

Anales de la
Fundación Joaquín Costa



n.º 11

Huesca

1994

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 11

Huesca

1994

BIBLIOTECA "AZLOR"
INSTITUTO DE ESTUDIOS
ALTOARAGONESSES
■■■■■■■■

ISSN: 0213 - 1404
Depósito legal: HU - 33/95

Impresión: Gráfico RM Color, S. L.

ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

DIRECTORA: Milagros Ortega Costa
SECRETARIA: Pilar Alcalde Arántegui

n.º 11

Huesca

1994

SUMARIO

Joaquín Costa resituado: Populismo, tradición campesina y materialismo hidráulico como definidores de su pensamiento social agrario, por <i>Cristóbal Gómez Benito</i>	7
Henry George en la obra de Joaquín Costa y el impacto del georgismo en seguidores de Costa, por <i>Ana M.ª Martín Uriz</i>	23
El pensamiento africanista hasta 1883. Cánovas, Donoso y Costa, por <i>Azucena Pedraz Marcos</i>	31
Joaquín Costa en la metodología de la determinación del derecho (Cinco apartados de un libro), por <i>Juan Vallet de Goytisolo</i>	49
Costismo y andalucismo. La influencia de Joaquín Costa en Blas Infante, por <i>Juan Antonio Lacomba</i>	77
¿Es el derecho la esencia del ser aragonés?, por <i>Jesús Delgado Echeverría</i> ...	85
Baltasar Gracián en papillas, por <i>Lorenzo Martín-Retortillo</i>	101
Unas letras, por <i>Joaquín Costa</i>	107
HOJAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL:	
Introducción, por <i>Carmelo Lisón Tolosana</i>	109
De «lo otro» a «lo semejante»: propuesta para una etnografía de futuro, por <i>Tadashi Yanai</i>	113

El futuro es el pasado. La Antropología como ciencia de la cultura y como ciencia del hombre, por <i>Honorio M. Velasco</i>	123
Los posibles pasados y posibles futuros de la antropología, por <i>Davydd J. Greenwood</i>	131
Futuro de la antropología social, por <i>Ricardo Sanmartín</i>	145
Notas necrológicas (Alfonso Ortega Costa y Antonio Durán Gudiol).....	155
RESEÑA DE INFORMES	157
ÍNDICE DE LOS INFORMES ELABORADOS POR EL SERVICIO DE ESTUDIOS DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA.....	163
SUMARIO DE LOS ANTERIORES NÚMEROS DE ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA	167

Don Eugenio Nadal Reimat, presentó la dimisión como vicepresidente de la Fundación Joaquín Costa al asumir el cargo de Consejero de Economía y Hacienda del Gobierno de Aragón. En su lugar fue elegido, el día 20 de mayo de 1994, Don Cecilio Serena Beloso, consejero y miembro electo de la Junta Rectora del Instituto de Estudios Altoaragoneses, así como un profundo conocedor de la figura de Don Joaquín Costa.



Joaquín Costa resituado: Populismo, tradición campesina y materialismo hidráulico como definidores de su pensamiento social agrario

(El pensamiento y la obra de Joaquín Costa en la revista «Agricultura y Sociedad»)

POR

CRISTÓBAL GÓMEZ BENITO

La revista *Agricultura y Sociedad*, ha tenido como objetivo principal la indagación de las relaciones entre la agricultura, como actividad y sector económico, y la sociedad, la rural y la global, y ello desde un punto de vista multidisciplinar, en el que la perspectiva histórica resulta fundamental para la comprensión de las transformaciones sociales y económicas de la agricultura y la sociedad rural contemporáneas.

De acuerdo con este objetivo principal, la reconstrucción del pensamiento social agrario español, convenientemente contextualizado nacional e internacionalmente, constituyó desde los primeros números de la revista uno de los principales ejes de su línea editorial, con el complemento (surgieron a la vez que la revista, formando un mismo proyecto editorial, que desde 1976 y de forma ininterrumpida se mantiene hasta este momento) de las series «Clásicos Agrarios» y «Estudios».

Por lo tanto, en consonancia con este planteamiento, una figura y una obra como la de Joaquín Costa (el cual, con todo derecho, puede ser considerado como uno de los fundadores principales de la sociología rural española, como los trabajos que voy a comentar lo demuestran -aunque nunca él se planteara tal propósito-, y probablemente la figura de mayor talla intelectual del pensamiento agrario español contemporáneo) iba a estar presente en las páginas de la revista en diversas ocasiones y ya desde el primer número.¹ Pues, efectivamente, la figura y el pensamiento de Joaquín Costa constituyen una referencia fundamental para entender la clave del proceso histórico contemporáneo de la agricultura y de la sociedad rural españolas, siendo su diagnóstico de los problemas de una y otra el más lúcido y clarividente de cuantos acertaron a expresar los no pocos pensadores sociales y reformadores agrarios que, desde finales del siglo XVIII hasta la Guerra Civil de 1936, alzaron su voz contra la decadencia del mundo rural y de la agricultura campesina, si bien con desigual predicamento y fortuna.

La aparición y desarrollo de la revista desde mediados de los años setenta va a coincidir con una nueva pléyade de estudiosos de la obra de Costa, los cuales no sólo alumbrarían nuevos aspectos y dimensiones de la vasta y multifacética obra

costiana, sino que van a permitir ubicar -creo que definitivamente- ideológica y políticamente -con sus peculiaridades- el pensamiento de Costa en la amplia y originaria corriente populista (en el sentido también originario del término), la cual constituyó el marco analítico e ideológico-doctrinal más importante del pensamiento social -especialmente agrario- europeo durante el último tercio del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX, hasta el triunfo de la revolución bolchevique en Rusia.

Dentro de este grupo de investigadores destacan las aportaciones de Alfonso Ortí (a su vez uno de los más tempranos estudiosos de Costa desde la guerra civil y, sin duda, uno de los más originales intérpretes de su pensamiento), de Carlos Serrano y Jacques Maurice.²

Pero además, la renovación de los estudios rurales que tiene lugar en el mundo académico español desde finales de los sesenta (de la que la misma revista *Agricultura y Sociedad* fue fruto y a la vez expresión e instrumento de dicha renovación) significó, por un lado, la recuperación de la mejor tradición ruralista anterior a la guerra civil, tras -y a pesar de- el largo paréntesis franquista y de la mistificación por parte de éste de algunas de sus principales figuras; recuperación tanto de autores, como de ideas, preocupaciones y sensibilidades. Por otro, significó la introducción y difusión en España de nuevas corrientes teóricas que destacan en el panorama de la sociología rural internacional, como es el caso de los «estudios campesinos». Una y otra circunstancia conforman unas coordenadas en las que la figura y pensamiento de Joaquín Costa adquieren una nueva y atractiva significación.

En lo que sigue, me ocuparé de exponer y comentar los trabajos publicados en AyS relacionados con Costa, los cuales ilustran diversos aspectos del «redescubrimiento» del gran pensador aragonés y de las consideraciones expuestas más arriba. Estos trabajos pueden distribuirse en dos grupos: en el primero, considero aquellos trabajos que tienen en común el análisis e interpretación de algunos aspectos del pensamiento y de la obra de Costa desde su identificación como exponente castizo del populismo agrario español. Dichos trabajos (A. Ortí, C. Giménez Romero, E. Sevilla Guzmán, L.E. Alonso,) han aportado perspectivas nuevas en la comprensión intelectual y política de Costa, a través de su conexión con la corriente populista del último tercio del siglo XIX y primero del XX y con los debates internacionales coetáneos sobre la comunidad campesina, la propiedad comunal, la vía campesina del desarrollo agrario, etc, y su entronque, a través de estos temas, con las tradiciones disciplinares de la antropología social y la sociología rural, especialmente con la corriente de los «estudios campesinos». Las aportaciones de estos autores tienen también en común un afán de reivindicar para Costa un lugar prominente en la conformación del pensamiento sociológico español contemporáneo (y muy especialmente el pensamiento social agrario) y en la conformación de algunas de las disciplinas que lo integran, como la sociología, la sociología rural y la antropología social, frente al predominante perfil de político, jurista o pedagogo presentado por anteriores estudiosos de Costa. Y en este sentido, es pertinente la inclusión en este grupo del artículo de Fermín del Pino sobre la figura de Juan Serrano Gómez, militar regeneracionista, amigo y colaborador de Costa en su estudio sobre las formas tradicionales de colectivismo agrario en España.

En el segundo, considero aquellos trabajos que se ocupan de Costa como principal formulador e inspirador de la política hidráulica española del siglo XX (A. Ortí, E. Nadal Reimat, N. Ortega Cantero), aportando un conocimiento más detallado y preciso de la conexión de las ideas y propuestas costianas con las ideas y propuestas de los principales artífices de las sucesivas políticas y realizaciones hidráulicas de la España reciente. De forma aislada hay que considerar el trabajo de Eloy Fernández Clemente sobre la enseñanza de la agricultura en la España del siglo XIX, en el que, si bien la figura de Costa no es el tema central del artículo, nos proporciona una buena ilustración de las principales vicisitudes del establecimiento de la enseñanza de la agricultura en nuestro país desde los ilustrados, cuestión que constituyó, como se sabe, una de las principales preocupaciones del Costa agrarista, en particular en su etapa de juventud. Pero este segundo bloque de artículos se entienden mejor a la luz de las aportaciones de los autores citados en primer lugar.



En el número 1 de la revista, Alfonso Ortí, estudioso de la obra de Costa desde los años cincuenta, sale al paso en una nota titulada *Infortunio de Costa y ambigüedad del costismo: una reedición acrítica de 'Política Agraria'*³ de una nueva reedición, acrítica, del supuesto libro de Costa *Política Hidráulica*.⁴ En la reseña de este libro, Ortí pone de manifiesto el «infortunio» editorial que sufrieron los escritos costianos, de la mano de su hermano Tomás, infortunio que parecía prolongar el infortunio personal de Costa, y contribuiría a la distorsión ideológica, a la proliferación de «costismos» o «anticostismos» póstumos y, en fín, a «una lectura ideológica parcial y tendenciosa de su obra», sustentada en «una 'insuficiente' y 'deficiente' lectura material de sus mal editados textos». Y tras describir los avatares editoriales de los escritos de Costa y la «desafortunada» reedición de este falso libro, Ortí lleva a cabo la crítica de los textos incluidos en este libro y la contextualización de los mismos, continuando así la labor iniciada con su magnífico y extenso *Estudio Introductorio* a la edición de *Oligarquía y caciquismo* de la Revista de Trabajo (1975) y seguida después en otros escritos. De esta manera, Ortí no sólo conoce ya y continúa el gran trabajo bibliográfico de Cheyne (en esas fechas aún no publicado y prácticamente desconocido en España) sino que venía trabajando en paralelo en la depuración crítica de los textos agrarios de Costa, avanzando y profundizando así en la crítica (contextual y temática) de los mismos.

El autor esboza ya en esta nota algunas de las grandes etapas bio-biblio-temáticas de Costa y revela algunas de las claves que permiten comprender nítidamente elementos fundamentales del discurso (y de su evolución) costiano y de su programa político, así como de las circunstancias históricas que envolvieron y conformaron su génesis y desarrollo. Así, a través de la crítica y contextualización de cada escrito, Ortí muestra con claridad la evolución del pensamiento y del programa agrario y político de Costa desde un reformismo interclasista con base en la defensa de los intereses pequeño-campesinos a un radicalismo claramente anticaciquil y antioligárquico y claramente republicano, defendiendo un «proyecto de alianza (populista)

antiparlamentaria (y por tanto antioligárquica) de las masas campesinas dominadas (pequeño campesinado parcelario y jornaleros sin tierra) con los intelectuales progresistas, y en general con las clases medias urbanas disociadas del bloque oligárquico de la gran propiedad en el Poder, y temerosas de un futuro que empieza a adivinarse socialmente explosivo». (p. 188)

En el mismo número de la revista, inaugurando la sección «documentación» (págs. 207-336), Ortí reúne los *Dictámenes y discursos de Joaquín Costa en los Congresos de Agricultores y Ganaderos de 1880 y 1881*, en los que sitúa los «orígenes de la política hidráulica» en la «polémica del cereal español en la crisis agraria de los años 1880». Por primera vez estos textos podían ser leídos en su versión y secuencia originaria, y debidamente contextualizados, analizados e interpretados en un extenso y sugerente estudio preliminar que continúa el trabajo crítico-textual del autor del que he hablado anteriormente.

Así, el primer texto de los reproducidos corresponde a las conclusiones de la ponencia de don Eduardo Abela, objeto de la respuesta crítica de Costa (sobre *Si debe limitarse el cultivo de cereales en España*, 25-5-80). Este texto se presenta, por primera vez desde 1880, junto al dictamen conexo de Costa sobre *Importancia social de los alumbramientos de aguas* (31-5-1880), «articulándolos como partes inseparables de un programa de desarrollo agrario global, dentro de una misma circunstancia histórica concreta» (p. 288). El tercero de los textos, *La agricultura española y la libertad de comercio*, «cierra -y politiza- el modelo de desarrollo costiano, elaborado a partir de la crítica concreta del cultivo del cereal español de 1880: un discurso conclusivo que intenta asociar íntimamente el desarrollo de la agricultura con el libre cambio comercial; o, lo que es lo mismo, establecer las bases de una alianza entre el campesinado y las clases medias urbanas, mercantiles y profesionales» (p. 291).

Así pues, como muy bien apunta nuestro autor, estos textos se «inscriben, tomando partido de forma apasionada, en una larga polémica aún abierta: la polémica *ideológica* sobre el lugar y funciones del cultivo cereal en la materialización histórica del desarrollo agrario (y político) nacional» (p. 209). Su lectura conjunta así como los comentarios del propio Ortí permiten, por primera vez, relacionar distintos aspectos del pensamiento y programa agrarios costianos que, hasta entonces, se habían presentado disociados.

Y tanto por los propios textos como en la introducción de Ortí se revela el contraste entre la relevancia de las ideas allí apuntadas y la marginación de dichos textos por la historiografía económica reciente sobre la crisis agraria finisecular y sobre el debate proteccionismo/librecambismo. Así mismo, Ortí pone de relieve (frente al reduccionismo tecnicista y simplificador a que ha sido sometido el pensamiento de Costa por no pocos «costismos y anticostismos» de muy diverso pelaje, que ven en sus proposiciones una «fórmula» abstracta y arbitrista para la agricultura española) la naturaleza fundamentalmente política de la preocupación agrarista de Costa. Precisamente, los textos reproducidos entonces constituyen «uno de los *corpus ideológicos* más significativos -cree el autor- para la comprensión de la historia agraria -

y social- de la España contemporánea»; ya que «representa de forma intencional una *alternativa estratégica* para rectificar la (catastrófica) orientación histórica de la revolución liberal española, transformando las bases productivas y económicas del orden agrario por ella instaurado» (p. 214). Bastan estos apuntes para subrayar el gran interés y la originalidad de las aportaciones de Alfonso Ortí a la comprensión de las dimensiones, significado y naturaleza del pensamiento agrario de Costa contenidas en estos dos trabajos, especialmente en el segundo de los reseñados, cuya relectura recomiendo.

Años más tarde, Ortí volverá a tratar la figura de Costa en un extenso trabajo sobre *Política hidráulica y cuestión social: orígenes, etapas y significados del regeneracionismo hidráulico de Joaquín Costa*.⁵ En este trabajo, Ortí desarrolla y profundiza ideas ya apuntadas en los textos anteriormente comentados. A través de un análisis detallado de la génesis, etapas y fuentes de la política hidráulica costiana, se demuestra cómo el *materialismo hidráulico* de Costa (sustrato filosófico de su política hidráulica) pretende no sólo «rehacer la geografía de la Patria» (regeneracionismo hidráulico), sino sentar las bases de una transformación profunda de la agricultura española (regeneracionismo agrario) que permita la reconstrucción de las bases materiales de la economía campesina -garantía de su independencia y autonomía económica, social y política-, fundamento último de la regeneración de la «raza» y del desarrollo y modernización de la nación española (regeneracionismo crítico, social y moral), inherente a una democratización profunda -y por lo tanto, antioligárquica- de la sociedad española. Ortí nos descubre, en un análisis sagaz y lúcido, las claves ideológica-simbólicas de la estructura mítica del discurso regeneracionista hidráulico. Pero, más allá de la aspiración profunda, última, del sueño regeneracionista (y en particular del regeneracionismo hidráulico de Costa), limitado inevitablemente por sus contradicciones profundas, Ortí nos muestra también las razones del fracaso de la política hidráulica incluso como «programa reformista mínimo» en el contexto de la España de la Restauración. Y este bloqueo, por la oposición reaccionaria de las fuerzas conservadoras, de la «vía o alternativa progresiva» de desarrollo social del país a medio plazo, «simboliza el bloqueo de todo el proceso de reformas sociales que quizás hubiesen podido evitar la guerra civil de 1936» (pp. 20-21).

