

*Anales de la  
Fundación Joaquín Costa*



n.º 9

Huesca

1992

La FUNDACIÓN JOAQUÍN 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 FUNDACIÓN admite los textos propuestos, sin identificarse necesariamente con la totalidad de su contenido.

La correspondencia debe dirigirse a la sede social:

Del Parque, 10 - 22002 Huesca  
Teléfono 974 - 24 01 80

*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*



n.º 9

Huesca

1992

BIBLIOTECA «AZOR»  
INSTITUTO DE ESTUDIOS  
ALTOARAGONES  
HUESCA

ISSN: 0213 - 1404  
Depósito legal: HU-8/93

---

Fotocomposición: EBROLIBRO, S. L.  
Impresión: Grafic RM Color

# ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

DIRECTORA: Milagros Ortega Costa  
SECRETARIA: Pilar Alcalde Arántegui

n.º 9

Huesca

1992

---

## SUMARIO

Centenario de la Fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón, por Eugenio Nadal Reimat .....	5
Un libro: <i>La Fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón...</i> , por Carlos Forcadell Álvarez .....	7
<i>Evolución de la economía soviética (1917-1986)</i> , por el Servicio de Estudios de la Fundación Joaquín Costa .....	9
HOJAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL:	
1) ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA .....	29
Introducción, por <i>C. Lisón Tolosana</i> .....	31
Don Juan y las Meninas o la obediencia en el poder: Negaciones afirmativas para la creación simbólica, por <i>Ricardo Sanmartín</i> .....	33
La vengeance de Brunhild-Brunehaut. <i>Temps épique et temps historique</i> , por <i>Michel Rouche</i> .....	49
Cambio semántico y socio-cultural en las categorías de identificación local (hijos del pueblo, vecinos y forasteros), por <i>Ana María Rivas Rivas</i> .....	57
Identidad y estereotipos, por <i>Beatriz Moncó</i> .....	67

2) ESTADO ACTUAL DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA.....	81
Treinta años de antropología andaluza (1960-1990), por <i>Encarnación Aguilar Criado</i> .....	83
La antropología social en Andalucía oriental: paseo incidental, por <i>José Antonio González Alcantud</i> .....	101
Familia, ideología y amistad en Cataluña y el País Valenciano, por <i>Josepa Cucó i Giner</i> .....	109
La antropología gallega a debate, por <i>José Antonio Fernández de Rota y Monter</i> .....	123
Evolución del estado actual de la antropología social en el País Vasco, por <i>José Ignacio Homobono</i> .....	147
TEXTOS DE JOAQUÍN COSTA. ESCUELA Y DESPensa .....	171
RINCÓN DEL MEMORIALISTA .....	173
EPISTOLARIO .....	177
RESEÑA DE INFORMES .....	197
BIBLIOGRAFÍA COSTISTA: Edición de la «Historia crítica de la Revolución Española», por <i>Eloy Fernández Clemente</i> .....	205
ÍNDICE DE LOS INFORMES ELABORADOS POR EL SERVICIO DE ESTUDIOS DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA .....	207
SUMARIOS DE LOS ANTERIORES NÚMEROS DE <i>ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA</i> .....	211

# ***Centenario de la Fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón***

POR  
EUGENIO NADAL REIMAT,  
(Vicepresidente de la Fundación)

La Fundación Joaquín Costa, creada en 1984 a iniciativa de sus nietos, está tratando de encontrar su lugar definitivo en el espacio de actividades internacionales que pretende desde su nueva sede en la ciudad de Huesca. Puede parecer un contrasentido el tener unas pretensiones tan amplias en la divulgación de sus tareas y en paralelo trasladarse a una pequeña ciudad capital del Alto Aragón, pero existe una profunda consonancia entre ello y la obra de quien titula su propia existencia. La universalidad de la obra de Costa tiene en su tierra natal el principal sustento de entre los muchos que la nutren. Queremos, desde Huesca, seguir ese mismo guión.

Para el estudio y publicación de las cuestiones intrínsecas de la provincia de Huesca, existe el Instituto de Estudios Altoaragoneses a quien ha quedado adscrita nuestra Fundación. Y a través de ella debemos intentar que lleguen a Huesca aquellas cuestiones de cualquier parte que puedan ser de interés para los altoaragoneses en las materias vinculadas por el trabajo y la obra de don Joaquín Costa. Al tiempo que podemos servir, y especialmente a través de estos Anales, como vehículo de expresión hacia el exterior de los asuntos de idéntico carácter aquí suscitados.

Éste es el caso de la conmemoración del centenario de la fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón por don Joaquín Costa los días 7 y 8 de septiembre de 1892 en la ciudad altoaragonesa de Barbastro.

La indicación de don Joaquín Ortega Costa sobre la necesidad de que dicha efemérides no pasara desapercibida, fue recogida por el Patronato de la Fundación y planteada a los rectores actuales de la Cámara Agraria del Alto Aragón quienes estaban también dispuestos a realizar algún tipo de actos en la misma dirección. Fruto de la colaboración entre estas dos instituciones ha sido el programa de actividades desarrollado durante la primera quincena de septiembre de 1992 en las ciudades de Huesca, Barbastro y Monzón. En este último caso incorporados al curso sobre «Joaquín Costa y su filosofía» programado a su vez por el Centro de Estudios Históricos de Monzón (C.E.HI.MO.).

Como hecho más destacado de entre los programados hay que señalar la edición del libro *La fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón en el proyecto de desarrollo agrario nacional de Joaquín Costa*, escrito por don Cristóbal Gómez Benito y don Alfonso Ortí Benlloch, y fruto de la beca de estudios a ellos concedida por la Fundación para el análisis crítico de la obra agraria de nuestro titular. El libro fue presentado en el acto institucional llevado a cabo el día 7 en el salón de plenos de la sede de la Cámara Agraria en la ciudad de Huesca, así como en los salones de actos de la Casa de Cultura de Monzón y la Universidad Nacional a Distancia de Barbastro. En las tres ocasiones fueron los autores quienes expusieron las grandes líneas de su trabajo, que incluye una reedición del facsímil *Primera Campaña de la Cámara Agrícola del Alto Aragón. 1892-1893* (segunda edición) impreso en 1894 en el Establecimiento tipográfico de San Francisco de Sales de Madrid. Su recuperación es una valiosa aportación documental unida a un riguroso y completo estudio de los sociólogos Ortí Benlloch y Gómez Benito.

Tuvo también una amplia resonancia, por su actualidad y oportunidad, la jornada técnica desarrollada en la tarde del mismo día 7 con una conferencia del profesor Carlos Tió Saralegui versada sobre «Reforma de la política agraria común y modernización de la agricultura española». El salón de actos de la Diputación Provincial de Huesca, lugar de celebración de esta jornada, se llenó de todas aquellas personas que por su profesión o dedicación crean opinión en el medio rural altoaragonés. Cien años después Costa sigue siendo capaz de concitar el interés general de la población.

Con la austeridad que reclaman los tiempos, y la propia situación institucional de las Cámaras Agrarias pendientes de su transferencia a las Comunidades Autónomas —en este caso a la Diputación General de Aragón—, pero con la dignidad que el hecho merecía, hemos recordado que los trabajos de Costa tuvieron su aplicación práctica y eficaz de forma contemporánea a sus aportaciones intelectuales. A lo largo de cien años la Cámara Agrícola del Alto Aragón ha sido motor de la transformación del medio rural de esta buena parte de Aragón. Para muchos ha sido un descubrimiento el saber hoy que ello se lo debíamos a don Joaquín Costa. Gracias.





# ***Un libro: La Fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón***

POR  
CARLOS FORCADELL ÁLVAREZ  
(Universidad de Zaragoza)

A mediados de agosto de 1892 JOAQUÍN COSTA envía una circular de la Liga de Contribuyentes de Ribagorza convocando a agricultores y representaciones de la provincia de Huesca a una reunión en Barbastro para el día 7 de septiembre, asamblea que se celebra en la plaza de toros de la ciudad del Vero con asistencia de más de 2.000 personas, y en la que queda fundada la CÁMARA AGRÍCOLA DEL ALTO ARAGÓN, presidida por Salamero y Costa y de cuya primera junta directiva forman parte propietarios altoaragoneses tan significados como Mariano Español, Alberto Juan Palá, Pedro Aznar, Mariano Romero, Vicente Plana, Pedro Abbad..., etc. La importancia histórica de la Cámara Agrícola del Alto Aragón se apoya en dos dimensiones principales: es un instrumento colectivo movilizador y de defensa de los intereses de los agricultores altoaragoneses, y a la vez es una pieza fundamental en el despliegue del pensamiento agrario costista y de su proyecto nacional regeneracionista.

Nos viene a recordar el centenario un espléndido libro: *La fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón en el proyecto de desarrollo agrario de Joaquín Costa*, organizado y prologado por C. GÓMEZ BENITO y A. ORTI BENLLOCH, y editado por la propia Fundación Joaquín Costa y la Cámara Agrícola del Alto Aragón; y el libro conmemorativo es espléndido por su formato y diseño (incluida la portada de ALBERTO CARRERA), por las 150 páginas, de documentos y materiales, algunos inéditos, relacionados con la fundación y con las actividades de la CAAA, por la reproducción facsímil de la obra de Costa *Primera campaña de la Cámara Agrícola del Alto Aragón (1892-1893)*, en rarísima edición de 1894 proporcionada por José María Auset, sobrino nieto de Costa.

Todos estos materiales conmemorativos quedan bien envueltos en el amplio prólogo de unos autores que están preparando una edición crítica de los textos de Costa sobre agricultura, cuya perspectiva considera los análisis y actuaciones costistas en agricultura como un *proyecto político de reordenación integral y armónica de la España rural de su tiempo no demasiado conocido*, así como un *paradigma permanente para el reequilibrio ecológico y social del desarrollo rural español*.

La fundación y las actividades de la Cámara Agrícola del Alto Aragón significan la movilización y respuesta de los intereses agrarios de una comarca en el marco de la gran crisis agraria de fin de siglo, pero también la primera concreción del proyecto político personal de Costa en su intento, que se desplegará hasta los albores del nuevo siglo, de crear y orientar movimientos de opinión al margen del sistema político restauracionista y al servicio de un *programa nacional regenerador de desarrollo agrario integral*. Por esto el nacimiento de la CAAA tiene, más allá de su dimensión comarcal o regional, un significado histórico nacional español.

Las alternativas a la crisis agraria (competencia de productos agrarios ultramarinos, descenso de precios y de rentabilidad..., etc.) oscilaban entre un proteccionismo a corto plazo del sector y una modernización económica y social a medio plazo del mismo. Como ya habían adelantado otros estudios de ALFONSO ORTI, el mejor conocedor y contextualizador del pensamiento costiano, el proyecto político de quien mejor y más concretamente supo encarnar el regeneracionismo finisecular consistía en realizar una *modernización económica* (reducción de costes, competitividad del sector agrario...), unida a una *modernización social* (apasionada defensa del nivel de vida de un campesinado destinado a la proletarianización y a la emigración), y en último término a la propia *modernización política* del estado español de la Restauración; proyecto fracasado a fin de cuentas, y de cuyo fracaso deducía el propio JOAQUÍN COSTA la pesimista posibilidad —concretada en 1936— de que se reprodujera el fatídico ciclo de las guerras civiles del ochocientos español.

En este contexto la fundación y las primeras campañas costistas de la CAAA en los primeros años noventa constituyen tanto el mayor esfuerzo de toma de conciencia colectiva y de movilización política para enfrentarse a las devastadoras consecuencias de la crisis finisecular evitando la condena a un subdesarrollo comarcal y regional, como una pieza clave en el proyecto nacional de evitar estas consecuencias para el conjunto del país. *No por casualidad* —concluye ORTI— *diseñado por un altoaragonés (surgido de la entraña misma de su campesinado) el autoexigente proyecto de Costa (...) aspira finalmente a convertirse en un ambicioso programa de desarrollo agrario nacional para el muy diverso conjunto de las agriculturas españolas.*

Las 200 páginas de libro, más las 67 del citado facsímil, aportan mucho más que un mero ritual centenario, como debe ser, y configuran una pieza importante en la historiografía aragonesa y española. Se incluyen ordenados y sistematizados 17 textos, de los que algunos son inéditos costianos: un Proyecto de Sociedad Agrícola del Alto Aragón, el texto manuscrito de su intervención en la Liga de Contribuyentes de Graus (abril 1892), una carta a Salamero sobre la creación de la Cámara, la dimisión de Costa como Presidente de la Cámara..., y otros conocidos, pero aquí críticamente contextualizados, como los famosos mítines de Barbastro y Tamarite, todo lo cual permite entender mejor el conjunto de intervenciones que se reunió bajo el título de *Política Hidráulica* en 1901.

# *Evolución de la economía soviética (1917-1986)*

POR EL SERVICIO DE ESTUDIOS DE ESTA FUNDACIÓN

## EVOLUCIÓN GENERAL

El Servicio de Estudios de la Fundación Joaquín Costa ha elaborado este informe que resume sucintamente la evolución económica del mundo soviético en el período que se extiende desde 1917 hasta su ocaso en 1986. Frente al apasionamiento con que se juzga el hecho histórico a la vista de las dificultades actuales de los pueblos y territorios que formaron la URSS, parece prudente realizar un análisis objetivo y de carácter métrico para examinar la trayectoria seguida desde el nacimiento de la revolución socialista hasta la fase final de la perestroika y el glasnot.

En esta evolución cabe distinguir cuatro subperíodos. El primero se extiende desde 1917 hasta 1924 en que se produce la muerte de Lenin. Después de un intento de aplicación indiscriminada del programa de reformas sociales, se hace necesario una rectificación con la llamada nueva política económica (NEP) para restablecer parcialmente algunos criterios de economía capitalista.

El segundo período que se abre con la muerte de Lenin en 1924, se caracteriza por la aplicación de los planes quinquenales y por la rígida disciplina de su administración bajo la dictadura Stalinista. En él tiene lugar la segunda guerra mundial que provoca grandes devastaciones en los territorios de la URSS y consolida su papel como gran potencia en el equilibrio mundial.

La tercera etapa se abre después de la muerte de Stalin en 1953 con un preludio de cierta interinidad en el que se suceden Malenkov y Bulganin hasta que se hace cargo Kchruschef, iniciando la política denominada de desestalinización que supone una cierta apertura en relación con el período anterior. La economía industrial soviética avanza rápidamente y tiene los éxitos clamorosos de los primeros lanzamientos de satélites (sputnik). En 1967, tiene lugar el cincuentenario de la Revolución de Octubre y del primer Gobierno Socialista y este año puede considerarse como el apogeo de la Unión Soviética, a pesar de las dificultades que experimenta en el desarrollo agrario.

La cuarta etapa se extiende desde 1967 hasta 1986 y se caracteriza por un debilitamiento de la disciplina interior del comunismo y una resistencia creciente al siste-

ma centralizado. Las tropas soviéticas y de otros países del Pacto de Varsovia tienen que reprimir la reforma democrática en Checoslovaquia (Primavera de Praga). La economía soviética se flexibiliza dando mayor autonomía a la gestión empresarial e introduciendo el concepto de productividad relativa a la inversión aplicada. Crecen las producciones básicas y también la industria de bienes de consumo.

En 1973 se inicia la crisis energética que afecta profundamente al mundo occidental y en menor medida a la economía soviética por su potencial geológico en hidrocarburos líquidos y gaseosos. Para mejorar su posición estratégica en 1979 el ejército soviético invade Afganistán con el pretexto de apoyar al gobierno procomunista y con objeto de presionar a los países productores de petróleo del Golfo Pérsico.

Al crecer las producciones básicas y también la industria de bienes de consumo se presenta una crisis dimensional del aparato gestor del Estado que desencadena después el desorden administrativo y la indisciplina general, de forma que rápidamente se va desintegrando la sociedad soviética hasta entonces gobernada por el PCUS.

## EL PERÍODO REVOLUCIONARIO

Como consecuencia de un largo proceso de degradación del sistema político tradicional, agravado por la prolongada guerra contra Alemania, dentro de la gran coalición occidental, se fue creando una situación de desórdenes y perturbaciones sociales que culminaron en la denominada revolución rusa, que se inició con una huelga general en febrero de 1917, seguida de motines en los distritos rurales y alteraciones en las grandes ciudades. Poco después a principios de marzo se sublevó la guarnición de San Petersburgo y el día 15 abdicó el Zar en favor de su hermano Miguel que rehusó la corona. El nuevo gobierno formado en la interinidad tenía que sostener la lucha en la frontera con Alemania, con un ejército en descomposición y por otra parte, estaba acosado por las reclamaciones de los obreros, los campesinos y los soldados, organizados en grupos y comités locales que se debatían ante la escasez de subsistencias, entre el acaparamiento y el tráfico clandestino.

Para hacer frente a la situación, el gobierno Kerensky admitió el hecho revolucionario del reparto de las tierras entre los campesinos y la ocupación de las fábricas por los trabajadores. Se constituyeron así en las principales industrias comités denominados Soviets. Lenin que estaba en Finlandia propuso su plan que había elaborado para la distribución de la tierra, el control de la industria, la nacionalización de los bancos y un sistema de racionamiento favorable a los soldados y al proletariado.

El 7 de noviembre se completó un golpe de Estado con la huida de Kerensky y la constitución de un Comité central ejecutivo que designó un soviét de Comisarios del pueblo para que actuase como un gabinete de gobierno. El programa de acción constaba de los siguientes puntos:

1. Aceptación de una paz inmediata.
2. Supresión de la contrarrevolución y de los grupos de oposición interior.

3. Reconstrucción de la vida económica, social y política.
4. Establecimiento de una dictadura del proletariado.
6. Extensión de la revolución proletaria a todo el mundo.

Tres meses después, los Comisarios del pueblo se retiraron y los bolcheviques se hicieron con el poder adoptando el nombre de Partido Comunista. La organización y dirección del ejército se encargó a Trotsky y gestionó la firma de una paz separada con Alemania «El Tratado de Brest-Litovsk» sancionada el 3 de marzo de 1918.

El estado bolchevique se negó a reconocer la deuda contraída con el exterior por el régimen zarista y como consecuencia de ello, tuvo que luchar contra un cuerpo expedicionario compuesto por tropas británicas, francesas, norteamericanas y japonesas que desembarcaron en suelo ruso en la primavera de 1918. Al mismo tiempo, tuvo que luchar contra los militares partidarios del restablecimiento del zarismo y contra las fuerzas polacas, a las que el auxilio de las tropas francesas mandadas por el General Weygand, salvó de la derrota.

A pesar de tales dificultades se afianzó el triunfo de los bolcheviques y del PCUS, apoyándose en buena medida en el movimiento cooperativista anterior, lo que permitió al gobierno soviético, hacer uso de las cooperativas para perfeccionar el colectivismo.

Entre las primeras medidas de carácter económico que se adoptaron a final de 1917, cabe señalar las siguientes:

- Abolición de la propiedad privada (8-11-1917). Las grandes propiedades pasaron a poder de los comités agrarios y de los soviets de distrito.
- Nacionalización de la banca (14-12-1917).
- Nacionalización de la marina mercante (abril de 1918).
- Nacionalización de las compañías dedicadas al comercio exterior (abril de 1918).
- Socialización de la gran industria (junio de 1918).
- Socialización de la pequeña industria (diciembre de 1920).

Por medio de estos Decretos se pretendía establecer el socialismo, con la socialización de todos los medios de producción, la tierra, las minas, los talleres, los bosques y las factorías que pertenecían a la sociedad.

## LA NUEVA POLÍTICA ECONÓMICA

Desde principios de 1918 hasta marzo de 1921 la producción económica de Rusia se desenvolvió con grandes dificultades, dentro de un clima de desorden en el que imperaban las exigencias de los conflictos interiores y de la lucha con el exterior, en una etapa que se ha denominado comunismo guerrero.

La agricultura pasó a ser monopolio del Estado y el gobierno se incautó de todo lo producido por los campesinos, excepto lo que se juzgaba absolutamente indispensable para la subsistencia familiar. Se prohibió la libertad de comercio y las reglas para la distribución de los cereales y del pan fueron extremadamente severas. Para

sostener la producción, se tuvo que imponer el trabajo obligatorio, creándose un descontento general y particularmente intenso en los medios rurales.

La producción industrial era muy limitada y los campesinos se oponían a la siembra y a las labores del campo. El esfuerzo era sólo mantenido por los entusiastas miembros del partido comunista que tenían que luchar contra el ambiente cada vez más tenso y con una situación de escasez de subsistencias que no podían resolver por medio de la coacción.

Tomando como referencia el mes de agosto de 1918, según el Boletín del Comisariado de Trabajo, el coste de la vida se había encarecido por un factor de 1,500 en 1919 y así fue elevándose en la forma que se detalla a continuación:

Agosto de 1918 .....	100
Enero de 1919 .....	224
Julio de 1919 .....	684
Enero de 1920 .....	2.052

Según el Comisariado de Trabajo de Moscú, los artículos necesarios para la subsistencia se habían encarecido por un factor de 3,400. Como consecuencia de ello, tuvo que establecerse el salario en productos. La primera medida que se adoptó en este sentido fue en abril de 1919, estableciendo la gratuidad de las raciones alimenticias para los menores de 16 años hijos de trabajadores y empleados. Además para aliviar esta situación, se inició la exigencia del pago de salario en especies y así por ejemplo, a finales de 1919 el salario de un obrero cualificado era equivalente a 24 ó 26 libras de pan negro o a 2 libras de manteca. Se estableció el racionamiento a través de un Comisariado de la Alimentación, de acuerdo con el Comité Central del Consejo de los Sindicatos. Existían tres cartillas generales de alimentación y además unas especiales o payok. La cartilla A para los funcionarios con responsabilidades, trabajos penosos, mujeres con más de cuatro personas a su cargo, niños de 3 a 6 años y estudiantes. La cartilla B para trabajadores que se ocupaban en labores no muy penosas y funcionarios. La cartilla C para el resto de los ciudadanos y el payok para el ejército rojo, estudiantes de medicina y escuelas técnicas superiores.

Los dirigentes comprendieron que con el comunismo de guerra no podía normalizarse el sistema económico de Rusia y decidieron modificar los criterios tan rígidamente aplicados, a través de la nueva política económica «NEP» propuesta por Lenin y aprobada por el partido comunista. Los objetivos principales de la NEP eran: disipar el clima de resistencia de los campesinos y mejorar con ello la producción agraria y complementariamente, estimular las actividades industriales, particularmente en lo relativo a los bienes de consumo que pudieran ser intercambiados. Entre las medidas que siguieron a estas decisiones, caben señalar las siguientes:

1. Sustituir la requisa anterior de los cereales por una contribución.
2. Legalizar el comercio libre de granos y mercancías.
3. Conceder autonomía a las cooperativas.

4. Crear un consejo económico superior que tuviera competencia para la coordinación de las grandes empresas estatales.
5. Permitir una cierta flexibilización en los salarios.
6. Permitir el arriendo de las fábricas a empresas particulares.
7. Otorgamientos de concesiones al capital extranjero.
8. Restauración de la moneda como medio para el intercambio de mercancías.

Prácticamente todos los principios del sistema marxista a ultranza: abolición de la propiedad, igualdad de los salarios, socialización de la propiedad, abolición de la moneda e intercambios directos de bienes y servicios fueron abandonados, para aplicar una economía concertada a mitad de camino entre la intervención y el mercado, permitiendo al capital privado participar en los sectores en que el Estado carecía de medios o de recursos para intervenir.

La decisión de Lenin fue duramente criticada como un abandono de los principios comunistas, pero él indicó que se trataba solamente de una retirada estratégica para permitir a las fuerzas del socialismo avanzar rápidamente después.

La aplicación de la NEP permitió una cierta recuperación de la producción agraria y con ello una mejora notable del suministro interior de alimentos, pero se crearon otros problemas desde el punto de vista de la evolución social, al aparecer una nueva clase burguesa, los empresarios autorizados y al reforzar la posición de los campesinos poderosos (kulaks) lo que luego exigiría una represión muy fuerte para volver al sistema económico socialista. La privatización de la NEP no tuvo una gran penetración puesto que se limitaba a ciertos artículos de primera necesidad y de consumo.

En el período posterior de aplicación de la NEP mejoró notablemente la situación pero se alcanzaron todavía niveles de actividad inferiores a los que se tenían antes de la guerra. Fue después al aplicar la planificación centralizada (gosplan) cuando se logró un incremento muy notable. Y así se estima que en 1932 al finalizar el primer plan quinquenal el volumen de producción industrial, había crecido por un factor de 3,34 con respecto al nivel anterior de 1914. Este crecimiento del sector industrial, modificó la estructura del producto interior bruto en el sentido de aumentar la participación de la industria en la vida económica. Los coeficientes estructurales de la economía soviética fueron los siguientes:

Años	Agricultura (%)	Industria y servicios (%)
1913	57,9	42,1
1928	52,0	48,0
1934	28,0	72,0
1920	76,8	23,2
1925	60,1	39,9
1930	45,1	54,9

En el primer intervalo entre 1917 y 1920 el descenso industrial es más acusado que el agrario y luego sucede lo contrario. Crece más deprisa la producción industrial que la producción agrícola y la estructura del sistema económico se orienta claramente hacia una participación progresiva de la gran industria.

Los consumos energéticos también confirman esta tendencia. Tomando como base 1913 = 100, las producciones de carbón, petróleo y energía eléctrica evolucionaron en la forma siguiente:

Años	Electricidad	Petróleo	Carbón
1913	100,0	100,0	100,0
1917	60,1	60,0	52,0
1920	41,1	41,5	25,0
1922	60,0	57,2	42,6
1924	101,1	77,5	69,3
1926	170,4	126,2	112,8
1928	257,0	152,3	138,4
1930	407,2	183,7	163,7
1932	512,5	231,7	230,2
1935	1.331,6	289,9	384,3

Según los datos anteriores, entre 1924 y 1926 se alcanzan los niveles anteriores a la guerra de 1914.

## LOS PLANES QUINQUENALES

La secuencia cronológica de los planes fue la siguiente:

- 1.º Plan: 1928/1932.
- 2.º Plan: 1933/1937.
- 3.º Plan: 1938/1942.
- 4.º Plan: 1946/1950.
- 5.º Plan: 1951/1955.

El tercer plan se vio afectado por la guerra y su aplicación tuvo un carácter parcial al tener que orientar todo el esfuerzo de producción a las exigencias militares. La planificación económica centralizada se volvió a poner en práctica después de terminada la guerra.

Al iniciar la planificación económica en 1921 se designó un comité de planificación del Estado (Gosplan) con una subcomisión que dividía el país en 21 regiones económicas. Luego en 1930 se suprimieron las regiones económicas, sustituyéndolas por subdivisiones sectoriales administrativas y en el tercer plan, se elaboró una rea-



grupación regional de los territorios administrados pero menos desagregada. Los resultados de la aplicación de los dos primeros planes fueron, según las cifras estadísticas publicadas relativamente favorables. Se partía de una situación del sistema productivo muy débil y de una economía desordenada y frenada por numerosas interferencias.

En 1928 el valor de la producción industrial es de  $18,7 \times 10^9$  rublos, y al final del plan en 1932, se ha multiplicado por un factor de 2,315, equivalente a una variación media anual del 23,3%.

En el segundo plan, se alcanza al final de su período en 1937 un valor de la producción de  $92,7 \times 10^9$  rublos, lo que supone un crecimiento medio anual del 16,4%.

Los datos métricos sobre el valor de la producción industrial según esa contabilidad pueden resumirse en los siguientes términos:

Años	Valor en $10^9$ rublos	Índice	Crecimiento anual
1928	18,7	100,0	—
1929	23,4	125,1	25,1
1930	30,3	162,0	29,5
1931	37,8	202,1	24,7
1932	43,3	231,5	14,5
1933	47,1	251,8	8,7
1934	55,7	297,8	18,2
1935	65,9	352,4	18,3
1936	78,1	417,6	18,5
1937	92,7	495,7	18,7

Los crecimientos relativos son muy altos. El menor de ellos corresponde al año final del primer plan. El plan centralizado afectaba además de la producción económica, a acciones complementarias sobre educación, sanidad y vivienda.

En el primer plan el esfuerzo mayor se dedicó a la industria pesada que sobrepasó los objetivos fijados. En el segundo plan aun manteniendo el esfuerzo sobre la gran producción, se otorgó un mayor impulso a la fabricación de artículos de consumo, particularmente a la industria de la alimentación y del vestido.

Es muy ilustrativo observar el grado de aislamiento internacional de la economía soviética en esos años, como se deduce del volumen del comercio exterior rígidamente controlado por la Administración soviética. Así expresada en millones de dólares. La evolución entre 1925 y 1937 fue la siguiente:

Años	Importaciones	Exportaciones	Saldo	Saldo acumulado
1925	68,9	13,1	-55,8	—
1926	50,0	14,1	-35,9	-91,7

Años	Importaciones	Exportaciones	Saldo	Saldo acumulado
1927	64,9	12,9	-52,0	-143,7
1928	74,1	14,0	-60,1	-203,8
1929	84,0	22,6	-61,4	-265,2
1930	114,4	24,4	-90,0	-355,2
1931	103,7	13,2	-90,5	-445,2
1932	12,6	9,7	-2,9	-448,1
1933	9,0	12,1	+3,1	-445,0
1934	15,0	12,3	-2,7	-447,7
1935	24,7	17,8	-6,9	-454,6
1936	33,4	20,5	-12,9	-467,5
1937	42,9	27,2	-15,7	-483,2

Comparado con el valor de la producción industrial el volumen de las importaciones es poco significativo, pero en cambio el saldo de comercio exterior con Estados Unidos es en todos los años negativo, salvo en 1933 y el saldo acumulado en el período de 13 años es de -483 millones de dólares.

En el tercer plan quinquenal cuya aplicación se vio interrumpida por la segunda guerra mundial, el volumen de las importaciones se elevó ligeramente en los años siguientes a 1937 y luego con la entrada de la URSS en el conflicto bélico, creció notablemente hasta 1945, disminuyendo bruscamente en 1946. En el cuarto plan, que va de 1946 a 1950, las importaciones se reducen notablemente hasta prácticamente anularse en 1950.

Los datos del período 1938-1951 son los siguientes:

Años	Importaciones	Exportaciones	Saldo	Saldo acumulado
1938	69,7	23,5	-46,2	-
1939	56,6	24,9	-31,7	-77,9
1940	86,9	22,3	-64,6	142,5
1941	108,0	30,0	-78,0	-220,5
1942	1.379,0	25,0	-1.354,0	-1.574,5
1943	2.944,8	29,9	-2.914,0	-4.489,4
1944	3.473,3	49,6	-3.423,7	-7.913,1
1945	1.836,5	56,2	-1.780,3	-9.693,5
1946	358,6	96,5	-262,1	-9.955,5
1947	149,1	77,1	-72,0	-10.027,5
1948	27,9	86,8	+ 58,9	-9.968,6
1949	6,6	39,2	+32,6	-9.936,0

Años	Importaciones	Exportaciones	Saldo	Saldo acumulado
1950	0,8	38,3	+37,5	-9.898,5
1951	0,1	27,4	+27,3	-9.871,2

El endeudamiento en el saldo de comercio exterior fue aumentando notablemente hasta alcanzar en 1951 9.871 millones de dólares.

La mayor parte de las importaciones en el primer y segundo plan correspondían a la adquisición de bienes de equipo, mientras que las exportaciones soviéticas se basaban en materias primas y productos agrarios, con una relación real de intercambio que se fue debilitando a medida que ascendían los precios de los bienes de inversión y descendían los productos agrarios. Este desfavorable nivel regulador del comercio exterior de la URSS motivó un brusco descenso en el período posterior a la segunda guerra internacional y durante el quinto plan quinquenal.

## EL PERÍODO 1953/1967

La muerte de Stalin introduce notables incertidumbres en la dirección del partido comunista y en la marcha de la economía soviética. En la dirección política se nombra Secretario del Partido a N. S. Khrushchef y en la jefatura del gobierno al ingeniero Malenkov. Las luchas internas en el partido y las dificultades en el desarrollo económico obligan a Malenkov a renunciar al cargo de primer ministro y es reemplazado por el mariscal Bulganin.

La tensión internacional crece y el presidium de la Unión Soviética anula los tratados de amistad que tenía con el Reino Unido y con Francia, Albania, Bulgaria, Hungría, República Democrática Alemana, Polonia y Rumanía y complementariamente, la URSS firma un tratado de amistad y colaboración con Checoslovaquia, creándose de este modo el llamado Pacto de Varsovia que configura el bloque soviético frente al bloque occidental.

En 1954 Crimea se incorpora a la URSS y en 1955 se reconoce la soberanía de la R. F. Alemana y se firma en Viena un tratado que pone fin a la ocupación del territorio austríaco. Se establecen relaciones diplomáticas con la República Federal Alemana y se prorroga por 20 años el pacto de amistad, colaboración y ayuda mutua con Finlandia firmado en 1948, lo que da lugar a la devolución a Finlandia del territorio de Porkhala, ocupado por la URSS desde la guerra de 1941.

En 1956 tiene lugar el 20 Congreso del partido comunista de la Unión Soviética y en él se denuncia por Khrushchef la política de terror de Stalin y se censura el culto a la personalidad. Es el momento en que de una manera ostensible se abre la fase de desestalinización que afecta profundamente a la política económica. La tensión internacional crece y la URSS decide construir un cohete portador de la bomba de hidrógeno, mientras las protestas interiores en Hungría derriban a su gobierno comunista y obligan a una intervención de las tropas soviéticas para sofocar la rebelión popular.

En 1957 se lleva a cabo una reforma administrativa importante, modificando el sistema anterior de gestión centralizada por una regionalización que comprende 105 zonas económicas administrativas. En ese mismo año, se llevan a cabo los dos primeros lanzamientos de satélites artificiales con éxito. Las disidencias interiores agudizadas por la política de desestalinización promovieron la separación del presidium de los dirigentes Molotov, Kaganovich, Malenkov, Voroshilov, Bulganin, Perjubin, Saburov y Shepilov. En 1958 Khrushchef asciende a primer ministro y adquiere así una posición predominante en la dirección del partido comunista y de la URSS.

En 1959 la URSS tiene una posición ventajosa en la carrera de armamentos por haber alcanzado una mejor tecnología en el lanzamiento de cohetes, y Khrushchef advierte a la opinión mundial que si no se establece una zona exenta de armas nucleares en los Balcanes, instalará bases de lanzamientos en Albania, Bulgaria y Rumanía. En ese mismo año, el vicepresidente R. Nixon viaja a Moscú para preparar la visita de Khrushchef a Estados Unidos, en donde se reúne con el Presidente Eisenhower e intercambian mensajes sobre la necesidad de resolver los problemas internacionales por medios pacíficos.

En 1960 la tensión se agudiza por los contactos entre la URSS y Cuba para negociar un acuerdo con la intención de montar una base de lanzamiento próxima a los Estados Unidos. Entre tanto se derriba un avión espía norteamericano tipo U-2 que sobrevolaba los Urales y con este motivo Khrushchef abandona la reunión de jefes de Estado de París, por no recibir explicaciones suficientes sobre este acto de violación del espacio aéreo soviético.

Dentro de la carrera espacial, en 1961 es lanzado el primer vehículo espacial tripulado y la URSS lleva a cabo una explosión termonuclear con bomba de hidrógeno en el Ártico. La situación internacional se va tensando y en 1962, tiene lugar el incidente más grave del período entre la URSS y Estados Unidos, cuando el Presidente Kennedy decide bloquear el intento soviético de colocar una base de proyectiles nucleares en territorio cubano, ordenando a la escuadra norteamericana que impida la llegada de los barcos soviéticos. Ante este acto de fuerza, la URSS renuncia a su proyecto y la situación se suaviza aparentemente, hasta el punto que en 1963 se firma en Moscú un tratado de prohibición de pruebas nucleares. Detrás de este cambio de actitud, está la pugna ideológica que se ha iniciado entre el comunismo soviético y el comunismo chino.

En 1964 Khrushchef viaja a Egipto para inaugurar la primera fase de las obras del embalse de Asuán en el Nilo, el más grande del mundo y con esta ocasión propone que no se recurra a la fuerza para la solución a las disputas territoriales, pero rápidamente la posición política de Khrushchef en el PCUS se va debilitando y tiene que dejar la secretaría del comité central.

La economía soviética abandona su carácter autárquico e intenta buscar colaboraciones en el exterior y así en 1965 se firma un acuerdo con la sociedad italiana FIAT para construir una fábrica de automóviles en la URSS. Sigue creciendo la inversión industrial y se hace necesario flexibilizar la gestión empresarial.

## EL PERÍODO 1967-1986

Durante este período sigue la aplicación de los planes quinquenales, en los que se fijan los principales objetivos a alcanzar, pero a medida que crece la economía soviética se hace más compleja la gestión administrativa y se toma conciencia de que son necesarias reformas en la gestión estatal de las empresas. Se juzga conveniente iniciar un proceso de liberalizar parcialmente la iniciativa de los gerentes, y por otra parte, aumentar la tecnificación y los criterios de perfeccionamiento de la producción. Como en principio no existe ningún incentivo económico directo para que los gerentes de las fábricas desarrollen iniciativas que podrían ser objeto de crítica o censura, se formulan propuestas para crear estímulos a la gestión empresarial de los directivos y los técnicos.

Por otra parte, se toma conciencia del desajuste entre la producción y el mercado. No es posible hacer una previsión rigurosa de las necesidades del mercado, cuando se trata de bienes de consumo de gran difusión. Ya el economista Leontiev había señalado la conveniencia de que los directores de los establecimientos y de las fábricas tuvieran cierta libertad para modificar la producción, ajustándola en lo posible a la demanda, en vez de sujetarse rígidamente al programa establecido por la dirección del plan. Se ensayó inicialmente una moderada libertad de gestión en algunas fábricas de tejidos, pero el problema de su utilidad dependía en gran medida de los precios a que pudieran venderse los artículos fabricados. La libertad de gestión en la actividad de la producción debía asociarse a una cierta libertad o facilidad en el régimen comercial de los productos, siguiendo el sistema tradicional de la movilidad de los precios.

En 1969 se producen graves incidentes fronterizos entre tropas soviéticas y chinas, aumentando la tensión entre las dos potencias comunistas. La resistencia interior contra el sistema se va acentuando y en 1974 el novelista Solzhenitsyn es deportado por sus críticas al régimen. El físico nuclear Sakharov pide a las organizaciones internacionales la defensa de los derechos humanos en los países comunistas. Por esta razón se le otorga el Premio Nobel en 1975.

En 1977 Brezhnev es ascendido a la presidencia de la URSS y dos años más tarde en 1979 firma con el presidente Carter de USA el tratado de delimitación de armas nucleares. Ese mismo año, el ejército soviético inicia la invasión de Afganistán con el pretexto de apoyar al gobierno procomunista del país. Los soldados soviéticos encuentran una dura resistencia y aunque la situación se estabiliza tienen que permanecer en el territorio ocupado.

En 1980 la ONU condena la invasión soviética en Afganistán y paralelamente Estados Unidos boicotea la Olimpiada que se celebra en Moscú. En torno a la tensión creada por los conflictos afganos, las razones últimas hay que buscarlas en la crisis energética y el interés estratégico del Golfo Pérsico, donde está concentrado más de la mitad del potencial mundial de yacimientos de petróleo. En 1981 Estados Unidos levanta el boicot para la exportación de granos, pero mantiene la prohibición en lo que respecta al equipo técnico para el gaseoducto Siberia-Europa Occidental.

En 1982 se produce la muerte del Presidente Brezhnev sustituido por Andropov como secretario general del PCUS. Su gestión es relativamente corta ya que muere en 1984, designándose sucesor a Chernenko. Como represalia a la actuación anterior de Estados Unidos, la URSS anuncia que no participará en la olimpiada que se celebra en Los Ángeles.

También la gestión de Chernenko es relativamente breve ya que muere en 1985 y el 11 de marzo de ese mismo año, es designado M. S. Gorbachev que es el último presidente de la URSS. La crisis interna se acelera rápidamente y en tanto se van discutiendo con Estados Unidos acuerdos sobre limitación de las armas nucleares, la estructura interior del poder se va debilitando y en esa circunstancia, se celebra en 1986 el 27 Congreso del PCUS en el que se propone una profunda reorganización política. Se toman severas medidas contra la venta y consumo de bebidas alcohólicas para evitar alborotos en los grupos juveniles y al mismo tiempo, se da paso a la iniciativa privada en ciertas actividades particularmente servicios. Le sigue la etapa de la reforma y de la apertura que termina con la secesión de las repúblicas bálticas y la disolución de la URSS.

Durante el período se va elaborando una política de descentralización de las decisiones, que es consecuencia no de un convencimiento previo del aparato directivo, sino de la experiencia de cada día y de los fracasos resultantes de la gran rigidez de una administración tan voluminosa y absolutamente centralizada.

El mecanismo general administrativo del sistema comprende un órgano directivo superior, Consejo de Ministros de la URSS del que dependen los Consejos de Ministros de las repúblicas federadas. Como órgano conexo, existen los Comités Estatales de la planificación (Gosplan), el Comité Estatal para el desarrollo de la ciencia y de la técnica y además dentro de los Ministerios, Comités estatales para materias específicas.

Siguiendo la línea de dependencia, en el tercer eslabón de la jerarquía se sitúan las agrupaciones industriales o agrícolas que reúnen varias empresas dependientes del Estado (URSS) o de las repúblicas. Estas agrupaciones tienen un Consejo técnico y económico que elabora propuestas y en definitiva formulan planes específicos de aplicación para cada una de las empresas o establecimientos de la agrupación. Mientras los recursos son escasos y las necesidades muy grandes, el mecanismo de la centralización puede resultar indispensable, como ocurre en la denominada economía de guerra, pero en cuanto se va desarrollando la actividad aumenta la producción y se diversifican los bienes y servicios obtenidos, es necesario flexibilizar la cadena de las decisiones y dejar la iniciativa y la gestión a los órganos directivos más próximos del aparato productivo.

## LA REFORMA DEL SISTEMA SALARIAL

En 1957 se llevó a cabo una reforma administrativa de la empresa, promovida por Khrushchef y cuya principal orientación pretendía la descentralización del apa-

rato administrativo encargado de la gestión económica. A la caída de Khrushchef se hicieron cargo de la dirección política y económica de la URSS Kosygin y Breznev. Se llevó a cabo una profunda reforma administrativa que se denominó nuevo sistema y que tuvo por objeto dar más autonomía a los directores de las empresas y estimular los resultados por medio de criterios de rentabilidad, en los que había que tenerse en cuenta el beneficio resultante, comparando la inversión y el volumen de capital aplicado. Se introducía con ello un nuevo acercamiento a los criterios de gestión empresarial de los sistemas de economía de mercado. Se suprimieron los consejos regionales (sovnarkozes) creados por la reforma de 1957 y las empresas pasaron a depender de los Ministerios especializados. Cada fábrica se hizo responsable de su propia marcha y el criterio para su control estaba basado en la productividad. La fábrica tenía que pagar un interés por los capitales que utilizaba. Se pretendía con ello poner fin al derroche anterior, de grandes parques de maquinaria poco empleada o de repuestos, a fin de asegurar en todo momento la máxima producción, sin preocuparse del coste indirecto que esto significaba.

Apareció el concepto de valor añadido, volumen facturado por unidad productiva y de este modo, podrían crearse incentivos para reforzar los estímulos profesionales del personal de cada fábrica.

La concesión de una mayor libertad de acción a las direcciones de las empresas y el aumento de las responsabilidades sindicales a nivel de fábrica permitieron una aplicación del nuevo sistema sin grandes resistencias. Los resultados fueron positivos en muchos casos con aumento de las producciones y una mayor concentración de los establecimientos. El nuevo sistema afectó también a los criterios de retribución del trabajo, ya que permitió crear nuevos métodos de estímulo a la gestión individual o colectiva de los trabajadores.

En el XXII Congreso del partido comunista se anunció la etapa de construcción del comunismo, poniendo fin a la desaparición de las clases y de las diferenciaciones sociales, particularmente en lo que se refiere al trabajo manual y al trabajo intelectual. En las etapas anteriores y con objeto de estimular el aumento de las producciones se aplicó con criterio generalizado el salario prima. La mayoría de los salarios pagados en la URSS tenían por base la cantidad producida y no el tiempo empleado en producirla, aunque el criterio esté en contradicción con los principios marxistas. Pero era tan evidente la utilidad práctica de la retribución salarial en base a los resultados, que ya desde las primeras etapas de la construcción de la URSS, se fue aplicando con denominaciones distintas y con justificaciones orientadas a invocar el interés colectivo que reportaban los aumentos de la producción.

## EVOLUCIÓN MÉTRICA

Es muy difícil cuantificar el ritmo de la evolución real de la economía soviética. En términos aproximados y sobre la base 1913 = 100, se ha elaborado la siguiente secuencia indicial:

Período	Años	Índice
Revolucionario	1917	57
	1920	35
NEP	1925	109
Primer plan quinquenal	1932	168
Segundo plan quinquenal	1937	228
Tercer plan quinquenal	1942	137
Cuarto plan quinquenal	1950	366
Quinto plan quinquenal	1955	512
Plan septenal	1965	951
Reforma salarial	1972	1.402
Invasión de Afganistán	1980	1.903
27 Congreso del PCUS	1986	2.254

De acuerdo con las estimaciones anteriores, los crecimientos medios por períodos son los siguientes:

Período	Variación media anual (%)
1917-1925	8,44
1925-1937	6,34
1937-1950	3,70
1950-1965	6,57
1965-1980	4,72
1980-1986	3,44

En el período inicial se parte de una situación muy deprimida en 1917 con el país en guerra y con la revolución en curso y se logra un crecimiento importante a través de la NEP, puesta en práctica por Lenin para acelerar la recuperación del aparato productivo. Los planes quinquenales del régimen staliniano permiten un crecimiento firme que luego la guerra interrumpe bruscamente. En el período posterior a la guerra, la recuperación es rápida y se mantienen ritmos de crecimiento elevados hasta 1965 y luego se van atenuando a medida que aumenta la estructura administrativa y se hace necesario flexibilizar la gestión.

## CONCLUSIONES

El informe elaborado por el Servicio de Estudios de esta Fundación, es un texto de 110 páginas en el que se analiza la evolución de los principales parámetros económicos y como consecuencia de ello establece las siguientes conclusiones:



1. Trayectoria. La acción económica es una consecuencia de los planteamientos políticos y como en su aplicación tiene que irse adaptando a la situación cambiante de la realidad nacional e internacional, la gestión económica desarrollada por el PCUS a lo largo del tiempo, fluctúa entre los principios marxistas y los criterios que posibilitan el funcionamiento del aparato productivo. Así cabe distinguir en la evolución histórica, cuatro períodos diferenciados:

1. Período revolucionario y nueva política económica 1917-1925.
2. Planificación rígidamente centralizada 1926-1953.
3. Planificación regionalizada y reformas administrativas 1953-1967.
4. Nueva gestión económica 1967-1986.

2. Socialización y nacionalización. La gestión económica ha de apoyarse según los principios políticos en los criterios de socialización de la propiedad rural y de nacionalización de los bienes de producción y así se crean establecimientos y factorías directamente gestionadas por la administración del Estado y granjas o cooperativas en los medios rurales que gestionan colectivamente la producción agraria y en algunos casos la producción de bienes de consumo.

A lo largo del tiempo, parece que se logran mejores resultados en los establecimientos dependientes del Estado que en las cooperativas y por ello, la tendencia es a disminuir en lo posible la producción socializada.

3. La asignación de recursos. La gestión centralizada de la economía soviética tropieza con la dificultad de lograr una asignación flexible y ajustada de los recursos en los diferentes establecimientos productivos.

4. El sistema distributivo. El obstáculo mayor que encuentra la gestión centralizada del aparato productivo es establecer canales flexibles para la distribución. Se hace necesario introducir el dinero como medio de intercambio para las transacciones y lentamente se tiene que admitir una cierta flexibilización y comercialización de los bienes de consumo.

5. Productividad. La baja productividad de las factorías administradas por la gestión centralizada, determina a lo largo del tiempo la conveniencia de introducir criterios de autonomía en la dirección de los establecimientos y de crear primas y estímulos salariales o retributivos que tiendan al fomento de la productividad.

6. Reformas administrativas. Las sucesivas reformas administrativas que se van imponiendo para la gestión del aparato productivo tienden a acercarse a los criterios tradicionales de la gestión directiva de las grandes empresas. Se crean grupos de establecimientos o factorías, dentro de una misma actividad con objeto de gestionar conjuntamente las inversiones dedicadas a investigación, desarrollo tecnológico y formación de personal.

7. Resultados. Objetivamente considerados los resultados alcanzados en el desarrollo de la economía soviética son muy importantes, particularmente en lo que se refiere a la industria básica y a la investigación tecnológica.

Como el principal esfuerzo inversor se dedicó a la creación de la gran infraestructura industrial, los resultados alcanzados en la producción de bienes de consumo

en la ordenación territorial y en los medios de transportes son muy inferiores. En el sector agrario se avanzó muy lentamente, debido a la conflictividad que planteaba el mecanismo de la socialización y de la distribución de los productos agrarios.

En el apéndice del final del informe se resume la evolución histórica de los principales parámetros económicos en el período 1913-1986.

## APÉNDICE

### EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA DEL PRODUCTO INTERIOR BRUTO

Años	PIB 10 <sup>9</sup> rublos (1985)	% Agricultura	% Industria	% Servicios
1913	31,4	57,9	16,8	25,9
1920	—	—	—	—
1925	22,7	58,1	12,0	29,9
1930	50,9	38,9	29,1	32,0
1935	59,5	37,1	31,3	31,6
1940	69,4	35,3	33,8	30,9
1945	—	—	—	—
1950	94,6	32,2	39,3	28,5
1955	132,5	30,7	41,4	27,8
1960	181,7	28,3	43,6	28,1
1965	246,1	26,1	46,0	27,9
1970	326,5	24,1	48,5	27,4
1975	425,9	22,3	51,2	26,5
1980	492,2	20,5	54,0	25,5
1985	567,9	19,0	57,0	24,0

EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA DE LOS PRINCIPALES PARÁMETROS  
DE LA AGRICULTURA SOVIÉTICA

Años	S	S <sub>1</sub>	C	T	P
1913	113,0	94,0	53,0	—	57,9
1925	105,1	85,5	48,2	22,2	60,1
1930	118,6	94,8	58,0	26,8	45,1
1935	133,8	118,4	69,7	32,2	28,0
1940	151,0	133,3	—	—	26,1
1945	59,9	53,0	—	—	—
1950	109,4	96,8	63,6	29,3	—
1955	169,2	132,3	93,1	44,9	21,1
1960	198,0	154,8	136,2	60,3	19,7
1965	204,0	158,5	145,0	70,0	18,4
1970	211,0	162,3	154,4	76,6	17,1
1975	231,0	166,2	178,7	81,6	16,0
1980	253,0	170,2	186,4	83,8	14,9
1987	288,0	176,0	197,9	87,0	13,6

S. Superficie cultivada en 10<sup>6</sup> hectáreas

S<sub>1</sub>. Superficie cultivada de cereales en 10<sup>6</sup> hectáreas

C. Producción de cereales en 10<sup>6</sup> toneladas

T. Producción de trigo en 10<sup>6</sup> toneladas

P. Cociente del valor añadido de la producción agraria por el PIB en %

EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA DE LA PRODUCCIÓN INDUSTRIAL  
Y LA INDUSTRIA BÁSICA

Años	Fundición 10 <sup>6</sup> t	Acero 10 <sup>6</sup> t	Carbón 10 <sup>6</sup> t	Producción industrial 1950 = 100
1913	4,21	4,87	28,35	—
1920	0,10	0,17	7,08	—
1925	1,65	1,87	19,97	—
1930	5,00	5,76	46,45	36,3
1935	12,50	12,40	109,00	61,8
1940	24,00	23,80	190,01	68,1
1945	12,00	16,50	122,56	—
1950	20,51	27,60	197,66	100,0
1955	29,97	45,20	339,50	170,9
1960	43,80	60,86	583,12	247,2
1965	54,90	76,64	623,70	353,1
1970	68,70	96,52	577,40	494,2
1975	86,21	121,56	644,90	679,9
1980	108,00	153,10	493,20	828,6
1986	113,64	161,04	672,60	1.046,7

## BIBLIOGRAFÍA:

- ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS: *Manuel d'Économie politique*. Ediciones Norman Bét-hune. Paris, 1969.
- BERGSON, A.: *Economic trends in the Soviet Union*. Cambridge Mass. 1963.
- BORRIE, W. D.: *Historia y estructura de la población mundial*. Madrid, 1972.
- DE LOS RÍOS, Fernando: *Mi viaje a la Rusia Soviética*. Madrid, 1970.
- DE MAUNY, Erik: *La URSS. Impresión política de Rusia*. Barcelona, 1970.
- ELMER BARNES, Harry: *Historia de la economía del mundo occidental*. México, 1955.
- GEORGE, Pierre: *Geografía económica*, 1976.
- GUTMANN: *Crecimiento económico*. Méjico, 1966.
- HEYMANN, Hans J. R y HOFFEDING, Oleg: *Soviet national income and product 1928-1948*.
- INSTITUT INTERNATIONAL DE FINANCIAS PUBLIQUES: *Inflation, economic growth and taxation*. Barcelona, 1973.
- KASER, Michael: *La economía soviética*. Madrid, 1970.
- KONTOROVICH, Vladimir y ELLMAN, Michael: *The desintegration of the Soviet economic system*. Londres, 1992.
- KRUSCHEV, Nikita: *Memorias. El último testamento*. Barcelona, 1975.
- KUZNETS, S.: *Crecimiento económico moderno*. Madrid, 1973.
- LESOURD, A. y GERARD, C.: *Historia económica mundial*. Barcelona, 1973.
- NOVE, Alec: *La economía soviética*. Editorial Gredos. Madrid, 1966.
- PIETROMARCHI, Luca: *El mundo soviético*. Madrid, 1967.
- POLIAKOV, Y. A.: *Histoire de la société soviétique*. Editions du Progrés. Moscú, 1972.
- QUEREJETA, Elías: *Incentivos económicos y cuadros dirigentes en los países socialistas*. Madrid, 1977.
- ROSTOW, W. W.: *Las etapas del crecimiento económico*. México, 1961.
- SAMPEDRO, J. L.: *Las fuerzas económicas de nuestro tiempo*. Madrid, 1975.
- SCIENTIFIC AND TECHNICAL: *URSS 1955*.
- SCHWARTZ, Harry: *Rusia's soviet economy*. London, 1951.
- SORLIN, Pierre: *La société soviétique*. Paris, 1964.
- TROTSKI, León: *Historia de la revolución rusa (II)*. Madrid, 1985.
- UNITED NATIONS: *World energy supplies 1961-1970*. New York, 1972.
- UNITED NATIONS: *Anuarios estadísticos*.

## ABREVIATURAS:

- ANU. Anuario de las Naciones Unidas.
- CAME. Consejo de ayuda mutua económica.
- EP. Elaboración propia.
- GOSPLAN. Comité de planificación del Estado.
- INE. Instituto Nacional de Estadística.
- Kg. Kilogramo.
- Km. Kilómetros.
- Kwh. Unidad de energía eléctrica.
- NEP. Nueva política económica.
- PCUS. Partido Comunista de la Unión Soviética.
- PIB. Producto interior bruto.
- t. Tonelada.
- Tep. Tonelada equivalente petróleo.
- Twh. 10<sup>6</sup> Kwh.
- %. Tanto por ciento.



***1. ESTUDIOS  
DE ANTROPOLOGÍA***





# *Hojas de Antropología Social*

## *Introducción*

POR

C. LISÓN TOLOSANA

Desde hace algunos años ANALES ha proporcionado un generoso espacio a estudios antropológicos e informaciones etnográficas; en sus páginas han aparecido lo mejor de las ponencias y comunicaciones presentadas en las Jornadas de Antropología Social en el marco de la Casa de Velázquez y en el del Castillo de Sigüenza. El *rationale* que subyace a esa bin anual actividad antropológica lo expresa bien el subtítulo que la rige: *Antropología Social sin fronteras*. Las primeras tienden a subrayar la conexión entre Antropología e Historia, las segundas exploran anualmente la interpenetración mutua de la Antropología y de la narración etnográfica con la hermeneútica, la semántica, el arte, la literatura, la filosofía y la semiótica. Pero a todo esto, conviene dejarlo bien sentado, debe preceder un serio, riguroso y prolongado trabajo de campo, un anclaje en la roca dura etnográfica experimentada, en la particularidad de modos de vida corporeizados en actuaciones, comportamientos e instituciones distintas y escenificados en ecologías diferentes. Pero no basta el inicial y necesario acercamiento empírico-pragmático; el examen y elaboración antropológicos de los datos requieren además pasión intelectual y poiesis imaginativa, apertura disciplinar, acopio de perspectivas y fusión de estrategias. Lo cultural, nuestro específico cometido, caracterizado tanto por su potencialidad e indeterminación como por su ambigüedad e inmanencia, se alcanza en su yuxtaposición y comparación, en su discontinuidad y en su dimensión temporal. La univocidad es un mito, la ciencia no es monolítica; lo que es ambiguo no sufre categorías lógicas exactas. Necesitamos en Antropología de una lógica de la cualidad, de una lógica analógico-metafórica, de una lógica de la diacronía y sincronía en simultaneidad, de aquélla que abarca la identidad y la diferencia y marida la permanencia con la discontinuidad. No creo ni en la fácil determinación referencial ni en la iconoclasta indeterminación radical; prefiero la fusión de la doxa y el logos, un acercamiento antropológico a lo Hacking, anarco-racionalista.

Todo esto no quiere decir que la Antropología Cultural sea un mixto cajón de *bricoleur*; hay en la disciplina un modo, perfil y visión propios, muestra en su hacer el antropólogo especificidad y diferencia pero tales que son capaces de tener en

cuenta y servirse de la positiva *contaminación* de otras disciplinas de las que aprovecha su estimulante poder de provocación. Este fue mi planteamiento hace ya algunos años cuando organicé las primeras Jornadas antropológicas citadas y cuando, oportunamente, ANALES me brindó con liberalidad que agradezco, el cauce de sus páginas. No tengo duda de que Joaquín Costa, pionero en la «contaminación» jurídico-etnográfico-literaria, hubiera hecho lo mismo.

Aparecen en este número cuatro estudios y varias comunicaciones. En cuanto a los primeros vale la pena llamar la atención y destacar el de R. Sanmartín una de las mentes más sutiles y —contaminadas— en la Antropología hispana; invito al lector a sopesar su incomparable brío sinequístico al relacionar en un *continuum* un ritual político y una obra maestra de nuestra pintura barroca. Este sorprendente experimento con hechos e ideas le lleva a enhebrar derechos políticos y ritual con valores en tensión y con imágenes y símbolos dentro de un amplio horizonte histórico-cultural. M. Rouche engrana con maestría cualidades y géneros de tiempo con espacios y poderes desde una perspectiva histórico-comparativa y desde una fenomenología temporal que le brinda una narración poética. Ana Rivas analiza con precisión las transformaciones semánticas y socio-culturales de algunas categorías tradicionales de identificación social en el agro zaragozano y Beatriz Moncó pone de relieve con finura semántica cómo la ambigüedad moral y espacial de un grupo viene vehiculada a través de estereotipos, sentimientos, valores y creencias que reflejan tanto la identidad *ad intra* como la alteridad.

Las comunicaciones finales presentan el *state of the art* antropológico en las diferentes regiones españolas. Métodos, temas, pasado reciente y futuro, tendencias, enfoques, intereses y posibilidades descritas y comentadas en esas páginas conforman un mapa de la Antropología hispana que va tomando volumen aceptable y promete un futuro remunerador. Espero y deseo que estas hojas antropológicas inciten al lector a pensar y reaccionar.

## ***D. Juan y las Meninas o la obediencia en el poder: Negaciones afirmativas para la creación simbólica\****

POR  
RICARDO SANMARTÍN  
(Universidad Complutense)

Hablar de semejanzas entre la pintura y la política tratando a ambas como artes no están sólo un juego de palabras. Compararlas no es, simplemente, una forma literaria de otorgar al arte una eficacia crítica, pública y colectiva similar a la de la política, o de dotar a la política de la elegancia y dignidad del arte para salir al paso de tanta acusación de falsedad, corrupción, irresponsabilidad y banalidad de que son objeto políticos y artistas en nuestros días. Eficacia pública, elegancia y dignidad son notas que la pintura y la política poseen por sí mismas en tanto que ambas, como acciones histórico-culturales, participan de unos mismos procesos de creación y objetivación simbólica, para lo cual los actores desarrollan, en la pintura o en la política, estrategias parecidas combinando y tensando valores y creencias propios de su época.

Para reflexionar sobre ello tomaré dos casos, uno contemporáneo y poco estudiado: la renuncia de sus derechos por parte del Conde de Barcelona en favor de su hijo don Juan Carlos I, y otro del siglo XVII y profusamente analizado: el cuadro de Las Meninas, de Velázquez, con la esperanza de que, dadas las semejanzas antes apuntadas, la reflexión sobre un caso ayude a entender mejor el otro. Ambos son fenómenos de distinta naturaleza: artística y ritual, plástica y verbal, producidos en épocas diferentes pero, no obstante, con muchos puntos en común, de los que quisiera destacar el uso de negaciones para construir lo que en cada uno de ellos se afirma.

Probablemente, comparar un rito político del siglo XX con una pintura del XVII, sea una tarea arriesgada que haga chirriar los goznes argumentales de la ortodoxia metodológica, dados los modos tradicionales de plantear la comparación. Pero no es mi intención comparar sustantivamente ambos fenómenos, tan distintos en época y naturaleza. Por otra parte, los contextos en los que ambos son eficaces de una manera más inmediata, desplegándose en ellos como experiencia para los actores, difieren en extensión y composición, añadiendo una nueva dificultad para cualquier intento de establecer, entre dichas experiencias, una comparación controlada. El rito de renuncia es eficaz ante la España de la transición, implicando, en

muy distinto grado, a los autores del ritual, a los políticos en activo y al conjunto de los ciudadanos. El cuadro de Velázquez, por su parte, no sólo cumplió su papel en el XVII. Aun hoy sigue siendo eficaz ante un muy variado público que lo contempla desde sus respectivas moradas culturales, tan dispares a juzgar por la diversa procedencia de los numerosos visitantes del Museo del Prado.

Con todo, cabría, en principio, limitar la comparación entre cuadro y rito a alguna de sus dimensiones, sin pretender abarcar aquellas en las cuales, por sus marcadas diferencias, el marco de la comparación pierde su homogeneidad. No pretendo, pues, atribuir, mediante mi interpretación, un mismo significado, como contenido supuestamente unívoco, a tan dispares experiencias posibles de tan distintos actores en tan diferentes épocas y contextos. Pero en la medida en que ambos se constituyen mediante acciones humanas en un contexto social, frente al cual se erigen para ser contemplados, sí cabe proponer un marco en el cual la comparación resulte legítima.

Si en Antropología Social la comparación es un ejercicio que, como apuntara Leach, pretende «descubrir qué es humanamente factible más bien que demostrar qué es estadísticamente probable»<sup>1</sup>, quiere eso decir que, no siendo humanamente factible cualquier cosa, podemos esperar encontrar, mediante la comparación, no ya de los resultados de las acciones, sino de las estrategias y procedimientos para alcanzarlas, algunas semejanzas relevantes. Siendo ambas acciones simbólico-expresivas, que apuntan a un contexto histórico como referente y en el que toman, en cada caso, la cultura como marco de su semanticidad, ello nos permite pasar de la distinta sustantividad de cada acción, de su distinta naturaleza, a la consideración de la semejanza en los procesos mediante los que se constituyen. No sólo, pues, desde el punto de vista sociológico, como ya señaló Boas, sino también desde el cultural, «la antropología... siempre que sea posible, debe comparar los procesos».<sup>2</sup> Es en ellos donde podemos hallar alguna de las claves que nos faciliten el acceso a la comprensión del modo como los actores vinculan su imaginación creadora y las creencias y valores culturales de su tiempo. Al margen, pues, de la distinta materialidad de los instrumentos con los que cada cual construye su discurso, sean éstos la presencia, el gesto y la palabra, o el lienzo, la forma y los colores, no sólo al decir, también al pintar, se hacen cosas mediante las cuales nos brindan los actores una oportunidad para penetrar en el conocimiento de esos modos específicamente humanos de generar realidades ideales. El poder, la igualdad, el honor, la dignidad, el Rey, son ideales que tienen que encarnarse simbolizándose para ganar una presencia real y, al hacerlo, tan relevante resulta para la disciplina el estudio de su cambiante concreción histórica, como el de las operaciones a las que regularmente recurre la imaginación creadora del hombre.

Si presento ambos casos como etnografía, sin respetar una misma unidad temporal, y saltando las delimitaciones entre rito y arte, lo hago tan sólo con la intención de detectar en ellos «rasgos característicos de... la imaginación a los que los hom-

bres... están naturalmente inclinados»,<sup>3</sup> recordando, con Needham, que al estudiar la imaginación mediante la comparación de representaciones colectivas de cualquier cultura y período histórico, no sólo cabe aislar factores primarios e imágenes sintéticas, sino también operaciones regulares,<sup>4</sup> como puede ser la negación.<sup>5</sup>

## LAS NEGACIONES DE DON JUAN

Buena parte del feliz éxito obtenido por la transición política española proviene tanto de la progresiva inserción del país en el mundo occidental, como de las profundas transformaciones sociales que, desde los años sesenta, había ya experimentado España, a pesar de persistir aún la estructura política y legal de la dictadura, crecientemente ineficaz para enfrentar los nuevos retos de Europa. No entraré en el estudio de lo ya analizado por economistas, sociólogos e historiadores. Mis comentarios, de más limitado alcance, se centrarán en la renuncia de don Juan a la que aludía por considerar que restaurar la monarquía, o instaurar un nuevo régimen, adecuando la estructura política a la social, además de otros muchos esfuerzos, exige siempre la sanción creadora de los rituales públicos. Son estos instrumentos culturales que encarnan, en gestos y palabras, valores y creencias, otorgando un cuerpo, efímero pero sensible, a hondas realidades morales que, de ese modo, cobran una presencia visible y pasan a formar parte de la experiencia colectiva, operando, todo aquello que consiguen encarnar, como referencia ideal que guía la traducción de la vida pública en conducta significativa, histórica.

Desde esa misma perspectiva ideal pretendo contemplar el papel que cada actor interpreta en la escena ritual o histórica. Para ello atenderé tanto a la textualidad de sus discursos, como a la objetivación que consiguieron otorgar a su conducta, ya que para ello todo actor efectúa una peculiar lectura cultural interpretando su tiempo, poniendo en operación al hacerlo aquellos instrumentos —valores y creencias— que su propia cultura le ofrece. No se trata, pues, de «idealizar» ingenuamente a los actores. Prescindir de los aspectos más particulares y privados de los actores, y considerar tan sólo su faceta pública y formal, supone centrar la atención en su obra (sea ésta su propia persona como símbolo o su obra política, ritual o plástica) como ficción cultural fruto de la creación. Pero ficción eficaz, real, en tanto que logra incidir en su contexto interpelándolo, en virtud, precisamente, del uso crítico que en su creación se hace de aquellos mismos instrumentos culturales, que así podemos apresar como etnografía.

