la misma especialización se ha producido en Sucevitsa para otro gran ritual, el de los entierros, con la manifestación de lloronas cuya función presenta las mismas características formales que la del *rinduitor*, la misma preeminencia dada al ministerio de la palabra. En eso veo más bien un fenómeno relativamente reciente, pero cuyas razones profundas todavía están por dilucidar.

\* \* \*

Ya están reunidos todos los elementos para que podamos concluir. Un ritual como el de las bodas de Sucevitsa, ¿es una trampa o un engaño?, ¿fracasaría la idea cediendo a las servidumbres de la vida, precisamente donde el mito lograría imponerse inspirado por las delicias de la especulación?

Tal vez no sea ilegítimo relacionar el formulario de la ceremonia religiosa con el mito en el sentido que da Strauss a la palabra, pero no estoy seguro de ello. Por el contrario, el formulario de la ceremonia profana comporta elementos míticos transmitidos por la forma poética, y da paso a mensajes perfectamente claros, que cuantos intervienen en el rito descifran inmediatamente porque todos poseen en común el código sencillo que permite descriparlos. No hay lugar, pues, a tomar por disimulo lo que es apenas una traducción. Y no hay lugar tampoco a rebuscar intención de engaño o trapacería, donde domina el escenario y la representación.

La escenografía es lo que da una forma a la pragmática. Seguro que el rito no consiste sólo en palabras proferidas, lo que he designado como fórmulas de un formulario; consiste también en gestos realizados y objetos manipulados, lo que bien podría llamarse una dramaturgia. La misma trama narrativa atraviesa la ceremonia entera, articula las secuencias y orienta su curso; unos autores anónimos suministran los

textos de los actores, dándoles una capacidad de expresión mejor que aquella a la que se verían reducidos sin el apoyo de esta forma. ¿Poetas o campesinos de cercanías?, ¿monjes o curas venidos del monasterio vecino? ¿Partes antiguas que llegan del fondo de los tiempos? Todo son conjeturas verosímiles, pero en nada se altera el fondo del problema.

En efecto, sin formulario la ceremonia se reduciría a un mimo. Sin operación y sin acción, se reduciría a un texto. Una puesta en forma única se aplica al mismo mensaje por tres medios: el texto, el gesto y el objeto. Si ahí vemos un engaño, se habrá caído en la trampa.

Porque esta puesta en forma tiene su nombre, se llama poesía.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. Heuschl, de. «Introduction à une ritologie générale», in E. Morin, *Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Point/Seuil.

<sup>2</sup> Binns, C. A., «The changing face of power: revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system», *Man*, vol. 14, n.º 4, déc. 1979, pp. 586-605 et vol. 15, n.º 1, jan 1980, pp. 171-187.

<sup>3</sup> Maisonneuve, J., *Les rituels*. Paris, Presses Universitaires de France, 1988, pp. 6-18.

<sup>4</sup> Huxley, J., *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*. Paris, Gallimard, 1971.

<sup>5</sup> Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

<sup>6</sup> Lévi-Strauss, C., «Mythologiques», IV, *L'homme nu*. Paris, Plon, 1971, p. 596.

<sup>7</sup> *Ibidem.*, p. 600.

<sup>8</sup> *Ibidem.*, p. 601.

<sup>9</sup> *Ibidem.*, p. 603.

<sup>10</sup> Smith, P., «Aspects de l'organisation des rites», in Michel Izard et Pierre Smith, *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard, 1979.

<sup>11</sup> *Ibidem.*, pp. 162-169.

<sup>12</sup> Lévi-Strauss, C., *Tristes Tropiques*. Paris, Plon, 19.

<sup>13</sup> Leiris, M., *Cinq études d'ethnologies*. Paris, Gallimard, 1988.

<sup>14</sup> Lévi-Strauss, C., *Mythologiques, l'Homme nu.*, op. cit., p. 603.

<sup>15</sup> Turner, R., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals*, Cornell University Press, New-York, 1967.

<sup>16</sup> Karmay, Samten, *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama*. Serindia Publications, London, 1988.

<sup>17</sup> Le Vavas seur, R. P., *Cérémonial de la consécration des églises et des autels*. Paris, Y. Lecoffre, 1897.

<sup>18</sup> Cuisenier, J., *L'art populaire en France*. Paris, Arthaud, 1986.

<sup>19</sup> Bourdieu, P., *La distinction*. Paris, Ed. de Minuit.

<sup>20</sup> Burguiere, A.; Klapisch-Zuber, C.; Segalen, M.; Zonabend, F. (Dir.), *Histoire de la famille*. Paris, A. Colin, 1986, 2 vol.

<sup>21</sup> Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*.

<sup>22</sup> Goody, J., *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris, A. Colin, 1985.

<sup>23</sup> Pop, M., *Obiceiuri traditionale romanesti*. Bucarest, 1976. Je remercie particulièrement M. Pop, Directeur honoraire de l'Institut d'Ethnographie de Bucarest, qui fut mon initiateur.

<sup>24</sup> Cuisenier, J., «Lamentations et rituels de deuil en Roumanie», in Pierre Centlivres et Jacques Hainard, *Les rites de passage aujourd'hui*. Lausanne, l'Age d'Homme, 1986, pp. 20-52.

<sup>25</sup> Cuisenier, J., «Sur un conte, du mythe et un rituel: les ursitoare de Roumanie», in H. Parret et H. G. Ruprecht, *Exigences et perspectives de la sémiotique*, recueil d'hommage pour A. J. Greimas, John Benjamins. P., Amsterdam. Philadelphia, 1985, pp. 906-926.

<sup>26</sup> *Le Monde*, 4 oct. 1988.

<sup>27</sup> Van Gennep, A., *Les rites de passage*.

<sup>28</sup> Cuisenier, J., «La lógica y la simbología de los accertamientos», en *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*, compilado por John Peristiany, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987, pp. 63-78.

<sup>29</sup> Jounel, P., «Le mariage», in A. G. Martimort, *l'Eglise en Prière*. Paris, Desclée et Cie, 1965, p. 624.

<sup>30</sup> Voir, pour comparaison, Mercenier E. Paris, F., *La prière des Eglises de rite byzantin*, chevetogne, 1948, pp. 389-407.

<sup>31</sup> Sur le programme iconographique du monastère de Sucevitsa, cf.





# *Marginación, arte y violencia*

## *Una aproximación desde la Antropología Social* (\*)

POR  
RICARDO SANMARTÍN

La noción coloquial de «marginación social» no podemos, sin más, predicarla como característica ni de artistas, ni de terroristas. Si por *marginado* entendemos aquel nivel de la estratificación social que ya no es operativo en el sistema, esto es, que no incide en el sistema sino detrayendo energía en una proporción que no modifica ni la forma del sistema social, ni su funcionamiento, sólo podríamos aplicarlo a los terroristas, pero no a los artistas. Si consideramos *marginado* a todo aquel a quien se le aparta de la participación en el sistema social, no cabría aplicar dicha noción a ninguno de ambos tipos de actores. Mientras que los gitanos o los pobres en general son verdaderos marginados en nuestra sociedad, artistas y terroristas, por el contrario, se automarginan en función de su actividad, se sitúan en los márgenes del sistema, y ello a partir de un conjunto de cambios históricos.

### ARTE

Las obras de arte no son como las de la ciencia. Esta trata de conocer y expresar cómo son los fenómenos naturales. No obstante, con independencia del conocimiento que obtengamos de los fenómenos, lo que realmente nos afecta es lo que los fenómenos son, no el conocimiento que de ellos tengamos. Lo que incide directamente son los objetos, no el conocimiento de ellos. Toda obra de arte es una elaboración que pretende mantener su resultado al nivel de los objetos, no del conocimiento.

Esa calidad de objeto que posee la obra de arte hace que nuestra relación con ella no pueda establecerse a través del conocimiento analítico sin tergiversarla. No es, por ello, lo mismo contemplar un

---

(\*) Por razones de espacio, el original se ha reducido por nuestra Redacción.

cuadro, asistir a un concierto, leer un poema o ver una película, que la experiencia que obtenemos cuando nos cuentan lo que en tales obras de arte se desarrolla.

La obra de arte, presentándosenos como objeto, nos impone su ser con su presencia. En la ciencia, los datos nunca hablan por sí mismos, sino gracias a las teorías. En el arte esa es la única forma que tienen de hablar: provocándonos. El arte nos pregunta o nos inquiere afirmando arriesgadamente el ser de algo. Nace, por tanto, con el logro, con el hallazgo que, como dice el gran poeta orensano, José Angel Valente, «se produce en un estado pasivo, en el que... la única actividad es la recepción» (1988: 21). Así, pues, ante el carácter estocástico y probabilístico de la ciencia, el arte defiende la certeza de lo que es frente a la fugacidad de su presencia.

El arte produce objetos bellos. La experiencia de belleza es un fenómeno universal, aun cuando no hay cánones fijos de belleza, sino apreciaciones diversas y tan cambiantes como lo es el contexto cultural en el que se crea y usa la obra. La belleza es, por tanto, multívoca, pero de inequívoca naturaleza, reconocible siempre como un intenso y penetrante destello de experiencia de la realidad última y vital del ser, frente al inacabado proyecto de nuestra humana condición.

Par alcanzar ese estado pasivo, receptivo, atento e hipercrítico del que nace la creación artística, como para reconocer esa realidad última y vital del ser, siempre huidiza, el artista necesita desarrollar ciertas estrategias que le distancian de su sociedad y de su momento, principalmente a partir de la Revolución Francesa, época a partir de la cual el artista deja de ser un miembro más de la sociedad para convertirse en un personaje singular, en palabras de Gombrich, «desesperado solitario» perpetuamente insatisfecho, que se esfuerza y sufre en su lucha por alcanzar una «integridad de carácter» que le permita realizar «una obra sincera» (1979: 465-498).

Al cambio del contexto no puede dejar de responder el arte por su propia naturaleza. Si tiene que provocar una intensa experiencia tiene que erigirse como contraste frente al contexto sociocultural, sin caer en clisés estereotipados. Para alcanzar ese nivel de realidades últimas tiene el arte que volver a ahondar en el análisis crítico del nuevo contexto, y eso supone un esfuerzo continuado y autoexigente para mantener su investigación en los límites de la experiencia, tal y como resultan éstos cada vez establecidos por el horizonte de la cultura. Como dice Valente:

El artista es un actor social sensible a los sutiles cambios del contexto que alteran la imagen del hombre y que toma el pulso a su propia identidad como ejemplo paradigmático o diapasón en el que vibra y resuena el latido de la historia contemporánea. Su distanciamiento de la sociedad, su soledad tan cantada y buscada por los artistas, no es olvido del mundo, ni insensible rechazo del contexto, sino condición estratégica para crear desde los márgenes del sistema. De esa marginación, voluntaria o forzada, habla J. A. Valente como

condición constituyente del artista: «La condición de exiliado no es renunciable... El exilio hay que asumirlo positivamente... la condición del exilio... en definitiva, sería la condición del escritor, esté donde esté» (1988: 20). «Empiezo a escribir como cierta forma de evasión. Es decir, escribías para no estar totalmente allí. Y luego, cuando te ibas y estabas fuera, escribías para no dejar de estar totalmente allí. Desde ese punto de vista de relación con la tierra a la que uno pertenece, para mí la escritura sería una especie de teoría de la ausencia. Concibiendo la escritura, que es algo completamente biográfico, como una teoría de la ausencia, es evidente que eso te da una perspectiva. Te deja ver, facilita un poco lo que para mí es esencial en la escritura y que es la suspensión del vivir. El estado de la escritura es cierta suspensión de la vida... Estás implicado en las cosas, pero de otro modo. Entonces, una vez que eso se va consolidando, crea una especie de segunda naturaleza».

Similar esfuerzo por distanciarse le lleva a M. Barceló «a trabajar eficazmente contra mí mismo» (Calvo, 1987: 59), o, como decía F. Pessoa: «Para crear, me he destruido; tanto me he exteriorizado dentro de mí, que dentro de mí no existo sino exteriormente. Soy la escena viva por la que pasan varios actores representando varias piezas» (1985: 51).

Peró marginación, soledad, distanciamiento, extraterritorialidad y autodestrucción, no son aislamiento, ni huida hacia la arbitrariedad subjetiva. Se trata, pues, de atender a cómo la experiencia del contexto —que es colectivo— cuestionando la propia identidad, revelándonos en ella los márgenes o límites culturales de nuestra común humanidad, impulsa críticamente la atención ante el vértigo o terror de la indefinición, a la espera de que ese vacío, mostrándonos su concavidad, nos permita transformar su hueco en molde formativo, creador. La subjetividad, por tanto, no es más que el escenario que con nosotros va, laboratorio permeable en el que investigamos con rigor las huellas que la experiencia deja al tomar el contexto como paisaje. No están, pues, reñidas la autenticidad personal y la objetivación. Por eso, para Pessoa, «objetivar es crear» (1985: 51).

El fenómeno artístico no termina con la creación de un objeto bello. El arte se cumple en el uso de las obras, en su goce por parte de los usuarios. Si, como dice Eco, «el arte de todos los tiempos parece algo así como una provocación de experiencias voluntariamente incompletas, súbitamente interrumpidas a fin de suscitar, gracias a una *expectativa frustrada*, nuestra tendencia natural a la terminación» (1962: 155), el goce de la obra se funda precisamente en esa «integración y completamiento» (ibid, 154) o acabamiento de la obra. Lo que no señala Eco es que para ello el usuario hace intervenir al contexto sociocultural. El cierre o acabamiento de la obra se produce al poner el usuario en operación la referencia implícita de la obra al marco o límites del contexto cultural, produciendo la intersección del mundo proyectado por la obra y el mundo de vida del usuario (véase P. Ricoeur, 1987: 280). El cierre de la obra no es entonces plástico, ni literario, ni musical, sino semántico y vital, tras ver cuestionada su identidad por la interpelación

que la obra despliega ante los límites de su contexto, constituyéndose el goce al salvar el usuario el contrapunto entre la obra y el contexto mediante una afirmación de valores que le permite re-conocerse y culminar con ello la obra.

## TERRORISMO

También la marginación y el cuestionamiento de la identidad han contribuido a configurar algunas de las raíces del fenómeno terrorista de ETA, el cual, a su vez, parte de una radicalización violenta del nacionalismo sabiniano, aun cuando, obviamente, no cabe identificar nacionalismo y terrorismo.

El nacionalismo sabiniano nace de un conjunto de cambios históricos que marginan a una buena parte de la pequeña y mediana burguesía urbana en el País Vasco a finales del XIX. ETA, a su vez, parte de otros cambios producidos por diferentes motivos, entendidos, no obstante, desde su punto de vista, como productores de efectos similares. De ahí que tengamos que acudir a la historia para empezar a comprender el fenómeno.

Tradicionalmente, la población del País Vasco aparecía dividida en dos tipos de asentamiento: una mayoría rural, dispersa en aldeas y caseríos, y una minoría en villas dedicadas al comercio, la administración y la milicia, muchas de las cuales fueron establecidas y ligadas a la Corona de Castilla en el siglo XIII, rigiéndose por fueros distintos a los de la zona rural e introduciendo con ellos el derecho de Castilla. La mayoría rural, además de su dispersión, se caracterizaba por una diversidad foral y dialectal, con distintas versiones comarcales del Euskera, con un sistema de gobierno local democrático y mediante asambleas reunidas en las anteiglesias de los pueblos.

Su progresiva y fluctuante integración a Navarra y a Castilla, su disparidad y segmentación internas, ofrecen históricamente una imagen política poco unificada, frente a la cual destacan, sin embargo, como símbolos potenciales de identidad colectiva un vigoroso conjunto de elementos culturales como son: la radical diferencia con el castellano de las distintas versiones comarcales del Euskera, sus ritos festivos, sus concursos deportivos o su fervor católico. El elemento homogeneizador era un modo de vida común a esa mayoría rural, centrado en la familia y el caserío, con sistema de trabajo y de herencia del patrimonio familiar que generó pautas morales y símbolos expresivos del ethos vasco. La misma debilidad de su integración, traducida en su experiencia como singularidad política, alimentaba en la diferencia su identidad cultural, la cual, no obstante, no implicaba unos mismos intereses dentro de Euskadi, sino la polarización entre caseríos y grupo urbano.

La inegritud de la herencia del caserío nutrió de segundones las villas y ciudades, haciéndolas crecer lentamente hasta el siglo XIX. Ya en el XVI da lugar a una pujante e innovadora clase mercantil que hace

uso de la común hidalguía, reconocida entonces a los vascos, para penetrar en América, el ejército y la administración. La exención impositiva que con ello disfrutaban, implicaba aranceles en la aduana castellana y desprotección ante la competencia extranjera que frenaba la expansión del grupo urbano.

Se trata de un grupo para el que el nuevo contexto resultan inoperantes las pautas culturales generadas en el contexto de los caseríos y anteiglesias, así como los viejos y distintos fueros de sus lugares de origen. La diversidad y mayor complejidad internas de su contexto urbano contrasta con la austeridad, religiosidad, monolingüismo y dispersión de la mayoría campesina. En la nueva situación, para el grupo impulsor del cambio, los símbolos de las peculiaridades vascas no pueden servir para identificarles y reconocerles como vascos dentro de Euskadi. El estilo cultural que tales símbolos denotan, ya no es a sus ojos un punto de apoyo para la historia que están configurando. Se trata de un primer cambio que culmina en 1876. La derrota vasca en la última guerra carlista supuso un triunfo para el grupo urbano. La supresión de los fueros cuenta con su apoyo. Las minas de hierro dejan de ser comunales, y la industria se expande y gana el mercado estatal; la aduana se traslada y se convierte en proteccionismo. El moderno País Vasco surge de la derrota carlista, la supresión foral y la victoria del liberalismo económico.

Los factores que entonces se desencadenan producen un rápido y profundo cambio con altos costes sociales. La mayoría rural se transforma en industrial. El campesino independiente se hace asalariado, cambia el caserío por la fábrica y la ciudad, en igualdad competitiva con los inmigrantes castellano-hablantes. En tal contexto se polarizan dos clases cuyas relaciones van a definir la nueva situación: la oligarquía industrial y financiera (el grupo de interés más potente en España en el cambio de siglo) y un proletariado creciente, engrosado por la inmigración castellano-hablante. En medio, pero al margen de las relaciones de poder que definen la situación, queda atrapada la pequeña y mediana burguesía vasca descendiente de los caseríos. De este grupo, en esta época, y sobre la base de los símbolos tradicionales de identidad cultural, surge el Nacionalismo Vasco.

En el nuevo contexto, lengua, costumbres, entorno, trabajo, legislación y sistema político difieren. De acuerdo con la lógica de la situación no parece incomprensible que el *baserritar* que se urbaniza se vea a sí mismo como emigrante en país extraño y, paradójicamente, en su propia tierra a la vez, y ello tras una derrota militar, política y jurídica, orquestada o con la anuencia de un grupo de conciudadanos. El responsable de la historia, desde el punto de vista de los marginados en la nueva situación, no es tanto el lejano gobierno central, como el nacido vasco que desoye la tradición y, como serpiente del paraíso, destruye con su fruto su mundo al modernizarlo y ponerle a la cabeza del Estado en renta per cápita.

El liberalismo económico produjo dos efectos diferentes: a la vez

que abría las puertas del País Vasco a la heterogeneidad, homologándose con el resto del Estado, marginaba a esa pequeña y mediana burguesía. No pudiendo ésta ganar el control de la situación a través del poder económico del que carecía, trató de crear un nuevo consenso en torno a la ideología nacionalista, erigiéndose en defensora de unos símbolos que no podían tipificar ni a la oligarquía industrial, ni al proletariado inmigrante. «Dios y Viejas Leyes» son algo más que religión y fueros. La ideología nacionalista condensa en unos pocos *símbolos mayores* una gran carga semántica implícita: El conjunto de valores, pautas y significados asociados al modo de vida del caserío, la singularidad de la lengua, la religiosidad, los principios autóctonos propios del estilo jurídico de los fueros, la bandera, el folklore y tradiciones vascas, todo ello dibuja en la mente de una gran parte de la población vasca una imagen sancionada positivamente por la antigüedad de la tradición que, por su misma ambigüedad y plurisemia, es capaz de traer a colación, a pesar de la distinta historia personal de cada actor, una rápida concatenación de conexiones significativas que libera toda la energía contenida en su experiencia social básica y primaria. No se trata de movilizar el sentimentalismo, sino de provocar, por contraste con la complejidad del contexto presente, como en una obra de arte, la vivencia de un mundo posible y deseable a la vez, lleno de sentido. La voz del nacionalismo resuena así como una alerta que clama por la identidad como una pérdida que dificulta la orientación de la acción colectiva.

Pero la ideología nacionalista, con su condena del liberalismo económico y la exaltación de las tradiciones, no es un alegato romántico para volver al pasado campesino. La ideología nacionalista la elaboran *ciudadanos*, como Sabino de Arana, para enfrentar los problemas que derivan de la *industrialización*. Su estrategia consistía en tomar los símbolos tradicionales, *denotativos* de la especificidad vasca, para hacerles *connotar* una reedificación de los límites de la comunidad. Trataban con su ideología de crear una identificación entre la «pérdida» de identidad y la carencia del poder al que aspiran.

ETA nace a finales de los años 50, justificando su escisión de las juventudes del PNV como respuesta ante el fracaso del proyecto nacionalista sabiniano, pretendiendo con su nuevo estilo provocar la reacción política no alcanzada por el viejo estilo nacionalista.

La derrota republicana, la pérdida de la autonomía tras la guerra civil, la prohibición del euskera, la secularización y la represión de la dictadura, se suman a un nuevo impulso industrial que, aun siendo frutos de un proceso histórico diferente, exacerban a sus ojos los efectos para cuya eliminación había surgido el nacionalismo.

La ideología etarra, que colorea su mundo y define sus fronteras, combina la independencia nacionalista y la revolución violenta, y desde ella su lectura de la historia interpreta como coincidentes en sus efectos los distintos procesos de cambios sufridos, eliminando selectivamente

las diferencias. De este modo, repite ETA la vieja definición nacionalista de su dilema. La cuestión vasca sigue pendiente como un problema de límites y fronteras. El socialismo revolucionario y la violencia son sólo el nuevo método que para ETA sustituye a la ineficaz estrategia sabiniana.

Paradójicamente, ETA ha incrementado su violencia en la etapa democrática, a pesar de no rechazar verbalmente la democracia como sistema político. Nuevamente son los límites a los que dicha democracia se aplica los que ETA rechaza. Es la apertura democrática a la complejidad del pluralismo la que, al incluirles, les vuelve a enfrentar ante el problema de integrar las peculiaridades culturales vascas en la complejidad moderna y pluralista de una amplia comunidad. Pero si bien es esa la interpelación que el contexto les formula, los etarras la interpretan desde la rigidez de su ideología como si del viejo dilema se tratase: o identidad, o integración en el Estado Español. El viejo estilo en el que ETA se funda para crear su obra en el arte de la política no comprende a dónde el cambio y vitalidad de la historia ha trasladado los límites de lo posible. Mientras el artista «se sitúa en los límites de la experiencia posible» para abrirlos y, frente al contexto, dejándose interpelar por él, provocar una respuesta que intensifique la experiencia como una perpetua primicia, el terrorista, por el contrario, enfrenta el incremento de la complejidad de su contexto no como una ampliación de elementos a conjugar que traslada los límites, sino, desde su incapacidad para abarcar el reto, como una virtual desaparición de dichos límites, produciéndose con ella una desaparición paralela del sistema o marco de referencia para su identidad. La enorme condensación semántica en el limitado conjunto de símbolos que maneja la ideología terrorista dota a ésta de una potente carga que impulsa su acción, pero limita su capacidad de discriminación y de reconocimiento.

El artista que se acerca a los márgenes de la experiencia, no niega dichos límites o márgenes, por el contrario, los reconoce e investiga. En ellos se aposenta de manera radical para saborear la genésica función que desde el otro lado posee, como cincel, el sinsentido, frente a cuyo terror recobra de nuevo la certeza de su humana figura. Aposentarse en los límites o márgenes significa que el hombre sólo se posee intensamente en la posibilidad de ser que los límites definen, siendo alcanzable, por tanto, sólo si el creador y el usuario del arte persiguen los límites hasta el lugar al que colectivamente el cambio histórico los traslada. El trabajo que el artista desarrolla sobre los límites de la experiencia supone un esforzado ejercicio de profundización en ellos para mostrarnos su verdadera naturaleza simbólica, poética, nascente. Abrirlos no supone rechazarlos, sino reconocerlos y *desvanecerlos*, hasta hacer que transparenten la universalidad del hombre que en su concreción histórica encarnan como potencia.

Artista y terrorista buscan la libertad y la independencia, pero mientras el artista las busca en la soledad de su marginación, de su extraterritorialidad, para atender y aceptar en su interior la interpelación

radical del contexto colectivo y devolver a éste una obra universal, el terrorista se aísla en su marginación cerrándose en la subjetividad de su ideología. Mientras el artista se abre a la objetivación del contexto colectivo dejando que éste cuestione su identidad, el terrorista la da por sabida e impone su versión como incuestionable y prepolítica. No pelea como el artista contra sí mismo, sino frente a quienes relativizan su versión de la dignidad humana.

El terrorista, desde las limitaciones de su ideología, siente la expansión de la complejidad como eliminación de límites y, al no poderse reconocer sin ellos, busca en su ideología la coherencia perdida, cerrando el bucle. Pero la fijación de límites que de dicha ideología derivan, al considerarse previa a toda discusión política y hacer de ellos dependiente la dignidad humana, excluye la tolerancia de la alteridad, la objetivación colectiva de la experiencia y el acuerdo de unas reglas comunes de juego, sin las cuales queda abierto el paso a la violencia.

Toda identidad, recuerda Caro Baroja, «es dinámica... variable» (1984: 46), tanto como la historia en la que se enraiza su tradición. No es algo fijo, sino dependiente de un esfuerzo colectivo de actualización, de traducción que permita el reconocimiento en la continuidad. Alcanzar una eficacia en la definición y uso de la identidad plantea sus propias exigencias, a las que hay que atender si se quiere movilizar la energía que los símbolos de identidad convocan. La semántica cultural es colectiva y, como tal, reacia al secuestro o corsé de una u otra ideología. El recuerdo del sentido de la vieja imagen sólo opera como modelo de control de la traducción, pero para que la traducción sea exitosa ha de haber un *out put* nuevo en la creación a partir del *in put* de la tradición y del *in put* de la complejidad del presente. La interpelación que el presente formula al pueblo vasco exige un nuevo esfuerzo de simbolización, con el fin de universalizar, como en toda obra de arte, los logros culturales vascos. Esa ampliación de la semántica cultural vasca, poniéndola al servicio de un presente más diversificado, supone reconocer aún viva la copa de la tradición, incólume tras los golpes de la historia, cuya traducción en el presente puede devolverle su utilidad a condición de trasladar, creativamente, a los nuevos campos de experiencia, los conocimientos ecológicos en ella conservados, la riqueza de las estrategias cognitivas peculiares contenidas en sus mitos, en su lengua y en sus ritos lúdicos o festivos, inspirando la legislación en la sabiduría moral de sus principios jurídicos. La fragilidad o la flexibilidad del vaso de la tradición dependen de la sensibilidad y apertura de las muchas manos que lo sostienen para darle forma y, si tal es siempre, en todo momento, el material de su fábrica, aunque el tiempo del deseo sea más veloz que el de la historia, cabe esperar una ampliación de su volumen para poder beber con él no menos, sino más vida.

## BIBLIOGRAFIA

- Calvo Seraller, F. (1987): *El arte visto por los artistas*. Taurus.
- Caro Baroja, J. (1984): *El laberinto vasco*. Txertoa.
- Eco, U. (1962): *Obra abierta*. Planeta Agostini.
- Gombrich, E. (1979): *Historia del arte*. Alianza U.
- Pessoa, F. (1985): *Libro del desasosiego*. Seix Barral.
- Ricoeur, P. (1987): *Tiempo y narración, II*. Configuración del tiempo en el relato de ficción. Ed. Cristiandad.
- Valente, J. A. (1982): *La piedra y el centro*. Taurus.
- Valente, J. A. (1988): Entrevista de Sol Alameda a J. A. Valente: «Un poeta en el tiempo». *El País Semanal*.





# *De dueña a esclava: breve esbozo de una tipología femenina*

POR  
BEATRIZ MONCÓ REBOLLO

«... Las mujeres sólo servimos de materia al edificio de sus hijos, en no siendo para esto, ¿qué oficio adquirimos en la república?, ¿qué gobierno en la paz?, ¿qué bastón en la guerra?».

(*La Dorotea*, Acto I)

## I

Cuando Lope de Vega pone en boca de Gerarda las palabras arriba citadas no hace sino reproducir la opinión de sus contemporáneos. En efecto, la barroca sociedad española parecía creer firmemente en la superioridad masculina. La mujer, en la mayoría de los casos, debía someterse a la autoridad del varón recluyéndose en su hogar y dedicando su vida y esperanzas a su esposo e hijos. Estamos, en principio, ante una sociedad predominantemente varonil en la que el hombre dispone, ordena, domina, ejecuta y reclama en sí y para sí cualquier derecho de acción y pensamiento. Nos encontramos en una *macho-society* creada por y para el hombre, que sólo consiente la presencia femenina para «parir y criar sus hijos», ya que en el caso de la mujer «sea, en efecto, casada, soltera, viuda o doncella, todas traen su inconveniente»<sup>1</sup>.

Cualquier estudioso del tema femenino sabe que el ámbito ideacional y el fenomenológico no encájan a la perfección. Ya en otra ocasión<sup>2</sup> dejé constancia de mi temor a las generalidades sobre la mujer e incluso a considerarla como paradigma de la pasividad y la debilidad. Bien es cierto que toda sociedad marca unos patrones de comportamiento, delinea unos carriles, por los que pretende discurrir los sujetos elegidos. Así, en efecto, por el raíl de la sumisión y obediencia, del recato, de la virtud, del comportamiento hogareño, del amor maternal y del acatamiento sin juicio debe caminar el comportamiento femenino. Pero —me pregunto—, ¿de qué mujer se pretende eso?, ¿quizá una mujer viva y palpitante puede, sin más, caminar por tan perfecta senda?, ¿existe ese tipo femenino?, ¿es real?

Evidentemente, las anteriores premisas son marcos de referencia que vocean un ideal femenino. Es claro que las mujeres de carne y hueso viven entre el ideal y el antiideal; esto es: la realidad social pone de relieve que la mayor parte de los seres están a caballo entre dos polos

(positivo-ideal/negativo-anti-ideal) o viven en espacios intersticiales que reflejan la rigidez e inviabilidad de las dicotomías (y de las ideas-valores) polares. Así, las mujeres de existencia real serán buenas y malas según los casos, las ocasiones, los deseos y las circunstancias. Las mujeres son, simplemente, personas que juegan el papel que les han dado como quieren o pueden. Y a este papel que implica una determinada tipología voy a dedicar unas líneas. En concreto me referiré a dos tipos femeninos que pueden ser, a la vez, semejantes y contradictorios: la dueña y la alcahueta. Dos tipos de mujeres que reflejarán ideas, sentimientos, vivencias y creencias. Mi material etnográfico lo constituirá tanto las fuentes literarias (en especial, Lope de Vega) como las noticias de la época. El conjunto nos hará revivir un cautivador retazo de la cultura hispana que aún tiene plena vigencia tres siglos más tarde.

## II

El barroco español es época de fuertes contrastes: religiosidad y sensualidad, picaresca y quijotismo, miseria y esplendor... El hambriento pueblo español, muy dado a las galas, gustaba de mostrar su magnificencia manteniendo una grandiosa y honorable imagen traducida, entre otras cosas, en la posesión de un gran número de criados. El hidalgo español no era tal si no contaba —al menos— con un lacayo que le acompañaba allá donde fuese. ¿Y qué decir de los aristócratas? No es raro que Felipe IV intentase en 1623 disminuir el número de criados que podían tener los grandes nobles. Entre esta caterva de servidores se contaban las dueñas.

Con rigurosidad, las dueñas pertenecían a la servidumbre, aunque realmente su papel fuese algo especial a tenor de tres caracteres: funcional, personal y socio-moral. Respecto al primero diré que teóricamente su función era clara: debía servir a la joven dama. Sin embargo, tal menester se dirigía más a su protección y cuidado que a su asistencia material. De ahí que su utilidad funcional recordaba una especie de pupilaje guardián.

Personalmente, las dueñas son mujeres cuya vida parece constituir un modelo repetitivo<sup>3</sup>: clase social alta venida a menos, bien educada, viuda y de edad avanzada, lo que (según nuestros literatos) trae consigo desgarbo, fealdad y ser algo así como el antídoto lúbrico por excelencia. Leemos: «... no es posible que una dueña toquiblanca, larga y antojuna pueda mover ni levantar pensamiento lascivo en el más desalmado pecho del mundo. ¿Por ventura hay dueña en la tierra que tenga buenas carnes?...»<sup>4</sup>. En efecto, aparte de no poseer atractivo estas mujeres vestían de un particular modo que restaba donaire a su ya mínima gracia: largas tocas blancas, en ocasiones retorcidas<sup>5</sup>, así como oscuros mantos que las cubrían de pies a cabeza.

Por otra parte, no creo que haya personaje más atacado y vituperado en nuestras letras que la dueña: «enfadosas e impertinentes»,

«fruncida y melindrosa»<sup>6</sup>, «chismosas», «funestas y deshombradas»<sup>7</sup> son los epítetos más suaves. Siguiendo las obras de la época podemos inferir que tal estado de opinión era conocido por las interesadas que pensaban no dejaba de constituir un agravio comparativo («también nos parió nuestra madre como a las otras mujeres») e incluso una injusticia social: «... abatido género dueñesco, abominado de boticarios, murmurado de escuderos y socaliñado de pajes; que mal halla la bellaca que en la flor de su edad no se metió primero a ser monja que a dueña. ¡Desdichadas de nosotras las dueñas, que aunque vengamos por línea recta, de varón en varón, del mismo Héctor el troyano, no dejarán de echarnos un vos nuestras señoras, si pensasen por ello ser reinas!»<sup>8</sup>.

Este angustioso grito de la doña Rodríguez cervantina trae a colación otro dato: la dueña es rechazada por todos, incluso por la dama a quien sirve. Tan aparte está de las personas normales que de ella se dice: «La dueña no es mujer ni hombre, sino otro animal aparte». Efectivamente, el llamado género dueñesco parece ser neutro, algo aparte: ni hombre ni mujer<sup>9</sup>, «ni carne ni pescado», matizó Quevedo, aunque, a veces, el género femenino y masculino se aúnan para crear peor epíteto: «demonias hembras», dice de ellas Vélez de Guevara. La dueña atrae en su persona los peores vicios, los más fuertes insultos; son un peligro para la honra<sup>10</sup>, puesto que ellas no la tienen<sup>11</sup>; avaras, hipócritas y tan inmorales que «no habrá traición que no intenten, fealdad que no soliciten, sangre que no saquen, castidad que no manchen, limpieza que no ensucien, ni maldad con que no salgan...»<sup>12</sup>.

Entre tan malas opiniones podemos entresacar un punto común: el ámbito amoroso en que se mueve la dueña. Ya he comentado que su principal función era cuidar de su joven ama; ahora bien, teniendo en cuenta que las primeras necesidades las cubrían otro tipo de siervos (cocinera, doncella, criadas diversas, etc.), ¿en qué consistiría su cuidado? Parece obvio que sus desvelos debían dirigirse a salvaguardar de peligro a la jovencita, amenaza que se cernía, sobre todo, en su propia honra y en el honor y buen nombre de la familia. Evidente es, por tanto, que el oficio de la dueña se desarrollaba al compás de los amores de su señora. Ella debía protegerla, ampararla y defenderla evitando así que la inexperta joven cometiera un grave error que manchase el buen nombre de su casa y linaje.

Dada tal función es lógico suponer que las dueñas llegasen a una cierta complicidad con sus amas cambiando su papel de *vieja guardiana* por el de tierna connivente. Y, sin embargo, tan agradable papel no lo tienen las dueñas, sino determinadas criadas: sirvientas de edad similar a sus amas que posiblemente —así al menos lo reiteran nuestras letras— sufrieran igualmente del «mal de amores». La dueña, por tanto, es la parte negativa de la relación amorosa, el escollo que hay que vencer, el estorbo al que hay que engañar si se quiere llegar a la mujer de los sueños. A pesar de ello, en ocasiones, la dueña participa del desarrollo de unos amores llevando cartas, dando consejos,

concertando citas, es decir, portando en sí la función de una joven doncella. Se podría pensar que, en este último caso, el papel de la dueña merece algún halago y, sin embargo, sucede lo contrario: este es el peor papel, esta es la dueña con visos de alcahueta. Así dice el galante Quijano: «...dígame, señora doña Rodríguez..., ¿por ventura viene vuestra merced a hacer alguna tercería?»<sup>13</sup>.

En efecto, el papel de la dueña vuelve a trastocarse: allí donde la joven criada es fautora elegida ella es obstáculo soportado, la agradable complicidad de la primera se transforma en desagradable alcahuetería. ¿Cuál puede ser la razón? En principio, podría estar en la descripción socio-cultural de papeles: a la edad, sexo y condición de la dueña le corresponde un rol específico declarado socialmente como pasivo; la dueña ha de mantenerse —al igual que se exige a una madre<sup>14</sup>— detrás de la escena. Ha de cuidar de la joven, pero aceptando que ella se dedique al verdadero amor. Deberá ser cómplice pero no entrometida, permisiva pero no licenciosa, disimuladora pero no hipócrita, deberá ser precisamente lo que no es: una mujer de tipo preciso.

En otro sentido, las dueñas parecen marcadas por una característica que les es propia: el síndrome del *ni* y el consiguiente del *entre*. Recordemos: la dueña ni está soltera ni casada, ni es doncella ni es esposa, lo que no es muy recomendable en época de teórico poderío varonil. La dueña, que ha estado casada, ni tan siquiera tiene hijos (varones, claro es) que la protejan o éstos, sencillamente, no conviven con ella. Igualmente su condición social sigue esta regla: ni es criada ni es señora (pero sirve a una aun siendo de buena cuna), ni lleva vestido normal ni es religiosa (es seglar en hábito y toca). Esta categoría del *ni* nos conduce a ver que la dueña siempre está *entre* estructuras: casada y soltera, dama y sirvienta, ilustre cuna y oficio bajo, seglar y religiosa. Su papel no es, pues, *ser*, sino *estar* entre unos y otros; ella es lo lábil y escurridizo, lo incomprensible e incontrolable. Ella es la entre-estructura indefinida que la sociedad desecha y rechaza.

Sin embargo, hemos visto que cuando la dueña trata de definirse (a favor por ejemplo de la mocita) es cuando más se la rechaza y se la incluye bajo una denominación tan «fuerte» que más que categoría es insulto: las dueñas son celestinas a domicilio. Veamos qué podemos conseguir con tales mujeres.

### III

Ya Ovidio en su *Ars Amatoria* diseñó los rasgos fundamentales de una alcahueta aunque, sin duda, para los hispanos pronunciar esta palabra es recordar a la vieja Trotaconventos de Juan Ruiz, a la Celestina de Rojas y, en la época que nos ocupa, a la Gerarda o la Fabia de Lope de Vega.

Tales mujeres son tanto recurso literario como agentes vivos y casi entrañables del barroco español. En 1572, el arzobispo de Granada decretó que las alcahuetas primerizas debían ser castigadas a hacer penitencia en la puerta de la iglesia coronadas con una mitra; y si reincidían debían recibir, en público castigo, doscientos latigazos y un exilio mínimo de dos años. El 9 de julio de 1656 refiere Barrionuevo cómo prenden y castigan a Isabel de Urbina «por alcagüeta y remendadora de doncellajes desgarrados». Tales modelos reales fueron pulidos y recreados por las mejores plumas barrocas<sup>14</sup> entre las que, a mi parecer, destacó la del ingenioso fénix quien con Fabia y especialmente con Gerarda<sup>15</sup> remató la estereotipada imagen de la celestina. Mas, ¿qué es una alcahueta?

La palabra en sí es portadora de amplia semánticidad y voceadora tanto de funciones como de personalidades. El término suscita recuerdos de nombre propio y específico: la Trotaconventos que rápidamente se generaliza y se aplica a cualquier mujer que hace de correveidile en asuntos amorosos. Igualmente el denotativo celestina sustituye a la denominación de oficio (alcahueta) y crea un prototipo de tal amplitud que el significante sobrepasa al significado. Así, pues, alcahueta (oficio), trotaconventos y celestina (antes nombres específicos) son sinónimos e intercambiables significativos. Ahora bien, ¿qué hace una mujer de tal nombre? Si consultamos en nuestros diccionarios vemos que de las muchas acepciones y definiciones que de tales palabras ofrecen se entresaca un dato común: se refiere tal menester a encubrir «trato carnal entre hombre y mujer» o bien la alcahueta «sonsaca a una mujer para usos lascivos con un hombre o encubre o concierta esta ilícita comunicación»<sup>16</sup>.

Tenemos, por tanto, un primer dato: las alcahuetas siempre están relacionadas con el amor que por otra parte y al menos en sus comienzos parece ser un amor-pasión. Si seguimos a algunos autores podemos descubrir más datos: las celestinas son (mayoritariamente) mujeres de edad avanzada y viudas<sup>17</sup> o, al menos, sin hombre que cuide de ellas. Esta situación hace que tales mujeres deban ganarse la vida mediante diversos oficios que tienen dos puntos en común: siempre se relacionan con el mundo femenino y, a la vez, permiten una gran movilidad; como ejemplo: vendedoras de perfumes, cosméticos, puntillas y encajes, depiladoras, etc. Tales menesteres trae consigo algunas consecuencias de interés. Primero, producir un gran conocimiento del alma femenina; segundo, permitir libertad de movimientos que, por lo general, sirven a la perfección para llevar recados de una casa a otra y, en tercer lugar, el oficio conlleva licencia para entrar en un hogar difícilmente conseguible con otra tarea<sup>18</sup>. Parece obvio que el reducido mundo de la mujer podía, en casos, necesitar apertura y si ella no quería abrir por sí misma horizontes, la lengua de la celestina de turno hablaba por ella y sus pies llevaban los mensajes que el deseo de la dama decían. El amor no correspondido, la pasión y la curiosidad podían ser buenos motivos para abrir las puertas a estas viejas.

Vamos viendo que dueñas y celestinas tienen puntos en común: son de edades avanzadas, viudas y deben buscarse el sustento mediante un oficio que siempre se relaciona con el mundo de la mujer y el amor. De unas y otras leemos opiniones atroces que informan de su malevolencia, hipocresía, egoísmo y maledicencia. A veces, los papeles son tan intercambiables que un personaje de Lope dice de la alcahueta de turno: «Y aún pienso que podrá Fabia/servirte en forma de dueña»<sup>19</sup>.

Sin embargo, y a pesar de que se pueda leer «táimada vieja», o «vieja desollada», o «bellaca», o «hipócrita mujer» e incluso, «¿eres demonio o mujer?» refiriéndose a las alcahuetas, nunca he encontrado palabras tan fuertes como las siguientes dirigidas a las dueñas: «¡Oh, sobreescribido de Bercebús, pinta de Satanases, recupera de condenaciones, encañutadora de personas y enflautadora de miembros, encuadernadora de vicios, guisandera de los placeres, lucero de los diablos mundanos, que vienes siempre delante y amaneces las lujurias»<sup>20</sup>. Y, en realidad, parece que debería ser justamente lo contrario; es decir, el rechazo habría de ser total para la alcahueta sobre todo si nos fijamos en otro de sus caracteres.

Antes de comentar cómo las terceras poseían un oficio que les permitía ir de casa en casa. En *El Caballero de Olmedo*, una de las heroínas pregunta sobre el contenido de la canastilla que la vieja lleva al brazo. A la pregunta, Fabia responde: «Polvos de dientes, jabones de manos, pastillas, cosas curiosas y provechosas»<sup>21</sup>. En efecto, utensilios de provecho son los papelillos de alcanfor y solimán que Fabia utiliza, o las muelas de ahorcado que busca con ahínco. Igualmente, el caso de Gerarda es explicativo, su cestillo contiene curiosidades de este tipo: «Receta para dar sueño a un marido fantástico», «oración para la noche de San Juan» o bien «jarabe famoso para desopilar a una preñada dentro de nueve meses, sin que lo entiendan en su casa». Esta buena mujer igual pone «una rosa de Jericó» y una «nómina de reliquias» sobre una parturienta, como ve, «grandes cosas en un orinal de vidrio» o conoce un vino que «resuelve los malos humores y quita las ventosidades (y) es bueno para los que tienen crudezas en las venas y en otras partes». Tales detalles vocean tanto las cualidades y conocimiento de Gerarda como la *Weltanschauung* hispano-barroca<sup>22</sup>. Son primorosos detalles de una época en la que el misterio, la maravilla y lo anatural formaban la cotidianidad de cualquier persona.

Por otra parte, y a pesar de que este culto a las recetas prodigiosas eran tema y cuestión de todos los días, existían personas que recorrían los caminos a golpe de ensalmos, pócimas y fórmulas de brebajes. Entre esta heterogeneidad de lo prodigioso destacaban las mujeres que practicaban el arte mágico. No es lugar éste para ahondar en lo que tal concepto representó en la época<sup>23</sup>, simplemente anoto aquí que las distintas acepciones, representaciones, funciones y creencias sobre la magia elaboraron toda clase de estereotipos y un *corpus* de actitudes mentales dignas de estudio.

Con tales premisas no es extraño que en ocasiones, la figura de la

alcahueta se cubra de los trazos, más o menos velados, que caracterizan a otro tipo de mujer: la bruja. Desde luego los epítetos dirigidos a las terceras nos acercan al síndrome brujeril; en el acto segundo, escena primera, de *La Dorotea*, por ejemplo, por tres veces se hace clara alusión a los conjuros de Gerarda o a su verdadero oficio, y la idea de su menester se repite tan de continuo en la obra (ante el inocente comentario de un viaje, a Gerarda preguntan si lo realizó «¿en coche o por el aire?») que incluso la afectada debe declarar «en verdad que no soy hechicera», deposición que, según el desarrollo de la obra, nadie debe creerse. Ahora bien, si en la época gran número de personas conocen modos de sanar, si las recetas de Gerarda —por ejemplo— son coreadas por otros tantos personajes, ¿por qué estas mujeres son consideradas brujas?

Antes he comentado cómo las alcahuetas tienen en su haber recetas que igual valen para un dolor de estómago como para uno de muelas; las sanaciones diversas son, pues, parte importante de su oficio. Sin embargo, leamos detenidamente los párrafos siguientes<sup>24</sup>:

- Gerarda: Me voy a visitar de camino a una doncella que tiene necesidad de mí.  
Laurencio: No debe estar satisfecha de lo que es.  
Gerarda: Hermano Laurencio, hacer bien nunca se pierde. Está afligida la pobrecita; que es mañana la boda, y creo que se descuidó con un paje.

El diálogo advierte dos cosas respecto a Gerarda. Primeramente, su práctica como tercera y el consiguiente mal oficio de ayudar a perder la honra (de ahí las palabras de Laurencio, la moza no quería ser doncella). En segundo lugar, la habilidad para recomponer la virginidad física de las muchachas en la que Gerarda es tan artesana que explica: «Lo que le sucedió antes de casarse ha sucedido a muchas; y para eso estaba yo en el mundo; que en verdad no lo echó de ver su marido, aunque no era bobo»<sup>25</sup>.

Parece obvio que tales mujeres tienen en su haber conocimientos especiales que permiten «remendar» una honra descompuesta y que nos indican por otra parte, que tales saberes ya no son del común de las gentes. Sin embargo, las brujas históricas, visitadoras de aquelarres, hambrientas de niños e insaciables de sangre y dolor parecen alejarse de seres como Gerarda o Fabia. Bien es verdad que se les llama demonios o se afirman poseen manos de Lucifer, que más o menos veladamente se comentan sus tratos con el diablo o sus vuelos nocturnos. ¿Qué ocurre entonces con ellas? ¿Cómo desandaremos la ruta seguida por dueñas y alcahuetas? ¿Qué son unas y otras? Si la dueña es alcahueta y ésta es bruja, si la alcahueta no es dueña y ésta es servidora maléfica, si una y otra se intercambian y a la vez se diferencian, ¿ante qué estamos? Recapitulemos ayudándonos de algún texto.

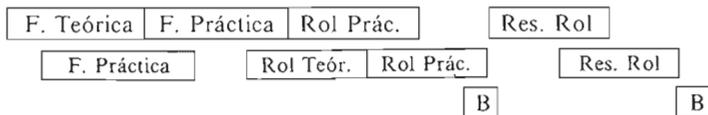
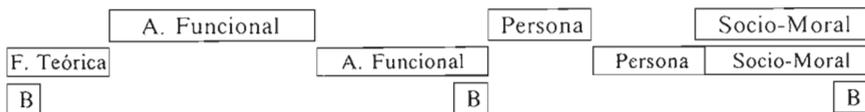
#### IV

En *El Caballero de Olmedo* he leído las mejores frases en relación a la dueña y la alcahueta. En el acto tercero, don Rodrigo, muy enojado, exclama:

«¡Qué honrada dueña recibió en su casa  
don Pedro en Fabia! ¡Oh, mísera doncella!  
Disculpo tu inocencia, si te abrasa  
fuego infernal de los hechizos della.  
No sabe, aunque es discreta, lo que pasa,  
y así el honor de entrambos atropella.  
¡Cuántas casas de nobles caballeros  
han infamado hechizos y terceros!  
Fabia, que puede trasponer un monte;  
Fabia, que puede detener un río,  
y en los negros ministros de Aqueronte  
tiene, como en vasallos, señorío;  
Fabia, que deste mar, deste horizonte,  
el abrasado clima, al Norte frío  
puede llevar un hombre por el aire,  
le da liciones: ¿hay mayor donaire?»

Las líneas son expresivas, Fabia pasa de ser dueña a tercera y de aquí a bruja en unos instantes. Y, como norma habitual, el honor, la honra e incluso el amor quedan en entredicho. Lógicamente, si la dueña y la alcahueta son papeles intercambiables y, al menos potencialmente, transformables en el de bruja debían tener (los tres) iguales categorizaciones y, sin embargo, recordemos que, popularmente, el primero es el más rechazado. Aún más: si la dueña protege la honra en un pueblo en que se mataba por honor, debía tener un especial reconocimiento. Por otra parte, si la dueña, incumpliendo su tarea, «deshonra» (o al menos ayuda a hacerlo) una casa, no hace más que el oficio al que acostumbra la alcahueta. Finalmente, si esta última se aproxima al rol de hechicera (el peor insulto a una mujer, leemos en *La Dorotea*), persona totalmente rechazada, es obvio que debía ser la alcahueta y no la dueña el tipo femenino más repelido. Y, sin embargo, repito, no es así. ¿Qué ocurre, por tanto, con ambas? Anotemos semejanzas y diferencias en forma gráfica antes de continuar.