En su análisis de la conformación y evolución del regeneracionismo hidráulico de Costa, Ortí distingue varios momentos: el primero, originario, lo sitúa en las intervenciones de Costa en los congresos de agricultores de los años 80-81 (a los que ya he hecho referencia anteriormente). El segundo, en sus campañas de movilización política comarcal del Alto Aragón de los años 1892-96, el tercero (entre 1898 y 1902) en la conversión de su programa hidráulico en un «programa nacional de regeneración política y desarrollo económico y social, instrumentado por un partido nacional de las llamadas clases productoras o clases neutras» y, finalmente, desde 1902 hasta su muerte, de radicalización definitiva de su programa, de ruptura total con el sistema y de adscripción republicana, y en el que liga la plena realización de una *política hidráulica integral* con la «urgente necesidad de una revolución general del Estado» (p. 87). A través de estas etapas y momentos, Ortí nos descubre tanto las aspiraciones y propuestas del reformismo agrario máximo del Costa «íntimo» como

sus propuestas de reformismo «mínimo» y «público», así como sus limitaciones estructurales (políticas, demográficas y económicas) que impedirían su realización histórica, lo que no debe considerarse como único y definitivo criterio para sancionar e invalidar la naturaleza y objetivos del programa costiano (pues también fracasaron tanto la vía liberal-republicana como la socialista). Por el contrario, el análisis de Ortí no sólo ilumina la profunda naturaleza del pensamiento costiano y la relevancia -y lucidez- de su diagnóstico de la historia contemporánea española, sino que también nos da numerosas claves para entender (desde nuestros días y con la perspectiva que nos proporcionan numerosas y variadas experiencias históricas, nacionales y extranjeras) su significado. Todo ello invita a una relectura (con menos prejuicios de uno u otro signo) de la obra de Costa, relectura en la que encontraremos -creo yo- no pocas ideas de renovada actualidad.

Carlos Giménez Romero, en dos trabajos consecutivos (1990a y 1990b),⁶ ha realizado una de las aportaciones más interesantes y novedosas al conocimiento y comprensión de la obra y pensamiento de Costa. Aunque centrado en un aspecto muy concreto -la ubicación del pensamiento social agrario de Costa en el contexto del debate internacional sobre el significado y problemática del comunismo aldeano- este ejemplo basta para ilustrar cabalmente la relevancia y actualidad internacional (en ese momento) de uno de los más importantes temas de reflexión de Costa (el cual ocupa una posición estratégica en el conjunto de su pensamiento agrario y programa político), negando así un muy a menudo supuesto casticismo del colectivismo costista, así como nos ilumina sobre sus fuentes y referencias teóricas y empíricas (y con ello el carácter universalista de su formación e intereses, en contra también de la visión particularista y localista con que se le ha definido muchas veces) y por otra parte nos revela la originalidad y creatividad de su pensamiento en el conjunto de este debate. El análisis de Giménez es a su vez una muestra del interés que suscita la obra de Costa para unas corrientes académicas y unas posiciones teóricas actuales en las que confluyen la antropología social relativa a los sectores tradicionales y agrarios de las sociedades industrializadas occidentales y «la nueva tradición de los estudios campesinos», en expresión de Sevilla Guzmán.

En el primero de los artículos citados, Carlos Giménez estudia el debate intelectual que, sobre la comunidad campesina y las formas de propiedad comunal de la tierra, ocupó el interés de numerosos estudiosos de muy diversas disciplinas (antropólogos, historiadores, juristas, sociólogos, politólogos, etc.) durante la segunda mitad del siglo XIX, dando lugar a una copiosa literatura al respecto. En su análisis, se revisan los modelos de comunidad aldeana que fueron estudiados, tanto históricos (la *marca germánica*, la *commune francesa*, el *township* inglés o el *allmend* suizo), como contemporáneos (el *mir* ruso, la *zadruga* yugoslava, o el *concejo* castellano), y tanto en la Europa-Centro y en la Europa-Periferia como en las colonias (el *callpulli* mexicano, el *ayllu* incaico, la *dessa* de Java o el *thaddart* argelino). Así mismo, se analizan las tradiciones disciplinares desde las cuales se hicieron las principales aportaciones (historia, derecho, antropología), resaltando la utilización del método comparativo. Después se detiene en los contenidos y las ideologías implicadas en el debate, en el que se distingue una dimensión conceptual y otra práctica. La primera

hace referencia a los argumentos a favor o en contra del paradigma del comunismo primitivo y a las interpretaciones sobre el lugar que esas formas colectivas agrarias ocupan en el proceso de la evolución social. La dimensión práctica de la polémica gira en torno a qué hacer con los bienes comunales y las instituciones comunitarias en un mundo de tendencia industrial y urbana, agrupándose aquí los autores en dos bandos: el de los defensores de la comunidad aldeana (desde los conservadores, reformistas y nacionalistas hasta los populistas rusos y los anarquistas) y el de los detractores (desde los liberales hasta los marxistas). Como puede verse, estas dos dimensiones están presentes también en la obra de Costa y también es común a nuestro autor el método comparativo y la perspectiva multidisciplinar. Por lo tanto este primer trabajo constituye el marco intelectual internacional en el que se inscribe la aportación de Costa a este debate, la cual es analizada con detalle en el segundo de los artículos citados. Por lo tanto, es de todo punto legítimo y pertinente la inclusión de Costa, en paridad de méritos, en una misma tradición de autores tan importantes como Elphinstone, Haxthausen, Maine, Kropotkin, Vinogradoff, Campbell, Laveleye, Herzen, Bakunin, Vassilchikof, Joubanville, Kovalesky, Maurer, etc.

En el segundo de los trabajos, Carlos Giménez resalta la poca atención que, por parte de los estudiosos españoles de Costa, se ha prestado a los marcos internacionales de sus investigaciones y de sus ideas. Estos estudios se han limitado, en general, a la contextualización nacional de su pensamiento político y jurídico, salvo algunas excepciones como las relaciones de Costa con el krausismo, la escuela histórica del derecho (Savigny), el populismo ruso,... Por el contrario, según dice y demuestra el autor, el contraste de la obra de Costa con los más importantes textos agrarios de su época no sólo nos arroja luz sobre la génesis de su pensamiento, sino también sobre su actualidad y la originalidad de sus aportaciones.

En paralelo con el ensayo anterior, Giménez revisa «la importancia de los modelos de comunismo descritos por Costa y colaboradores, los diferentes enfoques con que abordó el hecho comunal y las posiciones políticas e ideológicas que subyacen en sus escritos» (p. 13), mientras que la aportación específica de Costa la sintetiza en dos puntos: «a) Su concepción no unilineal de la historia de la propiedad agraria y de la evolución del campesinado, concepción basada en una caracterización dual del papel del Estado como promotor y detractor del colectivismo agrario y b) Su concepción de las prácticas colectivas agrarias como instituciones vivas, defendiéndolas radicalmente como instrumentos válidos para la reforma económica y social de España, siempre que el Estado volviera a jugar su papel de impulsor del colectivismo agrario» (p. 13)

Por tanto, el interés de la aportación de Costa como estudioso de las formas de colectivismo agrario tradicional estriba, como apunta Carlos Giménez, en que Costa llevó a cabo un amplio y profundo estudio etnográfico de los modelos comunales existentes en España, obteniendo él y sus colaboradores la información de primera mano, sobre el terreno y utilizando el método comparativo, todo ello con rigor y precisión; en que impulsó y encabezó una escuela española de estudios campesinos, en la que el derecho consuetudinario, la economía popular y el comunismo fueron

temas centrales; en que participó en las tesis generales del paradigma del comunismo primitivo, pero aportando una visión no unilineal ni dogmática de la historia de la propiedad territorial y de la evolución de las sociedades campesinas; en que enfocó la cuestión comunal, más que desde la academia, desde la praxis social y política, defendiendo de forma radical las instituciones colectivas agrarias como instrumentos válidos en la transformación económica y política de España, alineándose así con posiciones muy cercanas a las de los populistas rusos y los anarquistas; en que llevó a cabo una síntesis magistral de la Historia, el Derecho y la Antropología; y en que fue un precursor de distintas tesis actualmente sostenidas en la Sociología Rural, la Ciencia Política, la Antropología del Campesinado y la Historia Agraria (p. 14). Y como apunta el mismo Giménez, si las aportaciones de Costa a este debate son ignoradas fuera de nuestras fronteras, se debe en buena medida a la falta de apoyo que Costa recibió en España y su extrañamiento de la academia.

En el mismo número de la revista en que aparece el primero de los artículos citados de Carlos Giménez, se incluye otro de Luis Enrique Alonso⁷ en el que se estudian las características de la constitución del populismo agrario como especial forma ideológica determinada por la posición semiperiférica de ciertos países y zonas geográficas en la división internacional del trabajo.

Combinando el análisis del proceso ideológico con el estudio de las estructuras económicas y sociales que generan posiciones de dependencia en el sistema mundial, el autor trata de caracterizar el importante papel que la realización o frustración de una profunda modernización agraria juega en la conformación de la matriz ideológica de los movimientos sociales campesinos, en los discursos populistas de algunos pensadores agrarios y en el universo político de sus países de referencia.

Participando de la caracterización de Costa como populista agrario realizada por Pierre Vilar, Carlos Serrano, Jacques Maurice y Alfonso Ortí, el autor analiza de forma brillante los elementos ideológicos centrales constitutivos del populismo agrario originario (para diferenciarlo de otros populismos como los «urbanos» y los «dirigidos» posteriores que, si bien presentan no pocas semejanzas, difieren también en numerosos e importantes aspectos) y las condiciones socioestructurales históricas (sociedades periféricas, atraso relativo del proceso de industrialización, debilidad de las estructuras estatales y de las instituciones democráticas, etc.) que permitieron -y explican- su surgimiento. De este modo, Alonso nos ofrece un marco analítico donde se entiende mejor la obra -y figura- de Costa y su significación social y política y, a la vez, invita, con la seducción de sus argumentos, a un renovado interés por «ese viejo populismo agrario que planteó, al fin y al cabo, el primer modelo de desarrollo nacional autónomo equilibrado entre el campo y la ciudad...» (p. 89) y que no fue otro que el proyecto utópico de Costa.

En línea con los autores citados hasta ahora y en paralelo con ellos, pero prácticamente coincidentes, Eduardo Sevilla Guzmán⁸ se interesa por Joaquín Costa en la medida en que lo considera como un precursor destacado de los «estudios campesinos», y en este trabajo intenta detectar los elementos clave del discurso agrario de Costa al objeto de caracterizar su status intelectual dentro del pensamiento social agrario.

Como aportaciones de Costa al pensamiento social agrario, Sevilla Guzmán resalta que «su análisis de Flórez Estrada y de la Ilustración agraria constituye un excelente precedente del análisis sociológico; en él se perciben un modo de indagación teórica sumamente valioso y adelantado en las coordenadas de la cultura española. Por otra parte, utiliza en forma ortodoxa, probablemente por primera vez en el pensamiento social español, determinados aspectos del método científico» (p. 132), como su intento de contrastación empírica de sus hipótesis, mediante la búsqueda y recolección rigurosas de datos y de información, a veces de primera mano, lo que le hace equiparable a los trabajos, en otros lugares de Europa, de Maurer, Main, Kovalsky y Chayanov, o como la utilización del método comparativo, principal instrumento de análisis de la antropología social de su tiempo.

Por otra parte, Sevilla Guzmán resalta la incompreensión de Costa por parte de la izquierda (académica, añadiría yo) española, que sólo ha visto en él a un «conservador que quiso dejar de serlo sin poder» (Azaña), o un «prefascista» (Tierno Galván), ignorando la evolución intelectual de Costa desde posiciones ciertamente conservadoras a «posiciones abiertamente revolucionarias que no encuentran en su republicanismismo tardío un nicho ideológico adecuado» (p. 135), aunque dicha posición no estuviera exenta de ambigüedades y contradicciones.⁹

Por último, Sevilla Guzmán reflexiona sobre el proceso histórico en el esquema teórico de Costa. Según el autor, Costa, en *Oligarquía y Caciquismo* y en otros escritos políticos de esta época, no llega a elaborar una conceptualización teórica del sistema de la Restauración, al que califica de «absolutismo oligárquico», pero en cambio, y desde el punto de vista de su interés sociológico-agrario, sí elabora una descripción detallada de la red caciquil: cacique-oligarca-gobernador civil. En todos estos aspectos, el pensamiento de Costa merece ocupar un lugar destacado en la conformación de la sociología rural española.

En el mismo número que el del artículo de Eduardo Sevilla Guzmán que acabo de comentar, se publica otro del antropólogo Fermín del Pino¹⁰ sobre Juan Serrano Gómez, uno de los colaboradores e informantes de Costa en sus estudios sobre el derecho consuetudinario y la economía popular en España.

Del Pino quiere mostrar la incidencia en Castilla de la obra de Joaquín Costa y, al mismo tiempo, dar a conocer la personalidad de sus colaboradores, así como contribuir a resaltar el mérito de Joaquín Costa en el campo de las ciencias sociales, el cual, como dice el autor, «ha pasado desapercibido por el eco mayor concedido a su acción política» (p. 149). De esta manera, la aportación de Fermín del Pino se suma a la de los autores anteriormente citados en sus objetivos de recuperar el lugar que le corresponde a Costa en la ciencia social española contemporánea.

Como he adelantado, el artículo se interesa por la biografía de Juan Serrano Gómez y su conexión, personal e intelectual, con Costa, uno de cuyos primeros indicios se encuentran en el seno de la Sociedad de Geografía Comercial, fundada por Costa y de la que Serrano fue secretario adjunto. Gran viajero tanto por tierras españolas como por el extranjero, dió muestras de unas grandes dotes de observación de

las instituciones locales, costumbres, etc. en la que se conjuga la agilidad del periodista y la minuciosidad y sagacidad del etnógrafo, enviando sus informes a Costa. Serrano fue un convencido seguidor de Costa en múltiples aspectos, como el de la política colonial (en contra de la política dominante española en ese terreno, especialmente en Africa), la modernización de la agricultura (en una conmovedora carta que del Pino reproduce al final de su artículo, Serrano da cuenta de sus intentos de difundir entre los agricultores de Castilla los consejos de Costa y de sus propias experiencias como agricultor práctico), el valor pedagógico de las excursiones geográficas y, sobre todo, en su interés por la cultura popular y las instituciones sociales y económicas tradicionales (y la defensa de su funcionalidad actual). En este sentido, el artículo de del Pino proporciona abundante información sobre la colaboración de ambos en sus estudios sobre la economía popular y el derecho consuetudinario, y negando para ellos el calificativo de tradicionalistas utópicos con que a menudo se les ha tildado. En definitiva, como nos dice el autor, «Costa y sus informantes compartían una concepción histórica y política, que dice mucho de la significación transcendental que este trabajo informativo tenía para todos ellos. Sería de lamentar que ahora menospreciáramos su valor científico por ir asociado a ideas de reforma política ya periclitadas, o que atendiésemos más a estas ideas políticas que a los estudios a que dieron lugar.

Quizá no haya ningún gremio profesional en España que tenga más interés en la obra de Costa que el de los científicos sociales, y de modo especial el de la antropología social» (p. 187).

Aunque no forme parte de este grupo de trabajos que acabo de comentar, por la temática de los mismos, el trabajo de Eloy Fernández Clemente¹¹ comparte unas mismas preocupaciones intelectuales sobre la obra de Costa. En este trabajo, el autor analiza el proceso de institucionalización de las enseñanzas de la agricultura en España a partir el impulso motivador, teórico, programático y práctico de los Ilustrados y durante el siglo XIX, en el que como hitos principales se mencionan la creación de la Escuela Superior de Ingenieros Agrónomos (1855), las «Granjas Modelo» (1818), la introducción de la enseñanza de la agricultura en las escuelas primarias rurales y en las Escuelas Normales, así como se ocupa de la abundante prensa agraria y la literatura de todo tipo sobre la divulgación de los conocimientos y prácticas agrarias, como las curiosas «cartillas» escolares, todo ello dentro del correspondiente marco científico-técnico-social. Si el autor no trata a Costa en este trabajo es porque ya lo había hecho detenidamente en otro publicado con anterioridad,¹² el cual es complementario de éste. El artículo tiene el interés (además de su contribución al conocimiento histórico del tema en cuestión) de que permite contextualizar mejor las aportaciones y posiciones de Costa respecto a los temas que constituyen la historia reciente de la enseñanza de la agricultura en nuestro país y que, como ya se apuntó anteriormente, fue uno de los principales ejes de reflexión de Costa en relación con la modernización de la agricultura.