Tras haber impedido el General Franco la participación de don Juan, como Príncipe de Asturias, en la Guerra Civil en el bando nacional por considerar que «si alguna vez en la cumbre del Estado vuelve a haber un Rey, tendrá que venir con el carácter de pacificador y no debe contarse en el número de los vencedores»,<sup>6</sup> la trayectoria pública de don Juan, en pos de encarnar y expresar la simbolización de la monarquía, ha representado un continuo ejercicio de obediencia al deber que marcó su destino como depositario de los derechos de la Monarquía Española desde que, en 1941, Alfonso XIII abdicase en su favor como «Rey de todos los españoles». Su renuncia a ceñir sobre su persona la corona que custodiaba culminó el dibujo de su singular figura, hecha a golpe de declaración y manifiesto (pocos, si hubiese tenido

como oficio el de rey —como pocos fueron los cuadros de Velázquez, quien tampoco tomó la creatividad de su arte como mero oficio, sino como servicio— pero precisos y oportunos), saliendo al paso de los pasos dados por la Dictadura, negándose a aceptar la configuración del cuadro de España desde la unilateralidad de la perspectiva franquista, en noble pelea, además, entre sus aspiraciones personales y el deber, cuya obediencia le reclamaba la historia, de sustentar aquella obra con una sola mano, pero de tantos dedos como hombres y pueblos de España.

No quiero, con esto, decir que fue don Juan quien trajo la democracia a España. Tampoco fueron Kohl y Gorbachov quienes derribaron el muro de Berlín, ni Jeltsin quien detuvo los tanques ante el Parlamento Ruso. En cada caso fue la ciudadanía quien lo hizo movida por una fe en sus soñados proyectos, tan cierta que transformó su ausencia en necesidad y, desvelando que los hechos tan sólo habían logrado ocultar esa carencia, mostraron que el pasado, tan próximo aún, encarnaba solamente, desde entonces, la espalda de la historia, su envés. Ese giro tan vertiginoso de la historia que parece, al acelerarse, suspender el tiempo, convierte, en ese su suspendido instante, el presente en pasado, el frente de la realidad en su espalda o envés al negarlo, operando como una potente pregunta que, en su formulación, configura ya un nuevo rostro, cuyo retrato, como en una obra abierta, sólo nace y se ultima en el lienzo interior de la imaginación creadora de los actores, usuarios de la vida pública, de la obra política. Pero eso, que la poderosa voz de la necesidad histórica reclama desde el ahuecado altavoz de la carencia, lo ejemplifica y muestra el rito encarnándolo en el ajustado movimiento que despliegan los actores, aupados como símbolos por la historia, en el apretado espacio del reloj ritual.

El acto de renuncia se realizó en el Palacio de la Zarzuela, el 14 de mayo de 1977, ante las cámaras de TVE y periodistas de distintos medios de comunicación. Los protagonistas fueron el propio don Juan y el Rey, acompañados por sus familias, el Ministro de Justicia y Notario Mayor del Reino y miembros de la Casa del Rey. La ceremonia consistió, básicamente, en dos breves discursos: el de don Juan y otro, en contestación, por parte del Rey.

En el singular ambiente político del país no resultó ser un acto extraño, ni fuera de lugar. Si, finalmente, se celebró es porque buena parte de la ciudadanía más directamente implicada en los avatares de la Transición esperaba dicho gesto. Con todo, se trata de un acto peculiar, no exigido por ley alguna vigente en aquel momento, ni tan siquiera por la Ley para la Reforma Política (4-1-77), ni por ninguno de los decretos-ley de 1975 y 1977 relativos a la Jefatura del Estado.<sup>7</sup> El artículo 12 de la Ley de Sucesión de 1947 (modificada en 1967) exigía que «Toda cesión de derechos antes de reinar, las abdicaciones cuando estuviere designado el sucesor, las renunciaciones en todo caso... habrán de ser informados por el Consejo del Reino y aprobados por las Cortes de la Nación». Pero no es a esa ley a lo que obedece don Juan con sus actos. Don Juan ni era Jefe del Estado, ni había sido designado para ocupar la más alta magistratura. Heredero de Alfonso XIII, no había llegado a reinar en España. Es más, en el momento de su renuncia, lo hace en favor de quien ya era efectivamente rey. No es pues un acto de una autoridad formalmente constituida

que se realiza de acuerdo con las competencias legalmente atribuidas, sino la culminación del poder político de don Juan que, paradójicamente consistió en un «ascético» ejercicio de autonegación. Su más trascendente irrupción en la escena pública española fue salir de ella solemnemente. Su gesto más regio, el único con el que pudo mostrar su potestad real, fue desprenderse, con sus propias palabras, de la corona que no llegó a ceñir, de aquella —en palabras del Enrique V de Shakespeare— «compañera tan importuna... ¡reluciente inquietud! ¡Preocupación dorada!». <sup>8</sup> Pero don Juan no se desembaraza, sin más, de tan dorada carga, no se desentiende de la corona, sino que, por el contrario, a lo largo de toda su trayectoria durante la dictadura, concentró su esfuerzo en soportar el peso de la carga sin el cargo, es decir, en mantener la tensión de una prolongada negación a su ejercicio obedeciendo, con sus palabras, las palabras de Alfonso XIII del 14 de abril de 1931, quien, tras encarar la convocatoria de Cortes Constituyentes para conocer «la auténtica conciencia colectiva», señaló: «mientras habla la nación, suspendo deliberadamente el ejercicio del Poder Real, y me aparto de España, reconociéndola así como única señora de sus destinos». Durante 36 años (1941, abdicación de Alfonso XIII - 1977, renuncia de don Juan), alargando la sombra de Alfonso XIII, llenando su ausencia con la propia, don Juan mantuvo en suspenso su poder real, poniéndolo en operación sólo el instante preciso para poder abandonarlo definitivamente. Su sostenida negación afirmó y subrayó la ausencia de aquella voluntad popular, reclamada por Alfonso XIII, como protagonista de la vida nacional, creando de ese modo, en su persona, un símbolo de unidad, no sólo para los monárquicos sino un símbolo que también —sobre todo desde la reunión de Munich de 1962 y de la designación en 1969 de su hijo como sucesor en la Jefatura del Estado— quedaba a disposición de la práctica totalidad de la oposición en aquella singular circunstancia histórica. Don Juan, fiel a la creencia monárquica, fue creando su propia imagen Real. El «Rey», en tanto que símbolo cultural en la época, tuvo que hacerse, poniendo don Juan su conducta al servicio de la imagen que la creencia le proponía. Más si el Rey es símbolo de la unidad, Juan III había logrado sólo una parte. La otra correspondía a su hijo. A lo largo de esos años las declaraciones de don Juan van progresivamente ahondando en el análisis de la dorada preocupación de la Monarquía, evaluando el modo y el momento de restaurar con dignidad la unión y el honor de la dinastía, su esencia continuista, su identidad.

En ese momento, alejada de la proclamación Real de don Juan Carlos (1975) y pendiente aún de aprobarse la Constitución (1978), la escena de la renuncia de don Juan se reviste de un cierto aire doméstico, celebrándose en el domicilio de su hijo, como si de un asunto de familia se tratase, si bien, la identidad de los personajes y el reflejo de la escena en ese gran espejo que es la televisión para todo observador, le dio su verdadera dimensión pública.

Actores, lugar, momento y contenido de los discursos concentran la atención sobre el problema dinástico: Renunciar en un palacio, fuera del Parlamento y antes de la Constitución, subraya, de acuerdo con la creencia monárquica, la autonomía de don Juan como Rey, quedando su persona al margen de todo imperativo jurídico, más allá tanto de la legalidad derivada del franquismo, como de las cambiantes

mayorías parlamentarias, focalizando así sólo en la mitopoyética naturalidad de la Historia la fuente constitutiva del símbolo monárquico que en el rito de renuncia se construye. Don Juan dibuja la figura Real como un símbolo que enlaza directamente, sin mediación jurídica, con la Historia y con el pueblo. Su conducta, no obstante, no responde a una concepción trasnochada del Absolutismo, lo cual estaría en contradicción con toda su trayectoria política. Don Juan sólo pretende dibujar fielmente, con rigor y exactitud, la figura del Rey, eliminando del ritual todo elemento expresivo que, por derivar de un condicionamiento jurídico-formal, pudiera connotar un alejamiento de su trascendental decisión personal del recinto de su libertad moral, afirmando, sin sombra de duda, la libertad con que obedece a lo que directamente, sin mediación alguna, contempla y enfrenta en su conciencia. La autenticidad de su conducta —como la de un buen artista creador— responde así a la interpelación histórica que don Juan aprecia en el horizonte moral de la época. Sólo en la libertad y eficacia de su obediencia, en el contexto de la Transición, pudo probar don Juan el poder del Rey. Como tal, no responde de su uso ante las Cortes Generales, sino ante la Historia, esto es, ante el sujeto de la Historia: el pueblo soberano, como usuario que es de la obra política.

El contenido de los discursos refuerza, con la palabra, los mismos temas: El discurso de don Juan es un apretado resumen del traspaso de derechos dinásticos que le constituyen, finalmente, en custodio de «derechos históricos». A ello une don Juan una descripción de su «pensamiento político», plenamente coincidente con los pilares básicos de lo que será la futura Constitución. Esa formulación de su pensamiento, previa a la Constitución, se erige, pues, frente al contexto del franquismo, tan próximo aún, convirtiéndolo en pasado, cuya negación afirma el futuro que el rito inaugura. «Por todo ello», concluye don Juan, «instaurada y consolidada la Monarquía en la persona de mi hijo y heredero don Juan Carlos, que en las primeras singladuras de su reinado ha encontrado la aquiescencia popular claramente manifestada... creo llegado el momento de entregarle el legado histórico que heredé y, en consecuencia ofrezco a mi Patria la renuncia de los derechos históricos de la Monarquía española... que recibí de mi padre, el Rey Alfonso XIII... En virtud de esta mi renuncia, sucede en la plenitud de los derechos dinásticos como Rey de España a mi padre, el rey Alfonso XIII, mi hijo y heredero el Rey don Juan Carlos I». Sólo entonces, tras su renuncia, se refiere a su hijo identificándolo como Rey, y lo hace tras ajustar su propia visión política a la del pueblo como «Rey para todos los españoles», esto es, ajustando la creación de su obra al punto de vista del usuario, ausente en Palacio, presente al otro lado del espejo televisivo.

Las primeras palabras de la contestación de don Juan Carlos son un claro símbolo de sutura del desgarro histórico que —a la vez que simbolizan la restauración de la continuidad dinástica al repetir las palabras de Alfonso XIII en su lecho de muerte: «sobre todo, España», retomando con ellas la Corona en el punto en el que la dejó el viejo Rey— condensan, en su brevedad, las mismas ideas que presiden el acto: la obediencia del rey a un supremo deber, cuyo referente es el pueblo español. El discurso sigue y termina afirmando la satisfacción de pertenecer a la dinastía y el papel de servicio que cumple el Rey respetando la voluntad popular. Dinastía y



pueblo, la Historia y su sujeto, llenan el aire de la estancia en la que don Juan enfrenta su «dorada preocupación» por la dignidad de la Corona.

El sentido del acto no es pues «coronar» a quien ya es Rey, sino ajustar la Corona al pluralismo del contexto como símbolo de su unidad, restaurando la unidad histórica en un único símbolo de ella.

Don Juan no podía acceder a la Corona, quebrando la legalidad heredada de la Dictadura, sin crear un grave problema para el difícil equilibrio político de la Transición. Don Juan Carlos tampoco podía abdicar en favor de su padre ya que, en términos dinásticos, nada podía transmitirle si previamente no lo había recibido de él, salvo aquello que, vulnerando la autonomía de don Juan vulneraba su honor como precedencia. La auto-negación de don Juan, por otra parte, tampoco podía ser completa. Su silencio habría tenido una elocuencia no deseada: consagrar la ruptura dinástica, causando con ella un daño al honor mismo del Rey. Y similar efecto habría producido la no aceptación, por parte del Rey, a que tal rito de renuncia se celebrase. De cada uno pende el honor del otro. Es pues el honor de la Monarquía lo que la historia pone en juego al haber trasladado el pueblo, la ciudadanía, hasta un nuevo horizonte ético, su interpelación en demanda de un fundamento de la legitimación política, de la dignidad colectiva. Es esa voz del pueblo quien desvela a ambos actores que carecen de un criterio homogéneo para establecer formalmente su respectiva precedencia. Cada cual la posee, pero en términos de principios que en el contexto de la época se oponen. Es entonces cuando en el honor, buscando un principio común más allá de la precedencia, alcanzan lo que en nuestra cultura se desvela como su más radical fundamento: la virtud.

Si no cabía negar la legitimidad dinástica con la legitimación normativa de la Ley de Sucesión, tampoco cabía negar ésta con aquélla. Cualquiera alternativa dañaba una u otra precedencia. Y si ambas se niegan recíprocamente, sólo cabe afirmar, como resultante de la tensión entre ambas negaciones, el valor de la virtud en la obediencia. Don Juan y el Rey dejan en suspenso sus distintas precedencias gracias a su virtud, obedeciendo a lo que en su conciencia contemplan como su deber ante la Historia y el pueblo. Salvaguardar la dignidad de la Corona es la «dorada preocupación» que justifica la escena, componiendo el retrato de un momento de nuestra más reciente historia. La virtud llega, pues, allí donde no alcanza la precedencia del Rey. Pero al hacerlo, prevaleciendo la virtud sobre la precedencia, incluso donde ésta es mayor, equiparándose ambos en su virtud al obedecer en su respuesta a la interpelación moral de la historia, su conducta se equipara con la que idealmente es exigible a todo ciudadano en un sistema democrático. De ese modo su creación ritual consigue encarnar el valor que preside la nueva cultura política de nuestro tiempo: la igualdad, en virtud de la virtud.

## LAS NEGACIONES DE VELÁZQUEZ

Siguiendo con la distinción, que acuñara Pitt-Rivers<sup>9</sup> al tratar del honor, entre virtud y precedencia, quisiera ahora reflexionar sobre las negaciones a las que recu-

rre Velázquez en su cuadro de *Las Meninas* para, comparando su obra con la de don Juan, subrayar aquellas semejanzas que son fruto de los procesos de creación y objetivación simbólica que el arte y el rito comparten, aunque sólo sea porque para tal fin los actores, aun alejados en el tiempo, no pueden evitar, en sus obras, hacer una lectura crítica, no sólo de la situación a la que en ellas se enfrentan, sino, a la vez, de los instrumentos que para ello les brinda la cultura de su tiempo.

Vaya de entrada reconocer que toda verdadera obra de arte es una construcción simbólica y que, como tal, no acaba en sí misma, ni es lo que parece, sino puerta, ventana o resquicio a través del cual su significación nos transporta a un referente cierto y huidizo, inapresable; asible tan sólo, en la creatividad del autor o del usuario, si respetan ambos la libertad de su vuelo, de su constante huida. Por ello, sin duda, cualquier interpretación que de ella hagamos no sólo no conseguiremos agotar su sustancia, sino que, si es mínimamente correcta, no deberá vencer su resistencia deteniendo su empecinada partida. Más bien rindiendo nuestro esfuerzo seremos por ella vencidos, ganados por su grandeza en su vuelo, cuestionándonos en nuestra derrota y resimbolizándonos con su victoria de nuevo. Mas, aun cuando sea ese el destino de toda interpretación, sólo podemos alcanzar esa gozosa derrota final si empeñamos en su inicio nuestro esfuerzo.

Prueba de esa huidiza riqueza de *Las Meninas* es la abundancia de sus interpretaciones. Autores tan distintos como Charles de Tolnay,<sup>10</sup> Ortega,<sup>11</sup> Foucault,<sup>12</sup> Ramón Gaya,<sup>13</sup> Díez del Corral,<sup>14</sup> Jonathan Brown,<sup>15</sup> o Julián Gállego,<sup>16</sup> y tantos otros, han dado su versión. De entre ellas, quizá la más respetuosa con su naturaleza simbólica sea la de Ramón Gaya, ya que renuncia desde un principio a interpretar su significado, deteniendo su pluma, como Velázquez su pincel, entre la obra y su palabra, usando su excelente prosa castellana como mero hueco transmisor con el que arropar su vivencia de la obra de Velázquez. Su punto de vista es antes el del artista creador que el de un estudioso. A pesar de su indudable valor para apreciar el arte como fenómeno, en sus propios términos, son las otras versiones las que, ofreciéndonos interpretaciones propiamente dichas, nos permiten partir de ellas resumiendo sus coincidencias.

Tras calificar a *Las Meninas* como la obra cumbre de Velázquez y una de las mayores en la Historia del Arte, todos reconocen su dificultad a la hora de comprenderla. A esa dificultad contribuye una cualidad común a toda la obra de Velázquez: su alto nivel poético conseguido como en la poesía, que niega su apariencia verbal para provocar la vivencia de realidades más allá del lenguaje. Su gran negación, pues, es negar la ficción plástica de la pintura pintando, esto es, con la propia ficción plástica de la pintura. Pero esta no es sino la negación básica en la que se resumen las otras, específicas ya del cuadro que comento.

Otra, común también al conjunto de su obra, aparece como parte del arsenal de sus técnicas de trabajo: Velázquez pintaba de un modo similar al de los impresionistas, atento al efecto que, a la distancia adecuada, producían sus pinceladas, esto es, negando su conocimiento del objeto y su propia visión con la ajena, con la visión del usuario de la obra. Y, siendo el Rey su primer y principal usuario, al obrar así

Velázquez no hace sino obedecer el mandato que deriva de su conciencia del deber como servidor del Rey. Dejando, pues, que el efecto sobre el lienzo sea la causa impulsora de su mano, Velázquez obedece con su mirada la más alta de las miradas ajenas. De ese modo, no es el Rey quien se acerca a la distancia de la mano del pintor, sino Velázquez quien se pone en su lugar, en el lugar del otro, como don Juan se puso en el que la Historia le asignaba para que el Rey lo fuera «de todos los españoles». En un caso como en el otro, don Juan y Velázquez ajustan su propio conocimiento de la realidad, su propia voluntad, su propio punto de vista, al ajeno, para objetivarlo en la creación simbólica, política o artística, en la que están ambos empeñados. Del rigor y precisión moral de esa obediencia deriva el poder que alcanzaron los símbolos creados.

Aparentemente Velázquez pinta en *Las Meninas* una escena que podía producirse cualquier día en el Alcázar de Madrid: Mientras pinta a los reyes, entra en su estudio la infanta Margarita y sus meninas, plasmando en el lienzo ese instante en el que se encuentran las miradas de los reyes, de la infanta, sus acompañantes y Velázquez.



A pesar de la banalidad del argumento, la crítica subraya cómo Velázquez, en realidad, lleva a cabo en esta obra su más decidida defensa del honor de la pintura, afirmando su carácter creador frente a las pretensiones de Hacienda de cobrar contribución a los pintores como si de un oficio manual se tratase. Aun cuando ya desde el siglo XV estaba claro en Italia el carácter creativo de la pintura, en España, no sólo Velázquez, sino muchos otros pintores, habían tenido que enfrentarse con Hacienda por considerar dañado su honor al ser considerados como los zapateros, sastres o toneleros.<sup>17</sup> Para interpretar en el contexto de esa polémica el cuadro, la crítica se centra en el hecho de que Velázquez se autorretrate pintando, integrándose, precisamente en cuanto que pintor, en una escena cotidiana que representa en la intimidad a la familia de Felipe IV, como parte de ella, luciendo la llave que, como aposentador de palacio, le daba acceso hasta a la misma cámara Real, como signo de su alta consideración y confianza como amigo personal del Rey, a modo de privilegiado «Apeles» junto a su «Alejandro».

Desde principios de los años 30 era conocido el deseo de Velázquez de lograr el reconocimiento de su nobleza como caballero, que sólo, tras largos pleitos y pruebas, con el claro apoyo de Felipe IV, consiguió a finales de 1659, poco antes de morir en 1660.

Con todo, al pintar *Las Meninas*, Velázquez consigue algo más que mostrar su solidaridad corporativa frente a Hacienda. Si Velázquez rompe una de sus lanzas en favor de la dignidad de la pintura —como don Juan, en favor de la Corona— su obra lo hace de un modo universal que sobrepasa tanto la anécdota cotidiana del Alcázar en el que vivía, como su propia carrera en pos de la nobleza.

Aun cuando pudiera ser cierto que los personajes de la escena entraron en la estancia para ver cómo pintaba Velázquez, en realidad ninguno de ellos mira el cuadro que Velázquez pinta. Es más, no están en la posición adecuada para hacerlo. Nos miran a los observadores que, al observar el cuadro, nos vemos reflejados en el espejo del fondo transformados en reyes. Si es a éstos a quienes Velázquez pinta, quedando por su posición de observadores-observados reflejados en dicho espejo, Velázquez nos lo oculta, sin embargo, al negarnos la visión del cuadro mostrándonos su espalda (como en *La Venus del Espejo*), su envés. El gran tamaño del lienzo oculto encaja, más bien, con el propio cuadro de *Las Meninas*. Pero, ocupando tanta superficie del cuadro su propia negación, su envés, lo que manifiestamente nos ofrece la obra no es cuadro alguno, sino sus otros lados y momentos, lo que existe más allá de la pintura: tanto el hecho de pintar, como su antes y su después. Lo que nos muestra Velázquez, en ese instante suspendido de su mano entre la paleta y el lienzo, es tanto el cuadro sin hacer, como su hacerse en el proceso de su creación y su gozarse en la contemplación de los reyes. Del haz del cuadro que nos oculta nos muestra los modelos sin pintar, poniendo en primer plano a la infanta y su meninas no como pintura, sino como modelos vivos, reales. Se trata, pues, de un cuadro sin pintura en el que los modelos están en él en cuanto tales, como seres cuya vida se la otorga su creador en virtud de su virtud, por la alta calidad de su arte desde el punto de vista de la percepción. De ese modo, al pintar *Las Meninas*, Velázquez nos dice:

estoy creando *Las Meninas* de cuya contemplación gozáis, pero no os lo enseñó. En el cuadro terminado nos dice, como un cretense mentiroso, que el cuadro aún no está acabado, como de sus obras, en general, pensaban tantos de sus contemporáneos. Pero, a su vez, se trata también de un cuadro sin objeto —sin objeto plástico— en el que aquello de lo que se ocupa es algo que no se puede pintar por no ser de naturaleza plástica: las experiencias de la creación y del goce o uso de la obra, siendo también, por tanto, un logro para el arte desde el punto de vista de la concepción. Percepción y concepción se aúnan para mostrar la grandeza de la pintura como creación que, en su artificio, logra negar su naturaleza ocultando en sí misma su cuerpo efímero de pintura, para provocar en el usuario de la obra la vivencia de la realidad que crea su ficción.

Pero si el reto que enfrenta Velázquez en *Las Meninas* es el de hacer plástico un objeto que no lo es (la creación y goce de la obra) ¿por qué usa para ello a la infanta y sus meninas, a los reyes y a sí mismo? La crítica responde que para subrayar su propio rango, su proximidad a la familia real y el reconocimiento de nobleza que, como testigos, otorgan los reyes al arte de la pintura.<sup>18</sup> Pero para tal fin hubiese podido idear otra composición del cuadro, situar otra escena en otro lugar o realizar su obra en otro momento. Como en el rito político, también aquí el lugar, el momento, los personajes y la estructura del discurso que en el lienzo nos ofrece la obra, especifican su sentido al enraizarlo tanto en el contexto de la España de los Asturias de 1656, como en la propia trayectoria de la obra de Velázquez.

Velázquez retrató muchas veces a su amigo Felipe IV, siendo progresivamente menor el tamaño de cada nueva versión.<sup>19</sup> *Las Meninas* contiene, prácticamente en el centro del cuadro, el más pequeño retrato del Rey como reflejo en el espejo de su presencia doblemente invisible: por ocupar el Rey la posición de observador-observado, y por negarnos Velázquez la visión de su cuadro en el cuadro. Velázquez, pues, afirma y niega que retrate al Rey, porque no es plástico el retrato que de él nos ofrece. Habiendo ya retratado, entre tantos otros, a Francisoco Lezcano o al Papa Inocencio X, no necesitaba Velázquez probar el dominio de su creatividad plástica para abogar en favor de su honorable servicio. Pintando nos niega que pinte, y se pinta pensando pintar. Negando la obra, en su concepción, su propia superficie plástica, nos invita, con las miradas, a adentrarnos en el cuadro hasta penetrar con él en el fondo del espejo, para salir, en sentido inverso, como visión del Rey, formando parte del aire de la estancia. *Las Meninas* por entero son el retrato mental del Rey. Velázquez traspasa el retrato, pasando de las facciones del Rey a aquella «dorada preocupación de la Corona» que las configura. Velázquez pinta, de acuerdo con las creencias de la época, lo que los reyes ven cuando, buscando ver en la distancia, se asoman a un espejo: El futuro de la monarquía. Lo mismo que consigue don Juan al convocarnos como espectadores ante el espejo en el que se refleja la escena de su renuncia.

Velázquez, que niega la unicidad de su visión objetivándola al obedecer a la del usuario, presenta ahora la visión del Rey como fruto de su creación. Sólo en su creación, y no en su vida cortesana, se atreve Velázquez a ungir al Rey con su propio

óleo, a penetrar en la más alta cabeza coronada, coronando su obra y su profesión. Es más, situando, no ya su firma, sino su propia cabeza y su mirada, símbolos de su creatividad, por encima de todos los personajes —por encima del mismo Rey—<sup>20</sup> pone, en delicado equilibrio, la virtud de su creatividad en tensión con la precedencia del Rey, de un Rey observador y oculto a su pueblo a quien Velázquez, al imitarle atreviéndose a observarle hasta alcanzar el recinto de su interior, pretende igualar, si no en nobleza, sí en dignidad, usando su poder de penetración para mostrar la equiparación entre el alcance de su mirada interior y el alcance de la del Rey, reconociéndole en su intimidad como el propio Rey le reconoce a él en su dignidad como creador.

Con todo, la dorada figura de la infanta Margarita, es la que centra la mirada del observador; la de los reyes también. Para entender su papel central en el tema del lienzo conviene recordar que aquella niña de cinco años era la única esperanza sucesoria de Felipe IV, en 1656, tras la tan sentida muerte del príncipe Baltasar Carlos, en 1646, antes de nacer el efímero Felipe Próspero y el Hechizado Carlos II, en 1665. Es más, la estancia en la que se sitúa la escena no es, propiamente, el estudio del pintor, sino una sala próxima al mismo que perteneció hasta su muerte al apartamento del príncipe Baltasar Carlos. El aire de la estancia, que logra pintar Velázquez, no es sino el símbolo de la ausencia del heredero varón. Velázquez pinta —como don Juan en su discurso— la preocupación dinástica de la monarquía ante el futuro, situando a la infanta en el lugar del fallecido príncipe, arropada bajo la atenta mirada de sus padres, rodeada de meninas y guardas, en el interior de palacio, en la cálida atmósfera de su familia, preservada de todo peligro y amenaza, a salvo de la convulsa y decadente sociedad barroca, en su casa, en la mejor de las posiciones para garantizar su honor y, con ello, el de la familia, el de Felipe IV el Grande. El honor de la monarquía, su imagen ante el futuro de la historia, pende aquí de la sucesión dinástica, de la hija y heredera, del fruto de Felipe IV, de su obra, como el de Velázquez pende de su creación en ese instante en el que la creación crea, suspendida su mano entre la percepción y el concepto.

Más allá, pues, de la reivindicación personal de Velázquez, *su obra* se yergue frente al horizonte de su época interpelando a todo observador. Si, como apuntara Pitt-Rivers, «el honor mediterráneo deriva de la dominación de las personas y no de las cosas»,<sup>21</sup> en el cuadro se ponen en paralelo los dominios diferentes de las dos vertientes del honor: el honor=precedencia del Rey y el honor=virtud del creador. ¿Qué valor hay, pues, que afirmar para poder mantener la tensa equiparación que nos propone entre ambos honres? O, de un modo más universal, ¿qué hemos de negar para afirmar que entre honores desiguales cabe una misma dignidad? Negando que sólo quepa definir la identidad en función de la adscripción, de la herencia recibida, de lo escrito como destino por la historia, se afirma que sigue estando en nuestras manos, en función de las obras, en virtud de su virtud, la elaboración de nuestro destino, la creación de nuestra dignidad. Al contemplar su obra, nos hace tan dignos como el Rey o el creador sin, para tan alto rango, dominar nuestra posición social, dominando, al penetrar en cada personaje y en cada observador, su propia vida, el recinto de su intimidad, su experiencia, ese otro lado de la vida al que el

artista llega, en virtud de su virtud, y no el Rey. Por su honor=precedencia, «al rey, la hacienda y la vida /se ha de dar; pero el honor (=virtud) / es patrimonio del alma,/ y (aun cuando) el alma sólo es de Dios», Velázquez, más devoto del arte que de la religión, la hace suya y se la apropia para que al donarla en su creación nos reconozcamos en el tú de su ofrenda con la dignidad ganada para todos en su obra. Velázquez contrapone la autonomía del Rey y la dependencia de la monarquía de su futuro desvelando su tensión, plasmándola de un modo universal al equiparar, en el XVII español, virtud y dominación, herencia y creación. Si rey y vasallo dependen de sus obras y de ellas su honor, ¿no será que «sueña el rey que es rey, y vive/ con este engaño mandado», como un reflejo borroso de la obra de su vasallo? Frente a la barroca y decadente España de su católica majestad, y «contra... los valores triunfantes en su tiempo», como señaló Ortega,<sup>22</sup> Velázquez nos incita a escuchar la modernidad de su civilizada propuesta encarnando como real —más verdadera que el mismo sueño de la realidad— esa otra voz que clama desde el límite entre la igualdad y la jerarquía, entre honores desiguales y una misma dignidad, como pregunta radical a la que, «del rey abajo, ninguno» escapa, proponiendo, no sólo para su noble sueño, sino para el sueño de ser de todo ser humano, esa tensa equiparación en virtud de la virtud.<sup>23</sup>

Tanto don Juan como Velázquez recurren, pues, repetidas veces a la negación. Uno y otro niegan la unicidad de su conocimiento de la realidad; niegan su propia voluntad y punto de vista, obedeciendo la voluntad y visión ajena para objetivar su creación —plástica o política— sirviendo al pueblo y al Rey. Ambos nos muestran y ocultan a la vez su obra. Don Juan irrumpe en la escena política retirándose. Velázquez pinta un objeto no plástico y se pinta «no-pintando» una pintura que no es pintura sino realidad, una ficción que es más cierta que su apariencia. Ambos van más allá del instante, en la breve duración del rito o en la instantaneidad de la contemplación de su obra, hacia el futuro de la monarquía hispana en razón de su pasado. Sus discursos, verbal o plástico, sobrepasan en ambos sentidos el momento del presente y, negando el marco o la pantalla en la que se ofrecen, se salen de sus límites, a la vez que nos atrapan metiéndonos en sus obras, haciéndonos participar en ellas porque, en su redondez y acabamiento, se nos muestran incompletas, inacabadas, recabando nuestra intervención para ultimarlas. Ambas obras están llenas de dualidades, de polarizaciones y tensiones: muestran y ocultan, callan y dicen, se imponen obedeciendo; quien actúa como rey no ha sido coronado, y quien se autorretrata retrata en realidad a quien está ausente en una estancia que, aunque llena de meninas, está preñada de otra ausencia. En pocas palabras, ambas obras afirman negando. Pero negar no es simplemente decir no, sino establecer una separación entre dos lados, un eje entre dos polos, una división para vencer la quietud de la muerte y, generando un desequilibrio, provocar un movimiento, animar la vida que no está ni en uno, ni en otro lado, sino que nace de su tensión, sin que así, al negar, podamos detener su afirmación, su nacimiento. De ahí que nos venzan tales obras, provocando nuestra obediencia en virtud de su poder, del poder que alcanzaron al nacer, por nacer de la obediencia.

NOTAS:

\*Sin que ello excuse mi responsabilidad, agradezco a don Carlos Ollero y a don Joaquín Satrústegui la ayuda prestada para la elaboración de este ensayo. Una primera versión del mismo fue pronunciada como conferencia en la Casa de Velázquez en octubre de 1991, cerrando el ciclo sobre «Espacio, Tiempo y Poder Ritual».

<sup>1</sup> LEACH, E.: «El método comparativo en Antropología», en LLOBERA, J. R. (comp.), 1975: *La Antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, p. 172.

<sup>2</sup> BOAS, F.: *Race, language and culture*. New York, The Macmillan Co. 1940, p. 280.

<sup>3</sup> NEEDHAM, R.: *Exemplars*. University of California Press, Berkeley, 1985, p. XII.

<sup>4</sup> NEEDHAM, R.: *Primordial Characters*. The University Press of Virginia, Charlottesville, 1978, p. 65.

<sup>5</sup> Otros dos estudios de la estrategia de la negación pueden verse en SANMARTÍN, R.: «El arte de la crítica y el rito del fuego» en Varios autores, Historia de las Fallas, Valencia, Levante, *El Mercantil Valenciano*, 1990, pp. 429-449, y en SANMARTÍN, R.: «Las negaciones de San Juan de la Cruz», en Claves de Razón Práctica, n. 18, diciembre de 1991, pp. 60-63.

<sup>6</sup> ABC, 1937, Sevilla.

<sup>7</sup> Véase BAENA DEL ALCÁZAR, M. y GARCÍA MADAIIRA, J. M.: «Normas Políticas y Administrativas de la Transición (1975-1978)», Madrid, 1982, Servicio Central de Publicaciones de la Presidencia del Gobierno.

<sup>8</sup> SHAKESPEARE, W.: *La segunda parte del Rey Enrique IV*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, p. 203.

<sup>9</sup> PITT-RIVERS, J.: *Antropología del Honor o política de los sexos*. Barcelona, Grijalbo, 1979.

PITT-RIVERS, J.: *Un pueblo de la sierra: Grazañema*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.

<sup>10</sup> TOLNAY, C.: «Velázquez's *Las Hilanderas* y *Las Meninas*, An Interpretation», *Gazette des Beaux-Arts*, 35, 1949, pp. 21-38.

<sup>11</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Velázquez*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

<sup>12</sup> FOUCAULT, M.: *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>13</sup> GAYA, R.: *Velázquez. Pájaro solitario*, Barcelona, Editorial R. M., 1969.

<sup>14</sup> DÍEZ DEL CORRAL, L.: *Velázquez, la Monarquía e Italia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

<sup>15</sup> BROWN, J.: *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*, Madrid, Alianza Forma, 1981.

<sup>16</sup> GÁLLEGO, J.: *Velázquez*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1990.

<sup>17</sup> Véase BROWN, J.: *op. cit.*, p. 134.

<sup>18</sup> Véase BROWN, J.: *op. cit.*, p. 133.

<sup>19</sup> Véase DÍEZ DEL CORRAL, L.: *op. cit.*, p. 85.

<sup>20</sup> Tanto en la versión que de *Las Meninas* hizo Picasso, como en la que hizo Dalí, se exagera la altura de la figura de Velázquez, destacando el sentido de dicha posición, haciéndonoslo más patente —como crítica interpretativa en el sentido propuesto por STEINER, G., en su obra *Presencias reales*— que en la tan medida y sobria versión original del propio Velázquez, pudiendo así servir como objetivación de la interpretación que aquí se ofrece.

<sup>21</sup> PITT-RIVERS, J.: *op. cit.*, 1979, p. 66.

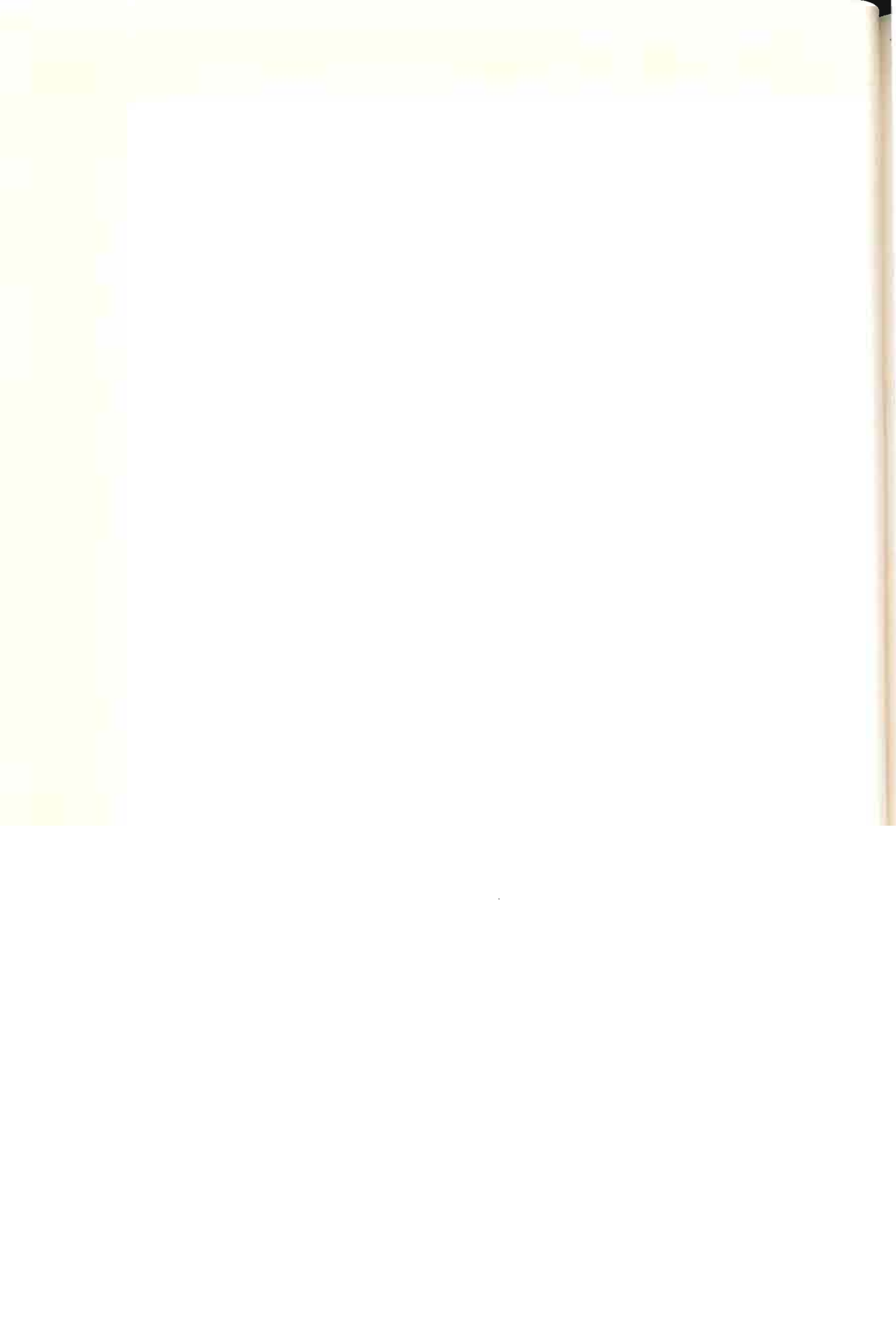


<sup>22</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *op. cit.*, p. 41. Para evaluar el contrapunto que la obra supone frente a dichos valores, léase C. LISÓN, 1991: *La imagen del Rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*.

<sup>23</sup> No en vano pinta Velázquez su propia mirada por encima también de la de José Nieto, el otro aposentador, su igual en el cargo, a quien incluso saca de la estancia, pintándolo al margen ya de la escena, como símbolo en el que condensa, en su andar subiendo escaleras palaciegas, la escalada en pos de honores en el seno de la barroca complejidad de la Corte. Nos esclarece así, frente a la luminosidad del fondo, el atrevimiento de su propuesta al tensar la equiparación en dignidad de todo ser humano, frente a la igualdad y desigualdad de honores y cargos, fundando la supremacía de lo humano en la obediencia al dictado de la libertad creadora y en su esfuerzo moral por objetivarla, esto es, en virtud de su virtud.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BAENA DEL ALCÁZAR, M. y GARCÍA MADAIIRA, J. M.: *Normas Políticas y Administrativas de la Transición (1975-1978)*, Madrid, Servicio Central de Publicaciones de la Presidencia del Gobierno, 1982.
- BOAS, F.: *Race, language and culture*. New York, The Macmillan Co., 1940.
- BROWN, J.: *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*, Madrid, Alianza Forma, 1981.
- DÍEZ DEL CORRAL, L.: *Velázquez, la Monarquía e Italia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- FOUCAULT, M.: *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- GÁLLEGO, J.: *Velázquez*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1990.
- GAYA, R.: *Velázquez. Pájaro solitario*, Barcelona, Editorial R. M., 1969.
- LEACH, E.: «El método comparativo en Antropología» en LLOBERA, R. M., (ed): *La Antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- LISÓN, C.: *La imagen del Rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*, Madrid, Espasa-Calpe, Colec. «Austral», 1991.
- NEEDHAM, R.: *Primordial Characters*, The University Press of Virginia, Charlottesville, 1978.
- NEEDHAM, R.: *Exemplars*, University of California Press, Berkeley, 1985.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Velázquez*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- PITT-RIVERS, J.: *Antropología del Honor o política de los sexos*. Barcelona, Grijalbo, 1979.
- PITT-RIVERS, J.: *Un pueblo de la sierra: Grazañales*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.
- SANMARTÍN, R.: «El arte de la crítica y el rito del fuego» en Varios autores, *Historia de las Fallas*, Valencia, Levante, *El Mercantil Valenciano*, 1990.
- SANMARTÍN, R.: «Las negaciones de San Juan de la Cruz», en *CLAVES de Razón Práctica*, n. 18, diciembre de 1991.
- SHAKESPEARE, W.: *La segunda parte del Rey Enrique IV*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.
- STEINER, G.: *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona, Ediciones Destino, Ensayos, 1989.
- TOLNAY, C.: «Velázquez's *Las Hilanderas* y *Las Meninas*, An Interpretation», *Gazette des Beaux-Arts*, 35, 1949.
- Varios autores: *Hacia la solución nacional. Documentos de Unión Española*, Prometeo, Montevideo.



## *La vengeance de Brunhild-Brunehaut,* Temps épique et temps historique

POR  
MICHEL ROUCHE

L'interaction entre le temps, l'espace et les pouvoirs peut être étudiée en histoire de manière comparative en utilisant deux modes de perception du temps, celui de l'épopée et celui des documents contemporains des faits. Transformés par l'Aède ou le poète populaire, ces derniers donnent une tradition épique foisonnante d'où jaillit parfois une figure emblématique, quasiment éternelle et typologique. C'est le cas en particulier de la célèbre Brynhild, en histoire appelée Brunehaut. La célèbre reine, d'origine wisigothique et tolédane, est en effet la seule femme qui ait régné dans ce qui fut plus tard la France, plus de quarante sept ans. Étroitement mêlée à la guerre civile dont elle finit par être victime, elle a donné naissance, par ces deux faits déjà peu ordinaires à la célèbre légende épique des Nibelungen. Il est intéressant d'examiner comment cette dernière nous la présente quasiment *sub specie aeternitatis*, obsédée par sa vengeance intemporelle et si cela correspond ou non au temps instantané, celui dans lequel s'inscrit l'histoire.

Les faits poétiques sont bien connus, d'autant plus que les dernières recherches qui ont porté sur les épopées islandaises, groenlandaises, norroises et germaniques, ont fini par aboutir à la conviction que pour les sept groupes de textes expliqués, tardivement mis par écrit, il existe probablement une épopée commune orale, qui les a inspirés. On l'intitule *Brunhildenlied*.<sup>1</sup> Ce chant de Brunehaut reposerait sur le schéma suivant: ce qui suit évidemment n'est qu'un résumé grossier mais il va nous permettre de savoir quel est le rapport des deux Brunehaut, celle de l'épopée et celle de l'histoire, avec le temps.

Sigurd (ou Siegfried comme on voudra) n'est que le faire-valoir d'une femme guerrière, Brunhild. Celle-ci, pour avoir tué un protégé du Dieu de la guerre, Odin, est condamnée au mariage. Par défi, elle jure qu'elle n'acceptera de se marier qu'avec l'homme qui ne connaît pas la peur. Elle rencontre Sigurd, auquel elle promet de se fiancer lorsqu'il part. Plus tard, celui-ci se livre à de grands exploits, tue le dragon et s'empare du trésor et par hasard, rencontre de nouveau Brunhild. Il tombe amoureux d'elle. Ils échangent leur promesse une seconde fois. Mais à la cour du

roi Gjuki, Sigurd est victime de la reine Grimhild. Elle lui fait boire une boisson qui lui fait oublier Brunhild. Puis elle se débrouille pour qu'il tombe amoureux de sa fille Gudrun, tandis qu'elle suggère à son fils Gunnar d'aller combattre Brunhild avec l'aide de Sigurd. Or la maison de Brunhild est une tour entourée de flammes. Seul, celui qui les traversera aura sa main. Gunnar échoue. Sigurd prend alors l'aspect extérieur de Gunnar et traverse les flammes. Prisonnière de sa promesse, Brunhild épouse Gunnar qu'elle croit être le vainqueur, tandis que Sigurd se marie avec Gudrun.

Ce double mariage accompli, les deux reines se querellent un jour au bain. Brunhild apprend la supercherie. Furieuse d'avoir été trompée, elle réclame vengeance. Elle menace d'abandonner son époux Gunnar, si celui-ci ne tue pas Sigurd. Gunnar et son frère finissent par accéder à sa demande et à l'aide d'un autre frère, qui n'est pas lié par un serment, Guthorm, Sigurd finit par être tué au lit, dans les bras de son épouse: «En entendant ses sanglots, Brunhild se mit à rire». Alors Gunnar dit: «Si tu ris, ce n'est pas que tu te réjouisses au fond du coeur, car pourquoi deviens-tu si pâle? Tu es un monstre de femme». <sup>2</sup> La vengeance est donc accomplie pour le malheur de tout le monde, puisque tous les héros de cette épopée finissent dans les meurtres prédits par les rêves prémonitoires des héroïnes féminines.

On aura remarqué au passage quelques catégories élémentaires du temps épique: la boisson, qui fait perdre le sens du temps et des réalités, le destin, qui condamne héros et héroïnes à accomplir tôt ou tard ce qui a été prédit et tout particulièrement pour Brynhild, le serment plus fort et plus puissant que ceux des fiançailles et du mariage, de ne jamais épouser d'autre homme que le plus courageux. «Je serais heureuse, dit-elle à Gudrun, si vous n'aviez pas le mari le plus distingué». <sup>3</sup> Ou encore: «J'ai fait un vœu chez moi, dans la maison de mon père, que j'aimerais seulement l'homme né pour être le plus distingué et cet homme est Sigurd. Maintenant, je suis parjure depuis que je ne l'ai pas et, pour cette raison, je vous apporterai la mort». <sup>4</sup> Brunhild refuse la réalité historique traumatisante, maintient sa décision et précipite hors du temps ceux qui l'ont empêchée d'y être. Ici s'exprime une vengeance qui nie l'échec, tel qu'il est arrivé. La vengeance est le seul moyen de dominer le malheur du temps. Elle est un acte annulant ce qui s'est passé. D'ailleurs, un peu plus loin, Brunhild déclare qu'elle était «dégoutée et du pays et du pouvoir, si elle ne possédait pas Sigurd». <sup>5</sup> Au fond, rien n'existe autour d'elle, ni espace ni temps. Seul compte son pouvoir d'assouvir son ambition devenue une vengeance.

En effet, dans le *Nibelungenlied*, version germanique plus récente que la version islandaise de la *Saga des Volsungar*, Brunhild n'a pas de famille. Elle est seule, sans lien avec autrui. Ce fait est unique dans l'épopée où les liens consanguins, les serments de vassalité, les attaches parentales ou conjugales, jouent un rôle fondamental. Les deux promesses de fiançailles à Sigurd ne tiennent pas, non plus que le lien conjugal avec Gunnar, face au désir de posséder Sigurd. Brunhild est donc une femme hors de l'espace, pour qui compte seule la promesse, le serment qu'elle s'est

fait à elle-même: posséder l'homme le plus brave. Qui dit lien dit deux personnes. Brunhild n'est liée qu'à elle-même. Elle refuse totalement l'espace et c'est pourquoi Sigurd a beau avoir vaincu le dragon, symbole ambigu d'un avenir heureux mais menaçant, il n'est finalement qu'un faire-valoir de Brunhild, la guerrière vaincue dans l'ambiguïté et violée dans le doute et l'obscurité. Celle-ci, du coup, ne peut que dévorer Sigurd comme une mante religieuse en le faisant tuer dans cet espace clos du lit nuptial qui aurait dû être le sien.

À ce refus de l'espace, s'ajoute un refus du temps. Enfermée dans sa tour circulaire, symbole de virginité, Brunhild est hors du temps. Le double mariage, qui aurait dû marquer une inscription dans le temps est réduit à néant par Brunhild qui, en faisant tuer Sigurd, précipite tout le monde dans la mort, annulant ainsi toute création dans le temps. «Personne, dit Sigurd en mourant, ne saurait lutter contre le destin. Or ceci est l'oeuvre de Brunhild, qui m'aimait plus que n'importe qui».<sup>6</sup> Le destin, qu'il soit Moira grecque ou fatum romain, est lui aussi une négation du temps. Quels que soient les événements, la prédiction se réalise. Et c'est Brunhild qui fait advenir le destin. Elle est de l'ordre de l'avènement et non point de celui de l'évènement.

Enfin, comme on aura remarqué que la vierge guerrière se dit «dégoûtée du pays et du pouvoir», il est évident que même l'exercice du pouvoir ne la satisfait point. Elle nie le pouvoir. Elle préfère se satisfaire elle-même, en exerçant le pouvoir sur elle-même, celui de réaliser la promesse qu'elle s'est faite: l'homme le plus brave ou sa mort. «Sigurd a tué Fafnir et cela vaut mieux que toute la souveraineté du roi Gunnar» dit-elle.<sup>7</sup> Et elle ajoute un peu plus loin: «Ce sera la mort de Sigurd ou la tienne, ou la mienne».<sup>8</sup> Le néant finalement vaut mieux, car il permet l'accomplissement de sa volonté.

Dans ces négations farouches de l'espace, du temps et du pouvoir, un psychanalyste trouverait matière à réflexion. Il est évident qu'à travers l'épopée se fait jour un inconscient collectif qui tourne autour de la femme inflexible, de la virago-virgo, guerrière parce que vierge et vice-versa. À vivre un temps circulaire de vingt-huit jours, l'être féminin participe au cosmos lié par l'éternel retour.<sup>9</sup> Le commencement et la fin n'ont point de sens pour le deuxième sexe. Il ne peut inscrire son action dans le temps. La mentalité païenne germanique ne peut donc avoir comme image archétypale de la femme que ce portrait d'une reine toute puissante par son refus de ce qui n'est pas elle. Femme phallique, elle ne rêve finalement que de «faire en sorte qu'une épée tranchante soit rougie dans ton sang».<sup>10</sup> Toute une société guerrière dresse ici le tableau d'une anti-femme, ce qui explique que Brunhild soit an-historique.

Or justement, si cette projection est si totalement hors du temps, ne serait-ce pas dû au fait que Brunhild venait du fond d'un temps historique bien précis? Derrière Brunhild, quelle est l'authentique Brunehaut qui a été masquée? Comme je l'ai déjà dit, la perfection intemporelle de Brunhild est surtout nette dans le Nibelungenlied. Elle l'est beaucoup moins dans la saga des Volsungar, texte plus ancien et donc plus proche des événements. Elle a un père, Budli, un frère Atli, une soeur Bekkhild et

un père adoptif Heimir. Elle a même une fille de Sigurd appelée Aslaug.<sup>11</sup> Ceci doit nous amener à rechercher, selon la méthode de R. Menéndez Pidal<sup>12</sup> quel était le noyau historique qui fut au départ de l'épopée.

Nous ne possédons aucun texte témoin intermédiaire entre l'épopée et l'histoire, pour la très simple raison que la légende a fait son oeuvre du vivant même de Brunehaut, lors de sa mort et immédiatement après sa mort. Nous nous contenterons donc de tirer de Grégoire de Tours et du pseudo-Frédégaire<sup>13</sup> ce qui a pu donner naissance chez Brunehaut à ce mythe de la femme fatale, guerrière, faisant le malheur de son fiancé, amant ou mari. Un premier point peut être proposé à titre d'hypothèse. Le Sigurd de l'épopée est peut-être le roi Sigebert, époux de Brunehaut. Le radical Sig signifie victoire et Sigebert brillante victoire. Déjà, Grégoire de Tours signalait combien ce jeune roi était un vaillant guerrier. Face aux nomades Avars, en 565 ou 66, Sigebert marche contre eux avec une grande armée. Les Avars, qui étaient «instruits dans les arts de la magie, leur font voir toutes sortes de fantômes et les battent complètement».<sup>14</sup> En plein coeur de l'histoire, sous la plume d'un contemporain, voici que nous est décrit une pratique du chamanisme ouralo-altaïque!<sup>15</sup> À croire que l'histoire est ici de l'épopée! Sigebert a donc été en proie à des faits magiques dont Grégoire nous raconte ensuite qu'il sut les retourner. Rien d'étonnant par conséquent qu'il ait pu servir de base au Sigurd épique. On sait par ailleurs que le mariage de Sigebert, avec Brunehaut, princesse wisigothique de très haute noblesse remontant aux rois burgondes et aux Amales, en provoque un second, celui de Chilpéric Ier avec sa soeur aînée, Galeswinthe, à quelques mois de distance.<sup>16</sup> L'épopée, écrasant le temps historique, a un symbole beaucoup plus éclatant dans la simultanéité des deux mariages Sigebert-Brunehaut, Chilpéric-Galeswinthe, transformés en Sigurd-Gudrun, Gunnar-Brunehild. Gunnar et Gudrun étant frère et soeur, cela permettait là encore de rappeler la fusion ou la confusion des familles, outre le fait que tantôt Sigurd est Gunnar ou l'inverse. Un fragment d'histoire surnage même dans l'épopée: Brunhild reproche à Gudrun, au début de leur dispute, d'avoir un mari, Sigurd, «qui a été le domestique du roi Hjalpreck»<sup>17</sup> c'est à dire du roi Chilpéric Ier. Il est étonnant de voir apparaître ici le roi de Neustrie (561-584) qui fut, avec Frédégonde, à l'origine de la faide royale. Une chose est sûre cependant: l'épopée a gardé le souvenir d'une enfance passée en commun entre Sigebert et Chilpéric. Mais les rapports sont inversés, car Sigebert a beau être le cadet de Chilpéric, ce dernier, né d'une concubine, n'était pas un roi égal en dignité, par rapport à son demi-frère.

Le deuxième fait historique incontestable, conservé par l'épopée, est ensuite l'assassinat du roi Sigebert, parfaitement injustifié, en 574, par «deux esclaves, porteurs de couteaux solides qu'on appelle vulgairement scramasaxes, et qui étaient empoisonnés, ayant été ensorcelés par la reine Frédégonde».<sup>18</sup> On ne peut ici qu'être frappé par la similitude avec le meurtre de Sigurd dans l'épopée. L'assassin, Gutthorm a été lui aussi ensorcelé par un mets de vipère et de chair de loup, «mélangé avec de la forte bière».<sup>19</sup> De plus, Sigurd est tué dans son lit, de même que Galeswinthe est trouvée étranglée sur sa couche. Ces deux faits réunis stigmatisent la lâcheté de ces meurtriers injustes. Ils ne pouvaient, à juste titre, que demeurer dans la mémoire collective.

Mais il reste maintenant à se poser la question de savoir pourquoi l'épopée fait de Brunhild l'instigatrice de la mort de Sigurd, alors que dans l'histoire, il s'agit de Frédégonde. Il semble que cette idée, contraire à la vérité historique, ait germé dans l'opinion populaire du vivant même de la reine Brunehaut. En effet, saint Germain, évêque de Paris, écrivit une lettre à la reine quelques jours avant l'assassinat de Sigebert. «La rumeur populaire va répétant... que c'est quasiment sur votre décision, votre conseil et à votre instigation, que le seigneur très glorieux roi Sigebert veut si ardemment perdre cette région». Et il ajoute un peu plus loin: «Si les rois perdent ce royaume, ni vous ni vos fils ne posséderez un grand triomphe... C'est une victoire malhonnête que de vaincre son frère».<sup>20</sup> Tout y est: l'opinion est persuadée que Brunehaut poursuit sa vengeance et que Sigebert n'est que son instrument; Germain fait une prédiction sur la catastrophe à venir pour tout le monde, Brunehaut et sa famille. Vengeance de femme et malheur exemplaire prédit sont déjà dans l'atmosphère de l'histoire, comme ils se retrouvent aussi dans l'épopée. La vérité historique est déjà déformée par la vérité permanente, éternelle.

Dès lors le passage de la vérité du temps à la vérité hors du temps se fait très facilement. Brunehaut, reine qui se venge aux yeux du peuple finit effectivement par être l'instigatrice du meurtre de Chilpéric en 584 par l'entremise de Falco.<sup>21</sup> Frédégonde, devenue veuve, qui estimait «que Brunehaut était mieux traitée qu'elle» tenta de la faire assassiner. On reconnaît ici le motif épique des deux reines, Brynhild et Gudrun, qui se disputent au bain: «Pourquoi faut-il que je me place au même rang que toi?» dit Gudrun à Brynhild, laquelle se met au premier rang dans l'eau.<sup>22</sup> Enfin, lorsque le parti de Chilpéric et de Frédégonde triomphe avec Clotaire II en 613, de la reine Brunehaut, ce dernier n'hésite pas à lui reprocher d'avoir assassiné une dizaine de rois mérovingiens dont d'abord ses deux maris, Sigebert et Mérovée.<sup>23</sup> Ainsi, l'opinion populaire et royale est déjà persuadée, du vivant même de la reine Brunehaut qu'elle est une meurtrière assoiffée de sang, qui fait le vide autour d'elle, y compris au dépens de ceux qu'elle aimait. La légende est déjà en marche, en pleine histoire. Elle passe donc tout naturellement dans l'épopée: Brynhild a fait assassiner Sigurd. Elle est donc bien «un monstre de femme» comme le dit la saga des Volsungar, puisque le roi Clotaire II était «à sa simple vue bouillant de rage».<sup>24</sup> L'histoire, pensée subjectivement, mais non vécue réellement, coïncide ici avec l'épopée. Le temps réel et le temps imaginaire ne font plus qu'un.

Mais, dira-t-on, rien n'empêche qu'un énorme fossé sépare Brunhild de Brunehaut. Le démesure fantastique de la première est bien loin de la vengeance de la seconde, qui tourne en victime expiatoire finale. Je rétorquerai d'abord par le fait que la version germanique, celle du Nibelungenlied, présente effectivement Brunhild comme une amazone vindicative mais finalement subordonnée à sa rivale Krimhild. Celle-ci est présentée comme étant plus belle que Brunhild.<sup>25</sup> Elle est d'ailleurs l'héroïne finale. Faudrait-il voir en elle le souvenir de Frédégonde qui a fini par triompher par le biais de son fils, Clotaire II? Il est impossible, pour le moment de trouver une preuve. En revanche, plusieurs indices historiques montrent pourquoi Brunhild est une femme guerrière. Un récit étonnant de Grégoire de Tours montre en effet, en 581, la reine Brunehaut, alors qu'elle n'est plus régente,

intervenir dans une bataille entre un de ses fidèles et des nobles francs. «Elle se ceinture virilement» c'est à dire qu'elle prit un armement masculin avec un baudrier de commandement et «fit irruption au milieu des formations en coins ennemis». <sup>26</sup> Brunehaut présente ici le spectacle extraordinaire d'une femme chef de guerre en armure. Or la saga des Volsungar la présente de même: «semblable à un cygne posé sur les flots, l'épée en main, le casque sur la tête, revêtue de la cuirasse». <sup>27</sup> L'histoire a donné ici à l'épopée l'exemple d'une reine guerrière. Les contemporains en furent tellement frappés qu'ils gardèrent cela en mémoire. L'amazone n'était donc point mythique. De plus, dans l'épopée, elle affirme avoir combattu «le roi de Miklagard» c'est à dire Byzance. La forfanterie épique avait une base historique. Il est fort probable en effet que pour récupérer sa fille Ingonde, prisonnière à Constantinople, elle ait tenté de lancer les Awars contre l'Empire. <sup>28</sup> Elle ne reculait devant aucune audace. L'espace historique de son temps pouvait être balayé par elle, à l'échelle européenne.

Brunehaut était donc une reine guerrière, maîtresse de l'Austrasie et de la Bourgogne, capable de combiner une stratégie d'alliances à l'échelle mondiale du temps. Elle était aussi celle qui résistait aux meurtres, aux injures du temps historique et qui, aux yeux de ses contemporains paraissait toujours régner. Réfléchissons en effet à cette réalité historique unique: Brunehaut est certainement la seule femme qui ait été régente trois fois de suite, une première fois en 574 pour son fils Childbert II, une deuxième fois en 596 pour ses petits-fils Thierry II et Théodebert II et une troisième fois pour son arrière petit-fils, Sigebert III en 612. Cette femme était increvable! Elle tuait les hommes, elle tuait même le temps! Ceci explique pourquoi Clotaire II ait cru nécessaire de la tuer deux fois, une première par le triomphe dérisoire sur un dromadaire, pour lui enlever le pouvoir, une deuxième par le supplice du cheval emballé pour lui arracher sa féminité sur les pierres du chemin. <sup>29</sup> Et de plus, ses restes furent brûlés, réduits en cendre, pour être bien sûr qu'elle était vraiment morte. Et ici, le bûcher de l'histoire rejoint celui de l'épopée: «Elle fut brûlée là, avec Sigurd et c'est ainsi que finit leur vie». <sup>30</sup>

Nous voici donc à même maintenant de comparer temps épique et temps historique, espaces et pouvoirs chez Brunhild et Brunehaut. La première, nous l'avons vu, veut sa vengeance avant tout, refuse temps, espace et même le pouvoir. Vierge guerrière implacable, elle est seule pour faire advenir le destin, c'est à dire le néant. La seconde a inspiré la première, car pour les deux, le héros Sigurd est probablement le mari, Sigebert. Sa mort, dans les deux cas, porte la marque de l'enchantement. Le double mariage est présent dans les deux registres, même s'il est fait à sexe inversé. La vengeance de Brunhild se retrouve dans la vengeance de Brunehaut aux yeux du peuple spectateur qui forge déjà la légende. Brunehaut revêtit le costume guerrier comme Brunhild et périt, brûlée comme elle, parce que toutes deux paraissaient vaincre le temps par leur volonté. Une seule différence sépare l'héroïne et la reine: le pouvoir. Au contraire de Brunhild qui en est dégoutée, Brunehaut a poursuivi le pouvoir sans cesse, jusqu'au dernier jour de sa vie. Brunhild nous permet donc de mieux comprendre Brunehaut. Elle est un portrait imaginaire, manichéen, dressé par des guerriers brutaux, qui ne comprennent rien devant une femme hors du commun. Ils prennent l'image qu'ils projettent pour la réalité vécue.



Au fond, le drame de Brunehaut est de ne pas avoir compris qu'elle était vue par ses contemporains sous les traits du visage de Brunhild. Pensée par les autres comme l'éternel féminin, tout puissant, hors du temps, Brunehaut a fini, malgré tous ses efforts, par terminer sa vie dans la peau de Brunhild.

NOTES:

<sup>1</sup> ANDERSON, T. M.: *The legend of Brynhild*, London, 1980. Les sources utilisées sont les suivantes: la *Saga des Volsungar*, éd. et traduct. par F. Wagner, Paris, 1929. Pour la base historique, p. 18-33. *La chanson des Nibelungen*, éd. et trad. par M. Colleville et E. Tonnelat, Paris, 1944 et 1958. Je cite ces éditions à travers l'ouvrage collectif qui les reprend sous le titre: *Les épopées germaniques*, Paris, 1958. Pour les historiens, les éditions de base sont: Grégoire DE TOURS, *Histoire des Francs*, trad. R. Latouche, Paris, 2 t., 1963-1965 et *The Fourth Book of the chronicle of Fredegar*, Ed. J. M. Wallace, Hadrill, London, 1960.

<sup>2</sup> *Épopées germaniques*, op. cit., p. 64.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>9</sup> ELIADE, Mircea: *Le Mythe de l'Éternel Retour, Archétypes et Répétition*, Paris, 1969.

<sup>10</sup> *Épopées germaniques*, op. cit., p. 61.

<sup>11</sup> ANDERSON, T. M.: op. cit., p. 244.

<sup>12</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R.: *La chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, Paris, 1960.

<sup>13</sup> Cf. note 1. Le seul ouvrage récent sur Brunehaut demeure l'article très ancien de G. KURTH, *La reine Brunehaut*, Études franques, t. I, Paris, Liège, 1919, p. 265-356.

<sup>14</sup> TOURS, Grégoire de: op. cit., t. I, L. IV, 29, p. 211.

<sup>15</sup> BOYER, R. et LOT-FALCK, E.: *Les religions de l'Europe du Nord*, Paris, 1974, p. 618.

<sup>16</sup> TOURS, Grégoire de: op. cit., IV, 27, p. 209-210 et 28, p. 210-211.

<sup>17</sup> *Épopées germaniques*, op. cit., p. 56.

<sup>18</sup> TOURS, Grégoire de: op. cit., IV, 51, p. 240.

<sup>19</sup> *Épopées germaniques*, op. cit., p. 64.

<sup>20</sup> *Epistolae Austrasicae, in corpus Christianorum*, t. CXVII, Turnhout, 1957, n.° 9, p. 424.

<sup>21</sup> NELSON, J. L.: «Queens as Jezebels, Brunild and Bathild in Merovingian History», in *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London, 1986, p. 13.

<sup>22</sup> TOURS, Grégoire de: op. cit., VII, 20, p. 93.

*Épopées germaniques*, op. cit., C. 42, p. 35.

<sup>23</sup> Fredegar, op. cit., C. 42, p. 35.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> ANDERSON, T. M.: op. cit., p. 246.

<sup>26</sup> TOURS, Grégoire de: op. cit., t. II, L. VI, 4, p. 11.

<sup>27</sup> *Épopées germaniques*, op. cit., p. 54-55. De plus, Brynhild, signifie en vieil haut-allemand, combat en cuirasse!

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 55. Pour d'autres, Miklagard désignerait le royaume de Kiev. Cf. aussi, ROUCHE, M.: «Brunehaut, wisigothe ou romaine?» in *Los Visigodos, Historia y civilización*, Murcia, 1986, p. 103-115.

<sup>29</sup> KURTH, G.: *op. cit, ibid.*

<sup>30</sup> *Épopées germaniques, op. cit.*, p. 68.

## ***Cambio semántico y sociocultural en las categorías de identificación local (hijos del pueblo, vecinos y forasteros)***

POR  
ANA MARÍA RIVAS RIVAS

El tema central de este artículo titulado «Cambio semántico y sociocultural de las categorías de identificación local», forma parte de la investigación realizada durante varios años, en la provincia de Zaragoza.

La evolución demográfica de las comarcas zaragozanas eminentemente rurales, se destaca por su carácter negativo, como consecuencia del proceso de industrialización centrado en la capital de la provincia y del proceso de mecanización del agro en los años 60.

Una de las principales consecuencias del fenómeno migratorio y despoblamiento del campo fue la transformación semántica y sociocultural de las tradicionales categorías de identificación local (hijos del pueblo, vecinos y forasteros), así como de las representaciones colectivas y modos de simbolización de cada uno de estos niveles de adscripción (fiestas de verano-invierno, fiestas patronales-compatronales, símbolos religiosos-cívicos, etc.).