	DUEÑA	ALCAHUETA
Función teórica	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Servir</li> <li>— Cuidar</li> <li>— Guiar</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Vendedora</li> <li>— Depiladora</li> <li>— Trabajos ambulantes</li> </ul>
Persona	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Nivel alto</li> <li>— Educada</li> <li>— Anciana</li> <li>— Desgarbada</li> <li>— Fea</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Nivel bajo</li> <li>— Popular</li> <li>— Anciana</li> <li>— Desgarbada</li> <li>— Fea</li> <li>— Amor</li> </ul>
Socio-moral	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Chismosa</li> <li>— Hipócrita</li> <li>— Avara</li> <li>— Malvada</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Chismosa</li> <li>— Hipócrita</li> <li>— Avara</li> <li>— Malvada</li> </ul>
Ambito Funcional	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Casa/Calle</li> <li>— Dentro/Fuera</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Calle/Casa</li> <li>— Fuera/Dentro</li> </ul>
Función Práctica	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Dishonrar</li> <li>— Desproteger</li> <li>— Hacer tercerías</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Ayudar en la «honra»</li> <li>— Recetas brujeriles</li> <li>— Hacer tercerías</li> </ul>
Rol Teórico	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Madre/guardián</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Celestina/correveidile</li> </ul>
Rol Práctico	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Celestina/correveidile</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Sanadora</li> <li>— Remediadora</li> <li>— Bruja</li> </ul>
Resultado del Rol	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Dishonra</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Ayuda</li> </ul>
Categoría Práctica	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Anti-ideal absoluto (Negativo)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Exaltación del placer, la vida, el amor, el gozo (Positivo)</li> </ul>



Dueña

Alcahueta

Bruja (tan sólo reseño alguna categoría mencionada por no ser tipo estudiado)

Recordemos un planteamiento anterior: la dueña se encuentra afectada por lo que hemos denominado carácter del *ni*. Igualmente tengamos presente que su naturaleza lábil le obliga a situarse *entre* estructuras. Este ser *a caballo de*, este estar aquí y allí, su no pertenecer ni a esto ni a aquello, le dotan de una esencia especial (un espíritu *u-topos*) y diversa según se apoye o acerque a uno u otro polo estructural. Ella es criada mientras sirve, dueña mientras guarda, tercera mientras «ayuda», alcahueta mientras «negocia»... finalmente es rechazada siempre. Y, quizá, la razón, o al menos alguna de ellas, bien pudiera ser su adscripción al hogar y su anómica naturaleza estructural. De otro modo: la dueña vive en la casa y es (al menos en teoría) persona allegada a la familia. Si a ella se le confía lo mejor, lo más venerado y custodiado, si ella ha de guardar lo máspreciado de un linaje, parece obvio que tenga un papel más íntimo, más entrañable que una criada vulgar. Sin embargo, ella, que está dentro, es quien más pone en peligro la honra familiar. Las opiniones, las actitudes, las palabras y los valores que existen respecto a estas mujeres están caucionando sobre el peligro interno, avisando a la familia que el riesgo que se prevé fuera se halla escondido dentro, en una mujer vieja y escurridiza en la que, inocentemente, se ha confiado.

Por otra parte, las dueñas, a las que ya hemos visto en su labilidad estructural, son seres cuya naturaleza tampoco se adapta a la norma. En efecto, las mujeres de buena cuna, y más aún si eran viudas, debían recluirse en el ámbito del hogar o del convento. Las dueñas, evidentemente, no sólo no obran de tal modo, sino que algunas incluso se convierten en personillas trotonas de calles, paseos o lugares especialmente frecuentados por jóvenes. Por otro lado, estas mujeres parecen serlo sólo de nombre: su fealdad, su vejez, su vestimenta y su desamor le alejan no sólo del ideal femenino, sino de la simple y llana mujer. Y es interesante constatar que las dueñas pocas veces hablan de sus amo-

ríos, ya sean éstos de juventud o madurez. En realidad parecen así constituir un raro engendro que nace ya siendo eso: dueña y, por tanto, desagradable. Así pues, estos dos caracteres conforman de modo específico a la dueña: su labilidad y su anomia son, por así decirlo, sus grandes estigmas. Y, sin embargo, tales características nos llevan a considerar que socialmente son la representación cultural del mal interno, y la falta de orden y estructura. Ese es el mensaje: la necesaria adaptación a la norma, a la costumbre, al papel exigido, a la cultura.

Pasemos ahora a la alcahueta. Antes he mencionado que su papel es, de por sí, escurridizo; ya que de alcahueta a bruja no hay más que matices de intención. ¿Por qué, sin embargo, está más aceptada que la dueña?

Evidentemente, la palabra bruja trae al recuerdo evocaciones de aquelarres, orgías nocturnas e incluso horribles crímenes de matiz demoníaco. Obvio es decir que tan diabólicas escenas no concuerdan con la imagen celestinesca. Se produce, a pesar de la conexión de nombres, una total ruptura entre una y otra significación que, por otra parte, sólo es válida en una de sus direcciones; es decir, a veces alcahueta puede significar bruja. Esta última casi nunca nos lleva a la primera. O, dicho de otro modo, alcahueta y bruja son imágenes anamórficas. Y esta anamorfosis sólo puede soslayarse si miramos a la alcahueta y a la bruja bajo la perspectiva del saber. Volvamos a la etnografía y recordemos lo que antes comentaba: la celestina-bruja *sabe* y, además, eso parece más importante, ayuda. Los datos lo confirman una y otra vez, ya sean en ficción o en la realidad estas mujeres *saben* recetas, preparan ensalmos, *enseñan* oraciones, *ayudan* de múltiples maneras a quien a ellas acude.

Las diferencias entre alcahueta y dueña se van perfilando: su ámbito funcional es distinto (dentro/fuera), su oficio o función teórica, diferente (servir/vender) y si bien su interés (función práctica) puede ser el mismo o su carácter sociomoral, muy semejante, hay algo esencial en la alcahueta (persona) que le dota de una valoración (categoría práctica) positiva: disfruta con el amor. En efecto, la tercera siempre es una mujer que de joven gozó de la vida, los hombres y el amor. Es una vieja añorante de juventud y las «locuras» que le son propias. Es una mujer que se complace aconsejando sobre un amor sin sujeción a la norma. Es aquella persona que da rienda libre al apetito sensual, el deseo y la pasión<sup>27</sup>. Es, en definitiva, tan buen producto barroco que *La Celestina* se transformó en configuración mítico-cultural reflejo de la exaltación de la sensualidad, el placer y el gozo de y por la vida.

Y como tal mujer de su época la alcahueta es pícara y sensual, dadivosa y avara, pecadora y religiosa, pero, al fin y al cabo, es una mujer viva que, a pesar de sus hipocresías, a nadie engaña desde el momento en que, con ella, casi todos saben a qué carta quedarse. En realidad, la tercera puede ser depiladora, vendedora o bruja, pero siempre se conoce su lugar, ella es una persona fija y determinada, con

unas características concretas que le dotan de una realidad cultural. Por el contrario, la dueña más que persona es oficio, más que existencia es elaboración; ella es la entre-estructuras, el anti-ideal, una percha cultural donde se cuelgan todas y cada una de las notas rechazables. No se la quiere, se rechaza, se la odia precisamente por no poder catalogarla. Si la alcahueta representa un tipo de mujer, la dueña refleja un carácter, una función, un paradigma moral; ella es esclava de su propia creación cultural.

## V

A lo largo de estas páginas hemos pasado de unos personajes literarios a una formulación del canon moral de un grupo humano y a la representación de valores de alcance universal. Deseo finalizar este artículo con algunos apuntes que ayuden a fortalecer el marco que sujeta nuestro barroco cuadro de mujeres-tipo. En concreto me referiré, muy sucintamente, a la íntima relación entre Antropología Social e Historia.

Tenemos los hispanos un verdadero caudal de cerebros que zambulléndose de lleno en un estudio histórico llegaron a la orilla de la significación y categorización antropológica. Nombres anónimos o marcadamente conocidos como Cervantes o Calderón o, aproximándonos al pasado, plumas e inteligencias vivaces como Menéndez Pelayo, Azorín, Costa, Ortega o Unamuno, crearon y recrearon arquetipos humanos de honda formulación antropológica (el Cid, Lázaro de Tormes, Don Quijote, Segismundo), trascendentes de símbolo y significado en unos, saturados de propósito de pasado como creación cultural en otros.

En justa reciprocidad la antropologización de la historia también ha sido tarea de gran parte de la élite de nuestra disciplina. Algunos antropólogos muestran la historia como un componente de la tradición cultural de un pueblo y operativo, por tanto, en su vida social. De otro modo: al considerar la Antropología Social como una historiografía, al sentirla y pensarla netamente enraizada en la Historia, desnundan de exterioridad el hecho histórico para extraer su hondo significado humano; su meta no es sino sacar a la luz el dato histórico para observar, con lupa antropológica, el espíritu y sentimiento del pasado. Ellos, desde la Antropología, hacen intra y metahistoria.

Desde esta vertiente podemos considerar la Historia y la Antropología como las dos caras de una misma moneda. Todo antropólogo conoce que el hombre es un ser de pasado en el presente; que las voces que oímos en un momento dado suenan con ecos de lejanías; que la experiencia de hoy es una acción del ayer; que el pasado se recuerda, se olvida, se plantea, se permuta, se interpreta y re-interpreta según el valor y significado del presente. Igualmente nuestra disciplina enseña que el aquí y el ahora, el gesto, el tono, la mirada, la sonrisa y la

palabra que entibia el ambiente del grupo seleccionado son primordiales si queremos llegar a desvelar el significado de sus ideas, valores, sentimientos, creencias, vivencias y acciones, si deseamos, en una palabra, interpretar significativamente su *modus operandi* y su *modus loquendi*.

Por otra parte, nos acercamos al pasado, nos codeamos con la historia, por medio de un documento, a través de un texto que, en sí y por sí, no puede transmitirnos mensaje alguno. Así pues, ardua tarea la muestra, ya que tan sólo interpretándolo podremos, primero, soslayar la mudez textual y, segundo, hallar en él significación antropológica. Y no acaba ahí nuestro trabajo, sino que la esencia incierta del pasado, la interpretación plurivalente del texto como símbolo, nos obliga, en alarde de sensibilidad imaginativa, a elaborar el sentido, a re-atribuir el valor, a re-crear y re-construir la historia en tanto que las figuras que aquí hemos elegido no significan por sí sino son representación de; no aportan datos cuantificados y cuantificables, sino formas y modos de significación.

Esa parece ser una de las paradojas, o mejor llamarlo reto, a la que nos enfrentamos: conjugar la unicidad y la diversidad, la singularidad y pluralidad, el alma sancho-panza y el alma-quijote del ser humano y hacerlo, además, conjugando melodiosamente con la partitura de su ayer y su hoy, llevando sobre el pasado la crítica reflexiva de nuestra experiencia actual. Moviéndonos con el curso del tiempo, alejándonos del sujeto en valores, vivencias, prejuicios, experiencias, etc., sin perder por ello nuestro presente y tamizando el conjunto por el quehacer antropológico recuperaremos gran parte de nuestra historia y, por tanto, de nuestro ser cultural. Porque eso somos en definitiva, una irrompible unión de lo que fuimos y de lo que seremos, un continuo enlace presente del pasado y del futuro.

## NOTAS

<sup>1</sup> Calderón en *Gustos y disgustos no son más que imaginación* (I, 12), en *Cuadernos Sociales*, 33-34 del Instituto de Sociología Aplicada de Madrid y en ISAMA, 1989.

<sup>2</sup> En: *Espacios femeninos en el Barroco y Mujer y Demonio: una pareja barroca*.

<sup>3</sup> La más amplia «autobiografía» de una dueña la he leído en el capítulo XLVIII de *El Quijote* (II parte). En la edición de Alhambra (1979) que manejo corresponde a las pp. 406-408.

<sup>4</sup> *Idem.*, 405.

<sup>5</sup> Cervantes, por ejemplo, repite tal «repulgamiento» de tocas en *El Quijote* y en *El celoso extremeño*.

<sup>6</sup> *El Quijote* (II), cap. 37, p. 325.

<sup>7</sup> Tales epítetos pertenecen a la pluma de Quevedo.

<sup>8</sup> Ambas citas las tomo de *El Quijote*, o. c., pp. 343 y 344.

<sup>9</sup> Calderón, *Guárdate del agua mansa* (I, 15) repite la idea anterior, que corresponde a II, 9 de *Gustos y disgustos no son más que imaginación*, al escribir: «¡Ay, señor tío! ¿Qué es esto?/¿Trajisteis este animal/De las Indias? que no creo/Que es hombre ni mujer, y habla./Es dueña/¿Y es mansa?».

<sup>10</sup> «¿Qué honra —dijo la dueña— el rey tiene harta?». *El celoso extremeño*, p. 52.

<sup>11</sup> «Sabrá vuesa merced, señor mío, que en Dios y en mi conciencia todas las que estamos dentro de las puertas de esta casa somos doncellas como las madres que nos parieron...». *Idem.*, p. 57.

<sup>12</sup> Mateo Alemán, *El Guzmán de Alfarache*, 1.<sup>a</sup> parte.

<sup>13</sup> *El Quijote*, o.c., p. 404.

<sup>14</sup> Cervantes o Quevedo, quien incluso hace que la madre de Pablos sea del oficio, son un buen ejemplo.

<sup>15</sup> En *El Caballero de Olmedo* la primera y en *La Dorotea* la segunda. Tiene alguna referencia en otras obras como, por ejemplo, en *La noche de San Juan*.

<sup>16</sup> Las citas las tomo del Diccionario Enciclopédico Ilustrado de la Editorial Sopena, 1964.

<sup>17</sup> Tal es el caso en la realidad y en la ficción. Gerarda dice tener 80 años y haber perdido a su marido. Barrionuevo comenta el caso de la Margaritona «famosa alcahueta... (que)... tiene 88 años».

<sup>18</sup> Tal vez estas tres características se resumen en el siguiente diálogo que establecen tres mujeres al respecto de una vieja trotaconventos: «(Inés) Pues, ¿quién es esa mujer?/(Ana) Una que suele vender/para las mejillas grana/y para la cara nieve,/(Inés) ¿Quieres tú que entre Leonor?/(Leonor) En casas de tanto honor/no sé yo cómo se atreve,/que no tiene buena fama/mas, ¿quién no desea ver?/(Inés) Ana, llama a esa mujer», Lope de Vega en *El Caballero de Olmedo*, p. 17. Utilizo la undécima edición de la Colección Austral. Espasa Calpe, 1988.

<sup>19</sup> Tello a doña Inés en la obra anteriormente citada, p. 45.

<sup>20</sup> El párrafo de la obra de Quevedo, *El entremetido, la dueña y el soplón*. Lo he copiado de la página 134 de *La mujer, la casa y la moda*, de don José Deleito, publicada en 1946 por Espasa Calpe.

<sup>21</sup> O. C., p. 20. El original está versificado.

<sup>22</sup> En efecto, tales conocimientos no sólo los posee Gerarda, sino que son del dominio público. Remito, por ejemplo, al acto tercero, escena tercera, en el que don Bela ofrece sus «recetas».

<sup>23</sup> Para una primera aproximación al tema puede verse «De arte mágico» en *Antropología Social y Hermenéutica*, de don Carmelo Lisón Tolosana (F.C.E., 1983).

<sup>24</sup> Corresponden a la escena tercera del acto tercero de *La Dorotea* en la edición que utilizo es la página 107.

<sup>25</sup> Escena sexta del acto cuarto, página 179.

<sup>26</sup> El ingenio de Lope vuelve a intercambiar los tres conceptos en *El ruiseñor de Sevilla*: «¿Hay tan cruel melecina,/ Como ver a una ventana/ Una esclava o dueña anciana/ Entre bruja o celestina?».

<sup>27</sup> Gerarda, por ejemplo, refiere, con gran estilo, tanto sus huidas del hogar matrimonial como sus engaños al marido (págs. 84-85 de la o.c.). Por su parte, Fabia (o.c., pág. 19) comenta: «... yo os prometo/que fue tiempo en que tenía/ mi hermosura y bizarría/más de algún galán sujeto./¿Quién no alababa mi brío?/¡Dichoso a quien yo miraba!/ Pues, ¿qué seda no arrastraba?/¿Qué gasto, qué plato el mío!/ Andaba en palmas, en andas./ Pues, ¡ay, Dios!, si yo quería,/¿qué regalos no tenía/ desta gente de hoplandas?».



# *Hojas de antropología social*

## *Nuevas tendencias en los principales países de Europa Occidental*

Alemania

POR  
DIETER GOETZE

### I

La descripción de tendencias hay que emplazarla en un enfoque histórico. En primer lugar, hay que tener en cuenta que no existe en la RFA un consenso sobre la simple denominación de la ciencia, porque la relativa homogeneidad que se daba hasta la segunda guerra mundial, se ha ido diluyendo paulatinamente. Hasta entonces existía algo así como una perspectiva común bajo el título de la llamada *Völkerkunde* o ciencia de los pueblos. Esto implicaba siempre la investigación de pueblos y culturas extraeuropeas, preferentemente sin conocimiento o uso de sistemas de escritura, con tradicionales orales. El interés de la *Völkerkunde* siempre fue preferentemente histórico, es decir: se intentaba reconstruir el pasado de estas culturas y las interconexiones entre sus trayectorias. Este interés data, por lo menos, de fines del siglo pasado y basta con recordar a los grandes nombres de F. Ratzel, A. Bastian, P. W. Schmidt, Bernatzky, Baumann, Frobenius, etc., para demostrar la perspectiva fundamentalmente diacrónica de la *Völkerkunde*. Igualmente, los grandes esquemas teóricos, bien sea a nivel regional, bien sea a escala global, se han regido por criterios histórico-culturales, reflejados en múltiples intentos de delimitar áreas de similitud cultural y sus recíprocas influencias y diferentes vías de desarrollo.

R. Thurnwald en Berlín, en los años treinta y cuarenta, intentó dar una orientación sociológica a la disciplina, apoyándose en teoremas e intereses funcionalistas de su época. Thurnwald tuvo poco éxito en su intento, pero contribuyó a la ruptura del consenso terminológico en la *Völkerkunde* alemana, que se manifestó en la posguerra, al acuñar el término de *Ethnosozologie* (etnosociología) para su perspectiva. Ello tuvo importantes implicaciones teóricas, principalmente en el sentido de que empezó a notarse la falta de una recepción del desarrollo teórico-metodológico que estaba perfilándose en los centros europeos y americanos de la disciplina.

Por otro lado, ya desde la época del romanticismo literario-cultural, en Alemania se había ido estableciendo al lado de la *Völkerkunde* la *Volkskunde* o ciencia del pueblo. Sus inspiradores fueron, entre otros, los hermanos Grimm, conocidos compiladores de tradiciones populares alemanas y, también, editores del primer gran diccionario de la lengua alemana. La amplitud de su empeño y de su obra sólo puede comprenderse ante el trasfondo de la tardía unificación política de Alemania, que encontró su correlación en un gran intento de crear, por contrapartida, algo así como una tradición del pueblo germano generalizada que podría servir como elemento de legitimación nacional a nivel cultural. La *Volkskunde* igualmente se caracterizó durante mucho tiempo por una perspectiva predominantemente histórica y su interés primordial fue la recuperación de usos, costumbres y elementos materiales populares amenazados por el olvido a causa de las transformaciones modernizantes del cambio político-económico. Sólo muy recientemente la *Volkskunde* ha ido asimilando perspectivas de las ciencias sociales, experimentando así una profunda transformación frente a sus pautas clásicas. Mientras la *Völkerkunde* se acomodó a la ideología nacionalsocialista solamente en algunos casos particulares, la *Volkskunde* se dejó instrumentalizar casi por completo por los intentos nazi de demostrar la unidad cultural y la superioridad de los pueblos germánicos. Ambas disciplinas salieron bastante mal paradas de la época nazi: la *Volkskunde* ampliamente desacreditada a nivel político y científico, y la *Völkerkunde* descolgada casi por completo del desarrollo científico que había tenido lugar mientras tanto en el extranjero dado el aislamiento al que se vio sometida necesariamente.

En la posguerra, el nombre de *Völkerkunde* quedó relegado a ser una etiqueta para la designación de museos antropológicos, mientras en los centros docentes y universitarios este término se sustituyó por *Ethnologie* (etnología) en la RFA, y —siguiendo el modelo soviético— por *Ethnographie* (etnografía) en la RDA, para designar a una ciencia que abarca tanto la descripción de las culturas a investigar, como también su análisis y la comparación intercultural. Posteriormente, en un afán de imitación de trayectorias extranjeras, en la RFA también se intentó algo que se denominó Antropología, pero que no se consiguió definir claramente en su contenido ni en sus diferencias teóricas. Nos encontramos consiguientemente tanto con una «antropología social», como con una «antropología cultural», en un intento de acoplarse a los modelos británicos y americanos, respectivamente (Mühlmann/Müller, 1966). Faltaba, sin embargo, una clara idea sobre la confusión que así se estaba creando, ya que en Alemania existían por lo menos otras tres antropologías establecidas y con sus tradiciones propias: la antropología física, la antropología psicológica y la antropología filosófica. Igualmente, se ignoró el hecho de que tampoco la antropología americana jamás estuvo en condiciones de establecer realmente la unidad programática de una antropología humana total que abarcara todas las facetas bajo un común techo teórico. Por todo ello, estos intentos no cuajaron, y en

la actualidad se pueden identificar dos tendencias: una que distingue entre *etnografía* (como simple descripción) y *etnología* (como análisis teórico), y otra que simplemente prefiere hablar de *etnología* (como sinónimo de *Völkerkunde*) y con ello se refiere a una ciencia sistemática de la comparación de culturas y, en interdependencia e interrelación con ella, también a etnologías regionales de las diferentes áreas.

## II

Ciertamente, los nombres que se dan a una ciencia no son lo más importante. Sin embargo, en este caso, estos problemas de denominación de la antropología social en Alemania son un buen reflejo de las dificultades específicas de esta disciplina, que ha sufrido en la posguerra de un gran retraso teórico y en las dos últimas décadas ha atravesado por una profunda crisis de identidad. Esta grave crisis no es otra cosa que la tardía reacción frente a la esterilidad y el estancamiento teórico de la fase anterior. Esta esterilidad de la etnología —como de ahora en adelante, para evitar confusiones, llamaré a la antropología social— se rompió en una gran confusión propiciada por el movimiento universitario de 1968. Este movimiento propugnó precisamente el reacoplamiento de la etnología alemana a las grandes corrientes teóricas del extranjero, especialmente en Francia y Gran Bretaña e, igualmente, protestaba contra la indiferencia de la etnología frente al horizonte de problemas práctico-políticos a los que se veían afrontados los pueblos nativos del Tercer Mundo. Desde la base un innegable tercermundismo incipiente amenazaba entonces con sofocar los comienzos de una intensa discusión teórica. Consecuencia de este movimiento fueron los cambios en la situación social y académica de la etnología por un lado y, por el otro, reorientaciones teóricas que van acompañadas por implicaciones políticas.

La situación de la etnología alemana está marcada en los últimos diez años por un creciente interés público y por un agudo cambio de posición dentro del mundo científico. El interés público no parte, desde luego, de una clara noción del contenido e intereses de la etnología, sino que se orienta hacia una disciplina de la cual muchos estudiantes, como también parte del público general, esperan contestaciones a cuestiones abiertas por un cambio sociocultural en la sociedad propia y que se expresan en primer lugar como una búsqueda de alternativas de vida y de formas de ser, ante la expansión de las estructuras creadas por una racionalidad modernista y una inexorable presión hacia la conformidad y uniformidad ejercidas por las grandes instituciones políticas, económicas y sociales.

Este desarrollo cogió a la etnología bastante sorpresivamente y la encontró poco preparada para su asimilación. Es más: tanto la

negligencia estatal por lo que respecta a los medios puestos a disposición, como el carácter preferentemente burocrático de las reformas universitarias de los años setenta, contribuyeron a dejarla bastante desamparada frente a esta nueva situación. Entre 1976 y 1984, el número de estudiantes de etnología se multiplicó por ocho (pasando de 2.000 a más de 8.000), mientras en el mismo período de tiempo el personal docente (profesores y personas con cualificación similar) sólo aumentó de 19 a 50 personas. Mientras tanto, el escalafón intermedio de asistentes y colaboradores científicos con contratos temporales disminuyó de 50 a 27 personas. También influyó el momento en que las ciencias sociales de moda y tradiciones propias, como la sociología y la psicología, estuvieron abarrotadas de estudiantes, imponiéndose para ellas límites de matriculación. Para muchos estudiantes de las humanidades, la etnología empezó a ejercer un especial atractivo como una ciencia exótica y todo ello contribuyó a convertir a la etnología, involuntariamente, en una especie de instancia moral, que funcionaba como punto de enfoque para toda una serie de corrientes ilustradas y críticas frente a los logros de la civilización occidental, enfrentándose al mismo tiempo a una singular politización y burocratización de la universidad alemana en general, sin precedentes hasta entonces.

Consecuencia de todo ello fue una crisis de legitimidad bastante aguda de la etnología, ya que su atractivo en cierto modo se basa en una ilusión: se le imputa un cierto aire de espontaneidad, de subjetividad y una especial dimensión humana que rebasa ampliamente sus posibilidades reales. En efecto, se halla en búsqueda de una sensibilidad y comprensión para los valores ajenos y diferenciados, pero también propugna necesariamente una sobriedad científica y la consiguiente austeridad tiene un efecto de desilusión muy intenso. Los profesionales, sin embargo, no han sabido todavía responder adecuadamente, ya que sigue predominando el investigador solitario y casi incomunicado, mientras que la asociación profesional no ha cobrado la necesaria efectividad.

Frente a las otras ciencias existe un cierto aislacionismo, al cual contribuye también la relativa falta de una clara definición de la etnología, ya relatada en conexión con el problema de su denominación. Así, por ejemplo, le falta una diferenciación entre estudios del pasado y del presente, especialmente con vistas a fenómenos actuales del cambio sociocultural, y teniendo en cuenta el relativo predominio de una «etnología histórica», mientras igualmente se registran ciertas convergencias hacia la *Volkskunde*, hacia una etnología europea (Nixdorff, 1983) y una sociología/etnología de países en vía de desarrollo. Por el otro lado existen múltiples interconexiones con disciplinas históricas de una similar especialización regional extraeuropea (americanística, africanística, indología, etc.), con la geografía y la etnolingüística. Sin embargo, la muy perceptible distancia de otras ciencias sociales es artificial y sólo se explica con una presumida incompatibilidad entre una ciencia empírica por un lado y un programa principalmente

orientado hacia un *Verstehen* de carácter histórico-cultural por el otro. Al mismo tiempo, la internacionalización de la etnología alemana es todavía muy deficiente, ya que los intentos productivos de acercarse al nivel de investigación angloamericano todavía están muy individualizados.

En el quehacer práctico, la etnología alemana está representada en 15 universidades de la RFA con 16 instituciones autónomas (institutos, seminarios, algunas veces muy pequeños) y gran desigualdad de recursos personales y materiales. Los más importantes son Berlín, con cerca de 1.400 estudiantes, pero precaria situación docente, Munich, Gotinga, Colonia, Maguncia y los lugares tradicionales como Francfort, Hamburgo, Heidelberg, así como las fundaciones nuevas de Tréveris y Bayreuth. Las diferencias quedan reflejadas a nivel de la cualificación, donde no existe prácticamente una armonización de las condiciones de formación profesional, igual como se echa de menos una ordenación general de estudios. Todo ello lleva a bajas cuotas de éxito y un alto promedio de edad al terminar la carrera.

### III

Uno de los más llamativos aspectos del desarrollo en la etnología alemana es la creciente duración de la estancia media en el campo, en trabajos de investigación. La clásica estancia de un año, para cubrir todo un ciclo agrario por ejemplo, ha ido aumentando paulatinamente en la medida en la que el estudio monográfico ha perdido la importancia, dando lugar a la investigación de cuestiones más específicas. Una de las más importantes implicaciones es una reflexión más profundizada sobre el proceder adecuado en la observación participante y lo que se puede o debe conseguir con ella. Ha llevado a una perspectiva que abarca por lo menos tres aspectos: Una crítica de la ya conocida polarización entre modelos émicos y modelos éticos. Una renovación del procedimiento de observación y el papel del informante. Un debate sobre la relación entre la racionalidad científica y la supuesta irracionalidad no-científica de las culturas extraoccidentales (Müller/König, 1984).

La crítica de la polarización entre *emics* y *etics* ha evidenciado que también el reconocimiento de la validez de modelos émicos ha quedado supeditado al predominante interés antropológico de querer ordenar tanto el mundo real como el mundo de las ideas. Esta búsqueda de principios de ordenamiento (ya apuntada durante el siglo XIX en la noción de las ideas fundamentales, *Elementargedanken*) que intentó descubrir A. Bastian, siguió vigente en la escuela estructuralista moderna, en la sociología de E. Durkheim, continuada por M. Mauss en la antropología y retomada por C. Lévi-Strauss. En estos conceptos no existe ni el nativo ni el antropólogo y sus respectivas subjetividades

son negadas en un afán de abstracción que se nutre del miedo a aceptar la validez de una pluralidad de puntos de vista.

El debate crítico se dirige, por tanto, por un lado contra la distancia establecida entre la actividad científica del investigador y su papel social; por el otro lado, contra la mera utilización del informante como fuente de datos que por sí solos no tienen validez si no son sometidos a procedimientos de interpretación y objetivización. Se supone, pues, que en gran parte estas dificultades se nutren del miedo a la participación real, a la contaminación por momentos subjetivos, de los cuales se opina que ejercen su influencia subconsciente a través de una larga participación en otra cultura. La renovación consiste en aprender a aceptar la aproximación a lo extraño y ajeno, hacerlo más comprensible para alcanzar la posición de un participante real: un simpaticante o, simplemente, un amigo.

La normalización de la presencia del antropólogo con el fin de capacitarle para una percepción de la vida y del pensar «del otro» en su entorno natural es una meta tan legítima como la meta clásica: aceptar las normas científicas de análisis y comunicación de resultados. Aquí las recientes reflexiones etnológicas recurren a temas que en la sociología, por ejemplo, ya llevan algún tiempo discutiéndose. No sólo se observa un reacoplamiento a las discusiones que se han desarrollado en torno a la crítica del racionalismo científico y positivista (ideas de P. Feyerabend y críticas de la metodología Popperiana), sino que también se registra como objetivo un retorno a lo que M. Weber en su tiempo caracterizó como *Sinnverstehen*, es decir, la comprensión del mundo ajeno dentro de las relaciones e implicaciones que tienen significado para él y no sólo su simple reproducción.

Está completamente dentro de esta línea la comprensión metodológica de la fenomenología, apoyándose preferentemente en E. Husserl y su idea de la «suspensión temporal» de la vida cotidiana y también científica por parte del investigador para estar en mejores condiciones de abrirse a la experiencia nueva y extraña. En cierto sentido observamos, pues, una reinterpretación del antiguo ideal antropológico de la emancipación por vía de la ilustración, sólo que ahora esta concepción se ve ampliada en el sentido de que solamente una persona emancipada también del lastre que suponen las categorías normativas de su propia cultura (incluyendo las normativas de estricta objetividad) podrá estar en condiciones de penetrar realmente en un horizonte sociocultural ajeno. Emancipación cobra, por tanto, un sentido mucho más amplio y menos unidireccional.

Amplia ha sido en los últimos años la discusión sobre una nueva reflexión de las relaciones entre el ideal de la racionalidad científica y la irracionalidad, al criticar el supuesto de la supremacía de la racionalidad científica como una racionalidad *par excellence*. No sólo se trata de una continuación del debate sobre la justificación del relativismo cultural, sino que la temática entra de lleno también en el

problema de los criterios adecuados para la construcción y el significado de teorías.

Todo ello indica que la etnología alemana, por lo menos en parte, ha cobrado conciencia de su posible relieve político y de la necesidad de asumir posiciones en un mundo que cada vez se ofrece menos para explicaciones simplificadoras. Esto queda también reflejado en las discusiones que han surgido en torno a la etnología económica, que ha cobrado gran vitalidad tomando ideas de la antropología marxista (esp. francesa) sobre los modos de producción. Así se ha llegado a redescubrir la producción de subsistencia, como una producción que se orienta en las necesidades propias y se realiza para el propio uso de los productos. Se diferencia así de la producción de mercancías por un lado, y de la producción tributaria por el otro. Esta producción de subsistencia es la característica situación de muchos sectores populares en países del Tercer Mundo, y la etnología alemana ha empezado a investigarla en una serie de contextos en Africa, Asia del Sureste y Latinoamérica, con proyectos orientados específicamente hacia esta cuestión. Aquí también se ha dado un cierto grado de cooperación con la sociología del desarrollo.

Por el otro lado, su posible aportación a una *antropología aplicada* siempre ha quedado muy limitada, por varias razones. Ha habido masivas reticencias por parte de la etnología misma de dejarse incorporar dentro de un proyecto político, en el cual el uso de los datos e interpretaciones queda necesariamente fuera del control científico. La etnología no ha querido responsabilizarse de reducir la multiplicidad de hechos socioculturales a unos pocos «indicadores», fácilmente manejables como instrumentos de planificación e intervención práctica. Por lo general, ha preferido mantenerse en un papel de observadora crítica y distanciada, frente a una burocracia ministerial del desarrollo que muy frecuentemente no está en condiciones de tomar realmente en cuenta los bien fundados argumentos de la etnología.

Es curioso y a la vez también sintomático observar que tales debates y reflexiones de importancia clave se desarrollan más bien en las áreas periféricas de la etnología, mientras que la rutina académica sigue frecuentemente centrada en temas histórico-culturales. En esos debates y reflexiones no sólo participan etnólogos, sino también sociólogos y filósofos en plan de igualdad y por ello resultan ser de especial interés y prometen ser fructíferos en un futuro próximo. Mientras tanto, la etnología académica apenas ha estado en condiciones de reunir un buen libro de texto introductorio a la disciplina y sigue recomendando a los estudiantes la traducción alemana de un mediocre texto norteamericano.

BIBLIOGRAFIA

- Bausinger, H. y Jeggle, U. et alii. 1978. Grundzüge der Volkskunde-Darmstadt.
- Duerr, H. P. 1979. Traumzeit. Frankfurt/M.
- Duerr, H. P. (ed.). 1981. Der Wissenschaftler und das Irrationale. Frankfurt/M. (2 t.).
- Duerr, H. P. (ed.). 1987. Authentizität und Betrug in der Ethnologie. Frankfurt/M.
- Fischer, H. (ed.). 1983. Ethnologie. Eine Einführung. Berlin.
- Fischer, H. (ed.). 1985. Feldforschungen. Berlin.
- Jeggle, U. 1988. L'ethnologie de l'Allemagne sous le régime nazi. En: *Ethnologie française*. 18/2, 114-119.
- Koeppling, K.-P. 1973. Das Wagnis des Feldforschers-zwischen Ethnozentrismus und Entfremdung. En: *Kölner Ethnologische Mitteilungen*, 3. Festschrift für Helmut Petri. Colonia, 258-270.
- Mühlmann, W. E. y E. W. Müller (eds.). 1966. Kulturanthropologie. Colonia.
- Müller, E. W. y König, R. et alii (eds.). 1984. Ethnologie als Sozialwissenschaft. Opladen.
- Nixdorff, H. (ed.). 1983. Europäische Ethnologie. Berlin.
- Rudolph, W. 1973. Ethnologie. Zur Standortbestimmung einer Wissenschaft. Tübingen.
- Vivelo, F. 1981. Handbuch der Kulturanthropologie. Stuttgart.



## Francia

POR  
MICHEL IZARD

En el orden de la vida intelectual y científica, la posguerra francesa no comienza hasta mediados de los años 50. Me parece que en esa época pueden verse diferenciar seis grandes corrientes de la antropología francesa, que por otra parte corresponden no tanto a corrientes teóricas como a lo que se podría llamar *territorios* a la vez teóricos, temáticos, regionales e institucionales, cada uno de los cuales corresponde a un grupo de investigadores que mantiene relaciones de naturaleza y de intensidad variadas con una figura central.

1.—Muerto prematuramente a los 58 años, en 1956, Marcel Griaule, desde la época de la Misión Dakar-Djibouti (1931-33) y el encuentro de los Dogon del Sudán (hoy Mali) representa a una escuela exclusivamente africanista y específicamente francesa. En el lenguaje de ahora se puede caracterizar esta escuela por el interés casi exclusivo que atribuye a los sistemas de representación, en tanto que de ellos procede el encuadramiento cultural del conjunto de la actividad social. Nacida en aquella época en que, en Gran Bretaña, domina el funcionalismo y cuando se constituye la antropología política; cuando la antropología cultural en los Estados Unidos produce sus obras más importantes, la escuela de Griaule tiene de entrada una gran aceptación y una importancia institucional de primer plano. Tras la muerte de Griaule, las investigaciones sobre los Dogon continúan bajo la dirección de Germaine Dieterlen, mientras que su herencia intelectual será recogida principalmente por el Laboratorio (Sistema de pensamiento en Africa Negra) fundado en la Escuela práctica de Altos Estudios (Sección 5.<sup>a</sup>: Ciencias religiosas) dirigido hoy por Michel Cartry. Atento a mantener una relación cercana a la antropología de campo, esta corriente no cesa de atraer a jóvenes investigadores, lo que va a implicar una renovación constante de su inspiración. Así, Germaine Dieterlen está en el origen del coloquio sobre *La noción de persona en Africa Negra* (París, 1971); al comienzo de los años 80, el Laboratorio *Sistemas de pensamiento*, inicia un trabajo colectivo de gran alcance

sobre el sacrificio; hoy africanistas y helenistas están implicados en una reflexión común sobre temas tales como la *fundación* y la territorialidad. La obra de Jean Rouch, de etnólogo y de cineasta, por individual que sea, no es separable de esta actividad colectiva, como tampoco la del antropólogo belga Luc de Heusch, fuertemente influenciado por el estructuralismo de Lévi-Strauss. Por el contrario, dos grandes figuras de la antropología francesa, miembros de los primeros equipos dirigidos por Griaule, han trabajado con toda independencia: André Schaeffner, fundador de la etnomusicología francesa, a quien Gilbert Rouget ha sustituido como jefe del Departamento de Etnomusicología del Museo del Hombre, y Denise Paulme, cuyos trabajos proceden de una antropología social de inspiración maussiana.

2.—Los años 50 son los de la descolonización. En 1954, en su *Sociología actual del Africa Negra*, Georges Balandier desarrolla una concepción de la antropología africanista que tiene en cuenta la situación colonial, de la que Griaule y sus colaboradores no habían parecido preocuparse, para privilegiar al contrario el estudio de una *Africa tradicional*. La elección de la palabra *sociología* por Balandier, para caracterizar un acercamiento que debe mucho a antropólogos anglosajones tales como Schapira o Gluckman, es significativa, y contiene una crítica del proyecto etnológico tal como prevalece ampliamente todavía después de la guerra. Más que hombre de campo, Balandier es un maestro; a su alrededor, en la Sección 6.<sup>a</sup> (Ciencias Económicas y Sociales) de su Escuela práctica y en la Oficina de investigación científica y técnica de Ultramar (ORSTOM), se desarrolla una antropología africanista dedicada al estudio de hechos económicos y políticos y al análisis del *cambio social*. En la Escuela práctica están principalmente asociados con Balandier el geógrafo Gilles Sautter, el malogrado Paul Mercier y Jacques Maquet; la enseñanza atrae a los universitarios franceses que se interesan por el tercer mundo y a numerosos estudiantes africanos venidos de países de habla francesa. Bajo este fundamento se reagrupan jóvenes antropólogos de inspiración marxista, a quienes se debe una renovación considerable de los temas de investigación del africanismo francés, que reserva lugares de primer plano a trabajos de investigación histórica sobre el comercio a gran distancia, la esclavitud, la guerra, la formación del Estado y la *ruptura colonial*; esta presencia de la historia es el fundamento de las críticas que la antropología marxista dirige, tal vez algo apresuradamente, al estructuralismo. Balandier y Sautter fundan en la Escuela el Laboratorio de geografía y sociología africana, hoy dirigido por E. Terray, cuyos *Cuadernos de estudios africanos* vienen a ser el órgano, como el periódico *Journal des Africanistes* lo es para los continuadores de Griaule; la primera de estas dos publicaciones acoge principalmente trabajos de antropología económica y política, la segunda trabajos de antropología religiosa. Desde el principio de los años 70, los alumnos de Balandier abren nuevos campos de investigación fijándose en los sistemas de representación, en los hechos religiosos y más generalmente

en estas *lógicas simbólicas* a las cuales se sujeta la vida individual y colectiva: una antropología del destino individual —y singularmente de la enfermedad— se diferencia para dar cuenta de preocupaciones que no están alejadas de la antropología de la persona, de la cual Germaine Dieterlen y sus colaboradores esbozan sus rasgos en la misma época.

3.—En 1938, en el marco del Museo Nacional de Historia Natural, gracias a la acción de Paul Rivet, el Museo del Hombre ocupa el lugar del antiguo Museo de Etnografía del Trocadero. Este nuevo museo acoge el Instituto de etnología de la Universidad de París, fundado en 1925 por Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss y Rivet. En los años 50, el Instituto imparte una enseñanza que asocia la antropología física, la etnología y la prehistoria; en esa época, el término *antropología* todavía no ha sustituido a la palabra etnología, y cuando se emplea sólo designa la antropología física, tal como todavía ocurre en el Centro Nacional de la investigación científica, donde existe una sección de *Antropología, etnología, prehistoria*. André Leroi-Gourhan, prehistoriador y analista de los sistemas técnicos, es la figura central del Instituto y del Museo entonces; su peso institucional es considerable, proporcionado a la brillantez pedagógica del Centro de formación de investigación etnológica de que depende el Museo. Iniciador de un *culturalismo* principalmente orientado hacia estudios de índole técnico-económica, Leroi-Gourhan encauza una vasta corriente de la antropología francesa, ciertamente multiforme, pero que se reconoce por su empirismo etnográfico más opuesto a la antropología social de inspiración estructuralista. En 1962, Lucien Bernot, Alfred Métraux y Claude Tardits crean, por instigación de C. Lévi-Strauss, la Enseñanza preparatoria de la investigación en antropología social, dentro de la sección 6.<sup>a</sup> de la Escuela práctica, con la finalidad clara de crear un polo de formación de investigadores a partir del cual la antropología social pueda adquirir su impulso.

4.—En el marco del Museo, la obra de André-G. Haudricourt ha de inspirar a numerosos investigadores (naturalistas, lingüistas, antropólogos), entre los cuales una proporción importante corresponde a especialistas del Sudeste de Asia y del mundo indonesio, cuyo principal centro institucional será el Laboratorio de etnobotánica y de etnosociología. Este sector de investigación antropológica francesa, con una vitalidad por lo general poco conocida, ha logrado en los años 70 hacer un esfuerzo de renovación metodológica parejo al de los Estados Unidos con el desarrollo de los trabajos sobre las *etnociencias*, y hoy día sigue atento a la aportación de la antropología cognitiva en el estudio de la representación del mundo natural.

5.—No es necesario presentar la obra de Claude Lévi-Strauss, pero no será inútil evocar el papel institucional que ha desempeñado en Francia el teórico del estructuralismo. En primer lugar, se debe a Lévi-Strauss la introducción de la palabra *antropología* en su acepción americana. En un célebre artículo de intención pedagógica publicado en *Antropología estructural* (1958), Lévi-Strauss propone distinguir

tres niveles de la investigación antropológica: un nivel *etnográfico*, correspondiente a la etapa de recogida de materiales; un nivel *etnológico*, donde la exposición de los materiales nos lleva al estudio de sociedades particulares, y un nivel *antropológico*, con ramificaciones *biológica*, *social* o *cultural*, que es el del trabajo comparativo y teórico. *L'Homme*, fundado en 1960, tiene por subtítulo: Revista francesa de antropología, pero en cambio, al amparo de la antropología social se dispondrá la cátedra del Colegio de Francia, a partir de 1958, y el laboratorio que funda en la misma época y que hoy dirige Françoise Héritier-Augé, laboratorio *generalista*, cuyos investigadores no son todos verdaderos estructuralistas, si bien se investiga sobre el parentesco, sistemas de alianza, mitología, asuntos que deben mucho a la temática de Lévi-Strauss. La obra escrita por Lévi-Strauss es inseparable de su enseñanza, primeramente de la Sección 5.<sup>a</sup> de la Escuela práctica, después del Colegio, así como el desarrollo del estructuralismo antropológico lo es del centro de formación de ideas que fue durante dos decenios el *seminario* de Lévi-Strauss. En los años 60 y 70, *L'Homme*, dirigido hasta hoy por Jean Pouillon, han reflejado fielmente la vitalidad de una antropología renovadora que no separa el trabajo de campo de gran duración, de la investigación teórica. Si el laboratorio de antropología social reúne principalmente a investigadores que trabajan en regiones exóticas, ha desempeñado y desempeña aún un papel decisivo en el desarrollo de las investigaciones en Francia y en toda Europa; recordemos que Isaac Chiva ha fundado en 1960 la revista *Estudios rurales*. A esta diversidad de especializaciones regionales se añade una diversidad comparable en materia de temas: bajo la etiqueta *antropología social*, el estudio de los fenómenos económicos, políticos, religiosos, recibe una impulsión considerable del estructuralismo, cuya amplitud rebasa ampliamente los límites de vecindad institucional de Lévi-Strauss.

6.—Otra personalidad singular de los años 50 es la de Louis Dumont, que dejó el estudio de la etnología francesa para pasar al sistema de castas. Rompiendo con la tradición principalmente filológica de los estudios indianistas franceses, Dumont atrae a este terreno a investigadores jóvenes y crea el Centro de estudios indios en la Sección 6.<sup>a</sup> de la Escuela práctica.

Todavía habría que hablar del papel desempeñado en aquella época por Métraux, por Jacques Soustelle, para los estudios americanistas; o por Rouch, entre los africanistas. Siempre en el marco de la Escuela, el Centro de estudio documental y de investigación sobre Asia del Sudeste, creado en el curso de los años 60, extiende su esfera de actividades al dominio indonesio. En 1967, Eric de Dampierre funda el Laboratorio de etnología y sociología comparativa en la que a partir de 1969 será la Universidad de París-Nanterre; la antropología francesa dispone de un segundo gran Laboratorio generalista y de un departamento que, con la asistencia de la Escuela, ha de desempeñar un papel de primer orden en la formación de investigadores.

Después de 1968 viene en Francia, para decirlo en términos aproximados, el tiempo final de las grandes teorizaciones. Algunas orientaciones de la investigación indican el tránsito; tal es el caso de la antropología económica y la antropología política, pero también en menor medida, el de las investigaciones sobre parentesco, núcleo de la disciplina durante una quinceña de años. Los antropólogos se separan de la historia, al tiempo en que los historiadores empiezan a sentar bases de una *antropología histórica*. Entramos en el período de las grandes revisiones, de la vuelta a las obras fundadoras de la antropología, del redescubrimiento de las representaciones religiosas y, con más generalidad, del pensamiento simbólico. El acervo de investigaciones sobre dominios exteriores no se ha perdido; bien puede verse su influencia en los trabajos europeístas como una de las principales características de la antropología francesa en los años 70.

¿En qué trabaja hoy la antropología francesa?

*El parentesco y el casamiento.*—Después de haber sido lo que el latín es para las humanidades, las investigaciones antropológicas sobre el parentesco y el matrimonio han parecido disminuir su atractivo. De hecho, esta pérdida queda ampliamente compensada por un avance teórico considerable en el dominio de los sistemas *semicomplejos* o *complejos*, a lo que se asocia el nombre de Françoise Héritier-Augé. A partir del estudio de los sistemas crow-omaha, los progresos analíticos de los sistemas matrimoniales que no implican estructuras elementales de parentesco ha beneficiado a las investigaciones sobre los matrimonios árabes y europeos.

*El poder.*—El reflujo doble del africanismo y del campo de inspiración marxista a él asociado (Meillassoux, Rey, Terray) ha frenado en parte el desarrollo de la antropología política, pese a la terminación de algunas grandes empresas monográficas (Adler, Izard, Tardits, Terray) o comparativas. En el movimiento de retorno a las fuentes, la antropología política ha vuelto a los temas antiguos de los fundamentos simbólicos del poder (Adler, De Heusch, Muller en el Canadá). Al mismo tiempo el interés se ha desplazado *del poder* hacia *los poderes*: no se trata de diluir el objeto de la antropología política, sino de ligar *poder* y representación: lo social, el destino individual, el orden del mundo; los trabajos de Augé sobre las lógicas simbólicas, la dialéctica de la violencia y del consenso desarrollada por Godelier, y también (por muy paradójico que pueda parecer) la teoría de la *sociedad contra el Estado* de Clastres, proceden de la misma empresa de descomposición de lo político y del mismo profundizar en la noción de poder.

*El destino individual.*—El coloquio de 1971 sobre la *noción de persona* antes mencionado, ha contribuido a centrar el interés de numerosos investigadores sobre el individuo, gran olvidado por la investigación antropológica tradicional. En las corrientes de esta preocupación nueva hay que situar el desarrollo reciente de las investigaciones sobre el mal, la desgracia, la enfermedad, a las cuales se han aplicado particularmente los nombres de Augé y Zempléni. En el

origen de la cuestión de la naturaleza y efectos de la enfermedad, se encuentra la determinación del destino individual. Entre nosotros muchos trabajan en sociedades en el seno de las cuales la noción de una muerte *natural* queda en un límite inexistente, aunque el hecho de la muerte se considere prácticamente como ineluctable. ¿Qué es la persona, qué es el cuerpo y cuáles son las alteraciones de la persona y del cuerpo? Percibidas objetivamente son confrontadas por el sujeto con las representaciones de la desgracia del destino, de tal manera que no es la enfermedad la que crea la desgracia, sino una intencionalidad maligna que arrastra la enfermedad; en tal caso cuidar es saber de dónde viene el mal. El análisis de la enfermedad procede en definitiva de un análisis causal que trata de elementos exteriores al orden fisiológico. Se ve inmediatamente que la interrogación sobre la relación que pueda existir entre *fuerzas* de determinación del destino, persona y enfermedad, no puede escapar a un razonamiento que considere los mecanismos mismos de la actividad simbólica del pensamiento: aquí no se puede separar la visión antropológica de la psicología cognitiva.

El cuerpo no se ha olvidado del todo. Lo mismo que la *persona* aparece, por lo menos en Africa, como constituida por diversos elementos o sustancias, uno de estos elementos mayores, el cuerpo, aparece a su vez como resultante de una combinación de elementos (sustancias, fluidos, humores). La universalidad de las representaciones que asignan un lugar *señalado* a humores tales como la sangre o el esperma, permite formar la hipótesis de que estamos en un dominio de investigación susceptible de referirse a invariantes culturales, sea que conciernan a creencias generales o a modalidades de ajuste entre humores y las cualidades de éstos (Héritier-Augé). De la reflexión sobre la persona y el cuerpo ha nacido el intento de constituir una antropología de la afectividad; el estudio de las representaciones del dolor procede de esta nueva perspectiva de investigación.