El segundo de los bloques de artículos que quiero comentar tratan, como ya se adelantó, de la génesis y evolución de la política hidráulica contemporánea en nues-

tro país, analizando distintos momentos y contextos, en los que la referencia más o menos extensa a Costa es, más que obligada, significativa y comprensiva de los fenómenos que se estudian. Al artículo extenso, denso y clarificador de Alfonso Ortí sobre «Política hidráulica y cuestión social: orígenes, etapas y significados del regeneracionismo hidráulico de Joaquín Costa», ya me he referido con detalle líneas más arriba, por lo que huelga volver sobre él en este momento, salvo el recordar que lo que el autor pretende -y consigue demostrar- es que dicha política era para Costa mucho más que un instrumento técnico para lograr la modernización de la agricultura española; era sobre todo la condición previa para una profunda transformación económica y social de la agricultura en nuestro país, que, a su vez, fuera capaz -y eje vertebrador- de la rectificación del proceso histórico de desarrollo económico, social y político nacional.

Sirva esta entradilla para situar mejor los trabajos que siguen, pues en ellos encontramos análisis concretos de determinados momentos del diseño -ideológico-doctrinal, teórico y político- de la política hidráulica en nuestro país, pero considerada ahora como opción técnica (por amplio que sea el alcance de la misma), y en la que se puede ver su engarce con las ideas de Costa al respecto y la significación de éstas en dicho diseño.

Eugenio Nadal Reimat, se ocupa en dos artículos¹³ de distintos aspectos de la historia contemporánea de los regadíos españoles. En el primero de ellos, describe la gestación, definición y desarrollo del Plan de Riegos del Alto Aragón, uno de los más ambiciosos proyectos de transformación en regadío acometidos hasta entonces y también el gran sueño de Costa, que no pudo ver culminadas sus aspiraciones, pues murió el mismo año de la promulgación de la ley de 1911, que posibilitaba la intervención del Estado en la realización de las obras hidráulicas, mientras que en 1915 se promulgaba la ley del PLRAA. El artículo permite conocer las vicisitudes y detalles técnicos del Plan que tan unido estaba a la actividad política de Costa entre 1990 y 1996, cuando impulsa la creación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón y lleva a cabo las primeras campañas políticas de ámbito comarcal.

En el segundo de los trabajos, Nadal analiza con más detalle la política de regadíos entre 1875 y 1902, es decir, durante la Restauración, prestando especial atención a los aspectos ideológicos que animan el debate sobre quién debe llevar el protagonismo de las transformaciones, si la iniciativa privada o el Estado, tal como reclamaba Costa. Como dice el autor, «lo más resaltante de la Restauración en materia de política de riego no fue la continuidad en el régimen de concesiones, sino el inicio de subvenciones (es decir, de la implicación del Estado de manera formal en las obras hidráulicas) y el inicio de la organización administrativa tanto en materia de aguas como de riego» (p. 158), cuyos hitos más importantes serían la Ley de Aguas de 1879 (auténtico modelo en su género), la ley de 27 de julio de 1883 de grandes regadíos, con la que se inicia el período de subvenciones, la creación de los Servicios Hidrológicos en 1889 y el primer Plan Nacional de Obras Hidráulicas (Plan Gasset), donde por primera vez se plasman muchas de las ideas regeneracionistas sobre el tema y, en particular, las de Costa, como el autor muestra, apoyándo-

se especialmente en Alfonso Ortí, en su breve análisis de las posiciones de Costa sobre la política hidráulica.

Por su parte, Nicolás Ortega Cantero¹⁴ en un extenso trabajo nos descubre que la preocupación por la Reforma Agraria no fue incompatible con la decidida atención concedida por el reformismo republicano (encabezado por Indalecio Prieto, como Ministro de Obras Públicas) a la política hidráulica, reformismo que pretende articular una perspectiva hidráulica eficaz y coherente, capaz de resolver los numerosos obstáculos, indecisiones y deficiencias históricamente planteados en ese terreno, prolongando y afianzando en gran medida la óptica propuesta en materia de obras hidráulicas y de transformación en regadío por el ideario regeneracionista.

El trabajo se ocupa con detalle en dos de los logros más importantes: la ley de Obras de Puesta en Riego de 1932 y el Plan Nacional de Obras Hidráulicas de 1933. La primera intenta conseguir la efectiva transformación en regadío de ciertas zonas dominadas por grandes obras hidráulicas y abrir caminos de convergencia para la política hidráulica y la política de colonización, hasta entonces planteadas separadamente (si bien, en mi opinión, esta conexión está implícita en Costa); por su parte, el PNOH, elaborado bajo la dirección de Lorenzo Pardo (principal artífice del diseño de la política hidráulica del siglo XX), propone una detallada consideración de los problemas existentes y un conjunto coordinado de soluciones -apoyadas en una concepción hidráulica unitaria- para resolverlos.

Aunque los acontecimientos políticos impidieron el desarrollo de las propuestas hidráulicas del reformismo republicano, este estudio deja ver en qué medida fue fuente de inspiración (yo diría que en muchos casos fue apropiación) de la política hidráulica posterior (en especial la llevada a cabo por la política de colonización franquista).

El interés del trabajo de Ortega sobrepasa el mero -aunque importante- interés historiográfico sobre la política hidráulica en la España del siglo XX (que continúa el análisis en el momento histórico en el que acaba el de Nadal). En relación con la figura de Costa, y como dice el autor, en la preocupación del reformismo republicano respecto a la política hidráulica no es difícil percibir el «renovado aliento del ideario regeneracionista», cuyo máximo exponente fue Costa, el cual será la principal referencia de Lorenzo Pardo de la misma manera que éste es la de Prieto. Para este último, la política hidráulica, y como parte destacadísima los regadíos, tiene un carácter regenerador y redentor de «nuestros campos y de nuestra economía». Esta nueva política decidió atajar los principales obstáculos que habían hecho prácticamente estériles todos los intentos anteriores, como el de la ejecución y financiación de las obras sobre el que tanto insistiera Costa. Así mismo, como ya se ha dicho, la ley de 1932 plantea la convergencia de la política hidráulica y la de colonización interior, inaugurada en 1907, cuestión, que como dice Ortega, ya había sido sugerida en su momento por Joaquín Costa y, posteriormente, por el Instituto de Reformas Sociales, «principal promotor de la política colonizadora articulada en la Ley de 1906» (p. 124). De esta manera, además de mostrarnos un aspecto de la política agraria republicana silenciado u oscurecido por el excesivo protagonismo -político e

historiográfico- de la reforma agraria promovida por los gobiernos progresistas republicanos, al mismo tiempo se cuestiona un tópico como la identificación entre política hidráulica y regímenes autoritarios, como se ha hecho ver muchas veces, de forma simplista, por cierta izquierda ilustrada, académica y doctrinaria. Por el contrario la política hidráulica, y con ella los planteamientos de Costa, tendrán un carácter progresista o conservador dependiendo de las fuerzas sociales que la lleven a cabo, no por ser éstos quienes, por sí mismos, confieran a aquella un carácter u otro, sino por la finalidad última y el alcance social y político de la misma. Por otro lado, el trabajo de Ortega muestra cómo la política de colonización puesta en práctica por el franquismo tras la guerra civil y presentada como original y «revolucionaria» tuvo en la ley de 1932 algo más que una fuente de inspiración; más bien fue el modelo inmediato, como confiesa Gómez Ayau (el principal ideólogo de la política de colonización franquista), en la oportuna cita recogida por Ortega; para aquél, «la ley de 1932 representa la culminación de la política de riegos, y puede decirse que inicia, o por lo menos marca, un camino claro hacia una política de colonización» (p. 125), sólo que, al igual que con las ideas de Costa, el franquismo las sometería a un doble proceso reduccionista y de inversión de su naturaleza originarias.

Fuera de estos dos grupos de trabajos se encuentra un breve trabajo de Miguel Roiz Celix,¹⁵ que puede servir de muestra del renovado interés que en los años setenta se observa entre los sociólogos rurales y antropólogos sociales por el estudio de la propiedad comunal (que a finales de los años ochenta y primeros de los noventa ha tenido un rebrote, pero ahora desde la economía institucionalista, como muestran algunos artículos publicados en la misma revista *Agricultura y Sociedad*), interés que tiene siempre como referencia principal a Costa, aunque no única (también Altamira, Azcárate y Nieto entre otros). En este sentido se puede decir que Costa abrió una línea de investigación que desde entonces hasta ahora ha tenido -con mayor o menor intensidad- cultivadores, siendo tal vez el campo (con el de la política hidráulica y el caciquismo) donde su herencia ha sido más fértil.

Roiz, basándose en el marco teórico costiano y marxista, intenta caracterizar teóricamente lo que llama «modo de producción colectivista agrario» y exponer sus características económicas, institucionales y sociales mediante el análisis de un caso empírico: la Montaña de Riaño.

Parte Roiz de la hipótesis de que las formas colectivistas que actualmente perviven no existen en forma «pura» sino ligadas a otras formas económicas de propiedad y de explotación privadas, generalmente de tipo parcelario, de explotación familiar, la cual es condición indispensable para que aquella subsista en cualquiera de sus modalidades y, a su vez, la propiedad comunal es el complemento indispensable de ésta última. No obstante, los cambios económicos y sociales generales han supuesto un debilitamiento de las bases de la comunidad colectivista cuya persistencia obedece más a factores ecológicos (y de aislamiento) que jurídico-sociales. Tras la enumeración de los rasgos principales de las relaciones de producción que han creado estas formas económicas en su reciente evolución, Roiz concluye (no sin cierta ambigüedad y contradicciones) que el colectivismo agrario, lejos de satisfacer las funciones

de «comunismo primitivo» y de la utilidad económica y social que sus partidarios idealísticamente le suponen, en realidad aparece como instrumento de la economía familiar agraria de tipo parcelario y su carácter originario de tipo igualitarista está en crisis; tampoco la existencia de formas de explotación comunales provoca actitudes favorables a su mantenimiento y mejora a largo plazo y excluye o dificulta el desarrollo de prácticas y estrategias de mayor escala y más sociales y la introducción de tecnologías más modernas. Por otra parte, las formas colectivistas actuales son un campo de confrontación de intereses contrapuestos (agricultores/ganaderos, vecinos/ayuntamientos, municipios/Estado, campo/ciudad,...) que explican también la dinámica actual de estas fórmulas y las contradicciones de su funcionalidad.

Para finalizar este repaso a la contribución de la revista *Agricultura y Sociedad* al estudio de la obra y pensamiento agrarios de Costa, merecen destacarse dos notas bibliográficas. La primera es de Manuel Pérez Ledesma,¹⁶ en la que comenta brevemente la edición de *Oligarquía y caciquismo* de Alfonso Ortí de 1975-76, resaltando el carácter innovador que, en su época, tuvo la denuncia de Costa y de sus ilustres colaboradores, pues representaba, citando palabras del propio Costa, «un cambio radical en la concepción de la morfología del Estado español». Así mismo, Pérez Ledesma resalta el enorme valor del estudio introductorio de Ortí que «resulta una aportación de primera importancia al tema considerado», e innovadora, por su contenido y su perspectiva analítica, en la que combina brillantemente tres enfoques distintos: el motivacional (basado en el psicoanálisis sociohistórico), el ideológico-político y el histórico-político, de modo que el conjunto resulta «uno de los libros de historia más importantes publicados en los últimos años».

La segunda es de Carlos Serrano a la edición (realizada por él mismo) de *Colectivismo Agrario*, de Guara Editorial (1983),¹⁷ en la que recoge algunas de las ideas vertidas en su estudio introductorio al libro de Costa. En esta nota, Serrano expone, desde la perspectiva actual, las limitaciones y logros de las ideas y planteamientos expuestas por Costa en su famoso libro, el cual, como acertadamente afirma Serrano, es «aún tiempo libro de estudio y erudición y un programa de acción política asentada sobre esa base histórica que recoge» (p. 237). A partir de la propia limitación que se impone Costa, al considerar únicamente el colectivismo *agrario*, Serrano subraya el «reduccionismo» agrarista del enfoque costiano, que «no consigue articular la cuestión agraria con el resto de la economía general» (lo cual es cierto pero hasta cierto punto, pues Costa atiende también al comercio -nacional e internacional- y a la industria, si bien principalmente, de los productos agrarios). Pero a pesar de las limitaciones señaladas y de su utópico intento de recuperar y activar un pasado y sus instituciones, Serrano advierte que no por ello dejar de tener interés la obra de Costa, la cual hay que pensarla históricamente. Pues además de ser una pieza de primera magnitud en el movimiento «agrarista» general europeo de finales de siglo, surgido por las crisis agrarias finiseculares, la obra de Costa constituye un lúcido diagnóstico de los específicos problemas de la agricultura y del mundo rural españoles, resultado directo de la obra desamortizadora y del excesivo individualismo del liberalismo doctrinario español. En este aspecto, «Costa aparece como uno de los principales -por no decir el principal- exponente de la protesta del mundo

rural y, sean cuales sean los remedios que propone, una de las grandes figuras que supieron alzarse para denunciar públicamente algunos de los verdaderos «males de la patria» de entonces, en su dimensión social» (p. 238).

Serrano descubre algunas de las claves distintivas y de las contradicciones de Costa. Así su defensa ardiente de la superioridad del interés colectivo sobre el individual, su tensión entre revolución y tradición, tensión entre su liberalismo y democratismo radicales y su denuncia de los excesos del liberalismo económico y político, que considera siempre como objetivamente antipopular. Por otra parte, el propio devenir de las sociedades actuales invita, incluso, según Serrano, a repensar algunas de las ideas de Costa, como si el tiempo se empeñara en darle, al final, la razón; en particular «los planteamientos de Costa inducen todavía a interrogarse en la actualidad sobre las formas mismas del modo de desarrollo de las economías y de las sociedades, lo que no es pequeño mérito a los ochenta y cinco años de distancia que son los que nos separan de la publicación tan conflictiva, como se ha visto, de *Colectivismo Agrario en España* y justifica su presente reedición, más allá de su valor propiamente histórico» (p. 240). Termina Serrano su comentario haciendo la siguiente valoración de Costa: «en el pensamiento europeo finisecular (...) creo que se merece plenamente contar entre las figuras relevantes del pensamiento social -ya que acaso no socialista- de Europa, por mal que se le conozca todavía, incluso aquí en la propia España» (p. 240).

De este apresurado recorrido por los trabajos que sobre Costa, su obra y sus temas de estudio se han publicado en la revista *Agricultura y Sociedad* (y puede que me haya pasado por alto alguna otra aportación), se desprende que el pensamiento de Costa sigue suscitando interés en relación con muy diversos campos dentro del pensamiento social, interés del que son muestra la aparición de nuevos y originales estudiosos de su obra, a cuya recuperación esta revista ha contribuido de forma significativa.

NOTAS

¹ También en la serie *Clásicos Agrarios* uno de sus primeros volúmenes lo constituiría la obra de Joaquín Costa *Colectivismo Agrario en España*, en edición crítica de Carlos Serrano y coeditada por Guara Editorial y el Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios, 1983, 2 vol.

² Junto a estos autores hay que mencionar a Alberto Gil Novales, Rafael Pérez de la Dehesa, Eloy Fernández Clemente, Juan José Gil Cremades, Eduardo Sevilla Guzmán y Carlos Giménez, entre otros, además de las aportaciones más genéricas pero importantes de Tuñón de Lara y de Pierre Vilar. Si bien son bastantes más los estudiosos que se han ocupado de la obra de Costa en los últimos veinticinco años, sólo cito a aquellos autores que podríamos situar en una misma línea de pensamiento. Mención aparte merece Tierno Galván, pues no sólo se aleja de esta línea de pensamiento sino que, además, puede decirse que no entendió a Costa, sin duda porque lo leyó poco y mal y con un juicio preconcebido.

³ Oct.-dic. de 1976, pp. 80-190.

⁴ COSTA MARTÍNEZ, JOAQUÍN: *Política hidráulica. Misión social de los riegos en España*. Madrid. Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, 1975.

⁵ nº 32, julio-septiembre, 1984, pp. 11-107. Este número de la revista está dedicado monográficamente a *Política hidráulica, agricultura de regadío y desequilibrios hídricos en España*, en el que se pueden encontrar distintas referencias a Costa y a los temas por él tratados en varios de los artículos que lo componen, como es el caso del artículo de Nicolás Ortega: *Las propuestas hidráulicas del reformismo republicano: del fomento del regadío a la articulación del plan nacional de obras hidráulicas*, (pp. 109-153), en el que pone de relieve el carácter seminal de las ideas de Costa sobre todas las políticas hidráulicas elaboradas y ejecutadas en España durante la primera mitad del siglo XX, en especial a través de la figura de Lorenzo Pardo.

⁶ *La polémica europea sobre la comunidad aldeana*, nº 55, abr-jun, 1990, pp. 9-64. y *El pensamiento agrario de Joaquín Costa a la luz del debate europeo sobre el campesinado*, nº 56, 1990 jul-sep., pp. 9-78.

⁷ *Agrarismo, populismo y división internacional del trabajo*, nº 55, 1990 abr-jun, pp. 65-94.

⁸ *Joaquín Costa como precursor de los estudios campesinos*, nº 40, 1986 jul-sep., pp. 125-148.