Hasta ahora había resultado fácil determinar la pertenencia al grupo local en función del principio de nacimiento. «Los del pueblo» eran los hijos del pueblo, aquéllos que nacían y vivían en él. En segundo lugar, el principio de residencia permitía a los que no eran hijos del pueblo pertenecer sin embargo, a la categoría de «vecinos» del pueblo. En tercer lugar, los que no vivían ni habían nacido en el pueblo eran «los forasteros», los de fuera, de otra localidad, de la misma comarca, de diferente comarca, provincia o región. Así pues, teníamos tres categorías de pertenencia que eran: los hijos del pueblo, los vecinos y los forasteros. Todos los hijos del pueblo salvo casos excepcionales, eran vecinos, aunque no todos los vecinos eran hijos del pueblo: podían ser forasteros que casados con hijas/os del pueblo o que llevaban ya muchos años residiendo en él, se consideraban vecinos de pleno derecho, hasta el extremo de poder acceder a los lotes de tierras comunales, pastos y leña propiedad del pueblo. Los forasteros siempre eran los no hijos del pueblo ni vecinos, que se definían en oposición a los que por nacimiento o residencia formaban la

base social del grupo. La categoría «hijos del pueblo» se definía en oposición a «los forasteros» vecinos o no del pueblo, pero «los vecinos» del pueblo no nacidos en él se oponían a su vez a los forasteros no residentes en el pueblo, frente a los cuales tenían todos los derechos de los hijos del pueblo.

A partir de los años 60 y el comienzo de la emigración rural, estas categorías semánticas de identificación sufrieron un profundo cambio de significado, al cambiar también su campo semántico y sentido contextual. El término «forastero» es el que mayores cambios ha experimentado, puesto que su contenido se ha ampliado hasta comprender a los hijos del pueblo que no residen en él. Los forasteros ya no son sólo los no nacidos ni residentes en el pueblo, también se consideran forasteros a aquéllos que habiendo nacido en el pueblo se marcharon a la ciudad y vuelven en vacaciones de verano, Semana Santa y Navidad. Si bien se consideran forasteros respecto de los hijos del pueblo que se quedaron a vivir en él, no se pueden incluir completamente dentro de la categoría general de forasteros, por ello se han creado nuevos términos para designar a este grupo híbrido que posee carácter de los hijos del pueblo y de los forasteros. Estos términos son: «forasteros del pueblo», «forasteros de dentro», «forasteros de casa», «los de la capital», «turistas», «veraneantes», etc.

En lugar de tres categorías, tenemos ahora cuatro categorías de identificación local: hijos del pueblo, vecinos del pueblo, forasteros del pueblo y forasteros. Esta nueva clasificación ha provocado cambios sustanciales en el sistema de relaciones sociales, cuya consecuencia más inmediata es el conflicto entre los hijos del pueblo y los forasteros del pueblo en relación a los derechos de que disfrutaban los vecinos sobre las tierras, dehesas, pastos y leñas comunales. Este conflicto viene agravado por la falta de concreción a la hora de definir quién tiene derecho al aprovechamiento de estos bienes, puesto que la mayoría de las Ordenanzas Municipales reguladoras de éstos, no contemplan la nueva situación, ni la existencia de una población flotante que hasta ahora no existía.

Aunque en las Ordenanzas y Reglamentos se exige la residencia en el pueblo para poder disfrutar de estas propiedades comunales y bienes de propio municipales, los vecinos se quejan de los trucos y engaños que muchas veces utilizan los «de fuera» para seguir teniendo acceso a ellas. Uno de los más utilizados es el de seguir empadronados en el pueblo y acudir los fines de semana para cultivar la tierra que les corresponde. Otro de los mecanismos utilizados especialmente por aquéllos que no pueden ir todos los fines de semana a su pueblo es el del subarriendo, prohibido terminantemente en los Reglamentos pero cuyo incumplimiento todo el mundo conoce.

Por último, otra de las normas que no se respetan es la que hace referencia a la obligación de pasar al Ayuntamiento el lote de tierra, una vez que ha muerto su disfrutario. Aunque muchas de estas irregularidades no son exclusivas de los que están fuera, puesto que los mismos del pueblo también incumplen las normas (por ejemplo, cuando en una casa conviven dos familias, sólo tiene derecho al disfrute el cabeza de familia mayor y sin embargo, normalmente, los dos poseen tierra de esta clase) no se ve tan mal que las cometan los del pueblo como los de fuera. La razón que

dan para ello es que mientras los primeros viven de la tierra, los segundos tienen ya su medio de vida ajeno a la agricultura por lo que al aspirar a un lote de tierra comunal les restan a ellos posibilidades de ampliar su explotación agrícola y mejorar sus condiciones de vida.

Este conflicto latente en el pueblo se pone de manifiesto también a la hora de organizar las fiestas locales, sobre todo las que se organizan en orden al ciclo anual de la agricultura y que responden a la división invierno-verano o lo que es lo mismo, al tiempo de siembra-labores secundarias-tiempo de cosecha. Según el sistema y el tipo de cultivos (secano/regadío), estos tres tiempos suelen coincidir respectivamente con las estaciones de primavera, otoño, invierno y verano. Las fiestas que se celebran en invierno acostumbran a ser en honor del compatrón del pueblo y las de verano en honor del santo patrón local. La existencia de dos santos o de patrón y compatrón es muy corriente en estas localidades agrícolas, en las que hasta hace poco el ciclo vital de los grupos y de los individuos venía marcado por la división invierno-verano, siembra-laboreo-cosecha. Sin embargo, desde el inicio del proceso de mecanización del agro, la industrialización y el movimiento migratorio hacia las grandes ciudades, tanto el ciclo agrícola como el social han sufrido profundos cambios en su estructura y organización internas.

La disminución demográfica producida en la casi totalidad de los pueblos estudiados ha obligado a suprimir algunas fiestas y a reagrupar otras, para poder ajustarse a los presupuestos de los ayuntamientos y a las economías familiares. La solución que se ha adoptado en la mayoría de localidades ha sido la de celebrar conjuntamente algunas fiestas como por ejemplo las de los casados y la del compatrón en la época que menos trabajo hay, que suele coincidir generalmente con el invierno (según sea secano o regadío). Ahora bien, si para los del pueblo es la mejor fecha, no sucede lo mismo con los que están fuera, que muchas veces no pueden acudir a la fiesta por tener que trabajar o no merecer la pena trasladarse desde tan lejos, sólo para un fin de semana o un par de días como mucho. Mientras que los de fuera hacen todo lo posible por cambiar la fecha, los del pueblo se niegan a trasladar el día de la fiesta. Las soluciones que se han adoptado han sido en unos casos unir la fiesta del compatrón y la del patrón; en otros casos, esperar al fin de semana más próximo para celebrarla. En muchos pueblos, aunque se ha trasladado la fiesta al verano, se sigue celebrando «la fiesta religiosa» (misa y procesión) el día del santo.

A pesar de estos casos aquí apuntados, la mayoría de las localidades se han negado a trasladar la fecha de sus fiestas compatronales, llamadas aquí de invierno por la época en que se celebran casi todas ellas. De 209 casos recogidos si descontamos los 39 que modificaron la fecha, el resto ha mantenido la fiesta en su día, haciendo caso omiso de las razones que alegaban los de fuera.

La nueva situación ha provocado la necesidad de redefinir el pueblo como nivel de identidad, no tanto en función del principio de nacimiento como por el de residencia. La división tradicional entre fiestas de invierno (compatronales) y fiestas de verano (patronales), se ha convertido en la división entre fiestas de los del pueblo y

fiestas de los de fuera. Los mismos símbolos que antes eran utilizados como vínculo de unidad para los del pueblo y de diferenciación respecto de los forasteros (de otras localidades), han sido reelaborados de forma que expresen un principio diferente de unidad según se refieran a los vecinos del pueblo (residencia) o a los hijos del pueblo (nacimiento).

A través de las fiestas de invierno, el pueblo aparece como una unidad real formada por todos sus residentes (nacidos o no en él). Por el contrario, las fiestas de verano realzan el pueblo como una unidad ideal compuesta por los hijos del pueblo (residentes o no en él). En el primer tipo de fiestas, el pueblo aparece como un grupo compacto y jerárquicamente estructurado en orden a los criterios de la edad, el sexo, el estado y la profesión y al sistema de valores vigente. Se trata de fiestas organizadas por cofradías de hombres casados, en las que los cargos son ostentados por el sexo masculino mientras que las mujeres quedan relegadas a un segundo lugar; se reproduce el esquema familiar basado en la autoridad del padre (responsabilidad del prior de la cofradía) y la obediencia de la mujer y los hijos (colaboración del resto de la familia en la fiesta). La jerarquización simbólica de los cargos en la cofradía no hace más que reproducir la jerarquización y sucesión de roles y status, por los que cada individuo ha de pasar hasta conseguir su mayoría de edad, que no se reconoce socialmente hasta que no contrae matrimonio (sólo puede ser prior el que está casado).

Al margen de los actos religiosos que se celebran en la parroquia, la casa familiar ocupa el centro del espacio ritual: a ella acuden las autoridades locales para acompañar al prior a la iglesia y en ella se obsequia a los acompañantes e invitados, allí se coloca el pendón, bandera o estandarte de la cofradía y en ella permanece todo el año la imagen del santo venerado, varas y propiedades de la cofradía, así como delante de ella se enciende la hoguera la víspera de la fiesta. La localización de la fiesta en la casa obliga a la dueña a permanecer en ella todo el tiempo atendiendo a los que llegan, preparando aperitivos, pastas, bebidas y toda clase de atenciones que le impiden participar en la mayoría de los actos públicos.

La familia como institución no es la única que queda reforzada a través de estas fiestas, puesto que la autoridad local, bien sea civil o religiosa también asume junto con el prior su papel de protagonista, acompañando al primero en todos los actos. El carácter institucional de la fiesta y la abundancia de actos formales, ya sean religiosos o no (toma de posesión de los cargos, cambio de varas, sorteo para el año entrante, pase de cuentas, reparto del pan bendito, refrescos en casa del prior entrante y saliente, entrada de la imagen religiosa a la nueva casa y despedida de la otra) obliga a los participantes a asistir con sus mejores ropas, siendo los días más propios para estrenar, destacando sobre todo el prior y su familia.

Los principios que guían el desarrollo de la fiesta son los mismos en los que se fundamenta la propia estructura social del grupo: relaciones de superioridad/inferioridad en orden al sexo (masculino/femenino), la edad (mayor/menor) y el estado (casado/soltero); principio de autoridad (padres/hijos, esposo/esposa, sacerdote/fie-

les, ayuntamiento/vecinos); predominio de lo social frente a lo individual (familia-cofradía-parroquia-ayuntamiento/individuo).

El segundo tipo de fiestas, llamadas de verano, se caracterizan por todo lo contrario a las anteriores. En primer lugar, frente a la resistencia de cambiar la fecha de las fiestas de invierno por parte de los que se han quedado en el pueblo, sorprende la total unanimidad que existe a la hora de cambiar las fechas de las fiestas de verano, adaptándolas a las vacaciones de los hijos del pueblo que viven en Zaragoza, Barcelona y otras capitales.

De un total de 215 fiestas de verano, que corresponden a otras tantas localidades, he encontrado 26 que antes se celebraban en los meses de mayo-junio o septiembre-octubre, que ahora se han trasladado al mes de agosto. Hay 8 casos de fiestas que aunque se celebran en el mes que les corresponde han cambiado la fecha al fin de semana más próximo. El número tan pequeño de cambios se debe a que las fiestas de verano se celebran casi todas en honor de S. Roque (16 de agosto), por lo que se hace innecesario en la mayoría de los casos cambiar la fecha, puesto que ya coincide con las vacaciones de los que están fuera.

Estas fiestas se han convertido en las fiestas de los hijos del pueblo que están fuera, quienes al ser marginados de las de invierno han retomado estas otras para hacer de ellas símbolo de su identidad y de su derecho a formar parte del pueblo, su pueblo. La forma de conseguir este objetivo ha sido la de convertir las fiestas de verano en todo lo contrario a las de invierno: en lugar de organizarse por medio de cofradías formadas por hombres casados, se encarga de ellas una comisión de festejos, compuesta por los miembros más jóvenes del pueblo; en caso de existir cofradía, formarán parte de ella tanto mayores como pequeños, mujeres y hombres, solteros y casados.

La familia es sustituida por los socios de la peña y la casa por el cuarto o local donde se reúnen, allí comerán, cenarán y dormirán, no apareciendo por casa durante el tiempo de las fiestas. Aunque actualmente, por peña se entiende tanto el local como los socios que a él acuden, en Zaragoza siempre se han conocido con otros nombres que hacían alusión directa al local: «guaraches», «pipotes» y «pipetes». Estos dos últimos apelativos hacen referencia precisamente a lo que caracteriza a la peña: el barril o «pipete», «pipote» de vino que hay en estos locales y del que bebe todo el que entra. Sin embargo, el nombre más generalizado en el resto de la provincia, sobre todo en la ribera, es el de «cuartos».

La peña es la institución por excelencia de estas fiestas: ella significa la negación de la institución principal de las fiestas de invierno, la familia. En ella se mezclan los chicos y las chicas solteras, igualmente acuden allí las mujeres casadas con sus maridos y los niños; se forman por lazos de amistad, siendo desplazados los lazos de parentesco; pueden estar formadas por casados y solteros de la misma cuadrilla o de cuadrillas diferentes; en ella son los hombres los que hacen la comida y los que sir-

ven a las mujeres; sus puertas suelen estar abiertas a todo el que desea entrar y «echar un trago»; todos llevan el mismo traje o uniforme con el nombre de la peña. Suelen ocupar locales viejos, almacenes, corrales, garajes, que arreglan y pintan temporalmente para las fiestas; allí comen, cenan, recenan, almuerzan y los más jóvenes y solteros se quedan también a dormir; no guardan un horario de comidas ni de entradas ni salidas; todos los socios tienen los mismos derechos y no hay ninguna clase de autoridad, puesto que todos tiene igual responsabilidad.

La peña también sirve como marco de referencia de los del pueblo frente a los forasteros de otras localidades. Éstos para poder entrar en una peña, tienen que ir acompañados por un socio de la misma, quien responde ante los demás socios de ellos. Las peñas son de los del pueblo y los forasteros al entrar en ellas, lo hacen como invitados. La oposición entre hijos del pueblo y vecinos desaparece ante los que no son ni nacidos ni vecinos del pueblo.

En estas fiestas no existen símbolos de poder ni de autoridad ni jerarquización alguna, la presencia de las autoridades civiles y religiosas se limita a la ceremonia de la misa y la procesión. Frente al papel privilegiado del prior, que ostenta el cargo máximo de representante en las fiestas de invierno, en las de verano aparece una figura moderna que ha tomado mucho auge y que es la Reina de las Fiestas. Ella representa todo lo contrario al prior, es soltera, joven y puede ser perfectamente hija de algún forastero de los del pueblo. La Reina junto con sus Damas de Honor (equivalentes en su función a los ayudantes del prior) preside todos los festejos que se celebran durante esos días. Otro de los grupos marginados en las fiestas de invierno, «los abuelos» o jubilados, son los protagonistas del «homenaje a los ancianos» acto que siempre forma parte de las fiestas de verano. En él se obsequia a los más ancianos de la comunidad con una comida y la actuación de algún grupo folclórico local o regional. También los niños tienen un día especialmente dedicado a ellos con juegos, carreras y golosinas.

Todos los grupos excluidos de alguna manera de las fiestas de invierno encuentran en éstas un lugar propio. El centro de la fiesta se desplaza de la casa a la peña, la plaza y la calle, de ahí que estas fiestas sean conocidas como «fiestas de calle». Todos los actos tienen lugar al aire libre, toros, vaquillas, charangas, recorrido de las peñas, toro de ronda y de fuego, bailes, fuegos artificiales, concursos de comida y platos típicos, rondas, actuaciones folclóricas y un acto que últimamente está tomando mucho auge en estos pueblos que es «la comida del toro». El último día de fiestas se matan una o dos vacas de las que se traen para los encierros y se guisa en grandes ollas en medio de la plaza, a la que acuden todos los vecinos e invitados. Allí se forman grupos de comensales, familias, cuadrillas, peñas, para comer su ración de toro. En caso de que haya algún vecino de luto o enfermo, se le lleva a casa un plato de carne, pero si no, todo el mundo está obligado a ir a la plaza, si es que quiere comer.

Otra de las diferencias claras con las fiestas de invierno es la indumentaria informal y descuidada de la gente, que salvo el día del santo que se visten de gala para la



misa y la procesión, el resto de las fiestas suelen llevar una ropa no demasiado elegante, para no estropearla ni tener que estar cambiándose constantemente.

Por último, frente a la abundancia de actos religiosos y oficiales y al mayor respeto por el orden y la autoridad real (alcalde, sacerdote) o simbólica (prior, mayordomo) que caracteriza a las fiestas de invierno, las de verano destacan por una mayor libertad de expresión, que pretende decir en voz alta lo que todo el mundo piensa y que quizá no se atreven a manifestar en público. Hay varias formas de lograr esto: en primer lugar, por medio de los concursos de carrozas, muñecos y pancartas que se organizan a través de las peñas. En ellas se intenta plasmar lo que ha ido bien y lo que ha ido mal ese año, en la gestión municipal, parroquial o en la relación vecinal.

Una forma de crítica abierta no sólo a las autoridades locales sino a todos los grupos de la colectividad se realiza a través de los «dichos» del dance o danza que se ejecuta con espadas o bien palos. En el dance se pueden diferenciar dos partes: una bailada o «paloteado» en el que se van realizando las diferentes «mudanzas» o estilos con palos, espadas, arcos, broqueles y otra hablada, en la que los danzantes van recitando uno por uno la vida del santo/a patrón/a, al mismo tiempo que se van elogiando sus virtudes y milagros. Al final el rabadán, figura que representa al pastor, se despide de todos haciendo alusiones al pueblo, las autoridades, los forasteros y demás asistentes. A lo largo de esta segunda parte del dance, encontramos dos tipos de crítica: una individualizada, que suele hacer el mayoral y el rabadán a cada uno de los danzantes, cuando éstos terminan de recitar su «dicho» al santo y otra más general, en la que el rabadán va dando un repaso a todos los grupos de la localidad: mozos y mozas, casadas, viudas y autoridades. En el caso de la crítica individualizada a los danzantes se trata sobre todo, de resaltar algún defecto, acto, comportamiento, anécdota o suceso ocurrido al bailar, que éste no desea hacer público por miedo al ridículo y la risa de los demás.

La segunda clase de crítica que hace el rabadán al final del dance recoge el estereotipo que unos grupos tienen de otros, recalcando siempre los aspectos más negativos: la presunción y descaro de las mozas, la holgazanería de los mozos, la glotonería de las viejas y la alegría de algunas viudas, que no «guardan con decoro» la muerte del marido; la fanfarronería masculina; las tertulias de las mujeres casadas y el cambio que en éstas se produce de solteras a casadas. También se dedica una parte a las autoridades y personajes famosos del pueblo, la mayoría de las veces para mencionar aquello que han hecho mal o lo que han dejado de hacer y que habían prometido.

Si hacemos balance de las diferencias entre las fiestas de invierno y las de verano obtenemos una distinción muy similar a la que hace V. Turner entre «estructura» y «communitas»<sup>1</sup> y R. L. Grimes, entre «civilitas» y «civitas»,<sup>2</sup> correspondiendo en nuestro caso las fiestas de invierno a «la estructura» y «la civilitas» y las fiestas de verano a «la communitas» y «la civitas».

<i>Fiestas de invierno</i> (compatronales)	<i>Fiestas de verano</i> (patronales)
Estabilidad de los protagonistas: hombres casados y vecinos del pueblo.	Liminalidad de los protagonistas: «forasteros del pueblo» (hijos del pueblo pero no vecinos del pueblo).
Carácter institucional: familia, ayuntamiento y parroquia.	Carácter más abierto: peñas de amigos.
Distinciones de rango y status: prior, mayordomos, cofrades.	Ausencia de rango y status: sólo peñistas.
Diferenciación sexual: cargos ocupados sólo por hombres: el prior.	Minimización sexual: Reina y Damas de las fiestas.
Obligaciones derivadas del parentesco: comida familiar, refrescos y pan bendito.	Sustitución de los lazos de parentesco por los de amistad: comida en la peña, recena y comida del toro.
Simbolización del poder: varas, bandas e imágenes religiosas.	Anonimato: uniformidad del traje y nombres de las peñas.
Ropa de mudar.	Ropa de trabajo.

El elemento marginal del que nos habla Víctor Turner<sup>3</sup> lo constituye en nuestro caso el grupo de los hijos del pueblo que se han ido a vivir fuera y que sólo vuelven para vacaciones. Su liminalidad viene dada por el hecho de que a pesar de haber nacido en el pueblo no viven en él. Esto les impide participar en la vida colectiva local a través de los mecanismos reconocidos socialmente para ello: fiestas de mozos, cofradías de mozas, fiestas de quintos, de recién casados, cofradías de casados, de personas jubiladas, etc. Esta ambigüedad origina la necesidad de encontrar un vínculo de unión entre ambos grupos, los del pueblo y los de fuera, que sólo será posible si el grupo local olvida sus propias diferencias internas basadas en el sexo, la edad, el estado, el rango, poder, riqueza, etc. Una vez que logre superar estas distancias resultará más fácil superar la más importante de todas, la que existe entre los del pueblo y los forasteros del pueblo. De esta forma, al mismo tiempo que el pueblo encuentra su propia identidad, desfigurada por la pérdida de una parte considerable de la población, también aquéllos que se vieron obligados a marchar de su lugar natal, tienen la posibilidad de definir la suya.

Ahora bien, ¿qué mecanismos se utilizan para lograr la superación de estas diferencias internas y hacer posible la unidad de estos dos grupos? Si las fiestas de invierno veíamos que se celebraban como resultado de la oposición interna entre los que se quedaron y los que se fueron, las de verano son el producto de una oposición

diferente, que aglutina a todos los hijos del pueblo (vivan o no en él), frente a aquellos que ni son hijos del pueblo ni tienen su residencia en él, los forasteros de verdad. La forma de conseguir este objetivo será en unos casos recrear símbolos ya existentes en la tradición local (el compatrón y patrón del pueblo) y en otros, importando símbolos nuevos.

El símbolo local que mejor define la identidad del pueblo y a través del cual se superan las diferencias entre los que se quedaron y los que se fueron es la imagen del santo/a patrón/a de la localidad, en cuyo honor se celebran las fiestas de verano. La presencia del santo patrón es una constante no sólo en la vida individual de mujeres, hombres, niños y ancianos, sino también en la vida del grupo.

La imagen del santo presente en todas las casas, acompaña a sus moradores en los momentos más trascendentales de sus vidas: nacimiento, entrada a la mocedad, marcha al Servicio Militar, boda, enfermedad, muerte, etc. El patrón no sólo invade con su presencia las vidas individuales de los miembros de la comunidad, sino que también está presente en los acontecimientos colectivos más importantes de la localidad: cuando la sequía, el granizo, las heladas, el pedrisco, hacen peligrar la cosecha del año, se acude al santo para que éste les libre del mal tiempo; la bendición de los campos se realiza desde la ermita del patrón; cuando el pueblo participa en una romería comarcal, se acude portando el pendón, bandera o estandarte de su patrón como símbolo de identidad frente al resto de los pueblos que allí se reúnen; el nombre del santo aparece en las agrupaciones y sociedades civiles más importantes del pueblo (cooperativas, centros escolares, casinos, sociedades de caza), en calles y plazas locales, en fincas o parajes del término municipal.

El valor vinculante del patrón adquiere una mayor fuerza cuando los forasteros del pueblo, que por estar demasiado lejos no pueden acudir a las fiestas patronales, celebran en sus respectivos lugares de residencia y trabajo el día del santo patrón de su pueblo.

Si bien el patrón representa el símbolo local más tradicional a través del cual se invoca la unidad del grupo, existen otra serie de símbolos nuevos e importados por los hijos del pueblo que viven fuera, que hacen referencia a una entidad superior como la región. Con estos símbolos más «generales», se pretende superar las divisiones internas invocando una unidad mayor con la que todos se sienten identificados, que es la categoría de «aragoneses», que incluye a todos por igual.

Este tipo de símbolos son denominados por R. L. Grimes como «cívicos» y se caracterizan por maximizar la unidad, minimizando el contenido.<sup>4</sup> En nuestro caso los símbolos «cívicos» que se utilizan son: el traje regional, que se viste para las procesiones y actos más solemnes como ceremonias religiosas y civiles; la bandera regional colgada de balcones y ventanas y colocada a las entradas y salidas del pueblo; el cachirulo o pañuelo a la cabeza en el que suele ir inscrito el nombre del pueblo y su patrón; la jota y la misa baturra; concursos de tiro de barra y bola juegos tradicionales de la región, etc.

Todos estos símbolos aunque ya existían de siempre, no tenían el significado reivindicativo de una identidad regional como la que ahora tienen. Bajo la acepción de

«aragoneses», la diferencia entre hijos del pueblo y forasteros del pueblo desaparece, lo mismo que el patronazgo del mismo santo. De nuevo, el cambio contextual ha provocado un cambio muy importante en el contenido semántico del símbolo y su aplicación a una nueva y distinta realidad histórica, cuyos actores reinterpretan y reelaboran según sus necesidades y circunstancias como he intentado demostrar a lo largo de este artículo.

#### NOTAS

<sup>1</sup> TURNER, Víctor: *The Ritual Process*, Penguin Books, 1969, Great Britain.

<sup>2</sup> GRIMES, Ronald L.: *Símbolo y Conquista. Rituales y Teatro en Sta. Fe*, Nuevo México, F. C. E., México 1981.

<sup>3</sup> TURNER, Víctor: *op. cit.*, p. 115.

<sup>4</sup> GRIMES, R. L.: *op. cit.*, p. 106.

# *Identidad y estereotipos*

POR  
BEATRIZ MONCÓ

## I

En 1978, el artículo 2 de nuestra Constitución abrió camino legal para que las diferentes regiones españolas pudieran convertirse en Comunidades Autónomas. Por su parte, el artículo 143 especificaba que las características históricas, culturales y económicas comunes así como la «entidad regional histórica» de territorios insulares y las provincias debían sustentar a estas Autonomías.

Poco a poco el mapa español fue cambiando y poblándose de nombres nuevos que desplazaron a los regionales; pero al mismo tiempo el sentir popular —que aprobaba algunas Autonomías— se llenó de extrañeza ante la génesis de otras y plasmó su perplejidad en chistes, artículos, novelas y películas. Los nombres no son importantes, pero mientras que unas se consideraban «lógicas» —ése fue el calificativo más mencionado— otras parecían totalmente artificiales. Sin embargo tales supuestos, aunque generales, tienen dos perspectivas importantes: una, la del sujeto que *es* de la comunidad y otra, la de quien la *ve* desde fuera. Con otras palabras: cada tierra de una Comunidad, cada provincia que la constituye, cree en su especificidad histórica y cultural basándola en diferencias no visibles (a veces incomprensibles o inexistentes) para el extraño a ella. Hechos históricos no comprobados, suficiencia económica, diferente desarrollo tecnológico, la tradición misma, o el simple hecho de querer distinguirse, separan a un leonés de un toledano y a ambos de un extremeño.

Por otra parte, esta dialéctica —a veces trágica— del tú y el yo, del nosotros y el vosotros, no es ni particular de un espacio ni específica de un tiempo<sup>1</sup> sino consubstancial del ser humano. El «otro» antropológico<sup>2</sup> es parte de nosotros mismos, de nuestra propia distinción. Ahora bien, ¿cuál es la medida de esta diversidad?, ¿qué nos hace sentirnos diferentes?, ¿quiénes son los extraños?, ¿por qué lo son? Obviamente deberíamos explorar varios frentes para poder dar una respuesta que satisficiera tales interrogantes y, a la vez, explicara la otra cara de la moneda: cómo unir este afán de ser «unos» y a la vez el deseo de formar parte de «otros», cómo casar la

universalidad de las grandes instituciones legales y territoriales y el particularismo que la misma legalidad contempla. Realmente, la problemática de la identidad no es nada simple sino que, al contrario, se crea y recrea con motivaciones, vivencias y sentimientos; aunque también con espacios,<sup>3</sup> instituciones y tiempos, y aun con signos exteriores que delimitan la pertenencia a uno o a varios de los ámbitos y categorías anteriores. Es decir, el lugar en el que nacemos, la familia en la que vivimos, las actividades grupales que realizamos y los actos<sup>4</sup> que compartimos, generan un sentimiento de conjunto, unas vivencias comunes, específicas y singulares, que se traducen culturalmente en el síndrome de la identidad.

Existen por tanto múltiples facetas identificativas (que no tienen por qué ser divergentes) que en mayor o menor grado, de un modo u otro, en diversas situaciones, vocearán semejanzas, singularidades e inclusiones; pero igualmente diferencias, pluralidades y exclusiones.<sup>5</sup> Y entre esta variedad se alza la lengua como elemento identificativo por excelencia.

Parece evidente que cuando compartimos un idioma se crea un lazo unitivo que no sólo permite la comunicación con nuestro grupo, sino que sirve de cohesión con otros elementos identificativos que pueden hallarse lejos de nosotros; pensemos, por ejemplo, en los grupos de emigrantes que se reúnen, en país extraño, para recobrar recuerdos y comentar experiencias o vivencias pasadas que a veces pueden convertirse en materia de socialización. Sin embargo el lenguaje es también elemento negativo, pura expresión de distinción identificativa, que marca fronteras allí donde la legalidad no ha podido hacerlas; generando así espacios identificativos que diluyen a los naturales.

Bajo este aspecto, resaltando palabras, fijándome en sus significaciones, voy a realizar un recorrido por nuestro país para poner de relieve que la identidad se manifiesta y condensa no sólo en un idioma característico sino en términos lingüísticos que, a su vez, elaboran unos tipos culturales señaladores de creencias, vivencias, sentimientos y emociones. Es «el otro» hecho lenguaje estereotipado.<sup>6</sup>

## II

Son muchos los pueblos que utilizan un término peculiar para designar a aquella persona que no pertenece a su mismo país; términos que, incluso, pueden ser despectivos (el «dago» de los británicos o nuestro «moraco») o que la variación popular del mismo conlleva tal intención (por ejemplo la diferencia que los franceses hacen entre «noir» y «négro»). Igualmente en otros casos el apelativo, aun llevando un matiz distintivo, no indica desprecio sino la conciencia de una diferencia. Por otra parte la ambigüedad de las apreciaciones se vincula y depende de momentos, situaciones y contextos específicos así como del espacio que, por otra parte, no siempre en relación de proporcionalidad, es creador de categorías de neutralidad. Los ejemplos son explicativos: a británicos y a alemanes en casos muy señalados (de conflicto abierto, aunque sea éste un acto deportivo) se les llama desdeñosamente «hijos de la Gran Bretaña» y «nazis» o «cabezas cuadradas» respectivamente. A los italia-

nos, en una actitud totalmente ambigua, se les denomina «italianinis» y «espaguetis» (a veces «espaguetinis»); pudiendo el mismo término estar no no cargado de animadversión. Los pueblos del norte de Europa son «los suecos», pero al apelativo no indica sino una diferencia con rasgos de neutralidad. Y por último todas nuestras iras las guardamos para nuestros vecinos los franceses (curiosamente a los portugueses les consideramos «algo nuestro») a quienes casi siempre denominamos «franchutes» o «gabachos» y hacemos protagonistas de coplas y chistes.<sup>7</sup>

Las significaciones son pues plurivalentes, la semántica amplia, la representación mental, en fin, creadora de una arbitrariedad cultural excepcionalmente interesante. Mas sigamos ahora con otras categorías que demostrarán que lo que expongo también tiene vigor entre nosotros mismos.

Desde siempre han existido en España determinadas formas de pensar al «otro» que han quedado reflejadas en nuestra literatura y tradición oral. Así decía Tirso de Molina<sup>8</sup> «¡Antes moro que gallego!» y, lo que es más significativo: el que escuchaba, entendía. Pero no todo son desprecios y burlas, sino que algunos de nuestros escritores se preocupan —casi con primor etnográfico— en recoger opiniones y experiencias que, por ejemplo, les lleva a decir sobre los naturales de Salamanca: «son de carácter grave, sobrios, sencillos, laboriosos, honrados, sufridos, de genio franco y apacible, de costumbres dulces y cultas, llanos sin grosería, cortesés sin bajeza y hospitalarios... hasta un grado que hoy parece fabuloso».<sup>9</sup>

Algunos saben que su opinión puede no ser compartida e incluso que los juicios de valor suelen resultar diferentes. Pérez Escrich escribe: «Las demás provincias de España tienen una idea exagerada de los valencianos; se les juzga desfavorablemente, porque su carácter impetuoso, voluble, y la ardiente sangre que inflama sus venas le conducen a veces a ejecutar con la rapidez del rayo venganzas terribles. El genio valenciano no sufre su personalidad en el valor, no se explica que lo que otro hombre hace no pueda hacerlo él...».<sup>10</sup>

Y también, entre nuestros escritores, los pareceres pueden estar totalmente contrapuestos; tal es el caso de M. de Valmar y Pedro A. de Alarcón cuando expresan sus opiniones sobre los andaluces «raza de suyo alegre e irremediamente gárrula y bulliciosa», dice el primero. Sin embargo Alarcón define a la mujer granadina como «una andaluza seria», para posteriormente añadir: «sí; la granadina es seria, es soñadora, es poética, es elegíaca, a pesar de su vívida sangre andaluza, como lo es el pájaro cautivo, como lo es el ángel desterrado».

Con mejor o peor estilo, con prosaicas o poéticas palabras, todos estos autores están enjuiciando y valorando igual que el pueblo aunque éste lo haga (y así pervive) por medio de su refranero, un compendio de saber popular, experiencia y «gramática parda». Un refranero que pone de relieve no sólo los valores específicos de cada región o lugar («El jerezano, rumboso y campechano», por ejemplo) sino que da cuenta de las rencillas interlocales; así se dice: «Esparragosa de Lares, larga de putas y corta de panes», sentencia que se originó en la Puebla de don Rodrigo, también en Ciudad Real, para gratificase por aquel otro que especificaba: «Puebla de don Rodrigo, larga de putas y corta de trigo». Y a modo de curiosidad quiero indi-

car que la mayoría de tales refranes insultantes menosprecian a la mujer (y por ende al hombre) al quitarle el valor hispano por excelencia: su honra. Lógicamente un pueblo que pone el honor masculino en la honra femenina se siente infinitamente vituperado al escuchar: «En Torrico y Valdeverdeja, feas y pellejas»; «En Loja, la que no es puta es coja», «En Noblejas, putean hasta las viejas», «Andújar, la que no es puta es bruja», «En Porcuna, una puerca es cada una». En fin, la relación es interminable pero deseo simplemente anotar que dudar de la honra de una mujer o de la virilidad (en su amplia semanticidad) de un varón es un buen insulto para un hispano<sup>11</sup> y todos nosotros lo asumimos y sabemos.

Tanto la literatura como los saberes populares resaltan juicios, valores, sentimientos y deseos que nos hablan de las representaciones estereotipadas que un grupo tiene de otro e incluso de sí mismo. Sin embargo, y continuo con los decires, los españoles sentenciamos: «de la familia mal decir, pero no mal oír», lo que indica que un grupo reconoce unos defectos que no mantendrá como suyos fuera de él y, desde luego, no los aceptará como ciertos si alguien que le es extraño se los recuerda. Creo que cualquier persona habrá comprobado esto que digo; personalmente lo he verificado, con mayor incidencia, durante un trabajo en Andalucía.<sup>12</sup> Incluso existen expresiones con una significación especial dentro del propio grupo que o bien no se comprende fuera (por ejemplo llamarse «pin» entre gallegos, «guaje» entre asturianos, «pijo» entre murcianos, «picha» entre andaluces) o que posee diferente significación según su ámbito de utilización (caso por ejemplo del «bastardo» andaluz o castellano; expresión muy coloquial para algunos de los primeros e insulto fuerte para la mayoría de los segundos).

Igualmente y una vez traspasadas las fronteras exclusivamente locales, los españoles, muestran sus simpatías o antipatías, sus valores positivos o negativos, por medio de las expresiones lingüísticas estereotipadas. Se construyen y reconstruyen tradiciones, ideas, representaciones mentales, valores y cultura por medio de un lenguaje manido, pero también sentido y significativo. Es difícil, con mis palabras, que el lector pueda percibir la carga emocional que suelen llevar algunas de las expresiones que posteriormente indicaré. La metalingüística es, en este caso, tan importante como el lenguaje mismo. Los gestos, los tonos, la sonrisa, el rictus facial, la expresión ocular, son rasgos tan importantes como la voz misma. Teniendo esto en cuenta podremos entrar en materia pensando que no siempre los territorios más cercanos son los más apreciados, pues al igual que ocurría con los extranjeros la norma inclusión/exclusión es muy arbitraria y creadora de ambigüedad cultural.

### III

No obstante se puede generalizar indicando que, a priori, la proximidad territorial genera ciertos valores negativos producto, la mayoría de las veces, de tensiones, rencillas y disgustos entre los vecinos o, simplemente, de un deseo de ser o tener mejores cosas. Así se dice: «En Baeza hidalgos hambrones; en Úbeda plebeyos con doblones» o «en Baeza, vagancia y en Úbeda abundancia», los comentarios recíprocos de este tipo son realmente numerosos en toda nuestra geografía.



En otras ocasiones el ámbito territorial se amplía saltando del pueblo a la provincia y aunando en una sola palabra toda la carga valorativa respecto al vecino. Sin embargo he de hacer constar que si bien en algunos casos la denominación está incluso recogida por la Real Academia de la Lengua (caso del nominativo «bolo» que se aplica a los toledanos y que oficialmente define al «hombre ignorante o de escasa habilidad») en otras el nombre es completamente original, de difícil seguimiento, y específico de algo peculiar de la comunidad. Como ejemplo de este último caso tenemos a las Islas Canarias. Allí los habitantes de las Palmas llaman a los de Santa Cruz de Tenerife «chicharreros» (al parecer por su querencia y abundancia de este pescado) mientras que éstos llaman a aquéllos «canariones» (por su origen) y «gofiones» por su afición al gofio, una harina de cereales tostados que era la base alimenticia de la población rural canaria. Tanto el consumo del gofio como del chicharro es representativo de una clase socialmente débil.

Más la extensión de estos valores, reflejados en la lengua, sobrepasa fronteras y crea un vaivén simultáneo de inclusiones y exclusiones que matiza espacios y categorías socio-morales. Valgámonos del mismo ejemplo. Las dos islas, que anteriormente se habían estructurado como dos entidades distintas y contrapuestas, se aglutinan frente a una mayor, diferente a ellas, creando un espacio cultural homogéneo donde las divergencias son subsumidas por la fuerza integradora de la identidad compartida.<sup>13</sup> Así, canariones y chicharreros se unen para tildar a los «peninsulares» de «invasores» (y con ello de prepotentes) bajo el calificativo general de «godos». En compensación éstos diferencian a los canarios llamándoles «guanches» (distinción alusiva a la tradición de su origen) y «aplatanados» refiriéndose en este caso a su hablar lento y pausado que extienden a su comportamiento.

A pesar de estos epítetos no existe una malquerencia específica entre los canarios y el resto de los españoles. Como antes he dicho, estos calificativos señalan diferencias que pudieran constituir causa de enfrentamiento en casos muy concretos y aislados (recuerdo por los años 70 los gravísimos problemas que en un colegio mayor universitario tenían vascos y canarios; sus querellas llegaron a ser objeto de normativa especial de la dirección académica) aunque, generalmente, suelen estar inmersos en un ámbito que, particularmente, consideraría neutro. En esta «tierra de paz» (realmente con matices) incluiría igualmente el apelativo «fenicios» para valencianos y murcianos (en el sentido de ariscos y tacaños, amplia significación de «comerciantes») o el de «gallegos» utilizado en algunas zonas andaluzas para designar a «los de Despeñaperros para arriba». También situación neutra tendría el «pucelas» utilizado para llamar a los de Valladolid (su significado es similar a «cerrado») o, en la misma acepción, el denominar a los castellanos «bollullos». Es obvio que a pesar de su neutralidad estos calificativos estereotipados se refuerzan con una pizca de ironía distintiva.

Pero igualmente los españoles tenemos preferencias y aversiones explícitas que manifestamos, ya lo hemos visto, tanto en chistes, chascarrillos o cuentos, como en palabras concretas y específicas. Ante la imposibilidad de espacio y tiempo voy tan sólo a referirme a casos concretos (los más llamativos) que intentaré, en lo posible y

preferentemente, centrar en los mismos sujetos: aragoneses y gallegos, catalanes y vascos, vistos y sentidos por los madrileños, con quienes más convivo.

Los madrileños tienen muy a gala ser «del foro»; su capitalidad está tan inmersa en ellos, es tan consustancial con ellos mismos, que la sola mención de otra eventualidad es causa de sonrisa irónica comúnmente acompañada de algún madrileñísimo «taco». En la Villa y Corte se siente como cierto el barroco dicho «de Madrid al cielo» al que alguno (madrileño sin duda) añadió: «Y un agujerito para poder verlo» y, sobre todo, el tener constancia de que se es el «centro» de España. El nacido en Madrid (mucho más el que cuenta con varias generaciones madrileñas) bien conoce el aforismo: «ser español, un orgullo; madrileño, un título», así lo vive y así lo cuenta. Y título de «gatos» es el que se dan ellos mismos y que por otra parte es tan conocido en toda España que tiene merecido asiento en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua. «Gato» es, para el capitalino, sinónimo de «astucia», «garbo» y «felinidad en los hechos», un «saber ser y saber estar», «un estilo»; en fin, es una especial filosofía ante la vida, a veces tan singular, que de los defectos propios de madrileños (por ejemplo el mal pronunciamiento de la «d» final) hace un emblema distintivo: «Madrid».

Ante esta ególatra satisfacción de origen no es raro que el madrileño utilice varias palabras (sinónimas en su mayoría) para designar, un tanto despectivamente, al que no es de la capital: «cateto» y «paleta» se han hecho ya de ámbito nacional para indicar a una persona lugareña y un tanto palurda (generalmente en Madrid-capital se utilizaban para señalar al de la provincia matritense) quedando el apelativo «isidro» para llamar a los forasteros madrileños, pues en origen así se denominaba a los aldeanos que acudían a la capital con motivo de las fiestas del Santo Patrón. Actualmente también se emplea para mofarse de algún madrileño algo bruto y torpe.

El vanidoso orgullo madrileñista está tan asumido por el oriundo de la capital que, por lo general, no se manifiesta de un modo consciente pero sin embargo sí es visible para otros. Un ejemplo: durante una de mis estancias en Marbella surgió el tema de la identidad marbellera frente a la madrileña. Rápidamente las acusaciones de «chulos», «creídos» y «centristas» surgieron por todas partes, y para demostrar esta última contaba la dueña de un estanco que cuando alguien pedía un sello para «provincias», ella adivinaba que era madrileño. Aduje que la causa de tal comportamiento podría ser la costumbre de verlo así en los buzones (Madrid-capital y provincias y extranjero). La señora respondió: «sí, pero aparte de que son los únicos que hacen tal diferencia, desde aquí (es decir, desde Marbella) hay que poner el mismo franqueo para Madrid o para Barcelona, tan «provincia» es la una como la otra». No tuve más remedio que unirme a las risas.

Pues bien, los madrileños, ombligos —piensan— de lo hispano, tienen sus mayores preferencias en aragonesas y gallegos, dejando aparte a los castellanos entre los cuales les gusta incluirse pero con ciertos matices: el madrileño es un castellano «especial», «más educado», «más culto» (por informado), «más enterado» porque, en definitiva, «no se puede comparar a un castellano del campo con uno de una capital ¿no?, pues menos con el de Madrid». El madrileño entonces se hace castella-

no cuando habla de seriedad, preparación y señorío; aunque hay que reconocer que no son los únicos que se autodefinen haciendo suyo aquello que desean de otros. Hace apenas un mes, un alcalde se definía a sí mismo y a su pueblo con las siguientes palabras: «De Castilla hemos cogido el tesón y el quehacer diario; de Aragón la testarudez, y de Navarra, la bravura». Estamos por tanto ante la elaboración de imágenes anamórficas del «yo» y el «tú».

Como he dicho, los aragoneses son pueblo favorito entre los madrileños. Se les considera «cabales», «honrados», «trabajadores», «serios», «legales», «como Dios manda», aunque también «un poco brutos» y «cabezones»; es muy común el empleo de «baturro» (según nuestra Academia: rústico aragonés) para designar el oriundo de Aragón con significado de «cabeza dura» e igualmente la palabra «maño» o «mañico» (aludiendo a la terminación del hablar aragonés) para señalar tal característica y tal origen. Esta última acepción ha pasado a ser expresión de cariño entre personas que se aprecian. Lo único que se reprocha a los aragoneses es la tozudez; llegando a ser dicho común en Madrid —para embromar a un nativo de Aragón— «chifla, chifla, que como no te apartes tú» o bien: «Anda cabezón, que del charco tenías que ser»<sup>14</sup> con relación a alguna obstinación de algún zaragozano.

Del mismo modo a los gallegos se les critica su oscurantismo y disimulo (en Madrid suele decirse que «ves a un gallego en una escalera y no sabes si sube o baja»; o cuando te preguntan y respondes con otra interrogante es común decir ¡no seas gallego!) e incluso su apatía y conformismo, caracteres estos que ya hacen historia («Del gallego más conseguirás a palos que a ruegos» o «dame dinero y llámame gallego»). Sin embargo, y por lo general, el gallego «cae bien», «es simpático», «buena gente», «amable» y «agradable». Al igual que en el caso anterior, al referirse a los gallegos se suele imitar su especial cadencia y terminar las palabras en «iño». Así, de modo apreciativo, se les suele llamar «galleguiños» y «filliños». El habla en este caso no separa sino, al contrario, parece unir a comunidades diferentes.

Podríamos bajo este aspecto resumir la cuestión del modo siguiente: los castellanos tienen lengua común (que si exceptuamos matices sonoros podríamos hacerla extensiva a murcianos y extremeños); andaluces y aragoneses poseen, también, acento y terminaciones algo especiales pero totalmente inteligibles, y los gallegos una lengua especial pero que, o bien no se utiliza al hablar con un extraño o tal vez, por su musicalidad, no se hace desagradable y hasta se entiende. Este es, a grandes trazos, el esquema que se hace el madrileño. Pero, ¿qué ocurre con las regiones que utilizan otro lenguaje? Pues sencillamente que marcan el polo negativo y extremo de la escala de la que antes hablaba. Para ilustrar esta categorización total y absolutamente negativa tomaré de referencia a madrileños, vascos y catalanes, pertenecientes todos, y en opinión del resto hispano, a tierras privilegiadas.<sup>15</sup>

#### IV

Particularmente considero que las correspondencias tan negativas que tienen estas zonas se deben, precisamente, a considerarse «las tres grandes». Sin embargo, las exclusiones y enfrentamientos entre ellas no son homogéneamente recíprocas, es

decir, la teórica línea de ataque no forma un círculo continuo (Madrid-Cataluña-País Vasco-Madrid) sino que la capital española es el frente favorito tanto de catalanes como de vascos; concretando los primeros su apreciación al decir que ellos y éstos últimos son los grupos españoles más próximos y semejantes.<sup>16</sup>

Efectivamente tanto en Cataluña como en Vasconia se rechaza al madrileño; desestimación que se expresa, sobre todo, en un calificativo: ¡Chulo! y en el nominativo «madriles» que, por otra parte, también se utiliza en otras zonas de España.<sup>17</sup> Además, en el caso vasco, los madrileños (excepcionalmente también los catalanes) se incluyen en el apelativo «españoles» con el que los vascuences designan a todo el resto del país. Es obvio que la significación se relaciona con su creencia (y en algunos sectores verdadero deseo) en un origen diferente.

Este interés por diferenciarse, por ser distinto, es —precisamente— lo que más subleva a los madrileños, quienes parecen no comprender «esa manía», como mayoritariamente la califican, de singularizarse. En otro sentido ese afán «separatista» (ya que en Madrid dicen no comprender muy bien lo de «nacionalista») lleva a que, despectivamente, se califique al vasco como «etarra» haciendo clara e injusta generalización del grupo terrorista.<sup>18</sup>

Sin embargo si en España hay dos grupos contrapuestos, enfrentados incondicionalmente y excluidos y excluyentes son, sin duda alguna, madrileños y catalanes. La pugna entre ellos no sólo se «mama» sino que se mantiene (y yo diría que con mimo) a través del tiempo, la actividad y la tradición oral. Son múltiples, como seguidamente veremos, las anécdotas, casos y situaciones en que madrileños y catalanes se enfrentan. Por ejemplo, creo que en toda España es conocida el antagonismo entre el Real Madrid C. F. y el F. C. Barcelona e igualmente la pugna entre este último y el Real Club Deportivo Español de Barcelona, que aun siendo equipo catalán tiene en sus filas mayor número de seguidores no catalanes. Sin embargo lo que puede ser menos conocido es que esta rivalidad entre «merengues» y «culés» es muy similar a la de estos equipos en baloncesto; no es pues el deporte, sino la localización geográfica identificativa la causa de la adversión, el insulto, y la provocación. Tensiones, identidades, rencillas, ideologías y hasta problemas personales tienen canalización lúdica. Veamos un ejemplo de múltiple expresión significativa.

Hace unos años, en Madrid, presencié por primera vez el tercer encuentro del *play-off* final de la liga de baloncesto entre el Real Madrid y el Barcelona, partido al parecer decisivo porque en esos momentos vencía este último equipo por 2-0. Nada más entrar a la cancha me causó extrañeza ver a la Policía Nacional provista de material antidisturbio ya que, semanas antes y delante de mí, tres policías habían seguido tranquilamente un partido entre el Real Madrid y el Estudiantes, quienes por otra parte tienen máxima rivalidad local. Pensé, al evocarlos, lo que me había divertido la exaltación de los seguidores de este último equipo y la gracia que me hizo su autodenominación, «la demencia», y que se debiese a «su nervio». Todavía estaba con estos recuerdos cuando de repente, los millares de personas que abarrotaban las gradas del estadio, se levantaron al grito unánime y rítmico de «¡hijos de puta!». Los guardias se tensaron y ante mi sorpresa vi que los jugadores del Barcelona hacían su entrada en la cancha; éste era el cálido recibimiento. Curiosamente

ellos ni se inmutaron, pero algunos barcelonistas, en un tímido apoyo a los suyos, izaron una pequeña senyera. Ante la bandera autonómica la reacción no se hizo esperar: puños en alto, patadas al suelo, y al feroz y repetido grito de «esa bandera os la vamos a quemar» más de uno inició la subida hacia las gradas que ocupaban los seguidores azulgranas; la bandera desapareció aún más rápido de lo que había aparecido. El partido, ya muy tenso, siguió su curso. El Madrid comenzó a encestar y con cada punto miles de gargantas enroquecían al compás de una sola palabra: España. Pregunté a quienes me acompañaban, y tal y como me imaginaba, me explicaron —entre risas y muy convencidos— que eso era el equipo blanco: un equipo español, la representación de un país, España, que jugaba con un extraño, un extranjero, un Barcelona a cuyos jugadores siempre acompañaba la misma cantinela: «No sois españoles, sois hijos de puta».

Anécdota intensa y, pienso, muy significativa sobre todo cuando allí mismo vino a mi memoria otro suceso totalmente contrapuesto. Hace tiempo, en la Universidad de Caen, en Normandía, nos fue preguntando un profesor a todos los extranjeros sobre nuestro país de origen; cuál no sería mi sorpresa cuando un muchacho se levantó y respondió: «soy de Cataluña». El profesor —hombre paciente— insistió: ¡Ah, de España!; pero el estudiante, corroborado y alentado por otros, repitió idéntica respuesta. Un andaluz, muy exaltado por su enfado, se levantó y explicó que en España había españoles y «jodidos catalanes». Otras cinco personas cercanas a él (dos asturianas, una extremeña, otra madrileña y otra valenciana) aplaudieron esta última intervención. El profesor no salía de su asombro ante tal situación.

Existe al tiempo exclusión y autoexclusión en estas anécdotas tristes e intensas, pequeñas muestras de las muchas que de semejante estilo me han relatado o he presenciado, pero antropológicamente significativas. Los catalanes no son españoles y por ello en el resto de España pero sobre todo en Madrid, la forma de llamarlos es expresiva de este sentimiento excluyente; los catalanes son: los «polacos». Indagar sobre este calificativo es bastante complicado y las respuestas, aun diferentes, tienen rasgos comunes; «polacos porque yo creo que hubo un tiempo en que eran los más extranjeros, nadie sabía ni dónde estaba Polonia», «pienso que es por su lengua, no hay Dios que la entienda; como a éstos», «será por lo de Hitler y eso, es como un insulto». Efectivamente eso es la palabra, un agravio. Pero una ofensa que trae resonancias extrañas e ignoradas, ecos no comprendidos e incluso despreciados; «polaco» es un pasaporte de extranjería que excluye y diferencia; «polaco» es la matización lingüística del «otro» indeseado y rechazado.

No siempre el calificativo es tan fuerte y en ocasiones se desfigura su nombre real para denominarlos «catalinos» apelativo que si bien puede menospreciar<sup>19</sup> no llega a ser insulto grave o exclusión sistemática, ya que ni siquiera está claro que no sea una simple derivación de su gentilicio.

Ciertamente los catalanes (lo hemos visto) no quedan atrás en sus apreciaciones que, por otra parte, no puedo tratar extensamente ahora. Baste decir que los madrileños —a quienes se les niega el pan y la sal, en frase de A. Barrera— son para ellos el grupo más ínfimo; son —simplemente— los «charnegos». El término (xarnego) indicaba en origen a un individuo con mezcla de sangre catalana y de otra región.

Charnego es pues un término diferenciador que se ha significado como insulto, como palabra específica y singular, como indicativo de exclusión y antítesis del propio grupo catalán. Así pues puede, en principio, referirse tanto a un extremeño como a un andaluz aunque por lo común se reserva para aquel grupo que se cree más ajeno al propio. Es por tanto un término duro, polivalente y ambiguo, de amplia semántica.<sup>20</sup>

¿Qué lleva a madrileños y a catalanes a esta malquerencia? Aparte de los valores que recíprocamente se otorgan («chulos», «creídos», «derrochadores» los primeros; «estúpidos», «roñosos», «orgullosos», los segundos) existen dos causas principales de divergencia: el protagonismo centralista y la lengua. Tanto para Cataluña como para el País Vasco, Madrid representa al Gobierno y por tanto a la represión (real o imaginada) y en general todo lo desagradable que la Administración puede conllevar: impuestos, pagos, leyes, etc. Madrid es «la cerrazón del centro», el símbolo de lo indeseable, de lo extraño a la vida cotidiana y a la propia esencia. Es —me decía un catalán— «como si a ti no te dejaran ser tú, como si no pudieras ser tú». Sí, admití complaciente, el catalán se siente diferente. «no —rectificó él— *somos diferentes*».

Por otra parte los madrileños no admiten de buen grado el deseo de diferenciación y sobre todo la barrera que supone el lenguaje distinto. Vascos y catalanes (pero sobre todo estos últimos que utilizan más generalmente la lengua autóctona) «no hablan cristiano» o simplemente «ladran». Y al igual que sucedía antes, de uno y otro lado la imagen popular presenta al idioma como elemento de cohesión: un verdadero catalán «debe» hablar su lengua y aquel que vaya a Cataluña «deberá» aprenderla como signo de sentimiento y respeto a la tierra que lo acoge. Ese es el pensamiento unitivo de quien se siente catalán.<sup>21</sup> Pero también funciona como elemento separador: «es insoportable el que lo hablen delante de tí sin tú saberlo», una idea que se repite fuera de Cataluña. Así el lenguaje-identidad es elemento bifuncional, integración y expulsión, vehículo de expresión de un «nosotros» y un «ellos» tan excluyente que se reviste incluso de trazos raciales.<sup>22</sup>

## V

Realmente lo señalado remarca —aunque sucintamente— cómo dentro de un mismo país, un mismo espacio, se revelan estereotipos que señalan los valores que se crean y recrean entre los diferentes grupos. Poco a poco se nos han ido desvelando intereses, categorizaciones, creencias y sentimientos que generan nuestra experiencia del «otro». Ahora bien, de las líneas anteriores inferimos la existencia de unas pautas comunes, de unos hitos específicos, que ayudan si no a originar sí a elaborar estos estereotipos; me refiero a la lengua y al ámbito territorial e incluso al juego de cercanía/lejanía como matizador de ambos. Más concretamente, en los casos expuestos con anterioridad vemos que, por ejemplo, los españoles prefieren a los italianos en vez de a los franceses a pesar de que los primeros están más alejados territorialmente. E igual preferencia tienen los madrileños respecto a los gallegos

pese a encontrarse a superior distancia que de los catalanes. Vemos igualmente que tanto en unos casos como en otros las lenguas son diferentes pero a italianos y a gallegos «los entiendes», «son más parecidos a nosotros», «hacen por hablar como tú», etc. Sin embargo igualmente apreciamos (los canarios son ejemplo) que el mismo territorio trae consigo luchas y enfrentamientos que no se generan con la distancia espacial y hasta contradicen el principio de sociabilidad segmentaria cuando se mezclan con elementos heterogéneos de mayor raigambre.<sup>23</sup> En definitiva, la semejanza lingüística acerca ámbitos geográficos en tanto que la noción espacial posee una significación moral.

Hemos visto también cómo las palabras se manipulan según su intencionalidad de significado e igualmente cómo la semántica de las mismas varía ampliándose y restringiéndose según el deseo del actor, con lo que en cierta medida, la intención y la emoción del sujeto representa una diferencia cualitativa. Y esta vertiente personal no deja de ser interesante en el proceso de la identidad ya que, a mi parecer, representa un punto de unión con una de las dos caras de la «otredad». Con otras palabras, el «otro» se presenta ante nosotros en un doble frente que indica su condición imprecisa dramatizándolo como aceptado unas veces y rechazado otras, dotándolo así del carácter paradójico que forma su propia esencia. La elección de una u otra imagen se ve afectada por una serie de condicionantes en los que el sentimiento tiene parte crucial al convertirse en matizador de visiones e incluso en creador de identificaciones; demostrándonos, en definitiva, que la identidad es una estrategia a amplios y diferentes niveles.

Y es tal, además, la flexibilidad de las elaboraciones —y por tanto la elasticidad y multiplicidad de estructuraciones identificativas— que en la escenificación polar del «otro» se yergue, como mediador y pleno de indeterminación cultural, un nuevo clasificador de identidad: un «vosotros» definitorio que entrelaza, matiza y distingue la diferenciación del «nosotros»/«ellos» por relación al primero y consiguiente separación del segundo. Mas de nuevo, este intermediario se delimita casi al azar, se adorna de sentimientos, vivencias y experiencias que son pura labilidad cultural y la medida, también, de nuestra esencial interpretación. Bajo esta perspectiva la elaboración cultural del estereotipo y la identidad (más importante antropológicamente que su propia existencia) están marcadas por la arbitrariedad.

En definitiva, las diversas significaciones que toman los rasgos diferenciadores, los sentimientos de pertenencia o no pertenencia a un grupo, o la inclusión/exclusión en el propio, no obedece siempre a iguales criterios o incluso éstos no son utilizados de igual modo. En conjunto, tanto la formación de un estereotipo como la del síndrome de la identidad está regida, como nosotros mismos, por el signo de la ambigüedad.

#### NOTAS:

<sup>1</sup> Sirvan de ejemplo los datos que C. Lisón ofrece en la página 13 y siguientes (*La dialéctica nación estado o la antropología del extraño*) en las *Actas del Simposio Internacional de Antropología. Identidade e Territorio*. Consello de Cultura Galega, 1990. Más recientemente los sucesos ocurridos en Europa confirman estas confrontaciones. Y no sólo en este continen-

te; el pasado 9 de septiembre los periódicos españoles comunicaban que la violencia interétnica en Suráfrica se había cobrado 42 víctimas en menos de dos días.

<sup>2</sup> He tratado extensamente el tema en mi edición de *Viaje de la China* del P. Adriano de las Cortes, publicada por Alianza Editorial (A. U.) en 1991. El «otro» antropológico se trata también en el artículo arriba citado. Recientemente la importancia de las visiones recíprocas ha sido debatida, desde varias perspectivas, en la U. I. M. P.

<sup>3</sup> El tema de los nacionalismos queda fuera de mi intención; la complejidad de su problemática requiere otro estudio y otro momento. Igualmente obvio intencionadamente el estudio de otras «razas» tan de nuestro ámbito disciplinar como los xuetas, pasiegos, gitanos, vaqueiros, etc.

<sup>4</sup> En este sentido acto-espacio-tiempo se mezclan magníficamente en las fiestas. Y no sólo me refiero a las netamente identificativas (por ejemplo la Diada catalana) sino a la particular manera de «ver», «hacer» y «sentir» festividades comunes. Véase, por ejemplo, el interesante estudio que Lourdes Segura realizó sobre los grupos percusionistas en «La Semana Santa en el Bajo Aragón». Cartillas Turolenses nº 7, 1987. Sobre la fiesta como identidad he escrito «Marbella Festiva» publicada en el nº 2 de la Revista *Romero*.

<sup>5</sup> El síndrome de la identidad tiene antropológicamente varias lecturas; algunas de las cuales he tratado en «Las mil caras de la identidad», *Anales de la Fund. J. Costa*, n.º 8, Huesca, 1991, pp. 87-99. La bibliografía reseñada es una buena muestra de los diferentes aspectos que pueden interesar a cada autor.

<sup>6</sup> Las opiniones que reseño entrecomilladas las he ido recogiendo a lo largo de otras investigaciones en las que el tema de la identidad no era el protagonista principal. He unido comentarios de personas que no siempre tienen un origen común, aunque en el 71,81 % de los casos (79 de 110) son andaluces (a excepción de almerienses y sevillanos) y madrileños. De estos últimos (el 44,30%) menos de la mitad lo eran de segundas generaciones, aunque todos ellos me dijeron sentirse «muy madrileños».

<sup>7</sup> En *Más de 21.000 Refranes Castellanos* de Rodríguez Marín (1926) recogí: «San Luis rey de Francia es, / a quien Dios estimó en tanto / que para que fuera santo / le perdonó el ser francés. Por otra parte existe multitud de chistes en los que se encuentran tres personajes de diferentes nacionalidades. El francés suele representar la estupidez, el orgullo y la vanidad, siempre pisoteadas por la sagacidad y el buen estilo del personaje español. El tercero siempre es neutro.

<sup>8</sup> En el Acto II de *Mari Hernández la gallega*.

<sup>9</sup> Ruiz de Aguilera. En la página 489 del II tomo de *Costumbristas Españoles*. Aguilar, S. A. Madrid, 1951.

<sup>10</sup> Pág. 501 de la obra anteriormente citada.

<sup>11</sup> Todo estereotipo favorable a la mujer superestima su honra sobre cualquier otro valor. He escrito sobre el tema en *Mujer y Demonio: una pareja barroca*. Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, 1989.

<sup>12</sup> Conozco el caso concreto de Marbella, donde ellos mismos consideran como un defecto muy suyo la tranquilidad, a veces exasperante para un extraño o incluso la falta de formalidad; pero nunca lo reconocerán cuando algún forastero lo achaque a su carácter.

<sup>13</sup> Este hecho es por otra parte bastante común y propio de todo tipo de sociedades. E. E. Evans-Pritchard explicó admirablemente esta dialéctica de oposiciones segmentarias en *Los Nuer*, Anagrama, 1977 (original de 1940).

<sup>14</sup> Hacen referencia a dos historias-chiste sobre la cabezonería baturra. Como dato de interés señalo que los valencianos les llaman «churros» aunque desconozco el motivo de tal nombre.

<sup>15</sup> Recuerdo aquí la polémica levantada hace unos meses por las declaraciones del Presidente de la Junta de Extremadura. Personalmente me llama la atención las opiniones que sobre este tema he escuchado a algunos andaluces: «yo no sé si será verdad lo de ellos (los



extremeños), pero a Cataluña la hemos levantado nosotros». «Fuimos allí a trabajar y luego nos desprecian». «Si metieran aquí (si invirtieran) lo que allí, otro gallo nos cantara». Las opiniones de estos andaluces son vertientes diferentes de la idea que expresó A. Gala al escribir que más preocupaba un constipado en Cataluña que una pulmonía en Andalucía. Los sucesos tan recientes han reavivado esta polémica. Hace tan sólo unos días leí en un diario madrileño: «... irritación que en la sociedad andaluza producen las proclamas catalanistas, sobre todo teniendo en cuenta al millón largo de andaluces que vive en Cataluña y que se encuentran socialmente marginados, políticamente desasistidos y culturalmente deshauciados». Mas como en todo, existe otra cara del problema, pues a raíz del protagonismo andaluz, quejas parecidas se oyen en otras bocas y en otros lugares; e incluso la división regional matiza el pensamiento extraño: «Todo es para Sevilla» me dijeron unos jiennenses.

<sup>16</sup> Así lo refiere Andrés Barrera en las encuestas presentadas en *La dialéctica de la identidad en Cataluña*, Madrid 1985.

<sup>17</sup> Derivado de «madrileño» y de significado despectivo. En Marbella, a lo largo de muchos años, he notado cómo se añaden otros epítetos aun sin variar el origen «madrileño de mierda», «madrileñoito», «madrileñoito estúpido», este último incluso aparecía en una publicación local.

<sup>18</sup> Algunas personas me han comentado que los vascos se les llama «la mierda» e incluso me han referido chistes que los relacionan con tal término. Sin embargo estos informantes me confirmaron que estas acepciones las habían conocido en situaciones específicas (por ejemplo durante el Servicio Militar), con lo cual el insulto bien pudiera deberse a la particularidad del contexto.

<sup>19</sup> Coloquialmente se llama «catalinas» a los excrementos. De igual modo se suele decir: «Me mandaron a la mierda y me fui a Cataluña» con el fin de molestar a los nacidos allí. Algunas veces (argot) se suele utilizar el término «escoltis».

<sup>20</sup> María Isabel Jociles y María Piniella tratan este concepto de charnego en sus Tesis Doctorales. Andrés Barrera (o.c.) demuestra cuantitativamente que este desprecio circula en ambos sentidos.

<sup>21</sup> Así lo relata María Isabel Jociles.