*El tiempo, el espacio.*—A medio camino entre lo social y lo individual, por una parte, lo político y, por otra, lo religioso, se desarrolla hoy una reflexión sobre el espacio, el territorio y la territorialidad, a partir de múltiples constantes, de las cuales no es la menor la ontología de ciertas culturas africanas que no separa las referencias al tiempo, como en las filosofías occidentales, de las del espacio. La antropología del espacio, lejos de haber hecho inventario de su dominio de investigación, trata de objetos muy diversos: la habitación, el *habitat*, el poblamiento del espacio (vivos/muertos, humanos/genios, etc.), las categorías de espacio, los modos de circulación, la noción de fundación. Tal vez sea signo de los tiempos: Investigaciones sobre formas de territorialidad se desarrollan actualmente por investigadores africanistas y helenistas en colaboración.

*La guerra.*—El estudio de la guerra no queda disimulado en consideraciones sobre la agresividad en sus relaciones con la razón protídica, por haber escapado la antropología francesa a la intrusión de la sociobiología. Impulsada por Clastres, la antropología de la guerra

fue objeto de un importante trabajo de seminario cuyos resultados publicaron en parte Basin y Terray. Se estudia en serio el fenómeno, a partir de los análisis clásicos occidentales, fenómeno que no solamente es universal, sino que procede de un análisis homogéneo, sin distinguir cualquier guerra *primitiva* de las guerras modernas.

*El rito, el sacrificio.*—La constitución de la antropología religiosa debe mucho a teóricos franceses, tales como Durkheim, Hertz, Hubert y Mauss. Después de la guerra, el interés por la religión parece circunscribirse a la escuela fundada por Marcel Griaule: los estructuralistas están más preocupados por el estudio de los sistemas sociales que por el de las representaciones religiosas y de los ritos, aunque el análisis estructural de los rituales no cese de aparecer en el orden del día (Smith), mientras que los marxistas, para analizar los hechos religiosos sólo disponen de la anticuada teoría de las superestructuras ideológicas. El estudio de Germaine Dieterlen sobre la religión de los Bambara de Mali (1951) es una simple excepción antes de que se constituya, por iniciativa de Cartry, de Heusch y Le Moal, un importante campo de investigación dedicado al estudio del sacrificio, dirigido por investigadores africanistas, pero también por indianistas y otros. En el curso de los últimos años, el estudio de los ritos ha tomado lugar preponderante en la antropología francesa. Por iniciativa de investigadores jóvenes del Laboratorio de etnología y de sociología comparativa (Boyer, Houseman), el *Seminario general* de esta formación de investigación acoge desde hace varios años a especialistas deseosos de confrontar materiales e hipótesis. El análisis estructural manifiesta escasa fecundidad en el estudio de los ritos; los nuevos teóricos pretenden aproximarse por una vía cognitivista. Todo el mundo está de acuerdo en considerar que la *significación* de un rito no se agota por una simple transliteración *simbolista*; el estudio de los ritos se aborda a través de los rasgos formales de los *actos* que suscitan. En este contexto, la iniciación pierde especificidad, pero se contempla bajo una nueva luz: Se trata de comprender por qué el rito es un medio privilegiado para asegurar una solución de continuidad. Como totalización de ritos, de representaciones, de instituciones, de manipulaciones de *sacra*, la religión en el sentido clásico de la palabra se convierte en un objeto de estudio algo fantasmático, salvo entre los indianistas (Herrenschmidt).

*El mito.*—La empresa inmensa de Lévi-Strauss en materia de análisis estructural de los mitos, a la que todavía no se ha puesto punto final, ha marcado el fin del viejo comparatismo. El análisis de los mitos sigue siendo una de las tareas de los antropólogos americanistas (Bidou).

*El arte.*—También aquí el impulso procede de Lévi-Strauss, quien a propósito de una confrontación entre dos series de máscaras de la costa noroeste (América del Norte) ha propuesto la sustitución del análisis de morfología comparada por un análisis estructural con apoyo en los mitos, como un referente exterior. En el curso de estos últimos años, por encima de diferencias de orden metodológico, los

investigadores que se interesan en la antropología del arte se han reagrupado alrededor de un arqueólogo americanista, Claude-François Baudez, y de un antropólogo africanista, Louis Perrois, para confrontar sus trabajos (Coquet, Mauzé, Severi, etc.).

Esta rápida enumeración sólo puede dar una imagen imperfecta de la vitalidad actual de la antropología francesa. Sería preciso evocar la permanencia de la reflexión sobre el estado; la prosecución en torno a Geneviève Calame-Griaule de las investigaciones sobre las literaturas orales; la constitución paso a paso de una etnología de Francia (Verdier, Zonabend, Favret-Saada, Lenclud, Williams, etc.); el interés renovado hacia el estudio de sociedades de cazadores-recolectores (Testart) y de poblaciones que han llegado a ser paradigmáticas para el antropólogo (indios de la costa Noroeste, del Subártico, del Suroeste de los Estados Unidos; aborígenes australianos), etc.

Esta antropología francesa, diversa por sus temas, por sus inclinaciones teóricas y sus personalidades científicas, ¿en qué lugar epistemológico encuentra si no su unidad, por lo menos su coherencia? Primeramente, sin duda, en su ambición teórica perenne, con matices de sociologismo entre los discípulos de Dumont, de una cierta tentación formalista entre los neoestructuralistas y los que se proponen la deestructuración cognitivista o recurren al analogismo matemático (teoría de las catástrofes, topología), de psicologismo, tanto por ese lado como por el de los nuevos intentos para restablecer diálogo entre la antropología y el psicoanálisis. Además, en la permanencia del apoyo de la elaboración teórica sobre el trabajo de campo. De su pasado *colonial*, la antropología francesa ha conservado su predilección por las investigaciones en los países francófonos de África y de Oceanía, a lo que se añaden otros territorios que ya son familiares: América del Sur, el mundo indonesio, Nueva Guinea, así como América del Norte. El acceso a ciertas regiones (Oriente Medio, Asia del Sudeste) es ahora difícil, pero los investigadores franceses trabajan en Mongolia, India, Nepal y más recientemente en China y Japón. Las investigaciones sobre Francia o la Europa del Mediterráneo han conocido un importante desarrollo en el curso de los dos últimos decenios; revistas como *Estudios rurales*, *Anales ESC* o *Etnología francesa*, publicada por el Centro de etnología francesa (asociado al Museo de Artes y tradiciones populares) dan cuenta de estos trabajos. En fin, la antropología francesa se caracteriza hoy por un trabajo de reflexión sobre la epistemología y la historia de la disciplina, pero esta actitud crítica no le es propia, sino que responde a una interrogación general sobre la insuficiencia de las teorizaciones generales, pues se trata de determinar cuál es la aportación de la antropología al conocimiento del hombre en sociedad, tras un siglo largo de acumulación de materiales y de reflexión teórica.

Esta clase de introspección histórica y crítica no ha nacido solamente de una discusión sobre las grandes construcciones teóricas, sino que pone de manifiesto una dificultad de la antropología para renovar

sus temas y abrir nuevos caminos a la investigación. Los años venideros nos dirán si el escaso interés de los antropólogos franceses por investigar el medio urbano, en las empresas, entre los inmigrados, etc., obedece a una actitud conformista (la permanencia de un cierto *primitivismo* etnológico) o a una inadecuación entre la perspectiva de la antropología y de los objetos de investigación de difícil acceso.

Durante largo tiempo la antropología ha tratado de definir su identidad entre la tentación especulativa, heredada de la sociología de Durkheim, y una etnografía colonial derivada del empirismo. Más allá de las diversas sensibilidades que comenzaron a tomar forma al final de los años 50, gracias a Lévi-Strauss la antropología francesa toma conciencia de su existencia, al mismo tiempo que la disciplina se institucionaliza y se profesionaliza. En 1977, Simone Dreyfus-Gamelon y Georges Condominas organizaron un coloquio sobre *La antropología en Francia: situación actual y porvenir*; de este coloquio ha nacido la Asociación francesa de antropólogos (AFA) que desde hace diez años desempeña un papel importante al servicio de los investigadores y en lo referente a la reflexión sobre las tareas actuales de la antropología. La AFA ha logrado agrupar, alrededor de los antropólogos profesionales, investigadores independientes (*hors statut*) y colaboradores científicos que participan en el movimiento creado a partir de los años 80 por la Comisión del patrimonio etnológico (Ministerio de Cultura). Esta ampliación considerable de las inquietudes antropológicas ha provocado entre algunos la sensación de diluirse los contornos hacia límites de una etnología con vagas prolongaciones de antropología social, en la cual se encuentran numerosos investigadores procedentes del estructuralismo: sobre esta base se ha constituido en 1989 la Asociación para la investigación de antropología social (APRAS).

No podríamos concluir este balance parcial sin evocar la publicación reciente de un volumen colectivo (Descola, Lenclud, Severi, Taylor) que bajo el título *Las ideas de la antropología*, trata las cuestiones de hoy día; la causalidad, el análisis funcional, el análisis estructural, la interpretación de la historia. Muy recientemente, en una conferencia que provocó comentarios, Gérard Lenclud, ha intentado discutir incluso los términos de la antropología misma. En su trabajo fundamental de reflexión, parece que trate de desprenderse de ideologías para hacer una antropología francesa más científica.

BIBLIOGRAFIA

- La bibliographie suivante se veut évocatrice des grands courants de l'anthropologie française d'aujourd'hui, sans, là encore, prétendre être complète.
- Abeles, M. (1983), *Le lieu du politique*. Paris, Société d'Ethnographie.
- (1989), *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*. Paris, Odile Jacob.
- Abeles, M. & C. Collard (éd.) (1985), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris, Karthala.
- Adler, A. (1982), *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Miundang du Tchad*. Paris, Payot.
- (1986), *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*. Paris, Karthala.
- (1979), *Anthropologie (L') en France: situation actuelle et avenir*. Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique.
- (1986), *Anthropologie: état des lieux*. Paris, Navarin/Le Livre de poche.
- (1988), *Anthropologie (L') politique aujourd'hui*, numéro spécial de la *Revue française de science politique*, 38(5), textes réunis et présentés par M. Izard.
- (1977), *Anthropologie tous terrains*, numéro spécial de *Dialectiques*, 21, textes réunis et présentés par M. Abélès.
- Auge, M. (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris, Hermann.
- Auge, M. & C. Herzlich (éd.) (1982), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Balandier, G. (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris, Presses universitaires de France.
- Barnes, R. H., D. de Coppet & R. J. Parkin (éd.) (1985), *Contexts and levels. Anthropological essays on hierarchy*. Oxford, JASO.
- Bazin, J. & E. Terray (éd.) (1982), *Guerres de lignages et guerres d'états en Afrique*. Paris, Editions des Archives contemporaines.
- Bernard, C. et S. Gruzinski (1988), *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Le seuil.
- Bernus, S., P. Bonte, L. Brock & H. Claudot (éd.) (1986), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*. Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Bouju, J. (1984), *Graine de l'homme, enfant du mil*. Paris, Société d'Ethnographie.
- Boyer, P. (1988), *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Introduction à l'analyse des apopées fang*. Paris, Société d'Ethnologie.
- Cartry, M. (éd.) (1987), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire*. Paris, Presses universitaires de France.
- Casajus, D. (1987), *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Chiva, I. et U. Jeggle (éd.) (1987), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Clastres, P. (1974), *La société contre l'état*. Paris, Editions de Minuit.
- (1980), *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Le Seuil.
- Conte, E. (éd.) (1988), *Macht und Tradition in Westafrika. Französische Anthropologie und afrikanische Geschichte*. Frankfurt, Campus/Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Descola, P. (1986), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Descola, P., G. Lenclud, C. Severi & A. C. Taylor (1988), *Les idées de l'anthropologie*. Paris, Armand Colin.
- Dieterlen, G. (1951), *Essai sur la religion bambara*. Paris, Presses universitaires de France.
- Favret-Saada, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard.
- Galey, J.-C. (éd.) (1984), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Godelier, M. (1984), *L'idéal et le matériel*. Paris, Fayard.

- Heritier, F. (1981), *L'exercice de la parenté*. Paris, Gallimard/Le Seuil.
- Herrenschmidt, O. (1988), *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, L'Âge d'homme.
- Heusch, L. de (1986), *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.
- (1987), *Écrits sur la royauté sacrée*. Bruxelles, Editions de l'Université de.
- Izard, M. (1985), *Gens su pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*. Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Izard, M. & P. Smith (éd.) (1979), *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1958), *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- (1973), *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.
- (1975), *La voie des masques*. Genève, Albert Skira, 2 vol. sous emboitage.
- (1983), *Le regard éloigné*. Paris, Plon.
- (1984), *Paroles données*. Paris, Plon.
- Madan, T. N. (éd.) (1982), *Way of life. King, householder, renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*.
- (1988), *Mythe (Le) et ses métamorphoses*, numéro spécial de *L'Homme*, 106-107.
- (1973), *Notion (La) de personne en Afrique Noire*. Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique.
- Perrois, L. (éd.) (1988), *Anthropologie de l'art: formes et significations (Arts de l'Afrique, de l'Amérique et du Pacifique)*. Paris, Editions de l'ORSTOM.
- Renard-Casevitz, F.-M., T. Saignes & A. C. Taylor (1986), *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*. Paris, Editions Recherche sur les civilisations.
- Steinmann, B. (1987), *Les Tamang du Népal. Usages et religion, religion de l'usage*. Paris, Editions Recherche sur les civilisations.
- Tardits, C. (1980), *Le royaume bamoum*. Paris, Armand Colin.
- Tardits, C. (éd.) (1987), *Princes et serviteurs du royaume. Cinq études de monarchies africaines*. Paris, Société d'Ethnographie.
- Testart, A. (1982), *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Paris, Société d'Ethnographie.
- Verdier, Y. (1979), *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard.
- Williams, P. (1984), *Mariage tsigane. Une cérémonie de diançailles chez les Rom de Paris*. Paris, L'Harmattan/SELAF.
- Williams, P. (éd.) (1989), *Tsiganes: identité, évolution*. Paris, Syros Alternatives.
- Zonabend, F. (1980), *La mémoire longue. Temps et histoires au village*. Paris, Presses universitaires de France.



## Italia

POR  
FLAVIA CUTURI

El conjunto de las investigaciones y de los estudios antropológicos en Italia aparece diversificado y heterogéneo.

Recorriendo el mapa de las definiciones terminológicas de las cátedras y de los institutos universitarios se puede todavía seguir el camino de la antropología italiana y de las relaciones de fuerzas entre las ideas y los hombres y entre las ideas y las instituciones.

La tradición historicista e idealista, fundamento de la cultura italiana desde Vico hasta Croce, ha actuado en el patrón de las ciencias humanas como discriminante hacia las teorías de la sociedad, rechazando o aceptando a la vez las ciencias que seguían o no los métodos históricos. El idealismo de Croce, antimarxista, ha marcado en efecto profundamente el pensamiento historicista neo-marxista de Gramsci y De Martino que impulsaron los estudios demológicos hacia nuevas perspectivas temáticas y teóricas (fundamental es el concepto de clases sociales elaborado por Gramsci, en que se oponen dialécticamente cultura hegemónica y cultura subalterna) y al mismo tiempo ha negado a la etnología el estatus de Ciencia, considerándola solamente una Pseudociencia: la única y verdadera ciencia era la Historia por el hecho de ser reconstrucción de los acontecimientos reconducidos a sus génesis ideal sin el uso de comparaciones, generalizaciones, leyes.

La Italia antifascista leía, traducía la literatura y la filosofía europea y americana (existencialismo, neo-positivismo, psicología, fenomenología husserliana), los clásicos de la sociología y antropología (Durkheim, Levy-Bruhl, Mauss), pero filtrándolas a la vez según el patrón cultural historicista o neo-marxista. Las relaciones con teorías como el difusionismo y el funcionalismo británico fueron escasas y casi del todo rechazadas, porque la una tenía un marco teórico idiográfico y diacrónico, y la otra uno nomotético y sincrónico. Así, en los años 50 el esfuerzo teórico se concentró en áreas de interés demológico (coincidió con la reconstrucción de la imagen de la realidad italiana marcada falsamente por el nacionalismo fascista, a la que participó todo el

mundo cultural desde la literatura hasta el cine) como la tradición oral, los fenómenos mágicos y religiosos del Mezzogiorno de Italia (De Martino), de la historia de las religiones (siguiendo la tradición empujada por Pettazzoni), por ejemplo, en análisis comparativo de fiestas, de las renovaciones religiosas de las poblaciones de las colonias, la difusión de movimientos religiosos (Lanternari). Pocas fueron las investigaciones etnológicas llevadas a cabo por los que habían cursado sus estudios al exterior. En estos mismos años, los estudiosos italianos que acabaron su formación introdujeron teorías y métodos del funcionalismo británico (Bernardi), del difusionismo (Grottanelli), la escuela americana de cultura y personalidad (Tentori); Tentori organizó en 1957 el I Congreso Italiano publicando un documento, *Memorándum*, testigo del esfuerzo por aclarar problemas históricos, teóricos y epistemológicos de la antropología en Italia. También los estudios demológicos tuvieron nuevos impulsos después de las primeras investigaciones de algunos americanos llevadas a cabo en el Sur de Italia por Banfield y Moss; pero curiosamente Banfield tuvo mayor éxito entre los sociólogos que entre los antropólogos.

El contraste de origen con la cultura historicista italiana por un lado, un sistema universitario avaro hacia la ampliación temática de las enseñanzas antropológicas por el otro, enfrenaron la divulgación en particular del funcionalismo británico, en general la de algunas corrientes del pensamiento americano. Desde que Pettazzoni en 1938 consiguió instituir la enseñanza de Etnología en la Facultad de Letras de la Universidad de Roma, hasta que se hizo la primera oposición para la cátedra de Etnología en Roma pasaron 19 años, y 23 para la de Antropología Cultural. Aunque los títulos de las cátedras no representan disciplinas, enfoques, metodológicos, contenidos que se quedan conectados al contrario con la personalidad de los catedráticos, señalamos que aún hoy existe solamente una cátedra en Italia de antropología social en la Facultad de Ciencias Estadísticas de «La Sapienza» de Roma, y una de antropología política en la Orientale de Nápoles.

En una primera conclusión, se puede decir que por mayor coherencia con la tradición ideológica e histórica, las disciplinas que más se desarrollaron son las que se derivan de la demología, mientras la antropología social, a falta de profundas raíces culturales y de un sólido aparato empírico, siguió al principio un camino temático y epistemológico incierto, a veces obstaculizado; hoy, el camino de la antropología se encuentra cada vez más enlazado con disciplinas afines, firme en perseguir objetivos y construir los presupuestos para un futuro de estudios e investigaciones abiertas a nuevas perspectivas teóricas.

\* \* \*

El primer desarrollo epistemológico se ha dado en un área de interés privilegiada de la demología, el mundo rural: en los últimos

quince años se han llevado a cabo investigaciones sobre los grupos sociales, la organización de la familia campesina, los sistemas de producción, la condición campesina, pues investigaciones sobre aquellas relaciones sociales primarias aparentemente olvidadas por la demología más tradicional. Si en 1977 Davies (*The people of Mediterranean*) no nombraba a ningún italiano que hubiera hecho investigaciones antropológicas en Italia (no teniendo en cuenta ni los estudios de De Martino), a partir de los años 80 fueron publicados numerosos estudios sobre el sur de Italia, un nuevo curso de la antropología italiana en que se conectan por primera vez los estudios clásicos sobre la región meridional, siguiendo la tradición de De Martino y de Gramsci y las temáticas teóricas de la antropología francesa e inglesa aplicada al estudio de la familia campesina.

Se ha constituido un verdadero puente entre la demología y los estudios europeos con patrón francés e inglés, lo que ha permitido una visión del mundo rural completa, socialmente menos abstracta de la visión resultante de los estudios sociales británicos, llevados a cabo en grupos étnicos no europeos. Por cierto, la formación de cada uno de los estudiosos ha imprimido una orientación más ideológica y política de quien tuvo una formación demológica que se abrió a estudios funcionalistas y estructuralistas europeos (Angioni, Solinas, Clemente, Papa, Di Re, etc.), más estructural y funcional de quien cursó sus estudios al exterior o en Italia misma, siguiendo desde el comienzo estudios de antropología social (Ariotti, Destro, Sellan, etc.).

Los temas tratados son aspectos estructurales de las genealogías, estrategias matrimoniales, sistemas de transmisión de la herencia, los ciclos de la vida, parentesco de las familias aparceras, compadrazgo. Este tipo de estudio es, en parte, una primera respuesta a los de extranjeros (Davies, Bloch, Silverman, Broegger), que llevaron a cabo en Italia; a veces demostraron ser demasiado generales, la realidad era considerada de manera sincrónica y venía asimilada epistemológicamente a la de una *tribu* y su modelo estructural venía aplicado, sin datos comparativos, a todo el territorio italiano. Los estudios italianos hoy muestran, por el contrario, que existen estructuras distintas entre las diferentes regiones, o áreas regionales. El más reciente intento ahora es el de encontrar tipologías de la estructura familiar campesina y seguir hasta dibujar un atlas de la estructura de parentesco en Italia (Solinas), a través de investigaciones históricas y análisis comparativas.

Como se puede ver, el objeto de estudio es el mismo de los estudios demológicos (o sea, la cultura tradicional campesina), pero es el marco teórico el que define los problemas de manera totalmente distinta. Con eso no queremos decir que han desaparecido los temas tradicionales de los estudios demológicos, como la cultura material y la oralidad popular, pero el enfoque interpretativo, la manera de ver los problemas, no queda amarrada al concepto tradicional demológico de la cultura material como expresión primaria del mundo subalterno. La cultura material es expresión de un saber técnico a veces transmitido a

través de la observación directa de los gestos de las manos sin aportación lingüística descriptiva. Un saber que se comprueba en las líneas de la arquitectura popular de las casas rurales (Angioni), en las formas de los objetos de uso común y del trabajo, en los trajes tradicionales. Los estudios de la cultura material están enfocados según un patrón etnoscienceífico, tipologización de los saberes técnicos y formales al interior de la cultura y de los símbolos contenidos. También el tema del trabajo ha sido tratado de manera ejemplar: el trabajo no es concebido solamente a través del análisis de los objetos empleados en determinadas comunidades o de la representación museal de las formas de los instrumentos empleados, sino en su dimensión económica, en las relaciones humanas que determina, en la relación hombre-naturaleza, en la conciencia de sí mismo y del mundo como factor de identidad y de hetero-autoevaluación.

En el tema de la oralidad, desde las más tradicionales recolecciones de cuentos, proverbios, refranes, cantos, etc., hoy nos encontramos con la problemática de los contenidos, según sus aspectos formales y según la lógica que ordena su estructura y significado. Oralidad significa también historias de vida, significado poético de las fiestas (Clemente), memoria, transmisión y formas de la comunicación del saber narrativo, de la relación con la escritura. Lo más original viene de los estudios formales, estructurales y de lógica interior de los refranes, proverbios, wellerismos y de métrica popular, cumplidos por Cirese. En la última obra, «Ragioni metriche» son recogidos estudios sobre la teoría y la práctica de la versificación entendida como rasgos de la fisonomía cultural de ciertas épocas o de ciertos grupos.

También los elementos constitutivos de la forma de los versos populares pueden ser considerados objetos demológicos, en razón de su representatividad actual o pasada hacia el mundo popular.

Otro puente construido entre la demología y la antropología lo encontramos en los estudios de medicina popular, de etnopsiquiatría y antropología médica. La medicina popular está enfrentándose con problemas de reconstrucción histórica y de clasificación de los conocimientos populares con los movimientos religiosos y sectas consideradas a través de un análisis histórico y confrontación de la eficacia terapéutica (Lanternari). En el campo de la etnopsiquiatría hay estudios que se desarrollan directamente de los análisis de la posesión demartiniana hoy representados por análisis históricos de las orígenes, raíces en el mundo clásico de los rituales, de los aspectos religiosos de las enfermedades y de los fenómenos histórico-culturales de las enfermedades pertenecen a épocas pasadas de la historia italiana (Galini). Otros estudios enfocan el interés sobre el sentido que los fenómenos tienen en un contexto, los aspectos de la experiencia del sujeto en relación a la complejidad de un sistema mágico-religioso (Guggino), leída según un punto de vista clínico (Pandolfi). En el ámbito de la antropología médica encontramos estudios de los sistemas médicos tradicionales, de las clasificaciones de las enfermedades y de las curas, que resultan de

las constantes y de la homogeneidad de los sistemas mágico-religiosos (Signorini); así como los estudios enfocados en la experiencia e identidad subjetiva, conectados con la antropología interpretativa.

Un puente conceptual y entre estudios demológicos marxistas, antropología social y estudios de antropología cultural se ha dado en la corriente de estudios sobre las sociedades complejas; los análisis de la relación entre tradición y modernidad, problemas de la aculturación, de la definición del área teórica y práctica marcada por las sociedades complejas, de los procesos de transformación de la sociedad italiana en particular y de los fenómenos de los medios de comunicación masiva que han difundido modelos de vida alternativos son algunos de los temas de interés de esa corriente. El debate disciplinar que remonta al pasado de la historia antropológica italiana, cuando Tentori introdujo el pensamiento de la escuela americana de cultura y personalidad, aún queda vivo, y ha culminado en el primer congreso sobre las sociedades complejas (Roma, 1987).

Encuentran un lugar particular los estudios que analizan los mecanismos de la integración, de la conservación de la identidad, los conceptos de etnicidad, la urbanización de los emigrantes e inmigrantes. En particular, citamos el estudio de una comunidad italiana, Roseto, de emigrantes en Pennsylvania sobre los cambios en el dialecto, en la estructura social y en la ideología (Bianco). Otro estudio se llevó a cabo con la participación de estudiantes, en el Lazio entre los grupos de inmigrantes asiáticos y africanos, para evidenciar las estrategias de la integración social en el entramado de la sociedad italiana, los mecanismos de la conservación de los elementos culturales y lingüísticos originarios como afirmación de identidad. Señalamos también un estudio sobre los gitanos.

La falta de coordinación entre proyectos universitarios, de colaboración académica, la precariedad de los fondos para la investigación, el reciente interés hacia los grupos de otros continentes, desemboca en una falta de coherencia orgánica entre los estudios y las escuelas. La formación filosófica ha dirigido los intereses de Remotti hacia el estructuralismo desde un punto de vista teórico del pensamiento antropológico y empírico en las investigaciones de las estrategias matrimoniales de los Nande, hasta llegar a intereses para la antropología semántica. La formación económica y política ha llevado a Pavanello hacia los campos teóricos y empíricos de la investigación de campo, de la antropología económica y de la intervención antropológica en el mundo de la cooperación. El interés hacia la formación museográfica ha desarrollado en Rocchi una atención particular hacia la aplicación de la informática en la organización de los museos. Scoditti ha creado una Antropología estética que resulta de las investigaciones sobre el arte y la transmisión de los saberes artísticos llevadas a cabo en las Trobriand. El ecletismo temático y epistemológico, originado probablemente por la colaboración con Grottanelli y Cerulli, ha llevado Signorini a interesarse del mundo mesoamericano llevando a cabo

investigaciones entre los Huaves y los Nahua, de antropología mediterránea a través de trabajos de campo en el Sur de Italia (San Marco dei Cavoti, Campania), de Africa Occidental (Uzema, Ghana), enfocando sus estudios en particular sobre estructura social y etnomedicina. Colajanni, teórico del funcionalismo inglés, ha hecho trabajos de campo entre los Jívaros (Amazonia) y colabora en los proyectos de cooperación internacional. Fabietti ha empezado como experto del mundo de los nómadas del desierto.

No faltan también estudios teóricos sobre la historia del pensamiento antropológico, como aún son vivas las discusiones sobre la cultura subalterna (Cirese, Lombardi Satriani), los debates sobre el folklore en Italia (Meoni, Clemente, Solinas) y las ocasiones en que se vuelve a las obras clásicas de los estudios tradicionales italianos.

Señalemos estudios que vuelven a pensar en la evolución de la antropología en Italia en relación a su pasado colonial; debates sobre la investigación de campo y seminario sobre la profesión de antropólogo: en ese sentido todavía no se ha reflexionado lo suficiente sobre la intervención operativa de los antropólogos en la sociedad, no como colonialistas, sino como expertos profesionales.

Otra presencia que hace el mundo antropológico italiano más vivaz es la de la informática en los estudios demo-etno-antropológicos aplicados a la terminología de parentesco por un lado, y a los sistemas de parentesco por el otro (Cirese); la aportación informática en la construcción de sistemas de información, de bancos de datos de los bienes culturales folklóricos provinciales (Torino).

En el ámbito de las nuevas tendencias tenemos que mencionar a la figura más innovadora de la antropología. Me refiero a Giorgio R. Cardona, lingüista y antropólogo fallecido en agosto de 1988. Es difícil hablar de su obra en pocas palabras y resumir la importancia de su contribución para la antropología y la lingüística.

Sus esfuerzos en la investigación científica confluyeron en la interdisciplinaridad didáctica y académica que desembocó en la creación de un Departamento de estudios lingüístico-antropológicos, único en Italia.

#### BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. (1980), *Mezzadri, letterati e padroni nella Toscana dell'Ottocento*. Sellerio, Palermo.
- Angioni, G. (1973), *Tre saggi sull'antropologia dell'età coloniale*. Flaccovio, Palermo.
- (1974) *Sa laurera. Il lavoro contadino in Sardegna*. Edid. Cagliari.
- Ariotti, M. (1975), *Introduzione all'evoluzionismo*. Franco Angeli, Milano.
- (1982) *Uomini e re*, Laterza, Bari.
- (1980) *Produzione e riproduzione nelle società di caccia-raccolta*, Loescher, Torino.

- Bernardi, B. (1984), *Uomo, cultura e società. Introduzione agli studi antropologici*, Franco Angeli, Milano.
- (1983) *Il Mugwe. Un profeta che scompare. Studio su un dignitario dei Meru del Kenya*, Franco Angeli, Milano.
- (1984a), *I sistemi delle classi d'età. Ordinamenti sociali, politici fondati sull'età*. Loescher, Torino.
- Bronzini, G. B. (1980), *Cultura popolare. Dialettica e contestualità*. Dedalo, Bari.
- Bianco, C. (1988), *Dall'evento al documento*. CISU, Roma.
- Buttitta, A. (1971), *Ideologie e folklore*. Flaccovio, Palermo. (1974), *Il quadrato semiotico*.
- Cardona, G. R., *Introduzione all'etnolinguistica*, Il Mulino, Bologna, 1976. *La foresta di piume*, Laterza, Bari, 1983. *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Bari Laterza, 1985. *Introduzione all'socologuistica*, Loescher, Torino, 1987. *Dizionario di linguistica Armando*, Roma, 1988. *Antropologia della scrittura*. Loescher, Torino, 1981. *Storia universale della scrittura*. Mondadori, Milano, 1986.
- Carpitella, D. (1973), *Musica e tradizione orale*, Flaccovio, Palermo.
- *Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari* (1976). Bulzoni, Roma.
- Cirese, A. M. (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- *Intellettuai, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci* (1976). Einaud, Torino.
- (1988), *Ragioni metriche*, Sellerio, Palermo.
- (1984), *Segnicità fabrilità Procreazione: appunti etnoantropologici*. CISU, Roma.
- (1977), *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*, Einaudi.
- (1985-86), *Io sono mio fratello. Proposte di analisi formale dei sistemi di parentela*. Dpt. di Studi Glottoantropologici (?) Corso di antropologia culturale. Univ. d'Roma «La Sapienza».
- Clemente, P. et al. (1976), *Il dibattito sul folklore in Italia*. Cultura popolare, Milano.
- Clemente P. e Orrù L. (1982), *Sondaggio sull'arte popolare*, in *Storia dell'arte italiana*, XI Forme e Modelli, Einaudi, Torino.
- (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977 (postumo).
- A. Destro (1984), *L'ultima generazione. Confini materiali e simbolici di una comunità delle Alpi marittime*.
- U. Fabietti (1982), *Nomadi nel Medio Oriente. Un'analisi dell'organizzazione sociale* (1982). Loescher, Torino.
- (1984), *Il popolo del deserto. I beduini Shammar del Gran Nefud [.] Arabia Saudita* (1984). Laterza, Bari.
- F. Faeta (a cura di), *L'architettura popolare in Italia*, Calabria (1984). La Terza, Bari.
- B. Fiore, *I nomadi* (1980). Loescher, Torino.
- Gallini, C. (1971), *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, Laterza, Bari, 1971.
- (1973), *Dono e malocchio*, Flaccovio, Palermo, 1973.
- (1973), *Dono e malocchio* (1973), Flaccovio, Palermo.
- (1981), *Intervista a Maria*, Sellerio, Palermo.
- (1983), *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- C. Gatto Trocchi (1972), *La fiaba italiana di magia. Ipotesi di ricerca semiologica*, Bulzoni, Roma.
- F. Giannattasio (1979), *L'organetto. Uno strumento musicale contadino nell'era industriale*.
- V. L. Grottanelli (1976), *Gerarchie etniche e conflitto culturale. Saggi di etnologia nordest africana*, Angeli, Milano.
- (a cura di), *Una società guineana: gli Nzema. 1. I fondamenti della cultura* (1977); 2. *Ordine morale e salvezza terrena* (1978), Boringhieri, Torino.
- E. Guggino (1978), *La magia in Sicilia*, introd. di V. Lanternari, Sellerio, Palermo.

- V. Lanternari (1967), *Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Dédalo, Bari.
- (1975), *Religioni primitive e religione popolare*, Bulzoni, Roma.
- (1974), *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- (1983), *Festa, carisma, apocalisse*, Sellevio, Palermo.
- (1976), *Incontro con una cultura africana, Liguori, Napoli*.
- (1983), *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*.
- (1979), *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Sellevio, Palermo.
- (1978), *Rivolta e strumentalizzazione. Il caso di Reggio Calabria*, Franco Angel, Milano.
- L. M. Lombardi Satriani y S. Strati, *Fiabe calabresi e lucane* (1982), Mondadori, Milano.
- A. Marazzi (1975), *Tibetani in Svizzera. Analisi di una distanza culturale*.
- (1979), *Il potere latente. Struttura politica e valori spirituali tra i Tibetani in India*, Franco Angeli, Milano.
- R. Merzario (1981), *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como (secoli XVI-XVIII)*, Einaudi, Torino.
- L. Moruzzi (1983), *La terra «padre». Ecologia e simbolismo nelle società di caccia-raccolta*, Loescher, Torino.
- M. Niola (1981), *La parabola del potere: il big man della Melanesia*, Loescher, Torino.
- Pasquinelli, C. (1977), *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Firenze.
- M. Pavanello (a cura di) (1983), *Antropologia ed economia dell'artigianato artistico. Il caso di Torre del Greco*, Franco Angeli, Milano.
- Puccini, S. (1980), *Note sul rapporto tra gli studi etno-antropologici italiani e il razzismo fascista; il «caso» della pura razza italiana*, in «Problemi», 14, 1980 (58): 121-39.
- F. Remotti (1971), *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino.
- (1973), *I sistemi di parentela*, Loescher, Torino.
- (1986), *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Mulino, Bologna.
- A. Seppilli (1971), *Poesia e magia*, ed. riveduta e corretta, Einaudi, Torino.
- A. Signorelli, M. C. Triticco y S. Rossi (1977), *Scelle senza potere. Il ritorno degli emigranti nelle zone dell'esodo*, Officina, Roma.
- A. Signorelli (1983), *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area del Mezzogiorno*, Liguori, Napoli.
- I. Signorini (1979), *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, con saggi di G. R. Cardona, C. M. Rita, L. Tranfo, pref. di V. L. Grottanelli, Franco Angeli, Milano.
- (1982), *Padri e compari. Un'analisi antropologica della parentela spirituale*, Loescher, Torino.
- Solinas, P. G. (1971), *Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio*, in «Problemi», 1971 (29-30): 1247-56; ora in Cirese 1972 con il titolo *Il dibattito sull'antropologia culturale*: 147-234.
- T. Tentori (a cura di) (1974), *Antropologia economica*, Franco Angeli, Milano.
- T. Tentori y P. Guidicini (1972), *Borgo, quartiere, città. Indagine socio-antropologica sul quartiere di S. Carlo nel centro storico di Bologna*, Franco Angeli, Milano.

## Portugal

POR  
JOÃO DE PINA CABRAL.

A Antropologia está presentemente em franco desenvolvimento em Portugal. Em primeiro lugar, temos agora uma presença firme nas universidades, tanto em termos de cursos de graduação como em termos da qualificação do pessoal docente. Em segundo lugar, presenciámos recentemente a publicação de um número de obras de investigação de qualidade. A existência de vários projectos doutorais em estado avançado dá-nos ainda a esperança de que, num futuro próximo, esta tendência continue. Em terceiro lugar, a profunda crise que se tinha instalado nos museus etnográficos nas últimas duas décadas parece estar a ser ultrapassada: o Museu de Etnologia de Lisboa retomou algo da sua antiga vitalidade e o Museu Antropológico de Coimbra está também a dar sinais de renovação.

Os três departamentos lisboetas onde presentemente se leccionam cursos de licenciatura utilizam termos diferentes: Antropologia na *Universidade Nova de Lisboa* (UNL); Antropologia Cultural no *Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas* (ISCSP); e Antropologia Social no *Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa* (ISCTE).

Ora, sob estas denominações diferenciadas (é, por vezes, mesmo sob a mesma denominação) encontram-se as aproximações mais variadas. Não nos podemos, portanto, surpreender que haja tão pouca comunicação entre as várias correntes, já que não há um universo teórico que as unifique. Assim se explica que só nos últimos meses tenha sido possível levar por diante o antiquíssimo projecto de fundar uma Associação Portuguesa de Antropologia. O sucesso futuro deste projecto depende menos, na minha opinião, das lutas de interesse dentro do mundo académico — como poderá parecer ao observador superficial — do que do reencontrar de um ponto de referência teórico comum a todos os que se chamam antropólogos. Desde a morte de Jorge Dias em 1973 — e quem sabe se mesmo já uns anos antes — que tal não existe.

Em 1974, o principal colaborador de Jorge Dias, Ernesto Veiga de Oliveira afirmava que

*To Jorge Dias alone, ..., is due the renaissance of ethnological study in Portugal, its scientific, methodological and systematic attainment; and, later, the expansion of such studies and the founding of institutions in which they could be pursued; of university professorships forming its basis, as well as the training of those first researchers and their assistants who were to give this study the necessary consistency and continuity.*<sup>1</sup>

No entanto, da perspectiva dos finais dos anos '80, podemos ver que essa esperança foi frustrada. As instituições onde hoje se ensina a Antropologia Social ou Cultural não são aquelas a que Veiga de Oliveira se referia e os jovens investigadores que têm produzido trabalho mais inovador foram, quase sem excepção, treinados no estrangeiro. Os princípios teóricos e metodológicos que caracterizaram a Etnología Portuguesa dos meados do século não tiveram continuação. Somos forçados a reconhecer que, para além de um ou outro exemplo, o pensamento dos *antropólogos* de hoje não é uma resposta à obra dos *etnólogos* de ontem. Os problemas, conceitos e teorias a que se endereçam — isto é, o ímpeto genético que guia as suas actividades intelectuais — origina na França, nos Estados Unidos ou no Reino Unido.

Assim, o problema que defrontamos tem um aspecto sincrónico e outro diacrónico: como descrever um grupo de académicos que, se bem que usem etiquetas disciplinares semelhantes, têm posições teóricas e metodológicas altamente divergentes e, se bem que pretendam apropriar-se de uma mesma ascendência académica, procurem algures a inspiração para o seu trabalho.

Para explicar esta situação, temos que ter em conta dois factores. Primeiro, em Portugal, a comunidade académica nunca teve tamanho suficiente para permitir que se desenvolvesse um debate despersonalizado. Segundo, as práticas altamente corporativistas que sempre caracterizaram a academia portuguesa, resultam num impedimento ao diálogo criativo e à competição honesta para os cargos. Assim se explicam as tendências para abafar a inovatividade, não lhe permitindo espaço para se exprimir livremente, permitindo a preservação de métodos e teorias que, julgadas pela bitola do diálogo internacional, são aberrantemente anacrónicas. Talvez o exemplo mais fácil é o facto de, na década de 1980, mais de trinta anos depois da morte do autor, ainda se publicaram volumes da *Etnografia Portuguesa* de Leite de Vasconcelos — uma obra que este concebera durante os primeiros anos do século e só começara a publicar já tardiamente em 1933!<sup>2</sup>

O isolamento que permite tais anacronismos só foi atingido por meio de práticas complexas de exclusão académica que, apesar de serem antiquíssimas na universidade portuguesa, foram sem dúvida reforçadas durante a ditadura salazarista. Só assim podemos compreender as dificuldades com que se depararam todos os grandes

inovadores nesta área para se integrarem na vida académica nacional: Leite de Vasconcelos na Belle Époque, Jorge Dias nos anos '50 e José Cutileiro nos anos '70. O doutoramento alemão de Jorge Dias, por exemplo, nunca recebeu reconhecimento oficial. E foi só na escola de administração colonial (na altura menos prestigiada por referência à universidade) que ele conseguiu obter a posição de professor, apesar de toda uma vida de árdua labuta académica sem par entre os seus contemporâneos da área disciplinar que nos ocupa.

Infelizmente, esta legislação cujo finalidade é bloquear o reconhecimento oficial dos graus estrangeiros, e particularmente de graus de pósgraduação, continua em vigor e, sob a capa de falaciosos e especiosos argumentos nacionalistas, tem sido ainda recentemente utilizada para impedir o prosseguimento da carreira académica de jovens de valor. É possível que, num futuro que não será sem dúvida imediato, os acordos agora assinados ao nível da CEE venham a acabar com o que, na minha opinião, é uma das principais razão para a falta de competitividade das universidades não só de Portugal, mas de vários países do sul da Europa.

Leite de Vasconcelos que, como todos os inovadores, era um espírito independente, protestava em 1933:

*Um dia virá em que (...) o estudo do folklore e etnografia nacional penetrará nas Universidades, como há muito acontece noutras regiões mais florescentes do que a nossa. Sendo certo que Portugal nunca deixa de se importar dos melhoramentos da civilização que observa lá fora, porque é que o não faz logo? Tanta cousa se perde, e tantas vocações se tolfhem, só porque não houve pressa de dar verdadeira estimação àquilo que a merece.*

A sua carreira foi marcada pela marginalização, sendo, no entanto, reconhecido publicamente como um dos espíritos mais marcantes da sua época. Trinta anos mais tarde, Jorge Dias, tendo sofrido o mesmo bloqueamento, ainda sente necessidade de citar esta passagem<sup>1</sup>. É, aliás, tanto trágico como típico que, segundo Orlando Ribeiro, tenha sido um discípulo de Leite de Vasconcelos, quem impediu que Jorge Dias prosseguisse a sua carreira dentro da Universidade de Lisboa. Só com o estudo sobre os Maconde, nos finais dos anos '60, quando estava já no fim da sua vida e era conhecido internacionalmente, é que Jorge Dias viu reconhecido o seu título de doutor<sup>4</sup>.

A história desta grande área disciplinar em que se inserem tanto a Etnologia como Antropologia Social e Cultural, tem sido caracterizada em Portugal por ciclos de desenvolvimento, iniciados por períodos de criatividade intensa logo seguidos por longos anos de progressiva anemia. Sem dúvida que a existência de uma periodicidade na criatividade científica é um fenómeno universal, mas a natureza esporádica e redutiva do desenvolvimento é aqui mais notória. A sucessão de gerações de cientistas não levou a uma constante renovação e questionamento de posições teóricas e esquemas analíticos e metodológicos. A renovação, quando ocorreu foi, revolucionária. O ímpeto para ela

esteve ligado à repatriação de jovens que só no estrangeiro tinham encontrado estímulo para a sua curiosidade científica. Ora, desde o início do século passado, estes ciclos de criatividade têm estado directamente associados aos grandes ciclos de renovação político-cultural do país. Dir-se-ia que parte integrante do processo de renovação cultural da sociedade burguesa é um regular reencontro com a autenticidade, com a identidade original, que o *popular* representa.

Assim, é durante o seu exílio inglês que os primeiros românticos, nomeadamente Almeida Garrett e Alexandre Herculano, se apercebem do valor cultural da literatura popular e da necessidade de a preservar. De volta a Portugal, é principalmente a publicação entre 1842 e 1851 do *Romanceiro* de Garrett que assinala os primeiros passos em direcção a uma etnografia científica<sup>5</sup>.

O segundo grande arranque só se vem a efectuar com a geração que acompanha a gestação da República. Segundo Oscar Lopes e António José Saraiva, «em coincidência com a ligação ferroviária» entre Porto, Coimbra e Lisboa e Paris,

*e depois com os primeiros sintomas de uma nova crise política e social, surge entre 1864 e 1871 uma nova geração que, por um lado, realiza mais a fundo algumas das tendências do Romantismo europeu, e, por outro, procura reajustar quanto possível a cultura portuguesa às novidades de que a França era o centro de irradiação desde meados do século».*

Oliveira Martins, Adolfo Coelho, Consiglieri Pedroso, Teófilo Braga, e Rocha Peixoto são alguns dos nomes de uma geração que, pela primeira vez em Portugal, desenvolveu de forma coerente o estudo académico da cultura, arte, literatura e linguagem populares assim como da história social e da arqueologia — a noção de que a cultura popular é uma sobrevivência de crenças primitivas significa que todas estas áreas podiam ser tratadas como interdependentes. Todo este grupo de gente foi profundamente marcada por Joaquim de Vasconcelos e a sua mulher Carolina Michaëlis. A eles se devendo a influência do pensamento alemão que continuou até aos meados do século XX. Tanto Leite de Vasconcelos como Mendes Corrêa podem ser ainda considerados como continuadores deste grande movimento intelectual.

Um terceiro momento, corresponde ao período pós-guerra. As limitações impostas pelo contexto político-cultural do Estado Novo explicam porque se trata de um período muito menos fértil. De facto, na área disciplinar que nos interessa, a única presença inovadora é a de A. Jorge Dias que vivera na Alemanha de 1938 a 1944, tendo-se doutorado em Munique em *Volkskunde* e posteriormente estudado em Berlim com R. Thornwald. De volta a Portugal em 1947, e já acompanhado pelo número estreitíssimo de colaboradores que o seguiriam até à morte nos anos 70, Jorge Dias inicia a sua investigação no contexto do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular no Porto terminando por criar um Museu de Etnologia, rival do Museu de Arqueologia e Etnologia que Leite de Vasconcelos tinha criado.

Se bem que se visse a si próprio como continuando o trabalho etnográfico de Leite de Vasconcelos, a verdade é que o real ímpeto teórico da obra de Jorge Dias se encontra na escola alemã de *Volkskunde*<sup>7</sup>. No período pós-guerra, e possivelmente sob a influência de Thornwald, viria também a ser profundamente influenciado pela escola difusionista americana<sup>8</sup>. A existência de um hiato entre o esforço deste autor e o da geração dos finais do século XIX, porém, não é unicamente de ordem teórica. Institucionalmente também, como vimos, os *herdeiros* das instituições criadas por Leite de Vasconcelos tentaram sempre marginalizá-lo.

Durante todo o período do Estado Novo, numerosos descendentes intelectuais de Rocha Peixoto e Leite de Vasconcelos continuaram a publicar trabalhos etnográficos ou etnológicos. Entre eles destacaram-se vários membros da família Pires de Lima, Luís Chaves e o Abade de Baçal, P. Francisco Manuel Alves. Se bem que teórica e analiticamente a obra que nos foi deixada por estes estudiosos fosse completamente despida de inovatividade e em muitos casos até de espírito crítico, a verdade é que a sua actividade foi considerável. Herdámos assim um notável amontoado de informação, ordenado de forma largamente aleatória e escolhida segundo princípios conceptuais retirados da obra que os evolucionistas dos finais do século passado tinham produzido.

A partir dos meados da década de trinta, existiu também uma escola de antropologia física fortemente subsidiada pelo estado cuja finalidade era o estudo dos tipos físicos das populações colonizadas. Mendes Corrêa e Santos Júnior foram as figuras principais deste movimento que ainda hoje tem representantes em Portugal e que, a partir dos inícios da década de 50, quando Jorge Dias se distanciou dele, tem tido pouca relação com a Antropologia Social ou Cultural.

Finalmente, o mais recente período de renovação está ligado às duas últimas décadas e acompanha o movimento de alteração socio-cultural da sociedade burguesa nacional que, politicamente, se realizou na Revolução de 1974. Refiro-me a estudos etnográficos levados a cabo dentro de um contexto teórico inequivocamente sociológico (no sentido lato da palavra) sob a qualificação disciplinar de Antropologia Social. Na seguinte apresentação darei prioridade aos que estudam a realidade portuguesa.

Os primeiros textos devem-se a duas autoras estrangeiras cujas obras, por nunca terem sido traduzidas e por não terem sido publicadas em forma de livro, receberam menos atenção do que mereciam: os ensaios sobre Soajo dos fins dos anos '60 de Cailler-Boisvert<sup>9</sup> e a tese de doutoramento de Joyce Riegelhaupt sobre a região Saloia, sustentada em 1964 na Columbia University e que levou à publicação de vários ensaios<sup>10</sup>. Foi, no entanto, a monografia etnográfica que José Cutileiro escreveu como tese de doutoramento em Antropologia Social em Oxford e que publicou em 1971 com o título de *A Portuguese Rural Society*<sup>11</sup> e em 1977 em tradução portuguesa intitulada *Ricos e Pobres no Alentejo*<sup>12</sup> que marcou o início desta nova era.

Esta excelente monografia sobre uma pequena vila alentejana é indissociável das circunstâncias políticas e históricas em que foi escrita. Trata-se essencialmente de um estudo da estratificação social, da propriedade fundiária, do patrocínio e das condições de exploração do proletariado agrícola alentejano, num contexto de crescente tensão política. De facto, três anos depois da publicação do livro, a Revolução de 25 de Abril viria a inaugurar um período de reforma agrária nesta região. Na edição portuguesa de 1977, o autor escreve um posfácio onde põe em causa o valor da reforma agrária que tinha sido entretanto liderada pelo Partido Comunista. Cutileiro recusa a idealização de uma utopia rural que caracterizava a noção das aldeias comunitárias de Jorge Dias e que, entretanto, ficara associada ao aparelho ideológico do regime salazarista (cf. o excelente ensaio de Pias de Brito sobre a competição para a «aldeia mais portuguesa de Portugal»<sup>13</sup>).

Um antigo estudante de Cutileiro, Brian Juan O'Neill, escreveu uma tese na London School of Economics sobre uma pequena aldeia transmontana<sup>14</sup>. Publicado em Português em 1984, este valioso estudo prolonga a preocupação de Cutileiro com a estratificação social para uma região onde ela supostamente não existe. A intenção teórica central desta monografia é a destruição do mito da aldeia comunitária e igualitária usando material da região onde estas tinham sido encontradas por Jorge Dias. Profundamente influenciado pelo pensamento de Jack Goody, O'Neill encontra o material necessário para suportar a sua tese através de um cuidadoso estudo de história familiar. O meio de transferência de propriedade — associado ao casamento tardio, a taxas elevadas de ilegitimidade e à prática de privilegiar um herdeiro — é, na opinião do autor, o apoio central para a estratificação social que encontra.