⁹ Difiero con Sevilla Guzmán en cuanto a calificar de «revolucionaria» la posición del último Costa, por muy «antisistema» (oligárquico-caciquil) y radical que fuera ésta, si bien el propio autor reconoce la «heterodoxa» posición revolucionaria de Costa.

¹⁰ *Juan Serrano Gómez (1837-1898), un militar regeneracionista y colaborador de Joaquín Costa*, nº 40, 1986, jul-sep., pp. 149-190.

¹¹ *La enseñanza de la agricultura en la España del siglo XIX*, nº 56, 1990, jul-sep., pp. 113-142.

¹² *La enseñanza de la agricultura*, en Fernández Clemente, E. (1989), *Estudios sobre Joaquín Costa*, Universidad de Zaragoza, pp. 129-142, cuya lectura conjunta con el que estoy comentando recomiendo, así como el conjunto de textos del Costa pedagogo que constituyen el capítulo «Escuela» (pp. 51-160) de este mismo libro, en el cual el artículo anterior se incluye.

¹³ *Política hidráulica en el Alto Aragón*, en nº 16, jul-sep., 1980, pp. 285-302, y *El regadío durante la restauración. La política hidráulica (1875-1902)*, en nº 19, abr-jun., 1981, pp. 129-164.

¹⁴ *Las propuestas hidráulicas del reformismo republicano: del fomento del regadío a la articulación del plan nacional de obras hidráulicas*, en nº 32, jul-sep., 1984, pp. 109-152.

¹⁵ *Hipótesis sobre la economía colectivista agraria en España*, en nº 6, ene-mar, 1978, pp. 229-252.

¹⁶ *Oligarquía y Caciquismo*, en nº 3, abr-jun, 1977, pp. 232-234.

¹⁷ *Una nota sobre colectivismo agrario*, en nº 25, oct-dic., 1982, pp. 237-240.



Henry George en la obra de Joaquín Costa y el impacto del georgismo en seguidores de Costa

POR
ANA M.^a MARTÍN URIZ

La figura y la obra del americano Henry George tiene gran eco en varios países europeos en el último cuarto del siglo XIX. Las «investigaciones», como él mismo denomina su trabajo, de George sobre la causa de la pobreza así como su propuesta para resolver el problema social, son recibidas unas veces con entusiasmo y otras con recelo por protagonistas del reformismo social. Sus ideas, en algunos círculos, son motor que dinamizan el descontento latente para finalmente canalizarse por otras vías o, por el contrario, llegan a producir auténticos conversos.

En España, donde la aparición de un movimiento georgista es tardío, Joaquín Costa, profundo conocedor de *Progreso y Miseria*, hace referencia a la obra de George en *Colectivismo Agrario* (1898), donde pone a disposición del lector una acertada síntesis de su contenido. Sin embargo el sentido dado al término «tierra» por Costa no coincide exactamente con el de George.

La publicación de *Progreso y Miseria* en California en 1879, no puede entenderse como un hecho aislado. Hay que encuadrarlo en un marco nacional, donde se inicia una etapa de toma de conciencia de temas sociales, con su consiguiente postura crítica. En las dos últimas décadas del siglo XIX en EEUU se intensifican los problemas producidos por el desarrollo industrial y empieza a organizarse el movimiento obrero; se incrementa el número de emigrantes con los subsiguientes problemas; surgen movimientos en favor de la reforma agraria; las ocupaciones de tierras están llegando a un límite y se inicia la especulación del suelo, con la consiguiente imposibilidad de dedicarse libremente a la agricultura; nacen grupos en favor de la conservación del suelo y la justa distribución de los recursos naturales; la sociedad montada sobre el individualismo y la competencia se ve amenazada por los monopolios y excesiva acumulación de riqueza en pocas manos; hay un resurgir del socialismo que tenía precedentes en colonias comunistas de carácter utópico. En definitiva, es este final de siglo, cuando al afianzarse el capitalismo, la América libre e igualitaria ya no es una garantía.

El libro de Henry George puede considerarse pionero entre las obras de carácter reformista. Henry George, por su condición de californiano (aunque sólo fuera de

adopción), estaba en situación privilegiada para acometer la cuestión de la tierra. Había sido testigo de la codiciosa ocupación del suelo en el Oeste y de la desaparición de todo rastro comunal que culturas anteriores (la española, por ejemplo) pudieran haber aportado. La contemplación del incremento de la miseria al lado del incremento de abundancia, le llevó a investigar la causa del mal y llegó a la conclusión de que ésta había que achacarla a la indebida ocupación del suelo. A fin de recuperar el derecho a la tierra, propone la expropiación de la renta. Su remedio carga de lleno sobre los hombros de los propietarios del suelo la responsabilidad de la injusticia social, y proclama libertad absoluta para el comerciante y capitalista, aunque condenara los monopolios naturales y determinara su necesaria nacionalización o municipalización. La aplicación de las medidas establecidas por George traería consigo una sociedad armónica ideal donde el progreso se desarrollaría gracias a la libertad y a la igualdad reinante.

El marco en que aparece *Progreso y Miseria* no es, sin embargo, absolutamente diferente o contrapuesto a la situación existente en países europeos. De hecho, Henry George siempre pensó que sus principios serían de más fácil aceptación en países viejos, donde la tierra ya había sido monopolizada hacía tiempo, y donde los problemas sociales estaban más agudizados. En las Islas Británicas se produce en la segunda mitad del siglo XIX la rápida industrialización con el consiguiente avance del capitalismo, y la profunda crisis agraria ocasionada fundamentalmente por las malas cosechas y la competencia del grano americano. Se vive el desarraigo de la clase campesina asentada en los suburbios de las ciudades industriales y el desmoronamiento de los valores jerárquicos tradicionales de la sociedad rural. En Irlanda, donde no existían suburbios industriales a donde emigrar y el nacionalismo ganaba adeptos (recordemos que la propiedad del suelo era inglesa) el problema adquirió dimensiones más alarmantes.

Es en este contexto donde la segunda edición de *Progreso y Miseria*, 1880, y primera publicada en Inglaterra, se lee con avidez y alcanza un éxito desbordante. Al mismo tiempo Henry George emprendió una serie de viajes por las Islas Británicas y conferenció ante enfervorizadas multitudes que escuchaban electrizadas sus palabras sonoras y convincentes, acusadoras y proféticas. Era el mismo estilo directo en que estaba escrito *Progreso y Miseria*.

En un principio, en Inglaterra, George y su «remedio» fueron identificados con el socialismo, lo cual George no se preocupó de desmentir. En 1889, al ser asumidos los principios georgistas por el partido liberal e incluidos tímidamente en su programa político, más bien por oportunismo electoral que por convencimiento ideológico, Henry George fue acusado de traidor por el socialismo y obrerismo inglés. No obstante, los Fabianos y los Socialistas Cristianos nunca renegaron de los principios georgistas. Al decir de los contemporáneos de George, *Progreso y Miseria* tuvo una enorme circulación en la década de los 80, y a la lectura de esta obra y la elocuencia de su autor se debe la conversión al socialismo de muchos ingleses. En Inglaterra *El Capital* se leyó como una continuación de *Progreso y Miseria*. Podemos pues afirmar que esta obra contribuye a la preparación de la sociedad inglesa para los cam-

bios que tuvo que introducir para su modernización. El renacer del georgismo en Inglaterra se registra en 1907-9, de manos del partido liberal. En este renacer se inspira el ingeniero agrónomo español Antonio Albendín para organizar en 1911 la «Liga española para el Impuesto Unico».

La popularidad de Henry George a finales de siglo trascendió las fronteras del mundo anglosajón. Sus discursos en Londres y París así como la lectura de su obra traducida muy rápidamente a numerosas lenguas: sueco, noruego, francés, italiano, seguido de las traducciones al alemán y español, produjo a gran impacto en ámbitos reformistas.

En España, a juzgar por la escasísima difusión de la primera traducción de *Progreso y Miseria* en 1883 (el traductor-editor se quedó prácticamente con toda la edición sin vender y hasta 1905 no apareció otra traducción) y las aisladas alusiones que la prensa hizo sobre la misma, el influjo de Henry George en este final de siglo no fue espectacular. La acogida dada por Joaquín Costa a *Progreso y Miseria* en *Colectivismo Agrario* responde a una acción individual y no a una corriente nacional aun que signifique el entronque con un movimiento europeo.

También en este país se sufre a finales del siglo XIX una profunda crisis agraria y asistimos al desmantelamiento de la tradicional propiedad común de los municipios. No es disparatado pensar que Costa, defensor de la tradición agraria española y de la independencia de los municipios, encontrara en la obra del escritor americano soporte teórico en el que apoyarse para mantener la defensa del disfrute común de la tierra en las diversas fórmulas vigentes en el derecho español. No obstante, Costa sólo recoge una parte del pensamiento georgista, al limitar el concepto de tierra casi exclusivamente a los usos agrícolas i ganaderos, aunque en *Colectivismo Agrario* dedique unos capítulos a las tradiciones colectivas de Minería, Pesca y Aguas. El interpretar esta inclusión como una concesión al concepto de tierra en un sentido más amplio, tal como propugnara George, es una especulación demasiado aventurada. Cuando George habla de *land* está refiriéndose a la Naturaleza entera. En la definición del americano, los terrenos urbanos tenían capital importancia como fuente de financiación al aplicar su «remedio».

En la «Introducción» a la edición de 1983 de *Colectivismo Agrario en España*, Carlos Serrano señala la lectura de *Progreso y Miseria* como el posible motor que impulsara a Costa a escribir *Colectivismo*: «es de suponer que la traducción castellana a *Progreso y Miseria* (Barcelona 1883) fuera efectivamente un potente estímulo para emprender una obra tan acorde con la del norteamericano por una parte, pero que pretendía, por otra, valorar las raíces propiamente históricas de una tradición, ignorada en España, cuando el libro de George venía a justificar sus postulados». ¹ En efecto, la preponderancia concedida en el Capítulo 1, de la Primera parte del libro de Costa, al modelo del americano frente a otras formas de colectivismo, así como la mención del éxito de *Progreso y Miseria*, se puede interpretar como síntoma evidente de su fe en el triunfo de la socialización del suelo, aplicando la fórmula de George, aunque no se pronuncie Costa en favor de la misma. ²

En estas páginas, si Costa no fue directamente influido por la doctrina, sí que se dejó contagiar de la pluma de Henry George. Realmente se aprecian trozos completos inspirados directamente de *Progreso y Miseria*, sin apenas modificación.³ Son éstos pasajes acusadores, con una lengua clara, persuasiva y elocuente que captó la imaginación de innumerables americanos y europeos, y de la que Costa no escapó. Léxico empleado como «esclavitud»,⁴ «desheredados»⁵ (refiriéndose a los hombres sin acceso a la tierra), «robo»⁶ (referido a la propiedad privada del suelo); «vicio», «miseria», «degradación», «lagas sociales»⁷ (al hablar de los males de la propiedad privada del suelo), así como incluso la palabra «latifundios»,⁸ es lenguaje de *Progreso y Miseria*, y no precisamente de los capítulos propiamente económicos. Como es habitual, los Libros V, VI y VII, donde se describen los horrores de la injusticia, junto con el VIII y IX, sobre el remedio y su aplicación, son los que calan más hondo, y por ello son más frecuentemente citados por el escritor aragonés.

Una reflexión, en un plano puramente especulativo, sobre la posible creencia de Costa en la fórmula de George, surge ante la lectura de la correspondencia de Manuel Bescós a Costa (carta del 19 de Junio de 1910 a D. Joaquín Costa). Bescós, gran amigo y reverente admirador del escritor aragonés, propone a éste un argumento para su novela *Soter*. En el proyectado argumento, la 2ª parte contiene la visión de un mundo utópico devenido tras el triunfo de la «Verdad Universal» de George (el derecho inalienable a la propiedad del suelo): «todo va ordenándose según la ley natural, universal y trascendente» y la implantación del «impuesto único».⁹ Bien es cierto que Costa contestó a esta carta tolerando las visiones un poco enloquecidas de Bescós y sutilmente advirtiéndole de los riesgos de escribir tan a la ligera (carta de Costa del 10 de Julio de 1910) y, que en los deshilvanados papeles de la novela *Soter*, según nos dice Cheyne en la introducción a *Epistolario J. Costa-M. Bescós*, el argumento no se parece al sugerido por Bescós. Sin embargo, las palabras de Bescós en su carta «el plan es grandioso ¿no? Un arma hecho *a la medida de usted* (el subrayado es mío), podría delatar conversaciones mantenidas entre los dos amigos donde se hubiera contemplado la esperanza en la aplicación del remedio georgista y se hubiera imaginado un mundo futuro ideal. Cabría preguntarse, ¿es que Costa en algún momento fue atrapado por la magia del georgismo?

Un último dato que nos hace pensar en el «estímulo» que *Progreso y Miseria* ejerció en la elaboración de *Colectivismo agrario*, reside en el hecho de que, como también señala C. Serrano, el punto de arranque de Costa en los «Precedentes doctrinales en España» es la obra de Flórez Estrada, cuyo «colectivismo agrario» coincide casi plenamente con el de Henry George: socialización de la renta de la tierra aunque con indemnización al propietario, indemnización no aceptada por el americano. Tanto en George como en Flórez Estrada, se respeta la propiedad de cualquier otro bien. Si Costa insiste en las analogías entre H. George y Flórez Estrada, parece que lo haga sólo por buscar una confirmación a la existencia de una tradición en España que recibía respaldo en Europa, y que podía tener éxito. Igualmente habría que pensar de las reiteradas alusiones a George siempre que comprueba las semejanzas existentes entre las tradiciones colectivas españolas todavía en vigor y la socialización de George. Con *Colectivismo Agrario en España*, Costa se adhiere a aquella fuerte opinión del reformismo europeo influido por George.

El reformismo de Henry George suponía una corrección del capitalismo, y excepto en los primeros momentos y en casos aislados, fue aceptado en general por una burguesía liberal que buscaba la revolución desde arriba y un instrumento de freno al avance del socialismo. Era una doctrina en ningún momento contrapuesta al proyecto agrario y político de Costa, aunque éste jamás se pronunciara, tal como Henry George predicaba, por la nacionalización sin indemnización. Tampoco participa Costa del contenido bíblico y mensaje evangélico de *Progreso y Miseria*.

Un examen un poco más detenido de la doctrina de Henry George nos conducirá a establecer exactamente los puntos de coincidencia entre el escritor americano y el colectivismo agrario de Costa. En términos generales el georgismo parte del reconocimiento clásico de las leyes naturales. La «verdad central» según George es que todos los hombres, creados iguales, tienen igual derecho al *uso* de la tierra, que es propiedad común. Por tanto los hombres podrán ejercer la posesión privada sobre el suelo pero no la propiedad privada. Se completa esta «verdad central» con la otra ley natural, según la cual el hombre necesita satisfacer sus necesidades y para ello ejercer sus propias facultades, trabajar. El producto del trabajo, es decir, el derecho a la propiedad de las cosas producidas por sí mismo, es intransgredible. La consecuencia de la propiedad privada del suelo es que el hombre no puede ejercer derecho al trabajo, ya que se le ha privado de la libertad de emplearse a sí mismo y se ve obligado a alquilarse y esclavizarse con la consiguiente pérdida de la dignidad humana. Solamente la devolución de la libertad al hombre mediante la restauración de las leyes naturales le liberará de la esclavitud.

El remedio que George propone para restablecer los derechos naturales y conciliar la posesión -o uso- privada y la propiedad común del suelo, respetando el producto del trabajo y el derecho a otro tipo de propiedad, tiene sus raíces en el marginalismo de Ricardo, según el cual las tierras tienen un valor de acuerdo con su rendimiento. Este valor, o lo que es lo mismo, la renta, es lo que pertenece a la comunidad por no haber sido creado por el hombre, y por tanto es el que hay que devolver a la comunidad. Por otro lado George se percató de que este valor es cambiante y su aumento fruto de la civilización y el progreso. Defiende como justo, pues, que la sociedad recupere el valor por ella misma creado, el incremento no ganado. La novedad de la expropiación del incremento no ganado en favor de la comunidad, abre la posibilidad de incrementar el tesoro público con rentas sobre el valor del suelo, procedentes de zonas urbanas, con lo cual no resultaría desposeído únicamente el terrateniente agrario. El remedio, una única contribución, a la manera fisiocrática, sobre el valor del suelo desprovisto de mejoras, recogida por las haciendas locales o nacionales, sería suficiente para atender las necesidades sociales con holgado bienestar.

En definitiva, las coincidencias entre Costa y George podrían resumirse en cinco puntos:

1. Disfrute colectivo del suelo
2. Derecho al uso del suelo por el individuo ejerciendo la posesión sobre el mismo

3. Creación de una pequeña clase campesina como resultado del ejercicio de dicho uso
4. Derecho al producto íntegro del trabajo
5. Respeto al capital y a los bienes empleados en la producción

Seguidores de Costa, auténticamente influidos por Henry George, encontrarán en éste el marco ideológico para adoptar posturas librecambistas, iniciar el camino del regionalismo, aplicar el impuesto a la agricultura, defender reformas fiscales, o atajar el abuso de la especulación del suelo en las ciudades.