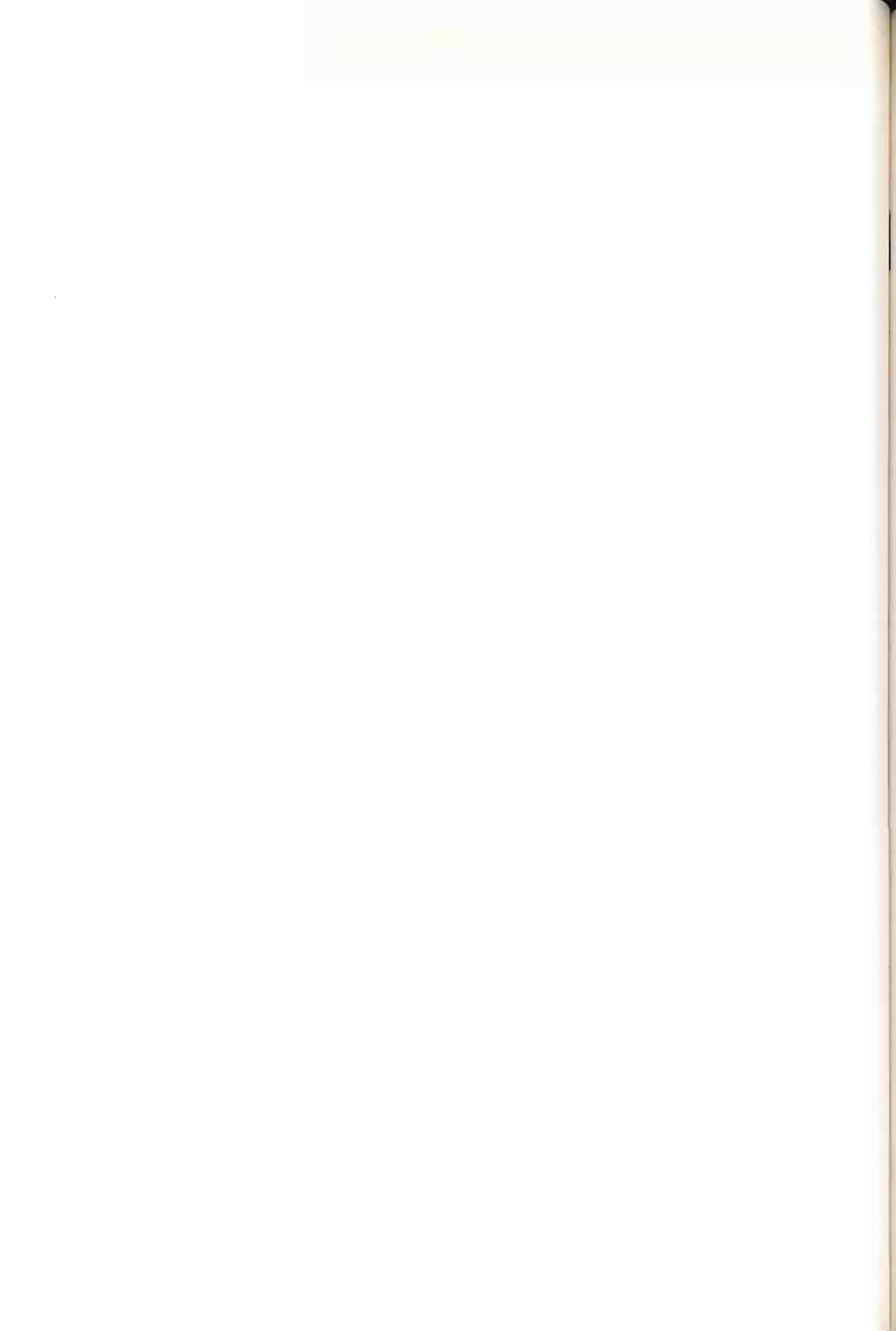
<sup>22</sup> A los madrileños les encanta el famoso chiste que comparando a los catalanes con el resto de España y a los negros con los Estados Unidos deja a aquellos peor parados.

<sup>23</sup> Elementos políticos y económicos. Un ejemplo claro lo constituye el que seguidores del F. C. Barcelona prefieran que un partido internacional lo gane el equipo extranjero, según refiere I. Jociles. Sin embargo este caso no es tan común entre los forofos del Español, considerado, como he dicho, un equipo menos catalanista al estar formado en mayor parte por aficionados emigrados.

## BIBLIOGRAFÍA:

Aparte de las obras ya mencionadas (A. Barrera, I. Jociles, M. Piniella y L. Segura) muchos antropólogos españoles han tratado directamente el tema de la identidad. J. Cucó y Pujadas, coordinadores de *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica* (Valencia); J. C. Lisón (*Cultura e identidad en la provincia de Huesca*); A. Rivas (*Ritos símbolos y valores en el análisis de la identidad en la provincia de Zaragoza*); y L. Segura (*Percepción e identidad. Aproximación antropológica a nueve comunidades del Bajo Aragón turo-lense*) son buen ejemplo.

Muy sugerente me resultó la lectura de «Vagad o la identidad aragonesa del siglo XV» de C. Lisón (en *Antropología Social. Reflexiones incidentales*. CIS 1986) así como *Antropología Social de Cantabria* de A. Rivas (Cantabria 1991). Igualmente los diferentes ensayos que bajo los títulos de *La identidad* (Petrel 1984) y *Questions d'Identité* (Peeters Selaf 1989) editaron C. Levi-Strauss y Fanny de Rivers respectivamente.



**2. ESTADO ACTUAL  
DE LA ANTROPOLOGÍA  
EN ESPAÑA**



# *Treinta años de antropología andaluza (1960-1990)*

POR

E. AGUILAR CRIADO

(Departamento Antropología Social y Sociología  
Universidad de Sevilla)

## INTRODUCCIÓN

Pretendo en este artículo hacer un breve balance de lo que ha sido el desarrollo reciente de la antropología en Andalucía, considerando por tal la que se ha hecho desde las instituciones andaluzas, universitarias o no. Me centraré en un análisis de la investigación hecha desde Andalucía, y no sobre Andalucía, lo que supondría revisar la variada literatura sobre el tema realizada por investigadores no conectados a estas instituciones, cuya amplitud desbordaría los objetivos de este trabajo.

El papel de las Universidades andaluzas en el proceso de consolidación de la antropología en Andalucía ha sido fundamental. Las universidades, en su doble función docente e investigadora, han permitido la transmisión y enseñanza del corpus teórico de esta disciplina, a la vez que han posibilitado la formación de grupos de investigadores. La institucionalización pues de la antropología en Andalucía se ha realizado en gran parte gracias a ellas, en cambio el papel de otras entidades culturales, o políticas han sido menos importantes, por lo menos en sus inicios.

De cualquier forma este proceso hay que insertarlo en el contexto académico de institucionalización de la antropología en España, y en el marco político de la democratización del país, que implicaría el nacimiento de un nuevo modelo de Estado, de las Autonomías. De ahí que a la hora de escoger un criterio cronológico para dividir las distintas etapas del desarrollo de la antropología andaluza hayamos optado por elegir aquellos momentos que hacen referencia a acontecimientos que son generales a nivel del estado español, tanto en lo relativo a la situación de nuestra disciplina, como a la realidad sociopolítica española.

El desarrollo de la antropología andaluza se ha llevado a cabo fundamentalmente, en torno al núcleo sevillano, fue el único existente en la primera etapa, la que hemos denominado de formación. Su ya larga trayectoria histórica lo han convertido en uno de los focos fundamentales de formación de los antropólogos españoles, y

por lógica cuenta en su haber con mayor variedad de grupos investigadores y paradigmas teóricos que el núcleo granadino, de aparición más reciente, en la etapa que hemos denominado de consolidación.

## LA FORMACIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LOS NÚCLEOS DE INVESTIGADORES ANDALUCES

### *La etapa de formación: 1960-1980*

Este primer período se enmarca en todo el proceso de institucionalización de nuestra disciplina en España, proceso que se inició a partir de la década de los 60, dentro de un contexto político de ciertas aperturas del régimen franquista, que favorecería la vuelta de antropólogos exiliados, caso de Barandarian, o de Claudio Esteva, formado en México bajo la tradición del culturalismo americano. La labor de este último, al frente de la Escuela de Estudios Antropológicos durante los cursos 1965-1968, propiciaría la aparición de toda una primera generación de antropólogos de formación nacional (Comelles, 1984), su posterior acceso a la cátedra de Antropología Cultural en la universidad de Barcelona en 1972, sería un paso decisivo en la consolidación de la disciplina. Otra importante iniciativa vendría de la mano de Carmelo Lisón, antropólogo de formación anglosajona, que tras su doctorado en Oxford, se incorporaría a la vida académica española en los 60, aglutinando en su torno, en la Universidad Complutense de Madrid, otro importante grupo de investigadores.

La tercera iniciativa sería la andaluza. Se inicia tras la llegada a la universidad hispalense, en 1959, del profesor José Alcina, arqueólogo de formación antropológica y con una trayectoria profesional americanista. En el seno de la Cátedra de Historia de América Prehispánica y Arqueología Americana, fundará el Seminario de Antropología Americana, que en el año 1967 daría paso al Departamento de Antropología y Etnología de América. En este marco académico se pondrán las bases de lo que va a ser la investigación antropológica en Andalucía, gracias al empeño personal de Alcina, quien se orientará cada vez más hacia este campo, poniendo en marcha dos proyectos de investigación, en los que se consolidará toda la dinámica investigadora del núcleo sevillano a partir de entonces. De un lado, una línea de trabajo que con metodología etnohistoria abordará la realidad americana, y del otro el diseño de un proyecto de investigación sobre Andalucía.

En el primer caso, y tal y como el mismo Alcina ha escrito (Alcina, 1989:81) el proyecto se encuadraba dentro de una orientación que por entonces se estaba consolidado en México y en Estados Unidos: la Etnohistoria de América, consistente en dotar al análisis histórico de una perspectiva metodológica propia de la antropología, para lo cual se contaba en Sevilla con el fondo documental del Archivo de Indias. Bajo tales premisas se diseñó el proyecto: «Etnohistoria del Norte de México» en el que participarían entre los años 1963-1966, junto al mismo Alcina, tanto profesores del departamento como jóvenes licenciados, nombres como los de Alfredo Jiménez, Pilar Sanchiz, Salvador Rodríguez Becerra aparecen vinculados a este

proyecto. Las bases teóricas y metodológicas del mismo fueron expuestas en el trabajo: *Etnohistoria del Norte de México: un proyecto en marcha* (Alcina, 1972), y en él se contemplaba tanto la perspectiva histórica basada en el análisis de los fondos documentales de la etapa de la conquista, como el estudio de las poblaciones indígenas de la zona septentrional de México.

Por su parte, el segundo proyecto, partía también del campo americanista, con una premisa, la necesidad de profundizar en los elementos culturales del mundo hispano, como base fundamental con la que abordar la etnología de América. Se trataba de conectar la realidad hispana con la investigación americanista, y de realizar comparaciones sistemáticas entre ambos mundos. Era una perspectiva que ya había iniciado el antropólogo norteamericano Foster y expuesto en su obra *Cultura y conquista: la herencia española en América* (1962).

Con estos planteamientos, nació el segundo proyecto del grupo sevillano: «Etnología de Andalucía Occidental». En el proyecto que sería subvencionado por el Ministerio de Educación Nacional entre los años 1963-64 participarían, además de algunos de los nombres anteriormente reseñados, Isidoro Moreno. El trabajo partía del concepto de área cultural, basándose en los paradigmas planteados por Julian Steward (1955). En este caso se centraba en el análisis de una subárea, la Andalucía Occidental. Sus objetivos eran los de recopilar, clasificar y analizar datos de la realidad etnológica andaluza. Datos que se recogieron en una tipología elaborada a tal fin, que abarcaba todos los niveles de la complejidad sociocultural, desde la cultura material (utensilios, técnicas, viviendas), formas económicas (agrícolas, pastoriles, comerciales e industriales), organización social (parentesco, estructura familiar, relaciones familiares y extrafamiliares), creencias, fiestas y religiosidad popular (Alcina, 1990).

Se trataba, en realidad, de unos planteamientos demasiado ambiciosos, que finalmente no pudieron ser culminados por falta de renovación de la subvención. Pero más allá de estas limitaciones que hacen referencia al contexto académico en el que se desarrollaba la investigación universitaria en esos momentos en España, esta iniciativa tuvo, desde nuestro punto de vista, un interés fundamental, el de ser el motor de toda una línea de investigación sobre Andalucía, que a partir de entonces se afianzaría dentro del Departamento.

En el marco de estas dos líneas de investigación realizaron entre los años 60 y 70 sus respectivas tesinas y tesis doctorales los componentes del grupo sevillano. Fueron también los años en que la mayoría completó la incipiente formación antropológica que poseían, bien a través de los cursos de la Escuela Antropológica que Claudio Esteva dirigía en Madrid, bien a partir de la permanencia en algunas universidades norteamericanas. Una situación que no era muy diferente en esos momentos a la del resto de los antropólogos españoles, y que no podía ser de otra forma en un país donde la no institucionalización de la disciplina había potenciado la autoformación de la mayoría de estos profesionales, convergentes en un sólo campo, el de la antropología, pero arrastrando formaciones, perspectivas, y en última instancia intereses distintos.

A partir de la marcha de Alcina a Madrid, será Alfredo Jiménez quien quede al frente del primer equipo de trabajo, centrándose claramente en el estudio del área cultural mesoamericana, fundamentalmente Guatemala, y en menor medida en los grupos chicanos del Sur de Estados Unidos. En estos temas y con una perspectiva etnohistórica realizarán sus investigaciones además del mismo Jiménez, Pilar Sanchez, Beatriz Suñé, y posteriormente Elías Zamora y Blanca Morel.

Por su parte Isidoro Moreno y más tarde Salvador Rodríguez Becerra aparecen, a partir de estos momentos como los representantes de la línea de investigación sobre Andalucía. La aparición en 1972 de la obra del primero de ellos: *Propiedad, Clases Sociales y Hermandades en la Baja Andalucía* es un referente importante en el afianzamiento de esta orientación, en la medida que va a crear uno de los modelos paradigmáticos más interesantes en lo que ha sido el posterior desarrollo de la investigación antropológica sobre Andalucía, como en la segunda parte de este artículo vamos a tratar de analizar.

En 1973 tiene lugar en Sevilla y a iniciativa del grupo sevillano, la **I Reunión de Antropólogos Españoles**. Un acontecimiento significativo en la media que permitió por primera vez el debate científico a los antropólogos españoles. Por lo que al campo de la investigación se refiere, y tal y como quedó de manifiesto en las Actas que se publicaron dos años después, (Jiménez Núñez, comp., 1975) la aportación más interesante de este encuentro fue el replanteamiento a nivel metodológico de las unidades de análisis y observación. La crítica, en este sentido, a la elección de la comunidad como unidad de análisis tradicional en antropología fue fundamental, por cuanto posibilitaría algunos cambios de enfoque en los temas de investigación que a partir de entonces se desarrollarían en la antropología española.

Este tipo de debates eran necesarios en unos momentos en que se estaba construyendo el modelo de la antropología española, y que tal y como quedó de manifiesto en esta primera toma de contacto, aparecía confuso, caracterizado por la imprecisión del propio objeto de trabajo y por las evidentes intromisiones de arqueólogos, antropólogos físicos e historiadores. La idea de la interdisciplinariedad con la que fue convocada dicha reunión, y con la que algunos pretendían construir este modelo, resumía una situación existente, pero evidentemente no aportaba nada al presente y al futuro, por cuanto no ayudaba a la necesaria fijación de un objeto de estudio y una metodología con que marcar los límites de toda materia científica.

El gran reto a que, los cada vez más numerosos profesionales de la antropología en España, se enfrentaban a fines de la década de los 70 era la construcción de un modelo propio. La necesidad era apremiante, por cuanto se estaba ante la posibilidad de consolidar la disciplina definitivamente, y con ella la profesión. Los cambios del sistema educativo español así lo estaban haciendo posible y la implantación de la asignatura de antropología en los Currículos Universitarios era lenta, pero efectiva.

La necesidad de tales precisiones, a la fuerza restrictivas, que levantarían las consiguientes polémicas más allá de lo profesional, se justifican en una situación a todas luces insostenible, y que años más tarde la celebración del **I Congreso de Antropología** en 1978 en Barcelona vendría a sancionar. El imparable camino de la



antropología en su definición, el diseño de su línea de trabajo al margen de otras disciplinas, apostando definitivamente por el trabajo de campo, así como una inequívoca dirección dentro de las Ciencias Sociales fueron sus más interesantes conclusiones. Tal y como algunos de los historiadores de la antropología española han señalado insistentemente, Barcelona fue el espaldarazo significativo y mayoritario de la antropología española (Comelles, 1984, Prat, 1991).

#### *El período de consolidación (1980-1990)*

Asistiremos durante este período a la época de la definitiva consolidación de la disciplina a nivel académico. Así lo demuestra la expansión de los distintos Departamentos de Antropología, la creación de algunos nuevos, o de áreas departamentales en varias universidades españolas, la consecución de la Especialidad de Antropología y la puesta en marcha de los programas de Tercer Ciclo. Estamos, pues, frente al reconocimiento definitivo a nivel institucional de una disciplina, reconocimiento que ha sido creciente desde finales de los 70.

Es evidente la influencia que en este proceso va a tener el nuevo mapa político español, y todo el período de efervescencia autonómica de principios de los 80, en cuya vertiente cultural los antropólogos tenían mucho que decir, lo que influirá en la aparición de nuevos temas y líneas de trabajos, como más adelante tendremos ocasión de demostrar. Serán también los nuevos organismos autonómicos los que propicien apoyo y financiación para algunas de las iniciativas de los antropólogos tanto a nivel de reuniones científicas, como de proyectos de investigación, o publicaciones. La institucionalización de los Congresos Nacionales, junto a la celebración constante en estos años de diversos Simposium y Jornadas sobre temas monográficos favorecieron el encuentro y el debate de una comunidad de estudiosos que ya era amplia, y que en gran medida había adquirido ya estatus académico. Era lógico que dentro de esta tónica se dieran los primeros pasos hacia la profesionalización de la disciplina, y así desde finales de los años 70 se fundarán sucesivamente las distintas Asociaciones de Antropólogos de las diversas comunidades autónomas del Estado Español así como la posterior federación de las mismas a nivel estatal.

Es precisamente dentro de esta política, cuando se celebra en Jerez, en 1982, bajo el auspicio de la Junta de Andalucía el **I Encuentro de Antropólogos Andaluces**. Resultado de aquella reunión fue la publicación *Antropología Cultural de Andalucía* (Rodríguez Becerra, ed. 1984). El objetivo central de dicho encuentro, tal y como expresamente se señala en la introducción, era reflexionar sobre las claves culturales de Andalucía: «Entre las ciencias sociales la Antropología es una de las indicadas para abordar esta problemática en razón de que el concepto central de esta disciplina es el de cultura... por ello la sitúan en disposición de acercarse con unas técnicas, unos métodos y unos conceptos teóricos a los problemas de definición cultural de Andalucía y a la configuración y delimitación del área cultural andaluza» (Rodríguez Becerra, 1984:16).

El encuentro cumplió además otra importante finalidad, la de ofrecer el panorama de la investigación andaluza en esos momentos. Un panorama, que a estas altu-

ras, ya había creado toda una nueva generación de antropólogos andaluces, jóvenes licenciados, en período de realización de sus Tesis Doctorales, algunos ya suficientemente entrenados en el trabajo de campo, formando parte de los proyectos de investigación que habían venido desarrollando los antropólogos de la primera generación. Por lo que se refiere a los temas de estudio fue clara la preeminencia de los dedicados a los problemas de identidad-etnicidad andaluza, los de religiosidad popular y los de fiestas.

Con el I Encuentro de Antropólogos Andaluces se inició una etapa de cooperación y apoyo político y financiero de la Junta de Andalucía a la investigación en antropología. Fue también a raíz del mismo cuando se formó el núcleo de antropólogos de Granada. En este caso, y al menos en sus primeros momentos al margen de la universidad, encabezados por un grupo de jóvenes licenciados, de distinta formación académica, entre los que se encontraban Rafael Briones, José Antonio González Alcantud y Demetrio Brisset, quienes bajo los auspicios de la Junta de Andalucía, crean la Asociación Granadina de Antropología y editan a partir de entonces y hasta la fecha la *Gazeta de Antropología*. Su labor en pos de la institucionalización de la antropología será desde entonces significativa. El grupo orienta sus investigaciones hacia el campo de los rituales, simbología y en general temas de religiosidad popular andaluza, de los que dan cuenta en los sucesivos números de la revista.

La investigación en el campo de la antropología andaluza hasta esos momentos en Granada había estado representada por la obra de Enrique Luque *Estudio social de un pueblo del sur* (1973), que junto a la ya reseñada de Isidoro Moreno, constituye el otro referente clásico de monografías sobre Andalucía. Luque Baena, formado en la universidad granadina, desarrollaría toda su posterior etapa profesional fuera de Andalucía. La enseñanza universitaria de la antropología está hasta estos momentos presente en Granada de forma muy incipiente, como asignatura de introducción en los cursos que imparte el profesor Pedro Gómez, en la Facultad de Filosofía. Y será a partir de finales de los 80, cuando tras la nueva política educativa se afianza su presencia, con la incorporación de nuevos profesores, primero Javier García Castaño, formado en el Departamento de Antropología Social de Madrid, dentro de los paradigmas de la antropología cognitiva, quien iniciará otra línea de investigación a partir de entonces, dentro de lo que se ha venido a llamar Antropología de la Educación.

La incorporación a las aulas universitarias de la figura de Rafael Briones a partir de 1990 consolidará la posición de la antropología en la universidad granadina, cuya enseñanza se lleva a cabo dentro de la facultad de Ciencias Políticas y Sociología, donde ya se ha creado un programa de segundo ciclo, y recientemente el de doctorado, en torno a los cuales se está articulando todo el proyecto académico e investigativo del núcleo granadino, que con sus distintas orientaciones paradigmáticas están formando un incipiente número de jóvenes investigadores.

Este proceso de paulatina consolidación de Granada ha coincidido, con otra importante iniciativa extrauniversitaria, la creación en 1991 de la Fundación Ángel Ganivet, dirigida por José Antonio González Alcantud, y patrocinada por la Diputación granadina y la Consejería de Educación y Ciencia. Su labor en la celebración

de distintos encuentros científicos y simposium ha sido muy interesante desde su fundación, y se está convirtiendo en una plataforma para encuentros y debates científicos de antropólogos nacionales y extranjeros.

Dependiendo de Granada académicamente, como extensión universitaria, la enseñanza de la antropología está presente en Almería en el primer ciclo de la Facultad de Humanidades, donde el profesor Pedro Molina Gómez es la figura representativa de la investigación en esta provincia. Sus trabajos centrados en el análisis del mundo rural de la Andalucía Oriental han dado una aportación reciente en la obra de recopilación titulada *Etnología de Andalucía Oriental*, en la que ha colaborado Danielle Provansal (1991).

Por lo que se refiere al grupo sevillano, será también a partir de estos momentos cuando se configura lo que será su realidad presente. Por un lado, y dentro de todo ese proceso de creación de nuevos Departamentos, nace el de Antropología Social y Sociología en 1989. Ello supondría la separación del mismo de parte del grupo que hasta entonces habían abogado por la línea etnohistórica, que se insertarán en el Departamento de Historia de América de la universidad hispalense. De cualquier forma el área americana, como tema preferente de estudio quedará integrada dentro del departamento sevillano, dirigida ya claramente dentro de una orientación etnológica, tendencia que a partir de esos momentos es encabezada por Pilar Sanchiz.

A su alrededor se crea un grupo de jóvenes investigadores, que marcan ya claramente una de las tendencias actuales del departamento, centrada en torno al tema de los procesos de dinámica cultural, planteando los procesos de cambio, bajo paradigmas culturalistas, estudiando fenómenos de contactos culturales y aculturación y sus manifestaciones a niveles sobre todo simbólico-ceremoniales. A tales presupuestos responde el proyecto en el que el grupo actualmente trabaja: «Transformaciones socioculturales en Andalucía y América», en el que el grupo amplía lo que hasta entonces había sido su zona de estudio tradicional, la realidad americana, para incluir Andalucía. Dentro de este nuevo marco se han realizado o están en proceso de realización varios estudios y tesis doctorales sobre el sincretismo cultural del protestantismo y el nativismo en Guatemala (M. Cantó), o sobre el universo simbólico-espacial de la mujer andaluza (A. Carloni).

Andalucía va a constituir el segundo marco de estudio del grupo sevillano, y lo va a ser de forma casi exclusiva de parte de sus componentes. Era lógico que así lo fuera, no sólo por haber sido una de las líneas de trabajo prioritario iniciada por Alcina, como ya señalábamos anteriormente, a cuyas perspectivas responden los trabajos de Isidoro Moreno: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía* (1972) y de Salvador Rodríguez Becerra: *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla* (1973). Sino además porque tal opción se encuadra dentro del modelo en el que se consolida la antropología española a partir de la década de los 70, abogando por lo que se ha llamado la «Anthropology at Home», que rompiendo con el modelo exotista se inicia en el estudio de «los otros cercanos», en unos casos campesinos, en otros grupos marginados (Lisón, 1973), en todos, formas de vida tradicionales que responden a pautas culturales del mundo rural.

Un modelo que desde nuestro punto de vista fue, en muchos casos, una opción teórica a posteriori, y en parte una necesidad ante la falta de una política de apoyo institucional a investigaciones en el extranjero, así como una solución ante la imposibilidad de la mayoría de los profesionales de compatibilizar su dedicación académica en la universidad con el trabajo de campo. Fue desde luego, para muchos una opción de compromiso social personal, que tal y como ha señalado Joan Prat tendió a desarrollar «la ilusión de que la antropología podría salir del gueto académico y docente en el que se hallaba inmersa y penetrar con más fuerza en el tejido social (Prat, 1991, 48).

## LOS TEMAS DE ESTUDIOS

Somos conscientes que es imposible abordar todo lo que ha sido la dinámica investigadora en Andalucía en estas pocas páginas, de ahí que tras centrarnos, en la primera parte de este artículo, en el análisis de la evolución histórica de la formación de los núcleos centrales de investigadores en Andalucía, queramos detenernos, en esta segunda parte, en la reflexión sobre algunos de los temas que han sido los más característicos de la investigación andaluza. Y la fuerza de ser restrictivos hemos seleccionado aquellos que han generado líneas de trabajo que consideramos las más representativas por sus aportaciones, tanto al panorama de la antropología andaluza como en general al nivel estatal.

El primero de ellos será el de la **Religiosidad Popular**, entendiendo por tal todo el universo de manifestaciones simbólicas, ritos y ceremonial de base popular que se articulan con prácticas de la religiosidad oficial. El tema ya clásico en la antropología adquiere nuevos significados gracias a la situación creada tras la nueva realidad democrática. El campo de la fiesta, y de los rituales, recuperados en su versión de explosión de libertad, de espontaneidad y de identidad colectiva se convierte en uno de los temas por excelencia de los antropólogos andaluces. Y ello porque este campo constituye una adecuada estrategia de análisis con la que aproximase a la realidad andaluza, donde parte de la riqueza y complejidad de sus manifestaciones rituales y festivas se han manifestado a través de una religiosidad popular escondida tras el peso de religión oficial, pero implantada sobre creencias largamente arraigadas a niveles populares. De ahí la significación de celebraciones de rituales como la Semana Santa o el Rocío, y la existencia misma de asociaciones de tipo religioso y de identidad social como las hermandades andaluzas. Los trabajos al respecto de antropólogos como Salvador Rodríguez Becerra, sus aportaciones teóricas y metodológicas, y los ya mencionados del grupo granadino sobre la zona de Andalucía Oriental son exponentes de cuantos venimos diciendo.

El tema de cualquier forma había sido abordado de forma pionera por Isidoro Moreno en su obra: *Propiedad Clases Sociales y hermandades en la Baja Andalucía*, monografía que, constituye la primera aportación al campo de la antropología andaluza y es ya un referente clásico en la literatura antropológica sobre la Península Ibérica. Desde estas páginas, nos interesa por cuanto va a crear un marco referen-

cial más complejo donde se inserta el tema de la religiosidad popular y los rituales festivos, un marco que de hecho lo subsume, y que de otro lado nos parece el más paradigmático en todo el panorama de la investigación antropológica andaluza en los últimos años, nos estamos refiriendo al de **la Identidad**.

El tema de la identidad había sido planteado también por Carmelo Lisón, quien en los años 70 desarrolla un ambicioso proyecto con una perspectiva que aborda la identidad articulando tres niveles de integración: el territorial, las bases materiales de existencia y el universo simbólico (Lisón, 1973). A partir de entonces se convierte en uno de los ejes clásicos de la investigación antropológica española, cuya variedad de estrategias han sido objeto reciente de una reflexión de síntesis por parte de algunos estudiosos (Pujadas, 1990; Moreno Navarro, 1991).

La identidad constituye desde una perspectiva andaluza el tema por excelencia en el que se ha vehiculado la mayor de la investigación a partir de estos momentos del grupo coordinado por Isidoro Moreno desde el Departamento de Antropología Social y Sociología de la Universidad de Sevilla, en una trayectoria de amplias estrategias investigadoras que vamos a analizar siguiendo un orden cronológico:

1. Corresponde a una primera etapa que se desarrolla durante los años 70', en la que el estudio de la identidad es abordado desde el marco teórico-metodológico que propone el mismo Isidoro Moreno en su primera obra. La identidad entendida como proceso-sentimiento de adscripción a diversos niveles de integración que la reproducen. El modelo, aplicado al caso concreto de las hermandades andaluzas, va a dibujar una tipología de las mismas, clasificadas en grupales, semicomunales, comarcales y supracomunales: «El hilo conductor del estudio es la definición del concreto Nosotros/Ellos que establece, reproduce o redefine simbólicamente cada fiesta y la pertenencia al grupo que la organiza y/o celebra (generalmente una hermandad o cofradía). De este modo, una fiesta y en su caso una hermandad, puede representar el medio por el que se exprese la identidad colectiva de un grupo social (gremio, clase, barrio, etnia), de media comunidad, de la totalidad de una comunidad o de una comarca o región entera. (I. Moreno, 1974:30).

2. Durante los años 80' la línea de investigación se afianza y aparecen las primeras aportaciones de algunos de los integrantes de su grupo de trabajo. El modelo se aplica al estudio de las hermandades semicomunales: (E. Aguilar, 1983; M. L. González Cid, 1984, F. Plata, 1987 y J. Escalera, 1987), o al de las hermandades supracomunales: (Juan Agudo, 1990). En este mismo sentido se elabora un ambicioso proyecto subvencionado por la Junta de Andalucía, sobre las Fiestas andaluzas, donde el ritual festivo aparece imbricado con el papel de las hermandades en torno a la identidad y la sociabilidad, dos de las más importantes funciones latentes que tales asociaciones religiosas tienen desde el punto de vista de la antropología.

Bajo el paradigma básico de la identidad el grupo comenzó a trabajar a partir de estos momentos en los estudios sobre **etnicidad**. En este caso siguiendo la misma tónica que otros tantos investigadores a nivel del estado español, para los que, el tema por excelencia desde mediados de los años 80' éste, y prueba de ello es la amplia producción de los grupos de antropólogos catalanes, vascos canarios y anda-

luces al respecto, cuyos planteamientos han sido objeto reciente de una reflexión sintética por parte de Pujadas (1991). Con él coincidimos que tras esta efervescencia temática está la realidad política del modelo que se está diseñando en esos momentos en el panorama político del país: las autonomías, y toda la movilización sociopolítica que supuso al respecto. Pero también es verdad el tema daba una salida, como el mismo autor señala, a nuevos planteamientos de los postulados científicos de la antropología por aquellos años, referentes a cambios en las escalas de las unidades de análisis, que replanteando la pretendida homogeneidad de los estudios de comunidad, ponían el énfasis en el análisis de unidades y grupos concretos contenidos en el demasiado globalizador concepto antropológico de sociedad. Las aportaciones de Barth (1969) y de Cohen (1978) en relación a los límites étnicos y a los problemas de multiétnicidad son iluminadoras en este sentido, pues venían a insistir en definitiva en la categorización procesual y dinámica de dichos procesos.

Sobre la base pues de la etnicidad entendida como un proceso dinámico a la vez histórico y cultural, con vertientes diversas y plasmación a nivel económico, social, político e ideológico (I. Moreno, 1991) el grupo elabora un proyecto de estudio sobre **La Etnicidad Andaluza**, que se aborda desde tres niveles diferentes y complementarios:

— Desde un punto de vista histórico: se trata de plantear el origen del fenómeno, o lo que es lo mismo lo que fueron las primeras elaboraciones teóricas sobre la cultura andaluza, realizadas por los folkloristas andaluces de finales del XIX. El tema de otro lado entroncaba con uno de los problemas centrales también en esos momentos entre los antropólogos españoles, la búsqueda de unas raíces autóctonas de la antropología española en una pretendida continuidad entre el movimiento folklorista del XIX y la antropología del XX. Una primera aproximación al tema por parte de I. Moreno (1981) el estudio de E. Aguilar (1990) son los resultados de esta línea de investigación.

— Una segunda orientación abordaba la etnicidad en su plasmación sociopolítica, de ahí los estudios a nivel de identidad local, poder y asociacionismo de J. Escalera (1990), así como del fenómeno de la emigración andaluza en Cataluña como catalizador y acelerador del proceso de etnicidad (E. Martín, 1990). En general la perspectiva de estos estudios ha incidido sobre todo en los aspectos microsociales del fenómeno, sería interesante haber complementado tales análisis con estudios que abordaran el tema desde un enfoque macrosocial, en concreto sobre la participación en el proyecto cultural y político de la etnicidad andaluza de los diferentes grupos sociales, y la instituciones políticas andaluzas. En este sentido sólo se pueden reseñar las aportaciones a nivel teórico de Isidoro Moreno sobre clases sociales y regionalismo andaluz (1977, 1979).

— Una tercera línea del proyecto analizaba la vertiente simbólica de la etnicidad. En realidad se trata de un nuevo abordaje de los ya citados estudios sobre rituales religiosos: fiestas como el Rocío, la Semana Santa, y en general las características de la religiosidad popular andaluza, son ahora estudiadas desde una perspectiva que las presenta como elementos claves de la configuración cultural andaluza.

Nos gustaría señalar a la hora de hacer un balance crítico sobre todo este proyecto que quizás más que ningún otro ha estado mediatizado por una gran carga ideológica, lo cual no ha oscurecido sus aportaciones, pero es verdad que las implicaciones entre el abordamiento teórico del tema, con los postulados personales y políticos de los investigadores han sido más que evidentes. El tema, desde luego, se presta a ello, y más cuando, como es el caso, se reflexiona sobre la propia etnicidad, lo que pone a prueba ese pretendido alejamiento entre el investigador y sus objetos de estudios. Es también verdad que este tipo de estudios han servido para afianzar esa difusa conciencia de identidad de los andaluces, y hasta nos podríamos preguntar en qué medida los antropólogos han colaborado en este proyecto de concienciación, en una época de especial efervescencia política como fue la vivida antes y después de la aprobación del Estatuto de Autonomía Andaluza en 1981.

3.— La tercera etapa, ya es historia reciente, y con ella entramos ya en la década de los 90, en que quizá la principal novedad consiste en la apertura de las investigaciones hacia temas de antropología económica, la primera aportación en esta nueva línea vendrá de la mano de Pablo Palenzuela, con su investigación sobre estrategias de supervivencia de los jornaleros andaluces (1990). A partir de estos momentos el grupo comienza a trabajar en el análisis de los cambios en la estructura económico-social y los modelos culturales que están actualmente conformándose en lugares concretos de la Andalucía rural, a partir de los procesos de diversificación económica, y transformación de la base económica.

Bajo estos paradigmas se desarrollan dos grandes bloques de investigaciones. De un lado, las que desde una perspectiva económica abordan los procesos de cambios, en concreto las estrategias económicas de los grupos domésticos de jornaleros que han pasado a convertirse en pequeños propietarios agrícolas, en zonas como Lebrija (Sevilla), como consecuencia de una política de reparto de tierras auspiciada desde la Junta de Andalucía. En el mismo sentido se trabaja en proyectos que insisten en las transformaciones que a nivel de las estrategias de los pequeños campesinos ha supuesto la intensificación agrícola, con la implantación de los cultivos bajo plásticos, de floricultura en la zona de Sánlúcar de Barrameda (Cádiz), o de fresas en la zona de Palos y Moguer (Huelva). O por último en temas que articulan todo este proceso de cambios económicos con la variable del género, en el sentido de analizar el papel que dentro de estas cambiantes estrategias de los grupos domésticos tiene la mujer en su incorporación a determinados procesos de trabajos, en la medida que sobre ellos pesa la carga ideológica del género como construcción cultural.

De otro lado, se siguen abordando los temas del cambio desde la perspectiva de las identidades sociales, en este caso se trabaja en la cuenca minera de Riotinto (Huelva), sobre la hipótesis del análisis de los procesos de modificación de la identidad colectiva, en momentos en los que se están dando una desintegración acelerada de los procesos productivos en la zona. Dentro de esta misma línea se trabaja en otra investigación centrada sobre los efectos económicos, sociales y culturales de la instalación de la estación de esquí en la zona de Monachil (Granada).

En definitiva las dos corrientes convergen en temas, pero mientras a la primera le preocupa más la perspectiva de los procesos económicos, y trabaja sobre conceptos como los procesos de trabajo, las estrategias económicas de los grupos domésticos, la economía sumergida, o el género como perspectiva de aproximación que articula esos procesos económicos con las representaciones ideológicas, a la segunda corriente le interesa especialmente una estrategia de aproximación a estas realidades desde el problema de la identidad, y es en este sentido como hay que entender la utilización del concepto de «**Cultura del trabajo**». Tal concepción forma parte de un paradigma más amplio que trata de explicar la complejidad social a partir de sus tres elementos estructurantes: la profesión-clase, el género, la etnicidad (I. Moreno, 1990: 603), modelando cada uno de estos niveles una cultura globalizante: una cultura del trabajo, una cultura de género y una cultura étnica, que a modo de marco de referencia conforman la identidad individual y grupal.

El concepto nos parece interesante como elemento estratégico de análisis de la realidad, en la medida que permite la articulación de elementos de la base económica con el entramado ideológico de los fenómenos sociales, pero es verdad que debe ser perfilado, y sobre todo aclarado, desde mi punto de vista, la utilización misma de cultura como concepto global, y lo que sería uno de sus niveles, el de ideología, pues se corre el peligro de caer en el mismo reduccionismo conceptual que los culturalistas americanos. El debate está abierto tanto dentro del mismo grupo, como con algunos antropólogos españoles. De hecho constituyó el tema central de unos de los grupos de trabajo del V Congreso de Antropología celebrado en Granada en 1990.

Dentro de este amplio panorama de la antropología andaluza hay que incluir la figura de Antonio Limón, que en el seno del Museo de Artes y Costumbres Populares de Andalucía ha dirigido distintas investigaciones de carácter etnográfico, que recogen algunos procesos de trabajos tradicionales en Andalucía. Sus investigaciones, centradas en el abordamiento de los temas de la tradición y el cambio que plantearía en su obra teórica de 1988, están ahora desarrollándose en un proyecto sobre: «La estructura de la familia andaluza desde 1940 a 1980» (A. Limón y E. Fernández de Paz, 1991).

Por lo que se refiere a Antonio Mandly, su incorporación al Departamento sevillano se produjo cuando ya contaba con una trayectoria profesional, en la que había abordado distintos temas de la realidad andaluza: la emigración y el turismo en la Costa del Sol, a los que siguieron sus análisis sobre el proceso de lucha política de Marinaleda (Sevilla) (A. Mandly, 1987), desde unos planteamientos que priorizaban los aspectos simbólicos de estos fenómenos, dentro de esta perspectiva trabaja actualmente en el campo de la Antropología Lingüística (A. Mandly, 1992).

A su vez habría que señalar la ya relativa apoyatura institucional que esta labor de investigación está teniendo desde los organismos públicos andaluces, y en este sentido subrayar la importancia que ha tenido la creación en 1989, desde la Junta de Andalucía, de la Comisión de Etnología Andaluza, desde la que se están financiando muchos de los proyectos aquí reseñados, a la vez que ha favorecido los encuentros anuales de antropólogos andaluces.



Pensamos pues que la situación institucional de la antropología está suficientemente consolidada, y por eso creo que estamos en un momento idóneo de replantear nuevas perspectivas a nuestros temas de estudio, insertándolos en un marco comparativo mayor de lo que ha sido hasta hoy la opción fundamental de Andalucía como casi exclusivo campo de estudio. Este modelo de antropología que ha sido argumentado teórica y metodológicamente por algunos investigadores (I. Moreno, 1972), me parece igualmente válido que el de los que creemos que la antropología es un discurso sobre «los otros», pero no exclusivamente «los cercanos». Abogamos por una complementariedad de ambos modelos, que nos aleje del excesivo ensimismamiento sobre nosotros mismos, que nos obligue a afinar nuestro planteamiento teórico y nuestros métodos de trabajo, y sobre todo que nos enriquezca con planteamientos comparativos de los mismos temas de estudio en otras áreas.

Por eso nos gustaría terminar estas páginas apostando por esos todavía incipientes proyectos de trabajo que, dentro de esta línea, están empezando a consolidarse en del Departamento de Sevilla. Se trata de estudios comparativos en el marco de área mediterránea, concretamente el que ya está en proceso de realización en coordinación con antropólogos portugueses, sobre la frontera con Portugal, o los que están en período de gestación con Marruecos y el Messogiorno italiano.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

AGUDO, J.

1986 «Aproximación a las formas organizativas de religiosidad popular en la provincia de Córdoba». En *Córdoba y su provincia*, T. VI, pp. 265-289, Córdoba Ed. Gever.

1989 «Semana Santa en Puente Genil: notas sobre las corporaciones y grupos pirocuchos». En *La Religiosidad Popular*, Vol. III, pp. 529-543. Barcelona, Anthropos.

1990 *Las hermandades de la Virgen de Guía en los Pedroches*, Córdoba, Caja Provincial de Ahorros.

AGUDO, J., GIL, C.

1991 «Transformaciones socioculturales en Palos de la Frontera y Moguer» en *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla. Junta de Andalucía, pp. 73-80.

AGUILAR, E.

1983 *Las hermandades de Castilleja de la Cuesta. Un estudio de Antropología Cultural*, Sevilla, Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento.

1990 *Cultura Popular y Folklore en Andalucía*. Sevilla. Diputación Provincial.

1991 Antropología y Folklore en Andalucía (1850-1921). En J. Prat U. Martínez, J. Contreras, I. Moreno (Eds.): *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Ed. Taurus, pp. 58-76.

AGUILAR, E. y otros

1991 «Las culturas del trabajo de las mujeres del Aljarafe sevillano». En *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla. Junta de Andalucía, pp. 81-90.

ALCINA, J.

1967 «Etnohistoria del Norte de México: un proyecto en marcha». En *Runa*, Vol. 10, pp. 97-122.

1989 «Etnología de Andalucía Occidental: un proyecto de investigación veinte años después». En *El Folklore Andaluz*, n.º 3, pp. 79-90. Sevilla.

BARTH, F. (comp.)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México. Fondo de Cultura Económica, (1.ª ed., Oslo, 1969).

BRIONES, R.

1983 «La Semana Santa andaluza». *Gazeta de Antropología*, 2, pp. 4-10. Granada.

1991 «Identidad y poder en las fiestas patronales de los Guájares». En *Gazeta de Antropología*, n.º 8, pp. 63-73. Granada.

BRISSET, D.

1988 *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada. Diputación Provincial.

1991 «Rituales festivos de la provincia de Granada». En *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla. Junta de Andalucía, pp. 183-191.

CANTON, M.

1989 *Imágenes para una leyenda. La cultura de frontera de Nueva España*. Sevilla. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.

1991 «Género y discurso en el barrio de Triana (Sevilla)». En anuario *Etnológico de Andalucía*. Sevilla. Junta de Andalucía, pp. 111-118.

CARLONI, A.

1981 «Avance sobre el trabajo de la vida de la mujer en la casa-corral sevillana». *Etnografía Española*, 2, pp. 255-288.

1991 «Dos mujeres de una casa corral». En *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla. Junta de Andalucía, pp. 45-49.

COHEN, R.

1978 «Etnicity: problem and focus in Anthropology». En *Annual Review of Anthropology*, 7, pp. 379-403.

COMELLES, J. M.

1984 «Antropología sin colonialismo. La profesión del antropólogo y el desarrollo del estado en la España contemporánea». III Congreso de Antropología. Donostia (s. p.).

ESCALERA, J.

1987 «Asociaciones para el ritual-asociaciones para el poder: Hermandades y casinos». En Luna, M. (ed.): *Grupos para el ritual festivo*. Murcia. Editora Regional, pp. 123-154.

1989, «Hermandades, religión oficial y poder en Andalucía». En *La Religiosidad Popular*, Vol. III, pp. 458-470. Barcelona. Anthropos.

1990 *Sociabilidad y Asociacionismo: Estudio de Antropología Social en el Aljarafe sevillano*. Sevilla. Diputación Provincial.

FOSTER, G.

1962 *Cultura y conquista: La herencia española en América*. Xalapa. Universidad Veracruzana.

GARCÍA CASTAÑO, J.

1985 «Preocupaciones metodológicas en M. Mead. Un estudio necesario para la antropología de la educación». *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología*, pp. 31-44. Las Palmas.

1989 *Transmisión cultural en una institución educativa universitaria. Análisis antropológico de las relaciones docentes discentes*. Madrid. Universidad Complutense.

GÓMEZ MOLINA, P.

1991 *Religión popular y mesianismo: análisis de la cultura andaluza*. Granada. Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A.  
1984 «Las santas de Huéscar. Fiesta, territorialidad y símbolo». *Gazeta de Antropología*, 4, pp. 15-25.  
1990 *Cantarereros y caciques en la lucha por el mármol*. Almería. Instituto de Estudios Almerienses.
- GONZÁLEZ CID, M<sup>a</sup> L.  
1984 «Estructura social, sistema de poder y cofradía en Setenil Cádiz». En *Antropología Cultural de Andalucía*. (S. Rodríguez Becerra ed. ed.). Sevilla. Junta de Andalucía, pp. 373-382.
- JIMÉNEZ NÚÑEZ, A.  
1972 «El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana». *Revista Española*, 7, pp. 153-169. Madrid.  
1975 «Sobre el concepto de Etnohistoria». En *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, pp. 91-105 Sevilla.
- LISÓN TOLOSANA, C.  
1973 «Sobre áreas culturales en España». En *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Ayuso, (1.<sup>a</sup> publicación en M. Fraga, J. Velarde y S. Del Campo (eds.): *La España de los años 70*, Madrid, 1972).
- LIMÓN DELGADO, A.  
1981 *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*. Sevilla. Diputación Provincial.  
1988 *Andalucía ¿Tradición o cambio?* Sevilla. Algaida.
- LIMÓN DELGADO, A.: FERNÁNDEZ DE PAZ, E.  
1991 «La estructura de la familia en Andalucía y su evolución entre 1940 y 1980. En *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla. Junta de Andalucía, pp. 128-137.
- LUQUE BAENA, E.  
1974 *Estudio Antropológico social de un pueblo del Sur*. Madrid, Ed. Tecnos.
- MANDLY, A.  
1987 «Contrapuntos simbólicos de la acción social en Andalucía. Marinaleda (Sevilla)», *Revista de Estudios Andaluces*, 9, pp. 87-100.  
1992 «Identidad y lenguaje». *Fundamentos de Antropología*, 1, pp. 75-83. Granada.
- MARTÍN, E.  
1985 «Aspectos socioculturales de la emigración en la Sierra de Cádiz: el retorno». En *Cádiz y su provincia*, Ed. Gever, Sevilla, vol. IV, pp. 122-147.  
1989 «Las Hermandades de la Semana Santa de Arcos de la Frontera (Cádiz). Una aproximación desde la Antropología Cultural». En *La Religiosidad Popular*, Vol. III, pp. 569-579. Barcelona. Anthropos.
- 1991 «La inmigración andaluza en Cataluña: causas, sistemas de organización y trasplante de la cultura andaluza». En J. Prat, U. Martínez, J. Contreras, I. Moreno (Eds.) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid. Ed. Taurus, pp. 299-307.
- MARTÍN, E., MELERO, M.<sup>a</sup> L.  
1991 «Intensificación de la agricultura y cambios en la estructura social y el sistema simbólico en la zona de Palos y Moguer. En *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla. Junta de Andalucía, pp. 137-147.

MORENO NAVARRO, I.

- 1972a *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Madrid. Siglo XXI. Ed.
- 1972b «El trabajo de campo etnológico en España y el problema de la elección de comunidad», *Ethnica*, 3, pp. 165-182.
- 1974 *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- 1975 «La investigación antropológica». En *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 325-338.
- 1977 *Andalucía: subdesarrollo, clases sociales y regionalismo*, Madrid, Manifiesto Ed.
- 1979 «Regionalismo y clases sociales». En *Andalucía Hoy. Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. Córdoba. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, pp. 249-254.
- 1985a «Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz», *Revista de Estudios Andaluces*, 5, pp. 13-38.
- 1985b *Cofradías y Hermandades Andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.
- 1986a «La identidad andaluza pasado y presente. (Una aproximación antropológica)». En *Andalucía* (M. Barrera, ed.), pp. 253-284.
- 1986b «Religiosité populaire andalouse et catholicisme». *Social Compass*, XXXIII-4, pp. 437-455.
- 1988 «La cuestión de la tierra y la identidad andaluza». En E. Sevilla y K. Heisel (eds.): *Anarquismo y movimiento jornalero en Andalucía*, pp. 99-106.
- 1989 «Cultura del trabajo e ideología, el movimiento campesino anarquista andaluz». *Actas V Congreso del Andalucismo Histórico*, Cádiz, pp. 76-93.
- 1991 «Identidades y rituales». En J. Prat, U. Martínez, J. Contreras, I. Moreno (Eds.) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid. Ed. Taurus, pp. 601-636.

PALENZUELA, P.

- 1990 *Buscarse la vida. Estrategias de subsistencia de los jornaleros de Lebrija*. Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla.
- 1991 «Estrategias domésticas de los jornaleros andaluces: salario, subsidio y economía sumergida». En J. Prat, U. Martínez, J. Contreras, I. Moreno (Eds.). *Antropología de los pueblos de España*. Madrid. Ed. Taurus, pp. 416-426

PLATA, F.

- 1987 «Grupos sociales y rituales festivos en la campiña cordobesa. Grupos para el ritual festivo, Murcia. Ed. Regional, pp. 41-52.
- 1991 «Asociacionismo, ritual masculino en la campiña de Córdoba: el caso de Lucena, Moriles y Cabra. En *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla. Junta de Andalucía, pp. 255-265.

PRAT, J.

- 1991 «Reflexiones sobre los nuevos objetos de estudio en la Antropología Social española». En Cátedra, M. (Comp.): *Los españoles vistos por los antropólogos*, Madrid, Júcar, pp. 45-68.

PRIMERA

- 1973 *...Reunión de Antropólogos Españoles*. (A. Jiménez, ed.), Sevilla. Universidad de Sevilla.

PROVANSAL, D.; MOLINA, P.

- 1991 «Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España, 1981-1987. En Cucó, J. y Pujadas, J. J. (Coord.). *Identidades Colectivas*, pp. 3-19.

RODRÍGUEZ BECERRA, S.

1973 *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla*. Sevilla. Publicaciones del Seminario de Antropología Americana.

1982 *Guía de Fiestas Populares de Andalucía* (Dtor). Sevilla. Junta de Andalucía.

1984 *Antropología Cultural de Andalucía*. (Ed.) Sevilla. Junta de Andalucía.

1986 «Etnografía y Folklore en Andalucía» En *La Antropología Cultural en España. Un siglo de antropología*. A. Aguirre (Ed.), pp. 267-319. Barcelona. P. P. U.

1989 «La romería del Rocío, fiesta de Andalucía», *El Folklore Andaluz*, 3, pp. 147-152.

RODRÍGUEZ BECERRA, S.; VÁZQUEZ, J. M.

1980 *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad Popular*. Sevilla. Ed. Argantonio.

SANCHIZ, P.

1972 «La población indígena del Noreste de México en el siglo XVII: algunas cuestiones en torno a demografía y aculturación». *Revista Española de Antropología Americana*, vol. VII, pp. 95-126. Madrid.

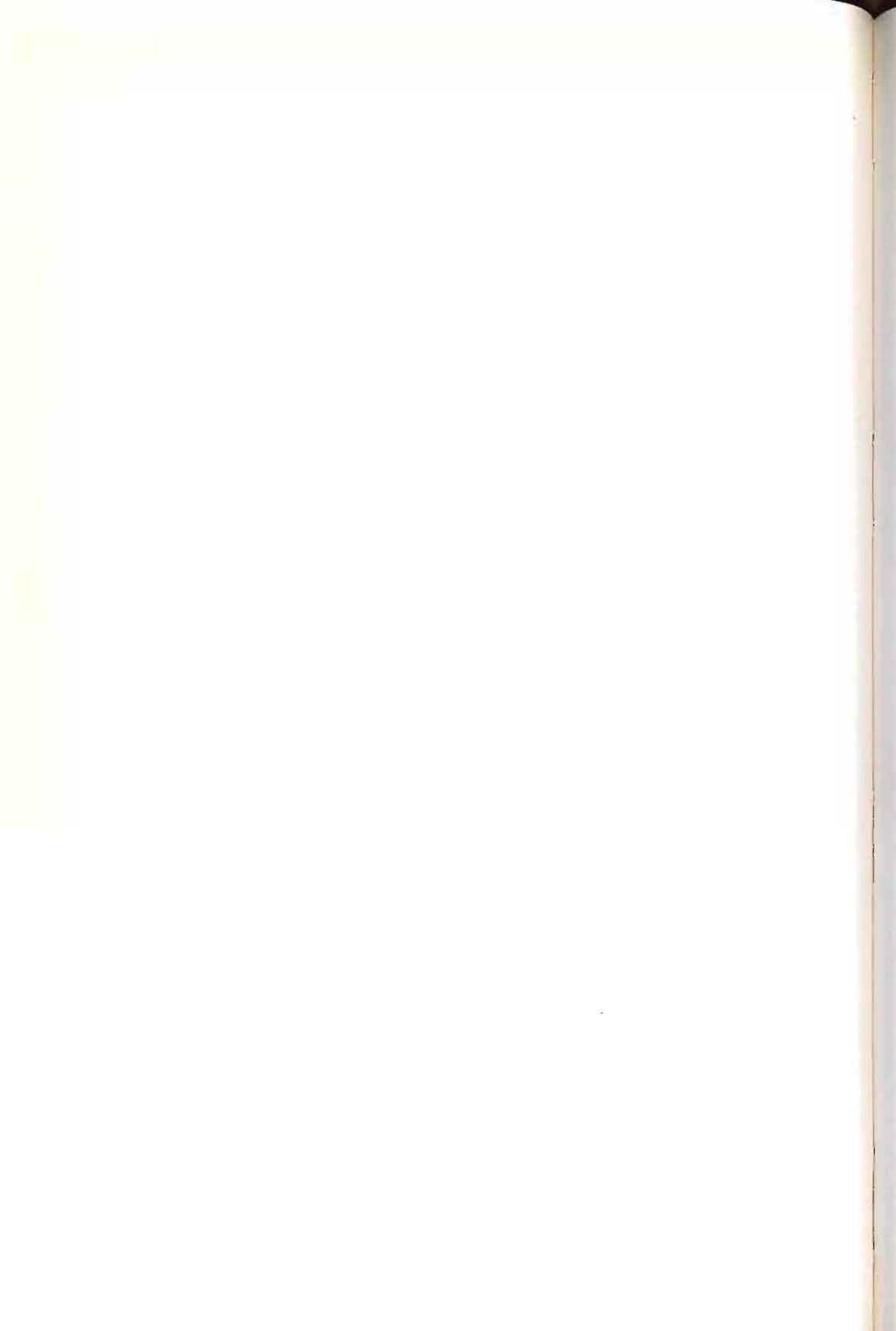
1975 «Cambio cultural dirigido en el siglo XVII: Tomás López y su planificación del cambio para los indios de Guatemala». *Ethnica*, 12, pp. 129-148. Barcelona.

1989 «Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante la Colonia». En *La Religiosidad Popular*, vol. III, pp. 387-399. Barcelona, Anthropos.

SANCHIZ, P. y otros

1992 *Mujer Andaluza*. Brenes. Muñoz y Montraveta Eds.





# *La antropología social en Andalucía oriental: paseo incidental*

POR

J. A. GONZÁLEZ ALCANTUD

(Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet»/  
Universidad de Granada)

## I

Se ha señalado que pensar en Andalucía es divagar fragmentariamente, tanto se sea autóctono como foráneo. Quizás esa deficiencia o favor estructural, depende cómo se mire, haya obligado a algunos a pensar la región unitariamente y con sabor de escuela disciplinada, creando el espejismo de la «identidad regional». Pocas voces como la de Castilla del Pino en 1974 han afirmado que «Andalucía no existe», que es una construcción heurística. Fácilmente podemos colegir, que si esto es así con relación al constructo regional, menos aún podemos hablar de la existencia de una antropología andaluza medianamente homogénea. Para afirmar su presencia deberíamos tener al menos un «corpus» teórico y etnográfico sobre la región meridional que no poseemos sino a retazos, y unos puntos de debate que tampoco poseemos, ya que las producciones de unos y otros encuentran por eco el silencio.

Es más que probable que la antropología andaluza oriental, pues pertinente será recordar que en Andalucía existen históricamente dos áreas culturales con marcados caracteres diferenciales, se parezca al «azar objetivo» de los surrealistas. El encuentro de los clásicos de la antropología, las monografías académicas y el amateurismo indígena sobre un Sur amable y paradísico, sin los peligros del Sur africano, ha dado la situación actual.

Los textos de Brenan, Pitt-Rivers y Brandes referentes a Andalucía Oriental y alrededores han servido para comprobar que tras ellos existían sistemas de pensamiento metropolitanos, sea la literatura de viajes, sea la antropología funcional derivada posteriormente en estructural, sea el neoetnografismo impresionista. Y ello llevó en los estantes de las librerías a buscar a los clásicos disciplinares; la labor de los editores, traduciendo a Malinowski, Evans-Pritchard o Lévi-Strauss, parece para nuestra área más importante que la de los maestros orales, que no los hubo.

Las obras de antropólogos autóctonos o españoles, como Luque Baena y Navarro Alcalá-Zamora, hicieron patente la posibilidad indígena de mirarse bajo el prisma antropológico, sin desdoro de los marcos teóricos metropolitanos. Pero cuando se terminaron y se dieron a la luz, sus lectores encontraron que allí se agotaba ya el género monografía. Y prueba evidente es que después no se ha realizado casi ninguna monografía «stricto sensu», y la que se escribió resultó pobre y reiterativa en relación con las primeras.

Hubo también mucho de amaterismo universitario, diferenciado de la erudición local por razones de formación profesional, que funcionó de forma «silvestre» o sobre basamentos autodidactas en lo referente a la antropología social. Lo curioso del caso es que tampoco existió una tradición de folkloristas que a lo mejor hubiesen facilitado el tránsito a la antropología social, de los universitarios amateurs preocupados por leer en el bosque de los símbolos. Los hay que opinan que esta ausencia facilita ahora el quehacer de la antropología, al evitarnos engorrosas polémicas de las que mucho se sabe en los lugares donde sí hubo folkloristas desde el siglo pasado. Los únicos que podrían habernos disputado una parcela de la antropología, la «festología» por ejemplo, fueron los literatos y poetas costumbristas, y ello lógicamente resulta a todas luces impensable.

## II

No es un secreto para nadie que Granada, y su Universidad, ha sido hasta ha poco, y posiblemente aún lo sea, el centro irradiador académico-intelectual de Andalucía Oriental. De modo que el pasado de la etnología, pues como tal habrá que conceptualizar a la disciplina que nos antecedió, deberá ser contrastado con su mayor o menor aceptación académica.

Rastreado en los historiadores de la Universidad granadina, difícilmente podremos hallar referencias ni siquiera a Frazer ni Ratzel, ni Bachofen, ni Durkheim, ni ningún pilar siquiera remoto de las ciencias antropológicas. Sólo el doctor Olóriz, a partir de su docencia en la Facultad de Medicina, conectó a final del siglo XIX con la antropología criminal de los lombrosianos, cuando la antropología social aún no se había desembarazado de las especulaciones biologicistas. Hasta tal punto se es deudor de la Historia en una vieja ciudad como Granada, nos lo puede indicar el estatuto administrativo que todavía ocupan los antropólogos sociales granadinos, dependientes del Departamento de Anatomía de la Facultad de Medicina, de resultados de la presencia hace un siglo de Federico Olóriz en su cátedra.

Y como nuestra historia es un cúmulo de azares objetivos que decíamos al principio, viraremos hacia la Facultad de Letras, que hubiera debido ser el natural recipiendario de la etnografía en el pasado. Solían contarme los colegas prehistoriadores que el futuro de la antropología granadina y andaluza oriental se disputó en una oposición de aquellas en las que se optaba a una cátedra de «Prehistoria y Etnología». Don Antonio Arribas Palau, gran arqueólogo como es bien sabido, ocupó la de Granada, y don Claudio Esteva Fabregat, iniciador de la antropología cultural en



Cataluña, la de Barcelona. De haber ocurrido al revés en Granada hoy tendríamos una importante escuela de antropología, en lugar de la magnífica que poseemos de arqueología seguidora del magisterio del profesor Arribas. La etnología, por tanto, siempre siguió apareciendo como el adorno primitivista de la prehistoria.

Los historiadores, incluso aquellos que se ocuparon de las fiestas como los finiseculares Miguel Garrido Atienza y Francisco de P. Valladar, procuraron por todos los medios basarse en fuentes documentales escritas huyendo de la información oral, que en la misma época ya utilizaban los sevillanos seguidores de «El Folklore Andaluz». La creencia, en una Universidad donde la Historia y la Filología eran disciplinas básicas, en que el Folklore Científico, la Etnología y finalmente la Antropología Social son saberes etéreos y especulativos ha sido muy fuerte. Hasta cuando se impuso la evidencia de que la información oral era sustancial para el científico social, los primeros en utilizarla, los filólogos, optaron por conducirla hacia la Dialectología. Producto célebre de esto último fue el «Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía», que dirigió don Manuel Alvar durante su estadía granadina.

### III

¿Cómo surgió, pues, no tanto el contacto como la vocación por la antropología en Andalucía Oriental, en una situación de partida hostil? Seguramente habría que interrogar uno por uno a sus protagonistas, que nos darían respuestas disímiles. Ora bien, creemos percibir una suerte de «malestar de la cultura» en el sentido freudiano del término, en casi todos sus protagonistas; con otras palabras: una inadecuación a las disciplinas tradicionales de partida —derecho, historia, filosofía y teología fundamentalmente— consideradas insatisfactorias para entender la realidad social. También una sustitución en algunos casos de las preocupaciones sociales por las explicaciones teleológicas del hecho social total.

Consecuencia de esa falta de escuela académicamente constituida ha sido la diversidad de orientaciones, la desigualdad de las producciones, la dificultad para encontrar un lugar en la antropología española, y en última instancia el «minifundismo», o sea, la cortedad para abordar tareas comunes.

Adeptos declarados de tal o cual corriente de la antropología no los ha habido ni los hay; más bien posiciones de acomodación, laxas, adecuando la teoría a cada circunstancia. Desde un Enrique Luque realizando una monografía al modo funcionalista con un añadido historicista, hasta un Pedro Gómez más estructuralista y ajeno a los trabajos monográficos. En medio existe la amplia gama del gris. Ángel Pérez Casas, fue la única «rara avis» de la escuela de Arribas que consagró su tesis a finales de los años sesenta a la antropología social, consiguiendo unos resultados excelentes que aún permanecen inéditos en su mayor parte; estaba centrada aquella tesis en los gitanos del Sacromonte granadino, y de ser publicada algún día convertiría a su autor, aun a veinte años vista, en una de las primeras figuras del estudio del mundo gitano en España.

La obra de Enrique Luque Baena, mucho más difundida gracias a su temprana publicación en Tecnos, es igualmente notabilísima, y hoy constituye un clásico en la antropología española de obligada lectura. Trata de un pueblo de Granada, Güejar Sierra, eminentemente montañés, siguiendo el modelo establecido por Gerard Brenan en *Al Sur de Granada* para las pequeñas comunidades de la montaña mediterránea, como lo fue su descrita Yegen, y Julien Pitt-Rivers para la también montañesa Grazalema. A diferencia del primero, Luque utilizó ya los modernos útiles de la observación etnográfica en lugar de la descripción literaria que seguía el modelo de la literatura de viaje, y a diferencia del segundo, como aborígen andaluz oriental, no pudo caer en la atemporalidad funcionalista y hubo de recurrir de primera mano a la historia, depositada en los archivos locales y provinciales.

La obra de Pío Navarro Alcalá-Zamora abundaba en el modelo de monografía, uniéndolo a la tradición directa de Brenan, ya que la realizó justo en el pueblecito contiguo a Yegen: Mecina Bombaron. Su resultado, sin embargo, con ser importante teóricamente sobre todo en lo referente al análisis de los grupos y clases sociales, no llega a causarnos el impacto de la obra de Brenan o de Pitt-Rivers, posiblemente por haber llegado en un momento en el que la lectura de monografías nos hacía pensar que «todos los pueblos eran iguales», y estarse agotando el género consecuentemente, y por una menor agilidad literaria.

En 1981, Pedro Gómez García, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, publica la que había sido su tesis doctoral: «La antropología estructural de Lévi-Strauss». Originariamente teólogo jesuita formado en la teología de la liberación, Pedro Gómez ha mostrado una gran inclinación hacia el estructuralismo, aun sin reclamarse explícitamente de esa modalidad de pensamiento; en el contrapeso ha estado su interés por la «cultura popular», y en especial por la religiosidad popular, con un sentido muy etnográfico. Su última obra, *Religiosidad popular y mesianismo* nos permite contemplar el acercamiento entre filoestructuralismo y etnografía sobre el terreno. En este mismo terreno del estudio de la religiosidad tradicional andaluza oriental, aunque con perspectivas «funcionalistas» en exceso, han trabajado otros autores como R. Briones Gómez, de la Universidad de Granada, inicialmente formado en el Institut Catholique de la Sorbonne y que hizo su tesis —todavía inédita— sobre la Semana Santa de Priego de Córdoba, y Francisco Checa, doctorado por la Universidad de Granada con una tesis que aborda fundamentalmente el ciclo festivo de Lanteira (Granada).

En el orden de la antropología estructural más estricta operan los análisis de Pedro Córdoba, profesor de la Universidad de Toulouse, que lleva varios años trabajando en el área Almería-Granada. Ha hecho la exégesis de documentación literaria relacionada con la antropología, además de investigar en otros temas diversos como el objeto ritual o la religión popular. Cuanto menos sus tesis, de momento bajo la forma de artículos, son novedosas y polémicas a los ojos de los antropólogos autóctonos, que en ocasiones ven en ellas los excesos de la especulación. Asociado a él ha trabajado Matilde Bautista, en el impacto del turismo en la cultura tradicional.

Procedente del campo de la filosofía, además del marxismo, Pedro Molina, profesor del Campus universitario de Almería, ha llevado a cabo una voluminosa obra sobre el almeriense Campo de Níjar, en colaboración estrecha con D. Provanzal, de la Universidad de Barcelona. Su obra que inicialmente fue editada en Almería con el título *Cortijeros y Areneros* ha sido reeditada bajo la nueva denominación un tanto equívoca de *Etnología de Andalucía Oriental*. Ofrece una visión del mundo rural almeriense en constante evolución gracias a las nuevas técnicas de cultivo, lo que se complementa con una economía tradicional basada esencialmente en el esparto y la pesca. Los autores nunca pierden de perspectiva su inicial toma de partido por el materialismo histórico, que unen a la antropología social muy al modo godeleriano.

Los movimientos sociales no han sido muy atrayentes para los antropólogos españoles, y tampoco para los andaluces orientales. El único trabajo de esa guisa en nuestra área es mi pequeña monografía «Canteros y caciques en la lucha por el mármol». Allí se planteó de forma historicista aunque sin perder de vista el análisis antropológico, la interrelación entre patronazgo y movimiento social. También mía es la obra compilatoria *Agresión y rito*, donde expongo los mecanismos de agresión territorial, corporal y verbal y su relación con el rito bajo las perspectivas histórica y estructural. Mi método, creo, se acerca a un estructuralismo salvaguardado de la especulación por el soporte historicista.