O meu próprio estudo da visão do mundo camponesa de duas freguesias rurais do Alto Minho, foi originalmente escrito como uma tese de doutoramento em Oxford, sob a supervisão de John Campbell<sup>15</sup>. Mais uma vez, um grande peso é dado à diferenciação social (aqui, a tónica é posta sobre a diferença entre a visão do mundo camponesa e a visão do mundo burguesa). Há também uma preocupação pelo situacionamento das observações feitas no seu contexto histórico e económico. A obra distingue-se de outras do género por dar maior ênfase ao estudo dos factores culturais e simbólicos, nomeadamente às atitudes para com a família, as relações sexuais, os rituais de comunidade e as práticas e crenças associadas à morte. O problema do igualitarismo rural é aqui tratado de forma diversa, tentando reconciliar a profunda experiência pessoal de comunidade, que é um facto observável na região estudada, com a existência de marcadas diferenças de prestígio assim como com a exploração económica e sexual.

Um outro tema central às monografias etnográficas dos anos '80, tem também uma longa história na antropologia portuguesa: o papel e poder das mulheres na família. Vários etnógrafos estrangeiros tinham já prestado atenção ao tema nos anos '60: Willems, Cailler-Boisvert e

Riegelhaupt<sup>16</sup>. Nos anos '80, o velho debate sobre o matriarcado do campesinato minhoto é transformado numa preocupação com a relação entre a ilegitimidade, os padrões familiares e o poder doméstico feminino. Esta temática, que é central aos estudos de Pina-Cabral e O'Neill, é desenvolvida por Caroline Brettell numa monografia de uma paróquia do concelho de Ponte de Lima que se situa na fronteira entre a demografia, a antropologia e a história<sup>17</sup>. Baseando-se no seu anterior estudo da emigração para a França, a obra relaciona a emigração, a nupcialidade e a fecundidade recorrendo largamente a fontes documentais do período que vai de 1700 à década de 1970. Como nas monografias anteriormente referidas, particular atenção é dedicada à questão da ilegitimidade e a sua relação com a propriedade e a herança.

Jorge Freitas Branco, publicou em 1987 um estudo das «bases materiais do quotidiano» no Arquipélago da Madeira de 1750 a 1900<sup>18</sup>. Este autor é provavelmente o único membro da geração dos anos '80 que se movimenta dentro das linhas teóricas de Jorge Dias e dos seus colaboradores mais distintos como Manuel Viegas Guerreiro e Ernesto Veiga de Oliveira. Apresentada como tese em Mainz, Alemanha, esta monografia está centrada sobre o estudo dos métodos e instrumentos da agricultura tradicional da ilha de Porto Santo como meio de «analisar o comportamento social interno, mais concretamente, a inserção social das forças produtivas e, ainda, alientar a dinâmica daí resultante no plano do quotidiano rural».

O livro de Pierre Sanchis sobre as romarias é mais difícil de julgar<sup>19</sup>. A sua excessiva ambição, tanto do ponto de vista do material que pretende cobrir, como das referências teóricas de que se equipa, tornam este texto muito confuso e bastante superficial.

Partindo de um estudo das atitudes para com a delinquência e correspondente legislação nas décadas de 30 e 40, João Fatela publicou recentemente um excelente e inovador ensaio antropológico dedicado à temática da violência<sup>20</sup>. Trata-se de mais um exemplo do diálogo creativo entre a antropologia e a história que foi talvez a característica mais marcante de ambas as disciplinas em Portugal na década de 80. Para além da sua excelente qualidade ensaística, o pequeno livro *Antropologia, História e Diferença* de Robert Rowland deve ser considerado o texto teórico mais representativo de todo este movimento<sup>21</sup> que fora já anunciado em 1983 pela colectânea *A Morte no Portugal Contemporâneo*<sup>22</sup>.

Outros autores como Raul Iturra, Rodrigues de Areia, Mesquitela Lima e José Carlos Gomes da Silva fizeram recentemente contribuições importantes para a antropologia em Portugal<sup>23</sup>. Não seria justo ainda passar por cima do valioso trabalho editorial que Joaquim Pais de Brito tem desenvolvido em colaboração com a editora D. Quixote na colecção «Portugal de Perto», apresentando ao público tanto valiosos textos clássicos já inacessíveis como obras de investigação recente.

Em conclusão, podemos verificar que a última década correspondeu a uma profunda alteração. Numa situação de periferia cultural como será sem dúvida a portuguesa nas próximas décadas pelo menos, a única chance de sobrevivência é não só a de nos integrarmos plenamente no diálogo internacional, como sobretudo a de o encorajar. Para as grandes metrópoles culturais o isolamento não existe, é para as periferias que ele se posiciona como um problema. A única força das periferias é a de poderem funcionar como mediadoras, como encorajadoras de diálogo e como polos de crítica e reflexão. Um exemplo desta atitude é a polémica que tem vindo a desenvolver-se em torno à noção de «mediterrâneo» como categoria comparativa<sup>24</sup>.

Aliás, o papel de encorajador do diálogo internacional dentro da disciplina não é o único que pode estar reservado às periferias. Também o diálogo interdisciplinar é mais fácil e mais produtivo num contexto de menor escala como Portugal, onde os praticantes de diferentes disciplinas se encontram em maior contacto diário e onde os meios são mais facilmente partilhados. A vitalidade demonstrada pela colaboração entre a história e a antropologia em Portugal nos últimos anos pode ser usada como um exemplo bem sucedido desta interdisciplinaridade.

#### NOTAS

(Una versão mais extensa deste texto será publicada em Lisboa.)

<sup>1</sup> Ernesto Veiga de Oliveira (1974). «António Jorge Dias: Biography and Bibliography», in *In Memoriam António Jorge Dias*, vol. I, Lisboa, IAC-JICU, p. 14.

<sup>2</sup> José Leite de Vasconcelos (1933-1985). *Etnografia Portuguesa*, 9 vols Lisboa, Imprensa Nacional.

<sup>3</sup> Jorge Dias (1963). «A Etnologia como Ciência», in *Revista de Etnografia*, vol. I, p. 7.

<sup>4</sup> Jorge Dias, Margot Dias e Manuel Viegas Guerreiro (1964-1970). *Os Macondes*, 4 vol.s. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.

<sup>5</sup> Cf. Ernesto Veiga de Oliveira (1985) Introdução a Adolfo Coelho (1885 [1879]), *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, D. Quixote.

<sup>6</sup> António José Saraiva e Oscar Lopes (1982 [1955]), *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora.

<sup>7</sup> Orlando Ribeiro, Prefácio a Jorge Dias (1981 [1948]), *Vilariño da Furna*, Lisboa, Casa da Moeda, p. 14.

<sup>8</sup> Ver Introdução a Jorge Dias (1981 [1953]), *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril*, Lisboa, Presença, pp. 13 a 25.

<sup>9</sup> Colette Cailler-Boisvert (1966) «Soajo - une communauté féminine rurale de l'Alto Minho», in *Bulletin des Études Portugaises* n.s. vol. 27, pp. 237-284; (1968). «Remarques sur le système de parenté et sur la famille au Portugal», in *L'Homme*, vol. 8 (2), pp. 87-103.

<sup>10</sup> Joyce Riegelhaupt, (1964). *In the Shadow of the City: Integration in a Portuguese Village*, Ph.D. thesis, New York, University of Columbia; (1967) «Salóio women: An analysis of informal and formal political and economic roles of Portuguese peasant women», in *Anthropological Quarterly*, vol. 40, pp. 109-126; (1973), «Festas e Padres: The organization of religious action in a Portuguese parish», in *American Anthropologist*, vol. 75, pp. 835-852.

<sup>11</sup> (1971). *A Portuguese Rural Society*, Oxford, Clarendon Press.

<sup>12</sup> (1977). *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, sá da Costa.

<sup>13</sup> Joaquim Pais de Brito 1982 «O Estado Novo e a aldeia mais portuguesa da Portugal», in *O Fascismo em Portugal. Actas do Colóquio, Faculdade de Letras, Março 1980*, Lisboa, Regras do Jogo.

- <sup>14</sup> (1984), *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras*, Lisboa, D. Quixote.
- <sup>15</sup> (1986), *Sons of Adam, Daughters of Eve: The peasant worldview of the Alto Minho*, Oxford, Clarendon Press. Edição Portuguesa, (1989), *Filhos de Adão, Filhas de Eva*, Lisboa, D. Quixote. Ver também (1987), «Paved Roads and Enchanted Mooredresses: The Perception of the Past among the Peasant Population of the Alto Minho», *Man* ns vol. 22, pp. 715-735.
- <sup>16</sup> Emilio Willems 1962, «On Portuguese Family Structure, in *International Journal of Comparative Sociology*, 3, pp. 65-79; Colette Cailler-Boisvert 1966, «Soajo — une communauté féminine rural de l'Alto Minho», in *Bulletin des Études Portugaises* 27, pp. 237-284; Joyce Riegelhaupt 1967, «Saloio women: An analysis of informal and formal political and economic roles of Portuguese peasant women», in *Anthropological Quarterly*, 40, pp. 109-126.
- <sup>17</sup> Caroline Brettell (1986), *Men who Migrate, Women who Wait*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- <sup>18</sup> (1987), *Camponeses da Madeira, as bases materiais do quotidiano no Arquipélago (1750-1900)*, Lisboa, D. Quixote.
- <sup>19</sup> (1983), *Arratal: Festa do Povo*, Lisboa, D. Quixote.
- <sup>20</sup> João Fatela (1989), *O Sangue e a Rua: elementos para uma antropologia da violência em Portugal (1926-1946)*, Lisboa, D. Quixote.
- <sup>21</sup> Robert Rowland (1987a), *Antropologia, História e Diferença*, Porto, Afrontamento. Ver também o seu importante ensaio (1987b), «Nupcialidade, Família, Mediterrâneo», *Boletim de la Asociación de Demografía Histórica*, vol. V (2), pp. 128-143.
- <sup>22</sup> Rui G. Feijó, Hermínio Martins e João de Pina Cabral (1983), *Death in Portugal: Studies in Portuguese Anthropology and History*, Oxford, JASO; edição portuguesa, (1985), *A Morte no Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Ed. Quercus.
- <sup>23</sup> José Carlos Gomes da Silva (1976), «Mythe et Idéologie», in *L'Homme* vol. XVI (4); (1977), «La Cécité et la Somnolence», in *L'Homme*, vol. XVII (1); (1983), «Nous-mêmes, nous-autres», in *L'Homme*, vol. XXIII (3) (1989), *Orissa: Antropologia e Literatura de Viageas*, INIC, Lisboa.
- A. Mesquitela Lima (1988), *Os Kyaka de Angola*, Lisboa, Távola Redonda.
- M. H. Rodrigues de Areia (1985), *Les Symboles Divinatoires*, Instituto de Antropologia, Coimbra.
- Raul Iturra, (1986), «Casamento, ritual e lucro na aldeia portuguesa (1862-1983)», *Ler História*, vol. 5, pp. 59-81.
- <sup>24</sup> James W. Fernandez (1983), «Consciousness and Class in southern Spain», *American Ethnologist*, vol. 10 (1), pp. 165-173; Josep R. Llobera (1986), «Fieldwork in southwestern Europe. Anthropological Panacea or Epistemological Straitjacket?», *Critique of Anthropology*, vol. 6 (2), pp. 25-33; João de Pina-Cabral (1987), Reply to Llobera in *Critique of Anthropology*, vol. 7 (2), pp. 93-96; David Gilmore (org.) (1987), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association (n.º 22), Washington, especialmente Michael Herzfeld, «Honor and Shame: Problems in the comparative Analysis of Moral Systems»; João de Pina-Cabral (1989), «The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View», *Current Anthropology*, 30 (3).

## Suiza

POR  
PIERRE CENTLIVRES

La palabra etnología fue introducida y definida por primera vez por el pastor Chavannes de Lausanne (1731-1800) en su obra *Antropología o ciencia general del hombre*, en 1787. Pero esta anticipación no confirió ninguna ventaja al desarrollo posterior de la disciplina en Suiza.

Como en otros países de Europa se crearon en Suiza, a final del siglo XIX y principios del XX, los primeros museos de etnografía en las ciudades universitarias que organizaron las primeras misiones de investigación científica y que impartieron las primeras enseñanzas de etnología. Conviene señalar los lazos estrechos que tuvieron los museos, las cátedras y la investigación hasta los años 60 del siglo actual. Suiza no ha tenido colonias, ni poblaciones reconocidas como primitivas, y han sido los misioneros, así como los encargados de las misiones de los museos, los vectores iniciales de la etnología.

Durante las dos guerras mundiales el refugio suizo permitió acoger a sabios que ilustraron la disciplina: Arnold Van Gennep en Neuchâtel, durante la primera y el padre Wilhelm Schmit, expulsado de Viena por el *Anschluss* durante la segunda, en Friburgo.

El desarrollo de la antropología —bajo la denominación de *Völkerkunde*, o más frecuente de etnología— se ha visto muy influido por la situación geográfica y cultural de Suiza o, lo que es lo mismo, por la evolución en Alemania y Austria hasta la segunda guerra mundial y después en Francia. En 1970 varios profesores son ex alumnos del padre Schmit, pero pronto la etnología francesa y el estructuralismo y después la antropología cultural americana cobran impulso, entre otras razones por la labor de profesores que han estudiado y trabajado en los Estados Unidos.

Conviene subrayar una ambigüedad terminológica. Los comentarios que siguen se refieren a la antropología social en Suiza, y esta terminología apenas ha sido utilizada. Hay que tener en cuenta la inercia histórica de las denominaciones que hace difícil y lento cualquier cambio de etiqueta, incluso si el contenido de la investigación

y de la enseñanza se modifica. Según la terminología alemana, el término *Antropología* se refiere a la antropología física, y sólo la última cátedra, la de Lausanne, se titula de Antropología social y cultural. Desde hace algunos años las cátedras de lengua alemana han cambiado su título de *Völkerkunde* a Etnología.

Hasta tiempos recientes, todavía en Suiza y en los países de lengua alemana, prevalecía la distinción entre *Völkerkunde* y *Volkskunde* (en francés, etnología por una parte y estudio de las tradiciones populares o etnología europea por otra). La primera era entonces esencialmente extraeuropea y comparativa y la segunda centrada en Suiza y Europa. Esta división geográfica de los campos ya no se aplica actualmente en los seminarios y departamentos de etnología y antropología. En cuanto a *Volkskunde* (antropología europea) se imparte la enseñanza en Zurich y en Basilea y se continúan los trabajos sobre cultura popular, utilizando los conocimientos de las disciplinas históricas y filológicas. La sociedad suiza de tradiciones populares acoge a profesionales y cultivadores de estas disciplinas, que, por otra parte, están relacionadas también con el instituto suizo de folklore con sede en Basilea.

Actualmente, Basilea, Berna, Friburgo y Zurich, en la Suiza germanófona, Lausana y Neuchâtel, en la Suiza románica, poseen cátedras completas de etnología. Ginebra, Basilea, Neuchâtel y Zurich albergan importantes museos de etnografía, cuyos conservadores son al mismo tiempo investigadores que mantienen relaciones permanentes con la Universidad.

#### ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN: UNA ESTRUCTURA DESCENTRALIZADA

La estructura federal de Suiza ha tenido como consecuencia una extrema descentralización y dispersión de las cátedras, seminarios, institutos y departamentos. No hay un centro único ni sobre todo una organización, ni programas homogéneos, por lo que no existe una capital de la antropología suiza. Las diversas instituciones de enseñanza y de investigación son islotes autónomos, dependientes de las universidades cantonales. No se puede hablar propiamente de antropología suiza, ni de corrientes o de tendencias únicas. La orientación del titular determina el campo y las especialidades de la cátedra. Esta situación se ve acentuada por la diferencia de las lenguas.

Sin embargo, ciertas especialidades en el dominio de las áreas de investigación se han establecido desde hace largo tiempo ligadas a veces a antiguas colecciones de museos y a las misiones de investigación sistemáticas: Nueva Guinea y Perú, por Basilea, Brasil y área Nepalotibetana, por Ginebra, Africa Sahélienne por Neuchâtel; aunque no exista en Suiza una planificación central de las labores, hay una especie de reparto implícito de las áreas geográficas. Basilea prosigue desde hace decenios encuestas en la parte Noroeste (Sepik) de la República de Papua, Nueva Guinea, donde equipos de doctorandos se suceden bajo

la dirección de su profesor. Dedicados desde largo tiempo a los estudios del estilo y el arte indígena, al totemismo y a las técnicas artesanales, los trabajos de Basilea en estas materias evolucionan con el nacimiento de temas nuevos en el campo de la antropología; el análisis del estatuto comparado de los hombres y las mujeres, los movimientos migratorios hacia las ciudades, el estudio de los fenómenos cognitivos y la búsqueda de soportes etnosicoanalíticos son los temas de la investigación actual. Pero en Basilea se encuentra también uno de los grandes museos de etnografía de Europa, estrechamente relacionado con la enseñanza de la etnología; se practican conjuntamente investigaciones sobre la cultural material: textil en Indonesia y Perú, cerámica en Oceanía y América Andina.

Señalemos que la emancipación de las cátedras de etnología, en relación con los museos, no se ha iniciado hasta hace unos quince años. Los museos representan para los poderes públicos locales, inversiones mucho más interesantes que los departamentos universitarios correspondientes para los presupuestos cantonales. ¿No contribuyen a crear una imagen pública de las ciudades y a promover su capital cultural?

Basilea y Zurich están en competencia para alcanzar la imagen de ciudades sabias, vitrina de los productos culturales y de las artes. Basilea es superior en cuanto al museo de etnografía, Zurich en cuanto a la etnología universitaria. Ginebra puede enorgullecerse de contar, desde hace medio siglo, con la sede y la presidencia de la Sociedad de Americanistas.

La cátedra de etnología de Berna (*Seminar für Ethnologie*) es nueva: data de principios de los años 70. El campo y los temas de estudios están principalmente relacionados en el área del Océano Indico, desde Madagascar a Indonesia, con el acento puesto en el gran Archipiélago. La historia cultural de las migraciones en este área marítima insular, la evolución de las estructuras y de los rituales agrarios son objeto de encuestas sobre el terreno y de investigaciones sistemáticas.

La Universidad de Friburgo cuenta con la cátedra que había ilustrado el padre del monoteísmo primitivo. El titular actual es un africanista especializado en el estudio de los ritos y las religiones africanas. Pero los jóvenes investigadores trabajan sobre temas situados en la periferia de la disciplina: el papel de los medios de difusión en los países del tercer mundo, el turismo y el cambio cultural en Africa, la etnomedicina.

Ginebra no tiene una cátedra completa de etnología, pero los conservadores del Museo de Etnografía prosiguen paralelamente sus tareas museográficas de los programas de investigación en la América amazónica, en Africa y en el área tibeto-budista. Debe mencionarse el activo departamento europeo que posee una rica colección dedicada a la civilización del Arco alpino.

Lausana posee también una cátedra reciente, reagrupada en el Instituto de Antropología y Sociología. La enseñanza y la investigación teórica y práctica se prosiguen en el campo de la antropología

económica y en el de las nuevas formas de comunicación. Por otra parte, las encuestas en Suiza se realizaron dentro de los programas nacionales de investigación sobre el tema de la identidad; también se desarrollan otras investigaciones en los oasis del Sur de Túnez, sobre sistemas hidráulicos.

Es en Neuchâtel donde se encuentra una de las cátedras más antiguas de etnología de Suiza, además de un museo cuyas primeras colecciones se remontan al siglo XVIII. La etnomusicología se ocupa de la tradición de la investigación sahélienne. Otras investigaciones se realizan en Medio Oriente (Afghanistan) con énfasis en los estudios de las representaciones y de los sistemas simbólicos, así como sobre las relaciones interétnicas. Las modas del consumo en la vida cotidiana, los ritos de transición son los principales cambios de estudio y de enseñanza.

La enseñanza de la antropología (Etnología) en Zurich se ha desarrollado notablemente en los últimos años; el seminario se ha organizado con tres profesores ordinarios y veinte encargados de cursos, con un programa que pretende cubrir el conjunto de los contenidos y la casi totalidad de las subdisciplinas, desde la etnomuseología a la etnopsiquiatría, la etnomedicina y la etnolingüística. Muchas investigaciones se efectúan sobre los problemas del desarrollo y las relaciones centro-periferia.

Este rápido panorama nos lleva a dos conclusiones generales. En el plano de las áreas geográficas de investigación se comprueba la irrupción de Suiza como campo de encuesta; así, una de las fronteras entre antropología *clásica* y etnología europea (Volkskunde) pierde parte de su pertinencia. Se puede ver la influencia de los trabajos y de las encuestas llevadas a cabo en Suiza y en el mundo alpino en general, por la antropología cultural americana. Estas encuestas han sido realizadas por investigadores que, en su mayor parte, tienen experiencia práctica extraeuropea, lo que facilita la interpretación de nuevos terrenos más próximos. Influidos por la antropología americana, R. Weiss y A. Neiderer entre los europeístas suizos, habían mostrado ya el camino de una etnología general que asocia las sociedades complejas europeas con una problemática antropológica sin fronteras.

Segunda observación: Al federalismo universitario suizo hay que atribuir la dispersión de las áreas de investigación, con ciertos vacíos en el mapa. Eurasia está prácticamente ausente: China, Siberia y Europa del Este apenas se estudian, lo mismo que el Oriente Medio y América del Norte. Las sociedades y las regiones de la antropología clásica: Africa negra, América Latina, Oceanía, Indonesia y Filipinas son el objeto de la investigación por excelencia.

## LAS ORIENTACIONES DE LA INVESTIGACIÓN ACTUAL

En lo que se refiere a las opciones temáticas se comprueba un debilitamiento de las grandes corrientes teóricas en «ismo». Funciona-

lismo, difusionismo, estructuralismo, marxismo, entran así en la enseñanza de la historia de las teorías antropológicas, mientras que, por otra parte, disminuye el interés por los temas dominantes de los años 60, tales como el parentesco o los estudios de las comunidades, en la medida que consideraban islotes funcionando en sistemas cerrados.

Por el contrario, crece el interés por los sistemas simbólicos, por los rituales religiosos o profanos, al mismo tiempo que por la observación cultural inspirada en Turner y en Geertz, que prefiere la interpretación y la investigación de los significados en perjuicio de la explicación referida a funciones.

La aproximación dialógica, los datos etnográficos considerados como textos, el interés por el estudio de la identidad de las colectividades, tienden a manifestarse al lado de los estudios más clásicos sobre el equilibrio, la regulación y el control social. En el curso de sus estancias entre los Iatmul del Noreste de Nueva Guinea o entre los habitantes de Sumatra o de Bali, los etnólogos de Basilea, Berna y Zurich dejan el poblado como entidad, para abordar los temas de migración y de la urbanización.

Sin embargo, la corriente de las investigaciones enfocadas al análisis de las estructuras y de las relaciones de las fuerzas socio-económicas continúa intensa. En Zurich, sobre todo, pero también en Berna y en Friburgo el efecto de las relaciones centro-periferia sobre los mercados de Sumatra, o de las relaciones de la producción agraria en Sri Lanka, sobre la alienación y el turismo en Senegal, son objetos de estudios específicos. Algunos de ellos se efectúan paralelamente a programas de antropología aplicada, que exigen el análisis crítico y la evaluación de los proyectos de desarrollo en el tercer mundo.

Otros temas de investigación se inspiran en la antropología feminista, probablemente estimulada en la Suiza alemana por el vigor de esta corriente en Alemania, y por el hecho de que las estudiantes representan la mayoría de los matriculados en los seminarios de etnología. Ello suscita un número considerable de trabajos originales sobre el papel de las mujeres en el contexto de las culturas particulares y en las relaciones interculturales.

El tema de la alteridad es recurrente en la antropología suiza actual y permite contemplar en perspectiva nuestras propias sociedades. La toma de conciencia del «Otro» aparece como una etapa en el itinerario que lleva al conocimiento de sí, sea relativizando los valores y la cultura del investigador, sea más netamente por una confrontación del Otro y del sí que conduce a poner en cuestión los etnocentrismos y a una nueva aproximación al relativismo cultural. El conocimiento de sociedades diferentes ilumina lo que en la nuestra es del orden de lo implícito o del impulso del sí.

Otra tendencia que se manifiesta en la antropología en Suiza conduce a la proliferación de investigaciones y a la enseñanza en la periferia de nuestra disciplina. Se asiste así a la multiplicación de los etnos: etnopsiquiatría, etnomedicina, etnopsicología, etnomuseografía,

lo que no deja de plantear el problema de la unidad o del estallido de la antropología. La antropología es una, aunque contemple objetos distintos como recordaba recientemente Marc Auge. Este movimiento centrífugo se alimenta, según se ha visto, a expensas de lo que parecía hace menos de una generación como el corazón de la disciplina, parentesco, estudios de comunidad, monografía.

La antropología en Suiza conoce, como en otros países, el fenómeno del regreso del investigador a su propia sociedad y a las encuestas sobre los fenómenos culturales y los problemas sociales próximos, tales como los emigrantes, la disparidad de culturas y las reivindicaciones de alteridad en Suiza. En este nuevo entorno aparentemente familiar el investigador se interesa por objetos distintos a los que estudiaba en las sociedades exóticas: por ejemplo, las modas del consumo como la alimentación y las representaciones que les vinculan, los usos del cuerpo, los símbolos y los emblemas de identidad, las aspiraciones de los grupos minoritarios, son hoy día objeto de numerosos estudios.

#### ASPECTOS INSTITUCIONALES DE LA ANTROPOLOGÍA EN SUIZA

Suiza ignora lo que sería el equivalente al CNRS, o sea, la subvención a un cuerpo permanente de investigadores, ya que no existe apenas instancias organizadoras y planificadoras de la investigación. El Fondo Nacional Suizo de Investigación Científica (FNRS) sólo financia proyectos, no investigadores, y sobre la base descentralizada de un contingente por cantón universitario, para las bolsas de los jóvenes estudiantes.

Sin embargo, desde hace unos diez años, la Confederación suiza ha instrumentado programas nacionales de investigación (PNR) que suscitan las investigaciones de interés nacional, encuadrando los equipos con diferentes horizontes que trabajan sobre temas específicos; así para las ciencias sociales, la conservación del patrimonio, el estudio de las regiones de montaña, la entidad nacional y el pluralismo cultural. Los PNR están dotados de importantes medios y los departamentos de antropología han respondido a estas posibles ofertas. El cuadro institucional y los medios puestos a disposición han contribuido a orientar la investigación hacia el dominio suizo, impulsando la reconversión de cierto número de etnólogos. Los proyectos subvencionados se refieren a problemas de sociedad y se orientan hacia la acción y la aplicación en una perspectiva pluridisciplinar: ley de ayuda a las regiones de montaña, promoción de la autonomía regional de los medios, expresión de la entidad nacional frente a Europa.

El PRN 21 por ejemplo —identidad nacional y pluralismo cultural— reagrupa más de 30 equipos de investigadores, los cuales están patrocinados por los departamentos de etnología de Friburgo, Ginebra, Lausana y Neuchâtel (seminarios o institutos de etnología) cuyos temas de investigación son: las formas de la ganadería en Suiza y las identida-

des regionales, el simbolismo de la vaca en la edad industrial y la naturalización de los extranjeros en Suiza.

Hasta 1971 la etnología suiza estaba institucionalmente encuadrada en la antropología física y, por ella, en la Sociedad Helvética de Ciencias Naturales. Desde esta fecha está afiliada a la Sociedad, actualmente Academia Suiza de las Ciencias Humanas, donde se ha encontrado con las ciencias sociales, psicología y sociología. En esta Academia, las sociedades científicas se han reagrupado según una lógica geográfica, y encontramos en la misma sección la sociedad de americanistas, los Estudios Asiáticos, los Africanistas, la etnología europea (Volkskunde) y la Sociedad Suiza de Etnología (antropología social y cultural). La Sociedad Suiza de Etnología (SSE/SEG) con motivo de los seminarios anuales de cuatro días, realiza una labor interdisciplinaria y de toma de conciencia de los problemas socio-políticos de la modernidad. Incluso los títulos de estos cinco últimos encuentros lo indican:

- Centro, región, poblado.
- Refugiados del Tercer Mundo en Suiza.
- Nueva aproximación a las relaciones entre los sexos.
- Minorías: las relaciones interculturales y el cuadro estatal.
- Etnología y oralidad.

## PUBLICACIONES

No existe una revista suiza de etnología. La lógica de la descentralización de los departamentos, seminarios e institutos de etnología de las universidades domina, con las series que son propias de cada institución. Las mencionamos:

- «Basler Beiträge zur Ethnologie», Bâle, 26 volúmenes aparecidos hasta 1988.
- «Studia Ethnographica Friburgensia», Friburgo, 14 volúmenes aparecidos.
- «Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel», 8 volúmenes aparecidos.
- Publications de l'Institut d'anthropologie et de sociologie, Lausana.
- «Studia ethnologica Bernensia», Berna.
- «Ethnologische Zeitschrift», Zurich.

Hay que añadir las publicaciones de los museos de etnografía. La SSE/SEG publica una serie titulada «Etnológica Helvética» que cuenta con 11 números: los dos últimos títulos son «El gran Archipiélago, conjunto de ensayos consagrados a Indonesia y una serie de artículos dedicados a la "oralidad"».

## CONSIDERACIONES FINALES

Refiriéndose a las sociedades globales y teniendo en cuenta los cuadros estatales y superestatales, la antropología en Suiza se orienta hoy hacia el estudio de las sociedades complejas y los problemas de la era post-industrial. Se apoya sobre útiles metodológicos renovados, algunos de ellos inspirados en los métodos históricos, otros en la sociología o en la psicología. Esta aproximación a las ciencias humanas no es más que un aspecto de una relativa debilitación de las barreras entre disciplinas y de la confusión creciente en la delimitación de sus campos.

En fin, se asiste desde hace quince años a una reordenación de lugar de la antropología en el campo de las ciencias del hombre. Se encuentra sin duda más próxima a las disciplinas de la comunicación y de la significación, y se ha distanciado —por un tiempo al menos— de las relativas al hombre físico y biológico.

## BIBLIOGRAFIA

- Auge, Marc (1986), «L'Anthropologie de la maladie». *L'Homme* (Paris), 26, n.º 97-98: 81-90.
- Berthoud, Gérald (1982), *Plaidoyer pour l'autre. Essais d'anthropologie critique*. Genève, Paris, Droz.
- Centlivres, Pierre (1978), «L'Institut d'ethnologie de Neuchâtel aujourd'hui», *Le Monde alpin et rhodanien* (Grenoble), 1-2: 259-261.
- (1980), «Un nouveau regard sur les Alpes: L'anthropologie américaine découvre le Valais». In: *Beiträge zur Ethnologie der Schweiz. Contributions à l'ethnologie de la Suisse*. Berne, Société suisse d'ethnologie: 35-62 (*Ethnologica Helvetica*, 4).
- Centlivres-Demont, Micheline, éd. (1983), *Migrations en Asie. Migrants, personnes déplacées et réfugiés. Migrationen in Asien. Abwanderung, Umsiedlung und Flucht*. Berne, Société suisse d'ethnologie; 226 p. (*Ethnologica Helvetica*, 7).
- Crettaz, Bernard (1979), *Nomades et sédentaires. Communautés et communes en procès dans le Val d'Anniviers*. Genève. Ed. Grounauer; 459 p.
- Gloor, P.-A. (1970), «A.-C. Chavannes et le premier emploi du terme *ethnologie* en 1787 (à propos d'une note de Topinard en 1888)». *L'Anthropologie* (Paris), 74/3-4: 263-268.
- Huber, Hudo (1979), *Tod und Auferstehung, Organisation, Rituelle Symbolik und Lehrprogramm einer westafrikanischen Initiationsfeier*. Fribourg, Editions Universitaires Fribourg; 191 p. (*Studia Ethnographica Friburgensia*, 8).
- Hugger, Paul (1975), *Le Jura Vaudois. La vie à l'alpage*. Lausanne, Ed. 24 Heures; 251 p.
- Junod, Henri A. (1927), *The Life of a South African Tribe*. 2 volumes. Londres, Macmillan and Co Ltd; 559 p. et 660 p.
- Kilani, Mondher (1989), *Introduction à l'anthropologie*. Lausanne, Payot; 368 p.
- Loeffler, L. G. et C.-D. Brauns (1986), *Mru. Bergbewohner im Grenzgebiet von Bangladesh*. Bâle, Birkhäuser.
- Marschall, Wolfgang, éd. (1985), *Der grosse Archipel. Schweizer ethnologische Forschungen in Indonesien. Le Grand Archipel. Recherches ethnologiques suisses en Indonésie*. Berne, Société suisse d'ethnologie; viii + 391 p. (*Ethnologica Helvetica*, 10).
- Niederer, Arnold (1965), *Gemeinwerk im Wallis, Bäuerliche Gemeinschaftsarbeit in Vergangenheit und Gegenwart*. Bâle, Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde; 91 p. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 37) (1re édition: 1956).

- Oralite (1987), *Oralité. Beiträge zur Problematik im Umgang mit mündlichen Ueberlieferungen. A propos du passage de l'oral à l'écrit*. Berne, Société suisse d'ethnologie; 208 p. (Ethnologica Helvetica, 11).
- Schlechten, Marguerite (1988), *Tourisme balnéaire ou tourisme rural intégré?* Fribourg, Editions Universitaires Fribourg; 448 p. (Studia Ethnographica Friburgensia, 14).
- Schuster, Meinhard (1982), «Feldforschung als Gruppenarbeit». In: *Feldforschung. Enquête sur le terrain*. Fribourg, Universitätsverlag: 75-84.
- Weis, Florence, Fritz et Marco MORGENTHALER (1987), *Conversations au bord du fleuve mourant. Ethnopsychanalyse chez les Iatmouls de Papouasie/Nouvelle Guinée*. Carouge/Genève, Ed. Zoé; 309 p.
- Weiss, Richard (1978), *Volkskunde der Schweiz. Grundriss*. Erlenbach-Zurich, Eugen Rentsch Verlag; 436 p., pl., plans, ill. (1re édition: 1945.)



## España

POR  
JOAN PRAT CARÓS

Cabría situar el cambio de orientación de la antropología social entre los años 1977 y 1980 por las siguientes razones:

a) En marzo de 1977 tuvo lugar en Barcelona un Congreso unitario de antropólogos españoles. La concepción holística de la disciplina que había cristalizado en la Reunión de Sevilla (1973) en el sentido de integrar bajo la órbita de la antropología cultural a los prehistoriadores y arqueólogos, a los antropólogos físicos y biológicos, a los etnohistoriadores de América y demás aliados, se debilitó o quizá derrumbó en Barcelona. A partir de aquel momento triunfó la orientación más restrictiva y especializada de la Antropología Social<sup>1</sup>.

b) En los primeros años de la década de los setenta se produjo en el ámbito académico y universitario de Barcelona una fuerte expansión que obligó a un aumento considerable de las plantillas de profesorado y produjo una crisis de crecimiento. Otros departamentos como el de la Complutense de Madrid o el de la Universidad de Sevilla fueron más comedidos, pero, en cualquier caso, en los años 1977/78, se había conseguido una cierta estabilidad e institucionalización de los núcleos universitarios de Antropología en Madrid (Complutense, Autónoma y UNED), en Barcelona (Central, Autónoma y Tarragona), en Sevilla y también en La Laguna y Santiago de Compostela.

c) En esta época apareció lo que podríamos denominar el movimiento corporativo liderado por la segunda generación<sup>2</sup> que cristalizó en la Fundación del Institut Català d'Antropologia (1978) y, un año después, en la Asociación Madrileña de Antropología (1979). La creación de estas dos instituciones a las que posteriormente se sumaron los colectivos de antropólogos canarios (ACA), andaluces (AAA), gallegos (EAG), aragoneses (IAA), etc., traducía, por una parte, un notable grado de conciencia profesional y corporativa y, por otra, el deseo de impulsar la disciplina más allá del marco académico y universitario.

d) Otro aspecto importante es el referido a las propias publicaciones antropológicas del período. Revisando los títulos de los libros y de las tesis doctorales destacan tres grandes temas. En primer lugar los estudios de comunidad en su concepción clásica; en segundo lugar, las investigaciones centradas en la problemática del campesinado con un marcado énfasis en los aspectos del cambio social en el mundo rural y, en tercer lugar, las investigaciones etnográficas sobre las llamadas etnias o pueblos marginados. Pero, a finales de los 70, tanto los objetos de estudios como los marcos de la investigación tradicionales comienzan a ser puestos en entredicho. Se publican, en este sentido, los primeros artículos críticos sobre las monografías de comunidad <sup>3</sup>; se publican, asimismo, los primeros trabajos monográficos que rebasan ampliamente los modelos teóricos del estructural funcionalismo <sup>4</sup> y se discuten las mismas bases metodológicas y teóricas que hasta aquel momento habían constituido los ejes de la práctica profesional e investigadora <sup>5</sup>. En este contexto se diseñan, también, los nuevos objetos de estudio, que presentaré a continuación.

## I.—LAS HISTORIAS DEL FOLKLORE Y DE LA ANTROPOLOGÍA

A medida que los diversos colectivos de antropólogos se iban asentando en las comunidades autonómicas se generaba una nueva necesidad, derivada, quizás, del propio proceso autonómico: la de buscar las propias raíces históricas en una tradición distinta a la del modelo clásico. De forma más o menos consciente, los antropólogos y los folkloristas decimonónicos pasaron a ocupar el papel de ancestros y precursores y comenzaron a ser percibidos como el eslabón que faltaba para garantizar la legitimidad histórica de la propia práctica profesional.

El aprendizaje de la inmensa mayoría se había realizado en el seno de los paradigmas del modelo clásico, es decir, el modelo *exotista* orientado hacia el estudio de los llamados *pueblos primitivos*. Pero, por el contrario, los ritos de paso académicos —tesis de licenciatura y tesis de doctorado— exigían de nosotros investigaciones empíricas que sólo excepcionalmente pudieron realizarse en los llamados Países del Tercer Mundo. La norma habitual fue la búsqueda de objetos de estudio en el seno de la propia sociedad y de ahí el interés por el campesinado, tema de investigación por antonomasia de los primeros grupos de antropólogos periféricos.

Se produjo el descubrimiento tardío y espectacular <sup>6</sup> de la existencia de unas sólidas tradiciones folklóricas que se habían desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XIX en las respectivas comunidades autonómicas. Estas tradiciones tenían, además, una doble ventaja suplementaria: 1) la de haberse escorado hacia las mismas temáticas ruralizantes y *primitivistas* que eran ampliamente compartidas por muchos jóvenes profesionales del momento, y 2) por el trasfondo

regionalista y nacionalista que encajaba perfectamente con los deseos más o menos explícitos de crear una «antropología catalana», una «antropología andaluza», una «antropología canaria», una «antropología vasca», etc.

Este conjunto de factores propició el interés por las historias de los folklores y la antropología del siglo XIX hasta la guerra civil, interés que se ha traducido en una serie de libros y tesis doctorales y que detallo en la nota<sup>7</sup>.

## II.—LOS ESTUDIOS DE «CULTURA POPULAR»

En general, al colectivo profesional de antropólogos le desagradaba la identificación sin matices de una parcela de sus investigaciones con las que muchos años antes habían realizado los folkloristas clásicos. Este desagrado se basaba no tanto en los objetos de estudio o intenciones de unos y otros, sino más bien en razones técnicas, metodológicas y teóricas. La convicción de que el antropólogo era más «científico» que el folklorista era asumida mayoritariamente y así, a pesar de algunos encendidos ditirambos iniciales, la necesidad por parte de los primeros de marcar las distancias con el «amateurismo» de algunos folkloristas, a los que se veía faltos de cualquier preparación técnica y teórica, se iba imponiendo cada vez con más fuerza.

La *cultura popular*, a diferencia del folklore, no estaba estigmatizada a nivel académico. En aquellos momentos, el concepto ocupaba un papel estelar en los debates de los historiadores de las mentalidades francesas (Ariès, Le Goff, Vovelle, Muchembled, J. C. Smith, ...), italianos (Ginzburg, Camporesi...) y anglosajones (Burke, Davies, etc.).

Además de los historiadores de las mentalidades había también otros grupos de especialistas interesados en los estudios de cultura popular: museógrafos etnográficos, estudiosos del arte popular, de la literatura de tradición oral, algunos sociólogos especializados en los movimientos obreros, algún que otro pedagogo, folkloristas de nuevo cuño, etc. El carácter más bien marginal de todos ellos dentro de sus respectivas especialidades, y la buena predisposición que manifestaban a trabajar conjuntamente con los antropólogos, alentó la permanente ilusión del trabajo interdisciplinar, aunque los resultados prácticos fueron escasos. De todas formas la producción antropológica sobre cultura popular, que cito en nota<sup>8</sup> fue notable.

La proliferación de centros creados por las administraciones autonómicas ha sido realmente espectacular durante la última década. Cito unos ejemplos para ilustrarlo: el Museo do Pobo Galego (1977), en Santiago de Compostela; l'Institut de Cultura Tradicional i Popular (1981), de la Generalitat de Catalunya; el Departamento de Antropología y Folklore, dependiente de la Junta de Andalucía, y la posterior Fundación Machado; el Instituto Canario de Etnografía y Folklore creado en el seno de la Mancomunidad de Cabildos de Las Palmas; el

Museo Etnográfico de Tenerife, y los diversos centros creados en Castilla y León —Centro de Cultura Tradicional (Salamanca), el Centro Etnográfico de Documentación (Valladolid); el Centro de Estudios de Folklore del Ayuntamiento de Zamora; el Instituto de Estudios Etnológicos de la Consejería de Educación y Cultura, de la Junta de Castilla y León, etc. A su vez, este proceso generó un auténtico alud de Congresos, Jornadas, Encuentros, Coloquios y Seminarios sobre etnografía, folklore, cultura tradicional, cultura popular, etnología<sup>9</sup>, etc.

Por desgracia, la abundantísima pero en general mediocre bibliografía que se ha generado desde estas instancias institucionales, no ayuda precisamente a clarificar el panorama. Por el contrario, pienso que nos hallamos ante una nueva manipulación del folklore, de la cultura tradicional y popular tan similar a la que se produjo en el seno de los movimientos nacionalistas conservadores del siglo XIX<sup>10</sup>.

### III.—EL ESTUDIO DE LAS FIESTAS, LOS RITUALES Y LA «RELIGIOSIDAD POPULAR»

Si bien algunos autores<sup>11</sup>, a mediados de los años 70, se habían dado cuenta del rico filón temático que constituían las fiestas para el análisis antropológico, la proliferación de estos estudios no se producirá hasta unos años más tarde (1979/1980).

La fiesta era vista y percibida como sinónimo de libertad y de espontaneidad, es decir, una situación de *communitas* frente a la situación de estructura en la terminología de Turner<sup>12</sup>. Y en este contexto de efervescencia política, los Ayuntamientos de las grandes ciudades, las asociaciones de vecinos, los partidos políticos, las escuelas y colegios y otras instituciones u organizaciones públicas o privadas desarrollaron una febril actividad de recuperación o reforzamiento de antiguas fiestas o sencillamente crearon otras nuevas.

La segunda fase del proceso consistió en la progresiva asimilación de determinadas fiestas con los fenómenos de las identidades nacionales, regionales o locales que irrumpían con fuerza en los inicios del proceso democratizador. De esta forma, la Romería del Rocío o la Semana Santa andaluza se teñían de las esencias del andalucismo; los Carnavales de Tenerife se convertían en un diacrítico de la insularidad tinerfeña, y la Rama de Agaete del guanchismo de Gran Canaria; la Patum de Berga, contra la voluntad de los protagonistas, se politizaba y generaba procesiones patrióticas de signo catalanista; las fiestas de Moros y Cristianos eran percibidas y presentadas como la quintaesencia del valencianismo mientras que, por recortes de prensa que conservo de la época, la Rapa das Bestas de Galicia adquiría un halo de celtismo y galleguismo que no creo que hubiera tenido con anterioridad. En el País Vasco tenía lugar la creación de un ritual cívico —el Korrika— directamente relacionado con la «cuestión vasca» e impulsado por los grupos abertzales...

La conjunción de intereses desencadenó la proliferación de Seminarios, Simposios y Coloquios<sup>13</sup> sobre las fiestas, la publicación de libros y calendarios festivos de Catalunya, Andalucía, Canarias, la Comunidad Valenciana<sup>14</sup> o bien los análisis monográficos de fiestas, entre las que el Carnaval parece ocupar un lugar de privilegio<sup>15</sup>.

Asimismo, se desarrollaba el interés hacia los fenómenos de la «religiosidad popular» con nuevos estudios sobre hermandades, santuarios, romerías, ex votos y demás expresiones rituales populares<sup>16</sup>.

#### IV.—LOS ESTUDIOS SOBRE LA IDENTIDAD

Los tres grandes objetos de estudio pueden ser subsumidos, desde una perspectiva más general, en el tema de la identidad y, más concretamente aún, a las identidades locales, regionales, nacionales y étnicas.

Recientemente se han escrito dos textos<sup>17</sup> que desde perspectivas distintas presentan una síntesis relativamente completa de los estudios realizados. Agrupándolos por zonas, resulta la panorámica que sigue.

1.—El primer núcleo o grupo se constituyó en un Simposio que sobre La Identidad se celebró en el Cebrero en 1978, e incluye a numerosos investigadores adscritos al Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid, dirigido por Carmelo Lisón. En las diversas investigaciones que allí se planearon y que posteriormente han sido publicadas<sup>18</sup>, la identidad es enfocada como un fenómeno cultural que se refleja en una serie de niveles o marcos de integración y en ámbitos de interacción que se caracterizan por la existencia de rituales específicos que refuerzan los sentimientos colectivos de la dualidad nosotros/ellos.

2.—Un segundo grupo es el sevillano, coordinado por Isidoro Moreno. En este caso, la problemática de la identidad andaluza ha generado una diversificación y combinación de estrategias que inciden en los temas tratados en los epígrafes anteriores. Es decir: *a)* el análisis de la historia del folclore andaluz, primera consciencia histórica del andalucismo<sup>19</sup>; *b)* el interés por la cultura popular en Andalucía<sup>20</sup> y *c)*, el estudio del mundo de las fiestas y de los rituales religiosos populares con sus imágenes emblemáticas y sus íconos identificadores de colectividades diversas<sup>21</sup>. Otros aspectos, como el análisis del asociacionismo, o de la identidad andaluza en grupos de inmigrados<sup>22</sup> acaban de completar y enriquecer la panorámica apuntada.

3.—Y de Sevilla podemos regresar a Madrid, comunidad en la que, a partir de 1980, comienzan a publicarse los primeros artículos sobre las identidades locales. En este nuevo enfoque, los sentimientos y concepciones colectivas de pertenencia local y comunitaria, son analizados a través de las manifestaciones sociocéntricas contenidas en los corpus de la literatura oral y popular, de los síndromes festivos y del papel del territorio en la conceptualización de la identidad<sup>23</sup>.

4.—El cuarto grupo es el catalán, estructurado inicialmente en torno al Departamento de Antropología Cultural de la Universidad Central de Barcelona, y con posteriores ramificaciones en Tarragona y Lérida. El mismo fundador del Departamento, Claudio Esteva, comenzó a trabajar sobre cuestiones de etnicidad, inmigración, aculturación, bilingüismo y relaciones interétnicas a principios de los años setenta<sup>24</sup>. A partir de 1977 se desarrollaron intentos de enfocar el tema de la identidad a través del análisis de la historia del folklore<sup>25</sup>, de las fiestas<sup>26</sup> y de la «cultura popular»<sup>27</sup> hasta que, en 1980, J. J. Pujadas coordinó un nuevo grupo para estudiar la Etnicidad y el Nacionalismo. Los primeros escritos publicados por miembros de este colectivo tuvieron un carácter teórico<sup>28</sup>. A partir de 1984 se publicaron los primeros resultados del trabajo de campo realizado en algunos barrios periféricos de Tarragona.

5.—El quinto grupo de antropólogos sociales interesados por el tema es el de la Universidad de La Laguna, coordinado por Alberto Galván. Este mismo autor publicó, en 1977, un artículo centrado en el análisis de una serie de aspectos que ilustran el «hecho diferencial» o si se prefiere «las peculiaridades canarias» tal y cómo éstas son percibidas por los propios habitantes del archipiélago<sup>29</sup>. A partir de la década de los ochenta, los trabajos se concretan en dos ejes privilegiados: el estudio de las fiestas, como mecanismos generadores de identidad<sup>30</sup> y el análisis del discurso antropológico y folklórico canario de los siglos XVIII y XIX, en el que se perfilan las primeras reivindicaciones históricas del «guanchismo» y, por consiguiente, los fundamentos de la conciencia diferencial colectiva canaria<sup>31</sup>.

6.—La doble orientación que acabo de indicar volvemos a encontrarla en algunos antropólogos que trabajan en Euskadi, principalmente Jesús Azcona y Teresa del Valle. El primero ha abordado el tema a través de una serie de artículos de carácter historiográfico dedicadas a estudiar críticamente<sup>32</sup> los orígenes de la *cuestión vasca*. La segunda autora, que también compartió este interés por la temática histórica en sus inicios, ha derivado, posteriormente hacia el estudio de las manifestaciones festivas y, más concretamente, ha centrado su análisis en el Korrika, ritual de identidad lingüística de creación reciente<sup>33</sup>.

Además de los seis grupos reseñados que se han interesado por el tema que nos ocupa, ha habido otros intentos individuales<sup>34</sup>, o colectivos<sup>35</sup> de enfocar la cuestión de las identidades.

## V.—LOS ESTUDIOS SOBRE MARGINACIÓN SOCIAL

Hay también una segunda postura más restrictiva en la que el concepto de etnia se reserva para aquellos grupos o colectivos sociales sobre los que pesa algún tipo de marginación —económica, social, cultural y simbólica y, más frecuentemente, todas ellas juntas— por parte de otros grupos mayoritarios y dominantes.

El interés por este tipo de cuestiones no es ni nuevo ni reciente —a pesar de que el cambio de signo de algunos trabajos pueda hacer pensar lo contrario—, como demuestran las diversas investigaciones que algunos miembros del Departamento de Antropología Social de la Complutense de Madrid, realizaron sobre las llamadas etnias marginadas o «pueblos malditos»<sup>36</sup>.

La mediación y posterior tránsito de estos primeros estudios a las nuevas formas de marginación urbana (que son las que focalizan el interés principal en los estudios de la década presente) ha sido posible gracias a la obra de Teresa San Román sobre los gitanos, en las que se prefiguran con claridad las dos orientaciones más recientes de la antropología social española del presente: la antropología aplicada y la antropología urbana.

Joan Josep Pujadas ha escrito, recientemente, un extenso artículo de síntesis en el que ofrece un primer estado de la cuestión sobre la antropología urbana en España<sup>37</sup>. Por mi parte, reseñaré unas pocas líneas de trabajo que me parecen relevantes.