En Aragón, en 1916, Manuel Bescós, quien ya en 1912, con motivo de uno de los primeros actos de la «Liga española para el Impuesto Unico», en manifestaciones públicas presentía el advenimiento de una nueva era, filtró los principios de George en el *Manifiesto al país de la Cámara Agrícola del Alto Aragón*. En este manifiesto se invoca la necesaria implantación de las leyes naturales (libre producción y libre-cambio).¹¹ Bescós, profesional e industrial, de clase media acomodada, y con prestigio en Huesca, responde perfectamente al prototipo georgista.

El disfrute del suelo por su pueblo y la autonomía municipal son abordadas claramente en *El pensamiento económico aragonés*¹² de Marraco y Giménez Soler, de marcado tinte regionalista y absoluta fidelidad georgista, ya que los autores entienden el suelo en un sentido muy amplio y también contemplan la nacionalización de los monopolios. Muy pocos años antes, en 1913, se había incorporado el programa georgista tal como lo defendiera la «Liga española para el Impuesto Unico en España», al Programa del Partido Republicano Autónomo de Aragón. Manuel Marraco, destacado miembro de la Liga y activo propagandista, fue uno de los artífices de dicho programa. En el proyecto político del Partido Aragonés estaba previsto que la renta de las tierras engrosara las haciendas municipales. Mediante la aplicación de las medidas de Henry George, en Aragón, se aspiraba fundamentalmente a resolver el problema económico de los empobrecidos municipios y recuperar los perdidos bienes comunales de los pueblos y aldeas, asentando en las tierras liberadas por la presión del impuesto a campesinos libres.

A mi entender, Blas Infante, que en el Congreso Georgista de Ronda de 1911, había defendido tan arduosamente la obra de Henry George, fue fuertemente influido por él en una primera época. Mientras en Aragón se reivindicaba fundamentalmente la libertad del municipio, cobrando las rentas de su suelo, en Andalucía se reivindicaba fundamentalmente la disolución del latifundio y la necesidad de alcanzar el progreso en una sociedad de un extremado retraso social y económico. Infante, en *Progreso y Miseria*, no sólo encontró una fórmula económica para suprimir la gran propiedad, sino que la lectura de esta obra le proporcionó argumentos para explicar la inercia y la desmoralización del pueblo andaluz. En los Libros VII, IX y X de *Progreso y Miseria*, Infante se impregna de las descripciones de civilizaciones en decadencia donde los habitantes han sido desprovistos de la tierra con la consiguiente pérdida de dignidad; descripciones conmovedoras e impresionantes que le recuerdan

la situación del campesinado andaluz. Descubre en estos capítulos la clave para devolver la confianza al pueblo mediante la asociación y participación en unos municipios libres y ricos, gracias a la recaudación del impuesto. Infante imaginó una Andalucía poblada por una pequeña burguesía campesina, usuaria del suelo que al terrateniente le resultaría oneroso mantener al tener que pagar el impuesto sobre el valor.¹³

Tanto Costa como Bescós, los regionalistas aragoneses, el ingeniero agrónomo Albendín, o Infante, teórico del regionalismo andaluz, son hombres del mismo corte que buscan «regenerar» España con soluciones desde dentro del mismo sistema.

Para entender bien el planteamiento georgista en cuanto a política agraria se refiere, la obra clave es *La Reforma Agraria* (1924) de Baldomero Argente donde, en definitiva, se popugna una reforma fiscal.

NOTAS

¹ SERRANO, Carlos, En «Introducción» a *Colectivismo agrario en España*, Tomo I, Zaragoza, Guara editorial, 1983, p. 21.

² COSTA, Joaquín, *Colectivismo agrario en España*, Tomo I, Introducción y edición de Carlos Serrano, Guara editorial, 1983, pp. 81-88.

³ COSTA, Joaquín, op. cit. p. 83.

⁴ GEORGE, Henry, *Progreso y Miseria*, estudio preliminar de Ana M^a Martín Uriz, Madrid, Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios, 1985. Véase Libro VII, Cap. I y II.

⁵ Ibid. Libro VII, Cap. I.

⁶ Ibid. Libro V, Cap. II.

⁷ Ibid. Libro VII, Cap. I.

⁸ Ibid. Libro VII, Cap. IV.

⁹ BESCÓS, Manuel, «Carta» en CHEYNE, George, J.G., *Confidencias políticas y personales*. Epistolario de Joaquín Costa-Manuel Bescós, 1899-1910, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1979, pp. 181-183.

¹⁰ Ibid. p. 184.

¹¹ BESCÓS, Manuel, Manifiesto al país de la *Cámara Agrícola del Alto Aragón*, Zaragoza, 1916, pp. 13 y 14.

¹² GIMÉNEZ SOLER, Andrés y MARRACO, Manuel, *El pensamiento económico aragonés*, Zaragoza, Publicaciones de la asociación de Labradores de Zaragoza, edic. aragonesas, 1915, pp. 11; 13, 29, 34, 35, 40 y «Conclusiones».

¹³ INFANTE PÉREZ, Blas, *El ideal andaluz*. Est. preliminares Enrique Tierno Galván, Juan Antonio Lacomba, Guadalajara, Tucarc Edic. 1976, pp. 175-195.

El pensamiento africanista hasta 1883. Cánovas, Donoso y Costa

POR
AZUCENA PEDRAZ MARCOS

El pensamiento africanista español del siglo XIX tiene al menos dos etapas: una, que coincide con el cuarto, quinto y sexto decenios de la centuria; y otra, que comienza hacia la séptima década y que se prolongará hasta finales del siglo, con una cota máxima de actividad hacia mediados de los años ochenta. La primera etapa corresponde al período que rodea a la Guerra de África de 1859. En pleno romanticismo, los valores que soportan este pensamiento serán: Dios, el *Honor* y la *Tradicición*;¹ y sus exponentes máximos serán Donoso Cortés y Cánovas de Castillo en su ardiente juventud. Su influencia se dejará sentir, fundamentalmente, en la justificación de la aventura colonial africana de España ya en el siglo XX, y, de manera especial, en la utilización de esta actividad colonial como cantera de valores militares y buque insignia del régimen dictatorial de Franco.²

La etapa africanista que comienza en la séptima década del siglo XIX tiene unos condicionamientos que delimitan poderosamente su actividad. La política económica liberal de los gobiernos del Sexenio había promocionado las inversiones de capital extranjero en nuestro país y había instaurado progresivamente el librecambio como ideología arancelaria; estas medidas darían un fuerte impulso a las actividades mineras, industriales y comerciales del país, llevándole a unas condiciones de prosperidad que tendrán su máximo reflejo, una docena de años después, ya en el período de la Restauración.³ Costa, máximo adalid de esta corriente, describirá de esta manera la situación económica de España en 1883, durante la celebración del Congreso español de Geografía Colonial y Mercantil: «El progreso general del país en todos los órdenes de la actividad humana, el impulso considerable que han recibido las vías interiores de comunicación, carreteras y ferrocarriles; el mejoramiento de los puertos comerciales y del alumbrado marítimo; las reformas arancelarias y los tratados de comercio, que han acrecentado el consumo interior base del tráfico y con el consumo la producción; el desarrollo de la industria minera, la transformación de la agricultura con el cultivo arbustivo y arbóreo; la supresión del derecho diferencial de bandera, el despertamiento, siquiera incipiente, del crédito, el relativo desahogo de la Hacienda Pública y la proscripción de los empréstitos...».⁴ Los africanistas de esta

segunda etapa se adscribirán, por tanto, al pensamiento librecambista, y su lucha contra el proteccionismo, al que consideran una rémora en el desarrollo del tejido productivo del país, tendrá su recompensa en la inusitada duración del Arancel librecambista de 1869, que durará hasta 1891. Sin embargo, la burguesía industrial y comercial del país, amplia y fluctuante, que apoyará en un principio la legislación librecambista, se volverá timorata en poco tiempo apoyando el régimen político de la Restauración, que proporciona estabilidad y se muestra tolerante con las acumulaciones capitalistas.⁵ El discurso de la regeneración interior como justificación de esta abulia comercial, se mostrará pacato ya en esa época, a decir de Coello: «Lo peor es que tampoco se trabaja en esa regeneración interior que se toma como pretexto para no mezclarse en lo de fuera».⁶

Librecambistas, en cuanto al pensamiento económico; intervencionistas, en lo que se refiere a política exterior, como su denominación -africanistas- señala; compartían con los abolicionistas su ideología sobre colonialismo. Gil Novales hace una caracterología del pensamiento del grupo: «Tolerantes en materia religiosa, filosóficamente estas sociedades se mueven en torno a la renovación del pensamiento suscitado en España por el krausismo, aunque queden en ellas muchos rasgos de pensamiento utópico (el librecambismo mismo en España era utópico). Es decir, no se trata de sociedades revolucionarias, aunque su agitación acabó informando matices de revuelta; aceptan el orden constituido, y quieren convencer a la *opinión* de la justicia de sus propósitos, a la vez que contribuyen a la formación de esta opinión pública».⁷

Sin embargo, ni unos -los ideólogos de la guerra de África-, ni otros -los africanistas de los años 70 y 80-, consiguieron arrastrar grandes multitudes en su preocupación colonial. Tan sólo frente a algunos hechos concretos -bélicos, en su mayoría-, la prensa se asociará a esta expresividad colonial; aunque en un país, que, según el censo de 1877, contaba con un 72% de analfabetos, resulta arriesgado considerar a la prensa como portavoz de la opinión pública. Roberto Mesa encuentra dos motivos que justificarían esta despreocupación pública: «La primera causa se registra en todas las esferas públicas del país que sufre un clima de liquidación, o cuando menos de indiferencia; el español que vive mal y tardíamente las etapas de la revolución industrial, no ve en las colonias la panacea económica de sus padecimientos sociales. La segunda causa viene ofrecida por la prolongada situación de precariedad atravesada por las generaciones de aquella época; dividido el país por epidemias y guerras, en conservadores y liberales, en carlistas e isabelinos, en monárquicos y republicanos, diezmado por el hambre y por las enfermedades, pasa, la metrópoli, por unos períodos de gestación democrática, mejor institucional, que le impiden alcanzar la quietud política necesaria para mantener una postura firme y continuada en los territorios sometidos; que habrían de aumentarse, tales trances de conmoción, por el nacimiento y los primeros brotes violentos de un proletariado español auténtico, con sentido de lucha de clases, en ciertas zonas geográficas».⁸ En este contexto, la base doctrinal del africanismo, que propugnaba una penetración pacífica y civilizadora en África, desde las plazas españolas norteafricanas, respetando la soberanía e integridad del Imperio marroquí, deja de tener sentido frente a las tendencias expansivas de las potencias europeas próximas a consumir el llamado «reparto de África».⁹ El pro-

blema colonial africano se resuelve para España de una manera anacrónica: «España, por razones obvias económicas y políticas, ha quedado fuera de la carrera colonial-imperialista».¹⁰

I. DONOSO CORTÉS O EL PENSAMIENTO AFRICANISTA ISABELINO

Juan Donoso Cortés fue un teórico de la reacción que dominó Europa entre 1848 y 1860. Incapaz de concebir -por desconocimiento- los peligros del fascismo en sus propias soluciones, pidió la dictadura o un gobierno autoritario firme, que se enfrentara a los peligros revolucionarios que habían assolado Europa. Así le ve Graham, en una descripción del que él consideraba uno de los más grandes filósofos históricos del siglo XIX. «*He was a romantic idealist, but with a streak of cold realism, a thinker bent on action, an ascetic moralist embroiled in Realpolitik who, although he preferred voluntary moral and religious revival, wanted to save society and civilization against its will through dictatorship*»¹¹. Aunque, su cristianismo positivista y su tradición monárquica no le impidieron estar más abierto a los cambios y a las reformas que otras figuras europeas Burke o Metternich-, y no fue nunca absolutista, sino elitista, añade Graham más abajo. El pensamiento donosiano, insuficientemente considerado por los estudiosos españoles fue, sin embargo, tenido en cuenta por algunas figuras europeas en su tiempo-Luis Napoleón, Pío IX o las reinas de España Isabel y María Cristina- y, ya en el siglo XX, se convirtió en uno de los referentes de la ideología del totalitarismo en Europa y en España.

La exposición del pensamiento africanista de Donoso Cortés tuvo su momento álgido durante la discusión sobre la política exterior del Ministerio Pachecho en 1847, en el que presentó la cuestión de África como un tema de supervivencia, pensamiento ya en boga por entonces y que, según Morales Lezcano,¹² haría las delicias de un Jules Ferry, en Francia, y de un Lord Salisbury, en Inglaterra, a finales de siglo. Para Donoso, tres factores condicionaban la política exterior de España: su situación geográfica, su historia, y «la presencia determinante de otros tres países: Inglaterra, Francia y África, sobre todo la del Norte». El peligro de un acuerdo entre las dos primeras potencias se traduciría en una pérdida de soberanía e independencia aún en nuestro propio suelo; con lo que sólo se vislumbraría una salida hacia el Sur que Donoso formula de la siguiente forma: «Si asentar nuestra dominación en el África es para nosotros una cuestión de engrandecimiento, *impedir la dominación exclusiva de ningún otro pueblo en las costas africanas es para nosotros una cuestión de existencia*».¹³

El factor geográfico, por su parte, lleva a España a ser considerada fronteriza entre el mundo europeo y el mundo musulmán: «España es un puente geográfico, pero también cultural, entre Europa y África». Pero España, tampoco es Europa, según Sevilla Andrés. Nuestra historia corre más abrazada a lo que ocurría en la frontera sur y en las colonias americanas, que influenciada por la civilización europea. «Por eso nosotros tenemos un sentido mesiánico de la vida, que comparten pocos pueblos en el Universo. Si exceptuamos los esclavos y judíos difícilmente encontraremos otro que se sienta más volcado [*sic*] a una cruzada, apenas cree llegada la

ocasión».¹⁴ Basada su concepción histórica en la revelación divina, para él, la civilización católica es la única verdadera. Pero aparte del sentido misional o del destino de nuestro pueblo, Donoso opina que España tiene un interés económico en el Norte de África porque ambas regiones son complementarias. «Somos un país agrícola, el día en que en el territorio, en el cual se dan las mismas materias que las nuestras se establezca definitivamente una nación más civilizada y con más conocimientos que nosotros en la agricultura, ese día se nos cerrarían todos los mercados del mundo».¹⁵ Donoso reclama para España la influencia que le corresponde en Portugal y África, pues si en la primera se estableciera Inglaterra, la concurrencia de los fabricantes ingleses destruiría nuestra industria, mientras que, si Francia ocupara el Norte de África, los cultivadores franceses arruinarían nuestra agricultura.

Sevilla Andrés ve en esta concepción de Donoso, del Norte de África como una zona de seguridad para España, un adelanto a las doctrinas político-estratégicas del siglo XX, en el que los americanos justificaron su participación en la II Guerra Mundial basándose en la doctrina de Monroe de la defensa del hemisferio occidental como zona de seguridad. Y cita nuevamente a Donoso: «¿Qué sería de nosotros, dice, señores, con una Francia en el norte y otra Francia al mediodía? ¿Qué sería, señores, de España? ¿Qué sería de ese nombre glorioso de una nación grande en el mundo? Se convertiría en un departamento de la Francia. No temo decirlo: ese día, políticamente hablando, esa gran nación, esa poderosa raza, dejaría de ser una nación independiente, dejaría de tener una existencia política».¹⁶ Galindo Herrero, por su parte, apoya esta tesis de la visión donosiana de Francia como la mayor interferencia en el asentamiento del dominio español en África, pero sólo a España corresponde esta labor de puente entre Europa y África: «Todas las corrientes, todos los sentimientos, todas las costumbres, todas las doctrinas, todas las influencias, no pueden recibirlas, uno y otro continente, sino a través de España».¹⁷

Esta interferencia francesa se hará más patente a Donoso en su época como Ministro en París, a pesar de la admiración que siente por el país: «Europa ha sido, es y será siempre lo que la Francia sea». Pero Donoso, según Fraga Iribarne, no se hace grandes ilusiones respecto a las posibilidades de su generación; en realidad, no llegará a ser testigo de la guerra de África, pues morirá en 1853. «La diplomacia, que representaba, según él, uno de los grandes principios de la civilización..., va a ser sustituida cada vez más por la pura consideración de los intereses egoístas, de una clase dirigente, de unos grupos económicos o de una clase social y revolucionaria».¹⁸ Unas nuevas condiciones sociales económicas y políticas se abrirán paso en la década siguiente, pero aún, «Dios, Honor y Tradición» sigue siendo el *leit-motiv* de este pensamiento africano.