El estudio de las relaciones parentales tampoco ha encontrado muchos adeptos en Andalucía. Acaso la investigación más sólida procede de la escuela catalana de antropología, la cual sí ha prestado gran atención a esa variante de la disciplina. J. Frigolé en su estudio sobre los matrimonios consuetudinarios del Sureste incluye parte de la provincia de Almería, y extrae interesantes implicaciones entre clase social y estrategia matrimonial, concluyendo que el matrimonio consuetudinario —el rapto— es la estrategia de los desposeídos.

Los estudios de antropología urbana y minorías liminales han tenido como investigadores a A. Pérez Casas y E. Ardévol. Pérez Casas con su tesis ya citada, algunas de cuyas partes han aparecido fragmentariamente iluminando aspectos muy importantes del mundo gitano como la violencia y las relaciones de parentesco, el hábitat en cueva, etc. En los últimos años, junto a un grupo de colaboradores del Museo de Almería, donde ejerció su dirección, ha estudiado con gran rigor la cultura material andaluza oriental. Ardévol, realizó la monografía «Antropología urbana de los gitanos de Granada», con un sentido estrictamente funcional; actualmente reorientó sus trabajos hacia la antropología visual.

La línea carobarrojana, fundada en un denso aparato crítico pero alérgica a las corrientes de la antropología moderna, la representa Demetrio Brisset con sus numerosos escritos sobre la fiesta en Granada, que últimamente está haciendo extensivos a Centroamérica. Recordemos que el propio Julio Caro realizó una de sus más importantes obras de Historia Social en Andalucía Oriental: «Los moriscos del Reino de Granada». Sin embargo esa tradición no tuvo continuidad en su

momento; los universitarios granadinos se mostraron impermeables a ese modo de hacer historia o etnohistoria, si exceptuamos a la figura extrauniversitaria de Antonio Domínguez Ortiz. Tampoco la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, muy cercana a don Julio, publicó nunca trabajos relevantes sobre Andalucía Oriental, más bien informes de aficionados, o bien trabajos de dialectólogos o historiadores.

El área malagueña presenta como estudios reseñables los realizados por A. Mandly sobre el lenguaje popular contemplado de forma hermenéutica, el de los Corbin sobre Ronda en un sentido estrictamente de análisis sociologista, y el de F. Sánchez Pérez que toma como pretexto la espacialidad para hacer un análisis clásico de comunidad de un pequeño pueblo de montaña.

Tras los literatos, como Brenan, y los viajeros extranjeros, vinieron los antropólogos. Entre los que trabajaron en Andalucía Oriental sobresale Stanley Brandes, de la Universidad de Berkeley. Su producto más célebre, *Metáforas de la masculinidad*, basado en el estudio de la masculinidad a través de los chistes, recogidos en un pueblo de Jaén, es un buen ejemplo de cómo el antropólogo extranjero continúa atado a los estereotipos, y cómo realiza pura y simplemente una descripción con pretensiones teóricas, pero sin profundidad alguna. Ciertamente, el texto carece de valor teórico. La ausencia de teoría es patente en el libro, que realizó otra antropóloga de Berkeley, publicado recientemente por aquella Universidad, sobre el culto a San Leopoldo de Alpandeire en Granada. De momento los trabajos conocidos de los antropólogos extranjeros en Andalucía Oriental son precarios.

Finalmente, fuera del ámbito profesional de la Antropología pero reseñable por el gran valor de la obra, fundada en el trabajo de encuesta y en el análisis filológico, hay que indicar el trabajo de J. Eslava Galán, sobre *La Leyenda del lagarto de Malena y los mitos del Dragón*. Asimismo, procedente del ámbito de la historia oral pero con implicaciones para los estudios de la Andalucía de las luchas sociales utilizando fuentes orales hemos de mencionar la obra de Ronald Fraser, *Mijas*, cuya principal aportación es la fidelidad de los testimonios orales, y el impacto de los mismos en el lector.

#### IV

A raíz de lo expuesto cabe observar que la apreciación primera, referente a nuestro saber fragmentario, está seriamente avalada por la diversidad de enfoques teóricos y técnicas investigadoras de la antropología social en Andalucía Oriental. La no existencia de un sustrato de folkloristas ni un magisterio universitario emana-dor de método, puede ser un defecto o una virtud, tal que dijimos. Como defecto nos hace dar rodeos inverosímiles, además de impedirnos centrarnos en una o unas polémicas como no sean la «festología»; como virtud, impide de momento y cara al

futuro la preeminencia de una de las clásicas corrientes de la antropología sobre otra.

No obstante existen foros comunes de convergencia, al menos institucional. De un lado, la desigual en su contenido —con artículos realmente notables frente a otros absolutamente amateur— *Gazeta de Antropología*, que en la actual etapa procura una profesionalización mayor. De otro, el Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» de la Diputación de Granada, que en su corta vida, dos años escasos, se ha convertido en uno de los centros más activos de la antropología española, realizando continuos coloquios profesionales, ciclos de conferencias, convocando becas de investigación, constituyendo un archivo oral, otro fílmico y una biblioteca especializada, y poniendo en marcha una colección de libros de antropología y la revista *Fundamentos de Antropología*. Paralelamente la Universidad de Granada ha creado un doctorado en Antropología Social, preludio de la implantación definitiva de los estudios de Antropología en la Facultad de CC. Políticas de esa Universidad.

Aparentemente parece que el futuro es luminoso para la Antropología Social en Andalucía Oriental. Pero los obstáculos son igualmente muchos: la tensión permanente en el mundo de la antropología andaluza dificulta el normal crecimiento de la disciplina, ayudando a la solidificación del minifundismo universitario en parcelitas de poder; el ascenso administrativo de individuos realmente mediocres y arribistas al calor de la moda antropológica, etc. El problema más real es convertirnos en «moda», porque las modas bien sabemos que son efímeras, e impedirán un justo asentamiento disciplinar.

En lo teórico, los puntos de convergencia visibles hoy por hoy, siguen siendo la religiosidad popular, los análisis sociales y la cultura material. La religiosidad popular y la fiesta parecen estancados como objeto de estudio, y en su contra quizás opere el exceso de descripciones y compilaciones realizadas por los eruditos locales y asimilables. En concomitancia con el primero aparece el curanderismo, sobre el cual ya poseemos algún especialista y un grupo de investigación universitario; lo que nos sitúa en el campo más abierto del rito y las mentalidades. En cultura material las necesidades teóricas y prácticas se hacen sentir, a la hora de responder a las demandas de salas etnográficas locales y museos etnológicos. La buena formación de los arqueólogos en su trato con el objeto los hace los más idóneos para reconvertirlos a la antropología, o bien que los antropólogos reciban en el futuro inmediato una buena formación en esa materia, siguiendo la tradición etnoarqueológica de A. Leroi-Gourhan. Los análisis sociológicos posiblemente tendrán que marchar al unísono durante algún tiempo con los de Historia Contemporánea que utilicen fuentes orales. Como sostuvimos, estamos en un momento en el que se recorta entre luces y sombras la figura de la Antropología Social, en un laberinto plagado de adarves y falsas salidas.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA SOBRE ANDALUCÍA ORIENTAL (Granada, Almería, Jaén, Málaga).

*Libros*

- ARDEVOL, E. y otros 1989: *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Ayuntamiento, Granada.
- BRANDES, S. 1980: *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz*. Taurus, Madrid, 1991.
- BRENAN: Al sur de Granada. Siglo XXI, Madrid, varias eds.
- BRISSET, D. 1988: *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Diputación, Granada.
- CORBIN, J. R. y M. P. 1984: *Compromising Relations. Kith, King and Class in Andalusia*. London, Gower.
- ESLAVA GALÁN, J. 1992: *La leyenda del Lagarto de Malena y los Mitos del Dragón*. Universidad, Granada.
- FRIGOLE REIXACH, J. 1984: «Llevarse la novia». *Matrimonios consuetudinarios en Murcia y en Andalucía*.
- GÓMEZ GARCÍA, P. 1991: *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Universidad, Granada.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. 1990: *Canteros y caciques en la lucha por el mármol. Macael: etnología e historia oral*. Diputación, Almería.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. 1993: *Agresión y rito otros ensayos de antropología andaluza*. Diputación, Granada.
- LUQUE BAENA, E. 1974: *Antropología de un pueblo del sur*. Tecnos, Madrid.
- NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA, P. 1979: *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra*. CIS, Madrid.
- PÉREZ CASAS, A. 1974: *Estudio etnológico de los gitanos de Granada*. Tesis sin publicar, Universidad de Granada.
- PROVANZAL, D. y MOLINA, P. 1991: *Etnología de Andalucía Oriental*. I. Anthropos, Barcelona.
- SÁNCHEZ PÉREZ, F. 1990: *La liturgia del espacio. Casarabonela: un pueblo aljamiado*. Nerea, Madrid.
- VV. AA. 1990: *La fête, la ceremonie, le rite*. Casa de Velázquez, Univ. Granada.

*Revistas:*

- \* *Gazeta de Antropología*. Apartado 754. Granada. Nueve números publicados. Miscelánea de antropología general y ciencias humanas.
- \* *Fundamentos de Antropología*. CIE «Ángel Ganivet». Diputación Provincial de Granada. Dos números publicados. Anuario de conferencias e investigaciones de antropología social.

# *Familia, ideología y amistad en Cataluña y el País Vasco\**

POR

J. CUCÓ i GINER

(Departamento de Sociología y Antropología Social.  
Universidad de Valencia)

Construir un discurso coherente y crítico de los estudios antropológicos que, en las últimas décadas, se han realizado en Cataluña y el País Valenciano puede resultar cuanto menos problemático. Porque expresándolo gráficamente, el resultado de un emparejamiento tan desigual puede ser algo así como tratar de meter en un mismo saco, que después cerraríamos con fuerte atadura, a David y Goliat. Privado el primero del espacio suficiente para evitar el combate cuerpo a cuerpo, de igual a igual, que le permitiría suplir la fuerza física por destreza e ingenio, nuestro metafórico David quedaría rápidamente desbancado, incluso mortalmente asfixiado, por la exuberancia del segundo. Qué duda cabe que Goliat representa a Cataluña, donde la investigación antropológica se ha desarrollado prolíficamente desde hace tiempo, mientras que David encarna en su pequeñez al caso valenciano. Sólo mediante alguna calculada estratagema lograremos evitar los perjuicios que se derivan de un punto de partida tan dispar.

Pese a esta prevención preliminar, que procede de tener que poner en común lo numeroso y lo exiguo, no es del todo imposible construir una trama discursiva relativamente coherente y articulada que, salvando las desigualdades de los respectivos panoramas antropológicos, nos muestre la existencia de ciertos énfasis comunes, de algunos puntos de confluencia que superen los estrechos límites de los ámbitos temáticos. Por ello que unilateralmente he destacado como centros focales de mi intervención tres elementos diferenciados: familia, amistad e ideología. La primera será el eje central en torno al cual girará la síntesis sobre Cataluña, mientras que la segunda servirá de enlace en el momento de dibujar el horizonte antropológico valenciano; la ideología, por su parte, será el elemento clave que nos permitirá poner en relación ambos desarrollos.

## EL SÍNDROME CASAL EN CATALUÑA

Como resume D. Comas (1988: 43-144), «la familia catalana ha sido descrita en términos del modelo de la familia troncal y considerada como el resultado de un sis-

tema jurídico que controla de un modo estricto la transmisión de los bienes a un único destinatario —el *hereu* o la *pubilla*—. También establece acuerdos conyugales (*capitols matrimoniales*), impone límites a la libre disposición de los bienes y hace iguales ante la ley a hombres y mujeres. Todas estas medidas tienden a asegurar la integridad de las propiedades y definen la institución de la *casa*, en la que familia y propiedad son identificados como una realidad única. La continuidad casual es la que justifica el conjunto de prácticas (económicas, hereditarias y patrimoniales) que se ponen en marcha para prevenir la división de intereses cuando tiene lugar la sucesión».

El predominio de la casa sobre el individuo es quizás la manifestación más sobresaliente del «síndrome casual del Norte» (Sanmartín, 1989: 38-40), del que la familia troncal catalana representa una singular versión. En efecto, en el interior de cada casa padres e hijos, heredero y *jove* viven permanentemente supeditados a la continuidad de aquélla. Un complejo conjunto de síntomas le acompañan inevitablemente: la fuerte jerarquización interna en el trabajo y en el grupo doméstico, la renuncia a la autonomía e idiosincracia de los individuos, las relaciones de desigualdad y subordinación entre los distintos miembros de la familia, que dan lugar a tensiones y conflictos estructurales entre padre/*hereu*, madre/*jove* y *hereu*/hermanos.

Pero más allá de los sólidos límites de la casa, la vida de las comunidades locales se halla también permeada por el hecho casual. Por una parte, la ambivalencia y tensión imperante en las relaciones vecinales aparecen como elementos del mismo síndrome; en efecto, mientras los miembros de cada unidad casual se esfuerzan por afianzar y ensanchar en lo posible su margen de autonomía, el engrandecimiento de una casa se entiende —desde el punto de vista de las demás— como una disminución de la propia. El resultado de la competencia por unos recursos limitados da lugar a la desconfianza, el recelo y la envidia entre el *veïnat* de la aldea o barrio (Barrera, 1985: 192; Sanmartín, 1989: 39). De hecho, como afirma A. Barrera (1985: 74-75), «la cooperación entre las casas en el área de la masía parece querer limitarse siempre a lo esencial e insoslayable... (y) se caracteriza por ser algo contingente y débilmente institucionalizado, en comparación, por ejemplo, con los pueblos de Galicia y León. Los lazos y normas consuetudinarias que mantienen unida a la comunidad local en la «Catalunya Vella» son, en conjunto, más débiles que aquellos presentes en las comunidades locales de otras regiones españolas».

#### LA MAGNIFICACIÓN DE LA CASA PAIRAL: DERIVACIONES Y BRECHAS DEL MODELO

En la «Catalunya Vella», las prácticas sucesorias que caracterizan a la familia troncal se combinan desde hace siglos con las instituciones de aparcería, dando lugar a «una estructura social cuidadosamente jerarquizada, desde sus cimientos, en su entraña, pues la desigualdad y la disimetría se implantan en el corazón del grupo doméstico y en la base del campesinado (Barrera, 1990 [a]: 352-353).



Según A. Barrera, el resultado de este peculiar sistema que institucionaliza en los niveles más elementales —doméstico-casal y local— la violencia, la desigualdad y la disimetría, es la «construcción de una sociedad vertebrada» (1990 [a]: 353), «un sistema dotado de estabilidad y a la vez de elasticidad y dinamismo» (361). La primera proviene de los elementos centrípetos de la estructura social (*hereu* y *propietari*), los segundos de los componentes centrífugos de aquella (*fadrísterns* y *masovers*).

No deja de ser curioso —por expresarlo de algún modo— que, pese a sus explícitas cautelas, este autor acabe su libro citando al historiador social H. S. Habakkuk (1955) quien, al sopesar los efectos divergentes de las prácticas de heredamiento diviso e indiviso, se decanta claramente por las bondades del segundo. En efecto, se afirma que dicho sistema sucesorio tiende en primer lugar a aminorar, regulándolo, el crecimiento poblacional; promueve por otra parte emigraciones graduales y continuas, con lo que queda conjurado en gran parte el peligro de rupturas y calamidades del equilibrio social y económico; permite en tercer lugar el desarrollo de una industria regional concentrada en núcleos urbanos y, finalmente, impulsa una agricultura avanzada y dinámica.

En el fondo, las conclusiones de Habakkuk —a las que tanta estima parece tener A. Barrera—, parecen correr por los mismos derroteros que las del historiador catalán Vicens Vives, quien por la misma época y en su obra *Noticia de Catalunya* (1954) ponderaba las excelencias de la «familia catalana», que no es otra que nuestra ya conocida familia troncal. Así, afirma que el *pairalisme* no sólo fue un elemento decisivo para eliminar buena parte de la conflictividad del campo catalán a finales del XIX, sino que la figura clave del *hereu* jugó un papel esencial en la industrialización y progreso comercial en Cataluña. La industria y el comercio catalanes se habrían creado gracias al esfuerzo de los *fadrísterns* y de los *hereus*, que velaban por sus hermanos menos favorecidos desde la lejana masía.

No es momento aquí de discutir las hipotéticas grandezas del modelo casal, que ha sido profusamente estudiado por antropólogos y también por juristas, folkloristas, historiadores, arquitectos y geógrafos (según consta en una completa bibliografía elaborada por J. Prat, quien tuvo la amabilidad de transmitírmela). A las críticas que diversos autores han hecho de esta manera de ver las cosas, y a las que aludiré más adelante, podríamos añadir otra de carácter bastante elemental. Porque al modelo de crecimiento económico catalán —basado según sus exégetas en las bondades que para el conjunto del sistema tiene la sucesión indivisa—, podríamos contraponer perfectamente el dinamismo y la prosperidad económica que caracterizan al caso valenciano. Como han puesto recientemente de relieve los economistas J. Nadal y A. Carreras (1990), a lo largo de casi dos siglos el País Valenciano ha estado siempre entre las cuatro regiones españolas económicamente más desarrolladas, y de lo que no cabe duda es que esta venturosa posición carece de relación alguna con los desarrollos de la familia troncal, puesto que lo que aquí impera es la familia nuclear y un acentuado énfasis en la herencia igualitaria entre todos los hijos e hijas.

Todas estas consideraciones no hacen sino mostrar algunas de las brechas existentes en el discurso pacientemente construido desde hace más de un siglo sobre la

«familia catalana», que equivale a decir familia troncal catalana. Como afirma J. Prat (1989), la literatura sobre el *pairalisme* ha reforzado una serie de dogmas que constituyen los ejes básicos de un discurso ideológico que potencia un modelo idealizado y utópico del familismo *pairal*, el cual continúa divulgándose hoy en día, especialmente desde las instancias oficiales.

Uno de esos dogmas eleva el modelo *pairal* al rango de tipo «universal» dentro del territorio catalán. Sin embargo, como han demostrado recientes estudios antropológicos e históricos (entre otros los de Assier-Andrieu, 1981; Terradas, 1980 y 1984; Roigé, 1988; Comas d'Argemir, 1988; Prat, 1989), en Cataluña coexisten dos grandes formas de organización y reproducción familiar: la primera es la familia troncal, que corresponde al modelo ideal de familia tal y como aparece en el derecho foral catalán, y que probablemente es la más extendida en la «Catalunya Vella»; por lo común, aparece asociada con el campesinado con tierras (propietarios y *masovers*) y con aquellos sectores sociales en los que la producción de bienes y servicios tiene una naturaleza doméstica (campesinos, artesanos y pequeños comerciantes). La segunda concierne a la familia conyugal o neolocal, que se halla más enraizada entre las clases populares urbanas y los jornaleros agrícolas y, en general, en las zonas más meridionales de Cataluña.

La segunda formulación estereotipada sobre el *pairalisme* enfatiza la troncalidad como única estrategia posible, utilizada para la conservación y reproducción del sistema familiar y patrimonial (Prat, 1989). Diversos autores han puesto en entredicho tan extendida visión (Comas d'Argemir, 1980, 1984 y 1988; Barrera, 1990; Jociles, 1989; Roigé, 1989 [a] y 1990; Soronellas, 1990; Narotzky, 1990), mostrando las continuas transgresiones y excepciones a la regla ideal. Como demuestran estos trabajos, tal y como resume J. Prat (1989: 52), «las transgresiones a la norma ideal, representada por las clases ricas, dejaban de ser excepción a la norma para convertirse en la misma norma a la que se veían abocadas las familias campesinas medias y pobres, que por otra parte, eran también las más numerosas».

La diversidad que *de facto* se observa en las prácticas hereditarias y en las formas de organización y reproducción familiar en Cataluña, contrasta fuertemente con la aceptación tan común y estereotipada de un único sistema de herencia y de un sólo modelo «típico» y «universal» de familia catalana. La explicación de este último fenómeno parece venir dada por la necesidad de construir o «inventar» una tradición, un sistema de símbolos propios que arranca del contexto político o ideológico de la *Renaixença*. A partir de ésta, el *hereu* y el *pairalisme* pasan a formar parte esencial del programa del catalanismo hegemónico para la recuperación y defensa de unos derechos culturales percibidos como propios y distintivos, y sobre lo que se apoya la conciencia diferencial catalana (Prats, 1988; Prat, 1988 y 1989; Contreras, 1989; Barrera, 1985; Viola, 1989; Estrada, 1989; Roigé, 1989).

No quisiera acabar este breve y sin duda poco original repaso a los recientes desarrollos de la antropología sobre la familia catalana sin hacer una referencia al trabajo de G. W. McDonogh sobre *Las buenas familias de Barcelona* (1989). Su aportación no sólo supone un paso más en este continuo proceso de construcción de

la «imaginación antropológica» —y que me perdone Wright Mills por el espúreo uso del concepto—, sino que a mi entender articula una nueva y fructífera lectura de la familia, al utilizarla como compendio y metáfora de la élite catalana. A lo largo de su estudio la familia se va definiendo a sí misma como un agente complejo dentro de la historia de la desigualdad social: responsable de la distribución de los derechos y privilegios dentro de la sociedad, agente mediador de intereses en competencia, y símbolo importantísimo dentro de los procesos de dominación. Como el mismo autor afirma «dentro de todas estas esferas, la familia ha sido para las buenas familias mucho más que una simple metáfora, más que un mero mecanismo social creado por el sistema capitalista: la familia ha sido un elemento estructural de crucial importancia para la formación de la élite. Por ser un componente del sistema de dominación así como un símbolo compartido y utilizado por la sociedad catalana, la familia ha sido una unidad de acción crítica en relación a la estructura y el proceso». (1989: 266).

#### DE LA FAMILIA NUCLEAR A LA AMISTAD ORGANIZADA: EL CASO VALENCIANO

Al igual que en la mayoría de comarcas y regiones españolas, el tipo familiar más extendido dentro del conjunto valenciano es el de la familia nuclear. Pero al mencionar este hecho, no pretendo adentrarme de nuevo en los entresijos del universo familiar, sino utilizarlo como punto de partida que nos permita ahondar en ese otro complejo y bastante desconocido ámbito que es el de la amistad.

Cierto es que el conocimiento antropológico de la familia nuclear en España deja bastante que desear y que desgraciadamente, como señala R. Sanmartín (1989: 37), aquel «ha sido dado por supuesto con más frecuencia de la debida». Sin embargo, el referente a la amistad no le va tampoco a la zaga; porque durante largo tiempo, y en el seno de las sociedades más complejas, los estudios sobre la amistad estuvieron relegados a un oscuro segundo plano. No deja de ser curioso, como nos recuerda Paine (1969: 505), que «mientras los antropólogos sociales viven una vida en la que la amistad es probablemente tan importante como el parentesco..., nuestros escritos profesionales se explayan ampliamente sobre el parentesco y tengan mucho menos que decir sobre la amistad».

Afortunadamente, nuestros conocimientos sobre una y otra, familia y amistad, están ampliándose a pasos agigantados, tanto dentro como fuera del contexto que aquí nos ocupa. Pero veamos todo esto con mayor detenimiento.

J. F. Mira (1974, 1978 y 1980), junto con B. Asensi (1979) y R. Sanmartín (1982 [a] y [b], 1989 y libro en prensa), son los autores que han estudiado la familia valenciana. Pero quizás ha sido este último quien más claramente ha sentado las bases teóricas para ensanchar los horizontes de estudio. En efecto, al poner en fructífero contraste el síndrome casal con el que caracteriza a la familia nuclear, Sanmartín nos sugiere lo siguiente:

1.º. En un esquema como el de la familia nuclear, el eje de referencia de las estrategias de los actores no es, como en la familia troncal, la casa. Antes bien, aquí «el “domocentrismo” es múltiple e implica una eclosión permanente de familias nucleares, en la que todas pesan por igual. Es más, un aspecto fundamental del cometido propio de cada casa es, llegado su momento, ser capaz de dar nacimiento y viabilidad independiente a la nueva familia de cada uno de sus miembros» (1989: 41).

2.º. «La casa, bajo este síndrome, debe durar lo justo, no más, para permitir la independencia del sujeto y lanzar a los actores al ruedo, a la plaza pública, a buscar en ella y no en el estrecho círculo del parentesco, la solidaridad necesaria y la objetivación colectiva de la propia suerte, su imagen y destino» (1989: 45).

3.º. El énfasis en el individuo que caracteriza al síndrome nuclear «no es, sin más, un síntoma de individualismo ..., es... un valor de la cultura. Requiere, por ello, de una eclosión no sólo de familias nucleares, sino también de otros foros institucionales en los que afloren con libertad las cualidades, capacidades y talante de cada individuo... De ahí la proliferación de asociaciones voluntarias (de todo tipo) ..., en las que se es socio, cofrade o miembro en pie de igualdad. Todas ellas giran en torno a la necesidad de dar cauce, ocasión u oportunidad de su ejercicio a la energía individual del síndrome nuclear» (1989: 47).

Según esta visión —que por otra parte comparten algunos otros investigadores, como A. Rivas (1986: 119), que han trabajado en áreas limítrofes a la valenciana, concretamente en Aragón—, la familia nuclear es una especie de trampolín desde el que se lanza a los individuos a la vida pública; no mira pues hacia su origen, sino hacia el futuro y la plaza. Y es aquí precisamente donde entra en juego la amistad organizada, es decir, las cuadrillas de amigos. Porque en el contexto valenciano, al igual que en Euskadi y Aragón, son las cuadrillas de amigos las que acogen y protegen a los individuos una vez se ha traspasado el umbral del hogar familiar.

El trabajo inédito de B. Asensi abre una nueva senda en la intrincada selva del amistad. La mirada de la investigadora queda prendada ante la visión de esa rica y compleja agrupación amical que son las cuadrillas, y por primera vez se pone de relieve la imperativa necesidad social de pertenecer a una de ellas. Así, se afirma que son «la vía de entrada en la sociedad» y que «la participación de los individuos en las actividades sociales de la comunidad se realizan por cuadrillas» (1979: 181). Una persona sin amigos —que equivale a decir sin cuadrilla— está condenada a la soledad, puesto que no puede tomar parte en la vida de la comunidad a través de las relaciones familiares, ya que todos sus miembros están a su vez integrados en otras cuadrillas, a través de las cuales participan en los distintos rituales y celebraciones; en ese contexto, el individuo, aislado, resulta cuanto menos un elemento discordante.

La trascendencia de la cuadrilla en la vida de los individuos se hace patente, por una parte, en los «grandes momentos» del ciclo de vida personal: la cuadrilla no sólo participa de forma significativa en todos los ritos de *passage* importantes de sus miembros, sino que paralelamente celebra otros rituales propios, que refuerzan periódicamente la identidad y solidaridad del grupo de amigos/as. Como afirma P. Luz (1990: 10), la cuadrilla, «a través de un proceso secuencial de rituali-

zación, crea y confiere un rol específico, el de amigo/a, que se transforma en una posición fija de la que el individuo no puede separarse. Tanto si el individuo responde como si no a las expectativas de la cuadrilla, siempre seguirá siendo amigo, bueno o malo, pero amigo» (1990: 10). Es así como se hace realidad la frase tantas veces repetida por los propios actores «els amics són per a tota la vida».

Pero el potencial de las cuadrillas no se agota con todos estos ritos, internos y externos, del ciclo vital. Porque estos grupos amicales ejercen también una poderosa influencia en distintos ámbitos de la vida social comunitaria, concretamente en las fiestas locales, en las asociaciones voluntarias y también en ese sutil y complejo proceso que pone en marcha las identidades colectivas.

Las celebraciones rituales periódicas que se celebran en muchos pueblos valencianos son inconcebibles sin las cuadrillas que, en ocasiones, actúan como verdaderos grupos para el ritual festivo. En estos mismos lugares y con motivo de otras coyunturas ceremoniales, las cuadrillas se organizan en «peñas», que confieren una textura especial a la fiesta. En unos casos, la peña es una simple extensión festera de la cuadrilla juvenil y se distingue por su informalidad; en otros, es una mera asociación de varios grupos amicales a la que recientemente se incorporan también hombres y mujeres casados; todavía en unos terceros, las peñas devienen verdaderas asociaciones voluntarias de carácter formal, tal y como ocurre en bastantes localidades del norte valenciano (Ariño, 1990 [a]). En cualquier caso, las fiestas se ven impregnadas por ese peculiar aroma que desprenden las cuadrillas, un aroma menos solemne y rígido que el que parece imperar en las fiestas tradicionales, y en el que tienen poca cabida jerarquías y distinciones, donde abundan los rituales profanos y escasean los religiosos.

La impronta de las cuadrillas en el mundo asociativo no es tampoco desdeñable; en general, se constata que dichos grupos amicales constituyen un elemento dinamizador del tejido asociativo valenciano, y ello por tres razones: en primer lugar, porque el hecho de estar integrado en una cuadrilla constituye un factor estable y activo de afiliación en todos y cada uno de los tipos de asociaciones existentes en la actualidad. En segundo lugar, porque algunas asociaciones tradicionales, esto es, aquellas que crecen y proliferan a partir de la segunda mitad del XIX, aparecen literalmente trufadas de cuadrillas, que desarrollan una vida parcialmente autónoma en su interior. Por último, porque las cuadrillas se revelan como una cantera inagotable de la que surgen buena parte de los líderes que llevan adelante las asociaciones (J. Cucó, 1989, 1990 [a] y [b], 1991 y artículo en prensa).

La capacidad de generar identidades colectivas más amplias que las que se limitan al propio grupo amical constituye la última de las vertientes públicas retenidas de las cuadrillas. Y qué duda cabe que se encuentra en estrecha relación con las dimensiones festera y asociativa. En efecto, en la medida que las cuadrillas se convierten en grupos para el ritual festivo —ya que por ellas mismas o a través de las asociaciones en las que participan— en los momentos de máxima definición y reproducción del nivel identitario local (fiestas patronales, Pascua Florida, carnavales, romerías, etc.), superan su condición de grupos segmentarios y devienen y actúan como protagonistas emblemáticos del nosotros comunitario.

A tenor de todo lo explicitado sobre las cuadrillas en el ámbito valenciano podríamos concluir lo siguiente: la amistad organizada en cuadrillas se revela como una excelente atalaya desde la que es factible observar ese espacio liminal, ambiguo y confuso que separa los dominios de lo privado lo público; porque, por sí mismas, las cuadrillas son el reino de lo privado-público, o lo que es lo mismo, son el reconocimiento público de relaciones privadas de amistad socialmente organizadas.

#### ESTEREOTIPOS E IDEOLOGÍAS: DEL «PENSAT I FET» AL ASOCIACIONISMO VALENCIANO

El *pensat i fet* es un estereotipo de autoidentificación que forma parte de la liturgia del «valencianismo temperamental» que nace y se desarrolla con la fiesta de las Fallas. Según A. Ariño (1990 [b]), los festejos falleros comenzaron su trayectoria como una celebración marginal y contestataria allá por el siglo XVIII y, en un proceso lento pero persistente de eficaz metamorfosis, fueron elevadas a la categoría de fiesta mayor de la ciudad de Valencia y expresión máxima de la identidad valenciana, siendo asumidas por «toda Valencia» como la imagen espectacular de su propia especificidad: ingenio fulgurante e inconstancia, esplendor agrícola y postergación, artístico destello que se disuelve en humo y cenizas, *cohets* y *ninots* de falla. Este era el paraíso y la utopía del *arroz y la tartana*, de la burguesía de *mitja espenta*.

En la creación de este conjunto de símbolos y estereotipos que, de ahora en adelante, representarán al «pueblo valenciano» tuvo mucho que ver la burguesía del XIX —de la que el centralismo y el provincialismo constituyen sus mejores rasgos. Pero también el federalismo republicano, el blasquismo y la vertiente conservadora de la *Renaixença* valenciana. Salvando las distancias de cada formación social, y como hemos podido constatar hace poco, procesos similares tuvieron lugar en Cataluña, pero también en Euskadi y seguramente en toda Europa, como respuestas a los complejos procesos de modernización, tal y como han puesto de relieve Ll. Prats (1988), J. Juaristi (1987), y Hobsbawm y Ranger (1983).

Es dentro de aquellas imágenes surgidas dentro del proceso de cambio de la sociedad valenciana del XIX, donde cobra su pleno sentido y donde tiene cabida el mito del **pensat i fet**. Porque los valencianos dicen de sí mismos que son **pensat i fet** (pensado y hecho). Esta expresión designa un tipo de acción social que es fruto de una idea luminosa y de una realización fulgurante, sin que entre lo uno y lo otro medie una organización concienzuda y pensada. Como resulta evidente, este estereotipo implica ciertamente una fuerte capacidad de improvisación espontánea, pero conlleva además cierta incapacidad de reflexión y, por ende, de organización durable. Se montan las cosas sobre la nada, sin base sólida que la sustente, por lo que todo se hunde al poco. El genio valenciano se autorrepresenta a sí mismo como emprendedor y creativo, pero inconstante e incapaz de acabar la obra iniciada. El cohete y la falla son las mejores metáforas de su propia constitución como pueblo: arranca con fuerza, pero su potencia se consume en un instante.

Lo curioso del caso es que desde la supuesta «cultura culta» valenciana y en los últimos años, este estereotipo común se ha recubierto con el árido e infalible manto de la ciencia. Así, se dice que la sociedad civil valenciana es endeble, que los valencianos poseen «todos los rasgos indeseables de índole individualista», apenas compensados por un asociacionismo pobre e irreflexivo que parece agotarse en «espontáneos movimientos populares festivos» (R. Ninyoles, 1988; M. Broseta, 1988). La ciencia parece pues validar una creencia que se mantiene hace más de un siglo.

Pero como bien sabemos los antropólogos, una cosa es lo que se cree, esto es, las definiciones de la realidad históricamente construidas y socialmente transmitidas, y otra cosa muy distinta lo que realmente sucede. Entre lo uno y lo otro puede haber un decalage, un abismo más o menos considerable. Y en el caso valenciano, bajo la espontaneidad y la irreflexión tenidas como paradigmáticas, todo resulta estar minuciosamente ordenado; así, tras las fallas, consideradas como la máxima expresión del *pensat i fet*, existe un entramado asociativo realmente extraordinario (Ariño, 1990; Cucó, 1990 [c]). Por otra parte, el individualismo como «valor de la cultura» que mencionamos anteriormente juega también aquí su papel, pues requiere la proliferación de otros foros institucionales más allá de la familia donde broten con libertad las cualidades, talante y habilidades de cada individuo. Ni que decir tiene que incluso el individualismo más exultante requiere de mecanismos compensatorios que hagan posible la vida en sociedad.

De ahí la proliferación de asociaciones y comisiones de todo tipo que se observa dentro del territorio valenciano (Cucó, 1990 [c], 1991 y artículo en prensa). Asociarse o morir, ése es posiblemente el lema que subyace a la trama de relaciones sociales que se extiende por todo el Mediterráneo y al que no escapa la sociedad valenciana. Resumir brevemente los rasgos que caracterizan a dicho asociacionismo consumiría con creces el escaso tiempo de que dispongo. Baste sabe que ha sido estudiado, tanto por mí como por un equipo de antropólogos/as [integrado por A. Ariño, I. de la Cruz, P. Luz, A. Piqueras y F. Sánchez-Cascado; su trabajo permanece todavía en su mayor parte inédito y reposa en el I. V. E. I., entidad que subvencionó generosamente el proyecto. Algunos de sus resultados aparecen publicados en J. Cucó & J. J. Pujadas (coords.) (1990)].

## A MODO DE SÍNTESIS

A través del bias de la familia y de la amistad he podido presentar algunos de los desarrollos antropológicos actuales en Cataluña y el País Valenciano. La ideología ha sido el elemento que ha permitido articular unos panoramas en principio tan dispares.

En el caso de Cataluña, y tras la presentación del estado de la cuestión de la familia troncal, hemos podido observar cómo se ha ido construyendo todo un análisis desmitificador del *pairalisme* catalán. Éste, en virtud de los diversos trabajos realizados, se revela también —aunque no sólo eso— como una ideología en el sentido restrictivo y peyorativo del término, como una falsa conciencia cuyo origen arranca

de la Renaixença catalana. Pero al tiempo que la familia nos aparece como la unidad clave para la comprensión y explicación de las múltiples —y a menudo mitificadas— funciones ejercidas por los grupos de poder, nos abre nuevos caminos para la investigación antropológica. Viejos temas, nuevos tratamientos. Pues como sugiere McDonogh, la familia sirve de puente tanto para realizar comparaciones transculturales de las élites, como para estudiar los distintos papeles que ella misma ejerce en otras clases sociales (jornaleros agrícolas, clases populares urbanas, clase media...).

En el País Valenciano, el análisis del síndrome de la familia nuclear parece incentivar el estudio de toda una serie de agrupamientos, formales e informales, que proliferan en el seno de la sociedad y que tradicionalmente no han merecido una especial atención por parte de la antropología. Me refiero obviamente a las asociaciones voluntarias y a las cuadrillas de amigos. Son estas últimas las que acogen y arropan a los individuos una vez que han traspasado el umbral familiar, revelándose como una especie de «estructura latente» que alienta y vivifica el conjunto del tejido social. Las asociaciones voluntarias, por su parte, encauzan y permiten el pleno ejercicio a las energías potenciadoras del individuo que libera el síndrome nuclear. Sin embargo, el denso tejido asociativo existente hoy en día, contrasta con la visión que los propios valencianos han construido de sí mismos y que en parte se resume en la alocución *pensat i fet*. De nuevo nos encontramos aquí con una visión ideologizada y estereotipada cuyos orígenes y características se remontan al siglo XIX, es decir, a la misma época en que se construye el *pairalisme* catalán.

En definitiva, en uno y otro caso, catalán y valenciano, el cultivo de un campo tradicional en la antropología como es el de la familia, ha abierto fructíferos campos de estudio. Además, también en ambos contextos se constata un renovado esfuerzo por poner en tela de juicio unas realidades culturalmente planteadas como definitivas e inamovibles. En ese sentido, el esfuerzo desmitificador es un denominador común que une los desarrollos antropológicos en ambos contextos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARIÑO, A. 1980 [a]: «Asociacionismo festivo contemporáneo en el País Valenciano» en Cucó, J. y Pujadas, J. J. (coords.): *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Generalitat Valenciana, Valencia, pp. 165-185.
- 1980 [b]: *Fiesta y sociedad en la Valencia contemporánea*, Tesis Doctoral, Universidad de Valencia.
- ASENSI, B., 1979: *Riegos e industria: Estudio antropológico social de una comunidad de la Ribera Alta de Valencia*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona.
- ASSIER-ANDRIEU, L., 1981: *Coutume et rapports sociaux. Étude anthropologique des communautés paysannes de Capcir*, Éditions du CNRS, Paris.
- BARRERA, A. 1985: *La dialéctica de la identidad en Catalunya. Un estudio antropológico-social*, CIS, Madrid.



- 1990 [a], *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*, Alianza, Madrid.
- 1990 [b], «Unigenitura y familia troncal» en D. Comas d'Argemir y A. González: «Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología social», *Antropología n.º 2*, Col. «Estudis i propostes», Generalitat Valenciana-Institut Valencià de la Dona, Valencia, pp. 13-20.
- BROSETA, M. 1988: «La sociedad civil valenciana», *Las Provincias*, 20-11-88, p. 4.
- COMAS D'ARGEMIR, D. 1980: «Sistema d'herència i estratificació social: les estratègies hereditàries al Pirineu Aragonés», *Quaderns de L'ICA*, n.º 2, pp. 25-56.
- 1984: «La familia troncal en les transformacions del Pirineu d'Aragó», *Quaderns de l'ICA*, n.º 5, pp. 44-68.
- 1988: «Household, Family and Social Stratification: Inheritance and Labor Strategies in a Catalan Village (nineteenth and Twentieth Centuries)», *Journal of Family History*, vol. 13, n.º 1, pp. 143-163.
- COMAS D'ARGEMIR, D. y GONZÁLEZ, A. 1990: «Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología social», *Antropología n.º 2*, Col. «Estudis i propostes», Generalitat Valenciana-Institut Valencià de la Dona, Valencia.
- CONTRERAS, J. (coord.) 1989: «La invenció de la familia catalana», *L'Avenç*, n.º 132, pp. 16-17.
- CUCÓ, J. 1989: «Familia, amistad y asociacionismo en el País Valenciano», Ponencia al *III Congreso de Sociología de la FASEE*, San Sebastián, (inédito).
- 1990 [a]: «Asociaciones y cuadrillas: un primer avance al análisis de la sociabilidad formal valenciana» en Cucó, J & Pujadas, J. J. (coords.): *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Generalitat Valenciana, Valencia, pp. 218-231.
- 1990 [b]: «El entramado formal de la sociedad civil. Reflexiones sobre el caso valenciano», Ponencia al *V Congreso de Antropología Española*, Granada (en prensa).
- 1990 [c]: «El entramado asociativo de las Fallas» en A. Ariño (dir.): *Historia de las Fallas*, Levante-EMV, pp. 245-264.
- 1991: *El quotidià ignora. La trama associativa valenciana*, IVEI-Alfons el Magnànim, Valencia.
- En prensa: «La vida asociativa» en M. García Ferrando (dir.): *La estructura social valenciana*, Generalitat Valenciana-IVEI.
- ESTRADA, F. 1989: «Els folkloristes i la familia catalana» en Contreras, J. (coord.) (1989), «La invenció de la familia catalana», *L'Avenç*, n.º 132, pp. 22-27.
- HABAKKUK, H. J. 1955: «Family Structure and Economic Change in Nineteenth-Century Europe», *The Journal of Economic History*, 15, pp. 1-12.
- HOBWSBAWM, E. y RANGER, T. (eds.) 1983: *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JOCILES, M. I. 1989: *La casa en la «Cataluña Nova»*, Ministerio de Cultura, Madrid.
- JUARISTI, J. 1988: *El linaje de Aïor. La invención de la tradición vasca*, Taurus, Madrid.
- LUZ PROSPER, P. 1990: «Relaciones primarias: el caso de los grupos de amigos en l'Alcudia (País Valenciano)», Comunicación al *V Congreso de Antropología Española*, Granada, (en prensa).
- MCDONOGH, G. W. 1989: *Las buenas familias de Barcelona*, Omega, Barcelona.
- MIRA, J. F. 1974: *Wallalta i Miralcamp. Un estudi d'antropologia social al País Valencià*, Edicions 62, Barcelona.
- 1978: *Els valencians i la terra*, Edicions 3 i 4, Valencia.

- 1980: *Vivir y hacer historia. Estudios desde la antropología social*, Península, Barcelona.
- NADAL, J. y CARRERAS, A. 1990: *Pautas regionales de la industrialización española*, Ariel, Barcelona.
- NAROTZKY, S. 1990: «La renta del afecto: ideología y reproducción social en el cuidado de los viejos» en Comas d'Argemir D. y González A. (1990), «Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología Social», *Antropología n.º 2*, Col. «Estudis i propostes», Generalitat Valenciana-institut Valencià de la Dona, Valencia, pp. 45-52.
- NINYOLES, R. 1988: «Sobre els trets autoritaris de la cultura valenciana», *Cultura Cívica*, julio-agosto, p. 45.
- PAINE, R. 1969: «In Search of Friendship: An Exploratory Analysis in "Middle-class" Culture», *Man*, 4, pp. 505-524.
- PRAT, J. 1978: *Organización social y mitología en la comarca del Gironés: una aproximación antropológica al "pairalisme" catalán*, Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona.
- 1989: «El pairalisme com a model ideològic» en Contreras, J. (coord.) (1989), «La invenció de la familia catalana», *L'Avenç*, n.º 132, pp. 34 y 51-53.
- 1988: «Mites i estereotips de la identitat a Catalunya» en M. A. Roque (ed.), *Encontre d'Antropologia i diversitat hispànica*, Generalitat de Catalunya, Barcelona, pp. 169-186.
- PRATS, LL. 1988: *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interés per la cultura tradicional a la Catalunya del XIX*, Edicions 62, Barcelona.
- ROIGÉ, X. 1988: «Cicle familiar i transmissió de la propietat al Priorat: els Fabregat», *Arxiu d'Emografia de Catalunya*, n.º 6, pp. 59-86.
- 1989 [a]: *Familia i grup domèstic. Estratègies residencials al Priorat (segles XIX i XX)*, Estudi General de Lleida, Lleida.
- 1989 [b]: «Els juristes i la familia catalana» en Contreras, J. (coord.) (1989), «La invenció de la familia catalana», *L'Avenç*, n.º 132, pp. 28-33.
- 1990: «Herencia conflictiva y precariedad económica» en Comas d'Argemir D. y González A. (1990), «Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología Social», *Antropología n.º 2*, Col. «Estudis i propostes», Generalitat Valenciana-Institut Valencià de la Dona, Valencia, pp. 35-44.
- SANMARTÍN, R. 1982 [a]: «Marriage and Inheritance in a Mediterranean fishing community», *Man*, 17, pp. 664-685.
- 1982 [b]: *La Albufera y sus hombres. Un estudio de antropología social en Valencia*, Akal, Madrid.
- 1989: «Familia, herencia y cultura», en Marcos, J. & Rodríguez Becerra, S. (coords.), *Antropología Cultural en Extremadura*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, pp. 37-48.
- En prensa: «Libertad, igualdad y fraternidad» en *Identidad, destrucción y creación: ensayos antropológicos sobre Valencia y Euskadi*, Generalitat Valenciana, Valencia.
- SORONELLAS, M. 1990: «Heredar o ser excluido. Formas de acceso a la propiedad y de diversificación de actividades económicas» en Comas d'Argemir D. y González A. (1990), «Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología Social», *Antropología n.º 2*, Col. «Estudis i propostes», Generalitat Valenciana-Institut Valencià de la Dona, Valencia, pp. 21-34.

TERRADAS, I. 1980: «Els orígens de la institució de l'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual», *Quaderns de l'ICA*, n.º 1, pp. 64-97.

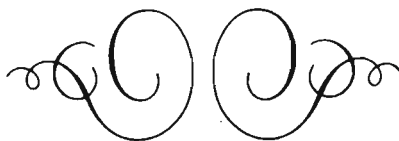
1984: *El mon històric de les masies*, Curial, Barcelona.

VICENS VIVES, J. 1954: *Notícia de Catalunya*, Ed. Destino, Barcelona.

VIOLA, A. 1989: «Raó familiar, raó d'Estat» en Contreras, J. (coord.), (1989), «La invenció de la família catalana», *L'Avenç*, n.º 132, pp. 18-21.

NOTAS:

\* Agradezco a J. Prat la bibliografía y materiales que me ha facilitado sobre los estudios de la familia catalana





## *La antropología gallega a debate*

POR

J. A. FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER

(Universidad de La Coruña)

Voy a centrarme en este artículo en una reflexión sobre la investigación antropológica realizada sobre Galicia, así como sobre la presencia y entorno de la Antropología en Galicia. Me refiero con ello a la Antropología Social y Cultural en el sentido académico del término. De esta forma no atenderé aquí a lo que podíamos considerar precursores en una u otra temática de algunos de los estudios que posteriormente realizarán los antropólogos. Ha habido, sin duda, en Galicia un número destacado de historiadores, juristas, etnógrafos, geógrafos, literatos, médicos, sacerdotes, etc. cuyos escritos contienen multitud de sugerencias e incluso atisbos teóricos y metodológicos en que se adelantan o acompañan a la investigación antropológica. Me limito por tanto solamente a señalar mi admiración y respeto por sus meritorias aportaciones, para centrarme en la investigación realizada a partir de nuestro típico trabajo de campo y de unas inquietudes teóricas y metodológicas abiertas a la investigación del hombre y su cultura en una comparación universal. Me referiré a autores que se sienten encardinados en los planteamientos propios de la historia de la disciplina antropológica y que han realizado de acuerdo con ello, un trabajo de campo de una cierta duración, aunque no siempre tenga constancia de que se haya llegado a desarrollar la larga estancia que se considera tradicionalmente el mínimo imprescindible.

El comienzo del estudio antropológico de Galicia, viene marcado por el trabajo de campo realizado por Carmelo Lisón Tolosana los años 1964 y 65.<sup>1</sup>

Carmelo Lisón se dedica a estudiar bajo concretas perspectivas Galicia en su conjunto, recorriéndola municipio a municipio. Es ya entonces un veterano del trabajo de campo, que ha publicado una importante monografía y domina los recursos de este arte de convivencia y experiencia vital cognoscitiva. Tiene así mismo en su haber, una excelente formación oxoniana en la que ha sabido beber fina teoría antropológica de los grandes maestros de la etapa de oro de la antropología británica. Tiene también un complejísimo background intelectual. Galicia por otra parte se abre por momentos hacia el mundo de la modernidad, pero conservando entre sus montañas y aldeas aún, un increíble tesoro vivo de viejas formas y normas, de sabe-

res y vivires, aprendidos generación a generación. El intérprete cultural antropológico y la cultura, plétórica de sus propias interpretaciones, se encontraban así frente a frente en un momento de madurez.

No es tarea fácil resumir en grandes capítulos las principales líneas de la cultura gallega recogida y expresadas en complejos parámetros interpretativos en la obra de Carmelo Lisón. Su primera monografía (LISÓN, 1971) se inicia con el estudio de niveles de identidad en tres categorías espaciales: municipio, parroquia y aldea, detectando funciones, formas de relación social, normas y símbolos. Pero la mayor parte de la obra se centrará en un minucioso estudio de la organización doméstica gallega y sus mecanismos hereditarios. Realiza aquí un análisis relacional en el que perfila un conjunto de propiedades formales características de cuatro tipos distintos. El análisis de las pautas conductuales y de la dinámica estructural consiguiente, incluye la contemplación del papel de lo masculino y lo femenino así como la de las tensiones generacionales. Por debajo de la fuerza argumental estructurante, resplandece el recurso insistente a lo concreto vital, de aquí su esfuerzo «en acercarse a la realidad, en rellenar de contenido las relaciones, en ver cómo operan en la esfera del comportamiento». Para ello, casos y ejemplos cobran un decisivo papel en numerosas páginas, la descripción se asienta en apretadas series de textos orales. Lo concreto personal juega con el ámbito colectivo del ritual y los refranes, que actúan como comentario simbólico en que la propia tradición cultural interpreta y explica su propia realidad. Sobre el fondo del entramado lógico, semántica e interpretación existencial juegan ya la baza más fuerte. En contraste con la atención al trasfondo institucional, primará el arte de desenmarañar estrategias. Su análisis queda lejos de las doradas armonías funcionalistas; es la conflictividad social la que impera en su mapa eminentemente dinámico. Tensiones entre madre y nuera, matrimonio viejo y joven, mejorado y sus hermanos... juego de luchas internas que se complementa con la rivalidad vecinal. Límites espaciales, casas ricas y pobres, estrategias matrimoniales en busca de «comenencia», dote, intermediarios,... Estrategias, conflicto, dinámico que hacen sentido gracias a la comprensión de un ethos colectivo.

A partir de este análisis de la organización socioeconómica e institucional en un aspecto tan básico, la obra de Lisón se va centrando cada vez más en el mundo de la creencia y de los símbolos. Una numerosa galería de personajes se desarrolla a lo largo de su obra. Su escenario gallego cobra sentido teatral y alegórico. Son figuras cargadas de idea y moral, creencia y virtud, que trascienden idealmente en su representación escénica el dato concreto. Entre ellos podemos destacar el binomio formado por la figura del clérigo y la de alguna mujer especialista en el campo de lo sagrado. La cercanía de planos entre bruja y cura es objeto de un prolijo y sutil análisis (LISÓN, 1979). La caracterización de sus personajes brota simultáneamente a partir de su manera de actuar y de la manera de expresarse y de interpretar de los propios nativos. Textos de acción y textos verbales, interpretaciones de unos y otros se van encadenando hasta constituir una figura lógica, hasta dotar de coherencia interna una forma peculiar de vivir.

Si la presentación de personajes nos ofrece un variado repertorio de penetración cultural, son los objetos en sí, la manera de ser manipulados y normativizados, otro de los registros que resultan más llamativos. Es en torno a ellos quizá, donde Carmelo Lisón llega a elaborar las construcciones formales de mayor complejidad y rigor estructural. Recordemos entre los más destacados sus «variaciones en fuego ritual» referidas a la noche de San Juan (LISÓN, 1971 b). O el minucioso y refinado análisis de los objetos empleados por brujas y meigas (LISÓN, 1979). O de forma muy especial, sus «variaciones en agua ritual» (LISÓN, 1986). Trabajo éste en el que se recrea en medidos pasos, en un formalizado análisis textual.

Su persecución de la lógica cultural interna, inseparable de todo intento profundamente antropológico, tiene un marcado cariz atemporal, sus análisis primordiales buscan el dinamismo en la tensionalidad lógica de la esencia husserliana. Sin embargo, Lisón se siente continuamente fascinado por la historia, tratando de iluminar con su trabajo de campo actual, la oscuridad inherente a los parciales datos pretéritos. A parte de sus estudios históricos de la casa gallega en el siglo XIV o de los datos de la Inquisición sobre las brujas, será sobre todo su reciente publicación sobre la España Mental la que nos suministra unas dimensiones históricas de muy especial relevancia e interés. Realiza el autor un sugeridor contraste entre demonios y exorcismos en los Siglos de Oro y endemoniados en Galicia hoy. Toda una rica concepción sobre el mal y todo un repertorio de textos y acciones rituales vincula a los teólogos y aristócratas de la Corte de los Austrias con las actuales mujeres especialistas del agro gallego. Coincidencia formal en contextos distintos —que en este caso habla también de una evidente historia efectual— nos abren a una más profunda comprensión del tema. Como recalcará el autor «el exorcismo gallego..., aunque rico en variaciones menores, tanto en su esencia como en su estructura y naturaleza dialogal, esconde un *rationale* europeo occidental y pertenece a un *genre* u organización textual milenarios».

Los estudios de antropología sobre Galicia van a encontrar pronto un refuerzo fundamental y la posibilidad de una importante continuidad con la implantación de la asignatura de Antropología en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Santiago, que en 1975 empieza a ser impartida bajo el prisma de la antropología social y cultural a partir de la decisión tomada por los tres profesores responsables de esta asignatura en los diferentes campus: Javier Sanmartín Sala, José Antonio Fernández de Rota y José Carlos Sierra Rodríguez. Apoyados en esta asignatura, se ha conseguido un cierto margen de presencia de profesorado especializado, que se concreta en el momento actual en un total de 8 profesores divididos actualmente entre las 3 universidades de La Coruña, Santiago y Vigo (Campus de Orense).

Resumamos a continuación, sus principales tareas de investigación. José A. Fernández de Rota y Monter (Universidad de La Coruña) inicia la andadura con un prolongado trabajo de campo en el área de Monfero (La Coruña). Fruto del mismo, se publicará una monografía centrada en el estudio de la cosmología rural (*Antropología de un viejo paisaje gallego*, 1984). La organización y percepción del espacio

es analizada a nivel doméstico, vecinal, parroquial e interparroquial, atendiendo a las características típicas de un antiguo sistema de vida del que se conservan aún multitud de elementos y que se trata de recuperar a partir de la memoria de las gentes maduras. La casa se estudia en su múltiple funcionalidad ecológico-cultural como eje de la explotación. Como centro de íntimas vivencias sus diferentes ámbitos constituyen un lenguaje expresivo. El análisis semántico se apoya empíricamente en actos, costumbres aceptadas y formas de usar. El hábitat extremadamente diseminado del área de estudio, brinda posibilidades de investigación sobre el complejo arte cultural de fragmentar continuos, destacar y soslayar identidades y consagrar límites. La solidaridad y rivalidad vecinal a pequeña escala, hacen contraste con las jerarquías y tensiones interparroquiales. El paisaje se trata de descubrir en la mirada de las gentes que viven en él. El tiempo es el gran protagonista de este paisaje, sobre él traza su reloj ritual el ciclo festivo: es el único reloj capaz de medir y sincronizar comunalmente los recuerdos y proyectos vitales.

Una segunda monografía de Fernández de Rota, *Gallegos ante un espejo* abre nuevas perspectivas temáticas a partir de los datos de campo de esta área y supone simultáneamente la apertura de nuevas y más complejas preocupaciones teóricas en el autor que se inscriben dentro del interés creciente por desarrollar una antropología histórica, al mismo tiempo que se busca inspiración en la concepción hermenéutica. A partir de los datos etnográficos actuales y de la documentación sobre el área desde el siglo XVIII, se busca desentrañar en secuencia, determinados temas antropológicos: el estudio de los diferentes estratos de la jerarquía socio-económica campesina, las estrategias de clientelismo y poder de las casas ricas en contraste con la lucha por la difícil supervivencia de los estratos más pobres; los sistemas de reproducción de este modo de producción campesina; los mecanismos hereditarios que fundamentan la lógica de la pulverización parcelaria en el minifundio y la dinámica de casas fuertes en expansión y casas en decadencia que permite esbozar una insinuada tipología. Por detrás de todo ello el autor trasluce su preocupación epistemológica por la forma cómo se hace la historia en la escena estudiada y los problemas de la constitución del discurso histórico. En un segundo apartado de la obra, se atiende al mundo de los clérigos del siglo XIX y a través de sus escritos, se atisba la presencia y fuerza de la historia estatal en concretos momentos y circunstancias del vivir aldeano. La institución eclesiástica aparece sacudida dramáticamente por intensos conflictos internos. Es el momento crucial en que desaparecen muchas de las Cofradías gallegas y en que se provoca una grave crisis de la economía eclesiástica rural. Son los textos de los propios clérigos y la comprensión de muchas de sus frases enigmáticas a partir de los datos del trabajo de campo actual los que provocan el desafío de interpretaciones. En paralelo las viejas normas morales aldeanas «agazapadas», el arte y estrategia de hacer el amor, aparece también en grave crisis a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del XX. La búsqueda de abundante material estadístico en contraste con documentos y recuerdos, permiten formular diferentes implicaciones y significados.

Los años 1981 y 1982 es encargado por el C. I. S. de dirigir en Galicia la investigación sobre «El trabajo de la mujer rural en España», patrocinada por el Ministe-



rio de Cultural y que se realizó simultáneamente en siete Comunidades Autónomas. Aspectos destacados de la memoria resultante son publicados en F. de Rota (1983 b y c). A estos trabajos de investigación le siguen dos calas antropológicas: una de ellas en el Bierzo Occidental gallego parlante, iniciadora de investigaciones continuadas por sus colaboradores sobre el tema de la identidad gallega y los límites geográficos de dicha identidad. La otra con hijos de emigrantes españoles en Bruselas, abierta a la temática de la integración pluriétnica en ambientes de intensa emigración y relacionada con problemas de plurilingüismo en el análisis de una experiencia pedagógica.

Por último F. de Rota ha desarrollado en los últimos años un nuevo prolongado trabajo de campo, esta vez en el ambiente urbano de Betanzos. La temática desarrollada desde la antropología histórica, ofrece la reflexión sobre un tiempo que se fragmenta en las distintas perspectivas de la historia en la ciudad, como pasado, presente, futuro, recreación histórica y difícil presencia de una duradera identidad. Esta se fragmenta espacialmente en multitud de límites que contrastan con la fuerza paradigmática del centro y el empeño aglutinador de ciertas minorías. La tensionalidad esbozada permite plantear y discutir la ontología de una pequeña, vieja ciudad.

Marcial Gondar Portasany (Universidad de Santiago) a partir de una documentación de campo de la Galicia costera sobre el tema de la muerte, publicará las obras *Romeiros do Alén* y *Mulleres de mortos*. En ambas el autor realiza análisis, con una preocupación marcadamente psicológica, en los que presenta el contraste entre la manera de afrontar la muerte propia de la Galicia rural y la forma que considera más característica de la vida urbana. Avisos de muerte, apariciones, diálogo con los difuntos, el rito antiguo de los velatorios y «plantos», las ánimas... son presentados a través de un encadenamiento de citas, tomadas de la conversación con los propios protagonistas, resaltando el autor las posibilidades terapéuticas frente al trauma de la muerte, de los ritos y costumbres rurales. El «síndrome de viudez», la manera tradicional de afrontar la mujer esta nueva situación de su vida, es el tema central de la segunda de estas obras. En la actualidad Marcial Gondar participa con equipos pluridisciplinares en estudios referentes principalmente al mundo urbano y a la problemática de la tercera edad y de los servicios sociales.

Joaquín Rodríguez Campos (Universidad de Santiago) realiza su trabajo de campo en su comarca natal de Terra de Montes (Pontevedra), dando lugar a su tesis doctoral «Economía, estratificación social y adaptación» aún inédita, aunque se hayan publicado a partir de ella algunos artículos. Así mismo ha realizado una cala de trabajo de campo en el Valle de Navia (Lugo) publicada en *Antropología y etnografía de las proximidades de la Sierra de Ancares* 1990, centrándose en la crisis de un sistema de vida tradicional. Destacan sus análisis de estilo etnosemántico sobre las distintas formas de clasificación de las gentes y sobre las implicaciones en el mundo de las creencias, de la ecología propia de este hábitat montañoso.

José Antonio Fidalgo Santamarina (Universidad de Vigo) centró su trabajo de campo en la comunidad de Trasmonte, realizando su tesis doctoral, publicada con el título «Antropología de una parroquia rural», monografía minuciosa en multitud de

aspectos con una importante base de datos demográficos y económicos y en la que destaca su análisis de las formas de colaboración vecinal. El autor ha atendido también a temas referidos a profesiones ambulantes.

Enrique Couceiro Domínguez (Universidad de La Coruña) ha realizado un extenso trabajo de campo que dio lugar a una voluminosa tesis doctoral aún inédita, titulada «Antropología del cambio socio-cultural y redefinición de la identidad colectiva en una parroquia del sur de Pontevedra». La notable densidad etnográfica de sus descripciones se aúna con la relevancia teórica de sus planteamientos para brindarnos análisis llenos de coherencia.

José Ramón Mariño Ferro (Universidad de Santiago) inicia un trabajo de campo en Galicia, plasmado en su obra *Autobiografía de un labrego. Estudio novelado de antropología*. Interrumpe esta tarea inicial para hacer prolongada investigación en Bolivia, a partir de la cual se elabora su tesis doctoral. A su regreso, realiza una tarea de ordenación y análisis de los datos recogidos por etnógrafos tradicionales de Galicia. Nieves Herrero (Universidad de Santiago) ha presentado recientemente su tesis doctoral sobre Marcel Mauss e iniciado trabajo de campo sobre la zona, en rápida transformación social, de As Encrobas.

Además de los profesores pertenecientes a las Universidades gallegas, han realizado trabajo de campo en Galicia y zonas limítrofes gallego-parlantes, otros profesores actualmente pertenecientes a diversas universidades españolas. Así José Luis García García ha realizado trabajo de campo en la zona de Los Oscos (Occidente asturiano). Fruto de él fue el análisis formulado como ejemplificación de estudio del territorio, presentado en su conocida obra, *Antropología del Territorio*, que ha servido de orientación y fuente de sugerencias a muchos de los estudiosos del tema de la organización y percepción del espacio, en nuestro país. Ha publicado también diversos artículos en que analiza el discurso nativo sobre la identidad, la propia cultura, el espacio, el tiempo..., destacando su fina metodología de análisis, típica de la Antropología Cognitiva. Asimismo ha sido publicado últimamente un análisis sobre rituales, atendidos desde su conexión con los procesos sociales. También Miguel López Coira ha realizado trabajo de campo en Muras (Prov. de Lugo) y en los ayuntamientos asturianos limítrofes con Galicia de Ibias y Taramundi. Sus publicaciones inciden entre otros temas, en el estudio del ritual, dentro de la obra colectiva en que figura el citado análisis de José Luis García.

Joseba Zulaica participa en la campaña de un pesquero gallego en Terranova y fruto de su trabajo de campo en que actúa como pinche de cocina, nos brinda una interesante monografía titulada *Terranova. The Ethos and Luck of Deep-Sea Fishermen*. Las idealizaciones de los que durante meses viven lejos de su hogar, la distinta forma de conceptualizar tierra y mar, las complejas relaciones sociales en alta mar, la filosofía de la suerte en las capturas, los aspectos rituales de la pesca y la concepción simbólica de Terranova como una rueda realmente redonda, enhebran la sugerente trama antropológica.

Paz Moreno Feliú realizó su investigación en Campo Lameiro (Pontevedra), centrada en los procesos de cambio social, en base a análisis de tipo ecológico y

socio-económico. Lourdes Méndez a partir de su trabajo en el municipio de Abadín (Lugo), realiza un estudio del cambio en la vida cotidiana de la mujer campesina, tratando de desmitificar la imagen de la mujer gallega. También dentro de la propia Galicia autores procedentes de la etnografía tradicional se han aproximado a la temática antropológica. Tal es el caso de José Manuel González Reboledo, que analiza las coordenadas de la casa, pueblo y relaciones supralocales en el Valle del Navia.

Ha sido muy importante sin duda la aportación de antropólogos extranjeros al estudio de la sociedad y cultura gallegas. Tal es el caso del matrimonio Büechler, autores de un estudio monográfico, *Carmen*, presentado en forma de autobiografía de una mujer gallega. Los autores tratan de esta forma de inscribirse en la preocupación por mostrar a través de casos concretos las dinámicas de estrategias individuales y elecciones ante diferentes situaciones de vida, ocasionadas por eventos y procesos externos al individuo. Las narraciones de la informante-protagonista son completadas con la información de otros informantes, bien sean miembros de la propia familia que dan su visión sobre los acontecimientos narrados, bien otros casos similares de las vidas de otros vecinos que permiten obtener un mayor entendimiento de amplios «patterns» de la vida gallega. Su análisis del papel de la mujer en Galicia y de las situaciones concretas de cambio social, les abren hacia el estudio de las posibilidades de futuro de gentes como los protagonistas estudiados. La autobiografía de los Büechler ha seleccionado capítulos en que el ejemplo concreto permite jugar como paradigma comprensivo de los problemas de una colectividad y sus capítulos autobiográficos se interrumpen al final en un juego de consideraciones antropológicas.

Brian J. O'Neill realizó trabajo de campo en la Sierra del Caurel. Aunque su monografía permanece inédita si ha publicado algunos artículos sobre el conflicto social reflejado en la tradición oral. También en otro valle cercano del Caurel realizó su trabajo de campo el también norteamericano Bauer. Por el momento no he podido conseguir su monografía que ha sido microfilmada.

El antropólogo chileno de formación británica, Raúl Iturra realiza su trabajo de campo en Vilatuxe cerca de Lalín (Pontevedra). Su investigación se centra en el mundo de la economía. R. Iturra ha tratado de buscar las duras facetas de la cotidianidad en el juego de las estrategias de producción. Su minucioso estudio parte de las «percepciones que los agentes económicos realizan de sus propias acciones y la interpretación que de ellas se puede hacer desde el punto de vista de un observador que intenta relacionarlas exteriormente con el objeto de descubrir los procesos lógicos que existen tras las formas». Como el propio autor indica esta metodología le obliga a mantener el análisis «al nivel de los individuos con constante referencia a grupos de individuos». En los siguientes capítulos se concentrará primero en el problema del capital de estos pequeños propietarios, haciendo hincapié en el intercambio entre vecinos y poniendo énfasis en el comportamiento de maximalización y reciprocidad como factores de regulación de las relaciones laborales. Se atiende a una jerarquización de las unidades productivas de acuerdo con sus objetivos econó-

micos diversos relacionados con diferentes recursos. Las relaciones de parentesco y vecindad nos hablan de estrategias relativas a las personas. Por último, el tema de la ayuda mutua nos abre a las estrategias en la construcción de las relaciones laborales.