1) La primera línea de investigación sobre minorías étnicas marginadas, se inició a partir de los tempranos intereses de Teresa San Román sobre los gitanos. Voy a indicar algunos aspectos que me parecen relevantes.

a) Sus intereses pioneros por la antropología aplicada y el trabajo social se canalizaron a través de una serie de informes y proyectos patrocinados por los Ayuntamientos de Madrid y Barcelona o por la Asociación de Asistentes Sociales<sup>38</sup>.

b) El haber llevado a la práctica trabajo interdisciplinar con asistentes sociales, sociólogos, psicólogos, pedagogos, arquitectos y urbanistas, historiadores y otros antropólogos sociales<sup>39</sup>.

c) La capacidad de la autora de reflexionar teóricamente sobre sus experiencias de campo, origen de algunos artículos y ensayos paradigmáticos<sup>40</sup>.

A partir de 1980, la bibliografía sobre la marginación de los gitanos ha aumentado gracias a la obra de otros autores<sup>41</sup>.

2) La segunda línea de investigación es la referida a estudios sobre inmigrados. Los procesos inmigratorios habían sido ampliamente evaluados desde la perspectiva rural. En los años 80 el interés se desplaza hacia los mismos núcleos de población inmigrada que se habían instalado en algunas ciudades durante los procesos del desarrollismo y de industrialización. En estas investigaciones, principalmente las desarrolladas por el grupo de Tarragona, se combinan técnicas y orientaciones metodológicas diversas, lo que da al conjunto una notable riqueza de perspectivas que incluye: la utilización de historias de vida, la emigración y las redes de parentesco, los procesos conflictivos de inserción social en el nuevo tejido urbano, la inserción del emigrante en otros contextos de carácter rural, los aspectos más significativos de la confrontación y el contraste étnico, la formación de los nuevos barrios, el

seguimiento de los problemas sobre nacionalismo e inmigración a través de la prensa, etc.<sup>42</sup>.

3.—El análisis del submundo de la droga en Barcelona fue el objeto de una tesis doctoral de Oriol Romaní<sup>43</sup> a partir de la cual este mismo autor inició una serie de publicaciones<sup>44</sup> que, desde perspectivas complementarias, han delimitado una nueva parcela de investigación para el antropólogo: la de los llamados *grupos de alto riesgo*. De esta forma, a los trabajos de Romaní en Barcelona y de D. Comas<sup>45</sup> en Madrid, se han sumado, a partir de 1985, otros estudios sobre la población carcelaria, sobre los homosexuales y, más recientemente aún, la atención por las víctimas del sida<sup>46</sup>. Complementariamente se desarrollaban otros que, con obvias diferencias por lo que respecta a los colectivos analizados, se han centrado en otras formas de marginación, más masivas y por ello quizá menos evidentes, como son las que afectan a los ancianos<sup>47</sup> y a los jóvenes<sup>48</sup>.

#### NOTAS (\*)

\* Para no alargar excesivamente este apartado de notas, indico únicamente los nombres de los autores, el año y el título de la publicación o artículo. Para completar los datos consúltese: *Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya* (1985-1986), Arxiu d'Etnografia de Catalunya, 4-5.

<sup>1</sup> La polémica entre los modelos de la Antropología puede consultarse en los prólogos cruzados que Carmelo Lisón y Miguel Rivera se dirigieron en 1976-1978. Véase: Lisón (1976), *Temas de Antropología Española y Expresiones actuales de la cultura del pueblo* y Rivera (1977, 1978), *Antropología de España y América y Perspectivas de la Antropología Española*, respectivamente.

<sup>2</sup> Utilizo la terminología acuñada por J. M. Comelles: «Antropología sin colonialismo. La profesión de antrópologo y el desarrollo del Estado en la España contemporánea» (1984) y también: «La antropología en la España actual: Del modelo antropológico clásico a los nuevos objetos de estudio» (1988).

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, G. Serrán Pagan (1980): «La fábula de Alcalá y la realidad histórica de Grazaleda. Replanteamiento del primer estudio de antropología social en España»; Frigolé (1980): «El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en Antropologia. Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibèrica» y E. Luque (1981): «Perspectivas antropológicas sobre Andalucía».

<sup>4</sup> Entre otras, las monografías de Gregory (1978): *La odisea andaluza: Una emigración hacia Europa*; Terradas (1979): *Les colònies industrials. Un estudi entorn del cas de l'Ametlla de Merola*; Galván (1980): *Taganana. Un estudio de antropología social*; Gilmore (1980): *The People of the Plain*, etc.

<sup>5</sup> Además de los artículos citados en la nota 3 pueden consultarse también: San Román (1984): «Sobre l'objecte i el mètode de l'antropologia»; Contreras (1984): «La teoría de la "modernización" y su concepto de cultura campesina»; Comas d'Argemir (1984): «Alguns elements de teoria i praxi antropològica a Espanya»; Pujadas (1984): «Cap a una antropologia de les societats complexes»; Comas/Pujadas (1984): «Aragón y Castilla en la literatura antropológica»; Navarro (1984): «Los estudios de comunidad: posibilidades y limitaciones metodológicas»; Moreno (1984): «La doble colonització de l'antropologia andalusa i les perspectives de futur»; Terradas (1985): «La història de les estructures i la història de la vida»...

<sup>6</sup> Antes de estas fechas —1978/1979— lógicamente se habían escrito algunos artículo pioneros e importantes, pero sin excesiva continuidad. Véase, en este sentido: Lisón (1968): «Una gran encuesta de 1901-1902. Notas para la historia de la Antropología Social en España»; I. Moreno (1971): «La Antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado

actual de las investigaciones». Como tema preferente habían escrito sobre historia Fermín del Pino (1978): «Antropólogos en el exilio», y P. Romero Tejada (1977): «La antropología española y el Museo Nacional de Etnología (1875-1974)»; «Los viajeros españoles del siglo XIX en África y las colecciones del Museo Nacional de Etnología (1980)»...

<sup>7</sup> La referencia cronológica de algunos de los libros que conozco sobre el tema sería la siguiente:

Año 1982: — Prats, Llopart, Prat: *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i Institucions* (1853-1980).

— Pérez Vidal: *Los estudios del folklore canario* (1880-1980).

1983: -- Puig Samper y Galera: *La antropología española del siglo XIX*.

-- Pérez de Castro: *Los estudios de folklore en Asturias*.

1984: -- J. Azcona: *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde le antropología*.

1985: — F. Estévez presenta la primera tesis doctoral sobre temática histórica con el título de: *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*, publicada en 1987.

1986: — A. Aguirre (Ed.) *La antropología cultural en España. Un siglo de Antropología*.

1987: -- Llorenç Prats: *L'origen de l'interès per la cultura popular a Catalunya. La Renaixença*, tesis doctoral publicada con el título *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*.

- E. Aguilar: *Los primeros estudios sobre la cultura popular andaluza. Los orígenes de la antropología en Andalucía*, tesis doctoral en vías de publicación.

- C. Ortiz: *Luis de Hoyos Sainz y la antropología española*.

- A. Galván: *Islas Canarias. Una aproximación antropológica*.

Posteriormente están trabajando sobre el tema, X. Rodríguez, en Galicia; J. Marcos Arévalo, en Extremadura, entre otros. Véase para una lista completa del tema el primer número del *Boletín de Historia de la Antropología* (1988), coordinado por Fernando Estévez y también mi artículo: «El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado Español: Un ensayo de caracterización» (1987).

<sup>8</sup> Entre las publicaciones (únicamente citaré libros o actas de congresos) que conozco que reflejan un interés teórico y antropológico por el tema se podrían citar las siguientes: *La cultura popular en el País Valencià* (1977); las actas no publicadas del *I Col·loqui sobre l'estudi de la cultura popular* (Saïfores, 1981); Luna Samperio (Coord.), *Cultura tradicional y folklore* (Murcia, 1981); el coloquio de la Casa de Velázquez celebrado en 1983 y, posteriormente, publicado con el título *Culturas populares, diferencias, divergencias, conflictos* (1986); Llopart, Prats Llopart, Prat, Prats (Eds.), *La cultura popular a debat* (1985); D. Juliano (1986), *Cultura Popular*;... Algunos de los grandes ejes teóricos de este debate pueden consultarse en la introducción del libro, ya citado, de Llopart, Prat, Prats (1985).

<sup>9</sup> Intentamos detallar el listado completo (hasta 1986), de estos Congresos, Jornadas, etc., en la *Introducción de Treinta Anys de Literatura Antropològica sobre Espanya* (véase, principalmente, págs. 58-64) y también el *Índice de Actas de Congresos* (225-226) de la misma publicación.

<sup>10</sup> Dos prólogos certeros de Luis Díaz Viana apuntan el tema. Véase para más detalle: «Introducción». En Díaz Viana (coord. 1986), *Etnología y folklore en Castilla y León*. Junta de Castilla y León y, principalmente, «Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano». En: Díaz Viana (coord. 1988), *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Anthropos, Barcelona.

<sup>11</sup> Véase, principalmente, R. Valdés (1976), «Ecología, trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur»; Mira (1976), «Toros en el norte valenciano: notas para un análisis» y, de forma más explícita, C. Lisón (1977), *Invitación a la antropología cultural de España*.

<sup>12</sup> V. W. Turner (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid.

<sup>13</sup> Algunos de los que tengo noticia son: El ciclo de conferencias organizado en 1980 por la Asociación Madrileña de Antropología (véase Velasco, 1982); el Simposio sobre *Fiestas Populares* de la Universidad Menéndez y Pelayo (Sevilla, 1983); el Coloquio sobre *Fiestas y Liturgia*, celebrado en la Casa de Velázquez, en 1985 (publicación de 1989); el Simposio sobre *Religiosidad popular andaluza* (Sevilla, 1987, en vías de publicación) y el Encuentro patrocinado por la Casa de Velázquez en Granada sobre *La Fiesta, la Ceremonia y el Rito* (1987, en vías de publicación)...

<sup>14</sup> Entre otros: Prat/Contreras (1979); *Les festes populars*; Salvador Rodríguez Becerra (1982, Dir.). *Guía de Fiestas Populares en Andalucía*; del mismo autor (1985) *Las fiestas de Andalucía*; A. Galván (1987), *Las fiestas populares canarias*; A. Ariño (1988), *Festes, rituals i creences*; M. Reixach (Dir., 1989), *Calendari de festes de Catalunya, Andorra i la Franja...*

<sup>15</sup> Véase, entre otros: Caro Baroja (1979), *El Carnaval, análisis histórico cultural y del mismo autor (1979), La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*; Roma (1980), *Aragón y el Carnaval*; J. Fribourg (1980), *Fêtes a Saragosse*; Bernabeu (1981), *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*; I. Moreno (1982), *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*; Caro Baroja (1984), *El estilo festivo. Fiestas populares de verano*; I. Caballe y P. Ibern (1985), *El Carnestoltes arenyenc al segle XIX*; Belascoain (1987), *El Carnaval com a pretext*; González Reboredo y Mariño Ferro (1987), *Entroido en Galicia*; Brisset (1988), *Fiestas de moros y cristianos en Granada*; T. del Valle (1988), *Korrika, rituales de la lengua en el espacio...*

<sup>16</sup> En un artículo en vías de publicación: «Los santuarios marianos en Catalunya: una aproximación desde la etnografía», intento presentar a modo de introducción, un estado de la cuestión de este tipo de trabajos en España. Salvador Rodríguez edita el texto en *Anthropos*.

<sup>17</sup> J. J. Pujadas (1987, en prensa), «Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España: 1981-1987» y J. Prat (1988, en prensa), «Identidad y territorio en la literatura antropológica sobre España (1954-1988)».

<sup>18</sup> Véase: A. Barrera (1985), *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de Antropología Social*. J. C. Lisón (1987), *Cultura e identidad en la provincia de Huesca. Una perspectiva desde la Antropología Social*. También del director del equipo, C. Lisón (1983), *Antropología social y hermenéutica* y «Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV» (1986). Para una visión colectiva: *Los Pirineos. Estudios de antropología social e historia* (Madrid, 1986).

<sup>19</sup> Véase el artículo ya citado de I. Moreno (1971), «La Antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones» y la tesis doctoral de E. Aguilar (1987), *Los primeros estudios sobre la cultura popular andaluza. Los orígenes de la antropología en Andalucía*. También S. Rodríguez Becerra (1986), «Estudios de Etnología y Folklore en Andalucía. Crónica y repertorio bibliográfico».

<sup>20</sup> I. Moreno (1981), «Cultura tradicional y cultura popular en la sociedad moderna» y las actuales investigaciones de E. Aguilar sobre el tema.

<sup>21</sup> Además de los libros citados en las notas 14 y 15, un artículo paradigmático de I. Moreno (1986), «La religiosité populaire andalouse», y la tesis doctoral de J. Agudo (1989): *La ritualización de la territorialidad en el Valle de los Pedroches: el sistema de hermandades de la Virgen de Guía*.

<sup>22</sup> Las tesis doctorales de Javier Escalera, sobre asociacionismo en el Aljarafe y la de Emma Martín sobre la identidad de los andaluces inmigrados en Catalunya, que no conozco directamente.

<sup>23</sup> Véase, principalmente: H. Velasco (1980), «Tradición e identidad en la provincia de Madrid»; «Textos sociocéntricos: Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales» (1981); «Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad» (1988). También J. L. García (1980), «Territorio e identidad en la provincia de Madrid».

<sup>24</sup> Véase Claudio Esteve (1973), «Inmigración, etnicidad y relaciones étnicas en Barcelona»; «Aculturación y urbanización de inmigrados en Barcelona: cuestión de etnia o cuestión de clase» (1973); «Inmigración y confirmación étnicas en Barcelona» (1974); «Etnia, etnicidad y relaciones interétnicas» (1975);... Casi todos estos artículos y otros posteriores fueron agrupados en el libro *Estado, etnicidad y biculturalismo* (1984).

<sup>25</sup> Véase, J. Prat (1980): «Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya» y «El folklore catalán: ¿ideología o ciencia?» (1985) y, principalmente: Ll. Prats (1982), «Els precedents del estudis etnològics a Catalunya. Folklore i Etnografia (1853-1959)»; «Sobre el caràcter conservador de la cultura popular» (1985) y la publicación de su tesis doctoral: *El mite de la tradició popular* (1988).

<sup>26</sup> Véase: Prat/Contreras (1979), *Les festes populars*; Contreras (1979), «Les festes populars a Catalunya com a manifestació de la identitat catalana», y Contreras/Prat (1979), «Festes populars i identitat nacional a Catalunya».

<sup>27</sup> Además de algunos libros citados en la nota 8, véase J. Prat (1985), «Reflexiones críticas sobre la cultura popular» y Prats (1980), «La cultura popular com a objecte

d'estudi»; «Dinámica social de la cultura popular a Catalunya» (1983) y «Folklore y cultura popular» (1983).

<sup>28</sup> Véase, principalmente: Pujadas/Comas (1981), «Catalunya y la nacionalidad catalana»; «L'ètnicitat. Variacions sobre un mateix tema» (1981); «Identitat catalana i símbols culturals» (1982); «Una aproximación al estudio del nacionalismo catalán desde la perspectiva de la antropología» (1985) entre otros de los mismos autores.

<sup>29</sup> A. Galván (1977), «Organización étnica, valores e insularidad en Canarias».

<sup>30</sup> A. Galván (1983), «Fiesta y procesos de etnicidad» y *Las fiestas populares canarias* (1987).

<sup>31</sup> F. Estévez (1986), «Guanchismo: la imagen cambiante del aborigen canario» y también: *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)* (1987). De A. Galván (1987), *Islas Canarias: una aproximación antropológica*.

<sup>32</sup> J. Azcona (1981), «Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán»; «La delimitación antropológica y etnológica de lo vasco y de los vascos» (1982); «La escuela histórica de Viena y la antropología vasca. Su alcance epistemológico en el contexto de la antropología europea» (1984), etc. Algunos de estos artículos fueron agrupados en el libro *Etnia y nacionalismo vasco. (Una aproximación desde la antropología.)* (1984).

<sup>33</sup> T. del Valle (1981), «Visión general de la antropología vasca», por lo que respecta a la problemática histórica, y «Korrika: una acción simbólica vasca» (1984) y, más recientemente, la monografía *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio* (1988), sobre los rituales de identidad.

<sup>34</sup> Sería el caso, por ejemplo, de J. F. Mira (1984) con su libro *Crítica de la nació pura (sobre els símbols, les fronteres i altres assaigs impetuosos)*.

<sup>35</sup> Pienso en los diversos foros de discusión del tema, como han sido los Congresos estatales de antropología de Madrid (1981), Donosti (1984) y Alicante (1987) y otras jornadas especializadas, celebradas en Benidorm, Tenerife, Barcelona y Santiago de Compostela. Por otra parte, la articulación de un proyecto colectivo, *Identidad étnica y procesos migratorios en el Estado Español: Andalucía, Catalunya, Euskadi y Galicia* (1985), en el que participan Pujadas, Moreno, Del Valle y Martínez Veiga es una buena muestra de estos intereses compartidos.

<sup>36</sup> Véase, principalmente, los artículos y libros de María Cátedra, sobre los Vaqueiros de Alzada, y los trabajos de Ana Melis y Aurora Marquina sobre los Maragatos y Agotes, respectivamente. También las publicaciones de S. Tax Freeman sobre los Pasiegos, y las de K. Moore y E. y J. Laub sobre los Xuetas de Mallorca.

<sup>37</sup> J. J. Pujadas (1988): «Presente y futuro de la antropología urbana en España».

<sup>38</sup> Véase entre otros, los siguientes títulos: *Programa para el realojamiento de la población chabolista madrileña* (1976); *Informe sobre el problema de la mendicidad gitana en Barcelona* (1981); *Realojamiento de la población chabolista gitana* (1981); *Antropología aplicada al trabajo social; el desarrollo de los gitanos* (1983).

<sup>39</sup> Principalmente, en los libros: *Gitanos al encuentro de la ciudad: del chalaneo al peonaje* (1976) y *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos* (1986).

<sup>40</sup> T. San Román (1984), «Antropología aplicada y relaciones étnicas»; «Sobre l'objecte i el mètode de l'antropologia» (1984); «Comentarios sobre un proyecto de investigación socioantropológica de la marginación social» (1986), así como la introducción y conclusiones de *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad* (1984) o el último libro citado en la nota anterior.

<sup>41</sup> Principalmente los artículos de Tomás Calvo Buezas y el último libro que conozco sobre el tema, coordinado por Elisenda Ardévol (1987), *Antropología urbana de los gitanos de Granada*.

<sup>42</sup> Uno de los primeros trabajos publicados por Pujadas/Comas (1984) es el titulado *La formació del barri de Bonavista*. El mismo año, el nutrido grupo de comunicaciones presentadas por un grupo de licenciados en Tarragona, coordinadas por Pujadas, en el simposio del Congreso de San Sebastián: *Etnicidad y Nacionalismo*. A estos artículos siguieron otros del mismo J. J. Pujadas: «Sobre minorías, marginados y otros productos urbanos» (1985); el libro *Los barrios de Tarragona, una aproximación desde la antropología* (1987); «Identidad étnica y asociacionismo en los barrios periféricos de Tarragona» (1988). Con el título de *Etnicidad y sociabilidad* está en prensa un libro conjunto coordinado por

Josepa Cucó y J. J. Pujadas. Para otros trabajos de miembros del equipo consúltese: M. Barruti (1988), *Vivir frente a los otros. Proceso inmigratorio y contraste étnico en Cornellà* (Tesis de licenciatura) y algunos artículos de D. Provansal y Dolores Juliano. Sobre economía sumergida ha publicado Narotzki (1988) *Trabajar en familia. Mujeres, hogares y talleres*, y trabajan sobre el tema Ubaldo Martínez, Gonzalo Sanz, Ana Melis, Juanjo Pujadas... En Madrid, cf. principalmente Esperanza Molina (1984), *Los otros madrileños. El Pozo del Tío Raimundo*.

<sup>43</sup> O. Romani (1983), *droga y subcultura: una historia cultural del "haix" a Barcelona (1960-1980)* (Resumen tesis doctoral).

<sup>44</sup> Cito únicamente los libros: *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota* (1983); *Dejar la heroína. Vivencias, contenidos y circunstancias de los procesos de recuperación* (1985), junto con J. Funes, y el trabajo colectivo *Repensar las drogas: hipótesis de la influencia de una política criminal liberalizadora respecto de las drogas* (en prensa).

<sup>45</sup> D. Comas (1985), *El uso de las drogas en la juventud y Las comunidades terapéuticas y el tratamiento de las drogodependencias* (1987).

<sup>46</sup> Sobre población carcelaria véase J. Zino (1986), *Cárcel y drogas. Aspectos de unas relaciones* y los trabajos de M. López Coira sobre la población carcelaria de Madrid. Sobre homosexualidad, la tesis de licenciatura de O. Guasch y un extenso dossier del mismo autor publicado en la *Revista Jano* (1987). La temática del sida ha sido recientemente abordada por un equipo de Tarragona.

<sup>47</sup> Sobre la marginación de los ancianos, véase: O. Romani/C. Rimbau (1980), «Aspectes sociològics i culturals de la vellesa», y T. San Román (1986), «Comentarios sobre un proyecto de investigación socioantropológica de la marginación social».

<sup>48</sup> Véase R. Belascoain y otros (1985), *D'esquena al mirall. Estudi dels joves de Vilanova*, y, principalmente, C. Feixa (1988), *La tribu juvenil, una aproximación transcultural a la juventud*, resumen de su tesis de licenciatura. El mismo autor está finalizando su tesis de doctorado sobre la juventud en Lérida. A nivel de proyecto colectivo, el elaborado por Contreras, Feixa, Homs y Romani: *Projecte per a l'estudi de la joventut de l'àrea metropolitana de Barcelona*.



## ***Crónica del Departamento***

(Resumen de las informaciones facilitadas por el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense.)

### **Simposio en Sigüenza**

Siguiendo la costumbre de años anteriores se celebró en Sigüenza, días 7 y 8 de noviembre, una reunión de especialistas, propicia al intercambio de pareceres. El propósito sería examinar la situación presente y la orientación de los estudios de antropología en los principales países de Europa Occidental. La coincidencia de significados expertos dio mayor realce a ciertas intervenciones, en cuanto pudieron contribuir a poner de manifiesto puntos de vista y peculiaridades dignas de particular atención.

Pese a los límites del breve espacio disponible hemos optado por recoger el resumen sustancial de las seis ponencias capitales, referidas a la actualidad de Alemania, Francia, Italia, Portugal, Suiza y España, según queda indicado en las páginas precedentes. Hubiera sido deseable ofrecer el conjunto de informaciones con mayor detalle, y esperamos hacerlo al volver sobre el asunto en números sucesivos.

### **Actividad docente e investigadora**

● Carmelo Lisón Tolosana, Director del Departamento, prosigue sus diversas labores, incluso las de conferenciante invitado presente en las Universidades de Utrecht, Santiago de Compostela, El Escorial y Murcia. Dio también un pequeño ciclo sobre la España Barroca, en el Instituto de España.

Ha escrito el prólogo a *Fiestas y Liturgia*, varios autores, Madrid 1988, y unos artículos en *Cadernos do Noroeste*, así como los siguientes capítulos en colecciones:

«The Beatae: feminine responses to Christianity in Sixteenth-Century Castile», pp. 51-59 de *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion*. W. James & D. J. Johnson (eds.). Oxford 1988.

«L'aventure chinoise d'un Aragonais», pp. 177-184 de *Transcultural: Connaissance et Réciprocité*, U. Eco et A. Le Pichon (eds.), Presses Universitaires de Louvain 1988.

«Les Espagnes des Espagnoles», pp. 121-136 del libro *L'Autre et le Semblable*. CNRS 1989.

● Ricardo Sanmartín, Secretario del Departamento. Además de sus propias labores, continúa el trabajo de campo en la Ribera Alta del Júcar. Entre otras publicaciones recientes anotamos: *Fiestas y Liturgia*, Casa de Velázquez, Universidad Complutense, 1988.

● Tomás Calvo Buezas, conferenciante y partícipe en seminarios y cursos diversos para profesores de origen hispano, colabora con el ICI en temas tales como reivindicaciones del indigenismo, cultura en América, imagen del Descubrimiento, prejuicios sobre emigrantes extranjeros en España y otros.

Obtuvo el Premio de Investigación sobre Bienestar Social por su trabajo *Minorías étnicas y bienestar social*, Madrid, enero 1989. Ha publicado últimamente:

«Jóvenes gitanos en Madrid: realidad y ensoñación», en *Cuadernos de Trabajo Social*, de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Complutense, Madrid, n.º 1, pp. 155-173.

«Minorías étnicas y sociedad dominante: perspectiva antropológica», en varios, *Servicios Sociales para la Comunidad Gitana*, Asociación Secretariado Nacional Gitano, Madrid, pp. 25-40.

● María Cátedra, además del trabajo de campo que viene realizando en Avila y de su labor de conferenciante, ha publicado entre otros trabajos:

*La vida y el mundo entre los vaqueiros de alzada*. CIS-Siglo XXI, Madrid, 1989.

● Rafael Díaz Maderuelo, conferenciante y asistente a seminarios y coloquios, tiene pendiente de publicar varias comunicaciones. Viajó a Méjico y después a Italia, con bolsa de la Universidad Complutense, para atender a las invitaciones de las Universidades de Roma y Siena. Trabaja en un proyecto de investigación sobre factores de transformación de la Organización Social (Programa de Ayuda a Grupos Precompetitivos).

● José Luis García García impartió un curso de doctorado en la Universidad de Málaga sobre el trabajo de campo. Dirige parcialmente la información sobre rituales de aflicción patrocinada por el Ministerio de Cultura. Ha publicado:

«El contexto de la religiosidad popular», en C. Alvarez Santaló y otros, *La Religiosidad Popular*, Anthropos, Barcelona 1989.

● José C. Lisón Arcal prepara un informe sobre impacto ambiental de algunos proyectos hidráulicos de la provincia de Huesca. Ha publicado un artículo integrado dentro de una amplia obra sobre «Reli-

giosidad Popular», cuyo título es «Religiosidad Popular y Reconstrucción Simbólica de la Comunidad».

● Miguel María López Coira, con sus investigaciones orientadas según se dijo el año anterior, estudia ahora dos temas concretos:

Encuesta del Ateneo de Madrid (1901-1902), sobre costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en la provincia de Madrid.  
Influencia de la educación personal en la investigación antropológica.

● Rafael Llavona Uribelarrea desarrolla el curso de doctorado sobre Antropología de la Violencia. Ha publicado, en colaboración con J. Bandrés y J. Campos:

«Behavioral observation in America. The Spanish Pioneers in the 16th and 17th Centuries», *Bulletin of the Syconomic Society*. 27 (1989), 184-87.

● Beatriz Moncó Rebollo continúa sus investigaciones en Marbella. Ha publicado:

«Marbella festiva», en Romero, año 2, n.º 2.  
«Espacios femeninos en el Barroco», en *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 33-34, 1989.

De enero a junio tuvo a su cargo un seminario titulado «La creencia: una interpretación de la realidad», en la Facultad de Filosofía y Letras (U.C.).

● Juan Oliver Sánchez Fernández; curso de doctorado sobre Estudio de la Cultura, en la Facultad de Psicología. Coordina la investigación sobre producción pesquera en Cudillero. Ha escrito un artículo sobre toma de decisiones en la cría de ganado entre los vaqueiros de Somiedo.

● Antoni Ristori Peláez prosigue sus trabajos sobre las alternativas económicas de la dehesa extremeña y sobre el estero y la almadraba, como formas de pesca en Cádiz.

● Francisco Sánchez Pérez completa su labor investigadora en la región andina. Fue seleccionado para el curso de Cooperación Internacional por el Banco Exterior de España.

● Jesús María Vázquez Rodríguez, activo conferenciante y participante en numerosas reuniones en la Universidad de Comillas, Pontificia de Salamanca, Granada, ponente en la Facultad de Teología de Valencia, etc. Ha investigado respecto a la profesión de decorador en España y sobre demanda de profesionales para la tecnología de la informática. Ha publicado:

*Análisis antropológicos y sociedad española*, Fac. de C. Políticas y Sociología, Madrid, 1989.

● Secundino Valladares Fernández colabora en varios proyectos de investigación, y en calidad de investigador principal estudia este tema concreto: la economía sumergida como una respuesta preindustrial a las contradicciones de la sociedad postindustrial.

Ha escrito un artículo en colaboración sobre «Nueva versión de Antropología indiana», en *La protección del Indio*, Salamanca, 1989.

## Investigación en proceso

### ● RIOJA

El trabajo que voy a comentar se integra en un proyecto de investigación, aplicado a La Rioja, que tiene como objeto las identidades, tanto territoriales como no-territoriales. Este tema guió la recogida de material etnográfico llevada a cabo de enero de 1986 a diciembre del mismo año; hasta el momento solamente han sido analizados e interpretados los datos que se refieren a las identidades no-territoriales y, en concreto, a los grupos de edad/estado civil, por lo que los comentarios se van a restringir a éstos.

El proceso de socialización prepara al individuo para formar parte no sólo de unidades estructurales con una base claramente territorial, sino también de otras que carecen de ella, de modo que si en razón de su nacimiento y residencia prolongada en un determinado lugar se le impulsa a adherirse a una casa, un barrio, un pueblo, una comarca o una región, en función de su sexo, edad y estado civil, pasa a pertenecer a grupos concretos que son transversales a aquéllos y constituyen asimismo ámbitos de identificación. La aparente homogeneidad de la comunidad se ve conmovida a veces por la emergencia de identidades que no suelen poner en duda la adscripción comunitaria, pero que evidencian diferentes formas de vivirla. Niños, mozos y casados configuran categorías que, en La Rioja, se presentan no como agregados estadísticos, sino como agregados sociales que tienen su propia dinámica y manera de actuar; los cuales, por otro lado, se articulan entre sí mediante un orden jerárquico en cuyo seno están bien perfilados los derechos y deberes de cada uno, así como los patrones culturales por los que se rigen sus relaciones.

Los grupos de edad/estado civil se inscriben dentro de una historia biográfica, por tanto, para conocerlos es necesario examinar, además de las características que los definen, las crisis vitales que marcan el tránsito de uno a otro (el nacimiento, la pubertad, el matrimonio o la muerte) y las ceremonias que las ritualizan (el bautizo, el pago de *la peseta de mozo*, la boda, el entierro). Por otra parte, el análisis de ciertas celebraciones permite descubrir el modo en que los distintos grupos movilizan su adscripción específica.

Así, por ejemplo, las fiestas infantiles se prestan a múltiples lecturas, tales como las que se reseñan a continuación:

— Constituyen ocasiones para que niños y niñas actúen juntos y, olvidando las diferencias que los separa en los juegos, subrayen su identidad en cuanto a grupo de edad.

— Si se comparan las fiestas de los niños con las que conmemoran los mozos, es posible darse cuenta de que unos y otros se convierten en solicitadores de alimentos, mientras que los casados, cuando tienen festejos propios, se costean ellos mismos sus francachelas o se erigen en donadores. Los dos primeros grupos, que no han alcanzado la madurez social, se sitúan en la misma posición estructural cuando son confrontados al tercero; de estas posiciones comparativas informan las fiestas plasmándolas en la dicotomía postulación/donación.

— Los víveres que consumen los chiquillos durante sus fiestas son los que dona el pueblo, por consiguiente, esas viandas posibilitan la comensalidad de aquéllos, pero por mediación de tal sostén económico (los niños se apoyan económicamente en la comunidad) se expresa simbólicamente el también preciso sostén socio-cultural (la adscripción infantil se apoya en la adscripción comunitaria), es decir, el primero se brinda como paradigma del segundo. Las celebraciones infantiles se conciben como integradoras, nunca como una manifestación de rechazo hacia la identidad local y el sistema de valores que ideológicamente la sustenta.

— Pero las fiestas de los niños semejan asimismo un intento de invertir, al trasluz de comportamientos rituales, la asimetría que impregna las relaciones entre ellos y los adultos. Introducen a los chavales en un *tempus* anormal, dentro del cual se produce una ruptura con la cotidianeidad y, en cierta medida, con el *status quo*, puesto que realizan acciones que, efectuadas en la vida diaria, les serían severamente reprimidas.

En cuanto a los festejos de los mozos, se ha prestado especial atención a uno, muy extendido por la región, que se denomina *sorteo de novias*. Un repaso a la literatura antropológica pone de manifiesto que dicho rito se ha interpretado a menudo como un medio simbólico de salvaguardar la endogamia local; y, ciertamente, puede ser incluido dentro de la constelación cultural que pretende proteger la endogamia, pero siempre y cuando ésta se defina en un sentido positivo (como norma que aconseja los matrimonios dentro de la propia comunidad) y no en sentido negativo. La anterior distinción de definiciones puede parecer gratuita; ello no es así desde el momento en que el material expresivo (verbal, semiótico, etc.) que se despliega para manifestar la cara positiva de la endogamia no es, y no tiene por qué ser, el mismo que el utilizado para subrayar su cara negativa. El *sorteo de novias* lanza mensajes positivos, justamente porque tales mensajes se incardinan con otros, de mayor potencia, en los que las categorías puestas en juego son los de matrimonio/soltería; es decir, el rito hace hincapié en la necesidad de que los protagonistas, los mozos, se tomen el celibato como algo transitorio y vayan pensando en abandonarlo. En este

contexto, está claro que resulta más efectivo recalcar el «hay que casarse con...» sobre el «no hay que casarse con...».

Por lo que concierne a los casados, sus fiestas adquieren los rasgos de un pequeño *potlach*; con el derroche de riqueza confirman su posición estructuralmente superior.

(María Isabel Jociles)

## ● CANTABRIA

La investigación llevada a cabo en Cantabria durante los años 1986 y 1987 es continuación de la iniciada en la provincia de Zaragoza en torno al tema de la identidad regional.

Cantabria, a pesar de su reducido tamaño (unos 5.000 km<sup>2</sup>), presenta una gran variedad de hábitats, asentamientos e instituciones sociales a lo largo de sus diferentes comarcas y valles. La relación entre nicho ecológico, poblamiento, organización social y niveles de identidad predominantes en cada una de estas áreas constituye el eje central de la investigación.

Dentro de la región encontramos cuatro tipos de poblamientos: *disperso*, que corresponde a toda la costa (excepto las villas marineras), cuya población está compuesta principalmente por obreros mixtos, que comparten el trabajo en la fábrica con la producción láctea de ganado vacuno; *ultradisperso*, característico de las zonas más altas habitadas por ganaderos trashumantes; *concentrado* en varios núcleos o barrios al S.O. de la región, cuyos habitantes se dedican a la agricultura de autoconsumo y a la explotación extensiva de ganado vacuno para carne; concentrado en *un solo núcleo* al Sur, donde la agricultura de secano (trigo, cebada) y las patatas, así como la ganadería para carne constituyen los recursos principales de su población.

Según la estructura del grupo doméstico aparecen tres tipos de familias: la familia extensa con la hija pequeña «casada en casa» en la franja costera; la familia extensa con el hijo mayor «casado en casa» en el S.O., y la familia nuclear independiente en el resto de la región. A estos tres tipos familiares corresponden tres sistemas hereditarios diferentes: la herencia indivisa en favor del primogénito en la zona del S.O.; «la mejora» a la ultimogénita en toda la franja costera y la herencia bilateral a partes iguales en los valles del interior.

En cuanto a la organización social destaca la importancia de la institución familiar y otras instituciones locales como «la Sociedad del pueblo» o «Concejo» (reunión de vecinos), la Junta de Ganaderos, la Sociedad de Mozos y las Cofradías religiosas.

Al relacionar estos elementos con los niveles de identidad predominantes, nos encontramos con la siguiente correspondencia: A menor concentración de la población, mayor importancia de la casa y la familia como sistema de identificación social; a mayor concentración de la población, menor importancia del grupo doméstico y predominio

de otros sistemas de identificación comunitaria como asociaciones voluntarias laborales, religiosas, festivas, culturales, rituales o de amistad.

Los diferentes poblamientos se corresponden, por lo tanto, con los dos sistemas de religación predominantes en la región: la casa y la familia en la zona de población dispersa y ultradispersa; el pueblo y la vecindad agrupada en distintas asociaciones, en los asentamientos concentrados ya sea en uno o varios núcleos.

Conceptos como casa, pueblo, familia, vecinos aparecen a lo largo de toda la región si bien con significados, sentidos y valores distintos. Palabras que a primera vista parecen ser términos utilizados de manera similar denotan, sin embargo, profundas diferencias de interpretación y significado del mismo problema.

Esta pluralidad de significados no se puede captar sin el análisis del sentido contextual de cada palabra, puesto que es el contexto el que precisa el sentido. Para ello se hace necesario considerar todos aquellos elementos que configuran el universo personal y social de los individuos, desde la manera de ocupar el espacio hasta la forma de dirigirse unos a otros, pasando por las representaciones colectivas que hacen del grupo.

Las relaciones entre los distintos niveles de identidad con el tipo de poblamiento, el modelo de organización social, las instituciones locales predominantes, el sistema de posiciones o roles primarios así como el sistema de señales y signos en virtud de los cuales estos roles se hacen manifiestos en el grupo, constituyen el núcleo central de esta investigación. Las formas que adquieran estas relaciones van a hacer posible la identidad cultural de cada una de las unidades sociales distintivas de la región. La identidad de la región no puede entenderse si no es a través de las identidades particulares de los distintos valles que comprende la provincia. *Purriegos* (del Valle de Polaciones), *pasiegos* (del Valle de Pas), *sobanos* (del Valle de Soba), *trasmeranos* (de Trasmiera), *lebaniegos* (del Valle de Liébana), *campurrianos* (del Valle de Campoo), *merachos* (del Valle de Miera) son maneras diferentes de ser cántabro; todas ellas manifiestan formas y estilos distintos de interpretar las relaciones entre naturaleza, sociedad y cultura; formas y estilos distintos de entender la familia, la vecindad y la amistad.

(Ana M.<sup>a</sup> Rivas Rivas)

## ● BALEARES

Intento responder a la pregunta de cuál es y cómo se constituye la identidad en el archipiélago balear. La incógnita se articuló primero en el estudio de campo, posteriormente en sus conclusiones y elaboración analítica.

Inicié mi investigación con dos hipótesis de partida:

1) Las islas y el archipiélago están sustentados por el mar y éste, en consecuencia, debía ser un referente constante tanto en la construcción relacional como en la comprensión del universo propio y ajeno.

2) El turismo, al intervenir en tiempo y espacio a nivel de la totalidad de los órdenes de la realidad isleña, debería presentarse como un factor de aculturación.

A partir de una primera investigación hubieron de ser corregidas y reformuladas de manera que:

— La importancia del turismo y de los procesos socioeconómicos que lo acompañan, es enorme. Su fuerza transformadora del espacio y su uso, así como de las relaciones sociales, es arrolladora; el hecho es tanto más importante cuanto acontece en un período muy breve.

— Los referentes de construcción identificativa, los factores que definen el «nosotros» y el «vosotros» siguen estando en el mundo estructurado en torno a la actividad agropecuaria e industrial preturística. La pesca se mantiene alejada de ambos procesos identificativos. El mar aparece como enmarcador y limitador de las relaciones.

— La sociedad resultante aparece como una sociedad dual en la que el turismo está presente, pero no es determinante en su existencia cultural. Los valores, las relaciones y sobre todo los marcadores sociales (símbolos y ritos) se presentan como los propios de la sociedad preturística.

A partir de ello, y dado que la investigación pretendía centrarse en las comunidades campesinas, organicé el trabajo de campo en grupos humanos y poblacionales.

El universo turístico, así como el urbano fuertemente articulado en torno a él, siempre estuvieron presentes. Pero, al igual que los propios actores, la investigación fue siempre de lo preturístico a lo turístico, y no viceversa.

\* \* \*

Desde los resultados obtenidos del trabajo de campo, planteé dos nuevas hipótesis operativas para proceder al análisis y elaboración de los datos.

Y de los propios datos extraigo una primera conclusión derivada de la constatación de la hipótesis de la centralidad agrícola: las fuertes diferencias en la estructuración agraria de las cuatro islas parecen traducirse en sendas diferenciaciones en cuanto a identidad propia; esto es, en cuanto a la forma de pensarse sus grupos sociales como tales y establecer sus relaciones con respecto a su exterior.

Hasta ahora he hablado de una estructuración cuyo contenido sólo es percibido a nivel de intuición: se manifiesta de tal manera que se constituye en niveles y que, en función de que las agrupaciones relacionales de significantes identificativos sean relativamente estables y diferenciales, dan lugar a grupos de identidad. Se constituyen

estructural o coyunturalmente, sincrónica o diacrónicamente, en función de instancias religativas, de pertenencia, referenciales y relacionales que los miembros del grupo mismo y los de los grupos que interactúan, consideran suficientemente diferenciadas para un momento y contexto dados.

Los miembros de un grupo (exceptuando los de posición cultural y social estructural, como hombre/mujer o en los que el eje definidor resulta irreductible con respecto a su opuesto: pescador-mar-pesca/pagès-tierra-agricultura) pueden pertenecer diacrónica o sincrónicamente a otros. En cualquier caso, todos los grupos son mutuamente comprensibles, ya que los elementos relacionales o humanos pueden pasar de uno a otro al apoyarse todos ellos en una estructura común.

Su existencia es generalizable a todas las islas, pero sus interrelaciones son harto diferenciales. El marco isleño es su aglutinador, en él se funden y aparecen conformando la ISLA como opuesta a las otras islas. La cadena fusión-fisión es la que encuadra este proceso, pero sus límites dependen de la perspectiva.

A raíz de esta última concreción se establece el límite de la fusión entre interior y exterior, quedando la cadena interrumpida ante el FORASTER (peninsular no catalano hablante) y el EXTRANGER, con distintos niveles de tolerancia/aceptación, incluyendo muy centralmente a cohabitantes (forasters, principalmente) nacidos en la isla.

En todas y cada una de las zonas recorridas y en todos y en cada uno de los ámbitos de relación internos a las formaciones culturales estudiadas, encontré la presencia de denominaciones que bajo la forma de MALNOMS, NOMS DE CASA, NOM DE POSSESIÓ, NOM DE LLOC, y sin nexo de unión con las *oficiales*, se constituían en sistemas utilizados como evidenciadores y ordenadores de relaciones, tanto para personas como para cosas. Es un sistema tal que el código de interpretación es interno a cada uno de sus ámbitos de actuación y está en relación con los procesos de construcción de identidad y de su plasmación en grupos. En consecuencia, su articulación se encuentra conectada con las específicas formaciones socio-culturales de cada una de las islas y ulteriores comarcas.

Resumiendo, sus características centrales resultan ser: 1) Universalidad; 2) Sistemática estructural opositiva; 3) Heredabilidad; 4) Acumulabilidad diferenciadora; 5) Estabilidad en función de los valores y relacionantes internos; 6) Marcadores de la cadena fusión-fisión y de su ruptura: no se dan a forasteros ni extranjeros; 7) Son denominadores grupales y no individuales, aunque pueden recaer sobre un solo individuo.

La fiesta es, al fin y al cabo, un tiempo acumulativo de relaciones endoculturales y culturales expresadas en términos significantes en tanto endoculturales. En este sentido amplió al máximo su campo semántico, incluyendo en el epígrafe fiesta las veladas y funerales, la matanza, junto con las fiestas en sentido estricto. Es decir, lo que me interesa es fundamentalmente su aspecto ritualizador y patentizador.

Las distintas ritualizaciones y los específicos niveles de las mismas resultan ser coherentes con los definidores centrales diferenciales de los grupos de identidad internos a cada una de las islas; y éste es de hecho el primer criterio expositivo-analítico que utilizo.

El segundo es el temporal, en el que la fiesta aparece como marcadora del tiempo cíclico y del tiempo real (funerales, bautizos, bodas; Sant Antoni —invierno—; mercados —primavera—; Sant Joan, Moros y Cristianos —verano—; vendimia —otoño—).

El tercero es espacial, es decir, patentización de los distintos niveles de religación: de la fiesta de la casa, a la del barrio, al pueblo. Pero encuentro que el nivel /isla/ no tiene una ritualización festiva específica; existen unas constantes isleñas en todas las fiestas, pero no tengo constancia de que ello constituya una agrupación identificativa, sino más bien una evidenciación de una serie de rasgos comunes de identidad. Desde la perspectiva etic, por el contrario, la isla se constituye en marco específico de relaciones y construcciones identificativas.

La conclusión primera y central es que en el área de estudio:

— La identidad surge, se estructura, se adapta y se transforma de manera tal que se nos presenta más como un continente que como un contenido, más como una determinada estructuración de explicación y, fundamentalmente, de autoexplicación, que como una explicitación de esencias.

— La segunda es que la identidad supone dos personas grupales a dos niveles: como IDENTIDAD EN SI, el grupo no busca relacionantes ni valores comparativos, no mira hacia fuera, «quiere» absolutos de definición. Como IDENTIDAD FRENTE A, enfrenta los nexos explicativos del «nosotros» y de la otredad. Si bien en la práctica relacional ambas se dan al unísono, si se produce una ruptura EMIC de la fusión, como es la de la /isla/, el primer nivel no necesita del segundo para activarse. De esta manera, a modo de ejemplo, se puede presentar como eivissenc sin necesidad de ser no-mallorquín, ni tan siquiera ser no-foraster.

Aunque, quizá, la conclusión más importante sea la de la apertura de nuevos campos de trabajo en el área y en otras áreas a partir de las hipótesis operativas inferibles de mi investigación.

(Alejandro Miguel Novajra)

## Reseña de libros

Ernest GELLNER, *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Ed. Gedisa. Barcelona. 1989.

La obra recoge un conjunto de ensayos que desde perspectivas y enfoques diferentes versan sobre un mismo tema: la naturaleza, fundamentos y estructura de los cambios sociales que desde el siglo XIX están experimentando las sociedades contemporáneas. Desde las teorías que intentan explicar el cambio o desde los hechos, cada uno de estos ensayos supone una reflexión sobre los principios de las nuevas formas sociales que están emergiendo. Temas como el nacionalismo, la sociedad civil, el estado, la cultura, la identidad, son objeto de estudio en un intento de entender los nuevos caminos por los que parece discurrir la sociedad actual.

En el primer ensayo, Gellner se ocupa del nuevo principio político del nacionalismo y lo relaciona con las ideas del teórico francés de la cohesión social, Emile Durkheim. Frente a la explicación historicista de Ernest Renan, que destaca como rasgos centrales del fenómeno nacionalista la amnesia, el anonimato y el asentimiento voluntario de los miembros de las comunidades estado-nación, o frente a las teorías que presentan el nacionalismo moderno como consecuencia del desarrollo cada vez mayor de la diversificación y especialización del trabajo, el autor sitúa el origen del estado nacional moderno en el nuevo rol que asume la cultura como elemento principal de la cohesión social.

En sociedades altamente alfabetizadas, con una fuerte movilidad social, igualdad formal, similitud cultural, educación universal, homogeneidad y standarización, como es el caso de los estados nacionales modernos, la cultura aparece como cédula de acceso a la plena ciudadanía, a la dignidad humana y a la participación social. La cultura reemplaza a la religión como sistema de señales que en el idioma de una u otra sociedad, constituyen los signos en virtud de los cuales, los roles, posiciones o actividades son hechos manifiestos. La cultura se convierte en objeto directo de culto en su propio nombre. Identidad cultural se hace sinónimo de identidad nacional y el grado de identificación consciente de los ciudadanos con su cultura es la medida para calibrar el nacionalismo de un estado. El nuevo principio, «un estado, una cultura» subyace a la forma de cohesión que anima el estado nacional moderno como unidad social distintiva.

El segundo ensayo trata sobre la obra de Emile Masqueray, cuyo interés se centró en la organización social de las tres principales regiones bereberes de Argelia. En su investigación sobre el desarrollo y crecimiento de la «cité real» y de la «conciencia cívica», Masqueray se encuentra con el hecho de la segmentación como factor principal del

orden social y del equilibrio en sociedades no centralizadas; ve el surgimiento del orden como un fenómeno que se desarrolla por la fusión de subgrupos en unidades mayores. Masqueray se sitúa así en el comienzo de dos vigorosas corrientes, una que pasando a través de Durkheim y Evans-Pritchard llega a la teoría antropológica actual, y la otra que a través de Montagne llega hasta los estudiosos contemporáneos del Norte de Africa, tales como Raymond Jamous, hasta Carleton Coon y sus discípulos intelectuales.

Las teorías de la cohesión social no cuestionan el fenómeno del nacionalismo en sí, sólo se interrogan sobre el principio que sostiene y hace posible la unidad dentro de un grupo determinado, sea éste una comunidad nacional o no. El nacionalismo aparece como una nueva forma de cohesión social, resultado del cambio producido entre dos estructuras diferentes: la prenatalista y la nacionalista. Desde esta perspectiva, los teóricos de la cohesión social no se definieron respecto al nacionalismo, no se trataba de aprobar o repudiar, sino simplemente de explicarlo.

Una actitud diferente y diametralmente opuesta fue la representada por B. Malinowski, el principal fundador de la antropología contemporánea. Malinowski fue un nacionalista cultural y un internacionalista político que rechazó la manipulación de la historia con fines políticos y utilizó las ciencias sociales como una alternativa al nacionalismo. Malinowski puede considerarse como un fenómeno único dentro del contexto más amplio del pensamiento europeo: fundió las ideas epistemológicas de Mach (la orientación positivista del aquí y del ahora en un giro específicamente antipasado) con el sentido orgánico de la interdependencia institucional y de la funcionalidad, ideas que podían haber sido igualmente derivadas de los románticos historicistas o de los pragmáticos biologizantes; utilizó el positivismo para exorcisar el pasado y el pragmatismo para dar una interdependencia viva, orgánica al presente. De este modo, se situaba de lleno en el fundamental debate europeo sobre razón y comunidad. Lo mismo que Hegel, Malinowski veía la astucia de la razón en las instituciones, pero a diferencia de aquél no veneraba la autoridad del tiempo. Su posición desafió las posiciones habituales y lo hizo con una nueva persuasión y elegancia.

Junto al fenómeno nacionalista aparece otro hecho sustantivo a las sociedades contemporáneas: la tendencia creciente hacia un mayor igualitarismo. De este tema se ocupa uno de los ensayos que presenta la condición igualitaria como consecuencia del modo de organización social propio de las sociedades industriales. El igualitarismo sería uno de los efectos principales que se deriva de este tipo de sociedades, caracterizadas por la movilidad ocupacional, la educación universal y uniforme, la naturaleza del poder proveniente del status y el rango, más que de la riqueza, la homogeneidad en los estilos de vida (laboral, familiar y tiempo libre), etc.

Ahora bien, la duda que se puede plantear una vez conocido el argumento del autor para demostrar la tendencia creciente de las

sociedades industriales hacia el igualitarismo, es la siguiente: ¿por qué esas sociedades que a nivel interno han conseguido orientar su desarrollo hacia un mayor igualitarismo de sus miembros, no han conseguido el mismo efecto para la comunidad internacional de naciones?; ¿cómo es posible que una sociedad engendre igualitarismo en su organización interna al mismo tiempo que engendra desigualdad en los sistemas sociales de otros países?