2. CÁNOVAS DEL CASTILLO: DEL ARDOR DEL JOVEN, A LA PRUDENCIA DEL POLÍTICO

El interés de Cánovas por África viene justificado por su nacimiento a las puertas de este gran continente, en la ciudad de Málaga, y por la influencia de su tío, Estébanez Calderón, profesor de árabe en el Ateneo matritense, que le recogió en su

casa cuando éste llegó a Madrid en 1845.¹⁹ Ya desde muy joven siente gran interés por la historia, del que no escapa la historia del vecino país magrebí. Las intervenciones de las potencias europeas en la costa septentrional del continente africano le harán ver, ya en 1852, la necesidad de un Marruecos independiente como garantía para la propia seguridad de España.

En la primera edición de su obra *Apuntes para la Historia de Marruecos*, en 1851, Cánovas formula su pensamiento acerca de la conveniencia de extender la frontera de España hasta el Atlas, para cumplir el destino de nuestro país en el continente africano. Tres ideas claves sobre la acción de España en África aparecen ya en esta obra: nuestra misión es civilizadora, necesaria «para asegurar nuestra posición ante Europa» y «para cumplir en África nuestro destino».²⁰ África como constante geográfica e histórica en la acción de España será una de las claves de su pensamiento africanista. Pero, este ardor juvenil se verá rápidamente frenado por el imperio de la realidad socio-política del país, y en 1860, tras la guerra de África, Cánovas suavizará su afán de conquista inmediata, postergándola a tiempos mejores, pero sin olvidarla: «La idea de dominar en África y reconstituir allí nuestros antiguos límites es en sí grande, noble, útil, posible en la historia... Más juzgando con frialdad las cosas... ¿debía nadie exigir que hoy mismo, apenas restablecido el país de sus largas discordias, convaliente la hacienda, naciente la actividad productora del comercio, la agricultura y la industria, se emprendiese la obra de llevar de una vez al Atlas nuestra frontera? Aunque sean esos los destinos de nuestra raza en su futuro desarrollo histórico ¿no había hasta el peligro de malograrlos para siempre, pretendiendo su cumplimiento a deshora?... La política es la realización en cada momento de la historia de la parte que en él es posible llevar a cabo de la aspiración ideal de una raza o de una generación entera de hombres. Sólo la poesía puede prescindir del tiempo y del espacio, del número y de la medida, en la expresión de sus sentimientos».²¹ Se comienza a vislumbrar aquí el carácter prudente del hombre político que será Cánovas en poco tiempo.

Las «responsabilidades» que entraña la participación activa en el poder, llevarán a Cánovas a hacer una revisión práctica de su programa teórico de juventud. Su compromiso con el sistema político de la Restauración, su implicación en una política de reconstrucción y reconciliación interior, le llevan a adoptar una política exterior de recogimiento, que buscará mantener el *statu quo* de Marruecos como toda actuación en el vecino continente. Cánovas no se dejará llevar de «entusiasmos desmedidos. Conocedor como pocos de la situación real del país, procuraba no comprometer nuestro creciente bienestar en empresas exteriores de problemático desenlace».²²

Esta postura le llevará a un enfrentamiento, escasamente solapado -a pesar de la visión de algunos de sus biógrafos, y de la corroboración de la ocupación llevada a cabo por la Sociedad de Africanistas de la costa africana entre Cabo Bojador y Cabo Blanco-, con los africanistas de los años ochenta, a los que reprochará la insensatez de su «política de aventuras». Gonzalo Repáraz criticará a las personas que pertenecen a este grupo, precisamente por su enfrentamiento con los africanistas: «Entre las gentes que viven de la vulgaridad y del lugar común, circula una frase hecha, que

impone pavor en el ánimo de los que piensan con cerebros ajenos: *la política de aventuras*, es para esa gente cosa abominable; implicaría la pérdida de España. Quisiera yo saber lo que entienden por política de aventuras, esos que con tanto ardor la combaten. Política de aventuras es a mi entender la que tuvo España en tiempo de los reyes Austríacos, o Francia reinando Napoleones. Consiste en andar a caza de conflictos que suscitar, bien por defender una causa cualquiera, convenga o no al país, bien por amor a la gloria o por puro capricho. Política semejante, no hay en España quien la defienda... La política de los africanistas es esencialmente pacífica».²³

Sin embargo, el mismo Repáraz disculpará la actitud de Cánovas en el Congreso español de Geografía Colonial y Mercantil, quien, ocupado en los últimos años en la regeneración interior del país, había perdido el contacto con las últimas corrientes que se venían imponiendo en la ciencia geográfica. A pesar de esta confrontación sufrida por Cánovas, éste como hombre de gran talento que es y dotado de facultades asimiladoras poco vulgares, comprendió que aquellos entusiasmos, aquellas ansias de expansión y de movimiento obedecían a una necesidad imperiosa; que combatirlos equivalía a herir la vitalidad de la nación en una de sus más enérgicas manifestaciones y convencido de la necesidad de encauzar y dirigir aquella fuerza nueva, se consagró a estudiarla. Ha podido seguir de cerca esta evolución y conocerla por lo tanto en todos sus detalles. El discurso pronunciado por el Sr. Cánovas en la sesión de clausura del Congreso de Geografía pertenece precisamente al período en que sus ideas sufrían esta transformación. Fue un discurso de generalidades, de lugares comunes, en el que luchaban en su mente las convicciones antiguas con los gérmenes de las nuevas, que empezaban a desarrollarse. Desde aquel día estudió con ardor todo lo relativo a las cuestiones coloniales, y cuando algún tiempo después se imprimieron las actas del congreso, él mismo corrigió su discurso, modificándolo en muchas partes y dándole ya un carácter acentuadamente colonialista».²⁴ Desde luego, no es la impresión que transmiten las *Actas* del propio Congreso, que si estaban modificadas, como dice Repáraz, dejaban traslucir un escaso carácter colonialista. «Desconfiad de los optimismos», dirá, para cercenar cualquier atisbo de aventura. «Desconfiad, por tanto, de que vuestras empresas -cuando sean remotas y largas- las ejecutaréis siempre en paz; desconfiad así de toda extensión de territorio, por mucho cariño que tengáis a ella, si no estáis a toda hora dispuestos y no poseéis medios bastantes para garantirla [*sic*] con la espada; desconfiad, en suma, de expansiones excesivas, y muy principalmente de conquistas coloniales que os hayan de costar más de lo que valen en sí o que, sobre todo, estén, valgan o no, por encima de vuestros medios actuales. Limitáos a aquello que es hoy hacedero, preparad lo que sea posible mañana, marchad lentamente y con grandísima prudencia, curáos de las ilusiones que os queden, no fiando a ninguna solución optimista la solución de los problemas del porvenir».²⁵

Esta misma línea mantendrá en 1885, cuando contestando a un discurso de Labra sobre la ausencia de una política colonial, en el Congreso de los Diputados, dirá: «Tal vez mi orgullo es tan ciego que mientras nuestra palabra y nuestra acción no puedan emplearse eficaz y decididamente prefiero y preferiré siempre, hasta con exceso, la abstención y el silencio».²⁶ Y, un año antes de su muerte, llegará incluso a

retractarse de su pensamiento juvenil, debido al estado de postración y decadencia en que consideraba a España. «Entonces escribí yo una frase que adquirió cierta celebridad, la de que la frontera de España no estaba en el Estrecho de Gibraltar, sino en la falda del Atlas. Por bastante tiempo se me echó en cara esta frase, pretendiendo que yo la sostuviera y que, como hombre político lanzara a España a apoderarse de la falda del Atlas. Pues yo me desdigo, no porque no sea ese un gran pensamiento; no porque nuestra historia haya sido tan poco afortunada; no porque hayamos tenido tantas desdichas; no porque no hayamos llegado a organizar nuestra hacienda de una manera permanente; no, en fin, porque, si esa posibilidad hubiese existido, no hubiera entendido que esa frase juvenil pudiera fácilmente cumplirse; pero hoy, los años, me vedan ésto».²⁷

3. EL PENSAMIENTO AFRICANISTA DE COSTA HASTA EL CONGRESO DE GEOGRAFÍA DE 1883

La figura de Costa, difícil de clasificar en un mundo político que pretendía ser bipolar,²⁸ ha sido estudiada en numerosas ocasiones, ensalzada muchas veces y mirada compasivamente muchas otras; pero casi nunca comprendida en su globalidad. Y es que el pensamiento de Costa, de formación autodidacta y multidisciplinar, aborda todos los campos del conocimiento al pronunciarse sobre las situaciones que le son próximas. «El pensamiento político de Costa es inseparable de su trayectoria vital» para Gil Novales, que hace a continuación un perfil biográfico de nuestro personaje. Católico, que no carlista, abrazó el krausismo tras abandonar su fe. Liberal, apoya las revoluciones, pero odia la violencia; de ahí, que tenga siempre prejuicios ante todo lo que signifique cambios por la fuerza. Influenciado por el Derecho, al que exalta desde el krausismo como una disciplina que se convierte en «la gran sinfonía universal», también queda marcado por su paso por la Escuela Histórica del Derecho: el nacionalismo, la costumbre, y «el enaltecimiento de lo primitivo y original», serán ideas que aparecerán a lo largo de toda su vida.²⁹

Las contradicciones que llenan la vida de Costa quedan fielmente reflejadas en este apunte de Gil Novales, nuevamente: «... profundamente liberal, le duele que el liberalismo no sea consecuente; partidrio de una revolución que arregle los problemas del país -y no le faltan ejemplos históricos para ella-, tiene miedo de la misma; acercándose en su planteamiento de los problemas a soluciones socialistas, desconfía del socialismo; adopta posiciones jurídicas partiendo del nivel más popular, posiciones que algunos han llamado ácratas, pero nada más lejos de su pensamiento y de su personalidad que la forma de ser y de pensar de los anarquistas, españoles o no».³⁰ Su vida profesional también estará llena de ambigüedades: fracasos en la carrera pública, frente a una vida saturada de trabajos fructificantes y de gran erudición que le hicieron ganar el reconocimiento de la intelectualidad del momento y de después. Oficial letrado en Huesca, en 1880, se colegió de abogado en Madrid y se hizo pasante. En 1888, pidió, sin éxito, su admisión como vicesecretario del Banco de España. Giner quiso recomendarle, pero Costa se negó. Su paso por la Universidad, donde, en cuatro años, sacó dos licenciaturas y dos doctorados en Derecho y Filosofía y Letras, le llevó a colocarse por oposición, en 1874, como profesor

auxiliar de la Universidad de Madrid, en el camino hacia una cátedra, que no llegó a ocupar al tener que salir de la Universidad por no aceptar las directivas de Orovio, Ministro de Fomento, en 1875. «A pesar de preparar otras oposiciones a cátedra, tuvo, para vivir, que trabajar en otros lugares como letrado oficial o abogado». ³¹ En unas oposiciones a notariado sacó el número uno en Granada, de donde pasó a Jaén en 1890 y de allí a Madrid en 1894. ³²

La preocupación de Joaquín Costa por los temas referentes a la geografía, el colonialismo, el africanismo y, por ende, el abolicionismo, comenzó hacia la mitad de la década de los setenta. Su paso por la Exposición Universal de París en 1867, dejó una fuerte impresión en el adolescente Costa y estará en la base de este interés por una ampliación de los horizontes del conocimiento, que su experiencia autodidacta le permitirá asumir perfectamente. En los comienzos del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, ya aparece Costa como asiduo colaborador, y en ellos comienza a mostrar su africanismo pedagógico, con artículos sobre la situación del Noroeste africano en tiempos del Imperio Romano, ³³ o haciéndonos partícipes de los viajes de exploración de los expedicionarios del siglo pasado, ³⁴ esas expediciones en las que él nunca podrá tomar parte por su naturaleza enfermiza. Esta faceta enfermiza de Joaquín Costa será una agonía más que tendrá que soportar un hombre vital, lleno de proyectos; pero no será una rémora en la elaboración de su pensamiento. Aunque le impida ser un geógrafo de campo, tomará parte en la elaboración de las excursiones que se realizan en la Institución Libre de Enseñanza (ILE), en la que entrará como profesor de Historia de España y Derecho administrativo, en 1880. La experiencia pedagógica de la ILE será clasificada por Costa como muy positiva, y su influencia se dejará sentir en su obra, en la que explicará la metodología de la Institución, que tanto le impresionó, así: «No estudia el niño la geografía de la península en el mapa sino haciéndola él, recorriéndola en todas las direcciones; no estudia la Naturaleza en el Museo sino formando el Museo por sí mismo, yendo a buscar los objetos donde la Naturaleza los ha expuesto». ³⁵

Durante su estancia en la ILE, hasta 1883, Costa participó entusiastamente de todas sus actividades, tanto en su faceta pedagógica como de director del BILE; y la Institución le sirvió para introducirse en el Círculo de la Unión Mercantil, el Ateneo y la Sociedad Abolicionista. Pero, «Costa estaba demasiado obsesionado por la necesidad de actuar directa y urgentemente para avenirse a pasarse la vida en los confines de la Institución»; ³⁶ y en 1883, dio el salto a la Sociedad Geográfica donde comenzará su etapa intensa de africanista.

El africanismo de Costa tiene un carácter idealista y fraternal, como explica Gil Novales siguiendo la conferencia de Joaquín Costa en el *meeting* del Teatro de la Alhambra, en la primavera de 1884: «La obra de España en Marruecos debía tender a la restauración de la personalidad marroquí, hasta que fuese capaz de reivindicar Ceuta frente a la propia España. Tanta generosidad no debió caer bien en los colonialistas que le escuchaban -continúa Gil Novales-, pero el pensamiento de Costa, cada vez más idealista, digamos que cada vez más jacobino, no debió darse cuenta de la contradicción que esas palabras y toda su actitud expresaban». ³⁷ El hermana-

miento entre España y Marruecos es otra de las características que presiden el pensamiento africanista de Costa. Un hermanamiento geográfico, en el que aparece la idea del Atlas como frontera natural de España, que ya vimos en Cánovas y que es una constante del pensamiento africanista de la época. «España y Marruecos son como las dos mitades de una unidad geográfica, forman a modo de una cuenca hidrográfica, cuyas divisorias extremas son las cordilleras paralelas del Atlas al Sur y del Pirineo al Norte, entrambas coronadas de nieves perpetuas, y cuya corriente central es el Estrecho de Gibraltar, a la cual afluyen, de un lado, en sus pesadas caravanas, los tesoros del interior del continente africano, y del otro, en sus rápidos trenes de vapor, los tesoros del continente europeo. Lo repito. El Estrecho de Gibraltar no es un tabique que separa una casa de otra casa; es, al contrario, una puerta abierta por la Naturaleza para poner en comunicación las dos habitaciones de una misma casa». Y una hermandad de la raza que encuentra también justificación en Joaquín Costa, a quien no se le escapan antecedentes históricos tan remotos como la colonización del norte de África por los mismos pueblos indoeuropeos que poblaron España: «hoy en Marruecos el testimonio de ese hecho histórico es una tercera parte de su población, que es rubia, y en infinidad de dólmenes, túmulos y menhires que cubren su suelo idénticos a los de nuestra Península».³⁸

Esta forma de pensar le lleva a sugerir una política hispano-marroquí basada en la «intimidación», que produce esa hermandad de que habla, y en la «restauración» de la personalidad marroquí que tantas veces había sido violada por los europeos. En una conferencia explicaba en el Círculo de la Unión Mercantil -citada por todos los estudiosos de Costa, como detonante de lo que sería su actividad africanista en los años venideros-, en 1882, Joaquín Costa critica la dejadez colonizadora española frente a la actitud francesa e inglesa. Respecto de la forma de colonización de franceses e ingleses, parece más efectiva a Costa la de estos últimos, que utilizan como herramienta el comercio frente al uso de soldados hecho por Francia. De Francia dice que más le valdría guardar sus fronteras europeas en Alsacia y Lorena, por entonces amenazadas, que enemistarse con Italia y España intentando expandir las fronteras oriental y occidental de Argelia, cuando ni siquiera tiene bien afianzadas las del sur. Del sistema inglés, un par de ejemplos le convierten en el más eficaz y, por ello, también: Mackenzie, con su teoría sobre la creación de un mar interior en el Sáhara mediante un canal gigantesco que principie en el río Belta, lo que ha conseguido es inundar el Sáhara con las mercancías inglesas, estableciendo una factoría en Matas de San Bartolomé, donde ha aguantado el tipo a pesar de los ataques de los indígenas; el otro ejemplo lo constituye la construcción de una fortaleza en Cabo Yubi y la adquisición del monopolio del comercio en la costa del Sus por parte de una compañía inglesa mediante negociación con el gobernador de aquel territorio. Mientras, el sistema español consiste en el uso de la dialéctica sin propósito alguno: «nosotros nos contentamos con hablar mucho, en estilo altisonante, del testamento de Isabel la Católica y de Cisneros, de la misión providencial que nuestra raza tiene que cumplir en Marruecos, de los derechos que la tradición y la historia han conferido a nuestro pueblo, de las glorias adquiridas y de la sangre derramada por nuestros heroicos abuelos en las pérdidas costas africanas, etc., etc.; y así, disipándose por la boca toda la virtualidad de nuestro espíritu, dejamos que los demás, sin haber tenido

que abrir ningún testamento, ni contar con glorias ni tradiciones, ni tener destino providencial alguno, ni haber derramado sangre, ni dárselos un ardite de nuestros abuelo ni de sus nietos, vayan plantando su bandera en esos territorios que nos parece que han de venir a nosotros como llovidos del cielo».³⁹

Es la historia de la acción de España en África, utilizada por todos los autores de la época, sin excluir a Costa que en otros escritos cita los antecedentes ibéricos del Norte de África -la Hispania tingetana y la Hispania transfretana del Imperio Romano-, que, si en algunos casos (acontecimientos bélicos) es un revulsivo para la movilización de la conciencia del país, en el momento en que habla Costa supone una rémora a la actuación colonial moderna.