Heidi Kelley aborda también el tema de la mujer, centrando geográficamente su estudio en el pueblecito costero de Ezaro (La Coruña). La investigación sobre la actualidad se continúa en un estudio histórico. Tadashi Yanai de la Universidad de Tokio, prosiguió en Galicia una investigación centrada en el Shamanismo y temas afines, que había iniciado en Sudamérica con varios años de trabajo de campo en diversas regiones de Perú. Su adaptación a estas tierras resultó llamativa y llegó incluso al gran público su foto en un periódico, tocando la gaita gallega.

Aparte de estos autores que han realizado trabajo de campo y tienen publicaciones sobre Galicia, he tenido oportunidad de conocer personalmente a un número relativamente importante de antropólogos que han venido a Galicia para realizar aquí su trabajo de campo de cara a la tesis doctoral, otros que están actualmente realizándolo y no dejan de llegar cartas de distintas universidades, fundamentalmente anglosajonas, que escriben pidiendo información para algunos que desean empezar en breve aquí su trabajo de campo. También realiza actualmente trabajo de campo en una zona fronteriza de Galicia el antropólogo británico asentado en Madrid, Willian Kavanagh. Entre los temas que interesan más a estos antropólogos provenientes del extranjero, destacaría claramente el tema de la mujer, tal vez en segundo lugar, el de la revitalización del idioma gallego y la identidad.

Podíamos decir por tanto, que Galicia ocupa un muy destacado papel entre el conjunto de comunidades españolas en lo que a volumen y calidad de investigación antropológica se refiere. La variedad de métodos y perspectivas teóricas, el cúmulo de datos recogidos y la profundidad con que se han realizado algunos de los trabajos comentados, son de por sí bien elocuentes. Ciertamente el atractivo de este rincón europeo ha empezado a tener presencia real hace 25 años y ha crecido notablemente en la última década.

Por otra parte los antropólogos de Galicia visitados con esta relativa frecuencia por sus colegas de otros países, han estado también preocupados por sentirse integrados no sólo en el colectivo de antropólogos españoles, sino también en el colectivo internacional, buscando especialmente el contacto con las escuelas antropológicas de más amplia tradición. De esta forma se han organizado en Galicia en los últimos 8 años, un número destacado de symposiums o congresos internacionales. Tiene ya carácter claramente internacional el Segundo Congreso de Antropología de Galicia en el año 1984, patrocinado por el Museo do Pobo Galego y organizado por F. de Rota, C. García Martínez y M. Gondar, sobre el tema «Sociedad tradicional y cambio». Durante el curso siguiente, tienen lugar en la Universidad de Santiago ciclos de conferencias también patrocinadas por el Museo do Pobo Galego y dirigidos por M. Gondar y J. Rodríguez Campos. En 1987 F. de Rota organiza en el Pazo de Mariñán un symposium sobre el tema «Lengua y Cultura. Aproximación desde una semántica antropológica» al que concurre un cualificado grupo internacional de especialistas en el tema. En 1988 bajo el patrocinio del Consello da Cultu-

ra Galega se organiza un nuevo symposium sobre «Identidad y territorio» coordinado por G. Reboredo y F. de Rota. En 1989 F. de Rota dirige en Pamplona bajo el auspicio de la Universidad de Santiago y del Ayuntamiento de Pamplona, un Curso de la Universidad Itinerante sobre «La Creencia y su mundo». En 1990 organizado por la recientemente creada Universidad de La Coruña F. de Rota dirige el Symposium «Rito y Misterio» que reúne a especialistas de 9 países distintos. Así mismo en 1991 la Universidad de La Coruña en colaboración con la Universidad París IV Sorbonne y bajo el auspicio del Instituto Internacional Transcultural patrocinan en el Pazo de Mariñán (La Coruña) el Coloquio sobre «Conocimiento recíproco y actual de las religiones» participan en él 30 intelectuales pertenecientes a 19 países distintos. El Coloquio fue coordinado por M. Meslin, F. de Rota, A. Le Pichon y C. Lisón Tolosana. En 1992 se celebra en Santiago un Congreso interdisciplinar sobre países de la periferia atlántica de cuya coordinación se encarga por parte de la Universidad de Santiago J. Rodríguez Campos.

También antropólogos gallegos prestan puntualmente su colaboración en Universidades extranjeras. F. de Rota ha impartido seminarios o conferencias en las Universidades de Chicago, Augsburg, Lovaina, La Sapienza de Roma, Guangzhou de Cantón, Palermo, Aix-en-Provence e Instituto Universitario de Florencia; es miembro del Comité Científico del Instituto Internacional Transcultural. J. A. Fidalgo ha realizado trabajos de investigación con varias permanencias en instituciones francesas como el Museo de Artes y Tradiciones Populares de París y presentado comunicaciones en sus congresos. J. Rodríguez Campos ha realizado una estancia de varios meses en la Universidad de Chicago. García Allut presenta una comunicación sobre temas de Antropología pesquera en París. Se trata de incrementar actualmente las relaciones con la vecina Portugal con intercambios entre antropólogos portugueses y gallegos.

Aparte de estas reuniones y colaboraciones de tipo internacional, son numerosos los cursos y reuniones organizados por profesores de Antropología de las Universidades gallegas. Así por ejemplo los cursos que anualmente se vienen realizando en Orense bajo la dirección de J. A. Fidalgo con la participación de destacados antropólogos españoles así como en algunas de ellas extranjeros. Es también muy amplia su participación activa en muy diferentes cursos y congresos de carácter cultural así como en los medios de difusión. Han venido colaborando con las actividades del Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos (CSIC). En el Consello da Cultura Galega, está presente F. de Rota como miembro de la Comisión de Antropología, desde la creación de ésta, llevando a cabo diversas iniciativas; últimamente ha sido nombrado también miembro de dicha Comisión J. A. Fidalgo. Así mismo recientemente ha sido creada en la Consellería da Cultura una Comisión de Etnografía, órgano asesor del Conselleiro en este tipo de temas, en la que participa un representante de los estudios etnográfico-antropológicos de cada una de las tres Universidades Gallegas; han sido nombrados miembros de esta Comisión para los cuatro próximos años, Marcial Gondar y F. de Rota.

También han colaborado los antropólogos en la elaboración de vídeos culturales. F. de Rota dirigió, en colaboración con Videotrama, S. A. y subvencionado por

la Consellería de Cultura, una serie de vídeos en que se intentan presentar de forma didáctica análisis típicamente antropológicos. Marcial Gondar colaboró como asesor antropológico con el «Arquivo de Imaxe» (Consellería de Cultura) en la elaboración de una colección de vídeos sobre esta materia. La inquietud se continúa actualmente en la Universidad de La Coruña donde se ha creado un Seminario de Antropología Visual en colaboración con la Escola da Imaxe de Galicia.

Capítulo aparte en la vida de la antropología gallega merece el de la organización desde el año 1987 de cursos de doctorado en Antropología en la Universidad de Santiago, cuya coordinación ha corrido generalmente a cargo de J. Rodríguez Campos. Cursos que permiten a los alumnos recibir una formación específica de Antropología y que han sido planteados desde el primer momento con un carácter eminentemente abierto. En ellos, aparte de la intervención activa de los profesores doctores de la Universidad gallega, colabora todos los años un nutrido número de profesores de diferentes universidades españolas, así como profesores invitados de universidades extranjeras. La pluralidad de enfoques teóricos y la posibilidad de contraste y discusión de ideas por parte de los alumnos, da un tono especialmente rico a estos cursos y abre la esperanza de formar jóvenes especialistas en un amplio abanico de intereses antropológicos.

Esta formación teórica se complementa con la iniciación al trabajo de campo de los alumnos. Preocupación que está presente en las Universidades gallegas desde los estudios de primer ciclo. Aparte de la elaboración de tesis individuales sobre temas variados, esta inquietud ha dado lugar a la constitución de equipos de investigadores jóvenes, tres de los cuales han presentado ya primicias de su investigación en forma de publicaciones colectivas.

Uno de estos equipos, dirigido por el profesor de la universidad de La Laguna, Alberto Galván Tudela, se ha centrado en el estudio antropológico de la pesca en Galicia. El coordinador en Galicia de la misma es Antonio García Alluz (Universidad de La Coruña). La investigación del equipo realizada en un conjunto de poblaciones pesqueras, trabaja metodológicamente desde los presupuestos de la ecología procesal atendiendo a la manera como «la gente (individuos, grupos organizados, poblaciones...) encara problemas o azares ambientales, a través de estrategias adaptativas». Así se estudiarán las formas de territorialidad en la pesca tradicional y el marisqueo en Galicia, la organización social propia de estas actividades y el desenvolvimiento económico y la adopción de tecnología en la pesca artesanal gallega.

Otro equipo, dirigido por F. de Rota, se ha centrado en el estudio de la villa gallega. Las relaciones entre «mundo rural» y «mundo urbano» han sido planteadas en una primera fase, atendiendo a una investigación de la organización espacial. La tarea de los jóvenes investigadores ha tomado como esquema básico de análisis, la comparación con los desarrollos de investigación realizados por el director de su personal trabajo de campo en la villa de Betanzos. El estudio no se ha detenido en el plano estático de la villa ni en la tipología geométrica de su trazado viario. Se ha atendido predominantemente al plano dinámico, funcional y semiótico con el que los hombres han ido diseñando y construyendo su ciudad. Esta óptica histórica en su

arquitectura global ha sido punto de partida para observar atentamente los movimientos de los cuerpos humanos en el espacio, sus formas de poblar en uno u otro momento éste o el otro ámbito público y dar función y significado a sus edificios. La geometría del plano cede lugar a la geometría dinámica del callejeo, las fiestas y las procesiones. Detrás de la red viaria de sus movimientos se atisba al entramado mental y simbólico que los funda. Se ha tratado de elaborar una arquitectura de costumbres, valores y significados.

Un tercer equipo también dirigido por F. de rota, ha atendido al estudio de los límites geográficos de la galleguidad. A través de una serie de calas en zonas asturianas, bercianas y zamoranas gallego-parlantes así como del norte de Portugal se ha tratado de comprender el sentido de identidad de los habitantes de estas comarcas a través de su acción expresiva y de sus interpretaciones verbales. La ambigüedad frecuente de las posturas, la manera de usar los mismos elementos en argumentaciones distintas en contraste con análisis de tipo «etic», han permitido diferentes reflexiones e interrogantes sobre la galleguidad y sobre la problemática sociocultural típica de áreas consideradas limítrofes.

Este estudio patrocinado por el Consello da Cultura Galega ha servido también para la organización de 2 Coloquios interdisciplinares de verano, centrados en esta temática y realizados *in situ* en los límites de Galicia; su coordinación corrió a cargo de F. de Rota y G. Reboredo, sumándose en el segundo J. A. Fidalgo. Así mismo ha dado lugar a jornadas de estudio sobre trabajo de campo en el Pazo de Mariñán, organizadas por el director del equipo.

Después de esta presentación del amplio trabajo de investigación y actividades afines, de Antropología, realizadas en Galicia, tratemos de reflexionar sobre la temática desarrollada en ellas. Quizá en Antropología nos resulte especialmente difícil determinar cuáles son realmente los temas de nuestra investigación, dado que nuestra historia nos ha conducido a una especial conciencia refleja y crítica sobre la ontología cultural y dadas las características de nuestro método. Nuestro método concede una primacía a la capacidad de aprender a preguntar. Las primeras preguntas, los pre-textos sólo son preantropología. En realidad es un método de búsqueda de objetivos, de descubrimiento de temas. El antropólogo debe de elegir entre meter la etnografía en su tema o meterse él en la etnografía y ser capaz de ver la realidad por la otra cara del espejo. La realidad humana estudiada cobra tal dimensión, resulta tan protagonista el nativo, que el antropólogo tiene que adaptarse continuamente a ello.

De esta forma no es raro que el mismo método se convierta en objetivo preferente más importante que el tema o pretexto inicial. El «meta odon» o más exactamente el camino, el «odos», un camino hecho entre la continua apertura a la comprensión de contenidos y la continua revisión de los aspectos metodológicos empleados, suele sugerir en cadena nuevos temas y objetivos de investigación. Nada extraño que la Antropología se encuentre en el momento actual en una profunda crisis temática. Crisis de conceptos, crisis de las posibilidades de encontrar elemen-

tos comparativos a nivel universal. Los nuevos caminos se bifurcan a partir de variados temas-pretexto preantropológicos, hacia una infinidad de posibles objetivos plenamente etnográficos y antropológicos.

Ensayemos a partir de estas reflexiones un comentario somero de algunas de las obras presentadas. Tomemos como ejemplo uno de los temas más destacados que hemos sugerido. La organización doméstica gallega es atendida de una u otra forma por la mayoría de los autores a los que hemos hecho referencia. Para algunos de ellos el tema no entraba en sus inquietudes iniciales. Así, por ejemplo, Carmelo Lisón llegó a Galicia al parecer, preocupado por otro tipo de problemas, pero la fuerza de la institución y la variedad de modelos institucionales de la casa, se le impusieron como un estudio obligado. Este objeto cultural es atendido por los diferentes autores a partir de distintas inquietudes y condicionantes de su propio background. Inquietudes puestas a prueba continuamente por los datos que a partir de ellas se recogen. Así Carmelo Lisón se centra en el juego de tensiones microsociológicas de las relaciones entre las distintas figuras que forman parte de la estructura doméstica, al mismo tiempo que se muestra preocupado por todo el mundo de símbolos y prácticas rituales que aquí o allá aparecen. R. Iturra quiere captar la tensión y fuerza vital del presente, destacando la pertenencia de casa y aldea a un mundo macroeconómico y a las características y cambios que su inserción en un mundo cambiante implican. Los Büechler atienden a la casa como un marco o marcos sucesivos en los que se desarrolla la concreta vida de la protagonista y coprotagonistas autobiográficos, tratando de brindar los referentes institucionales y morales necesarios para que suministren el marco de comprensión más completo posible de la memoria vital de un ser humano. F. de Rota parte de la empiria del espacio doméstico, contempla su fragmentación en ámbitos y moblaje, reconstruye sobre ellos los movimientos de personas y cosas, infiere normas implícitas y significados íntimos, al tiempo que analiza la amplia jerarquía relacional entre las casas.

De esta forma cada uno de ellos y atendiendo a un objeto institucional común, ha tratado de abrir temas distintos. En primer lugar la obra de Lisón ha sido precedente, los otros tres autores la conocen y tratan de sugerir nuevos aspectos. En segundo lugar, los intereses teóricos y metodológicos de cada uno difieren y los caminos divergentes se van poblando con el descubrimiento de datos peculiares que les dan solidez. Si hubiese de elegir algunas dimensiones que nos permitan destacar ciertas preocupaciones que diferencian entre sí a estos cuatro autores y su temática, diría que cada uno nos habla de un diferente empeño por centrar en mayor o menor medida la atención en la subsistencia o la ex-sistencia humanas o nos sugieren distintas formas de luchar por comprender la inteligibilidad interior de las esencias y al mismo tiempo por superarlas, abriéndolas a su historia.

De esta forma los habitantes de las casas que estudia R. Iturra, aparecen empeñados en procesos de tomas de decisión, limitados por el peso de la estructura macroeconómica en cada momento y reabiertos en creatividad existencial. En los Büechler esta misma temática es puesta en la secuencia histórica de una vida individual y sus circunstancias sociales y políticas cambiantes. En C. Lisón la aventura his-



tórica desde el presente cobra un cariz de analogía estructural en la comparación con casas de la Baja Edad Media. En F. de Rota la jerarquización social campesina de la primera mitad de nuestro siglo cobra un tono tensional en la memoria de sus interlocutores, se dinamiza en las secuencias microhistóricas de diferentes casas y adquiere un mayor volumen analógico y secuencial, a través de su proyección histórica en los tres últimos siglos.

En todos ellos a través de formas distintas de contemplar procesos, secuencias, evento, historia, los autores tratan de que cobren protagonismo la acción social, entendida como estrategia. Estrategias matrimoniales y rivalidades internas en la casa en C. Lisón. Estrategias de producción e intercambio en R. Iturra. Decisiones matrimoniales y migratorias en los Buechler. Estrategias de clientelismo de casas fuertes y clérigos en F. de Rota. A través de la comprensión de más permanentes esencias que dan sentido al dinamismo y hacen posible nuestra intelección, se ha buscado el tiempo, procesos lógicos y procesos históricos nos insinúan dos formas complementarias de secuencia cultural.

Son estrategias todas ellas que se fraguan en la cruda necesidad de la subsistencia —tierras, herencias, capitales, matrimonios, personas, relaciones productivas, etcétera— pero estrategias donde brilla en mayor o menor medida la peculiaridad humana de la ex-sistencia. Su capacidad de crear circunstancias y condiciones, su vuelo imaginativo capaz de construir «mundos» explicativos acerca del mundo en que se mueven, la inmensa riqueza moral que fragua la convivencia.

Así surgen sobre un mismo objeto cultural, diversos objetivos de tipo predominantemente metodológico que hablan no pocas veces de pre-textos iniciales o de pre-textos formulados en distintos momentos posteriores de la investigación, con los que el antropólogo toma aliento teórico. Estos objetivos son considerados frecuentemente en nuestra disciplina como los temas abordados por una monografía.

A partir de aquí en los cuatro autores en que centramos nuestra comparación brilla la continua preocupación por hacer hablar al nativo, por convertirlo de una u otra forma en el protagonista de su monografía. Esta preocupación está claramente expresada en la obra «Carmen» de los Buechler en que tratan de transmitir su comprensión cultural desde la autobiografía de una persona en la que surgen pequeñas secuencias autobiográficas de otros nativos. En Lisón multitud de protagonistas nativos expresan sus propias frases, haciendo perífrasis de una afirmación, en largas cadenas de breves citas sobre un tema. El empeño por dar vida y palabra al nativo se convierte en camino que sintetiza los contenidos descubiertos con la manera virtuosista de escribir el antropólogo y que se convierte en uno de los objetivos primordiales de la investigación. El antropólogo trata sobre todo, de probar la fuerza argumental de un camino, la capacidad de hechos y métodos para avanzar más preocupados quizás por andar que por llegar.

Este tipo de empeños más directos por transmitir la autoría investigadora del nativo, tiene su correlato también a través de fórmulas literalmente más indirectas, en los otros dos autores que contrastamos. R. Iturra subraya en su prefacio el papel de escuchar y ver en la observación participante «con la paciencia necesaria para

reconstruir la epistemología del otro hasta el extremo de relativizar la propia... no tres semanas de magnetófono y todo-terreno sino dos, tres años de registro minucioso de los hechos cotidianos, de las relaciones, de los hábitos, de los dichos, de los silencios, los gestos, las ropas, los trabajos, los amores...». Es la búsqueda de la «racionalidad», en la que el antropólogo brinda su monografía como instrumento para que los nativos expresen en ella la lógica con que afrontan la dureza de sus vidas. De esta forma el tema tiende a convertirse en excusa y el método en objetivo: como dirá el propio R. Iturra «estudiar el trabajo productivo es también una excusa y un método para analizar la participación específica que los hombres y mujeres tienen en su propia historia y en la confrontación con sus límites».

Lógica y también poesía que es buscada por F. Rota al tratar de descubrir en la interioridad vivencial de la casa, su capacidad de abrir una coherente metafísica en ciertos ámbitos. Es aquí la fuerza de los enigmas y de los datos, la que lleva al autor a tener que plantearse el tema del puesto concedido a los espacios para hacer de entorno al cuerpo humano y de las normas de movimiento de privacidad, de presencia y relación del cuerpo en diferentes ámbitos. Es tema que le conduce a las íntimas moralidades de la convivencia humana. La conciencia histórica constante que sus informantes le imponen como evidente, fuerza también al autor a la necesidad de estudiar la duración en la historia, las jerarquías de identidades y permanencias, los plurales juegos de los tiempos históricos. De esta forma entre métodos convertidos en objetivos y datos que fertilizan el método, se han abierto nuevos caminos. No es fácil en medio de la secuencia, determinar cuales son los temas.

En Lisón la prosa de la casa y de la herencia que se le impone como dinámica absorbente, parece conducirlo a la detección de figuras revestidas de papeles sociales concretos —patrucio, consorte, mejorado, nuera, celibatos, segundones, etc. Su preocupación temática por creencias, símbolos, ritos va suministrando a su inquietud un sin fin de figuras mágicas de las que hemos hablado. Figuras, transformaciones de una figura en otra, identidades nos muestran en auto sacramental galaico, sofisticadas metafísicas. Difícilmente este juego de figuras e identidades podía explicarlo mejor el autor, que recurriendo al aprendizaje de la acumulación de identidades y figuras en una sola persona y en breves acciones, que conllevan la posesión diabólica y las prácticas curativas de los endemoniados. Ha ido surgiendo tal vez a través del camino, una sucesión de temas fuertemente imbricados los unos en los otros en los que contenido y método hacen síntesis. ¿Cuál es su auténtico tema? El autor parece resistirse de ordinario a poner epígrafes y muchos de ellos parecen ser con frecuencia sugerencias ambiguas; los simples asteriscos fragmentan secuencias argumentales en las que fuerza al lector a tratar de descubrir su unidad temática. Es por último el lector, siempre escribimos para el lector, el que puede atisbar nuevos temas en la compleja secuencia —y éste viene siendo en este momento, el papel de mi personal análisis.

Juegos continuos de poesía y prosa nativas que traduce el antropólogo y brinda a la imaginación del lector, son formas de dar protagonismo a la vida cultural y de enriquecer la fluidez temática de nuestro estilo. Prosa que se poetiza por el mero

hecho de ser sintetizada en los esquemas racionales de Iturra y que transmite sin embargo en su concreción, la vivencia directa de lo humano. Prosa poética en los Büechler apoyados en la vivencia personal de la memoria y de la narración prolongada y directa de protagonistas que se acercan paulatinamente cada vez más a la inmediatez de los presente. Es en gran parte de la obra de Lisón —que inició su trabajo en Galicia con cruda prosa— la evocación de un mundo lleno de imaginación y fantasía, de un reino en el que la poesía de los protagonistas parece ser lo primordial. Poesía de la vulgaridad cotidiana en F. de Rota, que desvela en la minuciosidad de detalles y costumbres, la capacidad de la cultura de dotar de imaginación poética los más rutinarios momentos de la vida. Se suele no pocas veces hablar de las facetas duras de la vida. Difícilmente sabemos elegir quienes hemos tocado una amplia pluralidad de temas, si son más duras las relaciones de herencia y clientelismo o las más imaginativas aventuras del amor juvenil o de la lucha contra el mal en sus múltiples aspectos.

Detrás de todo ello, anida la ambición fundamental del antropólogo, distinguido por su específico esfuerzo de trabajo de campo. Permítaseme un símil tomado del ambiente rural que estudio. En el viejo carro del país, el girar de las ruedas produce insistentemente un aterciopelado chirriar. El buen artesano presumía del chirriar de su carro, sabía el secreto de cómo conseguir que el bronco sonido de bajo, se combinase en determinados movimientos con un agudo chirriar de tenor. Era su gran ilusión que el carro «cantase». Aquí y allá, de vez en cuando, se producía el milagro, la voz inmaterial de madera se desdoblaba inteligentemente en un sorprendente canto de voz humana. Es así la ambición del antropólogo, que andará por muy diversos senderos. Si algo justifica su prolongada convivencia es en definitiva el sueño de dar a sus datos voz humana. Creo que leyendo antropología de Galicia, el lector encontrará arduos caminos metodológicos, broncos datos y argumentos, pero aquí y allá en algún momento de la lectura, la descripción adquiere la claridad argumental necesaria, son los datos humanos los que se transparentan y hablan. Se cumple aquí y allá la vieja ambición y la cultura «canta».

En realidad el título que se nos pedía era el de «Antropología Gallega a debate», de esta forma se pretendía que no nos quedásemos en esta reunión en contemplar la historia, sino que intentásemos también *hacer* historia, es decir: ante la memoria de lo que ha pasado proyectar un futuro. Creo en realidad que mi resumen y comentario hasta aquí, permite sugerir aunque sea en forma breve, algunas ilusiones de cara al futuro. Apuesto personalmente por una antropología de marcado sabor internacional. Una antropología continuadora de las más profundas y humanas tradiciones, sea cual sea la nacionalidad de los hombres y grupos que la han encarnado. Quisiera con ello desmitificar la antropología española tal y como me ha parecido entender que se plantea en ciertas opiniones o escritos. Ciertamente es un concreto condicionante, el formar parte de este país, pero mucho menos importante de lo que tal vez algunos imaginan. Aunque me preocupen sin duda los medios, mi preocupación principal es sobre todo por el elemento humano, el antropólogo y la

vertiente social de los grupos en que el joven antropólogo se forma. Creo que tiene poco sentido el querer que prevalezca una u otra corriente de pensamiento antropológico, dada la notable fugacidad de las corrientes de moda en la historia de la antropología. No es nada extraño en nuestro país que quienes presumen de vanguardismo o de innovación teórica, estén repitiendo no pocas veces y de forma depauperada, ideas que pasaron ya de moda en ámbitos internacionales hace más de veinte o treinta años.

Mi preocupación principal en cambio, está en algo mucho más sólido y permanente en la historia de nuestra disciplina. Mi preocupación está en que nuestros alumnos trabajen desde la profundidad y dinamismo de una *situación antropológica*. ¿Qué entiendo por situación antropológica? Por una parte una intensa formación que permita al alumno sentirse integrado en la historia de la disciplina. Estudio de autores que superan su propia época y nos enseñan como clásicos. Interés al mismo tiempo por el debate de actualidad a nivel internacional, estando al día en lo que se discute en los últimos años, tomando así pulso a la historia desde un inquieto presente y con la calma reflexión del pasado. Esta sólida formación debe abrirnos a continentes y temas, a las amplias regiones de la humanidad y de la discusión teórica que han sido fuste de nuestra disciplina. Debe el antropólogo así sentir el timbre de una identidad, siempre ambigua, pero siempre celosamente defendida en la tradición antropológica. Debe al mismo tiempo comprender que la antropología sin fronteras se encarna directamente como una disciplina más en los movimientos intelectuales de nuestra época y debe de tener una profunda y amplia visión de disciplinas cercanas y fundamentales.

Y dotado con todo esto debe el antropólogo *hacer* antropología, es decir —tal y como suele entenderse de forma casi unánime y como único consensus entre todas las grandes corrientes— realizar un prolongado trabajo de campo en estrecha convivencia con los sujetos objeto de estudio. Me parece aquí notablemente significativo el contraste con otros países de mejor tradición científica que el nuestro, pero incipientes también en el campo de la antropología académica. Recuerdo en una reunión de discusión sobre el estado de la antropología en varios países cómo el representante alemán que nos hablaba de los pocos y pequeños departamentos de antropología incipientes en su país, se expresaba en los siguientes términos: «suele decirse que es necesario hacer cuando menos un año de trabajo de campo; pero esta cifra es por supuesto algo convencional y a lo que no debemos atenernos al pie de la letra». Al llegar aquí recordé que esta frase la había oído con harta frecuencia en un país como el nuestro donde la antropología es también incipiente. No es extraño al parecer, pensar por aquí entre nuestros estudiantes que tal vez «el genio de la raza» pueda permitirnos en pocas semanas mejores éxitos investigadores que los torpes anglosajones en años. Pero para mi asombro el representante alemán continuó: «todos sabemos que en la práctica son imprescindibles dos años, tres años y más». Al parecer los antropólogos alemanes son tan torpes o más que los anglosajones.

Creo que aquí está el quid del futuro de nuestra antropología, ésta es la prueba de fuego que debemos superar. Nuestro gran problema es de calidad humana y

pasión por la investigación. Mi sorpresa cuando he tenido oportunidad de visitar y convivir con antropólogos de grandes universidades internacionales no ha sido en ningún momento la de sus cacareados opulentos medios, lo que me ha sorprendido sin comparación es la increíble entrega a la pasión de una noble profesión. Cuando uno oye a hombres de cerca de ochenta años hablar del nuevo terreno de trabajo de campo que últimamente están abriendo, cuando uno escucha a hombres que lo han sacrificado todo durante décadas, hablar de su lectura de las últimas obras publicadas y tener abierto su despacho a cualquier joven con inquietudes, uno tiene la impresión de encontrarse frente a auténticos gigantes. Son estos gigantes los que han colocado el status de la Antropología en un destacado peldaño.

Ciertamente el hecho de nacer y trabajar en un país intelectualmente periférico como el nuestro, crea dificultades a la hora de poder vender nuestros productos. Sería grave tentación la de ampararnos en esta disculpa para justificar el hecho de ser tan desconocidos —con contadas excepciones— en el ámbito internacional. Difícilmente convenceremos a nadie de que somos tan buenos antropólogos como ellos con mucho menor esfuerzo de investigación y mucho menor contenido teórico que ellos. Nuestro único camino es el redoblado esfuerzo por vender el mejor producto posible. Nuestro problema urgente es la formación de élites. Élites sin duda que aquí y allá van empezando a destacar entre la juventud, élites de antropólogos esforzados. Tiene uno el convencimiento de que al menos algunos hay capaces de ponerse en serio en situación antropológica. Quizá ellos abran, como es tan necesario, las puertas de un intenso trabajo de campo más allá de nuestras fronteras. Debatirán desde una u otra corriente teórica, bien valdrán si son profunda y seriamente coherentes en ella, serán capaces así lo espero, de hacer «cantar la cultura».

#### NOTA

<sup>1</sup> En estas fechas —mayo de 1992— envió para su publicación en una obra homenaje a Carmelo Lisón, un artículo titulado «Carmelo Lisón y Galicia», en el que trato con algún mayor detalle este tema. Aquí me limitaré a sugerir algunas fundamentales ideas que han sido expuestas, en su mayoría, en dicho artículo.

#### BIBLIOGRAFÍA

Citamos en cada autor, en primer lugar, sus libros publicados, a continuación sus colaboraciones en obras colectivas y por último sus artículos, siguiendo en cada apartado el orden cronológico. Obras publicadas antes de junio de 1992.

BÜEHLER, H. C. y BÜEHLER, J. M.: *Carmen. The Autobiography of a Spanish Galician Woman*. Schenkman Books Inc. Rochester, 1981.

«Los Suizos: Galician Migration to Swizerland». In H. Safa, & Du Toit, B.(eds): *Migration and Ethnicity*. The Hague: Mouton, 1975.

«Social Class, Conflict and Unequal Development in Spanish Galicia». In *Review of Radical Political Economics*. Vol. 10, nº 2, 1978.

- BÜEHLER, J. M.: *The Eurogallegas: Female Spanish Migration*. In Raphael, D. (ed): *Being Female*. The Hague. Mouton, 1975.
- COUCEIRO DOMÍNGUEZ, E.: «“Festas” y “Desafíos” en una comarca rural del Sur de Galicia: Solidaridades, rivalidades poético-festivas en la representación de los niveles de identidad comunitario-vecinal». *Revista de Estudios Gallegos*. Santiago, 1991.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J. A.: *Antropología de un viejo paisaje gallego*. CIS-Siglo XXI. Madrid, 1984.
- Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la Historia*. Ed. do Castro. La Coruña, 1987.
- (Ed.) *Lengua y Cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. Ed. do Castro. La Coruña, 1989.
- (Dir.) *Nos lindeiros de Galegidade*. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1990.
- (Dir.) *Espacio y vida en la ciudad gallega. Un enfoque antropológico*. Servicio de Publicaciones da Universidad da Coruña. La Coruña, 1992.
- (Ed.) *Rito y Misterio*. Universidad da Coruña. La Coruña, 1992.
- «Antropología Social y Semántica». En *Antropología Social sin fronteras*. Instituto de Sociología Aplicada. Madrid, 1988.
- «Ländliche und Urbane Welt in einer galicischen “vila”: Betanzos». En *Die Mediterrane Agrostadt-Strukturen und Entwicklungsprozesse*. Verlag breitenbach Publishers. Saarbrücken, 1989.
- «Linguistic correction and semantic skills in the Spanish children». En *Bicultural and Trilingual Education: The Foyer Model in Brussels*. Multilingual Matters Ltd. Clevedon, 1990.
- «Identités et culture dans l'expérience “Foyer” pour élèves espagnols». En Leman, J. (Ed.): *Intégrité, intégration*. Editions Universitaires De Boeck. Bruselas, 1991.
- «Envidia y mal de ojo y sus implicaciones en la cultura gallega». *Ethnica*, n.º 12. Barcelona, 1976.
- «Jerarquía y reproducción doméstica en un escenario rural gallego». *Cuaderno de Estudios Gallegos del C. S. I. C.* Tomo XXXIII, n.º 98. Santiago, 1982.
- «Jerarquía interdoméstica tradicional en el área de Monfero». *Actas del I.º Coloquio de Antropología de Galicia*. Edición do Castro. La Coruña, 1982.
- «Interpretando a un intérprete. Historia popular y creación antropológica». *Revista española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 23. Madrid, 1983.
- «Limitación y estructuras en un municipio rural gallego». *Cuadernos I. N. A. S.* Madrid, 1983.
- «El trabajo de la mujer en un municipio rural gallego». *Revista de Estudios Agrosociales*, n.º 124. Madrid, 1983.
- «Reflexión antropológica sobre os datos de Ensenada acerca de Monfero». *Brigantium*, n.º 4. La Coruña, 1983.
- «Bases teóricas de una perspectiva antropológica». *Cuaderno de Estudios Gallegos del C.S.I.C.* Tomo XXXIV, n.º 99. Santiago, 1983.
- «Releyendo: *Una aldea gallega* de Vicente Risco». *Cuaderno de Estudios Gallegos del C.S.I.C.* Tomo XXXV, n.º 100. Santiago, 1984-85.
- «Paleontología semántica de la casa gallega». *Meridies*, n.º 4. París, 1986.
- «Os montañeses na xerarquía social rural. Estudio dunha zona coruñesa». *Revista Gallega de Estudios Agrarios* n.º 10, Santiago, 1984-87.
- «Identidad y Lenguaje: una experiencia educativa para hijos de emigrantes españoles en Bruselas». *Cuadernos de Estudios Gallegos del C.S.I.C.* Tomo XXXVII, n.º 102. Santiago, 1987.

- «Un rite de hasard en Galice. Appariements fictifs et métacommentaire Social». *Etnologie Française*. Tome 17, n.º 2/3. Paris, 1987.
- «Antropología e Historia en una comarca gallega». *Actas del curso Antropología Cultural gallega*. Universidad Internacional del Atlántico. Fundación Alfredo Brañas. Santiago, 1988.
- «Identités et culture dans une expérience pédagogique bruxelloise pour élèves espagnols». *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, n.º 2-3 juin-septembre. Liège, 1989.
- «Monfero actual: un pasado presente». *Actas del II Coloquio de Antropoloxía*. Servicio Central de Publicaciones de la Xunta de Galicia. Santiago, 1989.
- «Perspectiva de un antropólogo: La parroquia rural gallega». *Lumieira*. Volumen IV, n.º 11-12. Maio-dецembro. La Coruña, 1989.
- «Los límites de la Galleguidad: El Bierzo». *Actas del I Congreso Nacional de Folcklore Gallego*. Lugo, 1990.
- «Betanzos ciudad: materialidad, fantasía y lógica del territorio». *Symposium Identidad y Territorio*. Ed. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1990.
- «Los curas rurales del siglo XIX». *Lumieira*. Vol. V. n.º 14. La Coruña, mayo-agosto, 1990.
- «Antropología del arte y arte antropológico». *Anales de la Fundación Juan Costa*, n.º 7. Madrid, 1990.
- «Mundo rural y mundo urbano en una "villa" gallega». *Agricultura y Sociedad*. Madrid, 1990.
- «Aproximacións a unha investigación antropolóxica nos lindeiros da galleguidade». *Actas del Simposio de Antropología Lindeiros da Galleguidade I*. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1991.
- «Identidad y recreación histórica en Galicia». *Revista de Antropología Social*, n.º 0. Madrid, 1991. (También en Lisón Tolosana (Dir.) *Antropología de los pueblos del Norte de España*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santander. Santander, 1991).
- «El moceo: un análisis comparativo». *Actas del Congreso de Antropología del Sudeste*. Murcia, 1992.
- FIDALGO SANTAMARIÑA, J. A.: *Antropología de una parroquia rural*. Publicaciones Caja Rural de Orense. Orense, 1988.
- Cinco profesiones ambulantes ourensáns*. Edición Caixa Rural de Orense. Orense, 1988 (colaboración con J. Fernández).
- «Traballos comunais no mundo rural». *Boletín Auriense, Anexo 7*. Museo Arqueológico Provincial de Orense. Orense, 1987 (colaboración con J. A. Fernández de Rota y Paz Moreno).
- «Prácticas "supersticiosas" en el tratamiento de enfermedades de la Galicia rural: Descripción y análisis del "Sartego de Trasmonte". *Cuaderno de Estudios Gallegos*, n.º 96-97, Tomo XXXII, 1981.
- «Notas sobre los "trabajos colectivos" en una parroquia rural». *Cuadernos del Seminario Sargadelos*, n.º 45, 1984.
- «Ganado porcino: modalidad de existencia y papel en el seno de una comunidad rural de Galicia». *Traballos de Antropología e Emología*. fasc. 2-4, vol. XXV, 1985.
- «Modalidad de existencia y funcionalidad en un área rural de media montaña de Galicia». *Cuaderno de Estudios Gallegos*. Tomo XXXVIII-XXXIX, n.º 104. Santiago, 1988-89.
- «Referentes identitarios de una colectividad de ambulantes orensanos». *Actas del Simposio Internacional de Antropología Identidade e Territorio*. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1990.

- «Los cuentos populares de tradición oral: Aproximación desde una perspectiva teórica y práctica». *Actas del Curso de Verano de la Universidad del Atlántico: Antropología Cultural gallega*. Fundación Alfredo Brañas. Santiago, 1990.
- «A pluriactividade campesiña: oficios e habilidades tradicionais». *Boletín Auriense* (1990-91).
- «Las Formas narrativas de literatura popular de tradición oral: Bases para un estudio de los cuentos populares». *Agalia*, n.º 27 (octubre 1991).
- GALVÁN TUDELA, A. (Coordinador): *Vivindo do mar. Antropoloxía da Pesca en Galicia*. Xunta de Galicia, Santiago, 1989.
- GARCÍA ALLUT, A.: Capítulos I y III en Galván (coor.) *Vivindo do mar*. Santiago, 1989.
- Antropoloxía de la pesca en Galicia: Prospectivas*. Coordinadas. Santiago, 1988.
- «La comunidad marinera de Muxia (La Coruña) un modo "sui generis" de explotación de los recursos pesqueros». *Eres*. Vol. II, n.º 2. 1988.
- «Estudio etnográfico dun espacio central na "vida económica" dos pescadores de Lira (A Coruña)». *Grial*, n.º 108, Vigo, 1990.
- «De la propiedad común a la propiedad comunal: el caso de la comunidad pesquera de Muxía». *Eres*. Vol II, n.º 1. 1990.
- GARCÍA GARCÍA, J. L.: *Antropoloxía del territorio*. Taller de Ediciones J. B. Madrid, 1976.
- «Rituales para una población dispersa». En la obra colectiva *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1991.
- «El discurso nativo sobre su propia cultura. Análisis de un concejo asturiano». *Fueyes dixebraes de Lletres Asturianas*, 23. 1987.
- «El tiempo cotidiano en Vilanova D'Oscos». En *Enciclopedia Temática de Asturias*. Vol 9. Silverio Cañada, Gijón, 1988.
- «Identidad y cambio en una comarca del Occidente Asturiano». *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*. Consellería da Presidencia e Administración Pública. Xunta de Galicia, Santiago, 1989.
- «El discurso sobre el espacio y la identidad cultural». *Actas del Simposio Internacional de Antropoloxía Identidade e Territorio*. Consello da Cultura Galega, La Coruña, 1990.
- «Discursos y fronteras: límites físicos, límites sociales y límites mentales». *Actas del Simposio de Antropoloxía. Lindeiros da Galeguidade I*. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1991.
- GONDAR PORTASANY, M.: *Romeiros do Alén*. Ed. Xerais. Vigo, 1989.
- Mulleres de mortos*. Ed. Xerais. Vigo, 1991.
- A morte*. Publicacións do Museo do Pobo Galego. La Coruña, 1988.
- «Voltando a ser Nenas. Control Familiar y Social sobre las Viudas Gallegas de la Costa» en BERMEJO BARRERA, J. C. (Dir.): *Parentesco, Familia y Matrimonio en la Historia de Galicia*. Santiago, 1989.
- «Identidade na diferenza. Notas para unha análise do cambio social». *Agora*, n.º 2. Santiago, 1981.
- «Os banquetes fúnebres en Galicia». *Encrucillada*, n.º 28. Santiago, 1982.
- «Lamentaciones rituales». *Cuadernos de Estudios Gallegos*. Tomo XXXIV, n.º 99. 1983.
- «Claves para una lectura antropológica de la sociedad gallega tradicional». *Agora*. Santiago, 1983.
- Xogando coa morte*. *Grial*, 1983.
- «Voces: Herencia, Muerte, Santa Compañía». En *Gran Enciclopedia Gallega*. Silverio Cañada ed. Oviedo, 1984.



- «Prever a morte. ¿Unha ilusión?». *Agora*. Santiago, 1984.
- «Voz: Ritos de paso». En *Enciclopedia de la Antropología Española*. Barcelona, 1985.
- «Sabias e Doctores. O Conflicto Medicina Oficial/Medicina Popular na Galicia non Urbana». En *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*, Servicio de Publicaciones de la Xunta de Galicia, Santiago, 1989.
- «Polo si ou polo non, ou de como o Demo tamén sirve para pensar». En *Encrucillada* 69, 1990.
- «Quero xuntarme con él. A Linguaxe dos Intentos de Suicidio nas Viuvias Galegas». En *Cuadernos de Psicología* 8, 1990.
- «Andar Otros Caminos. La Enfermedad en la Cultura tradicional Gallega de hoy». En *Anales del Museo del Pueblo Español*. III, 1990.
- GONDAR, M. y SAN MARTÍN, J.: «Bases para unha antropoloxía aplicada na Galicia rural». *Revista Galega de Estudos Agrarios*, n.º 2. Santiago, 1979.
- «Racionalidad campesina y relativismo cultural». En *Antropología y racionalidad*. Gondar y otros. Sálvora. Santiago, 1980.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M.: «“Casa” y “pueblo” en la vertiente occidental de la Sierra de los Ancares» en GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. y RODRÍGUEZ CAMPOS, J.: *Antropología y etnografía de las proximidades de la Sierra de Ancares*. Diputación Provincial de Lugo. Lugo, 1990.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. y MARINO FERRO, J. R.: *Entroido en Galicia*. Diputación de La Coruña, 1987.
- HERRERO PÉREZ, N.: «Reflexiones en torno al concepto de hombre total, de Marcel Mauss». *Agora*, n.º 5, Santiago, 1987.
- ITURRA, R.: *Antropología Económica de la Galicia Rural*. Xunta de Galicia. Santiago, 1988.
- «Strategies of social recruitment: a case of mutual help in rural Galicia», en STUCLIK, M. (ed.): *Goals and Behavior*. The Queen's University Papers in Social Anthropology, vol. 2, 1977.
- «Strategies in the domestic organization of production in rural Galicia». *Cambridge Anthropology*, vol. 6, n.º 1 y n.º 2, 1980.
- KAVANAGH, W.: «Fronteras simbólicas y fronteras reales». *Actas del Simposio de Antropología. Lindeiros da Galeguidade I*. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1991.
- KELLEY, H.: «Wed mothers and household reputation in a spanish galician community». *American Ethnologist*, 1992.
- LISÓN TOLOSANA, C.: *Antropología Cultural de Galicia*. Siglo XXI. Madrid, 1971.
- Antropología Social en España*. Siglo XXI. Madrid, 1971.
- Ensayos de Antropología Social*. Ayuso. Madrid, 1973.
- Perfiles simbólico-morales de la Cultura Gallega*. Akal. Madrid, 1974.
- Invitación a la Antropología Cultural de España*. Adara. La Coruña, 1977.
- Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Akal. Madrid, 1979.
- Antropología Social y Hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1983.
- Antropología Social: reflexiones incidentales*. CIS-Siglo XXI. Madrid, 1986.
- «La España Mental». Tomo I: *Demonios y Exorcismos en la España de los Austrias*. Tomo II: *Endemoniados en Galicia hoy*. Akal. Madrid, 1990.
- (Ed.) *Temas de Antropología Española*. Akal. Madrid, 1976.
- (Dir.) *Antropología Social sin fronteras*. Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, Madrid, 1988.

- (Dir.) *Antropología de los pueblos del Norte de España*. Servicio de Publicaciones Universidad de Santander. Santander, 1991. (También n.º 0 de la *Revista de Antropología Social*, Madrid, 1991).
- «Some Aspects of Moral Structure in Galician Hamlets». *American Anthropologist* 75 (3). Washington, 1973.
- «Ritual y misterio». En FERNÁNDEZ DE ROTA (Dir.) *Simposio Rito y Misterio*. Universidad de La Coruña. La Coruña, 1992.
- LÓPEZ COIRA, M. M.: «Rituales en una población fronteriza». En la obra colectiva: *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1991.
- «Folklore de tradición oral: a necesidade de un enfoque diferente» en *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia*. Ed. do Castro. La Coruña, 1984.
- «As mañanitas de Murias. Fiestas, simbolismo y segmentación social». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid, 1985.
- «Evolución e cambio de estruturas socioculturais na montaña lucense». *Revista Galega de Estudos Agrarios*, n.º 10. Santiago, 1984-87.
- «Control social, contextos e conflitos» en *II Coloquio de Antropoloxía de Galicia*. Servicio de Publicaciones. Xunta de Galicia. Santiago, 1989.
- MARIÑO FERRO, J. R.: *Cultura Popular*. Museo do Pobo Galego. Santiago, 1985.
- Auobiografía de un labrego. Estudio novelado de Antropoloxía*. Edicións Xerais. Vigo, 1986.
- MÉNDEZ, L.: «Cousas de mulleres. Campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo 1940-1980)». *Anthropos*. Barcelona, 1988.
- MORENO FELIU, P.: *Análisis del cambio en las sociedades campesinas. Un caso de estudio: Campo Lameiro (Pontevedra)*. Fundación Juan March. Madrid, 1982.
- «Traballos comunais no mundo rural». *Boletín Auriense*, Anexo 7. Museo Arqueológico Provincial de Orense. Orense, 1987.
- O'NEILL, B. J.: «Nos límites do casamento: Trás-Os-Montes». *Actas do Simposio de Antropoloxía. Lindeiros da Galegitude I*. Consello da Cultura Galega. Santiago, 91.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, J.: «La crisis de un sistema de la vida tradicional», en GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. y RODRÍGUEZ CAMPOS, J.: *Antropología y Etnografía de las proximidades de la Sierra de Ancares*. Diputación Provincial. Lugo, 1990.
- «Simbolismo y racionalidad» en GÓNDAR y otros: *Antropología y racionalidad*. Sálvora. Santiago, 1980.
- «Enfermedad y ritual». *Cuaderno de Estudios Gallegos*. Tomo XXXII. Santiago, 1981.
- «As axudas como mecanismo adaptativo de unha sociedade campesiña en transformación». *Cuadernos de Estudios Gallegos*. Vol. 34, n.º 99. Santiago, 1983.
- «Análise Antropolóxica da emigración». *Cuadernos del Seminario de Sargadelos*. Vol. XXXIV, n.º 99. 1983.
- La sociobiología como teoría social*. Agora. Santiago, 1987.
- Cultura e identidade*. Agora. Santiago, 1987.
- «Envidia e Identidade Social. Control Social e Simbolización Sexual na Cultura Galega Tradicional». En *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*. Xunta de Galicia. Santiago, 1989.
- «Identidade Cultural e Institución Social na Etnografía Decemonónica de Galicia» en GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. y FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (dir.): *Idenidade e Territorio. Homenax a Otero Pedrayo*. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1989.

- «Lenguaje y Experiencia Socioecológica», en FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (dir.): *Lengua y Cultura. Una aproximación desde la Semántica Antropológica*. Ed. do Castro. A Coruña, 1989.
- «La Etnografía clásica de Galicia: Ideas y Proyectos», en PRAT, J.; CONTRERAS, J.; MARTÍNEZ VEIGA, U. y MORENO, I. (dir.): *Antropología de los Pueblos de España*. Ed. Taurus. Madrid, 1991.
- «Como pensar a Identidade nos Límites: os Ancares» en GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. y FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (dir.): *Os Lindeiros da Galleguidade*. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1991.



# *Evolución y estado actual de la antropología social en el País Vasco*

POR  
JOSÉ IGNACIO HOMOBONO  
(Universidad del País Vasco/E. H. U.)

## INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es efectuar un balance, necesariamente provisional y no exhaustivo, del desarrollo de la antropología social en el País Vasco. Tal intento de sistematización no carece de precedentes (Valle, del, 1981; Aguirre, 1986; Apalategui, 1987a; Azcona, 1987a; Erkoreka, 1988). Sin embargo, estos estudios se han focalizado prioritariamente en el análisis crítico de la escuela etnográfica propulsada por José Miguel de Barandiarán, en cierta medida aún hegemónica en el ámbito vasco. Aun cuando en alguno de ellos se aborden las nuevas perspectivas metodológicas representadas por la entonces emergente antropología social, el transcurso del tiempo los ha convertido en obsoletos.

El presente trabajo constituye una versión abreviada del preparado para las VIII Jornadas de Antropología Social (Toledo, 6-7 marzo 1992), con el título de «La Antropología vasca a debate». Se plantea como un itinerario integral por las nuevas tendencias de la joven antropología social vasca, que experimenta un paulatino proceso de formalización disciplinar y académica a partir de 1980. La perspectiva adoptada aquí parte de unas iniciales referencias a la escuela etnográfica de Barandiarán y la metodología etnohistórica de Caro Baroja, en cuento antecedentes y marco contextual en el que emerge la antropología social en Euskal Herria. A continuación, se exponen las principales aportaciones de antropólogos anglosajones al conocimiento de la sociedad y la cultura vascas, pionera antropología «de importación» que se adelanta en casi tres lustros a la surgida más tarde en el país.

Por último, y este epígrafe constituye el aspecto nuclear, se indican los principales desarrollos de la antropología en cuanto ciencia social con implantación en el ámbito universitario: investigaciones, publicaciones, instituciones y proyectos académicos.

La propia definición de la situación, con un censo reducido de antropólogos y líneas de investigación, que difícilmente trascienden el estadio de lo personal aun cuando existan experiencias de trabajo en equipo, impone una perspectiva descripti-

va, a modo de mapa de situación de los diferentes investigadores. Existen, no obstante, algunos campos temáticos vertebradores: situación de la mujer, etnicidad, identidades colectivas, rituales públicos y violencia, así como es llamativa la ausencia de otros. Esta primera aproximación quizás pueda servir de base para ulteriores análisis temáticos en base a estos grandes objetos de estudio.

## EL CONTEXTO: ETNOGRAFÍA Y ETNOHISTORIA EN EUSKALHERRIA

*José Miguel de Barandiarán y la escuela etnográfica vasca*

Este estudio, dedicado al desarrollo de la antropología social en el País Vasco, no es el marco más adecuado para efectuar una semblanza de la figura intelectual de José Miguel de Barandiarán, padre y fundador —con Aranzadi— de la etnografía vasca, tarea por otra parte acometida por muy diversos autores (Aguirre, 1986; Azcona, 1981, 1984a, 1987a; Apalategui, 1987a; del Valle, 1981). A ellos remito ya que aquí, más que la propia personalidad de Barandiarán, nos interesa el complejo entramado institucional de grupos de investigación, líneas de trabajo y publicaciones que configuran la escuela etnográfica vasca, que tiene en don José Miguel a su maestro incuestionable, y en cuyo contexto dará sus primeros pasos la antropología social, que no emerge en Euskalherria hasta finales de la década de los setenta.

Como apoyo de su cátedra de Cultura Vasca en la Universidad de Navarra (1964), Barandiarán promovió los grupos Etniker, dedicados a la investigación étnica, que son la expresión material de la escuela de etnografía vasca que en torno a ellos y al maestro se va configurando. Su objetivo es la creación de un «Atlas Etnográfico Vasco», mediante la aplicación del sistemático cuestionario elaborado por aquel.

El primero de ellos es el de Navarra, fundado en 1968. Los trabajos de sus integrantes, entre otros, se publican en los *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, de la Institución Príncipe de Viana (Diputación Foral de Navarra). Esta revista, existente desde 1969, será codirigida durante un breve interregno, a comienzos de los ochenta, por el antropólogo social Jesús Azcona y después dirigida por el folklorista Mikel Aramburu, produciéndose durante estas etapas una apertura hacia el ámbito de la antropología social.

La Sociedad de Ciencias Aranzadi Zientzi Elkarte, fundada en 1947, da cobertura desde 1974 al grupo Etniker-Gipuzkoa, en calidad de sección de Antropología. Desde 1985 su revista *Munibe* se desdobra en sendas publicaciones de Ciencias Naturales y de Antropología-Arqueología. A pesar de tal denominación, actividades y publicaciones son de contenido estrictamente etnográfico y arqueológico.

Entre 1973 y 1977, el preexistente grupo Etniker de Bizkaia se integra en la sección de Etnografía del Instituto Labayru, de la Diócesis de Bilbao.

Publica la revista *Etniker* y alguna antología de *Estudios de Etnología y Etnografía*. El grupo Etniker de Álava, institucionalizado por la Diputación Foral como Seminario Alavés de Etnografía, publica la revista *Ohitura. Estudios de Etnografía Alavesa*.

Eusko Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos, presidida por Barandiarán hasta su fallecimiento, es otra asociación virtualmente vinculada al complejo entramado de su escuela. Refundada en 1978, tras un largo paréntesis de prohibición gubernativa, cuenta con 2.053 asociados en 1991. La sección de Antropología-Etnografía, una de las quince existentes, es la más numerosa, ya que sus cuadrenos de sección cuentan con 170 suscriptores. La Sociedad organiza congresos, jornadas y cursos. En el ámbito que nos ocupa, se dotan proyectos de investigación y existe una «Beca Barandiarán» que, anual y alternativamente, financia un proyecto de arqueología o de etnología. Ha dado cobertura al *Anuario de Eusko Folklore* entre 1981 y 1990 —que ha pasado ha manos de la Fundación José Miguel de Barandiarán— y publica los *Cuadernos de Sección. Antropología y Etnografía*. A pesar de su doble referencia, el peso de la antropología social en Eusko Ikaskuntza es escaso, ya que la casi totalidad de sus asociados, publicaciones y actividades son de tipo etnográfico y, a la inversa, muy pocos antropólogos sociales forman parte de la correspondiente sección.

*Kobie* constituye una rara excepción en este contexto. Órgano del Grupo Espeleológico Vizcaíno desde 1969, es una revista patrocinada por la Diputación Foral de Bizkaia, donde se publicaban artículos de etnografía con regularidad, dados los vínculos personales de algunos de sus miembros con la etnografía y la arqueología vascas. A partir de 1984 se desglosa una «Serie de Antropología Cultural», que da cabida a trabajos de investigación en los ámbitos de la antropología social, la etnografía y áreas de conocimientos conexas. Tanto por los campos temáticos como por sus colaboradores, *Kobie* es la publicación más plural y abierta del ámbito antropológico vasco.

### *Julio Caro Baroja*

A pesar de no inscribirse en el ámbito teórico-metodológico de la antropología social, la referencia a la figura de Julio Caro Baroja es inexcusable por varios motivos. En primer lugar, por la magnitud de su figura intelectual y de sus aportaciones —cualitativas y cuantitativas— al conocimiento de la cultura y de la sociedad vascas. Pero también por suponer la transición generacional y metodológica, ya que no el puente, entre la etnografía vasca auspiciada por Barandiarán y la más reciente antropología social.

Caro Baroja, aunque tanto por su formación como por su ejecutoria reúne todos los requisitos formales y académicos para ser catalogado como antropólogo, se autodefine como etnohistoriador. El referente que estructura su análisis de los aspectos sociales y culturales es el diacrónico, la dimensión temporal (Greenwood, 1971, 1989; Romá, 1986). Don Julio siempre se ha mantenido alejado de los grandes paradigmas teóricos de la antropología, así como de las ortodoxias intelectuales y académicas. Sin duda por ello su producción científica, efectuada en solitario y al margen de los cauces académicos, fue objeto de reconocimiento tardío. En el País Vasco, dominio privativo de la escuela de Barandiarán hasta no hace mucho, los trabajos de Caro Baroja han suscitado admiración o rechazo, pero en ningún caso adhesión o discípulos.

El marco temporal aquí considerado se abre, por lo que a la extensa obra de ámbito vasco de don Julio se refiere, con la reedición de *Los vascos* (1972), original de 1949, visión de síntesis de la cultura vasca. Después, a partir de 1973, se publicarán por la editorial Txertoa una serie de volúmenes titulados *Estudios Vascos*, que comprende una completa antología de su obra referente al ámbito vasco, enciclopédica recopilación de estudios económicos, rurales, institucionales, históricos, lingüísticos, folklóricos, festivos, mitológicos, etc. Alguno de los últimos volúmenes (1984) constituye una reflexión crítica sobre temas tan candentes como la identidad vasca, el populismo o la violencia.

Y esta coyuntura conflictiva de la sociedad vasca es el marco en el que se produce el nombramiento de Caro Baroja como Catedrático Extraordinario de Antropología Filosófica por la Universidad del País Vasco. Reparación histórica de su marginación académica, que llega tarde y en un contexto en el que carece de discípulos. Imparte tres cursos —1981/1984— en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de San Sebastián, pero no en el departamento de Antropología Social con sede en la misma. Las reflexiones sobre la violencia de un intelectual que se adhiere a los mitos de la razón histórica y del progreso, entran en colisión con un contexto social y académico escenario de agudos conflictos. La experiencia académica de don Julio naufraga en un mar de sinrazones. Sin duda, tanto su figura intelectual como su magisterio académico hubieran merecido mejor fortuna.

## LA ANTROPOLOGÍA ANGLOSAJONA EN EL PAÍS VASCO

La década de los sesenta representa la irrupción, en términos físicos y metodológicos, en el estudio de la cultura vasca de jóvenes antropólogos norteamericanos que, como William Douglass y Davydd J. Greenwood realizarán sendos estudios sobre comunidades rurales, actuaciones que se inscriben en el emergente interés de aquellos por el campesinado europeo. Los antropólogos británicos y otros europeos se incorporarán a partir de la década siguiente. El caso vasco apenas había suscitado otro interés que en los campos de la lingüística y la antropología física. Pero, a partir de la atención que los antropólogos anglosajones comienzan a prestar a las sociedades complejas, el País Vasco ofrecía sin duda un laboratorio sugestivo para el estudio del proceso de cambio de la sociedad tradicional a la industrial-urbana.

Como no podía ser de otra forma, estos trabajos pioneros tendrán una escasa recepción entre los sectores especializados de la etnografía o el folklore vascos. Si el desarrollo de la antropología social o cultural es escaso en el conjunto del Estado Español en el país, donde no existen aún instituciones universitarias y no se han recompuesto los cauces de comunicación científica preexistentes, las notorias aportaciones de estos investigadores no sobrepasan la rúbrica de «ciencias sociales de importación», como adecuadamente las definiera Arpal (1979b).

El adelantado de estos antropólogos anglosajones es el norteamericano William Douglass, cuyas estancias en el País Vasco se realizan entre 1963 y 1974. Tras la pri-



mera fase de 1963-1966, se vincula como profesor a la Universidad de Nevada-Reno y al Basque Studies Program de la misma, del cual se constituye en principal animador y más tarde coordinador. Su trabajo de campo en el País Vasco se efectúa en Murélagu/Aulesti (Bizkaia) y Etxalar (Navarra). De estas estancias surgen dos monografías: *Muerte en Murélagu* (1973) y *Oportunidad y éxodo en dos aldeas vascas* (1977), estudio comparativo de ambas comunidades.

Ambas monografías se inscriben en el paradigma teórico y la metodología dominantes en la antropología social, el estructural-funcionalismo y los estudios de comunidad. En la primera de ellas, en torno al estudio de la muerte como hecho nuclear, articula el análisis de la estructura social y de las relaciones de parentesco, afinidad y vecindad. Su estudio de la institución familiar o grupo doméstico —*etxe-koak*— aparece como una aportación que rebasa Euskalherria para convertirse en una referencia inexcusable de la familia troncal del ámbito norteño-pirenaico (Lison *et al.*, 1991). Pero además analiza la inserción de la casa o *baserri* —contexto territorial nuclear— en la *auzoa* (barriada) y en la más inclusiva comunidad local, siempre con los rituales mortuorios como hilo conductor.

La segunda de estas monografías introduce la perspectiva del método comparativo entre dos comunidades locales. Y aquí se hace manifiesto un rasgo ya implícito en la anterior: el interés del autor por los cambios demográficos, estructurales y económicos, así como de las innovaciones y conflictos inherentes a estos procesos y la influencia del contexto supracomunitario. Factores, todos ellos, que apuntan hacia una superación de la perspectiva funcionalista.

Pero Douglass ha efectuado notorias aportaciones, asimismo, al estudio de la diáspora vasca, tanto en el Oeste Americano como en Argentina o en Australia, habiendo efectuado sendos estudios comparativos entre estos contextos (1991), si bien su principal obra al respecto es la de *Amerikanuak*, en colaboración con Jon Bilbao, publicada primero en inglés (1973) y traducida al castellano en fecha muy posterior (1986). Analiza las actividades económicas y los modos de vida, pero también la transmisión de la propiedad en la familia emigrante. A destacar también sus aportaciones a campos temáticos como la etnicidad y el estudio de los festivales vascos en cuanto estrategias de identificación y reproducción del sentido de pertenencia a la comunidad étnica de origen.

El Basque Studies Program, dependiente de la Universidad de Nevada-Reno (Estados Unidos), surge a partir de 1967 en torno a William Douglass —en calidad de fundador y director desde 1978—, al bibliólogo Jon Bilbao y otros investigadores. Se dedica al estudio de la diáspora vasca, particularmente en el Oeste de los EE. UU., pero también en Australia o en Filipinas, poseyendo sus propias publicaciones y órganos de expresión periódicos, así como actividades en el propio País Vasco a través de su Campus de San Sebastián (1987).

Otro joven antropólogo norteamericano, que había realizado su trabajo de campo en el País Vasco entre 1968 y 1969, Davydd J. Greenwood, publica más tarde (1976) un libro que publicita los resultados de su tesis, defendida en 1970, y cuya síntesis fue presentada en otro trabajo (1978). Se trata de un estudio sobre el colap-

so de la agricultura en Fuenterrabía/Hondarribia (Gipuzkoa). Entretanto, ejerce como profesor de antropología en la universidad de Cornell (Ithaca, New York).

Greenwood estudia los cambios experimentados por la agricultura local, entre 1920 y 1969, como consecuencia de los impactos de la industrialización y del turismo. El tránsito de una agricultura doméstica de subsistencia a otra comercial se ha traducido en un abandono progresivo de la actividad agraria, a pesar del acusado incremento de la rentabilidad de las explotaciones. Cuestionando los enfoques economicistas del cambio y de las conductas adaptativas de los agentes sociales al mismo, el autor ofrece una explicación cultural alternativa, que radica en la adherencia a un sistema de valores —libertad individual, dignidad— que instan a los jóvenes *baserritarras* a insertarse en un contexto urbano que ahora los representa más que el rural.

Otro trabajo posterior, publicado en su forma más elaborada en castellano (1976b), así como otro reeditado recientemente (1992), se fundamentan asimismo en el trabajo de campo efectuado en Fuenterrabía. Su propósito es estudiar el turismo como a gente o variable independiente que determina un proceso de cambio social y cultural. A pesar de las indudables ventajas económicas que representa aquél, la comunidad local ha perdido el control de los beneficios económicos. Las diferencias sociales se acentúan y los lazos de cooperación y ayuda mutua interdomésticos tienden a desaparecer, desestructurándose incluso el sistema de reproducción del grupo doméstico rural. La cultura local es tratada como un recurso turístico más, incompatible con los valores tradicionales de dignidad, e incluso el importante ritual festivo del Alarde tiene cada vez más de espectáculo representado para extraños que de afirmación de la identidad local.

El eje de interés del último Greenwood lo constituyen ahora las cooperativas industriales de Mondragón, y en concreto el grupo Fagor (1986, 1991). Paradójicamente las claves de su éxito radicarían en los tradicionales valores de igualitarismo y solidaridad, identificados ahora con lo industrial-urbano, mientras que han desaparecido de la agricultura y la sociedad rural.

Sandra Ott, investigadora del Institute of Social Anthropology de Oxford, estudia la comunidad pastoril vasca de Sainte-Engrâce (Zuberoa-Pyrénées Atlantiques), ámbito caracterizado por un relativo aislamiento social y geográfico, monolingüismo vascofono y subsistencia de la institución pastoril del *olha*. Efectúa su trabajo de campo durante doce meses en 1976/77 y 1979, formalizando su investigación como tesis doctoral defendida en la Oxford University en 1978. Publica varios artículos, y sobre todo un libro (1981), entre 1979 y 1981. El núcleo temático del estudio de Ott es la descripción de dos sistemas asimétricos de intercambio entre grupos domésticos vecinos, referidos a la donación de pan bendito y de servicios mortuorios.

Sistema rotativo de administración de recursos y de acontecimientos ritualizados del ciclo vital, que proporciona la clave para comprender otros aspectos culturales.

Por aquellos mismos años, efectúa su trabajo de campo en el País Vasco una antropóloga holandesa que prepara su disertación de postgraduado: Marianne Heiberg. Su investigación se basa en sendas estancias, realizadas en 1971 y 1975/76. La

investigadora conecta con algunas personalidades de la cultura vasca pero no con antropólogos —que aún no han emergido— salvo Julio Caro Baroja, ni con el mundo de la etnografía vasca, en fase de formalización. Además de varios artículos sobre nacionalismo vasco, publicados entre 1973 y 1977, habrá que esperar hasta 1991 para que se traduzca su obra, precedentemente publicada en inglés (Heidelberg, s. a.), sobre *La formación de la nación vasca* (1991), de original enfoque metodológico. La autora entrevista en profundidad a líderes y militantes nacionalistas de Bilbao y San Sebastián, para efectuar después un estudio de la comunidad moral en la pequeña villa de Elgeta (Gipuzkoa). Estas facetas del trabajo antropológico de campo se complementan con un análisis histórico y macrosocial del proceso de formación del nacionalismo étnico, a partir de fuentes secundarias.

El último de esta saga de antropólogos anglosajones y/o europeos es Jeremy Mac Clancy, cuya actividad académica se enmarca en el Institut of Social Anthropology (University of Oxford). Actualmente efectúa trabajo de campo en Uli Alto o Ziruki, pueblo este último de la Zona Media de Navarra, donde investiga las repercusiones del cambio social y cultura en los ámbitos doméstico, local y sobre las mentalidad políticas. Ha intervenido en sendos seminarios: el primero de ellos sobre «Antropología de los Pueblos del Norte» (Universidad Internacional Menéndez y Pelayo. Santander, julio 1990) y el segundo sobre «Historia Local. Historiografía Inglesa Contemporánea» (Diputación Foral de Bizkaia. Bilbao, septiembre 1990). También en el congreso sobre «Sociología del Nacionalismo» (Vitoria-Gasteiz, septiembre, 1987).

## LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN LA UNIVERSIDAD

La antropología social emerge en el País Vasco con el retorno al mismo de antropólogos profesionales formados en Estados Unidos o en Europa, y su inserción en unas instituciones universitarias en fase de creación. Este proceso se enmarca en el contexto de la transición política y la formalización de las autonomías, momentos de intenso cambio y conflictividad en Euskadi.