En la búsqueda de las raíces sociales del igualitarismo el autor parece haberse olvidado de una muy importante: el desplazamiento de las minorías en el monopolio de los privilegios económicos, políticos y sociales, no por otras capas o grupos sociales nacionales, sino por países enteros. Lo que antes era privilegio de una minoría nacional, ahora ha pasado a ser privilegio de naciones enteras. Quizá deberíamos plantearnos el coste social que ha supuesto para las sociedades no industriales ni occidentales el igualitarismo conseguido en los países industriales y occidentales: ¿cómo aprobar un igualitarismo reservado sólo al mundo desarrollado?, ¿cómo explicar la diferente participación de las comunidades nacionales en el proceso de igualación a escala mundial? En un mundo cada vez más interdependiente, universalizado e interrelacionado, la veracidad de la tendencia creciente hacia un mayor igualitarismo, sólo puede ser verificado desde el grado de participación de todas las naciones en dicho proceso.

Según el autor, este igualitarismo propio de las sociedades altamente desarrolladas tiene que ver también con otros aspectos sustantivos del mundo industrializado como el célebre *desencanto* y las dificultades filosóficas y morales que encuentra esta sociedad para asegurar la legitimación de su orden social. Si es verdad que la historia de la humanidad camina hacia una mayor igualdad entre los hombres, ¿por qué persiste esa sensación de desencanto, frustración e insatisfacción, que como las crisis económicas aparece y desaparece cíclicamente?, ¿es el desencanto algo inherente ya a las sociedades industrializadas?, ¿cómo legitimar un orden social cuya máxima principal es la de que «todo vale», ya sea a nivel económico, político o social?

Mientras una parte de la humanidad especula con el discurso del desencanto y de la modernidad, otra parte de la humanidad se halla sumida en situaciones postrevolucionarias no imaginadas hasta ahora, que corrigen toda fácil teoría sobre la secularización de nuestro mundo y las relaciones entre crecimiento económico, ideología social única y estado autoritario.

Este es el tema central de un tercer grupo de ensayos que estudian la situación postrevolucionaria de dos casos concretos como son el régimen fundamentalista shiita musulmán y el régimen revolucionario comunista de Checoslovaquia.

La unidad temática de estos tres grupos de ensayos es el intento de comprender lo que está ocurriendo a nuestro alrededor en relación a temas fundamentales para la comunidad humana. Si uno de los rasgos característicos de las sociedades contemporáneas es la rapidez con la

que se suceden los cambios sociales de modo que parecen escapar al control humano, ahora más que nunca se hace necesario plantear las relaciones entre sociedad, estado y naturaleza humana para situar de nuevo al hombre en su papel de protagonista del devenir histórico. Si la historia es la creación en común de hombres libres, debemos asumir los nuevos condicionamientos de nuestra libertad, estrechamente relacionados con temas tan fundamentales como los que centran el interés de este libro: el estado, la sociedad civil, la identidad cultural y la legitimidad.

(Ana M.<sup>a</sup> Rivas Rivas)

*La casa en la Catalunya Nova.* Publicaciones del Ministerio de Cultura.

El tema del libro son los distintos referentes a los que se hace alusión con la palabra *casa* dentro del área tarraconense de *la Catalunya Nova*; es decir, estudio la vivienda, el grupo doméstico, el linaje familiar y los bienes patrimoniales que se le asocian.

En primer lugar, trato de ver cómo se interrelacionan esos referentes no sólo a nivel verbal, sino también ritual. Para ello analizo dos ritos que, hasta hace unos años, estaban muy extendidos por la zona: el *sal-pas* y la *enramada*.

Describo más tarde la vivienda rural, aunque interesándome menos por sus características arquitectónicas que por el uso social de que es objeto su espacio interno. Por ejemplo, me detengo bastante en hacer notar que los comportamientos espaciales reflejan con relativa fidelidad la estructura de autoridad que existe dentro de la familia.

Después me ocupo del grupo doméstico. Examinó su composición, las relaciones entre sus miembros, las pautas de residencia postnupcial y las estrategias matrimoniales que se despliegan. Me pareció de interés indagar sobre las razones que están en la base de enlaces tan pintorescos como el levirato, el sororato, el matrimonio entre hermanastros o el que se denomina en Tarragona *casament doblat*.

Lo más destacable de la obra pone de manifiesto que algunas afirmaciones que se han hecho sobre la familia y el sistema hereditario catalanes no son aplicables a *la Catalunya Nova*. Se ha asegurado, por ejemplo, que la figura de la *pubilla* se puede equiparar a la del *hereu* por cuanto ambas ocupan la misma posición de poder dentro del grupo doméstico, pero esto no es así, al menos en las comarcas tarraconenses. También se ha dicho que la *institució d'hereu* es el sistema hereditario predominante en Cataluña, sin tener en cuenta que esto solamente es cierto cuando se refiere a las familias más favorecidas patrimonialmente, mientras que las que tienen poco patrimonio suelen poner en funcionamiento estrategias hereditarias distintas. De igual modo, hay áreas territoriales donde ni siquiera las familias ricas transmiten toda la herencia inmueble a un solo hijo, y la reparten entre todos, mejorando tal vez a alguno de ellos por haberse hecho cargo de los padres en su

vejez. Tal ocurre, verbigracia, en el *Baix Ebre* y el *Montsià*, esto es, en la Comarca de Tortosa, donde las diferencias que muestra su sistema hereditario con respecto al del resto de Cataluña no deja de tener repercusiones en los sentimientos de identidad de sus habitantes.

El penúltimo capítulo aborda el tema de *la casa* como una unidad básica de la organización social, y el último versa sobre los *apodos* o *renoms de casa*. En él trato de encontrar una explicación del hecho de que los tarraconenses acepten e incluso se sientan orgullosos de ser llamados por un *apodo* de carácter peyorativo, muy al contrario de lo que parece suceder en otras áreas españolas.

(Autocrítica de M.<sup>a</sup> Isabel Jociles Rubio)

---

## *Rincón del memorialista*

---

### UN RECUERDO INFANTIL

Vemos a Joaquín Costa encerrado voluntariamente en su rincón aragonés de la antigua Ribagorza, entre las estribaciones pirenaicas, en Graus, en casa de su hermana mayor Martina. Hallaba en aquel ambiente solitario y silencioso, clima adecuado para su estudio y trabajo.

Alguna vez requirió la presencia de la pequeña Luisa, sobrina suya e hija de su hermana Vicenta que, por hallarse en completa orfandad, convivía con su tía Martina, sin ver a su tío, encerrado entre las cuatro paredes del estudio. Eran escasas las veces en que su naturaleza, muy fatigada, exigía breve descanso. La inocencia e ingenuidad de la pequeña, de cinco años, servían de lenitivo a los dolores de un espíritu atormentado. Ambos, mano a mano, dialogaban:

—¿Qué quieres ser cuando seas mayor? —preguntaba el sabio.

—No sé, no sé —respondía la niña.

—Serás maestra —respondía él.

—No, no —decía la pequeña—, porque la maestra da palmetazos en las manos y las niñas lloran.

Era su propia experiencia la que hablaba por su boca, pues había sufrido en el parvulario, cuando desatendía las señales del puntero que marcaba una letra del alfabeto en el tablero de madera.

—Bien, entonces —decía Costa— te enseñaré algo que te gustará. Vámonos a la terraza.

Efectivamente, en la parte posterior de la casa, una terraza permitía disfrutar de un panorama singular. Las sierras dentadas de las montañas que servían de marco al paisaje y el discurrir de las aguas del Esera y el Isabena, se conjuntaban pocos kilómetros más allá para servir de afluente al Cinca. Y entre las brumas del la boira (niebla) un modesto molino se divisaba. Costa y Luisa seguían charlando.

—Ahora —decía el sabio— tienes que bramar hasta que te oiga la molinera.

—No, no —decía la chiquilla—, eso lo hacen los burros.

—¡Ah, sí, pues yo también sé!

Y remedando al modesto cuadrúpedo, Costa rebuznaba.

—Ahora tú, pero muy fuerte.

Convencida la pequeña lanzaba gritos para ser oída. Reía el gran hombre, reía con fuerza desalojando el aire enrarecido de sus pulmones. Y, tras breve diálogo, se separaban.

Poco tiempo después, Tomás Costa, el más pequeño de los hermanos, residente en Madrid, se hizo cargo de la pequeña huérfana y la llevó consigo encerrándola en un internado. Tras esta época viajó Joaquín Costa a Madrid, a fin de consultar obras en la Biblioteca del Ateneo, situándose en un hospedaje próximo a aquella entidad cultural. Y acordándose de su ingenua interlocutora deseó recordar su interrumpido diálogo. Más el tiempo había modificado el talante de la pequeña; un familiar la llevó a su presencia, vestida con uniforme colegial. Frente a frente se situaron tío y sobrina, pero el implacable olvido hizo sentir temor a Luisa ante aquella imponente figura y bella cabeza leonina. Apenas contestó a su tío y éste, cansado de su monólogo, dijo a su familiar: «Llévatela; la han atontado las monjarronas». Esta penosa escena tuvo lugar hacia 1908. Jamás volvieron a verse ambos.

#### EL AUTOR

Luisa Pueyo Costa (1901-1988) dirige una mirada retrospectiva y evoca con respeto y cariño la figura de su tío, a quien prometió ser Maestra, pese al temor de los palmetazos. Hizo así la carrera de Magisterio y los estudios facultativos de la Escuela Superior, permaneciendo durante cuarenta años en el ejercicio de su labor profesional.



# *La educación de la mujer según Joaquín Costa*

POR  
OTILIA PUEYO MOY

El tema de la educación femenina adquiere cierta relevancia durante la segunda mitad del siglo XIX.

Hasta entonces, se entendía por educación femenina el conjunto de conocimientos que las niñas recibían de forma oral y por imitación del comportamiento, desde su entorno familiar y que servirían para llevar a buen fin, en el futuro, los papeles propios de su sexo, esto es, su función de esposa y madre. En la época que nos ocupa, el concepto de educación de la mujer se ve ampliado y se hablará de la necesidad de instruir a la mujer, de que ésta acceda a la enseñanza.

Sin embargo, este cambio de concepto será lento en el tiempo. No existe un cambio de mentalidad generalizado; muy al contrario, la idea de instruir a la mujer aportará más hostilidades que adeptos.

La mujer del XIX no era considerada un ciudadano; era inimaginable su participación en la vida pública desempeñando un trabajo cualificado. La mujer que trabajaba lo hacía por necesidad económica y era un signo de pobreza. Ivonne Turín (1967) explica así la situación:

(...) Pero las mujeres, ¿son individuos adultos o individuos niños? Difícil cuestión. La respuesta masculina, la única que cuenta, no admite duda. Hasta es casi seguro que la opinión femenina española de la época compartía ese parecer autorizado. (...) La imposibilidad de asumir responsabilidades, lo frágil de una voluntad incapaz de tomar decisiones importantes, el valor secundario del tiempo en la vida de esos seres menores, cuyas actividades están destinadas a una inutilidad parcial y gozan a la par del privilegio del poder, sin consecuencias, desperdiciar las horas, son los caracteres que acercan a la mujer al niño en el espíritu de la gente seria de la España de entonces (p. 58).

Habría que esperar hasta la revolución de 1868 para que el grupo Krausista plantee a la sociedad española la necesidad de educar a la mujer, así como de renovar la educación del hombre, como única manera de curar los males sociales, como único medio de regeneración social.

Poco se hizo, sin embargo, de forma oficial. La primera referencia a la creación de escuelas para niñas la tenemos en la Ley Moyano de 1857. En su artículo 100, dice:

Se dispone la existencia de escuelas elementales y superiores. En todo pueblo de 500 almas «habrá» necesariamente una escuela elemental de niños y otra, aunque sea incompleta, de niñas.

Poco más se legisló sobre escuelas femeninas en los siguientes años. No existe la obligatoriedad de la instrucción femenina y habrá que esperar a 1910 para que la mujer ingrese, en número importante, en la escuela primaria.

Algunas cifras pueden ayudar a crearnos una idea de la situación cultural de la España de la segunda mitad del siglo XIX.

---

### AÑO 1887

grado de instrucción	hombres	mujeres	total
sólo saben leer .....	221.613	380.392	602.005
saben leer y escribir .....	3.317.855	1.686.615	5.004.470
no saben leer ni escribir ...	5.067.098	6.878.773	11.945.871

---

*Fuente:* Bol. I.L.E. 1897, pág. 358. Cossio: «La enseñanza primaria en España».

Fernando de Castro, siendo rector de la Universidad de Madrid, organiza en 1868 las «Conferencias Dominicales» destinadas a la mujer. En ellas, personalidades como Canalejas (padre), Pi y Margall, Moreno Nieto, Labra... desarrollan ante el público femenino que las frecuenta, temas como «La influencia del cristianismo sobre la mujer, la familia y la sociedad»; «La influencia de la madre sobre la vocación y profesión de los hijos». Un año después, en 1869, funda Fernando de Castro la Escuela de Institutrices; en el acto de apertura se pone de manifiesto el «fin de procurar la educación moral e intelectual de la mujer, cuyo imperfecto estado es por todos conocido»<sup>1</sup>.

Esta Escuela funciona al margen de la Administración. Como explica Concepción Saiz (1929), alumna de este centro, «la recién nacida Escuela de Institutrices no tenía valor oficial, no tenía casa, no tenía profesorado, no tenía subvenciones, pero tuvo amor y fe y con ambos sentimientos se suplió todo».

Sobre esta plataforma, Fernando de Castro constituye en 1871, la Asociación para la Enseñanza de la Mujer, dentro de la cual se crearon entre 1871 y 1884 las Escuelas de Comercio (1878), de Correos y Telégrafos (1883), Secciones de Idiomas, Dibujo y Música (1878) y la Escuela Primaria (1884), siempre en la vanguardia de la cultura femenina española.

Interesa conocer, aunque sea a grandes rasgos, cómo concibe Castro (1869) la educación de la mujer, pues esta idea se verá repetida en Costa. Opina Castro que la mujer, creada por Dios como compañera del hombre, no debe ser esclava de éste y está obligada lo mismo que el hombre a perfeccionarse y realizar su naturaleza humana. Su destino en la vida es ser madre, «madre del hogar doméstico y madre de la sociedad» (p. 5), pero para ello «debe instruirse y prepararse dignamente con la sólida educación que estos fines reclaman» (p. 8).

Una idea más amplia, sobre educación femenina, la desarrolla, a través de sus escritos, Concepción Arenal:

(...) Si la educación es un medio de perfeccionar moral y socialmente al educando, si contribuye a que cumpla mejor su deber, tenga más dignidad y sea más benévolo; si procura fortalecer cualidades esenciales, generales siempre, aplicables cualquiera que sea la condición y circunstancias de la persona que forma y dignifica; y si la mujer tiene deberes que cumplir, derechos que reclamar, benevolencia que ejercer, me parece que entre su educación y la del hombre no debe haber diferencias (...). Dejando al tiempo que resuelva las cosas dudosas, lo que nos parece cierto es que los esfuerzos deben ir dirigidos a satisfacer las necesidades más apremiantes, y que la más apremiante necesidad de hoy, para el hombre como para la mujer, es la educación, que forma su carácter, que los convierte en persona<sup>1</sup>.

La persona no tiene sexo, dice Concepción Arenal, y, por lo tanto, la educación debe ser igual para el hombre que para la mujer. Aún así, explica, es más urgente respecto a la mujer.

Otro aspecto que trata es el de la aptitud de la mujer para la vida profesional: «No creemos que puedan fijarse límites a la aptitud de la mujer, ni excluirla a priori de ninguna profesión». Explica Concepción Arenal que si bien el papel tradicional de la mujer es el de esposa y madre, hay un número grande de mujeres solteras y viudas que no pueden ejercer este papel. ¿Por qué no pueden éstas aspirar a un trabajo digno que sea sustento de sus vidas?

En esta misma línea aboga la autora porque se permita asistir a las mujeres a los centros de enseñanza superior:

Respecto a las que exigen la asistencia a establecimientos públicos (de enseñanza superior) esperamos que los hombres se irán civilizando lo bastante para tener orden y compostura en las clases a las que asistan mujeres, como la tienen en los templos, en los teatros, en todas las reuniones honestas, donde hay personas de los dos sexos.

¡Sería fuerte cosa que los señoritos respetasen a las mujeres que van a los toros y faltaran a las que entran en las aulas!<sup>2</sup>.

\* \* \*

Joaquín Costa es uno de los pocos autores que dedican parte de su obra a la educación e instrucción de la mujer. Nada, o muy poco de este material se ha publicado. Aparte de una referencia a las escuelas de niñas publicada en *Maestro, Escuela y Patria*, lo que escribió sobre el

tema se conserva entre sus papeles en el Archivo Histórico Provincial de Huesca.

Todo este material es contemporáneo a la fundación de la escuela de Institutrices, a la que nos hemos referido antes, y, por tanto, muy anterior a los Congresos Pedagógicos de 1882 y 1892, en los que por primera vez se plantea el tema de la educación de la mujer. Costa abandonó, siendo muy joven todavía, el tema de la educación, para dedicarse al ejercicio del Derecho. Por esta razón, no encontramos en los años que siguieron a 1871 ninguna referencia en sus escritos al tema de la educación de la mujer.

En 1869 escribe Costa una serie de fragmentos que reúne bajo el título de *Mi Pedagogía*. Algunos de estos fragmentos, que tituló «Padres e Hijos», hacen referencia a la misión educadora de la madre. A la misma época pertenece otro libro manuscrito titulado *Apuntes sobre Instrucción*, en el que dedica un capítulo entero a la «Educación y Enseñanza de la mujer en poblaciones agrícolas». Otro libro sin titular, que aparece insertado en el anterior, incluye un capítulo titulado «La mujer labradora». También de 1869 es el manuscrito titulado *Verdades Sueltas*, donde se pregunta sobre la validez de las escuelas de niñas de su época. En 1871 escribe *Política de Educación Popular*, en cuyo capítulo II incluye un apartado titulado «La educación de la mujer. Su necesidad y urgencia».

En un conjunto de papeles sin datar se incluyen varios borradores de interés: la «Conferencia para la Escuela de Institutrices» que tituló *La Historia desde el punto de vista de la mujer*, el «Discurso en la Academia de la Historia» —discurso que nunca leyó— al que tituló *De la mujer en la política española* y otras dos hojas tituladas *Las mujeres en la Historia*. Estos borradores son en realidad esquemas poco elaborados y de difícil lectura, pero confirman la importancia que el tema de la mujer tenía para Costa.

A través de sus escritos, resalta la importancia social que Costa concede a la mujer de su tiempo. Parte de la realidad del momento: la mujer desempeña fundamentalmente las funciones de esposa y madre, pero esto no la hace inferior al hombre, sino igual, pues ambos son igualmente imprescindibles en la sociedad. Así, refiriéndose a la mujer, escribe:

Y reconocida como está por todos la inmensa influencia que ejerce en la dirección de la sociedad, como rectora suprema que es de la niñez y como compañera íntima de la edad madura (...) La mujer es la mitad de la familia; económicamente, el hombre produce y la mujer ahorra, y ya sabemos que trabajo y economía son los dos elementos que crean el capital; moral y jurídicamente, el marido representa a la familia fuera y la mujer, sacerdotisa del hogar, la dirige dentro; científicamente, la mujer educa el corazón y el padre ilustra y cultiva la inteligencia del niño desde que nace; fisiológicamente pone la mitad de la fuerza generatriz; filosóficamente es el elemento varío que justamente con el marido produce esa unidad superior llamada matrimonio, esa armonía viva, ese modelo social que se llama familia<sup>4</sup>.

En *Apuntes de Instrucción*, se refiere también a la importancia de la mujer en la sociedad:

La mujer ha ejercido siempre y ejerce hoy extraordinaria influencia en los destinos del mundo y, a medida que la civilización avanza, se deja sentir con mayor intensidad.

Joaquín Costa considera a hombre y mujer como seres iguales, pero reconoce las diferencias que han existido a lo largo de la historia de la humanidad y así lo hace constar en el borrador de su «Discurso de Ingreso en la Academia de la Historia»:

División de la materia:

- I.—Primera edad: mujer superior al hombre: familia matriarcal.
- II.—Segunda edad: hombre superior a la mujer: familia patriarcal.
- III.—Tercera edad: hombre y mujer iguales, que es a lo que aspiramos.

Pero estos seres iguales realizan en la sociedad funciones diferentes. El hombre trabaja y representa a la familia fuera de casa. La mujer, dentro, educa a sus hijos y es compañera del hombre. Pero para realizar estas funciones, ambos deben prepararse, instruirse y recibir una educación apropiada. En este punto, reconoce Costa la desventaja de la formación femenina. La mujer debe ser educada e instruida para llevar a buen fin las funciones que le han sido otorgadas. Las consecuencias de no haber llevado a cabo un programa de formación femenina, las explica Costa de la siguiente manera:

(...) y recordando el lamentable abandono en que se ha tenido la educación de la mujer, es fácil explicarse tanto servilismo en los caracteres, tanta decadencia de los afectos, tanto vacío en las almas, tanto desvío en los matrimonios, tanta ruina en las fortunas, tanto desenfreno en las modas, y tantos jóvenes arrancados de su centro por la ignorante vanidad de los padres. Ya llegará la reacción, pero es necesario que la preparemos<sup>5</sup>.

La importancia del papel educador de la madre y el mal que conlleva la ignorancia de la misma respecto a la educación de sus hijos, es un tema que Costa reitera en algunos fragmentos de su obra:

Dos son las causas principales del delito: la miseria y la mala educación. ¡Madres! (...) acordaos de esto que os he dicho: las madres que no quieren saber cumplir su misión educadora, llevan a sus hijos de la mano al patíbulo, al patíbulo de la vindicta pública, o al tormento de las propias pasiones (...)<sup>6</sup>.

Es menos criminal la madre que abandona en la inclusa al hijo de sus entrañas, que la que le entrega al mundo con una naturaleza viciada, con una educación torcida<sup>7</sup>.

Una de las cosas que hace más desgraciados a los hombres es la debilidad de los padres y su ignorancia en materias de educación<sup>8</sup>.

Queda claro que para que la mujer desempeñe su difícil papel de educadora de sus hijos, es necesario que se instruya. Pero Costa plantea dos de los problemas existentes: en primer lugar la no asistencia de las

niñas a los centros escolares. En segundo lugar, la propia situación de estas escuelas, tanto en su aspecto material como en los programas que se imparten. En *Apuntes sobre Instrucción*, Costa describe la situación de estos centros escolares:

Si la programación de la enseñanza de niños encuentra obstáculos insuperables en las malas condiciones de los locales a ella destinados, mucho mayores los encuentra la disposición lamentable en que por punto general se hallan colocadas las escuelas de niñas; porque estas escuelas se han creado en la península en circunstancias desfavorables. La mayoría de nuestros pueblos agrícolas creyeron eludir la obligación de sostener esta clase de establecimientos, consintiendo que se desamortizara la propiedad urbana sin practicar gestiones para que se eximiera de la venta la que podía haberse utilizado para estas escuelas; pero obligados a crearlas, sostenerlas y destinarles edificios de buenas condiciones, se han visto precisados a situarlos en casas inhabitables, estrechas y ruinosas, en casas que, si no se atreven los vecinos a habitarlas, procuran casi siempre que éstas se destinen a escuelas. Y con elementos de esta clase, ¿podrán éstas jamás constituirse en provechosos centros de educación e ilustración? Procede, pues, que sin levantar mano se resuelva la cuestión de edificios para escuelas; porque de diferirlo un poco más, se originarán males de mayor gravedad que los que están causando la resistencia que oponen casi todos los pueblos agrícolas a sostenerlas.

Existía también el problema de la baja calidad en la instrucción que recibían las alumnas que asistían a las escuelas. El problema parecía radicar en la propia formación de las maestras. Aunque existían las Escuelas Normales para la formación de maestras en grado elemental y grado superior, no parece que su preparación fuera satisfactoria, si nos atenemos a la opinión de Concepción Saiz (1929), maestra, sobre el tema.

Costa cuestiona la validez de las escuelas de niñas de este modo constituidas:

Una pregunta: las escuelas de niñas, ¿han hecho mejores hijas, mejores esposas, mejores madres que la antigua educación doméstica? Categóricamente puede contestarse: no. Y así tiene que suceder. En vano esperamos ver instruida a la mujer mientras no se instruya convenientemente a las maestras, mientras no se procure vencer la repugnancia que suelen inspirar a las familias”.

Tal es la importancia que Joaquín Costa otorga a la labor de las maestras y tal la situación de su formación, que escribe:

Trabajo tan delicado ha de vincularse a la maestra de Primera Enseñanza; a ese ser que, cual otro apóstol, va a esparcir en tierra virgen la semilla más fecunda del bien y de la prosperidad. Pero ¡cuán grande será la responsabilidad que pesará sobre la maestra que no ejerza cumplidamente ministerio tan elevado y trascendental! ¡Cuán responsable será también ante Dios y ante los hombres el que llamado a prepararla y a calificar su aptitud, la habilita, no considerándola capaz de acometer empresa tan arriesgada, y no la apercibe antes y después de habilitarla de la grandeza de su cargo, de los peligros que le son inherentes y de las penalidades a que está sujeta! ”.

En cuanto al tipo de educación e instrucción que debe impartirse en las escuelas de niñas, plantea Costa un programa realista, acorde con las funciones que las niñas realizarán en el futuro en el seno de una familia:

Que no se principie por el omega: enséñese en estas escuelas economía doméstica más bien que historia, orden e higiene antes que bordado, contabilidad práctica mejor que dibujo, previsión y no geografía, cría de aves, gobierno de los hogares, amor al prójimo, odio al lujo y a la vanidad... De este modo, con resultados tangibles y provecho inmediato, veránse pronto llenas las listas de la escuela, y no faltará religión en los corazones, sinceridad en los labios, sencillez en los entendimientos, contento en las familias, actividad en las jóvenes, acierto en las faenas, orden y desahogo en todas partes (...) <sup>11</sup>.

El buen desenvolvimiento en el trabajo que el futuro tenía reservado a la mujer, es el programa principal y urgente que propone Costa. No significa, sin embargo, que la mujer no pueda acceder a una cultura más amplia:

Entonces habrá llegado la hora de ensanchar el círculo de la enseñanza, pero hasta ese momento, ilusiones a un lado, que por el camino que seguimos, no podemos menos de retroceder <sup>12</sup>.

Quizá influido por el ambiente rural en el que Costa vivió gran parte de su vida, en Graus desarrolla de una manera más amplia —en dos capítulos de sendos libros no publicados— el tema de la educación e instrucción de la mujer labradora, la mujer de poblaciones agrícolas. Considera Costa que a ésta, además de compañera y educadora, le corresponde realizar tareas relacionadas con la agricultura, tareas que son tan imprescindibles como las que realizaba el varón:

No es sólo el hombre el que forma el vecindario de una población; hay otro ser a quien confieren cargos no menos delicados y trascendentales. La mujer labradora ejerce tal influencia en los destinos de su pueblo agrícola, como en los demás, que parece ocioso detenernos en demostrarlo <sup>13</sup>.

El objetivo final de la educación de la mujer labradora es «conocer la obligación que el deber le impone» y cumplirlo. Opina Costa que la mujer labradora actúa de acuerdo con lo que aprendió emulando el comportamiento de sus mayores, pero no admite mejoras en sus tareas ni es capaz de cambiar sus costumbres, aunque ello facilitase su trabajo. La mujer labradora actúa como una «máquina animada que no funciona sino a impulso de las costumbres o de la fuerza». La mujer labradora, dirá Costa, no tiene conciencia de su deber, pues no llega a plantearse realmente de qué forma puede acometerlo para que éste le satisfaga:

Es tal la fuerza del hábito en la mujer labradora, que las costumbres adoptadas por imitación desde que el uso de la razón aparece, son observadas de modo inalterable hasta el último (día) de la existencia. El estado de incivildad en que se la tiene, le evita sin duda muchas penalidades, hijas de la

sensibilidad, de la conciencia y de la razón ilustrada; pero en cambio le priva de la noble emulación, del conocimiento del deber y de los puros y honestos goces de la familia.

La mujer en quien no se encuentra noble emulación (...) no experimenta esa alegría interior, tan natural en el que conociendo la obligación que el deber supone, lo cumple. La que no lo conoce, no se ilustra, no desempeña fielmente su ministerio, no hace por mejorar su condición (...)".

Como consecuencia de este desconocimiento del deber, se produce en la mujer labradora una falta de goce hacia las tareas que le son propias. De esta forma, su trabajo se ve subestimado, creándose un sentimiento de inferioridad con respecto al hombre a la vez que sus relaciones familiares se deterioran y se fomentan en la mujer sentimientos de egoísmo y avaricia y desatiende la educación de sus hijos:

La mujer, en fin, que no comprende el valor de los honestos goces de la familia, no la ama, y no amándola, no experimenta las complacencias que le son inherentes a la amistad, a la fidelidad conyugal, al cariño de hijo, de hermano y de madre; no estima el hogar, sino en cuanto le proporciona el espacio para el material descanso; no beneficia su patrimonio para que al desaparecer del mundo, viva la familia con holgura, sino para recrearse contemplando las riquezas debidas a su fatiga, aunque no las disfrute; no reconoce en sus hijos, en sus domésticos y en el resto de la familia, sino otros tantos familiares del jefe de ella que desempeñan gratuitamente obligaciones que, si no contar con ellos, habría que encomendar a los extraños. De este modo, se relajan los vínculos de familia, aislándola cada vez más del trato lícito con los demás, dificultando las relaciones recíprocas que el hombre debe cultivar para su bien con otros hombres, fomentando el egoísmo y la avaricia, y contribuyendo poderosamente a que los hijos vivan y se desarrollen en la ignorancia más crasa".

Todo esto son consecuencias debidas al estado de abandono al que se halla reducida la educación de la mujer. Pero existen también otras causas citadas por Costa, como son, la resistencia de los padres a que sus hijas asistan a un centro de instrucción y otra, quizá más curiosa, pero no por ello menos importante, el fanatismo religioso al que se ve sometida la mujer labradora.

Por lo dicho hasta ahora, se plantea la necesidad de educar a la mujer, no sólo para que ésta conozca el verdadero valor de su trabajo y lo realice de forma digna, sino también, porque, como indica Costa, todo beneficio en el mundo agrícola redundará en la sociedad en general:

Eduquemos e ilustremos a la mujer, sin adularla ni envanecerla, y sin separarla de la senda que le tiene trazada la naturaleza; enseñémosla el camino que le conduzca al conocimiento de su deber y le guíe en la ejecución de sus preceptos, y, no lo dudemos, la sociedad será prontamente regenerada, las clases y los sexos girarán con regularidad y orden dentro de la órbita de su misión respectiva".

Respecto al momento o edad en que debe iniciarse la instrucción de la mujer, opina Joaquín Costa que debe comenzar en la infancia, antes

de los seis años. Para ello, sugiere la creación de escuelas de párvulos para niñas:

La educación de la mujer jornalera debe comenzar en la escuela, ya que no puede realizarse en el mismo seno de la familia. Por esto consideramos de necesidad absoluta el establecimiento de escuelas de párvulos o, por lo menos, de una sección separada en las elementales (...) <sup>17</sup>.

Adelantándose a su tiempo, opina Costa que estas escuelas de párvulos deben estar dirigidas por una maestra. Este hecho, que hoy contemplamos como algo lógico y obvio, hay que juzgarlo en relación a su época. Ya dijimos anteriormente que Costa escribe estos capítulos pertenecientes a la obra *Apuntes sobre Instrucción*, hacia 1869. Sin embargo, es en el Congreso Nacional Pedagógico de 1882 cuando se habla por primera vez de confiar la educación de párvulos a las mujeres. Allí, Labra expuso: «¿Deben ser maestros o maestras los encargados de la enseñanza de los pequeñuelos? La mujer debe ser la encargada de dirigir las escuelas de los más pequeños». La reacción no se hizo esperar. Cobeño, un periodista madrileño, opinó: «Tenemos aún que tratar un punto grave. ¿Creéis que nuestras mujeres están educadas para eso? La mujer española no está educada para la enseñanza. Educamos a nuestras mujeres en la hipocresía y esa educación que damos a las mujeres es la que lleva a todos los lugares donde domina. En el hogar doméstico: hipocresía; en todo sitio en que buscamos a la mujer, encontramos la hipocresía. Es este uno de los mayores inconvenientes de la mujer española para ser educadora».

Opina Costa que, dependiendo estas escuelas de párvulos de una maestra, ésta, sin embargo, puede delegar en una «niña pobre de buenas condiciones para infundir en las menores de seis años los principios más sencillos de la moral, de la religión y de las virtudes de la mujer, al propio tiempo que para enseñarles los primeros rudimentos de la ciencia que van a profesar durante el resto de la vida» <sup>18</sup>.

Este aprendizaje se ampliará posteriormente de mano de la maestra quien, opina Costa, ejerce de madre a la vez que de instructora y su objetivo final será «crear virtudes que han de labrar después la felicidad individual de las alumnas y la colectiva de la familia y de los pueblos» <sup>19</sup>.

Además de virtudes como afabilidad, dulzura, prudencia, fidelidad, hábitos de orden y buenas costumbres, corresponde a la maestra enseñar las nociones más elementales del saber. Costa considera indispensable que las niñas aprendan, como mínimo, a leer, escribir, que reciban explicaciones sencillas de doctrina y moral cristiana y, sin olvidar el medio agrícola en el que viven, que aprendan conocimientos prácticos de algunos de los trabajos que en el futuro le serán asignados, así como el aprendizaje de las labores domésticas.

Pero la educación de la mujer labradora debe continuar durante toda la vida. Para suplir la falta de escuelas para adultos, habla Costa de la necesidad de crear las Misiones Populares.

Estas Misiones Populares, de carácter innovador, tendrían como finalidad hacerse cargo de la formación de adultos, tanto varones como mujeres, en zonas rurales. La educación de las mujeres labradoras, por cuestiones de horario, se llevaría a cabo en las Escuelas dominicales. Su necesidad de creación, la explica Costa de la siguiente manera:

Si tan vital interés encierra la dirección de las mujeres, no desistamos de nuestro empeño; eduquemosla, instruyámosla en lo que le concierne. La mujer labradora de nuestros pueblos no se halla en aptitud de ofrecer frutos copiosos en el ejercicio de su cargo; y, por tanto, importa llevarla a las escuelas dominicales dirigidas por la maestra, en cuyos santuarios reciba la educación y los conocimientos que contribuyan a desterrar los errores y rutinas de tantos siglos (...) <sup>20</sup>.

En estas escuelas dominicales, expone Costa la necesidad de que se ofrezcan una serie de conocimientos que no están incluidos en los programas de las escuelas:

La mujer necesita, por regla general, saber leer y escribir, coser, contar y amar racionalmente a sus hijos para educarlos.—«Economía» significa gobierno de la casa: Economía, pues, debe enseñarse a las mujeres.—«Pedagogía» significa dirección del niño: Pedagogía, por tanto, deben aprender.—Con esto queda demarcada la parte que corresponde a las Misiones: para leer y coser, la escuela; para la Economía y Pedagogía, nuestras conferencias <sup>21</sup>.

Explica Costa, que la Economía que ha de enseñarse a las mujeres debe ser sencilla y persuasiva. El fundamento será la contabilidad doméstica y el orden como principio general de conducta: «orden en el cálculo de los ahorros, en el arreglo de los enseres, en la distribución del tiempo: listas de esta distribución para un día por horas, para una semana por días, para un mes por semanas» <sup>22</sup>. Se debería enseñar también a hacer presupuestos económicos por día, por semana, por mes, por año...

Respecto a la Pedagogía, califica Costa su enseñanza como punto de gran trascendencia. Las Misiones enseñarían una Pedagogía que tiende a depurar el amor de madre, a encauzarlo, a que éste sea un amor racional, ordenado, previsor y cierto. La madre debe aprender a prever el mañana de sus hijos, a prepararlos para ese momento.

Además de la Economía y la Pedagogía, que son el eje sobre el que gira la educación de adultas, conviene que reciban, explica Costa, consejos sobre higiene, sobre aptitudes y vocaciones, sobre cultura social y algo que resultaría extremadamente provechoso, el aprendizaje de industrias domésticas: Entre las industrias propuestas, habla Costa del hilado del hilo, de la lana, labrado de encajes y blondas, etc... cuya finalidad sería aumentar la riqueza y, por tanto, el bienestar de la familia.

Otro aspecto que trata nuestro autor es el del tipo de libro indicado como lectura para la mujer del campo. El libro, dice, debe enseñar y educar, ser útil a nuestro propósito y, para ello, debe estar escrito con

sencillez y claridad y que contenga claros principios morales. El estilo debe ser ameno, recreativo y familiar. Como Costa considerase que no existen muchos libros que reúnan estas condiciones, propone la creación por parte del Gobierno de certámenes en los que se premien y editen este tipo de obras.

El resultado de la instrucción de la mujer labradora, redundaría en beneficio, no sólo de ella misma, sino de la familia en particular y de la sociedad en general:

La mujer imbuída en estos principios no puede dejar de invertir el posible tiempo en la educación de sus pequeñuelos, o de confiar con perseverante celo esta ocupación sagrada a los que por deber están igualmente obligados a desempeñarla; esta mujer no puede ser mala esposa ni mala madre de familia, no puede menos de ser exacta y económica en el manejo de sus negocios domésticos, de crear en sus hijos hábitos de subordinación, de respeto, y en su esposo dulces afecciones, capaces de retraerle de todo vicio, de aproximarle agradablemente, de aficionarle a la familia, de suavizar sus costumbres hasta donde permite la falta de cultura, de hacerlo probo, honrado, trabajador y modesto en sus aspiraciones y en sus costumbres.

Es tan poderoso el influjo que ejerce la mujer bien educada, que si se propusiera cambiar la faz de nuestras ciudades, lo alcanzaría a muy poca costa (...)<sup>23</sup>.

\* \* \*

El tema de la participación de la mujer en la sociedad española a lo largo de la historia, lo trata Costa al elegir los temas de su «Conferencia para la Escuela de Institutrices» y su «Discurso en la Academia de la Historia». Titula a la primera *La Historia desde el punto de vista de la mujer* y al segundo *De la mujer en la política española*.

Como justificación a la elección del tema, plantea Costa la necesidad de analizar la participación que la mujer ha tenido en las artes y en las ciencias a lo largo de la Historia. Se pregunta el autor el papel que ésta ha jugado y cómo ha contribuido a su emancipación e independencia a lo largo de los siglos. Se lamenta Costa de que la ciencia histórica aparezca incompleta por «haber desdeñado reconocer a la mujer toda acción y toda la importancia que verdaderamente ha tenido en la Historia»<sup>24</sup>.

Reconoce y critica que la Historia se ha estudiado exclusivamente bajo el punto de vista de los hechos de los hombres, desatendiéndose los de las mujeres.

Por lo expuesto, bien podemos reclamar que Costa sea incluido entre los escasos estudiosos del tema de la educación que dedicaron una parcela de su pensamiento a la instrucción de la mujer, adelantándose con ello a los intereses de su época. Es justo que se le reconozca también la importante valoración que daba a la mujer de su época. Valga como ejemplo el recordar su reflexión sobre la participación de la mujer en la política española en un momento histórico en el que ni siquiera se pensaba que ésta pudiera tener derecho al voto.

## BIBLIOGRAFIA

- Anales de la Fundación Joaquín Costa, 1986, n.º 3. M.<sup>a</sup> Gloria Medrano Mir: *Joaquín Costa y la educación*.
- Bol. I.L.E. 1892. Concepción Arenal: *La educación de la mujer*.
- Bol. I.L.E. 1897. Cossío: *La enseñanza primaria en España*.
- Capel, Rosa M.<sup>a</sup> (1892): *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Costa, Joaquín (1916): *Maestro, Escuela y Patria (notas pedagógicas)*. Madrid: Biblioteca Costa.
- Discurso que en la inauguración de las Conferencias Dominicales para la educación de la mujer, leyó en la Universidad de Madrid el Dr. don Fernando de Castro, el 21 de febrero de 1869*. Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra.
- F. de A.P. (1868): *La ciencia de la mujer al alcance de las niñas*. Madrid: Imp. del col. de sordomudos y ciegos.
- Ministerio de Educación y Ciencia (1982): *Historia de la Educación en España*. Tomo III: *de la Restauración a la II República*. Madrid: Libros de Bolsillo de la Revista Educación.
- Puelles Benítez, Manuel de (1980): *Educación e ideología en la España contemporánea (1767-1975)*. Barcelona: Labor.
- Saiz, Concepción (1929). *Un Episodio Nacional que no escribió Pérez Galdós: la Revolución del 68 y la cultura femenina. (Apuntes del natural)*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Turin, Ivonne (1967): *La educación y la escuela en España de 1874 a 1902: liberalismo y tradición*. Madrid: Aguilar.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Discurso que en la inauguración de las Conferencias Dominicales para la educación de la mujer, leyó en la Universidad de Madrid el Dr. don Fernando de Castro, el 21 de febrero de 1869.
- <sup>2</sup> Bol. I.L.E. 1892, pág. 305. Concepción Arenal: «Relaciones y diferencias entre la educación de la mujer y la del hombre».
- <sup>3</sup> Idem, pág. 311.
- <sup>4</sup> Política de Educación Popular: Educación de la mujer, su necesidad y urgencia, pág. 94. A.H.P. de Huesca, sec. Costa, caja 112, carpeta 30.
- <sup>5</sup> Idem, pág. 95.
- <sup>6</sup> Maestro, escuela y patria. Madrid, 1916, pág. 206.
- <sup>7</sup> Mi Pedagogía: Padres e Hijos. A.H.P. Hu, sec. Costa, caja 112, carpeta 30.
- <sup>8</sup> Idem.
- <sup>9</sup> Maestro, escuela y patria. Madrid, 1916, pág. 124.
- <sup>10</sup> Apuntes sobre instrucción: la mujer labradora, pág. 30. A.H.P. Hu, sec. Costa, caja 112, carpeta 26.
- <sup>11</sup> Maestro, escuela y patria. Madrid, 1916, pág. 124.
- <sup>12</sup> Idem.
- <sup>13</sup> Apuntes sobre instrucción: la mujer labradora, pág. 23. A.H.P. Hu, sec. Costa, caja 112, carpeta 26.
- <sup>14</sup> Idem, pág. 24.
- <sup>15</sup> Idem, pág. 25.
- <sup>16</sup> Idem, págs. 26-27.
- <sup>17</sup> Apuntes sobre instrucción: educación y enseñanza de la mujer de poblaciones agrícolas, pág. 46. A.H.P. Hu, sec. Costa, caja 112, carpeta 26.
- <sup>18</sup> Idem.
- <sup>19</sup> Idem.
- <sup>20</sup> Política de educación popular: Educación de la mujer: su necesidad y urgencia, pág. 97. A.H.P. Hu, sec. Costa, caja 112, carpeta 33.
- <sup>21</sup> Idem.
- <sup>22</sup> Apuntes sobre instrucción: educación y enseñanza de la mujer de poblaciones agrícolas, pág. 50. A.H.P. Hu, sec. Costa, caja 112, carpeta 26.
- <sup>23</sup> Idem, pág. 48.

# *Homenaje a la colonización portuguesa (1885)*

*(Texto de la propuesta y discurso de Costa)*

Leer algo de Joaquín Costa sin conocer el contexto histórico, sin liberarse de ciertas visiones anacrónicas, fácilmente puede conducir a conclusiones un tanto simplistas. Es fácil analizar a un autor a cien años vista, lo difícil es comprenderlo bajo la visión que del mundo se pudiera tener en aquella época. Estudiar el colonialismo del s. XIX conociendo sus consecuencias a finales del s. XX no entra dentro de mis objetivos. El trabajo que me he propuesto es destacar determinadas ideas geopolíticas del autor, así como la visión que él poseía sobre el fenómeno colonial, en una época en que Colonialismo y Geografía tenían una gran relación.

Sirva de advertencia preliminar lo indicado en el párrafo precedente<sup>1</sup>. Aquí sólo se alude a un episodio circunstancial, un acto de afirmación de aspiraciones a participar en la colonización de Africa, posterior a la Conferencia de Berlín y al despliegue de las grandes potencias para posesionarse de territorios en aquel continente. En ese año, 1885, Inglaterra luchaba en el Sudán, sin perder de vista su penetración y acciones de protectorado en la región del Níger, en Bechuanaland, etc.; el Rey Leopoldo, como particular, adquiría títulos para la posesión de lo que sería el Congo Belga; Alemania tomaba posiciones y se instalaba en territorios de Tanganica y Zanzíbar.

Hemos visto la participación que tuvo Costa en la protesta contra Alemania<sup>2</sup>. El asunto de las Islas Carolinas pendía de la decisión arbitral vaticana, y la opinión pública se había tranquilizado. Pero la voz de D. Joaquín resonaba con autoridad, señalaba objetivos concretos de Africa y buscaba recursos para promover exploraciones. Como Director de la *Revista de Geografía Comercial*, tarea a la que prestaba singular atención, como inspirador de quienes se movían en las proximidades del Círculo de la Unión Mercantil, empresarios, economistas, algún militar o marino, disponía de suficiente información para interpretar matices de cualquier aspecto de la actualidad internacional.

**NOTICIAS DE LISBOA.**—Los portugueses estaban celebrando con grandes demostraciones de júbilo el regreso de dos exploradores, Hermenegildo Capello y Robert Ivens.

Las noticias de Lisboa reflejaron el entusiasmo de la población cuando al regresar ambos viajeros «hicieron su entrada triunfal, en medio de una flota de vapores empavesados, tripulados por comisiones de todas las sociedades y corporaciones... El rey D. Luis, con sus hijos

y los Ministros, esperaba a los viajeros en el muelle, y los abrazó al desembarcar, en medio del más delirante entusiasmo». Hubo muchos festejos, solemne *Te-Deum*, condecoraciones, banquete en el palacio de Cintra, cierre de tiendas, iluminaciones, serenatas, ovaciones públicas, recepción en el Ayuntamiento, mensajes de felicitación, álbum monumental de firmas, nombres antiguos de calles sustituidos ahora por los de los viajeros, suscripciones nacionales, festejos nocturnos en el Tajo, medallas conmemorativas y, por supuesto, sesión extraordinaria de la Sociedad Geográfica para presentación del mapa y explicación de la ruta y los incidentes.

Capello y su compañero, después de informar y cumplir otros compromisos, pensaban seguir viaje por vía marítima de Lisboa a Burdeos, de donde pasarían a París y luego a Londres, pues debían establecer contacto con las sociedades científicas que les habían invitado expresamente.

**OPORTUNIDAD DE LA INICIATIVA.**—Costa comprendió la oportunidad de reforzar posiciones de interés común para ambos países, convenía poner de manifiesto, mediante un gesto amistoso, algo que fuera claro homenaje a la colonización portuguesa. Decidido a plantear el asunto, el 8 de octubre escribe a don Segismundo Moret, a la sazón Presidente de la Sociedad de Geografía y también del Ateneo de Madrid. Después de repasar las tentativas modestas iniciadas desde Fernando Poo, en busca de procurar apoyos y a ser posible facilitar algún punto de establecimiento, pasaba a exponer su idea: «... supuesta la necesidad de no dormirse ni un minuto, por ser la ocasión tan crítica, podría V. creo aprovechando el breve paréntesis que le dejan semilibre las atenciones del político... prestar otro servicio inmenso a España, en funciones de Presidente del Ateneo y de la Sociedad Geográfica». Y después de resumir la novedad de los avances portugueses, explicaba la necesidad de promover la acción común de España y Portugal para continuar las exploraciones, fundar estaciones intermedias del itinerario y celebrar tratados con los jefes de los Estados negros.

Por esta vez, don Segismundo reaccionó inmediatamente. El pensamiento le parecía excelente, entendiendo que la iniciativa debía partir de la Sociedad de Geografía. Y para hablar del asunto le citaba a su casa el domingo.

De la conversación entre ambos salió la decisión de que el mismo Costa, en su calidad de Vocal de la Junta, formalizara la proposición correspondiente que está fechada a 11 de octubre, según el borrador que tenemos a la vista<sup>3</sup> y copiamos a continuación.