En esta conferencia aparece también un elemento histórico de plena vigencia en la segunda mitad del siglo XIX, como indica Jover;⁴⁰ nos referimos al iberismo. Quizá utilizado anacrónicamente, pues esta ideología había perdido fuerza tras la conclusión del período de unificaciones en Europa (1848-1870), el iberismo le sirve a Costa para justificar la asunción española del problema que Portugal mantiene con sus colonias africanas. «España tiene un presente, es cierto, y otro presente distinto Portugal, pero el porvenir les es común; y por ésto, no puede ser indiferente a la una ningún problema que se roce con el porvenir de la otra... No me cansaré de repetirlo: Portugal es España, la España irredenta».⁴¹ Así, propone Costa que desarrolle España su industria y su comercio en esos territorios, de lo que acabaría beneficiándose Portugal. ¡Cómo si no tuviéramos bastante con nuestros propios problemas coloniales!

Pero el discurso de Costa, a pesar de sus erudiciones-inseparables de su educación histórica-, y de su idealismo, está lleno de actividad y de praxis. La pasividad del Gobierno español respecto de sus áreas de influencia en África, es tal, que lleva a la exasperación de Costa en numerosas ocasiones; como cuando se discute en el país sobre el problema de Santa Cruz de Mar Pequeña, dos décadas después que fuera tratado y aparentemente zanjado: «Después de haber necesitado 22 años para resolvernos a *hacer* algo, es justo poner por delante otros 22 para juntas, comisiones y dictámenes, que decidan lo que debe hacerse; sólo que se corre el riesgo de que si nos resolvemos a la postre por Santa Cruz, cuando lleguemos, Berbería tenga ya virrey inglés, fortalezas y ciudades inglesas y batallones de cipayos. Si la política del Reino Unido procediese por el funesto sistema de comisiones y de consejos, todavía a estas horas estaría recluso en sus dos pequeñas islas atlánticas, y no dominaría en la India, ni en Australia, ni en El Cabo, ni en Chipre, ni en Suez, ni en los consejos de Fez, ni en el mercado del Sus, ni se hablaría la lengua de Shakespeare en la mitad del continente americano».⁴²

El pensamiento africanista comparte los presupuestos de la ideología civilizadora decimonónica, que a su vez se halla influenciada por el dominio del capitalismo y la revolución industrial en la economía del XIX; lo que le hace sentir de forma agónica, no sólo la pasividad de nuestros Gobiernos, sino también la de los comerciantes, que, como agentes civilizadores, debían tomar posiciones allá donde la prudencia diplomática no llegue. «Nuestra política en Marruecos es la más funesta y desastrosa

de las políticas: consiste en no tener ninguna. En esto caminan a la par nuestros diplomáticos y nuestros comerciantes: los primeros abandonan el imperio marroquí a los ardides y a las habilidades de la diplomacia británica; los segundos abandonan el comercio marroquí a la activa gestión de los mercaderes ingleses. Entre unos y otros han desmoronado el edificio tan trabajosamente levantado por la bayoneta de nuestros soldados».⁴³

La desidia de los capitalistas españoles lleva a Costa a denunciar sus formas de inversión ya en 1883: si con anterioridad habían ido a parar al Tesoro Público, lo más seguro por entonces; se dedicaban en la actualidad a los negocios inmobiliarios, pero dedicándose a construir barrios residenciales para gente adinerada, dejando a los más menesterosos hacinados en sus miserables casuchas. La crítica social viene a unirse a la crítica económica; nada de riesgos en la inversión. No extraña, pues, a Costa la escasa importancia de España en el concierto de las naciones europeas, que cree es la consecuencia directa de la escasa importancia de nuestro comercio exterior: «el comercio exterior es hoy el termómetro de la riqueza, de la virilidad y de la robustez de los pueblos: los pueblos pobres no tienen medios de combatir; y los pueblos que no pueden combatir, no tienen derecho a manifestar pretensiones ambiciosas, porque nadie hace de ellos caso ni cuenta con ellos para nada».⁴⁴

En su conferencia sobre *El comercio español y la cuestión de África*, Costa repite incansablemente la necesidad de estimular el comercio como medio de establecer alguna preponderancia en el país magrebí. La guerra de 1859 supuso la preponderancia de los españoles en el imperio marroquí, con sus cinco plazas fuertes en la costa mediterránea y la concesión de una nueva en el Atlántico. Pero para mantener esa influencia hacía falta una diplomacia acondicionada a los caracteres de la diplomacia magrebí, muy diferente de la occidental; y un comercio muy activo con las costas del Magreb. En el primer supuesto, nuestros diplomáticos nunca estuvieron a la altura de los ingleses (en especial de Mr. Drummond Hay), y durante la revolución de septiembre y los comienzos de la Restauración se fue perdiendo esa influencia. En cuanto al comercio, baste decir que [según datos que ofrece Joaquín Costa] el comercio exterior marroquí estaba copado en un 60% por los ingleses, un 25% correspondía a Francia, y el 15% restante se repartía entre Portugal, España y Bélgica. La cifra española se reducía a un 4%, de la que la parte correspondiente a la exportación es la más importante. Para Joaquín Costa, nada justificaba esta desidia por parte de los comerciantes españoles: la distancia era tan escasa que se podría llamar al comercio entre las dos costas mediterráneas de cabotaje; los puntos que poseía España en la costa africana eran suficiente garantía de seguridad para los barcos españoles que faenaban por el Mediterráneo; las facilidades venían además aumentadas por la intervención, en aquel momento, de las aduanas por los representantes españoles; la favorable acogida de muchos de los del interior de aquel país [Costa cita entre éstos a «renegados españoles, que no se han olvidado de su patria, millares de judíos que sienten simpatía hacia nosotros, y tribus que recuerdan con orgullo los tiempos en que sus antepasados dominaban en Granada» ¡!]; y la conveniencia de nuestros productos para el intercambio, que darían vida a nuestras industrias y a nuestra marina mercante. Sin embargo, son los ingleses los que monopolizan la

mayor parte del comercio de esta costa. «Lo repito: nuestros enemigos en Marruecos no son los marroquíes; son los ingleses... Por desgracia, la recíproca no es cierta: los enemigos de Inglaterra en Marruecos no somos nosotros, porque de nosotros no tiene que temer nada: son otros extranjeros. Tánger es hoy teatro de una rivalidad sorda entre Inglaterra, Francia, Alemania e Italia, rivalidad a que somos nosotros tan extraños, que nadie diría que había una España a la otra orilla del Estrecho».

En el pensamiento económico de Costa, las reformas de los aranceles en sentido liberal, la modernización de la industria y la marina, la dinamicidad del comercio con el aumento de las relaciones comerciales, son principios que se ajustan a la doctrina librecambista de la que Costa sería partidario. «Las reformas de los aranceles de aduanas en sentido liberal abaratan los artículos extranjeros, desarrollan las importaciones, activan la producción nacional y, como efecto, y al propio tiempo como condición, robustecen y acrecientan el comercio de exportación, y encuentra la marina fletes abundantes, tanto a la ida como al retorno». Unida a esta reforma librecambista, permitir el *comercio de tránsito* por parte del Gobierno español, el único que no lo hace todavía en toda Europa, vendría a dar al comercio español proporciones mucho mayores. «Reviste éste dos formas distintas, según se limite a tener en depósito la mercancía o se extienda a elaborarla: su base común es la franquicia de derechos de aduana mientras el producto no sea consumido en el interior».⁴⁵

Junto al comercio exterior la actitud de los pescadores es también criticada por Joaquín Costa en esos momentos. El desaprovechamiento de las pesquerías canarias por parte, tanto de los pescadores vascongados tras la pérdida de los bancos de Terranova, como por parte de los catalanes, andaluces y levantinos, le parece a Costa un error de los pescadores españoles, que podrían haberse hecho con dicho negocio, «prestando un servicio eminentísimo a la población española, doliente de anemia por la carestía de los alimentos, y abasteciendo abundantemente, y con gran provecho suyo, los mercados de Portugal, Italia, Francia, Senegal y Argelia».⁴⁶ La crítica de Costa a la comodidad de los productores y del Gobierno se deja traslucir en otras partes del discurso que mantuvo durante los años 1882 y 1883. «El Mogreb está tan lejos de nosotros, mercantilmente hablando, como la China. El apego exagerado de nuestros navieros a lo tradicional, la falta de flexibilidad para plegarse a las exigencias de los tiempos, la anestesia, nunca bastante llorada, de su antiguo genio mercantil, que provocó el Estado con irritantes y absurdos privilegios, han esterilizado para nosotros el Tratado de comercio de 1861, y, lo que es peor, han destruido hasta en su raíz la obra de Wad-Ras... La multiplicación de las vías interiores de comunicación y la rebaja y unificación de las tarifas de ferrocarriles, se traduce en un aumento inmediato de fletes para la marina».⁴⁷ El problema de la Marina española es una constante en el pensamiento de Joaquín Costa. El atraso de la marina mercante española es, a su juicio, debido a la lentitud en la incorporación de ésta a las novedades técnicas de la época. «Hay que adaptar el buque al mercado; que el mercado al buque no puede ser. Pero esa adaptación que, por punto general, es difícil en todo tiempo, es imposible en períodos de transición, en que los mercados tradicionales se pierden, algunos nuevos se crean y los demás se transforman, y en que las condiciones del buque se alteran y no se tiene de ellas suficiente experiencia».⁴⁸

Este es el Costa luchador e inconformista que había sido introducido por Rafael Torres Campos en la Sociedad Geográfica de Madrid el 24 de abril de 1883, como profesor de la Institución Libre de Enseñanza y director de las excursiones por los alrededores de Madrid que la ILE programaba como parte de la enseñanza de la Geografía. El ingreso de Costa, junto con el de Repáraz, forma parte de un plan establecido por unos cuantos institucionistas para encontrar un foro que recogiese sus propuestas de impulsar la presencia española en África,⁴⁹ provocando así una catarsis en las estructuras de la Geográfica, en sus tranquilas charlas de discusión teórica. Y fue precisamente en una de ellas, cuando se discutía sobre los temas a debatir el siguiente curso, los días 5 y 22 de mayo de ese año, que Costa tomó la palabra para decir que, en su opinión, la Sociedad Geográfica debía dar por terminado «su período de iniciación y de propaganda teórica», después de siete años de existencia, para entrar en «un período de vida menos especulativa y más en armonía con las exigencias de la opinión despierta ya, por fortuna, para los problemas de exploración y colonización en el vecino continente».⁵⁰ Alonso Baquer explica muy bien ese tránsito de la vida contemplativa a la vida activa: «Costa, el krausismo, y la Institución Libre de Enseñanza se esforzaban por hacer descender la vida intelectual española del plano teórico y literario al plano de las realidades concretas».⁵¹ La Junta propuso que Costa ampliara su pensamiento en un proyecto escrito que el socio, sin demorar un momento (tal era su capacidad de trabajo y su vehemencia cuando defendía una propuesta), leyó en la Junta siguiente. En su exposición, Costa alabó el trabajo realizado por la Geográfica hasta ese momento en su vertiente teórica y de divulgación, pero había llegado el momento en el que España debía reanudar «sus gloriosas tradiciones como nación exploradora y civilizadora por excelencia..., estimulada por el ejemplo tentador que le ofrecen casi todas las naciones europeas, y aguijoneada por la prisa que alguna de ellas se dan en implantar su bandera y asentar para siempre su dominación en las últimas porciones del planeta todavía desconocidas o inocupadas». Para ello recomendaba Costa pedir la colaboración del Gobierno, hasta ahora poco preocupado con los problemas coloniales, y despertar la opinión del país, «que apenas si ha principiado a tener conciencia de sus destinos como nación y como raza, y de los deberes que le imponen sus aptitudes y su historia».⁵² La Sociedad, por su parte, debe tomar la iniciativa y predicar con el ejemplo, buscando consejo y ayuda en los representantes del comercio, la industria, la administración, y la ciencia. Y, para que el discurso no sonase demasiado vago, Costa propone cinco actividades concretas a llevar a cabo a corto y medio plazo, que van desde la publicación de una *Biblioteca geográfica popular*, hasta la celebración de un Congreso de Geografía, pasando por la realización de viajes de exploración a la costa del Golfo de Guinea, la fundación de estaciones civilizadoras, la celebración de discursos explicativos en las diferentes capitales del país, la gestión cerca del Gobierno para el establecimiento de estaciones militares de apoyo a las expediciones y para que destine fondos, cuyo objetivo había caducado, a la exploración y civilización del África.

La intervención de Costa suscitó un animado debate y, finalmente, la Junta acordó que una Comisión Organizadora (en la que participaron, además de Costa, Cesáreo Fernández Duro, Martín Ferreiro, Rafael Torres Campos y Ricardo Beltrán y Rózpide) preparase el citado Congreso para el otoño siguiente. La labor de Costa

en la preparación del Congreso, durante ese verano fue incansable, redactando las cartas que se enviaron a las sociedades y personalidades participantes, y proyectando el programa que había de discutirse entre los días 4 y 11 de noviembre. Los propósitos que llevan a la celebración del Congreso de Geografía colonial y mercantil quedan plasmados en la Circular informativa sobre el mismo: «Los tropiezos que en estos últimos años ha sufrido la política colonial de España, debidos no tanto a la debilidad y pobreza del país, cuanto al desconocimiento general de las bases en que dicha política debía fundarse; el abandono en que se han dejado nuestros territorios en la costa de Berbería y del golfo de Guinea, a costa de tanta sangre adquiridos; la ruina de nuestra influencia en Marruecos; la pérdida dolorosa de nuestros derechos seculares en la costa septentrional de Borneo: el litigio suscitado por Gobiernos extranjeros acerca de la posesión del archipiélago de las Carolinas; el estado poco lisonjero, y tal vez decadente, de nuestra marina mercante; la torcida dirección adoptada por nuestros emigrantes, cuyo trabajo, capitalizado en miles de millones, va a enriquecer a naciones y colonias extranjeras; la crisis que en estos momentos están atravesando las vastas posesiones de una nación hermana, y el funesto desenlace que puede preverse; la ausencia de nuestro comercio y el eclipse de nuestra diplomacia en las costas del Mar Rojo y en los vicariatos del Tomkín, cristianizados por nuestros misioneros; la rapidez con que la raza sajona se dilata por el planeta, ocupando a toda prisa o preparando la ocupación inmediata de los últimos territorios que todavía quedan libres en África, en Asia y en Oceanía, y comprometiendo el porvenir, y hasta la existencia de la raza española; la noble emulación con que todas las naciones europeas (incluso aquellas que, como Portugal, no disponen de las fuerzas de que nosotros disponemos, o que, como Italia, no tienen, cual tenemos nosotros, tradiciones coloniales y extensos territorios en todas partes del mundo, y aptitudes colonizadoras, demostradas por una experiencia de siglos) atacan el continente africano con las armas civilizadoras del comercio, de la religión y de la ciencia, haciéndolo entrar en el concierto de la humanidad; y la indiferencia de los partidos políticos ante estos sucesos, cuya gravedad principia a alarmar con sobrado motivo a la opinión pública, -han hecho pensar a la Sociedad Geográfica si no sería preciso, y aún urgente celebrar una reunión de todas las asociaciones que representan fuerzas vivas de la nación, a fin de comunicarse sus impresiones acerca de los problemas trascendentalísimos de geografía política y comercial puestos a la orden del día, y llegar a un acuerdo común que sirva de base para emprender una campaña activa de carácter práctico, hasta conseguir que España reanude las gloriosas tradiciones de sus antiguos navegantes y exploradores, dando término a la triste situación actual, más que de atraso y estacionamiento, de bochornosa decadencia».⁵³ Como se ve, la amplitud del pensamiento de Costa se sale del ámbito africano cuando se plantea una reunión de esta índole.