La propia identidad cultural vasca, así como la referencia a este contexto —indisociable de la propia biografía de muchos antropólogos vascos— contribuyen a explicar, sin duda el por qué de los principales campos temáticos de nuestra antropología social. Tanto la etnicidad y el nacionalismo, como la violencia o los rituales públicos de identificación étnica, serán algunos de sus objetos de estudio preferentes. Que muchos de estos antropólogos sean mujeres hace la identidad y cultura de género femenino otro de los temas de interés preferente. El corte metodológico, salvo muy escasas excepciones, con la escuela etnográfica no es ajeno a un marcado desinterés por campos vinculados con la sociedad tradicional. Casa y familia, estudios de comunidades, identidad local, cultura popular, rituales festivos y religiosidad popular son temáticas de escaso desarrollo, en acentuado contraste con el quehacer antropológico en el resto del Estado español. Lo propio sucede con la estratificación social, la sociabilidad o con la antropología urbana.

Existen, así pues, temas priorizados, pero no tanto líneas de investigación hegemónicas, quizás con la única excepción de la antropología del género. Huyendo de fáciles generalizaciones, se hace preciso individualizar ejecutorias personales, grupales y/o departamentales de investigación en el fragmentario mapa de la antropología vasca.

*Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea*

El grueso de la actividad académica e investigadora de la antropología social vasca se encuadra institucionalmente en la Universidad del País Vasco/EHU, básicamente en torno a su Departamento de Antropología Social y también del Seminario de Estudios de la Mujer. Existen, no obstante, algunos antropólogos de esta misma universidad que no están vinculados a aquel departamento, bien por haberlo abandonado en un momento determinado o por no haber pertenecido al mismo. Nos ocuparemos primeramente de los agregados formalizados, para hacerlo después de cada uno de los investigadores.

*El Departamento de Antropología Social*

Se constituye durante el curso 1979/80, en el seno de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación del campus de San Sebastián-Donostia (Zorroaga). Lo dirige, desde su fundación, la catedrática Teresa del Valle Murga. A partir de la aplicación de la L. R. U. se disuelve en 1987, para integrarse en uno de nueva creación: el de Filosofía de los Valores y Antropología Social.

En torno al área de conocimiento específica, en la propia facultad se imparten asignaturas de: Antropología Social, Antropología Simbólica e Historia de las Religiones. En el campus de Leioa (Bizkaia), el departamento se hace cargo de la docencia de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Sociales y de la Información (Sociología) y en la Facultad de Bellas Artes, donde también se imparte Sociología del Arte.

Tal vez los programas de Doctorado aclaren algo más las áreas de preferente actividad docente de este departamento.

<i>Cursos</i>	<i>Programas de Doctorado</i>
1989/91	Elementos para la interpretación de las culturas. Dimensión simbólica.
1990/92	Las ideologías. Constructos culturales.
1991/93	Génesis de grupos: clase social, género, etnicidad... desde la antropología social.
1992/94	Antropología de las sociedades contemporáneas (en proyecto).

Bajo estas rúbricas genéricas se agrupan muy diversos contenidos. Tal vez los más recurrentes son aquellos que conciernen a la antropología del género, la teoría

y metodología para el estudio del espacio, problemática teórico-metodológica de la antropología, análisis de los sistemas políticos y simbolismo.

Este departamento ha promovido una licenciatura de segundo ciclo en Antropología Social y Cultura, con vías de acceso a partir del primer ciclo de diez licenciaturas de humanidades y ciencias sociales.

En torno a Teresa del Valle como coordinadora, se constituyó un equipo integrado en el más inclusivo proyecto de investigación sobre «Etnicidades y migraciones en el Estado Español. Andalucía, Cataluña, Euskadi y Galicia», dirigido por Ubaldo Martínez Veiga, y cuyas aportaciones individuales analizaremos por separado. Las conclusiones generales del equipo fueron presentadas como ponencia sobre «Los procesos de etnicidad en Euskadi» al IV Congreso de Antropología (Alacant, 1986) y más tarde publicados (1990). El propio Departamento había organizado el precedente III Congreso de Antropología (Donostia, abril 1984).

Algunos miembros de este departamento —Teresa del Valle, Txemi Apaolaza y Carmen Díez— forman parte, junto con otros investigadores, del Seminario de Estudios de la Mujer, en el área específica de Antropología Social. Todos/as publican habitualmente trabajos de investigación en la revista *Kobie*.

#### *El Seminario de Estudios de la Mujer / Emakumeari buruzko Ikertarako Mintegiak*

El SEM/EBIM es una institución, encuadrada en el seno de la Universidad del País Vasco, de vocación interdisciplinaria de estudios sobre las mujeres, cuyas investigaciones remiten fundamentalmente al marco global de las ciencias sociales. A partir de 1980 viene realizando una extensa tarea, orientada a promover el estudio de la situación de las mujeres en la sociedad y en la cultura vascas, si bien ha orientado alguno de sus trabajos de investigación hacia ámbitos tales como Galicia, Madrid u Oceanía. La antropología social es uno de sus referentes disciplinares nucleares, habiendo formado parte del Seminario antropólogos como Teresa del Valle, Carmen Díez, Beatriz Moral, Rosa Andrieu, Begoña Aretxaga y Lourdes Méndez. El único colaborador masculino es el también antropólogo Txemi Apaolaza.

Constituido formalmente en 1980, si bien ya existía a nivel interno del precitado departamento, el Seminario ha desplegado una intensa actividad investigadora, formativa y documental. Dejando para el análisis por autores los principales títulos de investigaciones concretas, diremos aquí que se han abordado campos temáticos como: etnicidad y nacionalismo; espacio; religión, superstición y brujería; poder; vida cotidiana; roles sexuales; creación artística; trabajo; sexualidad, etc. Su gama de actividades comprende la realización de proyectos de investigación y tesis doctorales subvencionados por el Seminario, pero también por otras entidades. Dotación de becas que financien los mismos. Consulta y asesoramiento a instituciones e investigadores. Realización de cursos, seminarios, jornadas y conferencias, con la participación de William Christian y Ubaldo Martínez Veiga entre otros notorios antropólogos. Participación en reuniones científicas. Servicio de documentación. El Seminario se ha dotado de su propia colección de publicaciones, los *Txostenak* o informes de investigaciones efectuadas.

Teresa del Valle: *etnicidad, nacionalismo y género*

La Catedrática Teresa del Valle Murga, de Bilbao, es el alma de la antropología social en la Universidad del País Vasco, e incluso de la presencia de esta disciplina en su entorno social, liderando múltiples proyectos de investigación, publicaciones, becas, etc. Master en Historia (1969) y en Antropología (1974), y tras previa ejecutoria docente e investigadora en Oceanía, imparte cursos en la Universidad de Deusto (1979) y en el «Taller de Antropología Cultural» de la UPV/EHU (Leioa) en 1978/80. Profesora de Antropología Social en la misma universidad desde 1979, funda el departamento correspondiente, del cual es catedrática desde 1988. Promueve, asimismo el Seminario de Estudios de la Mujer (SEM/EBIM).

Su producción científica es muy profusa: publicaciones, participación en congresos, seminarios y conferencias, y aquí tan sólo apuntaremos sus líneas maestras. Es autora de un trabajo pionero acerca de la «Visión general de la antropología vasca» (1981). Pero, a partir de ese momento, sus campos temáticos se van a enfocar en los estudios antropológicos sobre la mujer, así como la etnicidad y el nacionalismo, aunque sin descuidar los de cambio social y metodología. Desde 1982 dirige la colección «Cuadernos de Antropología», de la editorial Anthropos.

La problemática de la mujer fue planteada por Teresa del Valle en un breve artículo de 1982, ceñido al caso vasco. Planteamiento que la autora desarrollará, en primer término, a través del análisis de la utilización y el significado del espacio (1983 y 1986). El estudio gira en torno a dos dimensiones, la real y la simbólica, analizándose los espacios: familiar (casa), festivo (danzas y carnavales), ritual (muerte) y mítico (numen Mari) en el folklore vasco. Entre 1981-1984 dirige el equipo realizador del estudio sobre «El comportamiento y valores de la mujer vasca en los medios rural, costero y urbano», bajo los auspicios de la Beca Barandiarán, de Eusko Ikaskuntza.

Estos primeros planteamientos adquieren sistematicidad con la publicación de *Mujer vasca. Imagen y realidad* (1985), resultado de la precitada investigación en equipo. El objetivo es estudiar los elementos que generan la diferenciación y jerarquización sexual en la sociedad y cultura vascas, introduciendo una segmentación por ámbitos diferenciados: el rural, el pesquero y el urbano. Se tienen en cuenta asimismo variables económicas, culturales e ideológicas, seleccionando mujeres guipuzcoanas de acuerdo además con criterios lingüísticos y con tres generaciones de residencia en Euskal Herria. La metodología empleada es pluridisciplinar, combinando técnicas de observación participante, entrevista, encuesta, documentación, biografías, etc. Algunos de los planteamientos teóricos y metodológicos de esta obra son desarrollados en un trabajo posterior (1987). La hipótesis nuclear es que los procesos de socialización protagonizados por mujeres serían la clave explicativa de su reticencia a asumir responsabilidades y poder en el ámbito público.

Los últimos trabajos de investigación de Teresa del Valle tienen como objeto la «Complicidad entre mujeres», expresión de relaciones e interacción. También «Andamios para una nueva ciudad. Lectura antropológica sobre género y espacio». Y, por último, junto con Txemi Apaolaza y Carmen Díez: «Las construcciones del género en el ámbito urbano».

Un segundo eje temático es el del estudio de la etnicidad vasca, así como de un ritual público — la *Korrika*— que genera, expresa y reproduce identidad étnica. En un trabajo programático (1985b), presentado al II Congreso de Antropología (Madrid, abril 1981), Teresa del Valle plantea la consideración de las dimensiones histórica, estructural o interaccional y cognitiva-simbólica en el estudio de la etnicidad vasca, y a partir de la acción simbólica como unidad de estudio, acción de la cual la *Korrika* sería un ejemplo modélico. El análisis de esta acción simbólica la emprende en un primer artículo (1984). Acción altamente participativa, pública y festiva, íntimamente relacionada con la situación de la lengua vasca. La *Korrika*. carrera popular reivindicativa en apoyo del euskera, surge para expresar y potenciar un hecho diferencial y se utiliza como vehículo de etnicidad, en cuanto identificación con la lengua y definición de Euskal Herria como territorio unitario.

Algunos de estos planteamientos serán desarrollados posteriormente en el marco del proyecto «Etnicidades y migraciones en el Estado Español». La aportación de la autora se concreta en sendos trabajos sobre «La ritualización del euskera a través de la *Korrika*» (1987) y el reflejo en la misma de la actividad lingüística de la mujer vasca (1987a), trabajo este último presentado como ponencia al IV Congreso de Antropología (Alicante, 1987). El planteamiento más inclusivo y acabado al respecto será su *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio* (1988). Ritual en cuanto se basa en la utilización de elementos y símbolos que proceden de la tradición cultural, aun cuando se adaptan al contexto de la moderna sociedad industrial. Ritual, asimismo, en cuanto a pesar de su corta historia institucionaliza símbolos y acciones puntuales. La *Korrika* expresa las contradicciones que afectan a la lengua, al territorio y a los distintos proyectos culturales de la sociedad vasca. Al propio tiempo, refuerza la identificación con la lengua y con el proyecto nacional vasco.

### *Historia de la antropología, etnicidad, violencia y otros campos temáticos*

Las líneas de trabajo de varios investigadores, todos ellos inicialmente vinculados al departamento de Antropología Social, se han concretado en torno a tres campos temáticos básicos: la historia de la antropología, el estudio de la etnicidad, así como el nacionalismo y la violencia política vasca. El resto de sus temáticas es más heterogéneo, de acuerdo con itinerarios personalmente diferenciados.

Joxemartin Apalategi Begiristain, de Ataun (Gipuzkoa), se convierte en profesor de antropología social en la UPV/EHU (1981) y en la Université de Pau et des Pays de l'Adour. Es fundador y director de una colección de antropología vasca de la editorial Kriselu.

Apalategi es autor de una profusa producción antropológica, tanto en euskera como en castellano. Por no destacar sino algunas de sus líneas, citaremos sus trabajos sobre historia de la antropología vasca (1981a; 1987a); historia y análisis de la literatura oral vasca (1981b; 1987b); etnografía y antropología de la pesca; o su participación en la obra colectiva *Mujer vasca. Imagen y realidad* (1985). Pero también se ha ocupado de otros campos, como la religiosidad popular y sus prácticas en la

cultura vasca (1989). Es el antropólogo más próximo a la obra de José Miguel de Barandiarán y a las instituciones constituidas o nucleadas en torno a su escuela.

José Miguel Apaolaza Beraza, de Hernani (Gipuzkoa), obtiene su doctorado por la UPV/EHU con una tesis sobre *Euskera, etnicidad y nacionalismo*. Es profesor, desde 1980, del departamento de Antropología Social de la citada universidad. El tema de su tesis, compendiado en un artículo posterior (1989/90) vertebraba su campo analítico prioritario: el estudio de la interrelación entre la lengua y los procesos de etnicidad y nacionalismo, que condicionan la vida socioeconómica, política y cultural. Las dimensiones de este proceso serían la histórica, la interaccional —intra e intergrupala— y la simbólica, presente en las acciones simbólicas de contenido étnico (*Kilometroak, Ibilaldia, Euskararen Eguna*). Tanto este proyecto de investigación individual, como otro del propio autor sobre Zalduondo y los de un equipo más amplio, se centran en los aspectos teóricos y metodológicos de la etnicidad, encuadrándose en el más amplio proyecto: *Emigración y procesos de etnicidad en el Estado Español*. Apaolaza incide en otro trabajo (1990), presentado al IV Congreso de Antropología (Alacant, 1987), en el papel desempeñado por el euskera en la definición del *nosotros* grupal étnico, así como de sus diferentes subgrupos.

En su estudio sobre Zalduondo (1987), Txemi analiza un ejemplo concreto de cómo una comunidad local desarrolla un proceso de toma de conciencia de su propia identidad, a través de la existencia de una asociación cultural, de la recuperación de viejas fiestas y tradiciones como estrategias de reafirmación y de la dialéctica intercomunitaria a través de su historia.

Txemi Apaolaza es uno de los pocos antropólogos vascos que ha efectuado trabajo de campo en otras zonas del Estado Español. En concreto, ha participado en un estudio sobre la marginación en el Polígono de La Cartuja de Granada, en colaboración con Joaquina Cabello. El modelo teórico-metodológico para el estudio de la marginación como fenómeno social fue presentado como comunicación al V Congreso de Antropología (Granada, diciembre 1990) y publicado después en forma más elaborada (1991).

Jesús Azcona Mauleón, de Arróniz (Navarra), representa una de las ejecutorias personales más netamente contrastada en el seno de la antropología social vasca y de su propio departamento universitario. Profesor de antropología en las Universidades de Navarra y de Deusto (1975-1981), se incorpora posteriormente a la Universidad del País Vasco y su departamento de Antropología Social. Desempeña su actual actividad docente en la Facultad de Ciencias Sociales y de la Información (Leioa). Ha colaborado, asimismo, en diversas investigaciones aplicadas con miembros del Departamento de Sociología, en especial sobre los *Límites geográfico-sociales del euskera en Navarra* (julio de 1985).

Entre sus ámbitos temáticos de trabajo pueden distinguirse tres principales. El primero de ellos es la historia del pensamiento antropológico. En *Antropología bio-social* (1982), Azcona expone los planteamientos de la concepción antropológica del hombre como ser biosocial, basada en las ideas nucleares del pensamiento darwiniano. Más recientemente, ha publicado el manual *Para comprender la Antropología*



en dos volúmenes, subtitulados *La Historia* (1987) y *La Cultura* (1988). El segundo de estos campos temáticos es la historia de la antropología vasca, tema recurrente en el quehacer de Azcona (1981; 1982; 1984; 1985). Le corresponde el mérito de haber puesto de manifiesto las inequívocas influencias de la Escuela Histórica de Viena en el pensamiento etnológico de Barandiarán, así como de sus planteamientos esencialistas de una cultura vasca eneolítica, supuestamente aún latente en la actual cultura popular del ámbito rural.

Otro foco de interés para Azcona es el estudio de la etnicidad y del nacionalismo vascos (1984). La etnia hace referencia y se genera dentro del marco de las construcciones societales y, más concretamente, de los nacionalismos. A través de la oposición dicotómica entre grupos —*nosotros/ellos*— la etnia se convierte en etnicidad, operándose la construcción de la diferencialidad nacional. La etnicidad ya no se entiende como resultado histórico de parámetros o diferencias culturales objetivables, sino que se relaciona con factores políticos, económicos y de estratificación social.

Joseba Zulaika, de Itziar (Gipuzkoa), se doctoró en la Universidad de Princeton (EE. UU.) con la tesis: «Itziar: The Cultural Context of Basque Political Violence». Dicha investigación, discutida en el *Current Anthropology* fue publicada en inglés (1988) y más tarde traducida al castellano (1990). Ha publicado, asimismo, diversos artículos en torno a esta temática, así como sobre antropología simbólica. Su trayectoria académica le conduce, desde una inicial colaboración con el Basque Studies Program de Nevada-Reno, hasta su incorporación en 1983 al departamento de Antropología de la UPH/EHU, que abandonará en 1990 para reintegrarse a la primera institución.

Joseba Zulaika analiza la violencia política vasca desde una perspectiva cultural, como un tipo de conducta no únicamente racional sino también ritual, en el sentido de comportamiento comunicativo y mágico. La violencia no sería sino una extensión, una acción ritual, inspirada en modelos de actuación cultural del campesinado vasco y de su visión del mundo, impregnados por el uso metafórico del bestiario propio de la sociedad tradicional y por el uso religioso de figuras trascendentes. Aunque colaterales con respecto a la hipótesis central, algunos de los epígrafes más brillantes están dedicados al estudio de la institución social y económica de la casa (*baserri*), la ideología doméstica y la inadaptación de las formas de cooperación comunal a causa de un profundo cambio social. El trabajo de campo se efectuó en su propia comunidad local de origen, curiosa situación en la que el antropólogo comparte la perspectiva *emic* con sus propios informantes.

En un trabajo elaborado con posterioridad (1989), Zulaika aplica esta perspectiva analítica al estudio de la cultura militar. Aunque no específicamente centrado sobre el País Vasco, este trabajo está dialécticamente vinculado con el precedente. Si aquél analizaba la violencia étnica popular, éste hace lo propio con la violencia institucional. Siguiendo el arquetípico esquema de Van Gennep sobre los ritos de paso, Joseba estudia aquí el ciclo ritual de iniciación militar, proceso que tiene como objetivo la creación de una nueva identidad personal que transforme al mozo en sol-

dato. Expresión máxima de sometimiento a las instancias jerárquicas de orden ritual, el servicio militar es una imposición inexcusable de nuestra sociedad.

#### *Los estudios sobre la mujer y la antropología del género*

Otro grupo de antropólogas, vinculadas en uno u otro momento al Departamento de Antropología y/o al Seminario de Estudios de la Mujer (SEM/EBIM) de la UPV/EHU, ha hecho de la antropología del género y de los estudios sobre la mujer su campo de investigación preferente.

Carmen Díez Mintegui es profesora de Antropología y miembro del SEM/EBIM, del que ha sido directora. Elabora su tesis doctoral sobre: «Estudio comparativo de las relaciones de género en la comarca Donostialdea y la Ribera de Navarra; partiendo de la forma diferenciada de participar de hombres y mujeres en las actividades laborales». También ha participado, junto con Teresa del Valle, en un proyecto de investigación ya concluido sobre mujer y poder. Prepara la publicación de la parte a ella atribuible, acerca de *La perpetuación del poder masculino. Algunas aportaciones*, en el que se analizan algunos juegos y rituales que perpetuarían relaciones de no poder y nuevas formas de socialización. En su estudio sobre la mujer en el Pirineo Navarro (1989/90), Carmen analiza los profundos cambios y el intenso movimiento migratorio hacia las zonas urbanas, desde la perspectiva de las mujeres.

Lourdes Méndez Pérez, donostiarrá, es profesora de Antropología Social e Historia del Arte en la Facultad de Bellas Artes de la UPV/EHU (Leioa), y miembro del Departamento de Teoría, Historia del Arte y Conservación. Perteneció al SEM/EBIM, en el seno del cual efectuó su trabajo de investigación acerca de *La mujer artista en el cultura vasca* (1985). En su trabajo *Género, arte y obra* (1987), aborda el estudio de las mujeres creadoras desde la antropología del género, contextualizándolo históricamente en la sociedad vasca a partir de los años sesenta. En una publicación posterior (1989) profundiza sobre la temática de la desigual consideración de las mujeres creadoras con respecto a los hombres, en las artes plásticas. También ha avanzado críticamente en la antropología del género como objeto de estudio.

Otro campo temático de Lourdes es la dialéctica tradición-cambio del género femenino en el ámbito rural, tema del simposio coordinado conjuntamente con Teresa del Valle en el marco del IV Congreso de Antropología (Alacant, 1986). Su monografía *Cousas de mulleres. Campesinas, poder y vida cotidiana* (1988) estudia los cambios producidos en Lugo en un marco temporal de cuarenta años.

Rosa Andrieu Sanz es profesora de Sociología del Arte en la Facultad de Bellas Artes (Leioa), y miembro del Departamento de Antropología, habiendo pertenecido asimismo al SEM/EBIM de la UPV/EHU. En el seno de este último ha efectuado diversas investigaciones. La primera de ellas durante 1985/86, con Karmele Vázquez: *La mujer del medio urbano vasco. Un análisis actitudinal y simbólico-ritual*, a partir del discurso del género y de las identidades colectivas. La desarrollada durante el bienio 1986/87 por ambas investigadoras fue publicada con el título: *Mujeres*,

*fiestas y reivindicaciones* (1988); análisis de la participación de las mujeres en las fiestas y manifestaciones reivindicativas, en cuanto conformadora de su identidad colectiva, relaciones y comportamientos sociales. Entre sus publicaciones figura también un artículo sobre el espacio cotidiano de la mujer en cuanto espacio ritual (1986).

Begoña Aretxaga Santos ha pertenecido al SEM/EBIM y prosigue estudios de doctorado en Princeton (EE. UU.). Participó como miembro del equipo vasco en el proyecto sobre «Etnicidades y migraciones en el Estado Español». El trabajo inscrito en este marco constituyó su tesina de licenciatura: *La mujer y el ritual de la muerte en la cultura vasca. Los funerales en el nacionalismo vasco radical*, defendida en 1985. En 1988 se publicó con un título simplificado. Este libro analiza los funerales del nacionalismo radical vasco en cuanto ritual funerario de alto potencial simbólico y emocional. Tales funerales son vehiculadores de etnicidad, en tanto que expresan y reafirman una vivencia diferenciada de lo vasco a través de acciones y de símbolos. A partir de la referencia a los rituales de la sociedad tradicional, la autora pone de manifiesto la capacidad de ritualización que existe en las sociedades complejas. Desde la perspectiva del género, analiza la centralidad de los roles femeninos y otros aspectos simbólicos del ritual, como la consideración del muerto como héroe y mártir.

Ya al margen de este grupo, Carlota Joanne Crawford, de origen norteamericano, presentó su tesis doctoral en la Universidad de Barcelona en 1982, sobre: *La madre vasca y su contexto psicológico. Un estudio de la personalidad en la cultura*. Investigación pionera de sus trabajos posteriores, puesto que se plantea la relación entre estructura de la personalidad y cultura, conceptos fundamentales enmarcados en un modelo que incluye el contexto ambiental. Poco después publica su *Antropología Psicológica. El estudio de la personalidad en la cultura* (1983), con la que pasa de la investigación aplicada a un caso concreto al planteamiento sistemático de las teorías generales de la personalidad y la socialización en la cultura: antropológicas (culturalista, materialista, estructuralista), psicoanalíticas y factoriales. Se le ha reprochado una metodología poco clara y una inaceptable forma de aplicación de esquemas psicoanalíticos al análisis de la realidad sociocultural (del Valle, 1985: 39). Crawford participa en el II Congreso de Antropología con una comunicación, después publica en *Ethnica* (1981) acerca de la relación entre estructura familiar y personalidad de la mujeres vascas. Entre sus trabajos posteriores destaca «La personalidad étnica de la madre vasca: comprensión de la identidad femenina vasca a través de un modelo psicoanalítico objetal» (1987). Profesora de Antropología Psicológica en la Universidad del País Vasco (Zorroaga), vino conciliando su actividad docente con la profesional como psicólogo clínico y psicoterapeuta. Recientemente se ha desvinculado del departamento de Antropología Social para integrarse en el de Psicología Social.

### *Rituales festivos e identidades, sociabilidad e imaginario colectivo*

Un limitado número de investigadores vinculados a esta Universidad se ocupa, por último, de campos analíticos ajenos en buena medida a los que vertebran la acti-

vidad de los colectivos más estructurados. La pluralidad de sus respectivos objetos de estudio tampoco permiten establecer otro paralelismo que su común interés por determinados referentes simbólico-rituales de la sociedad tradicional vasca.

Mikel Azurmendi se incorpora a la UPV/EHU el año 1988, como profesor de antropología. Ha impartido cursos de doctorado sobre antropología de la religión, imaginación y experiencia cotidiana, y las metáforas fundantes del agrupamiento humano. Uno de sus primeros trabajos (1987), versa sobre el universo simbólico que representan los animales como parte del referencial de la casa rural. Prosiguiendo en esta línea, la publicación antropológica más acabada de Azurmendi (1988) analiza los relatos mitológicos, las costumbres, el maleficio y la enfermedad, así como otros artificios del imaginario colectivo en la cultura vasca tradicional. Y lo hace mediante los instrumentos conceptuales proporcionados por la antropología simbólica.

Kepa Fernández de Larrinoa, de Bilbao, ejerció como profesor de Antropología Social en el departamento homónimo (Zorroaga), durante los cursos 1984-1986, así como el siguiente bienio en la University of Western Ontario (Canadá). Paralelamente, y entre otros proyectos de investigación, ha trabajado sobre celebraciones, rituales e historias de las Fiestas Vascas en el Oeste Americano (1988), recientemente publicado (1992). La forma y contenido de los rituales es objeto de otro trabajo (1991 a). A finales de 1991 publica, también en euskera, un estudio sobre la percepción del espacio social y físico a través de las expresiones de uso cotidiano en el caserío (1991 b). Es autor, asimismo, de diversos artículos y comunicaciones a congresos sobre éstas y otras temáticas. En la actualidad está concluyendo un proyecto de investigación, formalizado como tesis doctoral, sobre el carnaval y el teatro popular de las pastorales en Muskildi (Zuberoa-Pyrénées Atlantiques); investigación provisionalmente titulada: «Dramaturgia, antropología y sociedad. Teatro rural en un valle pirenaico».

José Ignacio Homobono, de Barakaldo (Bizkaia) y profesor del departamento de Sociología de la UPV/EHU. Un primer trabajo sobre «Espacio y fiesta en el País Vasco» (1982), constituye un avance programático de los objetos de estudio que se desarrollan en investigaciones ulteriores. Durante el bienio 1986/88 realizó un proyecto de investigación acerca de *Romerías, rituales de límites y comensalía. Tres expresiones de las fiestas populares vascas*. Algunas publicaciones posteriores se basan en sendos epígrafes de aquélla, cada una de las cuales analiza determinados aspectos significativos. Los grupos para el ritual festivo y la comensalidad son objeto de estudio preferente en *Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale...* (1986/87) y *Caridades, cofradías y fiestas...* (1988). La tercera de las mismas, sobre la *Romería de San Urbano de Gaskue...* (1989), se vertebra en torno a las expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas. Este aspecto de la fiesta en cuanto ritual de reproducción de las identidades locales, constituye el aspecto nuclear de mi tesis doctoral, que estudia la variada casuística y tipología de los rituales festivos de límites, expresión de la dialéctica entre comunidades territorialmente definidas. En un avance de investigación, ya publicado, se estudian los aspectos históricos de las *Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco...* (1990), en tanto que algunos aspectos teórico-metodológicos se han debatido en congresos.

Otro referente temático, ya abordado anteriormente desde la perspectiva de la sociología del ocio (1986) y de la comensalidad festiva, es el de la sociabilidad. En mi comunicación al V Congreso de Antropología (Granada, diciembre 1990), sobre *Grupos amicales y asociaciones. La sociabilidad en el País Vasco*, estudio las cuadrillas y las asociaciones voluntarias de carácter escasamente formalizado. En otro trabajo, titulado *Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco* (1991), relaciono este campo con las diferentes segmentaciones territoriales de lo local y con las instituciones vecinales propias de los ámbitos rural y pesquero. Actualmente dirijo un proyecto de investigación interdisciplinar en equipo, titulado: «Barakaldo: historia local, cultura popular e identidades colectivas». La antropología social es la perspectiva metodológica a partir de la cual se estudian aspectos tales como el imaginario colectivo, las fiestas y la religiosidad popular, la sociabilidad y las identidades.

#### *La antropología social en las Universidades de Deusto, Pública de Navarra y otras*

La antropología social ha tenido cabida, en cuanto disciplina, en los planes de estudio de diversas licenciaturas en ciencias sociales por la Universidad de Deusto. Pero es ahora cuando ésta ha elaborado un proyecto de licenciatura de segundo ciclo en Antropología Social y Cultural, recabado y aprobado por su Consejo de Dirección, pero aún pendiente de tramitación en otras instancias académicas y de su definitiva materialización. Lo encabeza Francisco Sánchez Marco, de Pamplona/Iruñea, antropólogo social formado en la Universidad Iberoamericana (México) con Ángel Palerm, cuyas áreas de interés preferente son la antropología económica y el trabajo de campo. Paralelamente se elaboran una diplomatura de Museología, incardinada en la licenciatura de Historia, y un proyecto paralelo de master en Antropología.

A partir de la perspectiva aquí adoptada, queda fuera de nuestro campo de estudio la antropología hermenéutica, referente metodológico en el cual se inscribe el núcleo liderado por Andrés Ortiz-Osés, que viene funcionando en esta universidad desde comienzos de los años ochenta, y del que también participa Txema Hornilla, del ICE de la UPV/EHU. Sus objetos de estudio preferentes son el matriarcalismo, el Carnaval y el corpus mitológico vasco. Se les ha reprochado la carencia de apoyo en el trabajo de campo o en estudios comparativos. Por similares razones tampoco nos ocuparemos del controvertido libro de Juan Aranzadi, actualmente vinculado a la UNED, sobre *Milenarismo vasco* (1982).

La antropología social llega a la joven Universidad Pública de Navarra/Nafarroako Unibertsitate Publikoa de la mano de José Antonio Jaúregui Oroquieta, investigador navarro autor de varios ensayos antropológicos, el más conocido de los cuales es *Las reglas del juego. Las tribus* (1977), que será el primer decano de la nueva Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.

El vacío docente creado por la marcha de Jaúregui lo cubre, a partir de 1991, el bilbaíno Juan Antonio Rubio Ardanaz, que defendió su tesis sobre «Introducción al

estudio de la etnicidad en el marco emigrante. La comunidad gallega en Québec», en la UPH/EHU (1988). Actualmente trabaja en antropología marítima sobre la «Comunidad pescadora de Santurce», en el campo de la actividad económica. Sus coordenadas metodológicas, definidas en un avance de investigación (1991), pasan por el materialismo histórico como alternativa al estructural-funcionalismo y al culturalismo. El desarrollo a medio plazo de la antropología social, disciplina encuadrada en un departamento mixto con sociología, parece ofrecer escasas posibilidades en esta universidad.

Aunque nacida en Cambridge, Eugenia Ramírez Goicoechea es oriunda del País Vasco. Actualmente, es profesora de Antropología Social de la UNED. Sus primeros trabajos de investigación se inscriben en campos temáticos como asociacionismo y grupalidad (1984; 1985). Su tesis, fruto de un intenso trabajo de campo realizado entre 1983 y 1986 en Rentería (Gipuzkoa), combina observación, encuesta y entrevista en profundidad con una cuidada formalización teórica. El resultado se concreta en una investigación metodológicamente interdisciplinar, que puede encuadrarse bajo la rúbrica de la Antropología Urbana, y que se hizo acreedora al Premio de Tesis Doctoral del Centro de Investigaciones sociológicas. El título de la publicación a la que ha dado lugar, expresa su planteamiento temático y metodológico: *De jóvenes y sus identidades. Socioantropología de la etnicidad en Euskadi* (1991). Con posterioridad, Eugenia ha publicado diversos artículos sobre estructura social, drogodependencias y problemas teórico-metodológicos de la interdisciplinariedad y de la articulación microanalítica en ciencias sociales. A pesar de su alejamiento geográfico, mantiene actualizados sus vínculos con la sociedad vasca y con el Departamento de Sociología de la UPV/EHU, donde ha impartido un seminario sobre metodología.

Ángel Aguirre Baztán es un antropólogo navarro que ejerce como profesor en la Universidad de Barcelona. Ha actuado como coordinador en sendos diccionarios temáticos de antropología. También de una obra colectiva que, a pesar de su título *La antropología cultural en España* (1986), está dedicada básicamente a la etnografía y el folklore en diferentes comunidades autónomas. En esta obra colectiva, Aguirre es el autor del epígrafe dedicado al País Vasco y a Navarra.

### *La antropología social y las ciencias sociales conexas*

En un ámbito territorial y académico de dimensiones no muy extensas, como es el caso del País Vasco, la problemática abstracta de la relación de la antropología social con ciencias sociales conexas, como la sociología y la psicología social, adquiere visos de articulación de nexos y puntos de encuentro —o desencuentro— entre el reducido censo de profesionales de las mismas.

En su balance sobre el estado de la antropología vasca, Jesús Azcona subrayaba coincidencias entre las líneas de investigación de algunos sociólogos y antropólogos, que él reduce a los departamentos de Antropología y Sociología de la Universidad del País Vasco (1987 a: 26,31). Desde entonces, estos vínculos han ganado en extensión y profundidad, al implicar a mayor número de investigadores en una colabora-

ción más estrecha. Estos nexos se articulan en torno a la similitud de los campos de estudio, pero también en la participación conjunta en equipos de investigación, así como por la colaboración en determinadas tareas del ámbito académico y la participación en congresos. Nos centraremos aquí en tres notorios sociólogos vascos, cada uno de los cuales mantiene relaciones diferenciadas con el quehacer antropológico.

Jesús Arpal Poblador, catedrático de Sociología de la UPV/EHU y actual director del Departamento de Sociología de ésta, colabora en los programas de doctorado del Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología social con sendos cursos sobre «La construcción social de las categorías de vida: espacio y tiempo como práctica y representación» (1990/92) y «Espacios simbólicos y de representación: metodología y análisis» (1991/1993). Arpal es director, asimismo, de diversas tesis de antropología social. Fue un receptor pionero y crítico de William Douglass (1977). Pero, sobre todo, el magisterio de Arpal para la nueva antropología vasca dimana de sus obras pioneras sobre la sociedad tradicional vasca (1979), la familia y el grupo doméstico en la sociedad rural (1977 a; 1978 b), los agregados sociales elementales y la sociabilidad (1985), o la construcción social del espacio (1986).

Alfonso Pérez-Agote, asimismo catedrático de Sociología, ha sido director del citado departamento desde su fundación hasta 1991. A partir de 1978 trabaja en el ámbito temático de las identidades colectivas y el nacionalismo, habiendo publicado una serie de trabajos acerca de estos referentes, de los que citamos en la bibliografía los más acabados y omnicomprensivos (1982; 1984; 1987). Organizó el Congreso de Sociología del Nacionalismo (Vitoria, septiembre 1987), en el seno del 2.º Congreso Mundial Vasco, con participación de antropólogos sociales como Jesús Azcona y Jeremy Mac Clancy. Su experiencia de colaboración en equipo de investigación con el primero de éstos es regular y sostenida. Tras el estudio sobre nacionalismo vasco (1987), realizado durante 1984, siguió otro —con participación de Ander Gurrutxaga— sobre «Límites geográfico-sociales del euskera en Navarra», realizado para el Gobierno de Navarra (julio de 1985). Actualmente trabajan en un proyecto de investigación financiado por el Gobierno Vasco sobre identidades colectivas de los emigrantes vascos en Argentina.

Pierre Bidart, profesor de la Université de Pau et des Pays de l'Adour y Miembro de la Casa de Velázquez, es natural de Saint-Étienne-de-Baigorri (Basse Navarre). Este sociólogo obtuvo el doctorado en Études Politiques con su tesis sobre el poder local y la degradación de las estructuras comunitarias en el valle de Baigorri, objeto de varios artículos y un libro (1977). En 1983 promueve un equipo interdisciplinar e internacional de investigación en el ámbito de las ciencias sociales, acerca de los procesos sociales y las formas culturales en las sociedades del eje atlántico-pirenaico. Colectivo que se formaliza en octubre de 1986 como «Equipe Franco Ibérique de Recherches Sociologiques», e integrado básicamente por profesores de las universidades de Pau, Bordeaux y País Vasco, entre ellos Jesús Arpal, Alfonso Pérez-Agote, Teresa del Valle y Eugenia Ramírez Goicoechea. Entre las problemáticas abordadas están: el cambio social, la construcción social del espacio, la mujer vasca en el espacio festivo o la sociabilidad. Éstas y otras se concretan en varias

publicaciones (Homobono, 1987). Este autor también ha participado en el II Congreso de Antropología, y ha formado parte de algunos tribunales de doctorado de esta área de conocimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BAZTÁN, A. 1986: «Etnografía y folklore en el País Vasco y Navarra», en VV. AA.: *La antropología cultural en España. Un siglo de antropología*. P. P. U. Barcelona, pp. 107-131.
- ANDRIEU SANZ, R. 1986: «Espacio cotidiano de la mujer: espacio ritual», en VV. AA.: *El uso del espacio en la vida cotidiana*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, pp. 125-133.
- ANDRIEU SANZ, R. y VÁZQUEZ ANTÓN, K. 1988: «Mujeres, fiestas y reivindicaciones», *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 3, pp. 73-85.
- APALATEGUI BEGIRISTAIN, J. 1981 a: «Pour une histoire critique et comparée de l'Anthropologie Basque: où en sommes-nous aujourd'hui», *Cuadernos de Antropología-Etnografía. Eusko Ikaskuntza*, 2, pp. 319-325.
- 1981 b, «Introducción a la historia crítica de la producción oral vasca. 1ª parte», *Ethnica*, 17, pp. 5-47.
- 1987 a, «Estado histórico actual de la antropología y de la etnografía en Euskal-Herria», *Ohitura*, 5, pp. 135-184.
- 1987 b, *Introducción a la historia oral. Kontzaharrak (Cuentos viejos)*. Anthropos. Barcelona.
- 1989, «Religiosidad: cambio y permanencia, en C. Álvarez Santaló, Buxó, Mª J.; Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Anthropos. Barcelona, pp. 468-477.
- APAOLAZA BERAZA, J. M. 1987: «Zalduondo: proceso de toma de conciencia de su identidad», *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 2.
- 1989/90, «Una propuesta para el estudio de la interrelación entre la lengua propia y los procesos de etnicidad y nacionalismo», *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 4, pp. 289-294.
- 1990, «Euskara; caracterización, usos y contextos», en Cucó, J. y Pujadas, J. J. (coord.): *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, Generalitat Valenciana. Valencia, pp. 45-54.
- 1991, «Un modelo teórico-metodológico para el estudio de la marginación en el Polígono de la Cartuja de Granada», *Gazeta de Antropología*, 8, pp. 139-146.
- ARETXAGA, B. 1988: *Los funerales en el nacionalismo radical vasco. Ensayo antropológico*. Baroja. San Sebastián.
- ARPAL POBLADOR, J. 1977 a: «Estructuras familiares y de parentesco en la sociedad estamental del País Vasco», *Saioak*, 1, pp. 202-217.
- 1977 b, «Ciencias sociales de importación. Los trabajos de William A. Douglass sobre el País Vasco», *Saioak*, 1, pp. 231-234.
- 1978 b, «Familia, caserío y sociedad rural. Análisis del cambio en un caso guipuzcoano (Vergara, 1910-1970)», *Saioak*, 3, pp. 88-139.
- 1979, *La sociedad tradicional en el País Vasco. El estamento de los hidalgos en Guipúzcoa*. Haranburu. San Sebastián.



- 1985, «Solidaridades elementales y organizacionales colectivas en el País Vasco (cuadrillas, txokos, asociaciones), en VV. AA.: *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque*. Université de Pau et des Pays de l'Adour. Pau, pp. 129-154.
- 1986, «La construcción social del espacio: la delimitación comunitarista en el País Vasco». en VV. AA.: *La producción sociale des espaces*. Université de Pau et des Pays de l'Adour, pp. 11-25.
- AZCONA, J. 1981: «Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y J. M. de Barandiarán», *Ethnica*, 17, pp. 63-84.
- 1982 a, *Antropología biosocial. Darwin y las bases modernas del comportamiento (Cuadernos de Antropología, 1)*. Anthropos. Barcelona.
- 1982 b, «La delimitación antropológica y etnológica de lo vasco y de los vascos», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 40, pp. 753-802.
- 1984 a: «La Escuela Histórica de Viena y la antropología vasca. Su alcance en el contexto de la antropología europea», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 43, pp. 137-151.
- 1984 b, *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*. Anthropos. Barcelona.
- 1985, «Sobre algunas dimensiones histórico-sociales de lo vasco y de los vascos en el pensamiento antropológico y etnológico», *Langaiak*, 8-9, pp. 103-110.
- 1987 a, «La antropología vasca hoy: estado de la cuestión», *Ohitura*, 5, pp. 19-34.
- 1987 b, *Para comprender la Antropología. La cultura*. Verbo Divino. Estella.
- AZURMENDI, M. 1987: *Euskal nortasuren animaliak*. Baroja. San Sebastián.
- 1988, *El fuego de los símbolos. Artificios sagrados del imaginario en la cultura vasca tradicional*. Baroja. San Sebastián.
- BIDART, P. 1977: *Le pouvoir politique à Baigorri, village basque*. Ipar. Bayonne.
- 1985, «Cuestión lingüística y práctica cultural en la sociedad vasca», en *Actas del 2.º Congreso de Antropología (Madrid, abril 1981)*. Ministerio de Cultura. Madrid, pp. 246-255.
- CARO BAROJA, J. 1971: *Los vascos*. Istmo. Madrid.
- 1984, *El laberinto vasco (Estudios vascos, IX)*. Txertoa. San Sebastián.
- CRAWFORD, C. J. 1981: «Mujeres vascas. Estudio de la relación entre estructura familiar y personalidad», *Ethnica*, 17, pp. 85-104.
- 1983, *Antropología psicológica. El estudio de la personalidad en la cultura (Cuadernos de Antropología, 2)*. Anthropos. Barcelona.
- DÍEZ MINTEGUI, C. 1989/90: «Continuidad y cambio en el Pirineo Navarro. Análisis desde la perspectiva de las mujeres», *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 4, pp. 274-288.
- DOUGLASS, W. 1973: *Muerte en Murélagá: el contexto de la muerte en el País Vasco*. Barral. Barcelona.
- 1977, *Echalar y Murélagá: oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*. Auñamendi. San Sebastián, 2 vols.
- 1987, «El Programa de Estudios Vascos de la Universidad de Nevada Reno: Historia, principales actividades y proyectos», *RIEV*, XXXII, pp. 155-163.
- 1991, *Cultura vasca y su diáspora. Ensayos teóricos y descriptivos*. Baroja, San Sebastián.
- DOUGLASS, W. y BILBAO, J. 1986: *Amerikanuak. Los vascos en el Nuevo Mundo*. Universidad del País Vasco. Leioa.
- ERKOREKA, A. 1988: *Euskal antropologoak, emologoak eta enografoak gaur*. Kriselu. Donostia.

- FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, K. 1991a: «Erritualaren Forma eta Edukia», *Cuadernos de Sección de Etnografía y Antropología*, 8, Eusko Ikaskuntza.
- 1991 b, *Hitzak, denbora eta espazioa. Denboraren eta Espazioaren Perzepzioa Euskal Baserrian*. Elkar. Donostia.
- 1992, *Mendebalde Urrutiko Euskal Jaiak: ospakizuna, errituala eta historia gaurko teoria antropologikoaren harira*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz.
- GREENWOOD, D. 1971: «Julio Caro Baroja: sus obras e ideas», *Ethnica*, 2, pp. 77-97.
- 1976 a, *Unrewarding Wealth: The Commercialization and Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town*. Cambridge University Press. Cambridge.
- 1976 b, «Una perspectiva antropológica acerca del turismo: cambios sociales y culturales en Fuenterrabía», en Lisón, C. (ed.): *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, pp. 199-230.
- 1977, «Continuity in Change: Spanish Basque Ethnicity as an Historical Process», en Esman, M. (ed.): *Ethnic Conflict in the Western World*. Cornell University Press. Ithaca, pp. 81-102.
- 1978, «La desaparición de la agricultura en Fuenterrabía», en Douglas, W. y Aceves, J. B.: *Los aspectos cambiantes de la España rural*. Barral, Barcelona, pp. 59-85.
- 1986, «Egalitarianism or Solidarity in Spanish Basque Cooperatives: The Fagor Group of Mondragon», en FLANNAGAN, J. and RAYNER, S. (eds.): *Rules, Decisions and Inequality in Social Groups*. Croom-Helm. London, pp. 43-70.
- 1989, «Etnicidad, identidad cultural y conflicto social: una visión general del pensamiento de Julio Caro Baroja», en *Julio Caro Baroja: Premio Nacional de las Letras Españolas-1985*. Anthropos. Barcelona, pp. 12-33.
- 1991, *Culturas de Fagor*. Txertoa. San Sebastián.
- 1992, «La cultura al peso: perspectiva antropológica del turismo en tanto que proceso de mercantilización cultural», en SMITH, V. L. (ed.): *Anfitriones e invitados*. Endymion. Madrid, pp. 257-279.
- HEIBERG, M. 1991: *La formación de la nación vasca*. Arias Montano. Móstoles.
- HOMOBONO, J. I. 1982: «Espacio y fiesta en el País Vasco», *Lurralde. Investigación y Espacio*, 5, pp. 91-119.
- 1986, «Aisiaren alderdi sozialak. El ocio en la sociedad vasca», en VV. AA.: *Euskal Herria. Realidad y proyecto*. Caja Laboral Popular. San Sebastián, vol. II, pp. 225-255.
- 1986/87, «Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín Bermeo», *Bermeo Aldizkaria*, 6, pp. 301-392.
- 1987, «Investigación Internacional y Espacio. El Equipe Franco Ibérique de Recherches Sociologiques», *Lurralde. Investigación y Espacio*, 10, pp. 349-354.
- 1988, «Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze-Placencia de las Armas (Gipuzkoa)», *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 3, pp. 7-51.
- 1989, «Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 54, pp. 407-502.
- 1990, «Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)», *Cuadernos de Sección, Historia*, 15, pp. 271-300. Eusko. Ikaskuntza.
- 1991, «Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco» en Lisón, C. (comp.): *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Universidad Complutense de Madrid / Universidad de Cantabria. Madrid.

- JAÚREGUI, J. A. 1977: *Las reglas del juego. Las tribus*. Espasa-Calpe. Madrid.
- MÉNDEZ PÉREZ, L. 1987: «Género, arte y obra», en Del Valle, T. (coord.): *La mujer y la palabra*. Baroja. San Sebastián, pp. 95-129.
- 1988, *Cousas de mulleres. Campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo-1940-1980)*. Anthropos. Barcelona.
- 1989, «En torno a las mujeres artistas», en *Euskal Kultura*, 13, pp. 127-129.
- 1991, «Reflexión sobre la poco común producción de las pequeñas mujeres», en Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J. y Moreno, I. (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Taurus. Madrid, pp. 700-709.
- MACCLANCY, J. 1991: «Navarra», en Lisón, C. (ed.): *Antropología de los Pueblos del Norte de España, op. cit.*, pp. 115-130.
- OTT, S. (1981): *The Circle of Mountains. A Basque Sheperding Community*. Clarendon Press. Oxford.
- PÉREZ-AGOTE, A. 1982: «La identidad colectiva: noción sociológica y dimensión política», en Garmendia, J. A.; Parra, F. y Pérez Agote, A.: *Abertzales y vascos. Identificación vasca y nacionalista en el País Vasco*. Akal. Madrid.
- 1984, *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. CIS-siglo XXI. Madrid.
- 1987, *El nacionalismo vasco a la salida del franquismo*. CIS-siglo XXI. Madrid.
- 1989 (ed.): *Sociología del nacionalismo*. Gobierno Vasco. Bilbao.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, E. 1984: «Cuadrillas en el País Vasco. Identidad local y revitalización étnica», *REIS*, 5, pp. 213-220.
- 1985, «Associations collectives et relations interpersonnelles au Pays Basque. Ethnicité et révolucion culturelle», en VV. AA.: *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque, op. cit.*, pp. 119-128.
- 1991, *De jóvenes y sus identidades. Socioantropología de la etnicidad en Euskadi*. CIS -siglo XXI. Madrid.
- ROMÁ RIU, J. 1986: «Julio Caro Baroja y la etnohistoria», en Aguirre, A. (ed.): *La Antropología Cultural en España. Un siglo de Antropología, op. cit.*, pp. 457-475.
- RUBIO ARDANAZ, J. A. 1991: «Le village de Santurce (Biscaye): possibilité pour une étude d'anthropologie maritime au Pays Basque», *Cuadernos de Sección. Antropología-Etnografía (Eusko Ikaskuntza)*, 8, pp. 175-193.
- VALLE, T. del 1981: «Visión general de la antropología vasca», *Ethnica*, 17, pp. 123-147.
- 1982, «La problemática de los estudios de la mujer: una aproximación al caso vasco», en VV. AA.: *Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Universidad Autónoma de Madrid, pp. 280-286.
- 1983 a, «La mujer vasca a través del análisis del espacio: utilización y significado», *Lurralde. Investigación y Espacio*, 6, pp. 251-269.
- 1984, «Korrika: una acción simbólica vasca», *Langaia*, 5, pp. 93-105. Reeditado en *Antropología de los Pueblos de España, op. cit.*, pp. 743-754.
- 1985 a (dir.): *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Anthropos. Barcelona.
- 1985 b: «Una aproximación al estudio y análisis de la etnicidad vasca», en *Actas del 2.º Congreso de Antropología*. Madrid, abril 1981. Ministerio de Cultura. Madrid, pp. 241-246.
- 1986: «La mujer vasca en el espacio festivo», en Bidart, P. (ed.): *La production social des espaces, op. cit.*, pp. 135-151.
- 1987 a, «Contradicciones en torno a la actividad lingüística de la mujer vasca y su reflejo en la Korrika», en *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 2, pp. 13-21.

- 1987 b, «La mujer en la sociedad y cultura vasca: temas, problemas a explorar e hipótesis esbozadas», en VV. AA.: *La mujer y la palabra*. Baroja. San Sebastián, pp. 131-173.
- 1988 a, *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Anthropos. Barcelona.
- 1988 b, «La preocupación por los conceptos de cultura y estructura social en el desarrollo de la teoría antropológica», en *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 3, pp. 53-61.
- 1991, *Las mujeres en la ciudad. Estudio aplicado de Donostia*. Seminario de Estudios de la Mujer. San Sebastián-Donostia.
- VALLE, T. del; APAOLAZA, Tx. y RAMOS, A. 1990: «Los procesos de etnicidad en Euskadi. Algunas aportaciones», en Cucó, J. y Pujadas, J. J.: *Identidad colectiva y sociabilidad en la Península Ibérica*, op. cit., pp. 139-150.
- ZULAIKA, J. 1988: *Basque Violence: Methapor and Sacrament*. University of Nevada Reno.
- 1989, *Chivos y soldados: la mili como ritual de iniciación*. Baroja. San Sebastián.
- 1990, *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*. Nerea. Madrid.
- 1991, «Reyes, políticos, terroristas: la función ritual de ETA en relación al nacionalismo vasco», en Lisón, C. (ed.): *Antropología de los Pueblos del Norte de España*, op. cit., pp. 217-230.
- ZULAIKA, J. y DOUGLASS, W. 1990: «On the Interpretation of Terrorist Violence: ETA and the Basque Political Process», *Comparative Studies in Society and History*, 32, pp. 238-257.



## *Texto de Joaquín Costa*

### *Escuela y despensa*

#### FRAGMENTO DEL DISCURSO A LA LIGA NACIONAL DE PRODUCTORES

La escuela y la despensa, la despensa y la escuela: no hay otras llaves capaces de abrir camino a la regeneración española; son la nueva Covadonga y el nuevo San Juan de la Peña para esta segunda Reconquista que se nos impone, harto más dura y de menos seguro desenlace que la primera, porque el África que nos ha invadido ahora y que hay que expulsar, no es ya exterior, sino que reside dentro, en nosotros mismos y en nuestras instituciones, en nuestro ambiente y modo de ser y de vivir.

En ensancharlas y fortalecerlas y redimir por ellas a la nación de su inferioridad, de su atraso, de su miseria, están cifrados los anhelos de esta Liga. Cultivo intensivo de todas las fuentes de la producción nacional, al objeto de multiplicar los mantenimientos, abaratar la vida, acrecentar la riqueza de los nacionales y los recursos de la nación y preparar el reingreso del oro y los cambios a la par; acequias y pantanos y huertos comunales, «pan de pobre», como primera modesta etapa en el desenvolvimiento de la política hidráulica; ciento cincuenta mil kilómetros de caminos de herradura, transformados rápidamente en caminos carreteros económicos; reforma profunda de la educación nacional y, con ella del español, elevando su nivel intelectual y moral y adiestrándolo para la vida práctica; seguro popular por iniciativa y bajo la dirección del Estado; simplificación y perfeccionamiento de los métodos de titulación inmueble, de transmisión de bienes y constitución de hipotecas, en bien del crédito agrícola y territorial; autonomía administrativa y tributaria; disciplina social por el hierro y el fuego, con extirpación cruenta del caciquismo y creación de una justicia de verdad, órgano impersonal del derecho; y, en una palabra, europeización de España, africanizada por nuestros gobernantes, para que no acabemos todos por sentir nostalgia de Francia o Inglaterra; tal es, en sustancia y en líneas generales, el fin para cuya consecución se organizó la Liga Nacional de Productores. Y como medios, principalmente, estos dos: 1º, creación de una Caja especial autónoma independiente del Ministerio de Hacienda, para dichas obras o instituciones de progre-

so, a cargo de cuerpos o personas técnicas, y dotada con recursos propios, de carácter permanente, importantes sobre 80 millones de pesetas cada año, que permitan arbitrar desde luego recursos de consideración por medio de operaciones de crédito; y 2.º, adaptación del régimen político imperante en Europa a las condiciones especiales de nuestro país y a la situación extraordinaria que le han creado los últimos sucesos, inoculando en él un grano de Gobierno personal estilo Bismarck, estilo Washington, estilo Colbert, estilo Reyes Católicos, y confiándolo a personas aptas para sacar partido de tan delicado instrumento.

Viene luego nivelar los presupuestos; problema siempre difícil, pero más ahora, con aquella sangría de la Caja especial de fomento, que para la Liga es pie forzado. El pensamiento de ésta se resume en lo siguiente: una revolución en el presupuesto de gastos, que reduzca por ahora su cifra total en un 20 por 100, mediante las reformas de los servicios y de los organismos públicos instadas por nosotros a las Cortes y al Gobierno en julio último. Y digo «por ahora», porque todavía eso no será bastante, porque ya el señor Cánovas afirmó la necesidad de una economía así, del 20 por 100 hace más de siete años, en marzo de 1892, cuando no habían estallado las guerras coloniales y, por tanto, las obligaciones de la nación eran menores; cuando no se había encogido a una mitad el territorio y gozábamos el crédito moral inherente a la posesión de islas fértiles y mercados propios coloniales; cuando no habían hecho quiebra el ejército y la marina; cuando no hacía tanta falta como ahora un cambio total de régimen, una revolución honda en nuestra manera de ser política, administrativa y social, ni, por otra parte, se pensaba que en aquella cifra de economías hubieran de computarse suspensión de amortizaciones ni reducción de deudas. Adolece España de la misma falta de estabilidad, de la misma falta de correspondencia entre la cubierta y los fondos de que el Reina Regente adolecía; urge aligerar la primera, que es el Estado oficial, arrojando al agua cañones inclusive; o, de lo contrario, resignarse a naufragar. El país legal y el país contribuyente son incompatibles, tienen intereses encontrados; si el primero no retrocede, el segundo no puede progresar; si el primero no mengua, por fuerza ha de seguir menguando la nación. Ese Estado oficial no es entre nosotros un órgano, que pague lo que come; es una clave que vive de las demás; no es un brazo para servicio del cuerpo, es un tumor que lo mata.



## *Rincón del Memorialista*

### EL ORFEÓN DE GRAUS

En junio de 1918 se publicó en el diario *El Sol*, un artículo de Mariano de Cavia con el título del epígrafe que por su gran actualidad, al referirse a la política de descentralización nos ha parecido oportuno incluir en esta sección:

«Un caso hermoso y ejemplar de descentralización:

Gustavo Le Bon, el renombrado psicólogo de las muchedumbres, ha escrito recientemente:

Irrealizable por medio de las instituciones, la descentralización es realizable por medio de las costumbres. Cuando los intereses locales se agrupan para resolver por sí mismos las cuestiones sin la asistencia del Estado, cuando los Sindicatos, las Cooperativas adquieran cierta fuerza, la descentralización se efectuará por sí propia sin necesidad de ley alguna.

Esto que señala Gustavo Le Bon, refiriéndose principalmente a su país y a los intereses materiales, se puede aplicar de igual manera a España y a aquellos estímulos de orden social y espiritual que se cifran en la educación del pueblo y en el culto del Arte.

¿Cómo dudar, por ejemplo, y sin citar más que este caso, de que los albores de la renaixensa catalana hay que buscarlos en la creación de los Coros Clavé? Sin proponérselo en la política, Clavé fue el descentralizador más activo y práctico que tuvo Cataluña en el siglo XIX; y perdonen los federales, los «mestres en gay saber» y los diversos iniciadores del catalanismo.

Madrid, patria común, tierra de amigos, tendrá dentro de breve plazo ocasión de conocer, y espero que también de aclamar, un novísimo y sorprendente caso de descentralización educativa y artística, no sólo en el orden nacional, sino en el regional.

Si queremos, verbigracia, saludar en tierra aragonesa el gonfalon señero y señorial de la cultura popular por medio de la música, lo natural será buscarlo en Zaragoza, y cuando no en «la Inmortal», en cualquiera de las otras ciudades de Aragón

que, por la capitalidad de provincia, la sede episcopal, la situación geográfica, etc... tienen importancia y medios para cierto género de empresas colectivas.

A nadie se le ocurriría ir a buscar el primer Orfeón aragonés y uno de los mejores y más especiales que hay en toda España, allá en un pueblo arrinconado en las faldas del Pirineo, alejado qué sé yo cuántos kilómetros de toda vía férrea, y sin más significación en nuestra geografía política que la puramente romántica y medioeval de condado... de Ribagorza.

Pues, sin embargo, así es. Una vieja y pequeña villa del Pirineo en quien posee y tremola hoy en todo Aragón —con el más noble de los triunfos, que es el triunfo artístico—, el gonfalon señero y señorial de la cultura popular según el evangelio del apóstol Clavé.

Pero el nombre obliga y el renombre siempre es propicio. Toda España conoce ese pueblo; porque ¿quién no ha oído en España hablar del León de Graus? En aquellos parajes donde resonó por última vez la trompeta apocalíptica de Joaquín Costa —como en otros breñales pirenaicos resonarán los últimos y angustiosos ecos de la épica trompa de Roldán—, suena hoy la voz del pueblo aragonés, llevada por sendos grupos de mozos y mozas de diversas clases sociales, acomodándola a los cantos más expresivos y típicos de la patria, no sólo de la «patria pequeña» sino de la íntegra y total, y a la música con que Beethoven, Bach, Wagner, Schumann, nuestro gran Vitoria y el llorado Granados, rompieron gloriosamente las fronteras.

No ya en lo admirable, sino en lo portentoso, raya lo que esto representa como labor social, como esfuerzo artístico y como ejemplarísimo caso de descentralización realizando en un pueblo de menos de 2.800 habitantes, perdido entre los peñascales del Pirineo y desprovisto de todo amparo oficial.

El Orfeón de Graus, en cuyas notas vibra el pujante y renovador hálito de Joaquín Costa, aspira a que Madrid le conozca y refrende los triunfos en Zaragoza, y no ha mucho en Barcelona, en el suntuoso «Palau de la Música Catalana». A fin de preparar esta expedición —tan honrosa para Madrid como para aquellos generosos campeones del Arte y del renombre de su tierra— se celebrará hoy lunes, a las diez de la noche, una reunión en el Círculo Aragonés, bajo la presidencia de Don Antonio Royo Villanova.

Sirvan las presentes líneas de noticia, así como también de plena adhesión por parte de *El Sol* y de salutación por la mía al benemérito Orfeón de Graus y a su director don Manuel Borguñó, un hijo de Sabadell que merece ser hijo predilecto de toda la España, que con talento y música está forjando su renovación por los medios de la cultura general y la educación de las muchedumbres.

Porque el Orfeón de Graus, si ha sabido descentralizar en Aragón todo lo que suele ser patrimonio exclusivo de las ciudades populosas y prósperas, no ha sido para encerrarse luego en un regionalismo estrecho, en un «localismo» montañés, en una curiosidad lugareña. Todo lo contrario, y ésta es cabalmente la descentralización bien entendida. El Orfeón de Graus, así como por encima de las fronteras y a través de las naciones se asoma a Alemania, y se asimila lo mejor de su música, para



hacerla resonar entre las rocas del Pirineo, se asoma igualmente a toda España para empaparse en sus cantos populares, logrando en la dignificación del gusto ajeno la depuración del gusto propio.

Según mis noticias, que los hechos confirman seguramente, esos modestos y arrinconados deleitantes, como decía don Francisco Goya, a quienes una magistral dirección y el propio tesón aragonés ha dado ya categoría de artistas, lo mismo que «se atreven» valerosamente con Bach, Beethoven y Wagner, la emprenden con los cánticos viejos de Castilla.

Mientras la masa coral —¡fíjese el lector en que esto pasa en Graus!— ensaya nada menos que la «Novena Sinfonía», una señorita del Orfeón hace resurgir con singular donaire las auténticas coplas de la Caramba, la celeberrima tonadillera matritense del siglo XVIII. ¡Mal año para las chabacanas «cupleteras» que andan por ahí rompiendo los oídos y corrompiendo el gusto!

Gusto y del más fino, según mis informes, muestra este Orfeón aragonés en la selección de sus cantos regionales. Son los permanentes y castizos, ni antiguos ni modernos, de un Aragón a quien se viene falsificando posteriormente en ciertas «fiestas de la Jota», que siempre suenan a lo mismo y se cantan y bailan en Filadelfia lo mismo que en la feria de Haro. El Orfeón de Graus, entre otros cánticos de suave color y castizo sabor, entona unas «albas» (las mismas probablemente que saludaron en Sos el nacimiento del que había de ser Fernando II de Aragón y V de Castilla), con las cuales se les refrescará el paladar a los que no conocen más música aragonesa que la «delirante jota», como ponía don José Arana en sus carteles de toros, tan manoseada en la bullanga plebeya como en el artificio teatral.

El Orfeón de Graus ha echado por otros caminos. Así como son innumerables las vías del Señor, son de diversa y fecundas las sendas del revivir hispánico. «¡Oh, España, España!» (exclamaba don Adolfo el Santo, rey de Castilla y León, y yerno del rey de Aragón): ¿quién dirá su variedad y riqueza?



## *Epistolario*

Incluimos en esta sección una selección de cartas de la correspondencia mantenida con Joaquín Costa por ilustres personalidades del mundo intelectual en la etapa de final de siglo como muestra de la diversidad de cuestiones que le interesaban y de la intensa actividad que mantuvo en relación con la ciencia, la política, la historia y el derecho.

Son de particular interés las cartas números 174, 175 y 176 que se refieren a temas económicos de gran significación todavía en la actualidad.

Se han clasificado las cartas por autores y materias:

Número	Firmante	Asunto
165 a 173	Tomás Bretón	Regeneracionismo
174	Joaquín Costa	Riqueza nacional
175	Laureano Figuerola	Riqueza nacional
176	J. Pérez Rubio	Política monetaria
177 a 180	Dorado Montero	Historia del derecho y antropología social
181	Odón de Buen	Institución Libre de Enseñanza
182	Joaquín Costa	Conflicto de Melilla
183	Odón de Buen	Política hidráulica
184	Adolfo Posada	Regeneracionismo

### 165

De Tomás Bretón a Joaquín Costa

Astillero, 3 de agosto de 1899.

Muy Sr. mío y de toda mi consideración:

No puedo resistir más tiempo el deseo de significarle a usted la admiración que siento por cuanto al público ha salido de su privilegiado numen. Con motivo de

nuestra caída; caída que a pesar de mi natural más propenso a la esperanza que al desmayo, creo podemos considerar total como nación —la ignorancia y el egoísmo, hijos predilectos de Roma papal nos han degradado—. Desde Lutero estamos cayendo sin parar, sin apercibirnos hasta ahora, cuando el mal no tenga tal vez remedio y ni aún de la temeridad que parecía distintivo de la raza se ha dado muestra en las últimas guerras. El único hecho decente, el de Cascorro es llevado a cabo por un inclusero...! Como que la pobre empieza ya en el nominado, por humilde que sea. Roma, los autos de fe y los autos más sacramentales —veneno que ha estado bebiendo España por más de un siglo en sus espectáculos del Corpus— nos han estomado y embrutecido, siendo inútil demostrar a esta sociedad cínica e hipócrita que toda nación católica está perdida mientras que las protestantes están bien ganadas. Aún hay quien pretende que somos poco católicos... es como cuando decía Gil Blas al doctor Sagredo que se moría a chorros la gente en Valladolid con su sistema y el doctor le replicaba que era porque no se sangraba bastante.

Dispéñeme esta libertad de lenguaje y atrevimiento de decirle, un modesto artista, cosas que usted, sabe mejor; pero le escribo esto para alentar su fe, si (esto fuera preciso y patentizarle que hay quien, aunque no salga al público a decirlo porque se reirían, protesta con palabras y hechos de tanto obispo y culto, de tanto convento y misa, de tanto catedrático e ignorancia, de tanto torero y fiestas cada vez mas concurridas por un pueblo soez, de tanto chiste en los cultos, que esterilizan las mejores iniciativas y los ideales más puros, de tanta servidumbre como soporta el país que tenía colonias!!! y es colonia del extranjero en todo lo que algo vale, siendo los primeros esclavos, con privilegio eso sí y sueldos bien crecidos, los pomposos Ministros españoles que sólo se atreven a esperar algún alivio a su bajeza de gentes que no hayan intervenido en gobiernos ni Cortes, como indica usted en su último documento.

¡Bravo señor Costa, bravo! Usted ha sido la voz más viril que se ha escuchado en este pueblo, en el que se da fama de listo al ladrón y de memo al honrado. Soy de usted ferviente admirador y atento S. S. Q. B. S. M.

TOMÁS BRETÓN

## 166

De Joaquín Costa a Tomás Bretón

Madrid, 13 de agosto de 1899.