*A la Junta directiva de la Sociedad Española de Geografía Comercial*

*Habiendo regresado a la Península, de su importantísima expedición en el Africa austral, los exploradores Hermenegildo Capello y Roberto Ivens, el Vocal que suscribe tiene la honra de proponer a la Junta que*

*se les dirija una carta de felicitación y bienvenida; se les nombre socios honorarios; se les invite a trasladarse a Madrid, con objeto de que, en una o varias sesiones públicas, hagan relación de los resultados comerciales y científicos conseguidos con su viaje; y se adhiera la Sociedad a los obsequios que se organicen en honor de los dos ilustres geógrafos portugueses.*

*El alcance de esta proposición es tan manifiesto que no necesitará entrar el suscribiente en largos desenvolvimientos para justificarla y decidir a la Junta a tomarla en consideración. No le mueve tanto la curiosidad científica cuanto el interés político-colonial de España.*

*La primera ventaja de la estancia en Madrid de los viajeros portugueses, habrá de ser familiarizar a nuestro país y muy señaladamente a nuestros estadistas, con las colonias africano-portuguesas, las cuales, como a la postre han de ser españolas, nos interesa que no se pierdan tanto como pueda interesarles a los mismos portugueses. España vive un presente propio y otro presente distinto Portugal, pero el porvenir les es común, y por esto no pueden ser indiferentes a la primera los problemas que se rocen con las posesiones coloniales del segundo. Por esto, necesitamos vigilar porque no se merme esa herencia en expectativa de nuestra patria. Por eso, urge que los partidos políticos inscriban en sus programas un principio análogo al que Monroe proclamó respecto de América: «Las colonias de España y Portugal para los portugueses y españoles». Por esto debemos salir a la defensa de las de Portugal con el mismo empeño que si fueran propias, independientemente y aún antes de que se consume, ni se inicie siquiera, la unión política. Pero esta conducta patriótica no se iniciará en España mientras no se penetren de sus ventajas los partidos; y nada más abonado para ello que promover una pequeña agitación a beneficio de las colonias portuguesas, ni momento más oportuno que el presente, en que se ha roto el encanto con que Alemania nos tenía supeditados a sus intereses coloniales, que estaban muy lejos de ser conformes con los de Portugal.*

*Todavía existe, en abono de lo que se propone, otra razón que nos afecta más directamente, si cabe, que la primera. Somos la potencia colonial que menos colonias posee en relación con la superficie de la metrópoli. Las colonias de Inglaterra miden 63 veces la extensión de las Islas Británicas. Las colonias francesas son cuatro veces más extensas que Francia. Las colonias de Portugal son 20 ó 30 veces mayores que Portugal mismo, cuatro o seis mayores que la Península. España, por el contrario, aventaja en superficie a todas su colonias juntas, con ser tantas en número. Pues no obstante la ventaja que nos llevan, inmensa en la mayor parte de los casos, esas potencias todavía no están satisfechas, y lo mismo Francia, que Inglaterra, que Portugal, que Rusia, y a última hora, Italia y Alemania, se esfuerzan por adquirir más y más territorios, no en vista de sus necesidades presentes (pues ninguna de ellas puede abarcar hoy ni la mitad de los territorios que posee), sino en vista de sus necesidades futuras. Y como España se halla*

*en estado de progreso creciente, lo mismo en población, que en capitales y en industria; y como ha demostrado aptitudes colonizadoras parejas a las de Inglaterra y Rusia, superiores a las de Francia y aún de Portugal mismo, es de toda evidencia que España necesitará territorios más extensos que los que ahora posee, tan pronto como puedan necesitar Francia, Inglaterra o Portugal los que ahora están adquiriendo. Así, será política sabia, previsoras y verdaderamente nacional, la que cuide con preferente esmero de adquirir y vincular en su patrimonio colonial la mayor extensión que sea posible de nuevos territorios, en la única parte del planeta donde todavía quedan grandes espacios libres, en Africa.*

*Hace dos años, solos dos claros extensos había en ese continente, a donde España por circunstancias varias pudiera llevar su acción con éxito seguro: Uno, en la zona ecuatorial, frente al Golfo de Guinea, costa e interior; otro, en la zona central, interior sin la costa, entre las dos grandes colonias continentales de Portugal.*

*De la primera se ha perdido hace poco más de un año la costa, ocupada por Francia, Alemania e Inglaterra, y puede darse por perdido también el interior, pues los elementos con que cuenta la expedición de los señores Montes de Oca y Osorio no darán para adquirir sino un territorio relativamente muy reducido. El problema, por tanto, se ha simplificado desgraciadamente desde el año último, en tal extremo que ya no podemos elegir. Si España quiere adquirir colonias algo vastas, tiene que concentrar su acción geográfico-política en el Africa austral, en la cuenca del Zambese, en la región explorada por Capello e Ivens en el año último y en el corriente. Portugal debiera anexionarse toda la cuenca de aquel río y los territorios adyacentes, hasta contar como propio el vasto cuadrilátero señalado por las desembocaduras del Congo, Cunene, Limpopo y Rovuma, que mide seis veces la extensión de nuestra Península; y al efecto, imitar los procedimientos de la Asociación Internacional en el Congo, creando una línea de estaciones a lo largo de dicho río. Pero las fuerzas de Portugal no alcanzan a tanto, y corremos el riesgo de que en un plazo muy breve, pasen esos territorios a poder de Inglaterra o de Alemania, que ya los flanquean, y aún de que no se lleven de camino las actuales colonias portuguesas del litoral, que son la llave de ellos. He aquí por qué España debería concertar una acción común con el gobierno de Portugal; y si Portugal la repugnaba, obtener su beneplácito para subrogarse en lugar suyo en los lugares de aquella vasta zona donde no se proponga él obrar.*

*Basta con esta indicación para que se comprenda el grado en que puede ser trascendental la visita de Ivens y Capello. Casi me atrevería a decir que nos era necesaria, para que aprendamos nosotros la índole de aquellos territorios y de sus pobladores y el espíritu de los Estados negros allí constituidos, para que aprendan nuestros políticos la importancia comercial presente y colonial futura de aquella región, y el camino que habría que seguir o las medidas que habrían de adoptarse para someterla a nuestro protectorado o al protectorado de Portugal o*

*al de una Institución mixta hispano-portuguesa; para que se inicen propósitos, se crucen impresiones, se tantee el terreno, etc.*

*En otro orden de ideas, significando el paso que se propone y los festejos que sean consecuencia de él, una cierta atención a los intereses de Portugal, un aplauso simpático a su iniciativa y una excitación desinteresada a sus energías nacionales, no hay que decir si puede contribuir a disipar las prevenciones con que nos mira y que imposibilitan la alianza de los dos pueblos, nacidas como una consecuencia lógica de imprudentes propósitos de unión inmediata, imprudentemente y con torpe insistencia sostenidos y dados a la publicidad durante treinta años.*

*Por todas estas razones y otras que el proponente no tiene tiempo de apuntar, pero que se ocurrirán fácilmente a la Junta, suplico a ésta que se sirva tomar en consideración lo propuesto en el primer párrafo de esta proposición.*

**LA INVITACIÓN.**—Tan pronto fue aprobada la anterior propuesta, Moret, por telegrama a nuestra representación diplomática en Lisboa, trató de hacer efectiva la invitación formal. Gracias a esta diligencia se resolvieron las vacilaciones sin dificultad, y los dos portugueses accedieron a cambiar su plan de viaje y venir derecho a Madrid, para seguir luego a Francia por ferrocarril.

El llamamiento a adherirse al homenaje que hizo Moret, en nombre de la Sociedad Geográfica, tuvo buena acogida en los medios oficiales y académicos, en la prensa periódica, Círculo de la Unión Mercantil, etc. Pronto quedó esbozado el programa completo de la visita, a partir del viernes 23, recepción de los viajeros en la Estación de Delicias; solemne sesión en la Sociedad de Geografía (sede de la Academia de la Historia), el sábado a las 9 de la noche, con nombramiento de socios honorarios, resumen explicativo, exhibición de mapas y posterior coloquio; el domingo se celebraría el mitin en el Teatro de la Alhambra, y el lunes, banquete de gala. El precio del cubierto, 25 pesetas, da idea de la calidad y esmero del servicio.

Hubo otras manifestaciones: Función de ópera, con asistencia de la Reina, una recepción y ambigü en el Círculo Militar, y la visita de carácter privado al Rey don Alfonso, ya muy demacrado y doliente.

**EL MITIN.**—Presidió Moret y después de presentar los exploradores al auditorio y de encomiar los servicios que a ellos se debían, terminó ofreciendo el apoyo de España para conservar los descubrimientos de los portugueses. A continuación hablaron el señor Ivens y el señor Coello. Costa fue el último que hizo uso de la palabra.

**EL DISCURSO.**—Existen dos versiones de este discurso: La 1) es un borrador autógrafo; la 2), parece ser la transcripción del texto taquígráfico, posiblemente dispuesto para llevar a los periódicos. La primera versión es más extensa y puede entenderse que de ella se han suprimido unos cuantos párrafos centrales, por abreviar o suprimir aspectos ya

tratados por Moret o Coello. Por lo demás, las diferencias no suelen revestir mayor importancia, muchas veces se reducen al simple cambio de algún vocablo<sup>4</sup>.

El discurso en su parte expositiva se recibió con verdadero entusiasmo. Más adelante, cuando D. Joaquín reforzó por efecto de contraste las diferencias entre la colonización española y la de los portugueses, parte del auditorio lo interpretó como manifiesta exageración. Hubo signos de sorpresa y hasta alguna protesta, pues varios grupos y, entre ellos, los de militares y marinos, entendían que era injusta la calificación atribuida a la gestión española. Así se llegó al final con opiniones divididas, entre aplausos y protestas claramente perceptibles.

El supuesto texto taquigráfico del discurso es del tenor siguiente:

*Señoras y Sres.:*

*Hace pocos días nuestro gobierno, con muy feliz acuerdo, ha otorgado a los Sres. Capello e Ivens la gran cruz de Isabel la Católica, como si al honrar así por vez primera, con una condecoración tan significativa a la geografía, en la persona de estos dos esforzados campeones de la civilización, hubiera tratado como de poner punto final a aquellos días nefastos que describía elocuentemente el Sr. Presidente, en que así portugueses como españoles se durmieron para despertar al cabo de tres siglos y encontrarse los pedazos de la nación dispersos por el planeta, acosados, mordidos, ellos por la piratería legal de los ingleses, nosotros por la piratería legal de los alemanes (bravo; prolongados aplausos). Pues allá en el fondo de esa placa pero muy hondo, tan hondo que sólo lo ven los ojos del espíritu, descubro yo el secreto de este entusiasmo que ha despertado en España la heroica travesía de los dos exploradores lusitanos.*

*Hubo allá en tiempos una reina con cien títulos ilustre y madre de un príncipe llamado por nuestra suerte a heredar las dos coronas de Castilla y Portugal, y apartado por nuestro infortunio de la herencia por la implacable muerte, y esa reina, en los postreros momentos de su existencia, flotando ya su espíritu entre la muchedumbre infinita de luminosas intuiciones propias de quien se acerca a la región de la perpetua luz y ha penetrado ya en la penumbra de la otra vida, vislumbró los destinos gloriosos de nuestra raza, y comprendiendo por misteriosa adivinación que el Continente Americano que una leyenda piadosa atribuyera al conjuro, que su patriotismo y que su fe no serían bastante para encerrar el basto espíritu de aquel pueblo castellano que a ella acompañara con sus simpatías y con su colaboración, en todas las empresas grandiosas que concibiera su genio, les señaló en su testamento como herencia otro continente que veis dibujado en este mapa.*

*Castilla ha repudiado esa herencia; Portugal la recoge. Los Sres. Capello e Ivens son los testamentarios de la gran reina; ahí tenéis lo que significan (prolongada salva de aplausos que interrumpe por algunos instantes al orador).*

*En el discurso admirable y elocuentísimo que habéis aplaudido con tanta justicia en labios del Sr. Ivens, tan ilustre orador como geógrafo ha hablado siempre, no en nombre de los portugueses sino en nombre de la Península Ibérica, de las expediciones que han llevado a cabo por el mundo, unos y otros, en pasadas centurias, de los servicios prestados por ellos a la civilización. Pero nosotros no debemos contentarnos, si hemos de demostrar que realmente despertamos, no hemos de contentarnos con aplaudir lo que hagan los viajeros lusitanos; necesitamos contribuir con ellos y cooperar con ellos en esta gran obra salvadora y por eso me permitirá la mesa, que ya que tengo que ser muy breve, pues sólo de pocos minutos puedo disponer, y ya que el Sr. Presidente ha tocado la nota geográfica y comercial de esta solemnidad de hoy, y ya que el Sr. Coello ha hablado de la nota geográfica e histórica, traiga yo aquí algo de nota política, la que llamaríamos nota utilitaria, que puede sacarse como latente del fondo de esta expedición de los ilustres viajeros portugueses.*

*Habréis oído decir muchas veces que los españoles, a pesar de tantas y tan graves desmembraciones como han sufrido sus dominios, desde los últimos días del siglo XVII, como potencia colonial somos una de las primeras. Yo siento tener que decir que somos la última. Las colonias inglesas miden 79 veces la extensión de Inglaterra; las colonias holandesas son 45 veces mayores que la extensión de Holanda; las colonias portuguesas miden 20 veces la extensión de Portugal, 4 veces la extensión de España; las colonias francesas miden 5 veces la extensión de Francia; las colonias españolas no miden 79 veces la extensión de España, ni 45 veces, ni 20 veces, ni 5 veces, ni 2 veces, ni siquiera una... todas ellas juntas no suman una superficie igual a la de la metrópoli; tenemos menos colonias que Inglaterra, menos colonias que Holanda; menos colonias que Francia; menos colonias que Portugal y no es esto todavía, Sres., lo más grave; lo más grave es que a pesar de esa ventaja inmensa que nos llevan, todavía no están contentos; aún procuran acaparar más y se desviven y se afanan por clavar su bandera en el mayor número posible de territorios, libres o no libres, y no porque los necesiten hoy, pues tienen más de lo que pueden abarcar, más de lo que pueden colonizar, más de lo que pueden explotar comercial o industrialmente, sino porque prevén que las necesitarán mañana y que mañana ya no habrá tierras desocupadas que ocupar en el planeta, y las naciones que se han dormido, como España en el momento crítico, aquellas naciones que como España hayan carecido de estadistas bastante previsores, bastante patrióticos para anteponer los intereses eternos de su raza y de su pueblo a los intereses perecederos de su partido, esas naciones luego que hayan ocupado su corto patrimonio colonial tendrán que enviar los excedentes de su población a tierras de Francia, a tierras de América, donde se desnaturalizarán como se están desnaturalizando ya los italianos que van a colonizar pueblos muy remotos y los alemanes que van a colonizar las regiones de los Estados Unidos. Por esto, Sres., urge*

*muchísimo que nos apresuremos a imitar a esas potencias; por esto, el viaje de los Sres. Capello e Ivens y el partido que de él se proponen sacar de su nación y su gobierno encierra para nosotros una lección de tal valor y de enseñanza tal que mereceríamos que el nombre y la memoria de nuestra nación se extinguiese un día en la historia, si dejáramos que el viaje de los Sres. Capello e Ivens y la visita que nos han hecho se extinga con los últimos aplausos de este meeting, pues entonces España habrá demostrado que al principio de su historia fue una nación gloriosa, pero que la generación actual es indigna sucesora de aquellos gloriosos hombres que remontaron tan alta su bandera, que no parecía sino que después de haber envuelto entre los pliegues de la bandera roja y amarilla, corran aún en busca de nuevos astros que ofrecer al genio inmortal de nuestra raza (repetidos aplausos).*

*Esto quisiera yo, Sras. y Sres. que nos dejara la visita con que nos han honrado los Sres. Capello e Ivens, pero quisiera que nos dejaran algo más. Voy a decirlo con la circunspección a que me obliga la solemnidad de este acto y la delicadeza del asunto.*

*Los Sres. Capello e Ivens vienen de Portugal, pasan por España, van a Francia. Pues esa línea que triunfalmente recorren de Lisboa a París y desde París a Lisboa me la represento yo aquí en la fantasía, en la imaginación como un anillo espiritual que viene a sellar en nuestras almas las nupcias de esas tres naciones con una alianza triple (muy bien, muy bien) capaz de contrarrestar la influencia del Norte en el Continente y escuadras del Reino Unido en el Occidente (generales muestras de aprobación y aplausos). La ocasión, Sres. no puede ser más propicia para llevar al terreno de los hechos esta idea, pues acaban de desaparecer los obstáculos que podrían oponerse a su realización. Era preciso que desapareciese la alianza de Inglaterra y Portugal y de romper esta alianza se han encargado los ingleses mismos con hechos altamente significativos, pero que yo no puedo calificar aquí, tal como el tratado de Portugal sobre el Congo, el tratado de Lorenço Marques y las insolencias del Diputado Jacob Brig en la Cámara de los Comunes; era preciso que desapareciese la alianza de España con Alemania, y de romper esa alianza se han encargado los mismos alemanes, a la cual no debemos guardar rencor alguno, sino lo contrario, estarles eternamente agradecidos por el favor inmenso que nos han hecho apartándonos de su lado, más que por malicia por inadvertencia. Es preciso que desaparezcan los odios seculares que mantuvieron divorciados a los españoles y a los franceses hace once siglos, y esos odios han ido cediendo en estos últimos años el lugar a los sentimientos fraternales de simpatías cordiales, tanto más duraderos y profundos cuanto que no han sido la obra de combinaciones diplomáticas entre dos Gobiernos, sino que son frutos de un movimiento intuitivo casi inconsciente entre dos pueblos.*

*Era preciso que desaparecieran las preocupaciones ibéricas con que nos despertamos a un tiempo españoles y portugueses, en el punto donde nos dejaron el Conde Duque de Olivares y el gran Maestre de*

*Albuquerque; y estas preocupaciones se han ido desvaneciendo al calor de las vivas a Camoens y a Calderón, entre los festejos de la visita de los Reyes de Portugal a Madrid, y, sobre todo, ante la locomotora que pasa a todas horas de uno a otro país, y aquellos silbidos estridentes y agudos, más que voces de aviso parecen gritos de sorpresa y de burla por no encontrar en parte alguna esa frontera que ha mantenido dividido, por odios imaginarios y por espacio de tantos siglos, la Unión Ibérica (bravo, bravo, repetidos y prolongados aplausos).*

*Y cuenta que necesito poner otra especie de correctivo a lo que sobre la alianza dije: Si hubiera sido posible, yo no sé si le hubiera convenido a España, pienso que no, pero de seguro y en ningún caso le hubiera convenido a Portugal. Pueblo éste de una educación social y política infinitamente superior a la nuestra, todo lo que hubiera podido ganar en el orden de su vida exterior, en transformarse de pequeña nacionalidad en gran potencia, lo habría perdido con exceso en su bienestar individual, en el instante de ponerse en contacto con nuestras depravadas costumbres políticas y administrativas.*

*Acaso habrá algunos todavía que ignoren que la vida pública de Portugal es una verdadera academia práctica, donde los españoles podríamos aprender los resultados y los efectos de esa reforma política que nuestros partidos pregonan siempre y no realizan nunca. Allí los obispos se hallan afiliados en gran número a los partidos liberales; allí no se conocen los pronunciamientos. Ellos no se sublevan legítimamente, ni conspiran los republicanos; allí los conservadores son más liberales que el partido más liberal de España, y a tal extremo se llega que jamás necesita un orador bajar de la tribuna al público para consultar a una determinada persona lo que debe decir para darle gusto; a tal extremo, que cuando Joutas ha subido a las gradas del poder y que es el Jefe del Partido Conservador, a quien en Portugal suele llamarse para elogiarle el Cánovas portugués, ha introducido reformas que aquí aún causan a algunos verdadero espanto, tales como la autonomía municipal, la abolición de la pena de muerte y otras reformas de esa importancia; allí el progreso jurídico ha ido tan lejos que han llegado a la codificación civil, que todavía entre nosotros es un problema; allí la libertad de imprenta es una realidad y no una frase facciosa y rebelde? Pero, señores, la alianza ya es otra cosa, con ella los portugueses no perderían ninguno de esos bienes que tienen en tanta estima y que se logran con más facilidad que en ninguna parte en esas pequeñas nacionalidades y, en cambio, ganarían lo mismo que inquisidores y de reyes absolutos que llevamos todavía en el pecho el quemadero y cuya actitud enfrente de las leyes es la actitud todavía facciosa y rebelde? Pero, señores, la alianza ya es otra cosa, con ella los portugueses no perderían ninguno de esos bienes que tienen en tanta estima y que se logran con más facilidad que en ninguna parte en esas pequeñas nacionalidades y, en cambio, ganarían lo mismo que nosotros, las ventajas inherentes a la condición de gran potencia; la entrada en los congresos europeos, la intervención activa con voz y*

voto en la resolución de las cuestiones relacionadas con el mar Mediterráneo, con el Canal de Suez y con la cuestión de Oriente, que nos interesa a los españoles y a los portugueses tanto como pueda interesarles a Italia y Francia, mucho más que pueda interesar a Rusia y a Inglaterra, el no tener que aventurar a los azares de un arbitraje la herencia de nuestros padres como tuvieron que aventurarla los portugueses en 1875, con respecto a la cuestión de Lorenço Marques, disputadas por Inglaterra y como hemos tenido que aventurarla nosotros en 1885 con respecto a las Carolinas, disputadas por Alemania. Ganaríamos el que cuando otra vez Alemania nos pregunte con qué título posee a Manila o a Fernando Poo, o Inglaterra pregunte a Portugal con qué títulos posee el imperio del Congo, poderle contestar como contestó el Cardenal Cisneros a la nobleza que le preguntaba en virtud de qué títulos gobernaba los intereses de Castilla. «¿Con qué títulos? no de papel, sino de acero; cañones y fusiles, ametralladoras, buques blindados; que son los únicos títulos valederos en estos días de crisis para el derecho de las naciones y el único argumento a que se someten las voluntades dominadas por la soberbia y deslumbradas por el triunfo (bravo, repetidos aplausos).

No quiero entretener más a la mesa y al público, no sé si he acertado a expresar, no lo que querían otros, sino lo que deseaba decir; y sin tiempo para resumir las notas dispersas en mi discurso, ni para ocuparme de la expedición, voy a resumirme a mí mismo en estos gritos: Viva Campello e Ivens, maestros en geografía de la nación española; viva Portugal, dueña y soberana de toda la cuenca del Zambeze; viva la triple alianza de España, Francia y Portugal. (Esos gritos son calurosamente contestados por el auditorio que aplaude entusiasmado al orador.)

## NOTAS

- <sup>1</sup> José Baila Serrado, ver referencias en fichero de autores.
- <sup>2</sup> *Anales*, núm. 4.
- <sup>3</sup> A.H.P. Huesca, núm. 9.254.
- <sup>4</sup> A.H.P. Huesca, caja 111, carp. 109.9 y Archivo de Graus, leg. 81 b.



# *Costa y Blasco Ibáñez: Una secuencia epistolar (1902-1904)*

POR  
CECILIO ALONSO

Las relaciones entre Costa y Blasco Ibáñez apenas están documentadas y no parece que pasarán de ocasionales. Sus respectivos biógrafos tienden a ignorarlas y, cuando más, a desvalorizarlas bajo el justificado prejuicio de la desconfianza que el aragonés sentía por los republicanos de la órbita lerrouxista, propensos a la discordia interna y a los que no reconocía futuro en el liderazgo de la Unión respaldada por él en 1903. Por su parte, Blasco intentaría repetidamente llegar a más en su acercamiento a Costa sin resultado apreciable. Son hipótesis seguramente juiciosas, pero, hasta ahora, sin sustento concreto.

En el archivo de la *Fundación Joaquín Costa* hay constancia de una breve secuencia epistolar entre ambos personajes correspondiente al período 1902-1904. En total, cinco documentos autógrafos —borradores y cartas—, que hacen referencia a algunos otros en paradero desconocido, y de los que sólo uno fue transcrito y publicado en su integridad por José María Meliá, *Pigmalión* en su artículo «Blasco Ibáñez, Costa y la cultura popular» (*El Liberal*, 27 de octubre de 1933).

Con ser escasa esta correspondencia nos permite sentar prudentemente el carácter de la relación que si bien no parece la base de una verdadera amistad ni tampoco la de una aproximación política, sí se nos muestra deferente y simpática, con el dato enriquecedor de la sincera curiosidad e interés de Costa por la obra literaria del valenciano.

La tendencia que parece emanar de estas misivas se define entre los requerimientos de Blasco para asociar a su ilustre corresponsal a empresas político-culturales valencianas y las discretas evasivas de éste, eludiendo o dando largas a la pretendida colaboración. Eso sí, compensando generosamente sus inhibiciones con elogios y apreciaciones críticas acerca de las últimas obras publicadas por el novelista. Da la impresión de que en las cartas de Costa late una leve nostalgia creadora y hasta la sana envidia de quien, apreciando muy bien la distancia artística que le separaba del autor de *Sónnica la cortesana*, todavía

albergaba pujante la esperanza de culminar su vasto proyecto novelesco *Ultimo día del paganismo...* En este sentido, no es difícil vislumbrar en las pequeñas objeciones que Costa hace al planteamiento de Blasco algunas claves de su propio método literario, en el que como es notorio prevaleció la erudición sobre el gusto estético.

Recordemos brevemente la coyuntura política en la que se produjeron estos contactos epistolares, en torno a 1903, año de reorganización republicana bajo la jefatura de Salmerón. La *Unión* consolidada en el Teatro Lírico de Madrid el 26 de marzo determinó el éxito electoral en los comicios del mes siguiente, corroborado en las elecciones municipales de noviembre. El clima de exaltación republicana era intenso en las grandes capitales, y al programa del Lírico se sumaron numerosas adhesiones de intelectuales y universitarios. Se presentía la Segunda República y muchos jugaron la carta oportunista, lo que no alentaba precisamente las ilusiones de Joaquín Costa para quien este año se iba a convertir en duro banco de pruebas, como apunta Cheyne en el capítulo XVII de su biografía. Su enfermedad se agudiza, pero no rehúye ninguno de los compromisos que considera definidores de su conducta política. En el mes de febrero se adhiere a la Comisión preparatoria de la Asamblea Republicana propuesta por José Nakens. A mediados de marzo acude a Barbastro para presidir la Cámara Agrícola altoaragonesa y escribe el Mensaje de apoyo a la República, publicado por la prensa madrileña el 18, sosteniendo que, ante la ineficacia de los partidos monárquicos, incapaces de hacer la revolución desde arriba, otros debían hacerla desde la calle para salvar al país. Su obligado entusiasmo no podía evitar que un ramalazo de pesimismo intelectual gravitara sobre el remate del documento: *¡Que Dios se apiade de España!* El 26 de marzo asiste en Madrid a la Asamblea del Lírico, y el 12 de abril protagoniza el memorable mitin del Frontón Central. «Nakens forjó la Unión Republicana; Costa le infundió el alma», decía muy expresivamente su biógrafo, Ciges Aparicio. Sus discursos se comentaban en todas partes y durante mucho tiempo; sus escritos llenaban los periódicos republicanos y a los ojos de los correligionarios su ingente figura sobrepasaba en grandeza al solemne Salmerón. No pudo negarse a aceptar la candidatura de Diputado y salió elegido por Zaragoza, Madrid y Gerona el 26 de abril.

Vicente Blasco Ibáñez acababa de publicar la última novela de su ciclo valenciano —*Cañas y barro*— y comenzaba 1903 entregado febrilmente a la empresa de organizar una Universidad Popular en su ciudad con objeto de mejorar la instrucción de sus partidarios, completando la labor desarrollada desde el diario *El Pueblo*, la Editorial Sempere y las diversas escuelas laicas diseminadas por el ámbito urbano. Confesaba su pretensión de hacer de Valencia una nueva Atenas y afirmaba su voluntad populista: «Ya que el pueblo no puede escalar las Universidades, la Universidad bajará al pueblo». Pocos días antes de que culminara este proyecto surgió la ruptura con Rodrigo Soriano, fuente de violentas tensiones que habían de ensangrentar la

ciudad por largo tiempo. En estas incómodas circunstancias personales se sumó a la Unión Republicana y revalidó su acta de diputado en el mes de abril.

A grandes rasgos este es el marco de una correspondencia que se inicia con el acuse de recibo del ejemplar de *Sónnica la cortesana* (1901) que Costa había recibido en La Solana dedicado por el autor. Transcribimos el borrador conservado en la *Fundación Joaquín Costa*, ante la falta de catalogación de los fondos del archivo de la familia Blasco Ibáñez, prácticamente inaccesible y disperso:

Madrid, 8 enero 1902.

Sr. D. Vicente Blasco Ibáñez.

Ilustre maestro: Hace años que no leo novelas y no por falta de voluntad. La de V., *Sónnica la cortesana*, acabo de leerla de un tirón en el ejemplar que Cristóbal de Castro me remitió a La Mancha dedicado por V. con conceptos que hacen honor a su bondad, pero que prueban que no me conoce o que me ha confundido con otro dando valor a mis humildísimos ocios históricos, etc., y a mí todavía más humilde persona.

El episodio sobre el que el libro versa me atraía, como todo lo que se relaciona con la historia antigua de la Península. He admirado, además de su maestría en el decir, que hace de V. una de las primeras autoridades de la lengua, el arte con que ha sabido reconstituir una civilización tan difícil, por lo complicado, como la greco-ibérica de ese litoral representada por Sagunto. Es un primer ensayo tan atrevido como meritorio. Me imagino la enormidad de trabajo que ha debido V. consumir en lecturas y apuntes arqueológicos acerca de Atenas, Roma y Cartago; sus instituciones, derecho y economía, topografía de Sagunto, usos de los celtíberos, etc., y que no le han dejado luego tiempo a dar a la novela un sabor más peninsular, representando en acción, en un capítulo especial, las guerras de frontera entre saguntinos y turdetanos, inmediato antecedente del sitio y caída de la ciudad, y haciendo entrar en el marco a Segóbriga (Segorbe), Dertosa, Tarraco y Dianium, el culto heliástico de Montealegre, la vieja carretera de Hércules, la vía comercial del Ebro, con sus numerosas recas, complemento necesario de la personalidad comercial y étnica de Sagunto.

Mis Estudios Ibéricos, desgraciadamente suspendidos, no han podido darle ninguna luz; y apenas los Estudios de otros autores, que en España llevan en contra el mismo rezago que en los demás.

Reitero a V. la expresión de mi agradecimiento quedando muy suyo affmo. amigo y respetuoso admirador, *Joaquín Costa*.

Hasta un año después no encontramos el segundo jalón de este epistolario. Se trata de una carta del novelista, hoy perdida, de cuya existencia nos informa José M.<sup>a</sup> Meliá, *Pigmalión*<sup>1</sup>, en la que Blasco, deseoso de dar dimensión nacional a su proyectada Universidad Popular, invitaba a Costa a pronunciar la lección inaugural. La respuesta de éste no se hizo esperar. Transcribimos el texto publicado por Meliá que responde con bastante fidelidad a la minuta conservada en la *Fundación*:

Madrid, 18 de enero de 1903.

Señor don Vicente Blasco Ibáñez.

Ilustre maestro y querido amigo: Agradezco muy cordialmente el envío de su *Cañas y barro*. Me he recreado ya con los dos primeros capítulos, la

deliciosa descripción de la Albufera, cuyo régimen colectivista estudió a mi instancia —tanto me interesaba— el amigo P(ablo) Soriano para el tomo segundo de nuestro *Derecho consuetudinario*. Ahora veré todo hecho en acción, gracias a la nueva brillante creación de usted.

Felicito a usted por sus iniciativas pedagógicas, encarnadas en una Universidad Popular. Eso es hacer patria. Ojalá prospere y cunda rápidamente el ejemplo. Mi adhesión más ferviente.

No agradecería nunca bastante su invitación, la voluntad hacia mí que se la ha dictado, los términos en que viene hecha (fuera aparte, claro está, de la hipérbole, valor entendido).

Difícilmente se figuraría usted cuán grande es la tentación, por el estado de aplanamiento y desesperanza en que me coge y que requeriría un desahogo mayor que el de mi último libro (ya francamente antidinástico en grado y tono acaso procesables). Pero...

El año último, de noviembre a noviembre, me invitaron a abrir el curso del Ateneo de ahí, a mantener Juegos Florales del Ateneo de Bilbao, a dar conferencias en el Círculo de la Unión Mercantil y Centro de Sociedades Obreras de aquí y en el Círculo Mercantil de Bilbao, etc., y me fue forzoso vencerme, manteniéndome fiel a voto y consigna de recogimiento, impuestos por mi dolencia nerviosa, que me ata la voluntad, y por mis compromisos laborales: no habría concluido con tales distracciones y sangrías de atención y de tiempo, sumadas a las de las revistas, el libro ese del Ateneo de Madrid, agravando a tanta gente que tenía mi palabra; no acabaría el que ahora principia, pregonero de la evolución de abajo, en el cual pongo tanto empeño, que no 'digo será ése mi último libro, y que me reclama los pocos alientos físicos y psíquicos que me quedan...

Si acabado el libro, dentro de un año o de año y medio, siento que me queda un residuo de energía, visitaré a ustedes, y ojalá que esa tierra y mar me comuniquen algo de su vigor para ofrecérselo al pobre Cristo español clavado en la cruz, el pueblo, si no puede ser además a la patria, acaso extinta ya.

Por hoy, querido maestro, tiene usted que excusarme. ¡Tanto como me habría gozado en poder responder a este llamamiento! Ahí están (si ha de ser forastero) Giner, Azcárate, Aramburo, Cajal, Echegaray, etc., que son del oficio (profesores), que tienen además «personalidad», lo que a mí me falta, y que más o menos están sanos y en pleno goce de sus músculos y de sus nervios.

Saluda a usted muy afectuosamente su agradecido y constante amigo y admirador *Joaquín Costa*.

Asegura *Pigmalión* que Blasco se disgustó con la lectura de esta carta, pero lo cierto es que, siguiendo las indicaciones de Costa, buscó y obtuvo el concurso de Gumersindo de Azcárate que se desplazó a Valencia el 8 de febrero para pronunciar la primera lección impartida en la Universidad Popular, desarrollando el tema *Neutralidad de la ciencia*.

Que la justificada negativa del aragonés no enturbió en absoluto las relaciones entre ambos, tal vez avivadas personalmente durante las jornadas de marzo en Madrid, lo prueba la siguiente misiva, en la que el novelista trata de sacar partido sin cortedad al rebrote de la popularidad de aquél, con intención de incorporarlo a la nómina de autores de Sempere y Cía.:

Valencia, 19 de abril de 1903.

Sr. Don Joaquín Costa.

Querido amigo y correligionario: No sé si sabrá Vd. que al mismo tiempo que periodista y novelista soy editor, y que la popular biblioteca que edita

Sempere en la que aparecen las obras de los primeros pensadores de Europa, es empresa mía.

Es una obra de propaganda más que un negocio. Damos a peseta las obras más famosas, y al vendedor para que las propague con entusiasmo le cedemos el 50 por 100. Total que no ganamos nada y únicamente cubrimos los gastos haciendo la tirada para España y América de 8 ó 9.000 ejemplares.

He pensado que es lástima que queden perdidos para la posteridad los numerosos artículos, manifiestos, etc. que lleva Vd. publicados en los periódicos, y deseo publicarlos en esta biblioteca, formando uno o varios volúmenes. No sólo artículos políticos, sino literarios, históricos, etc. ¿Puede ser esto?...

Poco podemos ofrecerle como editores por la baratura de nuestra publicación, pero esta misma baratura ofrece la ventaja de la propaganda popular, de una difusión verdaderamente nacional. Nuestra biblioteca la leen todos los obreros ilustrados de España, y Vd. que es el primer sacerdote de la cultura española debe atendernos y ayudarnos en este empeño.

No se trata de escribir nada nuevo, sino de reunir, propagar e inmortalizar lo mucho bueno que Vd. tiene esparcido por los periódicos.

Nada más por hoy. Esperando ser atendido le saluda su amigo y ferviente admirador *Vicente Blasco Ibáñez*.

A una tarjeta de Costa, perdida, en la que al parecer alargaba el plazo de su colaboración sin negarse a ella, sigue otra carta de Blasco tras conocer los resultados electorales del 26 de abril:

Valencia, 29 de abril de 1903.

Sr. Don Joaquín Costa,

Ilustre y querido amigo: Mi enhorabuena por su triple y ruidoso triunfo. Honra ir al Congreso con un compañero tan eminente como Vd.

Enterado de su postal me congratulo de que acepte en principio mi proposición. Ya hablaremos más detenidamente cuando yo vaya a Madrid.

Le felicita y le abraza su amigo y admirador *Vicente Blasco Ibáñez*.

No sería a buen seguro la escasa perspectiva de lucro por parte de Costa el motivo de que esta colaboración editorial se frustrara. Como es sabido, el diputado por Zaragoza no frecuentó el Congreso, y Blasco, agobiado por las discordias civiles con su antiguo socio Rodrigo Soriano, debió olvidar su pretensión. Sólo tras la muerte de *el gran fracasado*, publicó Sempere la antología *Joaquín Costa y sus doctrinas pedagógicas* (1911), preparada por el maestro Antonio Puig Campillo y desautorizada por Tomás Costa <sup>4</sup>.

La breve serie epistolar que comentamos se cierra con una esquila de Blasco sin lugar ni fecha, en la que responde a la preocupación de Costa a propósito de un lance grave, presumiblemente su duelo en 1904 con el teniente de Seguridad Alestuei, de gran resonancia por haberse gestado en el Congreso y del que el político-novelistas salió con vida milagrosamente:

Sr. Don Joaquín Costa.

Ilustre y querido amigo: Muchas gracias por su cariñoso recuerdo con motivo del reciente lance.

Me enorgullece mucho ver que en todos los momentos de alguna importancia para mí, descienda hasta mi persona, un pensamiento como el de Ud. que es el primero de España.

Ya sabe puede mandar como guste al que es su admirador y amigo *Vicente Blasco Ibáñez*.

Al margen de que no fuera posible una relación política estable y fecunda entre un Joaquín Costa doliente y experimentado y un Blasco Ibáñez vigoroso y arrollador, hay indicios para admitir la sinceridad de la admiración confesada por éste hacia el modelo cívico que aquél encarnaba. Admiración que llegó a ser moneda corriente en la familia Blasco si nos remitimos a un olvidado texto de su primogénito Mario, tímido dramaturgo, precisamente dedicado a su padre en 1927. Se trata de su comedia *La Plaga* que plantea un caso práctico de aprovechamiento caciquil de un proyecto de política hidráulica cuyos efectos reales traicionan los más puros ideales intelectuales. Lo que no es óbice para que *un hombre bueno* remate la pieza con un corolario tiernamente ingenuo que patentiza la inmovible fe en la inteligencia regeneradora del pensamiento republicano español:

«... Mientras la rapacidad de unos cuantos caciques haga negativa toda obra de progreso, esa debe ser la réplica de los hombres sabios y buenos, de los que defienden su patria como debe defenderse, como dijo el gran Costa: *con los libros en la mano*».

#### NOTAS

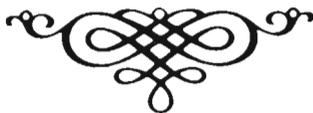
<sup>1</sup> *Pigmalión*. «Blasco Ibáñez, novelista y su Universidad Popular». Valencia, 1967, pp. 98-100.

<sup>2</sup> Borrador: *eso*.

<sup>3</sup> Borrador: *me*.

<sup>4</sup> G. J. G. Cheyne, «Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)». Zaragoza, Guara, 1981, pp. 198 y 222-223.

<sup>5</sup> Mario Blasco, «La plaga. Comedia en tres actos». Valencia, Prometeo, 1927, p. 142.



# *Epistolario español del siglo XIX*

101)

J. Salamero a Costa

Madrid, 19 julio 1879.

Querido sobrino Joaquín: Recibí su apreciable y ya que desea saber mi llegada a Huesca, le diré en breves palabras, que saliendo de aquí el día 27 en el tren de la tarde, pienso llegar ahí, Dios mediante, al siguiente día, sábado 28 del presente mes, en el tren que llega a esa por la mañana.

Aunque tengo contados amigos en Huesca, tengo ya varios compromisos para ir a parar a sus respectivas casas, rogándome que me detenga ahí unos días. Entre otros D. Vicente Carderera me ha escrito encarecidamente suplicándome que no pase de largo por Huesca y que vaya a parar a su casa. Pero yo para quedar bien con todos, especialmente con los tres que sabiendo que iba me han escrito sobre el particular, quisiera mejor no parar en Huesca más que las horas que van desde la llegada del tren hasta la salida del coche para Barbastro, y descansar y comer durante esas horas, por ejemplo en la fonda de España, y de este modo quedaba bien con todos y nadie se resentiría, especialmente de los amigos más íntimos, de haber ido a parar a la casa de uno con preferencia a la de otro; a pesar de que D. Cristino Gavín, que es otro de los que quieren que vaya a su casa, creo que actualmente estará en los baños de San Sebastián y por este lado tengo un compromiso menos, siendo acaso uno de los más fuertes.

Por eso, fuera de Carderera y de V. ningún otro sabe por mí el tiempo fijo de mi llegada ahí, o mejor a V. se lo fijo todavía más que a Carderera, pues a Carderera sólo le digo en contestación a su carta que pienso llegar ahí los últimos días de la semana entrante y que no deteniéndome probablemente más que horas, dejo para cuando vuelva de Graus de regreso a Madrid, el pasar unos días en Huesca en compañía de los amigos. Le digo todo esto para que no diga V. a otros por ahora mi llegada a esa, pues como voy de paisano, con estos calores y

cansancios del viaje no me gusta en tales circunstancias recibir visitas ni menos hacerlas.

Creo que no habrá muchas prisas o mejor dicho demasiados viajeros de Graus a Barbastro, que si no habría que comprometer y tomar dos asientos para el día 28 con la anticipación necesaria. En fin, esto V. lo sabrá mejor.

Recibí no un ejemplar sino dos del folleto de V., y me extraña que dude V. de si los he recibido; pero me quedo con gusto con mi extrañeza, dejándole a V. también con gusto en sus dudas. Fuera de su primer párrafo que peca cuando menos de irreverente y nada respetuoso, nada tengo que decir ya por lo demás; que después de todo por haber estado bastante delicado días pasados, no he podido leer más que muy poco y este poco con poca atención. Luego el primer párrafo que me quema mucho (y ya sabe V. que soy muy irritable de temperamento y de todo) no era la mejor recomendación para un enfermo el seguir más adelante; sin embargo después lo he leído, y repito que nada tengo que decirle yo en su parte científica, aunque en un principio me había propuesto decir algo sobre este punto... Pero amigo, yo del P. Fita y sabiendo que a V. le gusta y también que le conviene que se hable de sus producciones dicho señor a ruegos míos se ha encargado de hacer sobre su folleto un art.<sup>o</sup> bibliográfico que se publicará pronto, Dios mediante en *La Lectura Católica*.

En lo demás debo decirle que el P. Fita es ya colaborador de mi humilde revista y tomará parte activa en ella desde el próximo otoño, pues ahora tiene que salir de Madrid, y desde fuera mismo irá preparando trabajos. Esto y la colaboración también efectiva que en adelante tomarán en ella otros escritores no menos distinguidos, así como la acumulación que se prepara también de otros trabajos, hará que *La Lectura Católica* tome, Dios mediante, una importancia científica desde el próximo otoño. Y esperando esto, apenas hemos hecho propaganda ni publicado anuncios, ya que he querido dejarlo para tiempo más oportuno y para cuando la revista pudiera ser, sino todo lo que yo quisiera, al menos todo cuanto buenamente podamos.

Como siempre veo que me he detenido más de lo que quería, y sin otra cosa por hoy y hasta que nos veamos Dios mediante el sábado 28, me repito suyo siempre afmo. que le quiere mucho y bien

JOSÉ SALAMERO, Pbro.

Huesca, 21 de julio 79.

Querido tío: Puesto que V. lo desea, tendrá billetes en la diligencia de Barbastro para el 28 y se le llevará a la fonda de España, para que se cumpla en todo su voluntad, y nada se dirá a nadie de su llegada, aunque no respondo de que no lo huela alguno de los órganos de la prensa local, y no vaya aquel día anunciando a los cuatro vientos que se halla de paso entre nosotros D. F. de Tal, director de la acreditada revista cual, distinguido hijo de la provincia, etc., como suelen hacerlo cuando pasa cualquiera de cabo para arriba.

Por lo demás de su carta, apenas he entendido jota, y le aseguro por mi vida que no tengo la cabeza para descifrar logogrifos. Envié un ejemplar de mi opúsculo sobre celtíberos, y me dice que recibió dos, sin duda parió por el camino; sírvase traerme la mía, porque necesito más de la que tengo. Se extraña de que yo dude de si lo ha recibido: no recuerdo haber escrito semejante cosa, sino que suponía que había llegado a sus manos, porque lo ordinario es que el correo cumpla. Sabía que había llegado, por ejemplo, a las del P. Fita y de D. E. Saavedra porque me acusaron recibo, pero ¿cómo había de adivinar que no se había extraviado el de V. o sea los de V., supuesto el alumbramiento, si ninguna noticia oficial o extraoficial tuve del hecho, ni me extrañó no tenerla, porque no se trataba de ningún negocio de Estado? ¿Por qué no adivinó V. en otro tiempo la llegada a mis manos del prospecto de *La Lectura Católica*, y por el contrario dudó de si lo había o no recibido? Me gusta la extrañeza, va a llegar el caso de que yo no pueda abrir la boca sin que V. me presente un (!) como quien presenta una cruz al diablo. Y luego dice: sí, lo he recibido. Sin embargo, quiero dejarle en la duda de si los he recibido. Es V. aficionado a enigmas, y algo que ha querido decir en ésta, y deseo que amanezca el día 28 para satisfacer mi curiosidad, si no es indiscreción.

Tacha el primer párrafo de irreverente y nada respetuoso cuando menos. Yo que V. hubiera tachado de irreverente, antes que el primer párrafo, la cubierta; sin duda se contentó con sacarle el (!). Pero ¿irreverente contra qué? ¿contra la verdad? Pues prestará V. un rendido servicio a la Historia patria desmintiendo a la Academia y apeando de su burro a cuantos han leído lo que sobre tal particular ha dicho, autorizado y premiado la Academia. ¡Irreverente la Academia! Someto a la censura de un Congreso de sabios dicho párrafo, pero de sabios que sepan leer lo que hayan de criticar, porque se estilan ahora muchos obispos Barrientos que queman los libros del de Villena por no tomarse el trabajo de aprender a leerlo, y lo llaman a boca de jarro nigromante, por dar a la propia ignorancia apariencia de sabiduría. Como diría Fernán Gómez de Cibdad Real. ¿La irreverencia no va contra la ver-

dad? Pues no hay irreverencias que valgan, tratándose de cosas honestas y de dominio público: *veritas est Deus* ;Tengan VV. compasión de este pobrecito huérfano! y había matado a su padre y a su madre. Añade que le quemó la lectura; por su parte, el P. Fita dice que le agradó sobremanera. Adivine V. el porqué de la diferencia, que yo no he de devanarme los sesos por coma de más o coma de menos. Sólo sí me permitiré declarar que ha debido ser necesario un gran esfuerzo de imaginativa para quemarse, porque lejos de poseer mi opusculillo la virtud de encender la sangre, tengo para mí que su lectura es capaz de dejar dormido en redondo un tren disparado a gran velocidad y de congelarle las calderas. Dice también que tal primer párrafo, de tanta fuerza presente, era mala recomendación para proseguir la lectura: ¡Mal año para mí que pensaba todo lo contrario! Cuestión de paladar. Por lo demás, siento en el alma que tantos meses de trabajo condensados en 45 pág. hayan dado por trágico resultado el gravar esa crónica enfermedad el día que llegó de pronto mi opúsculo. Pues dice que tanto hubo de disgustarle que creyó prudente prevenir contra su natural irritabilidad suspender de plano su lectura. Y sin embargo de esto, garante se ha hecho de mi gloria, encargó esa crítica, y quien sabe si con recomendación de lenidad, nada menos que a la primera de nuestras eminencias en el género, y hasta V. dice que se había apercibido a soplar en la vocinglera trompeta de la fama! Agradezco la inmerecida honra, pero no comprendo la contradicción. Achaques de nepotismo, la pasión de tío le ha cegado en lo de la honra, se entiende, no en lo de la contradicción, que ni V. mismo se explicará. Me hace principiar por donde otros concluyen, sin mirar que con esto corro el riesgo de *iconizar*me, ¡y por cosa tan ruin e insignificante!

Y aquí corto. Que traiga V. feliz viaje y hasta el día 28. Queda siempre suyo afmo. que le quiere mucho.

J. COSTA

103)

J. Salamero a Costa

Madrid, 27 octubre 1881.

Querido sobrino: Hace tiempo deseo escribirle cuatro líneas, ya que por ahora no me es posible ir a visitarle, dándole las gracias por el ofrecimiento de su nueva casa y de su bufete, que en poco ha estado que no le haya enviado ya un negocio, y que no será difícil, sino éste, que le pueda proporcionar algún otro. El verano pasado me despedí de V. como de casi todos, por medio de tarjetas; sintiendo por esto mismo que V. se molestara en venir a despedirse personalmente y que me

dejara escrita una nota en la que sólo a esfuerzos de la razón, ... *impura*, podía decirse en ella que si me había marchado o no marchado, *escapado* por causa de alguna enfermedad.

No me marché ciertamente enfermo porque ningún enfermo se escapa si no es al otro mundo. Pero los días que estuve en Salamanca, antes de ir a Saturraran, estuve realmente enfermo. Quise escribirle en el mes de agosto, uno para invitarle a llegarse hasta Saturraran, si salía de Madrid, y otro para felicitarle en sus días. Lo primero lo dejé por creerlo ocioso, y lo segundo, la víspera de San Joaquín, me encontraba de expedición recorriendo varios pueblos de Guipúzcoa, y hallándome a la sazón en Eibar, en donde, ya que no era posible escribirle, compré en una de las fábricas que visité los adjuntos gemelos y alfiler para la corbata, adamasquinados con oro y plata sobre hierro niquelado; pequeñísimo recuerdo por el día de su santo, y que sólo por ser fuertes, ser de moda y ser de una fábrica española, que sobre el mismo género trabaja y despacha mucho para Inglaterra, me ocurrió comprárselo, dispensándome la pequeñez en gracia de haberme ocurrido la víspera y con ocasión de su santo.

D. Tristán Medina me envía una nota de su parte en la que me pide los números de *La Lectura Católica* que le envió o haré que le envíen si es que los hay. Días pasados que publicaba D. Vicente Lafuente algunos artículos sobre puntos históricos de Aragón y el señor Coderas biografías de moros aragoneses, me ocurrió enviarle *La Lectura* por si a V. podían convenir dichos escritos, pero tan pronto me ocurrió, se me olvidó; advirtiéndole de paso que si se dejó de enviarle *La Lectura Católica* fue porque habiéndose mandado a la calle de Leganitos, cosa que supimos tarde, quitaron su nombre de los callejeros, por no saber de pronto donde llevarla, y así ha seguido la cosa sin poner yo mucho cuidado en ello, toda vez que ni a V. le interesaba, ni yo si he pensado alguna vez cuando me habló Salillas de esto, me he vuelto a acordar hasta que V. me ha pedido dichos números. Aparte todo, de que V. ha publicado algún trabajo que no se ha dignado enviarlo a la redacción de *La Lectura Católica*, como era de esperar en justa reciprocidad. Pero ya se ve que V. no quiere reciprocidades y dejemos esto a un lado.

Respecto de lo que me dice V. de D.<sup>a</sup> Robustiana Armiña, por encargo del P. Fita, ya en otra ocasión le he admitido y pagado algún escrito, pero es una señora muy pesada y si se hubiera contentado con un artículo cada mes, toda vez que *La Lectura Católica* sólo sale tres veces al mes y hay otros que escriben en ella, la cosa se hubiera podido arreglar de ese modo. Empero ya hablaré, Dios mediante, sobre este particular con el P. Fita, y nada más, que voy de prisa.

De V. afmo. que le estima

JOSE SALAMERO, Pbro.

Costa a J. Salamero

Madrid, 1.º noviembre 81.

Querido tío:

Le agradezco con toda el alma el precioso regalo que me compró en Eibar el día de San Joaquín, aunque no hacía falta ni carta ni gemelos para que yo supiera que dicho día y todos los demás del año me tiene presente en la memoria, y no sólo en la memoria sino además en el entendimiento y en la voluntad.

Le agradezco igualmente los números de *La Lectura Católica* que le pedí, y que a estas horas están ya camino de Berlín, dirigidas al autor del *Corpus inscrip. hisp. lat.*, que estuvo el mes pasado en Madrid.

Por reciprocidad, puedo enviarle el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, ahora que soy su Director, a cambio de *La Lectura Católica*, si V. se conforma con dar tanto por tan poco. Nuestro Boletín es muy pequeño, aunque tiene bastante lectura. Le envío el número corriente, por si acepta el cambio. Por supuesto, no lo tome a compromiso, pues precisamente tenemos muy restringido el cambio, porque era una nube de periódicos y revistas que lo pedían, y salía muy caro.

Le envío *La Poesía popular española y mitología y literatura celta-hispanas*, que es el último buñuelo que he dado a la estampa. Se lo envío defiriendo a su deseo, y rogándole que no lo lea, por lo que pudiera afectar a su salud. Hay que llevarlo a un encuadernador para que le recorte con las tijeras las barbas, porque ha sufrido tantos embapias el pobre libro, que ha salido más intonso que un San Pedro de procesión.

No le diga V. nada al P. Fita acerca de D.<sup>a</sup> Robustiana, pues como le dije a D. Tristán, no me encargó dicho señor que se la recomendara a V., sino que me la envió a mí recomendada para que la introdujera, si podía, en la *Revista Hispano-Americana*. No pude y luego me ocurrió que la de V. podría tal vez encargarle traducciones, ignorando que hubiera estado ya en relaciones con ella.

Muchas gracias por los pleitos y negocios que me promete para cuando se presente ocasión.

De V. afmo. que le quiere

JOAQUÍN COSTA

1.º nove. 81.

Huesca, 23 julio 1881.

Sr. D. Joaquín Costa.

Querido amigo: He recibido su grata última y una vez más le repito que en todos conceptos puede V. disponer en absoluto de mis servicios.

Entregué en la Comisión provl. la nota relativa al expediente del mozo de la quinta del 80 Alberto Grau Moré. Enteraré a V. de lo que se me dijo.

Si V. no me conociera tanto como me conoce, no me decidiría a hablar a V. de un incidente electoral de este distrito, temeroso de aparecer parcial o apasionado.

Aludo a la presentación por los progresistas democráticos de la candidatura de D. Nicolás Salmerón, a pretexto de conquistar(la) sufragios para acumularlos a los contingentes de otras provincias. Hay aquí emplazada lucha ruda entre el candidato D. Emilio Castelar, apoyado exclusivamente por sus correligionarios sin intervención directa ni indirecta —dígase lo que se quiera— de los agentes o representantes del Gobierno, y el ministerial Sr. Conde de Parcent, protegidos empeñadamente por todos los elementos monárquicos, incluso los carlistas. Tal situación parecía alejar la probabilidad de que terciara en la contienda ninguna otra candidatura democrática, y sin embargo, con general sorpresa, han presentado por acumulación la de aquel eminente filósofo y estadista, sospechándose que no se votará en tal concepto en ningún otro punto de España.

Si tal sospecha resultara cierta vendría a confirmarse el rumor de que dicha iniciativa tendía sólo a restar votos de la candidatura de Castelar, aun cuando la del respetable Sr. Salmerón obtuviera un reducidísimo número de sufragios que le colocarían en situación desairada, impropia de la importancia de un hombre público tan caracterizado y distinguido.

Dirigiéndome a V. sobra toda otra indicación y sólo me permito apuntar la de que tal vez fuera conveniente que el Sr. Salmerón conociera los detalles de la elección de Huesca, en la que se hace figurar su nombre.

Me dirijo a un amigo discretísimo y por ello creo inútil encarecerle la reserva absoluta de las precedentes manifestaciones, formuladas en el seno de la más leal confianza.

Soy de V. siempre atento y afmo. servidor y amigo q.s.m.b.

MANUEL CAMO

Mi querido amigo: Quiero sorprender a V. con esta mía a fin de que no tenga excusa para saber de su estado (no el civil ni eclesiástico) y de los demás amigos que suelen reunirse en el núm. 42 de la calle de las Infantas.

De mí poco puedo decirle, ya que lo normal con toda su monotonía es la característica de mi vida, añadamos psico-física, para hacer ver a V. que vamos aprendiendo y siguiendo el rumbo de los maestros.

Hasta ayer lo pasé con mi familia en la Masía de Velou, que hoy gracias al barómetro de mi tío puedo decir se halla a 660 m, nivel casi el mismo de Madrid, a cuya altura, con exposición a S. el algarrobo se cría, pero sin tomar proporciones, ni rendir fruto. (Dato intencionalmente ingerido) y que comprueba lo que sobre la zona de cultivo de dicho árbol se dice.

Pues allí, volviendo al punto de partida, en reparos de la casa y en acondicionarla para la habitación lo mejor que cabe con los medios que suministra el país, he pasado muy entretenido el tiempo, con nada de agricultura, que en este mes no ha dado de sí más que la siega y la trilla, comenzada ésta el 22, faenas que corren a cargo y cuenta del mediero.

Ya libre de la ocupación masónica (¿podremos llamarla así?) y antes de comenzar los trabajos de nivelación que el cultivo por terrazas lleva consigo, para el riego de lluvia torrencial y de agua de fuentes, tan frecuente el uno como el otro, aprovecho el paréntesis para salir de aquellas soledades y tomar unos cuantos baños de mar. Aquí (Lucentum, Alone, Briga en celta, Al'Acant...) los he comenzado y pienso continuar hasta el jueves en que pasaré a Villajoyosa, donde ya estará para entonces Leopoldo, en la antigua casa que se habita de año en año. Volveremos a Velou para el 6 del próximo mes, no sin haber repetido en Villajoyosa alguna expedición piscatoria con Mayor en alguna de aquellas casas, especies de herraduras, cuyas extremidades y lados son cerros áridos, cubiertos de alguna que otra pita o nopal, que van degradando hasta sumergirse las rocas en una variable capa de agua que la marea cubre y descubre y otra vez cubre, como diría Zorrilla, ligeramente, permitiendo el tránsito para el pescador. Alicante nada ofrece de particular en artes, ni como puerto, ni como plaza fuerte, etc. Aunque tiene una variedad de aspectos que en pequeño despiertan algún interés. Aquí no hay bandadas de bañistas como en el Norte y sin embargo los hay, aun de esa, que visten pintorescamente como aquellos en aguas transparentes y en playa de arena finísima y muy compacta, de una desnivelación increíble, que permite entrar a medio kilómetro a pie firme; habiendo construcción de madera y hierro dentro del mar, subdividida en cuartos anchos e independientes, que bajando hasta la superficie de las aguas permiten al que no quiere la

mar libre, estar a cubierto de miradas inoportunas. Verá V. un puerto limpio (malum signum comercialmente) con media docena de vapores, fuerzas sutiles de guerra, y una docena de botes para regalo de sus dueños, y todo ello circundado por el paseo de las palmeras, cuyas palmas ya van entrelazándose y formando túnel, donde la gente disfruta hasta media noche de una brisa algo picada y fresca, con líquidos y golosinas de algunos kioskos; además una glorieta, con música bisemanal, parodia del Retiro. Tamberlick medio difunto cantando en un teatro regular y una compañía ecuestre; y con todo tiene V. un cuadro de la vida alicantina cotidiana.

¿Y la de V. se habrá modificado? ¿Estará en Aragón o en el *metier* de M. R.? ¿Prepara su candidatura o sigue siendo un simple mortal?

¿Volaron los de la Institución? ¿Se encuentran los madrileños bien de calor? Estoy mirando el termómetro y veo 28° R o 29° C.

Agur, buen mozo.

Suyo

EDUARDO SOLER

Alicante, día del Apóstol Santiago, 1881.  
Fonda de Bonio

107)

J. Montanuy a Costa

Benavente, 1 de agosto de 1881.

Sr. D. Joaquín Costa.

Muy apreciable dueño:

En ésta determinan los mozos (de) hacer fiesta con gaita y pastorada, y le encargan los mozos que vea lo más pronto posible si nos puede mandar las pastoradas que se llevó de este pueblo, porque las necesitan para aprenderlas para ese día, y al mismo tiempo le suplico que nos haga el obsequio que nos venga a honrarnos la fiesta, de lo que quedaremos muy agradecidos. Si V. determina el venir pronto por aquí, V. mismo nos las traerá y si no nos las manda por el correo sin perder tiempo, porque corre prisa.

Sin más, no ocurre más de particular, que reciba los afectos de toda la familia de esta su casa y de este su tío disponga, que lo espero verle para el día de la fiesta.

JOSÉ MONTANUY

## 108)

Salillas a Costa

La Unde, 3 agosto de 1881.

Mi querido amigo Costa: Con esta fecha escribo a Madrid para que le lleven mi paga a la Institución, y espero que de no estar V. cuando vaya el encargado, dé orden a persona de su confianza para que la reciba. Creo que este mes habré devengado 39 duros pues me habrán descontado uno por la cédula. De ellos entregará 10 al sastre, me guardará 20, de los cuales excusado es decirle que puede disponer si los necesita, y los restantes hágame el favor de procurar que sean inmediatamente entregados a la Marquesa que debe venir el sábado o el domingo y ella me los traerá. Gracias por todo.

Aquí como puede V. comprender me encuentro deliciosamente convertido a la religión de los vagos. ¿Y cuándo no? dirá V. Cuando... cuando. *That is the question.*

Le he recogido a V. un cuento maravilloso que no sé el valor que tendrá. Se titula *Juan Eureda*. El aldeano que me lo contó sabe otros pero ha leído el Quijote, libros de caballería y romances cultos y no es buena fuente para recoger cosas del pueblo.

¿Qué ha resuelto V. de hospedaje? Dígamelo y si no le estorba cuente con quien después de transmitirle recuerdos afectuosos del General, Isabelita y el M. Pedrell, se ofrece a sus órdenes como quien le quiere de veras.

R. SALILLAS

Provincia de Valencia. Por Ayora.  
La Unde

## 109)

G. de la Peña a Costa

Instituto de Alfonso XII  
Escuela General de Agricultura  
Dirección/Particular

Sr. D. Joaquín Costa

Mi distinguido amigo: He dado las órdenes para que el Conservador de los Museos espere a V. y se ponga a las suyas, mañana domingo. Si quiere V. visitar el colmenar, también podrá hacerlo. Y felicitándome

de que me avise V. siempre que necesite de alguna ayuda por mi parte, en sus honrosas tareas, sabe V. es su afmo. amigo s.s.q.b.s.m.

PABLO GONZÁLEZ DE LA PEÑA

Sábado 26 nove. 81.

## 110)

B. Sánchez a Costa

Ministerio de Fomento  
Dirección General de  
Agricultura, Industria y Comercio

Particular

Sr. D. Joaquín Costa

Mi estimado amigo y paisano: Hace algún tiempo escribí a V. diciéndole le tenía guardadas las dos obras que le remito; desde entonces, y como V. no mandaba a por ellas, he visto varias veces que otros se iban a aprovechar del descuido. Con posterioridad el «Rojas Clemente» ha estado a punto de desaparecer, porque ya no hay ejemplares, y por fin, en mi deseo de que V. no se quedara sin dos libros buenos, que son suyos, los tomé y en dos distintos días me los traje a mi casa. Hoy se los envió con la dadora y espero me firmará el recibo para unirlo al volante en que se le concedió a V. la colección. De este modo ya no le apetecerá a nadie más, pues V. sabe bien lo que pasa por estos Centros.

Ya sabe que puede disponer como guste de su afmo. amigo y s.s.q.b.s.m.

BERNARDO SÁNCHEZ

s/c Argensola, 5  
dibre. 22/81

## 111)

F. Giner a Costa

Mi querido Costa: (para evitar repeticiones, entiéndase *circular*).

Comienzo por reñir, por no perder la costumbre. Ha sido una verdadera diablura haber tenido tan abandonado de instrucciones y noticias a Rubio, que si Vs. le hubiesen puesto un parte, habría dete-

nido su viaje, pues no teniendo que regresar a Madrid él, ni Alberto, ni Pever, ni Mario, ni Escosura, habrían podido estar más días en Hendaya, con el importe ahorrado de los billetes de Burg-Venta de Baños a Madrid y viceversa. Se han atolondrado Vs. y se ha gastado inútilmente dinero que habría venido bien para otra cosa; y se ha causado inútiles molestias a los del retorno y se ha hecho un paréntesis con Escosura y su madre, que V. juzga conveniente y yo muy al contrario, pues reverdecerá las impertinencias y afeminaciones que tanta guerra han dado a Rubio y Quiroga. ¿A que estos creen lo mismo? Probablemente en este viaje tan aburrido, no estará Rubio exento de pecado. En fin, la intención nos salve a todos: tenemos poca práctica todavía de estos viajes y aquí nacen estos atolondramientos, de que yo tampoco escapo, por nuestra desgracia. Pero ya hablemos de otra cosa.

Caso, con toda su gente, han estado dos días en San Vicente. Hicimos juntos la visita a la Peña del Zapato (del celta *ZA-PA-TO*, que significa *zapato*) y dimos mil recuerdos de V. a sus habitantes. El *Director* estuvo en Ruiloba algo echado a perder; pero ya marcha muy bien y dispuesto a bañarse. Lázaro, que no había visto el mar, encantado y muy agradable. Los niños, *soberbiosos*, como dice Fernando Arenal. Entregué a Caso o a Nicetín (el sobrino de Gervasio) que desde luego intimó con sus colegas, y que pagaría sus gastos en La Franca, etc., etc. Cossío y yo hemos pasado esos dos días en S. Vicente; pero aquél fue a buscarlos a Torrelavega.

Supongo sabremos con exactitud el día de la llegada de Rubio a Torrelavega.

D.<sup>a</sup> Genara me encargó mil cosas para V., como Gervasio y demás: aquella c/ Pepita, en Comillas. No piense V. en lo que me indica de estar en deuda con D.<sup>a</sup> Genara y aguarde a que yo vaya y hablemos.

Adiós, Sr. Director por partida doble.

Un abrazo de su afmo. amigo

GINER

Agosto 6: día de la entrada triunfal de SS.MM. y AA. en Comillas, *more celtica*.

## 112)

F. Giner a Costa

Querido Costa:

Como V. —por variar— no pone fecha en su carta, que recibí ayer (pues llegué anteanoche aquí), no puedo saber cuál de las dos versiones

sobre la excursión de este mes, la de V. o la de Caso, es la última y por tanto definitiva.

En cuanto a la carta al Sr. Bona, ¿cómo podía yo suponer que la ignoraba V., habiéndola enviado a la Institución y perteneciendo a su negociado?

Por dictamen de Rubio, no escribí a Polo; pero ya que Vs. insisten, lo hago hoy directamente. Rubio puede poner la nota sobre el Museo del Sr. Monserrat, revisándola V. de estilo. Supongo que dicho Rubio habrá liquidado con los chicos los ahorros de estos que se llevó, dejándolos *en seco*, sin duda para aplicarlos a su viaje a Italia. No olviden Vs. arreglar este desaguisado, hijo de la priesa con que substituyó a Lázaro y dejó a sus excursionistas.

Las noticias que de los pequeños me dan V. y Caso nos gustan muchísimo. Y precisamente nos alegramos los muéblanos, cacharrófilos, etc., etc. De ese mismo interés que muestran por las fábricas. Aquí los excursionistas últimos van a tener un gran programa en este género. Ya tienen hospedaje en Candás y vendrán una o dos veces a ésta (7 kilómetros, 4 de ellos por ferrocarril) para ver bien el puerto, sus obras, barcos, máquinas, etc., y las fábricas de vidrios, loza y demás.

Permítanme Vs. que insista en no escribir a Solís. Seriamente deploro la marcha de su libro en el Ministerio. Espero que se arreglará; pero no sé si será antes de mi regreso. No siento menos que no venga V. con los niños, tanto más cuanto que creo que Rafael hace un verdadero sacrificio.

Adiós; cúidese, reciba cariñosos recuerdos de Fernando, Alberto y Cossio y un abrazo de su amigo

GINER

Gijón 3 Sete. (1881)

## 113)

Antonio G. Rodríguez a Costa

Portugalete, 14 de setiembre de 1881.

Querido amigo: He recibido su carta por la que veo con gusto que no ha vuelto V. a verse en la necesidad de firmar un escrito lleno de sinrazón, que es lo que yo llamo mochuelo porque venga de cliente propio o ajeno, lo que causa la molestia es tener que decir sin ganas que lo blanco es negro.

Esto es lo que según me dice V. ha tenido que hacer en el asunto de D. Fausto Miranda, y es lo que yo hubiera tenido que hacer en lo de Barcelona, si lo hubiera admitido y por esto he dado la misma calificación a una cosa que otra.

Aclarado ya este punto (¡que tiene suma importancia!) nada nuevo tengo que contar a V. de este punto, para no desarrollar en V. la envidia que en estos momentos me tiene. Tan sólo le diré a V. que su debut en el Tribunal Supremo le he visto hoy en la mesa, humildemente representado por un par de pollos, obsequio del recurrente Las Llanas; representación material del recurso de casación con que debutó V. que me ha recordado el 1.º de los muchos triunfos que ha de obtener V. en su carrera.

Quedo enterado de lo de Hamilton y deseo que ni en este asunto ni en el de Castro hagan nada por ahora para que no le molesten a V. De mis asuntos de pobres no sé una palabra porque no me ha escrito mi sustituto, del que únicamente sé que ha tenido una pérdida sensible, pues ha muerto el abogado a cuyo estudio asistía.

El martes próximo tendrá el gusto de verle su afectísimo amigo y compañero

ANTONIO

## 114)

G. Rodríguez a Costa

Amigo Costa: Recibida su carta del 12 y por separado la del Sr. Underdown, que me temo haya hecho alguna majadería, por el *sans façon* con que los ingleses, alemanes, etc., obran respecto de las cosas de España. Como desde aquí nada puedo hacer, devuelvo a V. la carta, y le ruego que con ella vaya a ver de mi parte al notario D. José García Lastra, Cruz, 5 y 7, 2.º que tiene los poderes dados a mi favor por estos ingleses. No creo que estos poderes me permitan sustituir en otro mi representación para recibir la notificación del laudo de que se trata, pero sí hay cláusula suficiente de sustitución para esto y Lastra opina que puede hacerse, dígame que me prepare para el día de mi vuelta el documento correspondiente, y lo firmaré en cuanto llegue si me es posible. Hágame V. el favor de escribir dos letras en mi nombre a D. Jacobo Gil, abogado en Santiago, diciéndole pura y simplemente que estoy ausente, y volveré el 20 y que los poderes no permiten la sustitución indicada por el Sr. Underdown. Escribí a éste antes de salir de ahí, pero por lo que ha hecho, presumo que no recibió mi carta.

Supuesto que ha de ir V. a casa del Sr. García Lastra, dígame de mi parte que nos haga la minuta ¡o facsimile! de poder que desea de Muldenthal, para enviárselo con todos los sacramentos españoles. Quiero decir que el notario alemán nos dará un poder *a la española*. Así no tendremos dificultades en nuestros Tribunales.

Enterado de lo demás, que no exija contestación.

Me tienen tan disgustado e inquieto las noticias que recibo de mi pobre cuñado Vázquez, que si no fuera por el compromiso con los Ibarra anticiparía mi vuelta.

En el Círculo de la U. M. no han contado con la huéspeda y como no me han dicho nada me temo que el anuncio de la conferencia inaugural habrá de sufrir reforma, en cuanto a la víctima.

Suyo afmo. amigo y comp<sup>o</sup>.

GABRIEL RODRÍGUEZ

## 115)

Costa a Moret

Institución Libre de Enseñanza  
Infantas, 42  
Madrid

Sr. D. Segismundo Moret.

Mi distinguido amigo y comp<sup>o</sup>:

Tengo que ver a V., como presidente de la Directiva de esta casa, para hablar sobre presupuesto del Boletín, al que hemos proyectado dar mayor ensanche. Le ruego que se sirva indicarme las horas a que podré verle en su casa el día 9 o el 10.

Se reitera a sus órdenes su afmo. y at<sup>o</sup> s.s. y amigo q.b.s.m.

JOAQUÍN COSTA

7 dic. 81

(Contestación)

Mañana viernes a las once, con el mayor gusto.

S. Moret.

## 116)

Mallada a Costa

Madrid, 22 de marzo 1882.

Sr. D. Joaquín Costa.

Mi respetable y querido amigo: Tiene V. que perdonarme el no haberle visto aún conforme eran mis deseos. Mis múltiples ocupaciones

y mi zozobra por el comienzo de los debates en la Sociedad de Geografía respecto a mis escritos me impidieron ver a V. ayer.

Adjunto devuelvo el ejemplar del 5.º artículo, libre ya de ciertas frases algo duras, de otras de gusto dudoso y de otras no del todo pertinentes. Todavía podrá V. suprimir algún párrafo que considere oportuno tachar.

Pensaba decir a V. verbalmente que el aplazamiento de la Exposición de minería para el próximo año, me inducen a aplazar a mi vez las conferencias mineras para el curso que viene. La conveniencia de éstas es mayor en la época en que al público interese más ilustrarse algo (por mi parte no sería mucho) respecto a ese ramo de conocimientos.

De todas maneras estoy a la disposición de V. y procuraré visitarle esta noche o mañana.

Agradezco a V. mucho me proporcione la reproducción de mis escritos de *Causas físicas* en su ilustrado Boletín, repitiéndome de V. afmo. amigo S.S.

q.b.s.m.

L. MALLADA

## 117)

Leite de V. a Costa

Il. e E. Sr. D. Joaquín Costa.

O meu amigo, o sr. D. Antonio Machado y Alvarez, tene a amabilidade de me enviar o incluso bilhete para V. Ex<sup>o</sup>, e por isso tomo a liberdade de escrever a V. Ex<sup>o</sup>, offerendo-lhe ao mesmo temporo pequeno folheto *Amuletos populares portugueses*, que vae neste correio. Si V. Ex<sup>a</sup> se dignar receber bem esta singola prova da minha consideracio, terei ocassiao de mandar a V. Ex<sup>a</sup> outras publicacoes. Desejo tamben pos... algum trabalho de V. Ex<sup>a</sup> sobre assumptos folkloricos.

Fica esperando as noticias de V. Ex<sup>a</sup> o que respectosamente se assigna.

de V. Ex<sup>a</sup> m. att<sup>o</sup> e admirador

JOSE LEITE DE VASCONCELLOS

Porto, R. de S. Victor, n.º 25  
em 21 oct. 82.

## 118)

Costa a Leite de V.

16 nov. 1882.

Sr. D. José Leite de Vasconcellos  
Porto

Muy Sr. mío de toda mi consideración:

Doy a V. las más expresivas gracias por el ejemplar de su interesante opúsculo *Amuletos*, etc., que recibí con su atenta del 21 de octubre y la tarjeta de mi amigo D. A. Machado. Ruego a V. que dispense mi tardanza en contestarle, porque me han impedido hacerlo antes mis numerosas ocupaciones.

Tengo el mayor gusto en enviarle por el correo de hoy un ejemplar de mi *Poesía popular española y literatura y mitología celta-hispana*.

Con este motivo me ofrezco con toda consideración afmo. s.s.

(J. COSTA)

## 119)

Milá a Costa

Sr. D. Joaquín Costa

Barcelona, 7 diciembre 1882

Muy Sr. mío y de toda mi consideración: No sólo tenía noticia del libro de V., sino que ya lo había adquirido. Prefiero naturalmente tenerlo como regalo de V. y el otro ejemplar lo he vendido a un amigo.

Le agradezco a V. el obsequioso envío que obra ya en mi poder.

Había ya hojeado su obra, que prescindiendo de las diferencias de algún punto de vista, me ha parecido de un trabajo y erudición, como se hacen pocos en España. Trabajo, digo, pues, es requisito indispensable para ciertas empresas, por mucho talento que tenga el que las lleva a cabo.

Le doy a V. gracias por los buenos términos en que habla V. de mi *Poesía heroico popular*, que tan poco dada ha sido en España y cuyo resultado ha sido bien poco satisfactorio en la parte económica.

Sin duda por el mismo correo recibirá V. mi *Romancerillo catalán* que como verá V. no es más que una primera parte.

Con esta ocasión se repite de V.

A. y S.S. q.b.s.m.

MANUEL MILÁ Y FONTANALS

**120)**

Moret a Costa

Sr. D. Joaquín Costa.

Mi estimado amigo: Supongo bajaré V. a la estación esta tarde; necesito hablar con V. sobre el meeting del domingo, en el cual deseo tome V. parte.

Le agradeceré me envíe lo que tenga sobre Capello e Ivens para poder yo decirles algo que sea oportuno al presentarles a la Sociedad. Siempre suyo afmo. amigo, q.b.s.m.

S. MORET

obre 23-85.

**121)**

Moret a Costa

Sr. D. Joaquín Costa.

Mi querido amigo: Ahí van los tres periódicos que tengo. Respecto a la cita le diré que el nombre es Sir Charles Warren y el sitio por él conquistado para Inglaterra es Bechuanaland, o sea una región de 670.000 leguas cuadradas, comprendiendo la colonia del Cabo con 1.500.000 naturales y 360.000 europeos.

Su afmo. amigo, q.b.s.m.

S. MORET

nov<sup>e</sup> 22/85.



# *Reseña de informes*

## EL PROGRAMA PHE

Durante 1988 se continuó la aplicación del Programa PHE sobre la proyección de la pluviometría peninsular española a plazo de 3, 6, 9 y 12 meses. La proyección pluviométrica está referida a 21 localizaciones geográficas y, además, se evalúan los volúmenes de lluvia caída en las cuencas hidrográficas y el total del área peninsular española.

La evolución pluviométrica fue muy irregular durante el año. Inicialmente la hidraulicidad fue superior al valor medio y luego disminuyó hasta el cuarto trimestre de fuerte sequía. Al comparar los valores proyectados según la metodología PLUMA en los 21 observatorios del programa, resultan los siguientes errores medios absolutos:

	%
Primer trimestre .....	23,0
Segundo trimestre .....	23,2
Tercer trimestre .....	20,5
Cuarto trimestre .....	21,6

Los valores proyectados para las cuencas hidrológicas en 1988 fueron los siguientes:

Unidad: 10<sup>6</sup> m<sup>3</sup>

Cuencas	V <sub>1</sub>	V <sub>2</sub>	V <sub>3</sub>	V <sub>4</sub>
Norte .....	65.546	67.408	69.198	70.706
Duero .....	44.573	45.695	45.646	44.371
Tajo y Guadiana .....	68.822	72.005	74.161	75.292
Guadalquivir .....	39.439	40.887	40.245	37.816
Sur .....	9.751	9.660	9.425	9.052
Levante .....	28.955	28.557	27.805	26.697
Ebro .....	49.949	49.469	48.963	48.548
Pirineo Oriental .....	11.825	11.808	11.657	11.386

Los valores V<sub>1</sub>, V<sub>2</sub>, V<sub>3</sub> y V<sub>4</sub> se refieren a los volúmenes medidos: de abril de 1987 a marzo de 1988; de julio de 1987 a junio de 1988; de septiembre de 1987 a agosto de 1988 y de enero de 1988 a diciembre de 1988.

Al comparar las proyecciones anteriores con los resultados estadísticos se obtienen las siguientes desviaciones:

Unidad: %

Cuencas	V <sub>1</sub>	V <sub>2</sub>	V <sub>3</sub>	V <sub>4</sub>
Norte .....	-10,4	-11,5	- 8,0	+ 8,1
Duero .....	+ 0,6	-23,9	-16,9	- 8,1
Tajo y Guadiana .....	- 9,1	-15,5	- 4,9	+ 19,6
Guadalquivir .....	+ 5,6	- 2,9	+ 6,6	+ 33,1
Sur .....	+ 3,1	- 2,4	+ 0,8	+ 6,2
Levante .....	+25,9	- 2,6	+ 3,8	+ 19,9
Ebro .....	- 1,0	-13,4	-12,5	- 3,9
Pirineo Oriental .....	-15,8	-25,3	-21,5	+ 3,4
España Peninsular ...	- 2,6	-13,3	- 7,2	+ 8,5

Se confirman las conclusiones establecidas en el informe anterior de 1987. La proyección de la pluviometría en localizaciones concretas da lugar a una desviación media absoluta entre el 20 y el 25%. La proyección por cuencas hidrológicas tiene un error medio absoluto que se sitúa entre el 10 y el 15%. La proyección global del área peninsular española tiene un error inferior al 10%.

## EL SISTEMA ECONÓMICO EUROPEO 1961-1983

En este informe se presenta el análisis evolutivo de la economía europea en el período de 22 años, comprendidos entre 1961-1983.

La ampliación sucesiva de países participantes en la Comunidad y la progresiva instrumentación de los mecanismos de coordinación y funcionamiento que se han ido creando a lo largo del tiempo, no permite establecer una fecha determinada de referencia donde situar la iniciación de Europa como una unidad económica. En consecuencia, ha sido necesario considerar un determinado período histórico, conexo con el calendario de la creación de Europa y examinar en forma comparativa la evolución de las principales magnitudes macroeconómicas de los países miembros y del conjunto integrado estadísticamente.

El interés del análisis evolutivo reside en la consideración de períodos históricos relativamente largos, y así con independencia del proceso asociativo europeo, se ha sometido a un análisis métrico comparativo el conjunto de las economías de EUR-10, durante el período 1961-1983. La base estadística fundamental para este análisis han sido los documentos denominados National Accounts of OECD Countries, pero su empleo ha requerido realizar un difícil ejercicio de homogenización y adaptación de los datos de los diferentes países que no fueron elaborados bajo unos mismos criterios de clasificación y metodología estadística.

En una etapa relativamente reciente la Comunidad creó sus servicios estadísticos, EUROSTAT con base en Luxemburgo, y se inició la confección de informes periódicos que conjunta las estadísticas nacionales y establecen las cifras oficiales relativas a EUR-10 en unos casos, y ahora a EUR-12. También se ha iniciado la elaboración de Anuarios Estadísticos por sectores económicos y sociales. Las estadísticas integradas se refieren a una situación cronológica relativamente reciente, aunque también ha recopilado las series históricas de las Cuentas Nacionales durante el período 1960-1985, en un documento titulado «National Accounts ESA Aggregates 1960-1985» EUROSTAT. Bruselas, 1985.

Con objeto de eludir en lo posible las dificultades atribuibles a la evolución monetaria de cada país, afectadas por presiones inflacionistas de diversa intensidad, se ha preferido apoyar el análisis métrico en series indiciales (números índices) que expresan los ritmos evolutivos sin referirlos a una unidad concreta. El encaje de las series históricas con la situación reciente medida por la estadística de EUROSTAT ha permitido establecer una metodología retrospectiva para la determinación aproximada de las grandes magnitudes nacionales y de EUR-10.

Complementariamente se ha realizado un análisis métrico de la evolución del sistema productivo, referido a los principales sectores de la producción. La falta de clasificaciones uniformes en la sectorización de las actividades, ha dificultado notablemente la tarea analítica que, en algunos casos, ha tenido que plantearse con un nivel de desagregación inadecuado.

El análisis histórico general y estructural ha servido de base para realizar un ejercicio proyectivo sobre el futuro crecimiento de EUR-10,

en la hipótesis de diversos escenarios de variación del PIB, y en el horizonte del año 2000.

En el informe se establece la evolución del PIB a precios de mercado en términos reales en los países de la Comunidad, EUR-10, España y Portugal. El cuadro C.1 resume la dimensión económica de los diferentes países referida a EUR-10. Se examina también la evolución del ingreso *per capita* en el período considerado expresado en 10<sup>3</sup> Ecu/habitante. Durante el período de 22 años el ingreso *per capita* de EUR-10 se multiplica por un factor de 1,757, equivalente a una variación media anual del +2,59%.

En la situación de 1983, los países que tienen un ingreso *per capita* más alto son por este orden:

Unidad: Ecu/habitante

Dinamarca .....	12.475
R.F. Alemana .....	11.956
Francia .....	10.678
Holanda .....	10.336

### C.1. EVOLUCION DE LA ESTRUCTURA GEOGRAFICA DEL P.I.B.

Unidad: %

Países	1961	1965	1970	1975	1978	1983
Bélgica .....	3,69	3,76	3,81	3,97	3,47	3,47
Dinamarca .....	2,48	2,52	2,48	2,43	2,43	2,46
R.F. Alemana .....	28,71	29,05	28,89	27,99	28,31	28,34
Grecia .....	1,02	1,13	1,28	1,43	1,51	1,51
Francia .....	18,87	19,76	20,53	21,86	22,20	22,55
Irlanda .....	0,66	0,64	0,65	0,67	0,71	0,74
Italia .....	14,22	14,15	15,30	15,09	15,16	15,32
Luxemburgo .....	0,16	0,15	0,14	0,14	0,14	0,14
Holanda .....	5,43	5,57	5,82	5,95	5,98	5,73
Reino Unido .....	24,76	23,27	21,10	20,47	20,09	19,74
Portugal .....	0,61	0,66	0,72	0,78	0,82	0,89
España .....	5,06	5,68	6,15	7,05	6,92	6,86
EUR-10 .....	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Los valores más bajos corresponden a:

Unidad: Ecu/habitante

Portugal .....	2.332
Grecia .....	3.980
España .....	4.660
Irlanda .....	5.501

El informe evalúa los componentes del producto interior bruto a precios de mercado, el consumo final privado, el consumo final público, la formación bruta de capital fijo y el saldo de comercio exterior. En el transcurso de los veintidós años el consumo final privado de EUR-10 asciende del 59,39 % al 62,47 %; el consumo final público, se mantiene relativamente estable en el entorno del 17,5 %; la formación bruta de capital fijo desciende particularmente entre 1978 y 1983, situándose finalmente en 18,84 %.

Como complemento del análisis evolutivo se realiza una proyección del consumo final privado y del consumo final público en el período 1990-2005, apoyándose en tres escenarios de crecimiento del PIB: E<sub>1</sub> 2,5 % anual, E<sub>2</sub> 2,8 % y E<sub>3</sub> 3,1 %. Con arreglo a esta hipótesis, se obtiene la siguiente proyección en el año 2005.

Unidad: 10<sup>9</sup> Ecu/1983

	E <sub>1</sub>	E <sub>2</sub>	E <sub>3</sub>
Consumo final privado ...	3.104,3	3.324,8	3.560,2
Consumo final público ...	840,5	856,7	912,2
Total consumo % .....	81,29	81,54	81,80

El informe es un texto de 142 páginas.

## EL SISTEMA ECONÓMICO DE ARAGÓN. 2.<sup>a</sup> PARTE

En 1987 se elaboró un estudio bajo el título «El sistema económico de Aragón 1955-1985» cuyo resumen fue presentado en los Anales correspondientes a dicho año y en el que se examina la evolución cronológica de la economía aragonesa y se formula una proyección general en el horizonte del año 2000.

Este segundo informe es complemento del anterior y versa sobre el análisis estructural del sistema económico aragonés. La monografía

está dividida en 12 capítulos en los que se considera sucesivamente: el Sector Agrario, Minería y Energía, Bienes de Consumo, Bienes Intermedios y Bienes de Equipo, la Industria de la Construcción y la Vivienda, el Sector Terciario, los Transportes y Comunicaciones, las Actividades Mercantiles, la Administración Pública y los Servicios Diversos.

Se analiza comparativamente la evolución métrica por territorios, Huesca, Teruel, Zaragoza, Aragón y España, ya que la interdependencia de las economías provinciales con la región, y de Aragón con España, aconseja este planteamiento paralelo, que permite destacar más fácilmente las diferencias de estructura y los desequilibrios que pueden existir y que dan lugar a graves problemas demográficos y sociales y en particular, a diferencias significativas en el nivel de ingreso y en el nivel de equipamiento.

Se ha dedicado un capítulo general a la evolución de la industria, incluyendo la relación de las principales empresas de carácter industrial, y una evaluación comparativa de la productividad media por sectores.

Se ha resumido también en un capítulo el análisis conjunto del Sector Terciario clasificado en seis subsectores o agregados de actividad, que describen sus características intrínsecas.

El análisis estructural considera 18 sectores de actividad: Agricultura, Minería, 10 divisiones industriales y 6 agrupaciones de servicios. En la situación de 1985 los sectores de mayor dimensión económica son por este orden:

Unidad: %

14. Comercio .....	17,62
18. Servicios diversos .....	13,13
17. Administración Pública y Defensa	11,54
10. Industrias metálicas .....	8,13

Estos cuatro sectores suponen más del 50 % del producto interior.

Los sectores más progresivos durante el período 1955-1985 son, por este orden:

Variación anual en %

10. Industrias metálicas .....	2,29
2. Minería .....	0,96
1. Agricultura .....	0,67
13. Transportes y Comunicaciones .....	0,60

La evolución estructural del sistema productivo de Aragón medida en términos reales, se ha resumido en el cuadro C.2.

## C.2. EVOLUCION METRICA DEL SISTEMA PRODUCTIVO DE ARAGON

Base 1955 = 100

Sectores	1955	1964	1969	1973	1975	1981	1985
1. ....	100,0	169,6	109,5	208,1	190,2	94,3	141,4
2. ....	100,0	106,7	136,3	135,6	120,6	222,1	191,2
3. ....	100,0	143,7	126,1	130,9	153,5	173,7	199,8
4. ....	100,0	88,7	90,0	106,7	77,4	54,8	53,1
5. ....	100,0	201,0	299,5	432,9	421,5	361,0	353,9
6. ....	100,0	69,3	92,3	125,1	111,6	92,0	97,9
7. ....	100,0	209,0	325,3	648,6	665,5	827,0	523,7
8. ....	100,0	173,8	228,3	288,3	245,6	223,7	335,6
9. ....	100,0	186,4	372,9	463,5	451,4	439,2	554,1
10. ....	100,0	207,2	437,4	510,6	589,6	533,0	891,7
11. ....	100,0	162,9	234,8	255,0	289,9	362,0	280,5
12. ....	100,0	121,4	171,0	209,2	153,9	254,1	292,9
13. ....	100,0	207,3	283,8	351,7	358,9	463,6	551,1
14. ....	100,0	148,2	221,6	257,1	280,9	379,1	443,0
15. ....	100,0	173,7	307,9	443,5	525,2	759,7	1.037,6
16. ....	100,0	119,4	199,9	230,1	240,5	316,0	295,2
17. ....	100,0	109,6	199,6	205,0	232,2	354,9	608,1
18. ....	100,0	148,0	217,7	331,2	367,9	213,3	295,0

1. Agricultura.
2. Minería.
3. Alimentación, bebidas y tabaco.
4. Industria textil.
5. Calzado, confección y cuero.
6. Madera y corcho.
7. Papel y artes gráficas.
8. Industria química.
9. Material de construcción.

10. Industrias metálicas.
11. Construcción y Obras Públicas.
12. Electricidad, agua y gas.
13. Transportes y comunicaciones.
14. Comercio.
15. Ahorro, banca y seguros.
16. Propiedad de viviendas.
17. Administración pública y defensa.
18. Servicios diversos.

El análisis proyectivo extendido al período 1985-2000, estima que en la situación final el sector agrario representará alrededor del 5,5 %, la industria el 29,2 %, la construcción el 4,6 % y los servicios el 60,7 %.

El último capítulo se dedica a estudiar la evolución de los sectores Administración Pública y Servicios diversos, su distribución geográfica y su crecimiento cronológico. En términos relativos el Sector Administración Pública y Defensa tiene un crecimiento menor en Aragón que en el conjunto de España, con una variación media anual en el período

1955-1985 de 6,20% y 7,80%, respectivamente. También es inferior el ritmo de crecimiento del Sector Servicios de Aragón con respecto a España y así las variaciones medias anuales son 2,42% y 4,73%.

Al examinar la productividad de las actividades terciarias, expresadas en  $10^3$  pesetas constantes de 1970/empleo, los valores más altos corresponden al agregado Ahorro, Banca y Seguros y el más bajo a Administración Pública y Defensa, con una relación entre uno y otro, en la situación de 1985, de 2,729.

El estudio es un documento de 226 páginas en el que se resume con el detalle compatible con la información estadística, la evolución estructural del sistema económico de Aragón y se formula una proyección aproximada de su evolución en el período 1985-2000.

## ANÁLISIS MÉTRICO DE LAS COTIZACIONES BURSÁTILES

En este estudio se examina la evolución de las cotizaciones de los valores mobiliarios en la Bolsa de Madrid, durante el período 1973-1986 y se considera sucesivamente la incidencia de los tipos de interés en el índice general, el valor real de los títulos y la rentabilidad de las acciones.

En las oscilaciones a plazo medio y largo el análisis de la velocidad del cambio puede servir para hacer una previsión en el tiempo futuro, por medio de las técnicas de prolongación analítica de las funciones representativas de la evolución cronológica. Entre 1973 y 1986, el índice acumulado más alto corresponde al denominado grupo Varios con 555,6. La evolución más lenta se da en las sociedades eléctricas, con índice de 82,2.

Entre 1975 y 1980 el índice acumulado se ajusta con bastante aproximación a la función:

$$y = 97,230 + 57,977 \text{ Cos } 17,4 (t - 1969,5)$$

siendo  $t$  el tiempo medido en años.

Entre 1981 y 1985 se presenta una aceleración del coeficiente interno de la función trigonométrica.

La influencia del tipo de interés es muy significativa hasta el punto que puede expresarse en forma aproximada por medio de una ecuación lineal:

$$y_1 + a \cdot y_2 = \text{constante}$$

siendo  $y_1$  el índice general de la Bolsa,  $a$  un coeficiente e  $y_2$  el tipo de interés.

El estudio es un texto de 56 páginas donde se establecen las bases para la realización de un análisis proyectivo a medio plazo.

## ANÁLISIS FUNCIONAL DE LAS VARIABLES ANTROPOMÉTRICAS DEL CRECIMIENTO

Este estudio es un complemento del realizado anteriormente sobre «Análisis proyectivo de la talla de los españoles». En él se examina la función de la talla  $F_T$  y su evolución desde el nacimiento hasta la fase final en la juventud. Complementariamente se estudió la función del peso  $F_p$  y la función de la masa lineal  $M_L$ .

El análisis métrico de estas funciones pone de manifiesto la existencia de una ley de simetría en la evolución del crecimiento. Para comparar las curvas correspondientes a diferentes escalas de tiempo, se ha aplicado un criterio de normalización de la representación gráfica, expresando los valores de la variable antropométrica y del campo de variación en forma relativa, con respecto a los valores máximos.

La función de la talla presenta una simetría formal con respecto a un punto central de la abscisa 0,55, de tal modo que la curva se compone de dos ritmos prácticamente simétricos, sobre un eje inclinado con respecto a la dirección de las ordenadas. Esta curva normalizada es aplicable a cualquier grupo de población homogénea, aunque se consideren segmentos con percentiles superiores o inferiores al 50 %.

La interpretación matemática de la función puede hacerse por medio de una exponencial cuadrática que describe el ritmo superior entre la abscisa 1 y la abscisa 0,55.

En forma similar la función normalizada del peso se ajusta a la ley de simetría anterior. La simetría se extiende en el trayecto de las abscisas que van de 0,1 a 0,9 para el caso de los niños. Para las niñas la simetría se extiende de 0,05 a 0,95.

Entre las conclusiones que se deducen del estudio cabe señalar lo siguiente:

1. Desde el punto de vista del análisis comparativo, resulta muy útil normalizar las funciones para hacerlas homogéneas, con independencia de la estadística practicada.

2. Las funciones del crecimiento pueden interpretarse en largos trayectos por medio de funciones potenciales simples o de binomios potenciales.

3. Existe una diferenciación significativa en las funciones del crecimiento, según el sexo, lo que se traduce por una diversidad de los exponentes de las funciones potenciales.

4. Existe una ley de simetría general que se traduce por un comportamiento complementario en dos períodos aproximadamente iguales, de tal forma que las funciones representativas de las variables antropométricas tienen un eje de simetría inclinado con respecto al eje de las abscisas.

5. Al comparar las variables antropométricas por grupos de población, clasificados según percentiles, con respecto al promedio, la distribución estadística se ajusta con bastante aproximación a una función de Gauss.



# Notas para un fichero de autores

## José BAILA SARRADO

N. Monzón (Huesca), 1966.  
Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Barcelona, 1989. Participa en diversos seminarios y cursos. Beca del Departamento de Geografía de Tarragona para estudiar la influencia del crecimiento industrial en las zonas turísticas.

### OBRAS:

— «Algunas consideraciones respecto a las municipalías», en la revista *Cuadernos*, n.º 9. Diciembre, 1987. Ed. CEHIMO. Monzón.

— «Algunos aspectos del pensamiento geopolítico de Joaquín Costa (1882-1900)», en la misma revista, n.º 11. Diciembre, 1988. Ed. CEHIMO. Monzón.

## Jean CUISENIER

Directeur de Recherche au C.N.R.S. París; Conservateur en chef du Musée des Arts et Traditions Populaires. Trabajos de campo en Rumania y en el Norte de Africa.

### OBRAS:

— *Economie et Parenté*, Mouton, 1975.  
— *L'art populaire en France*, Arthaud, 1975.  
— *Ethologie de la France*, PUF, en colaboración con M. Segalen.

## Venancio DIAZ CASTAN

N. Graus (Huesca), 1949.  
Licenciado en Medicina por la Universidad de Zaragoza, 1974. Especialidad en Pediatría y Puericultura por la Universidad Complutense, 1976.

Médico del Centro de Galapagar (Comunidad Autónoma de Madrid).

Autor de múltiples narraciones cortas, premio de narrativa Sierra del Guadarrama, 1983, Secretario de la tertulia Antonio Machado, Vicepresidente de la revista *La Bola del Mundo*, colaborador en publicaciones periódicas y estudios de la personalidad de Costa. (Ver *Anales*, n.º 5.)

## James FERNANDEZ McCLINTOCK

Profesor de Antropología Social en la Universidad de Chicago

(USA), antes en la de Princeton. Ha hecho trabajo de campo entre los Bwiti africanos, entre los Fang y en Asturias.

OBRAS:

— *Bwiti. An Ethnography of the Religions. Imagination in Africa*. Ed. Princeton University Press, 1982. Premiada en Estados Unidos.

— *Persuasions and Performances*, Midland Book.

### Catherina M. RAFFESTIN

N. Bourges (Francia), 1961.

Estudios de Bachillerato literario con Diploma DEUG y Licencia de Español, expedido en Tours, 1986.

Autora de *La Mémoire: Joaquín Costa et l'éducation | Genèse de ses idées pédagogiques (1864-1870)*, Tours, 1986.

### Santiago RIERA TUEBOLS

N. Barcelona, 1935.

Doctor Ingeniero Industrial y Licenciado en Historia Contemporánea, Profesor de Historia de la Ciencia y de la Técnica en la Universidad de Barcelona.

Miembro de la Sociedad Catalana de Ingeniería, de la Sociedad Española de Historia de las Cien-

cias y de las Técnicas, Vicepresidente de la Societat Catalana d'Arqueologia, etc. Colaborador habitual en la prensa periódica y en obras colectivas de divulgación, ha participado en diversos Congresos.

OBRAS:

— *Síntesi d'Història de la ciència catalana*, 1983.

— *F. Salvà i Campillo (1751-1828)*, Premio Sayé, 1985.

— *Narcís Monturiol*, 1986.

— *L'Associació i el Col·legi d'Enginyers Industrials de Catalunya (1950-1987)*, Barcelona, 1988.

### Necrológica

**Trinidad ORTEGA COSTA** (n. Barcelona, 1903), inspirador y primer Vocal del Patronato de esta Fundación, falleció a principios del verano pasado (e.p.d.). Después de estudiar Derecho en la Universidad de Barcelona, se orientó hacia la carrera notarial. De entrada, ocupó la Notaría de Prats de Llusanés y sucesivamente las de Gandesa, Vinaroz y en 1969 la de Barcelona, hasta su jubilación. En la primera página de este número puede leerse el emotivo recordatorio compuesto por Felicidad Blanc.

# ***Índice de los Informes elaborados por el Servicio de Estudios de esta Fundación***

## **Demografía**

- Análisis proyectivo de la longevidad de los españoles 1985-2000. 72 páginas. 1989.
- Análisis funcional de las variables antropométricas del crecimiento. 48 páginas. 1989.

## **Economía**

- Análisis proyectivo del sistema energético español. 163 páginas. 1985.
- Análisis evolutivo del sistema económico español. 160 páginas. 1987.
- El sistema económico de Aragón. Análisis general 1955-1985. 190 páginas. 1987.
- El sistema económico europeo 1961-1963. 142 páginas. 1988.
- Análisis métrico de las cotizaciones bursátiles. 56 páginas. 1988.
- Programa de análisis sectorial económico (PASE). En colaboración con el Consejo Superior del Ministerio de Industria y Energía. 82 páginas. 1988.
- Indicadores polinómicos de la actividad regional. 115 páginas. 1989.
- Análisis proyectivo de los sistemas económicos de las Comunidades Autónomas. 1985-2000. 107 páginas. 1989.
- El sistema económico de Aragón. Análisis sectorial 1955-1985. 226 páginas. 1989.
- Aplicación del programa de análisis sectorial económico en el trienio 1985-1987. En colaboración con el Consejo Superior del Ministerio de Industria y Energía. 40 páginas. 1989.

## **Energía**

- Análisis sobre costos de producción eléctrica con carbón y nuclear. Tomo I, 167 páginas. Tomo II, 100 páginas. 1984.
- Previsiones de demanda y oferta de electricidad en el horizonte del año 2000. En colaboración con el Foro Atómico Español. 201 páginas. 1985.
- Análisis de la incidencia de la integración de España en las Comunidades Europeas en materia de medio ambiente, en el sector eléctrico. Tomo I, 227 páginas. Tomo II, 138 páginas. 1985.
- Energía y crecimiento económico. Análisis proyectivo del sistema económico español. 649 páginas.
- Modelo PROCER-H para la proyección de la demanda de potencia eléctrica. En colaboración con el Consejo Superior del Ministerio de Industria y Energía. 97 páginas. 1985.
- Análisis morfológico de los programas de potencia eléctrica 1978-1984. En colaboración con el Consejo Superior del Ministerio de Industria y Energía. 147 páginas. 1985.
- Análisis proyectivo del diagrama de potencia diario. En colaboración con el Consejo Superior del Ministerio de Industria y Energía. 105 páginas. 1986.
- Evaluación de los costos y las consecuencias del abandono de la energía nuclear en España. 139 páginas. 1987.
- Aplicación del modelo PROCER-H a los diagramas de potencia diaria de los sistemas eléctricos europeos. En colaboración con el Consejo Superior del Ministerio de Industria y Energía. 76 páginas. 1987.
- Plan Energético de Canarias. En colaboración con el gobierno regional de Canarias. Tomo I, 109 páginas. Tomo II, 107 páginas. Tomo III, 149 páginas. Tomo IV, 134 páginas. Documento general, 102 páginas. 1988.

## **Hidrología**

- Modelo PLUMA para la proyección de la meteorología en una cuenca fluvial. 353 páginas. 1984.
- Análisis proyectivo de la hidrología del Esla. 154 páginas. 1984.
- Análisis comparativo de la presión y la temperatura atmosférica 1987-1988. 28 páginas. 1989.





La FUNDACION JOAQUIN COSTA es una institución privada de carácter cultural. El cumplimiento de sus fines está confiado al Patronato rector. Tales fines quedan definidos en el artículo 5.º de los Estatutos en la siguiente forma:

A) Facilitar el *conocimiento pleno de la obra* de don Joaquín Costa, contribuir al estudio de su personalidad, formar una Biblioteca especializada y reunir colecciones documentales sobre diversos aspectos del período considerado.

B) Promover, fomentar y llevar a cabo *estudios, investigaciones y proyectos* en materias relacionadas con el Derecho, la Historia y el progreso social y económico de España. Sin marcar límite estricto a la programación de actividades, el Patronato dará preferencia a las que sean susceptibles de aplicación específica, tales como las propias de las siguientes disciplinas, que se citan a título de mera indicación:

- Economía Agraria.
- Desarrollo de recursos naturales.
- Energía y política hidráulica.
- Expansión industrial.
- Ecología y medio ambiente.
- Política social.
- Econometría y modelos macro económicos.

C) *Acción cultural* en forma de conferencias, cursos y publicaciones varias, incluso las de boletines informativos y revistas.