Mi distinguido Sr. de mis respetos:

En uno de mis regresos a esta su casa, recibo su patética carta del día 13 y en ella, la satisfacción de que coincidiera con nosotros en el modo de apreciar el problema español y se adhiriera a la Liga Nacional una persona de tan claro juicio y de tanta honorabilidad personal como el eminente maestro, honor del arte español.

Creo como usted en el carácter fatal y definitivo de la caída pero podemos estar equivocados y es obligado obrar en contra de nuestras creencias hasta que acabe de apagarse con los hechos y desengaños del todo llevando la última esperanza de salvación. En tal caso no parece bien a quien tiene atesorada tanta ira, además de un poco de vergüenza permanecer indiferente y cruzado de brazos ante el espectáculo de los cuatro o seis cuervos que andan rondando el cadáver para continuar en el banquete que empezaron cuando aún no lo era.

El calor y la ingenuidad de sus declaraciones me hacen esperar que no será un ojalatero más y que cooperará con nosotros en esta obra de redención (o de lo que usted quiera verbigracia de vindicta y castigo). Antes de abandonar España, antes de entregarnos al extranjero o a los cuervos, queda aquí algo que hacer. Hay que constituir aquí un núcleo de intelectuales para que esta protesta contra lo podrido y este movimiento reactivo contra la inercia nacional y esta ansia de ideal y de regeneración tome más calor y acabe de concentrarse, alrededor de Vd. muchos artistas y alrededor de Ramón y Cajal (adherido) muchos científicos y alrededor de Gabriel Rodríguez verbigracia muchos abogados, puede este invierno constituirse un núcleo poderoso y no contaminado que impulse la obra comenzaba y le preste brújula y autoridad.

Y vea borrar pronto nuestra barbarie sobredorada y nuestra cobarde servidumbre. Piense Vd. en esto que deseo muy de veras...

JOAQUÍN COSTA

## 167

De Tomás Bretón a Joaquín Costa

Astillero, 19 de agosto de 1889.

Muy estimado Sr. mío y amigo:

Contaré por una de las mayores satisfacciones de mi vida la hermosa carta que he recibido a su bondad. Tiene Vd. razón en todo cuanto dice en ella; hay que hacer hasta lo imposible para salvar a este desventurado país, y poco puedo yo pobre de mí, pero todo ese poco está al servicio de la buena causa. No señor, no soy un ojalatero; padre de dos varones de hecho y hago propaganda del servicio obligatorio, porque el sistema actual júzgo brutal e infame y una de tantas causas de nuestro desastre. Soy contra mis materiales intereses anticlerical, no como los del inofensivo motín. Yo no creo que nuestro clero alto ni bajo es malo; está compuesto de hombres y creo, muchísimo más los buenos que los malos, lo que lo creo es nocivo. Toda nación que protesta de Roma está arriba y los que con ella continuamos abajo. Pudo hacer el catolicismo la epopeya de nuestra reconquista, pero allí caducó fatalmente la bondad de su poder señalando nuestra unidad con la torpeza de echar a los judíos

que estaban en la península antes de que vinieran los godos y aún de que naciera Jesús y las demás barbaridades que la historia enseña.

Claro que por un decreto no pueden variar las costumbres y creencias de un pueblo, pero la tendencia y objetivos que debe es evitar que se hagan rogativas por las calles para que triunfen nuestras armas gastando en cera lo que convendría haber invertido en libros de instrucción o en pólvora y evitar así mismo que al uso de plena edad media los señores Obispos como el de Oviedo y el de Madrid organicen batallones y capitanes generales lleven un pendón en esa rogativa, provocando enormidades como la de Cambios nuevos. Esto se conseguirá mediante los procedimientos aconsejados por el ilustre Cajal, que fue de todos los arbitristas el que mejor puso el dedo en la llaga. Maestros, maestros y maestros de escuela, al estilo de Europa no de Marruecos, como dijo usted muy bien. Cuánto más útil hubiera sido a la patria que los señores Castelar y Cánovas hubiesen elevado el concepto y asegurado la vida de esa clase, que no la conquista de derechos políticos —tras de lo cual se retiró el primero tan satisfecho y orondo— a un pueblo que todavía o no sabe o no quiere ejercitarlos! instrucción y justicia. Ésta se halla entre nosotros a la altura que describía Hugo; no hay responsabilidad más que para el pobre Juan.

Con el claro talento que usted tiene, comprenderá que cuando se siente con mi vehemencia en el fondo se es optimista y así soy.

No creo en la clase de insignes, ilustres, eminentes, notables, probos y hasta bizarros (!) personajes que trae y lleva a diario nuestra prensa; pero si de la masa se puede sacar algo bueno, siquiera por egoísmo como dicen los ingleses, si se la dirige bien.

Soy muy buen amigo del gran Pradilla y creo poder asegurar a usted que será de los nuestros.

De usted entusiasta, admirador y afectísimo amigo Q. B. S. M.

TOMÁS BRETÓN

En Madrid vivo y tiene usted su casa. Leganitos, 47, 1.º

## 168

De Tomás Bretón a Joaquín Costa

18 de julio de 1901.

Ilustre amigo y Sr. mío:

No acudí a su anterior llamamiento porque no me considero con las fuerzas y conocimientos que los grandes y complejos asuntos tratados en su admirable memoria requieren. Algo emborroneé pero desistí luego de enviarlo, porque iba a ser la nota más discordante y dada por un músico, al par que la menos autorizada de los

concurrentes. Leo ahora su informe resumen por el que le doy las más expresivas gracias, con el encanto y admiración con que leo todo lo que brota de su privilegiado talento y no puedo menos de vibrar a la caliente excitación que hace usted a los intelectuales —que juzgo poco menos podridos que a los políticos— y cogiendo el hilo donde lo dejé cuando lo intenté primero, he vertido en el escrito adjunto, lo más de lo que se me ocurre en propósito, para que usted lo vea y haga de ello lo que así estime mejor, dejando a salvo mi profunda gratitud al malogrado don Alfonso XII y a su augusta viuda. Quien no es agradecido no es bien nacido dice el refrán y yo me precio de serlo, aunque humildemente.

Nada de lo que yo piense puede tener novedad ni interés para usted ciertamente, así como todo lo que de usted conozco me parece de perlas. Mi obsesión es la iglesia; para España está naciendo Lutero, el espíritu moderno se ha olvidado materialmente de que existió hace cuatro siglos, sin llegar a la exageración de Nietzsche, creo que Roma y el catolicismo nos ahoga; lo aprendí en Fornos de don Melitón Martín (hoy dice Tolstoy exactamente lo mismo) y por todas partes veo a Senda. Y si es así como don Melitón escribía y yo creo, hay que convenir en que España no tiene remedio, al ver que aún los nuevos elementos demócratas que han venido a las cortes, al tratar del catolicismo se echan prudentemente para atrás; yo que creo que todo lo malo ¡procede del símbolo, de la sacristía, del confesionario!... y no porque nuestro clero sea malo, vuelvo a decir, como otra vez escribí a Vd., sino porque eso ha caducado y es pernicioso, aún honradamente ejercido. ¿Hay mayor monstruosidad que el celibato en el número que la religión católica exige? ¿Hay absurdo mayor que erigir nada menos que una ciencia —la Teología— sobre fundamentos imposibles de demostrar ni de creer por quien no se someta a ponerse la venda de la fe? ¿Puede un árbol de mentiras dar frutos de verdades?

¡No acabaría! Perdone Vd. estos desahogos; reciba mi enhorabuena más entusiasta por el éxito obtenido en el Ateneo con su patriótica iniciativa, aunque los políticos se encargarán de hacer el vacío y cuente con el afecto y adhesión incondicional de su amigo y admirador apasionado.

TOMÁS BRETÓN

## 169

De Tomás Bretón a Joaquín Costa

25 de julio de 1901.

Mi ilustre y querido amigo:

Agradezco a Vd. mucho su preciosa carta y la benévola acogida que ha dispensado al escrito que tuve el gusto de enviarle. No pensé que fuera publicable pero si Vd. quiere darlo a luz, sea en buen hora y sin tocarlo. El párrafo que juzga Vd.

necesario para relacionarlo con la oligarquía política créolo ocioso, porque ya me curo en salud y revelo bien a las claras no entender nada del mecanismo político y social, sobre que puede observarse que achaco a Roma papal el atraso de nuestro pueblo, cuyo atraso ha ocasionado el actual estado de España en todos sus aspectos. En cuanto a suprimir su nombre... aún menos debe consentirse, porque yo opino así con la mayor sinceridad y nadie ha de sospechar que usted busca con una labor patriótica amigos para su elevación personal ni que yo me convierto en sectario.

Además, digo un Costa y es decir: Vd. u otro que valga tanto como Vd., pero como éste no ha salido todavía a la escena pública, otro se está que la personalidad de usted se impone.

No con la loca pretensión de contender con maestro tan insigne como usted, sino como muestra del individualismo que distingue a nuestra raza, me atrevo a insistir en que si el catolicismo romano no es el que ha causado la ruina de España, no le falta un pelo.

Pregunta Vd. que ¿por qué no ha dado los mismos resultados en Francia? Aún sin acudir a la etnia, la fisiología y otros terrenos en los que me perdería seguramente, creo fácil la contestación. En Francia hubo lucha religiosa en su tiempo oportuno, cuando el león del mediodía inauguró en España los autos de fe, impidiendo que aquí hubiera ni síntomas, pues está demostrado que su hijo fue un titán, y aunque el influjo de Felipe II en Francia fuese grande y pudiese hasta aconsejar y provocar como algunos creen la St. Barthelemy, no consiguió más que propagar allí y hacer simpáticas las nuevas ideas, en proporción del sacrificio. Si se añade que la civilización huyó de los conventos en la edad media y se refugió en los países protestantes que rodean a Francia por completo, pues hasta el norte de Italia es la parte menos papista de la península, que tuvo un Richelieu cuando nosotros un Conde Duque de Olivares y un Luis XIV, cuando nosotros un Felipe III y un Carlos II (en lo cual entró por algo nuestra mala suerte) se explica diera Francia mayor avance en el camino del progreso que la pobre España, la cual no hacía sino mandar fuera de ella todo su vigor para imponer la autoridad del romano pontífice, quedándose dentro a rezar los que no servían para otra cosa.

La revolución francesa es hija legítima de la inglesa y de las luchas religiosas del centro de Europa. Así pudo Napoleón I nacionalizar a los judíos y hoy el gobierno francés suprimir la embajada cerca del Papa.

España pudo enderezarse y tener remedio lo prueba el ejemplo de Carlos III. Bastó el azar de que este señor fuera una buena persona y viniera con la experiencia de 25 años de gobierno, para dar un impulso al país como nunca existió a partir de los Reyes Católicos y siendo él Rey Católico de un pueblo eminentemente católico, pudo expulsar a los jesuitas. Es doble suponer que si a Carlos III y sus hombres hubieran sucedido otros semejantes, hoy pudiera España, a pesar de Bonaparte, medirse con Inglaterra misma; pero aquí podrían dar de sí los que le siguieron... toros y cañas para entretener al pueblo ignorante que volvió a esperarlo todo del milagro. Y así estamos, sin ideal ni esperanza de que surja, porque nos faltó a su tiempo la lucha entre lo nuevo y lo viejo y el retraso que llevamos no hay salto que lo salve.



Yo temo como Vd. que en nuestros días vengan a protegernos los poderosos. Y será lo más triste que cuando éstos nos manden les pareceremos excelentes personas, como excelentes son los obreros en Almadén, Río Tinto y doquiera mande el extranjero, de donde se sigue que somos buenos para obedecer y que para mandar (bien) no servimos porque Roma nos ha hecho esclavos.

O bien arriba un hombre superior, o España se pierde tan cierto como se perdió la católica Polonia, se perderá dentro de muy poco la católica Austria y levantaron todos los estados que se apartaron de Roma papal.

Suplico a usted que no me escriba sino es para ordenarme algo, me da pena que invierta Vd. para mí la menor parte de su precioso tiempo. Yo tendré el gusto de visitarle para pedirle perdón de nuevo por mis desahogos.

Suyo afectísimo y admirador.

TOMÁS BRETÓN

## 170

De Tomás Bretón a Joaquín Costa

5 de enero de 1900.

Muy señor mío y distinguido amigo:

Reciba Vd. mi más entusiasta enhorabuena por su valiente conferencia en el Círculo de la Unión Mercantil. Vale más en mi opinión lo que Vd. ha dicho que todo lo que han charlado los políticos españoles desde las Cortes de Cádiz hasta el día.

Recibí en Astillero un número de la Liga Nacional de Productores a la que con gusto me suscribiría, pero no me mandaron más ni el recibo... Más de una vez he pensado pasar por la redacción e inscribirme pero unas no he podido materialmente y otras se me ha olvidado.

Reitero a Vd. mi enhorabuena más cordial con felices augurios para el año presente y tengo el gusto repetirme suyo afectísimo S. S. Q. B. S. M.

TOMÁS BRETÓN

PD.— No para que usted se moleste en inscribirme, sino para los efectos de la suscripción si Vd. se sirve recomendarla, le adjunto mis nuevas señas. Tiene su casa, Leganitos, 47, 1.º

## 171

De Tomás Bretón a Joaquín Costa

10 de abril de 1900.

Mi ilustre y distinguido amigo:

No he acusado a Vd. recibo de su amabilísima carta de 8 de enero porque pensaba tener el gusto de visitarle. ¿Creerá Vd. que no he podido hacerlo por falta de tiempo? Adjunto las pruebas corregidas. He aumentado la nota referente al Ministro de Instrucción por ser de justicia. No me explico la que aparece marcada después de mi nombre y se limita a decir ojo.

Caso de que piense Vd. escribir algo en ella cuide de que a la otra le pongan el número 2 que le correspondería. Y, tengo para escribir más.

Le deseo salud, quiere y admira su afectísimo amigo Q. B. S. M.

TOMÁS BRETÓN

## 172

De Tomás Bretón a Joaquín Costa

Mayo, 1900.

Querido Sr. Costa:

Por falta de tiempo para escribirle una carta le dirijo este volante aceptando por muy buena la forma dada a la frase según le pedí, por lo que le doy las gracias.

No tengo más títulos que los por Vd. apuntados.

Hasta cuando quiera, suyo afectísimo Q. B. S. M.

TOMÁS BRETÓN

## 173

De Tomás Bretón a Joaquín Costa

24 de abril de 1902.

Mi querido amigo:

¿Habría tiempo todavía de añadir en el estribillo mío que irá Vd. a publicar tres palabras al comienzo de lo que llamo inciso?

No me acuerdo de la redacción exacta si de que aludía a la torpeza, incompetencia o impericia acreditada del cuerpo facultativo de nuestra Marina. Esto es lo que quisiera suavizar un poco, añadiendo: o mala fortuna sin subrayar por supuesto.

Celebraría pudiera ser porque evitaría toda reclamación y por ser de justicia, que no todos han sido iguales y había listos y torpes.

Sabe que soy suyo amigo, entusiasta y admirador Q. B. S. M.

TOMÁS BRETÓN

## 174

De Joaquín Costa a Laureano Figuerola

22 de diciembre de 1894.

Mi distinguido amigo y maestro:

Mucho agradecería a Vd. que quisiera facilitarme un dato si lo tiene que me hace falta para completar un trabajo a punto de publicarse, referente al capital de España económicamente considerado, o sea a la suma de todas las riquezas públicas y privadas de este país.

Según una reseña que leo en la Gaceta de la Banca con referencia (Leroy Beau-lieu Giffens Mulhall, etc.) está calculado el valor de las tierras más edificios, maquinaria y numerario de,

Inglaterra .....	270.000 millones de ptas
Francia .....	225.000 millones de ptas
Alemania .....	142.000 millones de ptas
y España? .....	

y además aunque el artículo no lo dice, parece que aquellas cifras representan tan sólo la riqueza privada sin incluir el valor de los edificios públicos, puertos, carreteras, museos, templos, hospitales, material de guerra, buques, etc. ¿Hay cálculos que abracen el valor total económico de cada una de las cuatro naciones expresadas...?

JOAQUÍN COSTA

22 de diciembre de 1894.

Muy señor mío y estimado amigo:

Sea Vd. bienvenido a esta corte y tenga en ella toda suerte de prosperidades dentro de un estado civilizado apropiado más a la cultura que en Jaén o en Graus y sobre todo restablecido en su salud completamente.

He visto lo que me pide Vd. en su muy grata del 22 del actual, según lo escrito por Vd. que debió ser el 21 y voy a decirle que se me ocurre, sin atreverme a endilgar cifras a granel como cierto amigo nuestro, don Javier de Bona que no se paraba en barras para darlas a gusto del consumidor.

Conoce Vd. el problema de aritmética recreativa aplicada al Estado, llamaron algunos aritmética política y que no son sino fantasías estadísticas. Pues bien, lo que Vd. me pide es del género de la fantasía.

La aritmética recreativa admitida la hipótesis, las consecuencias son vigorosamente exactas, tales como un céntimo puede a rédito a la fecha del nacimiento de Jesucristo, al llegar a nuestros días al interés compuesto del 3 ó 4% resultar una cantidad enorme. El grano de trigo de las 64 casillas del ajedrez duplicándolo siempre. El peso, la superficie o la línea que puede formarse con un billón de pesos duros de onzas de oro, son problemas que dan resultados que admiran por la ley de los grandes números y que son de innegable exactitud los cálculos practicados por peso o medida. Lo que hay que notar desde luego es que semejante cálculo exacto no se ha realizado nunca y en la mayoría de los casos tales problemas propuestos no son realizables.

Por la inversa las fantasías estadísticas se refieren a hechos reales que pueden catalogarse pero cuya magnitud es de difícil comprobación. El simple hecho del censo de las personas exige cuidados exquisitos y empieza en el tiempo vencido para el recuento que lo hacen inútil apenas verificado, sino es tomándolo como cálculo mínimo o máximo. Hay verdades estadísticas cuando se forman series de números o líneas que no están amañadas y sean la repetición constante de un mismo fenómeno abreviado. En este caso pueden formarse promedios, inducciones y generalizaciones tan aproximadas a la verdad que se formen de ellas.

Lo que Vd. me pide sea cual fuere el autor que lo estampe, podría estimarse fantasía aceptable según los datos que han podido acumularse en cada país, datos de diversa índole y factores inciertos y aún más que inciertos, falsísimos de todo punto si se quieren comparar los de un país con otro.

Los ingleses que tienen buena estadística son también los que más abusan de las fantasías estadísticas y para que Vd. crea que esta línea no es excusa y declamación, sin servirle a Vd. voy a fantasear según Vd. me pide.

Desde luego dejo aparte la riqueza pública del país cuyo inventario no se ha hecho y que yo intenté con Cancio Villamil, pero que hube de dejar en proyecto. La fortuna privada puede tener una base de cálculo en el consumo anual o alimentación de todo el año. Son hoy los españoles peninsulares según el censo de 1887 y el crecimiento en siete años, 18.600.000 millones de españoles. Estimando que cada individuo consume diariamente en su alimento, habitación y vestido 50 céntimos de pesetas, 18 millones de números redondos, representa un consumo total anual de 3.285 millones que estimándolos como renta de un capital que de el 10%, el capital español será de 32.850 millones de pesetas, que dista mucho de los cálculos de Inglaterra, Francia y Alemania pero que como mínimo nadie puede tacharme en mi raciocinio.

Sin embargo observe Vd. los factores que introduzco, en vez de media peseta ponga Vd. tres reales o mejor una peseta y la capitalización de España queda inmediatamente doblada. ¿Por qué pongo yo 50 céntimos? porque me consta de modo indudable que es lo que consume un presidiario según contrata en que he intervenido en su redacción pero además hay muchos infelices pastores, leñadores, gañanes que no se encuentran en mejor condición que los penados y por ello he buscado un promedio que Vd. no tachará de exagerado y que racionalmente puede doblarse.

Por estilo análogo hay otro dato de fantasía. ¿Puede Vd. decirme por qué capitaliza Vd. al 10% y no al 5 o al 3? Mi respuesta es que buscando un máximo como renta era un mínimo para que no se me tache de exageración, desde luego puede Vd. fantasear cual yo optando por un factor más alto o más bajo.

Con este ejemplo pueden resultar comparables las riquezas del total valor económico de un país con otro país cuando se igualan los factores por cada autor aceptados. Ya se yo que el cálculo puede resultar como sumando de diversos datos aparentemente homogéneos o que siéndolos tenga factores distintos.

Por ejemplo la contribución territorial urbana y pecuaria es de 170 millones..., multiplique Vd. por 10 y tiene Vd. la renta de 1.700 millones y si tomamos el mínimo factor para determinar el capital serán 17.000 millones. La contribución industrial es de 40 millones; la renta de los industriales serán 400 y el capital 4.000 millones. La renta obtenida de la deuda de España son 305 millones pero el capital aquí es sabido y de nominal o efectivo puede estimarse en 4.000 millones. El comercio de exportación o nuestra potencia de compra antes de los actuales aranceles era de 800 millones y bien puede estimarse que el capital sería de 8.000 millones. Estos sumandos expresan un guarismo aproximado al cálculo sacado en primer lugar de la alimentación, pero hay que añadir el valor capital de las minas, de los buques, de los ferrocarriles y vaya Vd. añadiendo lo que gasta, pero en mi concepto marchamos lentamente al progreso, nuestra riqueza total peninsular no puede estimarse más allá de la peseta diaria por individuo o sea de 65 a 66.000 millones de ptas pero repito por centésima vez que esto no es estadística, sino fantasía aunque lo digan Leroy Beaulieu, Giffens Mulhall y el mismo Padre eterno.

Quisiera haberle podido complacer a Vd. y no es posible demostrarlo de otra suerte sino con los raciocinios en esta carta contenidos para excusar mi falta, pero

quizás cayendo como semilla, brote de la cabeza de Vd. algo que valga más que todo lo dicho. Si así fuere, me daré por contento de esta larga epístola.

Suyo siempre afectísimo amigo Q. B. S. M.

LAUREANO FIGUEROLA

## 176

De José Pérez Rubio a Joaquín Costa

27 de febrero de 1887.

Muy señor mío y de mi mayor consideración:

Hasta ayer noche no me fue entregada su atenta carta fecha 23, sin duda porque la remitió Vd. al círculo de la Unión Mercantil, donde no he estado hace algunos días contra costumbre.

Me apresuro pues a contestar a Vd. autorizándole con el mayor gusto para que publique cómo y cuando quiera el artículo a que aquella se refiere que es el mismo que Vd. me ha remitido y lo devuelvo acompañado de otros dos anteriores sobre los duros viejos y que sirven como antecedente a esta parte de la cuestión monetaria, de la que vengo ocupándome hace algún tiempo. Esta cuestión monetaria se tiene abandonada o se desconoce enteramente por nuestros hombres de gobierno de todos los partidos. Si es lo primero lo considero un verdadero crimen y si lo segundo, es una cosa inconcebible e imperdonable, cuanto tal cuestión sabe Vd. que tiene perturbado al mundo entero, y acaso es una de las principales causas de la persistente y casi universal crisis económica que estamos atravesando; la verdad que de ella se han ocupado personajes importantes como los señores Ruíz Gómez, Tutau, Fabié (según creo en el Diario de Barcelona) y algunos otros, pero lo han hecho en términos generales y sin poner el dedo en la llaga.

El suelto publicado por el «Correo» y otros periódicos en términos análogos, más bien creo que haya sido sugerido por los importadores de duros viejos que por el público, porque acaso a éstos señores les convendría tener alguna nueva suma que como los anteriores les rendirá un bonito beneficio.

Lo ocurrido con los duros viejos no favorece mucho la previsión y el talento financiero del Sr. Camacho y la solución a esta cuestión propuesta por el señor Puigcerver convertida en ley, no acredita a este señor ser gran conocedor de la materia. Estas dos ideas podrían servir de cabeza y pie para la publicación de los artículos, lo primero creo que está probado y lo segundo, podría demostrarse fácilmente.

Con la ley de recogida el Ministro no ha hecho más que evitar el gran daño que al país se ocasionaría si la importación de duros viejos continuase. Así y todo el daño hecho no es pequeño, pues según noticias recientes la importación pasa de 70

millones de pesetas, en cuya suma ha perdido el país sobre el 15% o sea, más de 10 millones de pesetas, por haber recibido una moneda que no vale lo que para nosotros representa, y eso que vale 8% más que la de los duros que se están acuñando. ¡Esta es nuestra situación!

La cuestión monetaria con esta sola medida no está remediada más que en esta pequeña parte, por más que sea muy importante, esto es que no puedan venir más duros viejos y creo que el señor Ministro de Hacienda no piensa o no puede o no sabe hacer más.

Dispense Vd. que me haya retrasado tanto, pero hay mucho que hablar sobre esta cuestión y si sobre ella desea algunos datos más o algunos de mis pobres escritos, puede disponer como guste de su atento S. S. Q. B. S. M.

JOSÉ PÉREZ RUBIO

## 177

De Dorado Montero a Joaquín Costa

24 de agosto de 1896.

Querido amigo:

Aquí en Salamanca de donde no me he movido este verano, he recibido sus dos cartas. Muchas gracias por las noticias que en ellas me da, que Dios sabe cuando podré utilizar, puesto que esto de la historia de nuestro derecho penal —en que ando metido sólo para anotar ligeramente un libro— es muy largo y yo adelanto poco. Yendo todos los días a la biblioteca de la Universidad son pocos los libros en lo que va de verano que he podido leer y cuando éste termine, tendré que interrumpir el trabajo para consagrarme al de la clase que cada año es distinto y a otros. Me interesa mucho hacer el segundo tomo de los problemas de derecho penal y nunca llega el momento de poder empezarlo y así otras cosas. No extrañe Vd. por tanto que retenga por algún tiempo hasta que me sirva de él y siempre que Vd. no lo necesite el folleto de Villamil.

He leído la memoria de Hinojosa. Influencia de los teólogos españoles en el de derecho; me interesa mucho y quisiera tener un ejemplar de ella; ¿es la Academia de Ciencias Morales quien tiene ejemplares de ella? ¿la vende? en caso contrario, ¿podría Vd. como académico hacerse con un ejemplar?

Me dijo Vd. una vez que Carden de Ballada enumeraba hasta 85 privilegios en favor de los pobres y así lo dice Vd. también en su plan de su colectivismo, etc.; ¿dónde hace mención de esos privilegios? ¿qué libro tiene ese autor más que «la visita de la cárcel y el gobierno de la monarquía»?

He recibido el folleto de Aguilar que Vd. me devuelve. Si Vd. hubiera acabado

con otra cosa que tiene Vd. ahí mía desde el año pasado y de la que acaso ya no se acuerda, le agradecería me la remitiese pues tengo pendiente de eso la encuadernación del año 1895 de la Riforma Sociale. Es un número de esta revista donde se hablaba de ciertas formas recientes de colectivismo en Rusia.

De eso que me dice con referencias a Altamira quisiera enterarme.

De su afectísimo amigo.

P. DORADO

## 178

De Dorado Montero a Joaquín Costa

10 de marzo de 1898.

Mi distinguido amigo:

Ha llegado (en parte por lo menos) la hora de utilizar las interesantes notas que va hacer ya dos años me envió Vd. a petición mía sobre derecho penal en Iberia.

Probablemente desde entonces acá ha recogido Vd. más datos ya para completarlo ya para explicar ciertas dudas que entonces tenía. Por eso se las envió para que robando un rato a los otros múltiples trabajos en que siempre está Vd. engolfado, tenga la bondad, que le agradeceré muchísimo por el sacrificio que supone, de releerlas y ver si tiene algo que añadir a las mismas o alguna nueva advertencia que hacerme.

Me duele no poder hacer yo por mí mismo investigaciones, pero ni el tiempo ni mi salud me alcanzan para ello.

Compara Vd. a menudo la vida y usos de celtíberos y kabylas; ¿cree Vd. que hay entre ambos algunas relaciones étnicas, históricas, etc... o se trata sólo de comparaciones de situaciones que pueden aproximarse por analogía de circunstancias y causas determinantes, pero siendo independientes las unas de las otras?

Si no para ahora, para otras ocasiones, me convendría conocer el influjo de raza o de condiciones sociales a que Vd. alude al tratar de ciertos delitos, por ejemplo el «obigeato».

Todo lo que se refiera a la venganza de sangre como un deber (caso de Tagus), a la consideración de sabio por guerra y expediciones, etc, como hecho lícito o poco menos, a la carencia de sanción por parte de las autoridades públicas con relación a ciertos hechos entregados a la venganza privada a la responsabilidad colectiva de las tribus, etc. me interesa.

¿Le devolvió a ..... esa prueba judicial o garantía privada contra la injusticia? Haga el favor de aclarar 3 ó 4 palabras que van subrayadas con lápiz rojo.

Y perdone tanta molestia y mande a su afectísimo amigo que le da las gracias anticipadas.

P. DORADO



15 de abril de 1898.

Mi querido amigo:

Siento muchísimo molestarle y distraerle tanto de sus múltiples ocupaciones. Pero al asomarme a las cuestiones relativas a los orígenes de la historia de nuestro derecho, me han interesado tanto, y a la vez hallo tanta dificultad para poder entenderme aún somerísimamente de ellas que no tengo más remedio que acudir a Vd.

No tengo ni los estudios ibéricos, ni la mitología y literatura celto-hispana, ni las demás publicaciones suyas sobre el mismo o análogos asuntos a las que Vd. se refiere con frecuencia y que citan a menudo Pérez Pujol, Hinojosa, etc. ¿Podría Vd. prestármelas?

En los estudios ibéricos habrá Vd. incluido quizás los trabajos donde trata del origen de los iberos y que son citados por Pérez Pujol (historia de las instituciones sociales de la España goda, A.1, página 3, nota 2). ¿Es cosa indudable el parentesco de origen entre los celtas de aquí y los de Irlanda; y por lo tanto sirve para conjeturar las instituciones y costumbres de los primeros, el estudio de la de los segundos, como a veces hace el mismo Pérez Pujol por ejemplo? ¿Hay bastantes hechos conocidos que demuestran que en los fueros municipales reaparece el derecho indígena? Al hablar de la legislación del parricida, Hinojosa hace esta cita de Estrabón: tres romanos, cuatro latinos, diecisiete, y Vd. en esta otra: tres romanos, tres latinos, siete. ¿Hablará el geógrafo del hecho en ambos sitios o habrá equivocación en algunas citas? Procuraré ir a la biblioteca para verlo.

Las observaciones sobre la jurisdicción procedimiento del tribunal del agua de Valencia, sobre responsabilidades colectivas de pastores en la Plana, etc. me sugieren una porción de ideas y me han hecho pensar de nuevo en hacer un hueco (haber si lo hallara este verano) para escribir cuatro palabras sobre el derecho consuetudinario de Navacerros donde creo que ha habido hasta hace poco y aún queda algún rastro de algo análogo en cuanto a riegos, daños hechos por reses o caballería, etc., así como también lo de las multas que se invierten en vino que se va a beber a la casa del concejo a toque de campaña, etc. como en Asturias.

Realmente yo debiera ahora suspender lo que ando haciendo para enterarme un poco de lo que no sé... y en ese caso, las notas que quiero poner cuanto antes al libro traducido para despacharlo y ponerme a otras cosas que me esperan, no saldrían a luz nunca. Es un mareo esto; uno lo ignora todo.

Suyo muy afectísimo amigo.

DORADO MONTERO

2 de mayo de 1898.

Mi querido amigo:

Mientras quiero devolverle sus libros que voy leyendo según puedo, (ahora me interesan esas cuestiones en que no había tenido ocasión de fijarme); quisiera que Vd. contestase a otras preguntas con que no tengo más remedio que molestarle, porque yo no se nada de todo esto y a cada paso me están ocurriendo dudas (muchas de las cuales serán inocentes simplezas).

Los íberos-libios ¿eran arios? ¿Cabe por tanto comparar sus instituciones probables con las de otros pueblos de esa estirpe? ¿Eran indudablemente hermanos de los íberos de Etria y éstos eran seguramente arios?

¿Le parece a Vd. aceptable la interpretación de Niering (prehistoria de los indo-europeos, traducción española, 50, pág. 471 y siguientes) que da de los agujeros entre los arios? Siendo arios los lusitanos; tendría entre ellos originariamente la significación que Niering dice la de la orneoscopia y la inspección de las entrañas de las víctimas, serían luego como órganos sin función o con función cambiada cuando la emigración primitiva estaba ya lejana. Vd. mismo citando a Silio Itálico (en mitología etc. pág. 226) dice que el vuelo a derecha o izquierda de la corneja o el águila determina la dirección de la emigración.

La invocación a Ataecina, como carecía de sanción temporal ¿tendrá alguna relación con dharna y el ayuno... en India, Irlanda, Persia, Grecia, Germania, etc. para obligar al sensor al pago de la senda por temor a la sanción religiosa (venganza de la sombra del muerto)?

¿Sería el imperio íbero líbico la cuna del hombre mediterráneo (como le llaman los antropólogos), dolicéfalo y moreno (andaluz, napolitano) a diferencia del hombre europeo aryo, alto, rubio y dolicocefalo? Para la resolución de esas cuestiones que llaman de antropociología tendría esto mucha importancia.

Al aproximar y comparar los concilios ibéricos con el algema, las asambleas judiciales de las edades medias y el concejo leonés ¿podría extenderse la comparación a las comunidades agrícola de los Pirineos (La Administración, V. julio-agosto 1897, pág. 451 y siguiente sobre todo 463-64) y a la orgemeinde suiza, tan semejante a nuestro concejo (Deploige, la referendum en Suisse, Bruselas 1892, pág. 2 y siguientes)?

Vd. identifica el concilium y el senado ibéricos; Hinojosa (Historia del derecho español, I pág. 64-64) se inclina a creer y Pérez Pujol (Historia de las instituciones godas 1, págs. 50-51) afirma que el senado lo formaban los jefes de las gentildades, patricios y el concilium todos los cabezas de familia, siendo pues asamblea popular.

Sobre el digesto por si sirve de algo. En la Georgia según Doreste (Études d'Histoire du droit, Paris, 1899, pág. 127) el robo previsto por la ley es el robo de caballos o de ganado.

Según nuestras leyes (vigentes aún a principios de este siglo) se imponía pena de muerte al que robase en cualquier parte del reino cinco puercos o diez ovejas ¿será esto una supervivencia del digesto y de su represión por Adriano? (Estudios ibéricos, pág. XLVII-VIII).

La responsabilidad colectiva con igual fin en India según el propio Doreste (ob. cit. 79) el cantón o la comarca son colectivos responsables de los robos efectuados dentro de ellos cuando se descubre al ladrón.

En Servia según el profesor Wesnits de Belgrado (Strafrechtliche collectiv rerantwortlichkeit des dortes un alten un neven verbichen redat en el jahrbuch der internationalen verlinigung fur vergl rechtswissenschaft, etc. Tomo I, 1.ª parte Berlín 1895, pp. 14 y siguientes) ha existido y sigue existiendo la responsabilidad penal de la aldea y Vd. encuentra relaciones entre los tracios y los fberos (a propósito, ha publicado su conferencia sobre Viriato).

También dice Doreste (ob. cit. pág. 83) que en la India fue de uso general el reducir al deudor a la servidumbre del acreedor hasta quedar extinguida la deuda ¿algo análogo a lo de Roma y a lo que puede ocurrir según Vd. en Iberia? Le agradecería el envío de la historia de la propiedad de Altamira. Se lo devolveré con los otros libros. También que me dijese la obra y el lugar donde Dovon dice que la esclavitud por deudas fue práctica de los visigodos antes de la invasión. Para otra cosilla que queda acaso para otra vez. Ahora nada más, suplicándole mil perdones por tantas molestias.

DORADO MONTERO

## 181

De Odón de Buen a Joaquín Costa

Madrid, 11 de mayo de 1887

Amigo Costa:

Le mando las fotografías.

¿No convendría dejar para el artículo largo del viaje los detalles relativos a la fauna?

Si gusta poner algo en la reseña somera que le entrego, puede aumentar las líneas que pongo en la cuartilla segunda de esta carta.

Su afectísimo S. S. Q. B. S. M.

ODÓN DE BUEN

## 182

De Joaquín Costa a Odón de Buen

Jaén, 18 de enero de 1894.

Amigo de toda mi distinción y estima:

Me enviaron de mi casa de Graus a esta ciudad, donde resido hace tres meses, un paquete de impresos, revistas, etc. y en ellas viene incluido el ejemplar que ha tenido Vd. la bondad de enviarme de su estudio sobre el conflicto de Melilla. Agradezco muchísimo su atención y el que se haya acordado de antiguas aficiones mías. Lo había pedido ya a Madrid al verlo anunciado en el Bile; de modo que me era conocido.

No le digo mi juicio acerca de su trabajo porque tendría que exceder los límites de una carta; habiendo en él tesis inapreciables y corolarios con que estoy intensamente de acuerdo, pero también hay otros que disiento enfundiéndome en todo caso el problema un respeto profundo y casi diría un temor religioso en la responsabilidad que contrae quien asume el magisterio de la opinión en materia de tanta consecuencia. Es cosa de meditar despacio y con mucha preparación, como de seguro lo habrá hecho Vd. antes de tomar la pluma.

Consérvese bueno y reciba una vez más el testimonio de mi agradecimiento y del aprecio y consideración con que soy su afectísimo amigo y seguro servidor.

JOAQUÍN COSTA

## 183

De Odón de Buen a Joaquín Costa

18 de junio de 1890

Mi querido amigo y paisano:

Gracias por su cariñosa carta y por el ofrecimiento de su cooperación a los Manualitos que he comenzado a publicar. Recibirá al mismo tiempo que esta carta un ejemplar del mío de historia natural y por él podrá comprender el carácter de la publicación.

Acepto desde luego muy gustoso que reúna en un tomito lo principal de sus trabajos sobre política hidráulica. ¿No podrá Vd. agregar algo, en lo ya publicado, intercalar algún medio gráfico, mapa especialmente? El fin de la biblioteca ésta es principalmente de vulgarización y lo gráfico ayuda tanto.

Aunque por ahora me satisface mucho la publicación del tomito éste, para más adelante, para el próximo año, podría Vd. hacerme alguna cosa original. Por ejem-

pló pensar hacer cinco tomitos titulados geografía política (uno Europa, otro Asia, África, América Sajona, América Latina, Estados y Colonias del Pacífico) o bien describir en tomitos los Estados de cada Continente y en otro las Colonias; para esto pienso desde luego en la cooperación de Vd., de Torres Campos, Labra, mi padre político Toda y algún otro que por el momento no se me ocurre.

Verá en la última página de mi manual el número de varios otros; los de Echegaray, Lázaro, Cajal y Bolívar, este otoño o invierno no estarán; pero el de Carracido y el de Calderón (Salvador) estarán muy pronto terminados; Carracido piensa concluirlo este mes. Por esta circunstancia le ruego la minuta de escritura de propiedad cuanto antes.

Otra cosa, mi editor (don Manuel Soler) tiene cuenta corriente en el Banco de España; me dice que si la tiene Vd. para poder transferirle sucesivamente las cantidades que le sean necesarias para el pago de los originales y los gastos de Notaría.

Yo estaré aquí unos días pero marchó a París pronto; tenemos en la Sorbonne una fiesta espléndida el 1 de julio en que una comisión de esa Facultad de Ciencias hará entrega a la de París de un hermosísimo busto en bronce hecho por Benlliure que dedicaremos al ilustre zoólogo Mr. de Lacase Duthiers por los servicios generosos que presta a mi cátedra, su laboratorio Arago de Banyuls Sur Mer con un material de sondeos, dragados, etc. que yo utilizo en mis excursiones. Puede Vd. dirigirme las cartas durante el verano a casa de mi editor.

Suyo muy afectísimo amigo y paisano.

ODÓN DE BUEN

## 184

De Adolfo Posada a Joaquín Costa

Oviedo, mayo de 1903

Mi querido amigo:

Para el artículo del Globo es la expresión exacta de mi pensamiento: creo que en efecto la labor de Vd. y su programa, desarrollada en estos 4 ó 5 años representa la introducción a una política española de criterio realista; a saber, del criterio que se puede formar con vistas a un ideal siempre hacia arriba, pero con los pies fijos en el suelo patrio; nada de referencias vagas, como conectar con vistas a las necesidades históricas del país, que a mi ver significa la política hidráulica, la política pedagógica y aún también la política quirúrgica. España quiere ser Europa, pues tiene que asimilar el ideal europeo haciendo a los españoles tan europeos como son los franceses o los ingleses, que lo son sin dejar de ser franceses o ingleses y afirmando respectivamente un ideal nacional bien distinto. Y además hay que hacer el terreno europeo mediante estudio verdadero y real de su estructura y de lo que dada ésta pueda

adaptarse, de cuanto el mundo civilizado ha mantenido para dominar la naturaleza y hacer de ella una habitación digna del hombre. Pero en fin, Vd. sabe bastante mejor que yo todo lo que quiero decir.

En cuanto al fenómeno de masas, lo colectivo del triunfo de Zaragoza puede tener su explicación a que la gente reflexivamente o por instinto vea en Vd. el representante perfecto de una política realista que le sumará sin darse plena conciencia de ello cuanto tiene y espera.

Más sea de ello lo que quiera evocar, querido Costa, es que he gozado muy mucho con su triunfo que es justísimo y merecido y que honra a quienes han de alcanzarlo votándole.

Soy siempre su amigo y admirador que de veras le quiere.

ADOLFO POSADA



## *Reseña de informes*

### FORMACIÓN Y CRECIMIENTO DEL SISTEMA ENERGÉTICO ESPAÑOL 1900-1990

En este estudio se presenta una perspectiva de la formación del sector español de la energía y se realiza un análisis de las principales variables que permiten medir el ritmo de la evolución histórica y precisar las características del proceso a lo largo del tiempo.

El trabajo se ha dividido en cuatro períodos con unos antecedentes previos:

1. Antecedentes, siglo XIX.
2. Iniciación, electricidad y petróleo (1900-1925).
3. Etapa crítica de insuficiencia por la guerra civil y la guerra internacional (1925-1950).
4. Crecimiento y modernización del sector (1950-1975).
5. La crisis energética (1975-1990).

En España el proceso de incorporación de la energía a la industria y a los transportes tuvo un desarrollo similar al de otros países del área mediterránea y se tradujo por un aumento de la producción de carbones, minerales a medida que se construían las líneas férreas, se iniciaba la siderurgia moderna y crecía la navegación a vapor. Entre 1850 y 1900 la producción nacional de hulla se multiplicó por un factor de 62,2 equivalente a un crecimiento medio anual del 8,61%.

En los primeros 25 años del siglo, el consumo de energía primaria crece notablemente de un valor inicial del  $4,57 \times 10^6$  tec a  $9,16 \times 10^6$  tec. En 1925 el abastecimiento nacional de energía se cubre en un 86,4% con carbón, un 3,71% con petróleo y el resto con energía hidráulica y pequeñas cantidades de combustibles adicionales. Aunque todavía los productos petrolíferos y la electricidad tienen una participación relativamente baja, dentro del conjunto del abastecimiento, en los años siguientes se modificó rápidamente la estructura de la demanda. Mientras los productos derivados del petróleo se adquirían en el mercado exterior y también una proporción considerable de los carbones minerales, la energía hidráulica por su propia naturaleza

se desarrolló en territorio nacional y exigió inversiones importantes, que dieron lugar a la constitución de las grandes compañías eléctricas.

Durante este primer período del siglo, continuó el desarrollo de la industria gasista, iniciada en la segunda mitad del siglo XIX, habiendo llegado a existir 59 fábricas de producción de gas ciudad, de las cuales 28 correspondían a capitales de provincia. Sin embargo, el desarrollo de la industria eléctrica por las ventajas que ofrecía este suministro determinó una sustitución progresiva del gas por la electricidad.

En el período 1926-1950 la economía española sufre graves perturbaciones que influyen notablemente en el crecimiento del sector de la energía. La crisis económica internacional que se presenta en el año 1929 y los cambios políticos en España, determinan una pérdida del ritmo de actividad que se traduce por una menor inversión en los medios productivos. La guerra civil que transcurre entre julio de 1936 y abril de 1939 provoca grandes destrucciones que llevan consigo el colapso de la producción industrial y el debilitamiento del sistema energético nacional.

Posteriormente, la guerra mundial que transcurre entre 1939 y 1945, plantea dificultades adicionales a la economía española por el aislamiento a que queda sometida y es particularmente perjudicial en lo que respecta a los abastecimientos de petróleo. Por ello, España tiene que orientar el abastecimiento de energía, de un modo preferente hacia los combustibles sólidos, cuando la tendencia general marca un cambio de tendencia muy firme hacia el uso de los derivados del petróleo. Es particularmente ilustrativo de esta situación, la evolución de la estructura del consumo de energía primaria en España entre 1925-1950, según se resume a continuación:

Años	Unidad: %		
	Carbón	Petróleo	Energía hidráulica
1925	86,5	3,70	9,80
1930	78,5	8,60	12,90
1935	71,7	11,30	17,00
1940	80,4	3,40	16,20
1945	83,8	2,10	14,10
1950	73,8	8,80	17,40

Mientras la demanda de petróleo tiene una evolución que podría considerarse normal hasta 1935, los conflictos bélicos posteriores determinan una retracción considerable que ha de compensarse con la aportación de combustibles sólidos.

El crecimiento más importante del sector energético tiene lugar a partir de 1952 cuando la economía española, ya superados los efectos negativos de la guerra civil, se abre al comercio internacional en virtud de los acuerdos de cooperación firmados con USA. Por esta causa, el sector petrolífero adquiere un gran impulso y así en



1960, la participación del petróleo en el abastecimiento mundial ha subido al 30,12% y en 1970 alcanza el 61,47%.

La industria eléctrica mantiene un ritmo muy fuerte de crecimiento y al mismo tiempo que desarrolla el potencial hidráulico disponible, aumenta la construcción de centrales térmicas con combustibles sólidos y líquidos.

En el decenio 1960-1970 tienen lugar dos desarrollos complementarios de gran significación: la introducción del gas natural importado en forma líquida y la iniciación de un programa de centrales nucleares. Estas dos formas adicionales de suministro, mejorarán notablemente la estructura del abastecimiento de energía primaria.

Existe una estrecha vinculación entre la demanda de energía y el PIB, hasta el punto que cabe afirmar que las dificultades y las restricciones en los suministros de energía, pueden determinar una pérdida en la formación del PIB, y es interesante a este respecto, examinar el parámetro denominado intensidad del consumo de energía por unidad de PIB. En España entre 1960 y 1990, este parámetro ha evolucionado en la forma siguiente:

Años	Intensidad del consumo de energía en tec/106 pk (1970)*
1960	17,01
1965	15,58
1970	17,17
1975	16,71
1980	18,34
1985	18,44
1990	17,77

\* tec/10<sup>6</sup> pk (1970) = Tonelada equivalente carbón por cada millón de pesetas constantes de 1970.

lo que parece mostrar una relativa estabilidad. La crisis energética iniciada en 1973 tuvo un efecto desacelerador de la demanda de energía y en particular de los suministros dependientes del petróleo. El aumento de los precios de la energía, determinó una lenta mejora de los rendimientos de utilización y una sustitución de los combustibles líquidos derivados del petróleo, por carbón, combustibles gaseosos y electricidad.

## ANÁLISIS COMPARATIVO DEL DESARROLLO REGIONAL DE ESPAÑA 1822-1990

El interés por los estudios relacionados con el desarrollo regional de España ha aumentado en los últimos años a consecuencia de la división del estado actual en 17 Comunidades Autónomas. Son recientes y numerosos los ensayos publicados sobre aspectos concretos de las economías o de los sistemas productivos de las nuevas entidades territoriales, pero en lo que respecta a la evolución histórica anterior la

situación es opuesta. Los cambios registrados en España durante el siglo XIX son tan importantes que resulta muy difícil el análisis histórico a nivel regional. La inexistencia de bases estadísticas homogéneas para evaluar los ritmos de actividad y los mismos cambios en las clasificaciones territoriales, hacen más difícil el análisis cuantitativo. En este estudio se examina la evolución regional de España en el período 1797-1989, considerando que podría ser útil un planteamiento general, tomando como base el análisis demográfico territorial y apoyándose en las cuantificaciones que se hicieron en el siglo XIX y en el Censo de Frutos y Manufacturas de 1797.

En el siglo XX el análisis regional comparativo se ha efectuado sistemáticamente a partir de 1955. Con anterioridad existe numerosa documentación parcial que ha podido utilizarse como referencia y complemento del análisis demográfico. La funcionalidad entre el crecimiento demográfico y el desarrollo económico es bastante estrecha, dentro de una base regional homogénea, pero se altera notablemente cuando se consideran situaciones muy alejadas en el tiempo o muy diversas en la configuración estructural del entorno.

De acuerdo con los censos de población elaborados en diferentes situaciones del siglo XIX, la evolución histórica del crecimiento medio de la población en España presenta ritmos muy diferentes.

	Unidad: % anual
1822-1833 .....	0,67
1833-1857 .....	0,96
1857-1860 .....	0,41
1860-1870 .....	0,76
1870-1900 .....	0,32

Es posible que estos ritmos tan diferentes hayan sido alterados por defectos en los censos realizados para el recuento de la población.

En 1822 las provincias con mayor población en España eran:

	Unidad: % nacional
Oviedo .....	3,29
Barcelona .....	3,23
Sevilla .....	3,20

y las tres de menor dimensión:

	Unidad: % nacional
Álava .....	0,68
Soria .....	0,92
Guipúzcoa .....	0,96

En 1870 las tres mayores provincias por dimensión demográfica eran:

---

---

	Unidad: % nacional
Barcelona .....	4,43
Valencia .....	3,83
Coruña .....	3,60

---

y las tres de menor dimensión eran:

---

---

	Unidad: % nacional
Álava .....	0,60
Segovia .....	0,91
Soria .....	0,93

---

En el siglo XX la evolución demográfica se acentúa notablemente según se resume a continuación:

---

---

	Unidad: % nacional
1900-1930 .....	0,82
1930-1960 .....	0,86
1960-1990 .....	0,79

---

Se registra una pérdida de ritmo en los últimos decenios.

En 1920 las tres provincias de mayor dimensión demográfica son:

---

---

	Unidad: % nacional
Barcelona .....	6,10
Madrid .....	4,77
Valencia .....	4,24

---

y las tres de menor dimensión:

---

---

	Unidad: % nacional
Álava .....	0,46
Soria .....	0,72
Segovia .....	0,79

---

En la situación final de 1989, la mayor dimensión demográfica corresponde a:

---

Unidad: % nacional

---

Madrid .....	12,56
Barcelona .....	11,92
Valencia .....	5,40

---

y las de menor dimensión:

---

Unidad: % nacional

---

Soria .....	0,25
Guadalajara .....	0,37
Segovia .....	0,38

---

A lo largo de esta evolución, aparece una tendencia a la concentración demográfica en las grandes urbes y una dispersión acusada de la población rural.

El análisis de la evolución demográfica por Comunidades Autónomas, está referido a los territorios que actualmente corresponden a la división política del Estado español y muestra un comportamiento muy diferente en los ritmos de crecimiento demográfico. Entre 1822 y 1989, los crecimientos más progresivos sobre la base 1822 = 100 corresponden a:

---

Madrid .....	1.695,4
Canarias .....	718,5
País Vasco.....	714,5
Cataluña .....	668,8

---

Los ritmos menos acusados se sitúan en:

---

Castilla-La Mancha .....	128,4
Rioja .....	142,6
Castilla y León .....	161,3
Aragón .....	167,2
Extremadura .....	218,9
Galicia .....	226,6

---

Los movimientos migratorios de la población española están muy relacionados con los cambios en el sistema productivo y así mientras en 1799 el sector agrario representaba el 81,49 % del producto interior, en 1900 la distribución sectorial fue la siguiente:

---

Unidad: % nacional

---

Agricultura .....	54,90
Industria .....	21,80
Servicios .....	22,30

---

A lo largo del siglo XX los cambios se aceleraron. En 1985 la estructura sectorial alcanzó la siguiente distribución:

---

Unidad: % nacional

---

Agricultura y pesca .....	6,40
Industria .....	32,00
Servicios .....	61,60

---

El desarrollo general de las regiones españolas se caracteriza por una evolución con ritmos fluctuantes en tres períodos de crecimiento que se sitúan entre 1840-1865; 1900-1930 y 1940-1990, pero la evolución es distinta según la estructura de las economías regionales. Aquellas que han podido superar el modelo agrario y han desarrollado la industria y los servicios han tenido un crecimiento mucho más rápido y han atraído a la población de las regiones agrarias.

La distribución regional que alcanza el sistema económico español en 1990 es consecuencia de estos desarrollos. Los procesos de industrialización iniciados en el siglo XIX continúan en la etapa posterior y es a partir de 1945 cuando tiene lugar un progreso muy rápido de la economía industrial que afecta profundamente a la distribución regional del ingreso.

El desarrollo industrial va acompañado de un perfeccionamiento de los servicios mercantiles y de los transportes. También se intensifican notablemente las actividades turísticas, particularmente en las áreas costeras mediterráneas y en Baleares y Canarias.

A lo largo del siglo XX los crecimientos del ingreso per-cápita regional han sido muy altos, multiplicándose por un factor máximo de 7,54 en el caso de Galicia y de 3,73 factor mínimo en el caso del País Vasco y de Asturias. La mayor elevación relativa de los niveles de renta per-cápita que corresponde a Galicia y Extremadura se han alcanzado con una pérdida muy notable del ritmo del crecimiento demográfico. Las regiones que a principios del siglo tenían ya una economía más equilibrada, han tenido un crecimiento relativo menor pero en términos absolutos, continúan siendo las áreas territoriales con los ingresos per-cápita más altos.



## ***Edición de la «Historia crítica de la Revolución Española»\****

POR  
ELOY FERNÁNDEZ CLEMENTE

Con este número de los Anales en máquinas, aparece la edición de este texto fundamental de Costa, muy pulcramente cuidada por el profesor Gil Novales, máximo experto precisamente en el tema estudiado por Costa, que lo presentó, se nos explica, a un concurso de artículos convocado por *La ilustración española y americana*, en 1874 (Costa apenas tiene 27 años y acaba de terminar sus estudios de Derecho y Letras) que tuvo un extraordinario eco. Sin embargo, un pintoresco jurado dejaría desierto el concurso, lo que tuvo cierta lógica dada su filiación y el tipo de trabajo que, en concreto, presentaba el joven altoaragonés.

El trabajo sirvió a Costa para su tesis doctoral en Letras que, de no haber sido por la coyuntura restauracionista y el fervor reaccionario del ministro Orovio, hubiera seguramente ganado un premio extraordinario: fue a parar a manos de Menéndez y Pelayo. Pero se trataba de un texto importante, que por desgracia quedó inédito, hasta que, de una parte, Díaz de Cerio (en la revista *Universidad*, de Zaragoza) y de otra, Cheyne (que lo dio de nuevo a conocer mucho después, 1981, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* como «Un original inédito de Costa»), lo hicieran público en esa versión reducida como tesis doctoral. Ahora, en toda su dimensión, con los diversos originales, derivaciones, ampliaciones, que son característica del hacer de Costa, siempre revisando y desarrollando sus hipótesis, ve luz ese haz de ideas apasionadas, entusiastas de la época de la epopeya española de la lucha por la libertad, el tiempo entre 1808 y 1823.

Gil Novales, que realiza una minuciosa labor de seguimiento de las fuentes utilizadas, de las versiones encontradas —el principal material, el procedente del Archivo Histórico Nacional, hoy en el Provincial de Huesca—, y sobre todo una ejemplar introducción, anota cuidadosamente el texto, que supone una aportación decisiva al conocimiento del ideario político de Costa.

Una vez más, y son ya unos cuantos años, nos preguntamos si será posible que prosiga la edición crítica de las obras de Costa acometida con rigor y enorme pulcritud por el Patronato que creara la Editorial Guara, hoy prácticamente desaparecida.

Este volumen bien hubiera podido aparecer como número 13, por sus características. Hubiera sido una magnífica noticia, que no desistimos de poder dar algún día.

NOTA

\* COSTA, Joaquín (1992): *Historia crítica de la Revolución Española*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. Edición, introducción y notas de Alberto Gil Novales.





## ***Índice de los informes elaborados por el Servicio de Estudios***

### *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 y análisis funcional*

- *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.
- *El comercio exterior de España en el siglo XX.* 141 páginas. 1990.
- *Análisis métrico funcional de los accidentes de circulación 1965-1987.* 91 páginas. 1989.
- *Análisis métrico del sufragio presidencial en los Estados Unidos. 1824-1988.* 43 páginas. 1990.
- *La política agraria de la Comunidad Económica Europea.* 104 páginas. 1991.
- *Evolución estructural de la economía española 1970-1989.* 138 páginas. 1991.

- *El petróleo en el abastecimiento mundial de energía*. 66 páginas. 1991.
- *Evolución histórica de la economía soviética 1918-1988*. 112 páginas. 1992.
- *Análisis comparativo del desarrollo regional de España 1822-1990*. 122 páginas. 1992.

### *Energía*

- *Análisis sobre costos de producción eléctrica con carbón y nuclear* Tomo I, 167 páginas, Tomo II, 100 páginas, 1984.
- *Análisis proyectivo del sistema energético español*. 163 páginas. 1985.
- *Previsiones de la 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 energético español*. 649 páginas. 1986.
- *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.
- *Análisis de los consumos sectoriales de electricidad*. En colaboración con el Consejo Superior del Ministerio de Industria y Energía. 72 páginas.
- *Programa de aplicación del modelo PROCER-H a la proyección de la potencia eléctrica en 1987*. En colaboración con el Consejo Superior del Ministerio de Industria y Energía. 140 páginas. 1989.
- *Aplicación del programa de análisis sectorial económico (PASE) al bienio 1988-1989*. En colaboración con el Consejo Superior del Ministerio de Industria y Energía. 40 páginas. 1991.
- *Formación y crecimiento del sistema energético español. 1900-1990*. 133 páginas. 1992.

*Hidrología*

- *Modelo PLUMA para la proyección de la metodología 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.
- *Aplicación del Programa PHE durante 1988*. 25 páginas. 1990.





# ***Sumarios de los anteriores números de Anales de la Fundación Joaquín Costa***

## **N.º 1**

Presentación

Simposio sobre optimización de los recursos hídricos

Objetivos del simposio

Apertura

Resumen de Ponencias

Conclusiones

Joaquín Costa en la Institución Libre de Enseñanza

Joaquín Costa en el recuerdo de la Institución Libre de Enseñanza, por *Luis G. de Valdeavellano*

Joaquín Costa en el archivo de Santiago Alba, por *Jaime Alba Delibes*

Singularidad de Costa en la crisis de la Restauración, por *Alberto Gil Novales*

Costa hoy: El arbolado y la Patria, por *Milagros Ortega Costa*

Epistolario español del siglo XIX

La casa-archivo de Graus, por *J. M. A. V.*

Noticario

## **N.º 2**

Preliminar

Simposio sobre gestión de los residuos tóxicos y peligrosos

Análisis proyectivo de la hidrología de la cuenca del Esla, por *Adolfo Uribelarra*

Recordatorio del historiador Valdeavellano

Antropología y Sociedad contemporánea, por *Italo Signorini*

La Iglesia en el proceso constitucional de la Restauración, por *José Ángel Tello Lázaro*

Una carta del Siglo de Oro, por *Milagros Ortega Costa*  
*El tío y el supay* ¿dios, demonio o ángel?, por *Alex R. Quiroga*  
Costa, un geógrafo capaz y comprometido. El primer ecologista, por *José M.<sup>a</sup> Sanz García*  
Presencia de Costa en Jaén (1889), por *Genaro Crispín*  
Epistolario español del siglo XIX  
Joaquín Costa: de la crisis finisecular al socialismo, por *Alberto Gil Novales*  
Notas para un fichero de autores  
Reseña: Análisis de la incidencia de la integración de España en la CEE, en materia de medio ambiente en el sector eléctrico  
Noticiero

### N.º 3

Evolución del producto interior bruto en el siglo XIX, por el *equipo de esta Fundación*  
Joaquín Costa y los principios «Standum est chartae» y «Standum est consuetudini», por *Juan Vallet de Goytisolo*  
La idea del Notario en Joaquín Costa, por *Antonio Rodríguez Adrados*  
Joaquín Costa y el Derecho consuetudinario aragonés, por *José Luis Merino y Hernández*  
La utopía económica en Joaquín Costa, por *Juan Velarde Fuertes*  
Costa y la dictadura regeneracionista, por *Gonzalo Fernández de la Mora*  
Joaquín Costa y la educación, por *M.<sup>a</sup> Gloria Medrano Mir*  
Miguel Ciges Aparicio, biógrafo de Costa, por *Cecilio Alonso*  
Homenaje a Valle-Inclán, Soneto  
One plus one equals three?, por *Barney D. Emmart*, texto bilingüe  
Provisión de Notarías en Granada (1888), por *Genaro Crispín*  
Epistolario español del siglo XIX  
A los 75 años de la muerte de Costa  
Reseña de informes  
Notas para un fichero de autores

### N.º 4

El sistema económico de Aragón, 1955-1985, por *el equipo de esta Fundación*  
Nuevas tendencias en la Antropología social británica, por *Peter G. Riviere*  
Pioneros aragoneses de la Antropología social: Vagad, de las Cortes y Joaquín Costa, por *Carmelo Lisón Tolosana*

HOJAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL: Jornadas de Sigüenza —Comentario a un libro— Bibliografía del Departamento

- Unigenitura y familia troncal, por *Andrés Barrera González*  
Giménez Fernández y el regionalismo andaluz de los años 30, por *José Calvo González*  
Rincón del memorialista: Fragmentos de un contemporáneo  
Comentarios a la intervención de Costa en el Congreso Nacional Pedagógico, por *M.ª Gloria Medrano Mir*  
Joaquín Costa y la Historia de la España Antigua, por *José M.ª Blázquez*  
Un geopolítico ante el conflicto de las Carolinas (1885), por *José M.ª Sanz García*  
Prendiente a la Notaría de Graus (1890-93), por *Genaro Crispín*  
Epistolario español del siglo XIX  
Reseña de informes  
Notas para un fichero de autores

N.º 5

- Análisis proyectivo de la talla media de los españoles, por el *Servicio de Estudios de esta Fundación*  
El dominio del tropo / Poesía popular y convivencia social / Gracián y Costa en el campo, por *James Fernández McClintock*  
Lenguaje, pensamiento y racionalidad, por *Giorgio R. Cardona (=)*  
Realidad y ficción de un relato histórico: Una lectura antropológica, por *Beatriz Moncó Rebollo*  
HOJAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL: Simposio de La Coruña — Jornadas de Sigüenza — Actividad docente e investigadora — Participación en Congresos — Tesis — Reseña de libros  
Poesía popular española, por *Joaquín Costa*  
En el Centenario del Congreso Jurídico de Barcelona (Correspondencia de Costa con Manuel Durán y Bas y Juan Homs y Homs), por *Juan Vallet de Goytisolo*  
Primeras campañas políticas de Costa (1891-96), por *Carmen Frías Corredor*  
Costa y Graus: Aspectos inéditos de su vida, enfermedad y muerte, por *Venancio Díaz Castán*  
Epistolario español del siglo XIX  
Conferenciantes  
Reseña de informes  
Notas para un fichero de autores

N.º 6

- Todos los recuerdos felices, por *Felicidad Blanc*  
Análisis proyectivo de la longevidad de los españoles, por el *Servicio de Estudios de esta Fundación*

El rito (Le rite: Piège à pensée ou piège pour la pensée), por *Jean Cuisenier*  
Marginación, arte y violencia. Una aproximación desde la Antropología Social,  
por *Ricardo Sanmartín*

De dueña a esclava: Breve esbozo de una tipología femenina, por *Beatriz Moncó*  
*Rebollo*

HOJAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL:

— Nuevas tendencias en los principales países de Europa Occidental:

Alemania, por *Dieter Goetze*

Francia, por *Michel Izard*

Italia, por *Flavia Cuturi*

Portugal, por *João de Pina Cabral*

Suiza, por *Pierre Centlivres*

España, por *Joan Prat Caros*

— Crónica del Departamento

Simposio de Sigüenza

Actividad docente e investigadora

Investigaciones en proceso

Reseña de libros

Rincón del memorialista. Un recuerdo infantil

La educación de la mujer según J. Costa, por *Otilia Pueyo Moy*

Homenaje a la colonización portuguesa (1885) (Texto de la propuesta y discurso  
de Costa)

Costa y Blasco Ibáñez: Una secuencia epistolar (1902-1904), por *Cecilio Alonso*

Epistolario español del siglo XIX

Reseña de informes

Notas para un fichero de autores

Índice de los Informes elaborados por el *Servicio de Estudios de esta Fundación*

N.º 7

Nuestro Director

Evolución del producto mundial 1850-1980, por el *Servicio de Estudios de esta*  
*Fundación*

Funciones religiosa y sapiencial de la oralidad en las sociedades tradicionales,  
por *Michel Meslin*

Diversión, identidad y cambio ritual en Malta, por *Jeremy Boissevain*



HOJAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL:

Anthropologie d'un art: L'architecture, por *Jean Cuisenier*

Antropología del Arte y arte antropológico, por *J. A. Fernández Rota*

El arte de la novela: Una perspectiva antropológica, por *Joan F. Mira*

La obra frente al contexto, por *R. Sanmartín*

O métier que existe. Antropología e Arte contemporánea, por *J. A. B. Fernandes Dias*

HOMENAJE AL PROFESOR G. J. G. CHEYNE

Nota necrológica

En homenaje al George Cheyne, por *Lorenzo Martín-Retortillo Baquer*

Costa desde el exilio. El caso de la revista *Aragón* (México, 1943-1945), por *Eloy Fernández Clemente*

Joaquín Costa, el gran incomprendido, por *José M. Auset Brunet*

RINCÓN DEL MEMORIALISTA. Un socialismo Carlista

Un recuerdo infantil de Joaquín Costa

EPISTOLARIO ESPAÑOL DEL SIGLO XIX

RESEÑA DE INFORMES:

Análisis métrico funcional de los accidentes de circulación en España

Análisis métrico del sufragio presidencial en los Estados Unidos 1824-1988

El comercio exterior de España en el siglo XX

Índice de los Informes elaborados por el Servicio de Estudios de esta Fundación

**N.º 8**

Presentación

Aragón en Costa, por *Emilio Gastón, El Justicia de Aragón*

En recuerdo de George James Gordon Cheyne, por *Frank Pierce*

El sistema español de transportes (1900-1985) por el *Servicio de Estudios de la Fundación Joaquín Costa*

HOJAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL:

Identité et tempérament, la formation des options collectives dans la France moderne: le dialogue entre anthropologues et historiens, por *Michel Vovelle*

Une histoire de la peur, por *Jean Delumeau*

Historia y Antropología, e historia de la antropología: reflexiones sobre algunas confusiones metodológicas, por *A. Pagden*

Une leçon d'anatomie. Pour une raison poétique en anthropologie, por *Alain Le Pichon*

Nuestra alteridad o el «tú» del «otro»: versiones de la alteridad y otras versiones, por *Ricardo Sanmartín*

Las múltiples caras de la identidad, por *Beatriz Moncó*

Móviles de la ocupación de la isla de Trinidad por los ingleses, por *Antonio de P. Ortega Costa* y *Ana María García Osma*

Textos de Joaquín Costa: de los derechos de la mujer casada

Epistolario

Reseña de los informes:

Índice de los Informes elaborados por el Servicio de Estudios de esta Fundación



La FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA es una institución privada de carácter cultural adscrita al Instituto de Estudios Altoaragoneses. 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.



9 770213 140008