Pero las ambiciones costianas se verán recortadas rápidamente en el desarrollo de este Congreso, en el que tendrá que hacer la introducción inicial -ante la inasistencia de las personalidades políticas invitadas, que alegaron problemas de salud-, ver una ponencia sobre la situación de la marina española censurada por la intervención del Ministerio del ramo,⁵⁴ soportar la necesidad de una reunión secreta para salvar, al final, el escaso compromiso a que llevaban unas conclusiones votadas por la

gran mayoría -curiosa paradoja-, o ser testigo de cómo las voluntades entusiastas del comienzo se moderaban con el discurso de clausura -capaz de helar los ánimos más ardientes- de Cánovas del Castillo. A pesar de todo, la fundación de la Sociedad española de Africanistas y Colonistas, como brazo ejecutor de las ideas coloniales vertidas en la Sociedad Geográfica y en el Congreso de Geografía, vendrá a dar cumplida satisfacción de las ansias participativas con que Costa animaba a la asamblea en el discurso inaugural. «Descubierto a mediados del siglo ese Nuevo Mundo que se llama el África Austral, la Europa se ha precipitado sobre él con más ardor, si cabe, que España en el siglo XVI sobre el continente americano: diríanse poseídas de un vértigo las naciones europeas: en nombre de la civilización y de la ciencia, se han dado cita todas en ese mundo misterioso, incluso aquellas que, como Italia y como Alemania, no tienen intereses que conservar ni tradiciones que proseguir; incluso aquellas que, como Suiza, no poseen un palmo de costa en los mares y carecen de todo vínculo geográfico con las tierras ultramarinas. Sólo España ha faltado, no obstante hallarse pared por medio de África y ser ésta la tierra predilecta de nuestro pueblo». ⁵⁵ Será la Sociedad de Africanistas desde donde Costa pretenderá acabar con la inactividad de la política exterior española en asuntos coloniales, y en ella actuará como *alma mater* y estudioso de las posibilidades coloniales de España en el vecino continente africano.

NOTAS

¹ Cf. LÉCUYER, M.C. y SERRANO, C., *La guerre d'Afrique et ses repercussions en Espagne*, París, PUF, 1976, p. 238

² Sobre el pensamiento africanista de Cánovas del Castillo, desde esta óptica, es fundamental el libro de MELÉNDEZ MELÉNDEZ, LEONOR, *Cánovas y la política exterior de España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944; mientras que, para el pensamiento de Donoso Cortés, existen tres conferencias de SEVILLA ANDRÉS, Diego; GALINDO HERRERO, Santiago y FRAGA IRIBARNE, Manuel, agrupadas bajo el título *África bajo el pensamiento de Donoso Cortés*, Madrid, I.D.E.A., 1955, que son de gran utilidad.

³ Cf. LÉCUYER y SERRANO, op. cit., pp. 245-52.

⁴ COSTA, Joaquín, «La marina española o la cuestión de la escuadra», en *Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil, celebrado... Actas*, Madrid, Fortanet, 1884, pp. 292 y ss.

⁵ HERNÁNDEZ SANDOICA, María Elena, *Pensamiento burgués y problemas coloniales en la España de la Restauración, 1875-1887*, Madrid, UCM, 1882, pp. 22-23.

⁶ COELLO, Francisco, *La cuestión del Río Muni. Conferencia pronunciada el 9 de enero de 1889 en la Sociedad Geográfica de Madrid*, Madrid, Tip. Fortanet, 1889, p. 13.

⁷ GIL NOVALES, Alberto, «Abolicionismo y librecombinio (Labra y la política colonial española en la segunda mitad del siglo XIX)», en *Revista de Occidente*, nº 59, Febrero, 1968.

⁸ MESA, Roberto, *La idea colonial en España*, Valencia Fernando Torres, 1976, pp. 91-92.

⁹ Cf. JOVER ZAMORA, José María, *Política, diplomacia y humanismo popular: Estudios...*, Madrid, Turner, 1976, p. 126.

- 10 MERLE, Marcel y MESA, Roberto, *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 274.
- 11 Cfr. GRAHAM, John T. *Donoso Cortes. Utopian romanticist and political realist*, Columbia, University of Missouri Press, 1974, pp. 1 y 2.
- 12 Cf. MORALES LEZCANO, Víctor, *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*, Madrid, UNED, 1988, p. 75.
- 13 Citado por MARTÍNEZ VAL, José María, «Esquema histórico del africanismo español», en *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, n.º 69, Enero 1964, p. 33.
- 14 SEVILLA ANDRÉS, Diego cita a Donoso Cortés en su conferencia, «Donoso Cortés y la misión de España en África», en *África en el pensamiento de Donoso Cortés*, Madrid, C.S.I.C., 1955, p. 15.
- 15 Op. cit., p. 18.
- 16 Op. cit., p. 23.
- 17 GALINDO HERRERO, Santiago, «España y la comprensión entre Europa y África», en *África en el pensamiento de Donoso Cortés*, op. cit., p. 41.
- 18 FRAGA IRIBARNE, Manuel «Donoso Cortés ante el problema africano», en *África en el pensamiento de Donoso Cortés*, op. cit., p. 64.
- 19 Cf. VILAR Juan Bautista, «Cánovas africanista» en *África*, Febrero 1972, pp. 15-18.
- 20 Cf. MELÉNDEZ MELÉNDEZ, Leonor op. cit., pp. 256-57.
- 21 CÁNOVAS DEL CASTILLO, Antonio, *Apuntes para la historia de Marruecos*, Madrid, Imprenta de «La América», 1860, p. 204.
- 22 Cf. VILAR, Juan Bautista, Op. cit., p. 16.
- 23 REPÁRAZ, Gonzalo, *España en África y otros estudios de política colonial*, Madrid, Imp. de «La Justicia», 1891, p. 7.
- 24 REPÁRAZ, Gonzalo, op. cit., pp. 20-21.
- 25 *Congreso español de Geografía...*, op. cit., tomo II, p. 251.
- 26 «Sesión número 69, del 19 de enero de 1885», en *Diario de Sesiones de Cortes. Congreso de los Diputados*, tomo IV, pp. 1733-1754.
- 27 «Memorándum del Gobierno a las Potencias de Europa», en *DSC*, Sesión del 17 de agosto de 1896, p. 2392, citado por MELÉNDEZ MELÉNDEZ, Leonor Op. cit., p. 255.
- 28 Cf. PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael, *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1966, pp. 219 y ss.
- 29 GIL NOVALES, Alberto, [Sin título], Texto mecanografiado.
- 30 GIL NOVALES, Alberto, «Joaquín Costa: de la crisis finisecular al socialismo», en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º 2, Madrid, 1985.
- 31 CHEYNE, George J.G., «Joaquín Costa y la educación», en *Ensayos sobre JOAQUÍN Costa y su época*, s.l., Fundación «Joaquín Costa», s.a., p. 136.

- 32 CHEYNE, George J.G., «Labor verdaderamente asombrosa», en *Joaquín Costa, el gran desconocido*, Ediciones Ariel, s.a.
- 33 Cf. COSTA, Joaquín, «El comercio de Roma en el Sáhara y el imperio de los Garamantes», en *BILE*, año VI, nº 122, Madrid, 16 de marzo de 1882, pp. 56-58, y «Antiguas civilizaciones en el Sáhara», en *BILE*, año VI, nº 130, Madrid, 16 de julio de 1882, pp. 157-58.
- 34 Cf. COSTA, Joaquín, «Otro viajero español en África», en *BILE*, año I, nº 9, pp. 33-34.
- 35 COSTA, Joaquín, «Maestro, escuela y patria», en *El método intuitivo en las escuelas primarias*, 1882, p. 134, citado por Sanz García, José María, «Costa, un geógrafo capaz y comprometido. El primer ecologista», en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 2, Madrid, 1985, p. 62.
- 36 CHEYNE, George J.G., «Labor verdaderamente asombrosa», op. cit., cap. XII.
- 37 GIL NOVALES, Alberto, «Joaquín Costa y la Historia Nacional», en *El legado de Costa*, Zaragoza, Ministerio de Cultura, 1984, p. 83.
- 38 COSTA, Joaquín, «España y África». Artículo periodístico lleno de datos eruditos, del que, por ahora, únicamente conozco el título y el autor; aunque debe corresponder a sus primeros años africanistas, pues después del Desastre su forma de entender la actuación de España en África cambiará ostensiblemente.
- 39 COSTA, Joaquín, *El comercio español y la cuestión de África*, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación y Jurisprudencia, 1882 [Separata]. También citada como, «Política y comercio de España en África», en *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, nº 57.
- 40 Cf. JOVER ZAMORA, José María, *Política, diplomacia y humanismo popular...*, op. cit., p. 126.
- 41 COSTA, Joaquín, *El comercio español y la cuestión de África*, op. cit.
- 42 COSTA, Joaquín, «Santa Cruz de Mar Menor y la prensa española», en *BILE*, Año VI, nº 131, Madrid, 31-VII-1882, p. 169.
- 43 COSTA, Joaquín, *El comercio español...*, íbid.
- 44 Íbid.
- 45 COSTA, Joaquín, *Ideario español*, [Recopilación de GARCÍA MERCADAL, José], Madrid, Biblioteca Nueva, 1932, pp. 132-33.
- 46 Op. cit., p. 75.
- 47 Op. cit., pp. 76-77.
- 48 Op. cit., p. 74.
- 49 Cf. SANZ GARCÍA, José María, «Costa, un geógrafo capaz y comprometido...», op. cit., p. 56.
- 50 *Congreso español de Geografía...*, op. cit., tomo I, pp. 5 y 6.
- 51 ALONSO BAQUER, Miguel, *Aportación militar a la cartografía española en la Historia Contemporánea*, Madrid, Instituto de Geografía Aplicada del Patronato «Alonso de Herrera», C.S.I.C., 1972, p. 177.

52 Op. cit., p. 7.

53 «Circular informativa sobre la celebración de un Congreso de Geografía colonial y mercantil», en *BSGM*, 1^{er} sem. 1883, tomo XIV, pp. 468-70.

54 Cf. COSTA, Joaquín, en *Revista Nacional*, 20 de septiembre de 1899, p. 237, citado por. FERNANDEZ CLEMENTE, Eloy, *Joaquín Costa y el africanismo español*, Zaragoza, Angel Guinda, 1977, p.39

55 *Congreso español de Geografía....*, op. cit., tomo I, p. 52.



Joaquín Costa en la metodología de la determinación del derecho (Cinco apartados de un libro)*

POR
JUAN VALLET DE GOYTISOLO

EL ALTOARAGONÉS JOAQUÍN COSTA. SU CONCEPCIÓN DEL DERECHO Y SU CRITERIOLOGÍA JURÍDICA

Joaquín Costa y Martínez (1846-1911), nacido en Monzón y trasladado a los ocho años con sus padres y hermanos a Graus, cursó los estudios de segunda enseñanza en Huesca, estuvo pensionado desde 1867 dos años en Francia por la Diputación de Huesca, y estudió las carreras de Derecho y de Filosofía, en las que se doctoró respectivamente en 1872 y 1873. Obtuvo por oposición plaza de auxiliar y sustituto de la cátedra de legislación comparada en la Universidad Central; logró el número uno en oposición de notarías del Colegio de Granada, en 1878, y plaza de abogado del Estado en las provincias de Guipúzcoa y Huesca (1875-1878). Ejerció de notario y de abogado en Madrid, donde fue académico-profesor de la Real de Jurisprudencia y numerario de la de Ciencias Morales y Políticas, en la que ingresó el 3 de febrero de 1901. En 1903 se retiró a su casita de Graus, de donde salió elegido diputado y, sin llegar a tomar asiento en el Congreso por propia negativa, retornaría a Graus, donde falleció.¹

Sus obras son numerosas e importantes. Las inició con su premiada memoria, *La costumbre como fuente del derecho, considerada en sus principios y en su valor e importancia en Roma*. Su introducción a este estudio fue publicada, en 1876, con el título *La vida del derecho*, en la cual -según el mismo Costa-² «se sentaban las bases de la doctrina biológico-jurídica», que -como sigue explicando- desarrolló en su *Teoría del hecho jurídico individual y social* (1880). A la par había realizado el esfuerzo de conocer en lo vivo los hechos jurídico-sociales en su Alto Aragón, que dio por fruto el primer volumen de la obra, por él impulsada. *Derecho consuetudinario y economía popular de España, I Alto Aragón* (1879). Siguió: *Requisitos de la costumbre jurídica según los autores* (1881), *Espíritu del derecho aragonés y el Congreso de jurisconsultos aragoneses* (1883), *Colectivismo agrario en España: doctrinas y hechos* (1898), *Estudios jurídicos y políticos* (1884), *El problema de la ignorancia del derecho y sus relaciones con el «status» individual, el referéndum y la costumbre* (1901) -que constituyó su discurso de ingreso en la Real Academia de

Ciencias Morales y Políticas-, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual del gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla* (1901-1902), y muchos otros trabajos más, históricos, jurídicos y políticos.

Del pensamiento jurídico del León de Graus me he ocupado en varias ocasiones.³ Aquí trataré de centrarme en los aspectos que repercuten en la metodología de la determinación del derecho.

Ante todo, debo reiterar⁴ que la característica esencial de Costa, como jurista, fue su foralismo, alimentado por su profunda raíz aragonesa, aunque para su explicación filosófica se sirviera de los moldes krausistas que recibió en su formación universitaria. Por mi parte, creo que media una diferencia sustancial entre el krausismo puro y la concepción jurídica de Costa. El krausismo no buscó su concepción ontológica en la contemplación de la realidad de la naturaleza, sino con una gnoseología idealista y con un proceso racionalista dividido en dos fases, analítica y sintética, de las cuales la primera debía obtenerse -según Ahrens-⁵ mediante la observación interna o psicológica de la antropología. En cambio, Costa parte de los hechos, de la historia; alerta contra los apriorismos, las abstracciones y toda idea preconcebida; tiene como guía la investigación del hecho jurídico y sus factores vistos en la razón y en la historia, y se fía de las doctrinas del sentido común del pueblo, inspiradas en la experiencia y con la razón común de las colectividades más que en las abstracciones de los técnicos. Es decir, cubría y ordenaba con formas krausistas los datos por él captados de la realidad sea por su propia experiencia o por lo mostrado en la historia.

Como observó Legaz Lacambra,⁶ la doctrina krausista es una pieza esencial del pensamiento de Costa, en cuanto representó una filosofía de la libertad, creando en el hombre «un reducto de libertad y derecho que lejos de absorber al individuo en el Estado, absorbe el Estado en el individuo», pero Costa la «convierte en una filosofía de la costumbre, en una afirmación obsesiva de la realidad primaria y axiológicamente suprema del hecho jurídico consuetudinario», y, por eso, separa la idea de la libertad tanto del racionalismo jurídico abstracto, como de su absorción por un legalismo.

Para Costa,⁷ derecho y vida tienen una «relación mutua» que estima «de todo punto necesaria»; pues el derecho «está dado por la vida» a fin de «informarla» para que sea realizada «en forma de derecho» por cuanto la vida del derecho es «la realización o determinación del derecho como principio esencial y eterno en una serie de hechos o estados temporales y sensibles (positivos) mediante la actividad de un sujeto racional».

Se comprende que, para él, no cabe que la ciencia del derecho se haga abstracta ni se aísle de la naturaleza ni de la moral; pues, entiende que la realización del derecho por la actividad del sujeto racional ha de consistir en efectuar la concreción del derecho positivo e histórico, que está constituido por «una serie de determinaciones sensibles» de aquél en la vida, «según la medida de la necesidad en cada punto».⁸ De ahí que considerase inseparables el derecho positivo, el natural o ideal y la actividad del sujeto que realiza en el primero la proyección o concreción del segundo en la vida del derecho, sin que sea posible prescindir de ninguno de estos tres elementos

capitales que -sigue Costa- «son uno mismo en distinto respecto o son tres situaciones distintas de un mismo ser».

El concepto de derecho lo centra Costa en el ámbito de las relaciones y las ordenaciones racionales, y no en el volitivo de los mandatos coercitivos. De ahí, su «concepto absoluto del derecho» «*la relación establecida racionalmente entre fines condicionales y condiciones o medios útiles*»⁹ o «*el orden de la libre condicionalidad en vista de fines racionales*».¹⁰ Nótese que relación u ordenación no se dan en abstracto, sino en concreto, «para la vida» a fin de que ésta sea «vida jurídica del ser racional», de modo que, si el derecho «es la libre condicionalidad», halla en la vida «la realización e información de su esencia eterna en el tiempo».¹¹ El mismo Costa explica las «notas categóricas» que integran esas condiciones:¹²

1º «El derecho es un principio de *dirección* para la voluntad y, por tanto, independiente y superior a ella». La etimología de las palabras *ius*, *directum*, *derecho* -contrapuesto a tuerto- lo indican.¹³ «Tampoco se halla el fundamento y criterio del derecho en las leyes positivas: antes bien, el derecho es anterior y superior a ellas, regla y «medida para juzgarlas».¹⁴ Así lo muestra la poesía popular española de la que efectúa numerosas citas.¹⁵

2º Es también un principio de *libertad*, «la coacción es un factor accidental de la vida del derecho, pero no entra como elemento componente».

Costa tiene un concepto sustantivo y no formal de la libertad, que es independiente de las leyes humanas. La *libertad* se presenta en correlación *al bien*. Todo sujeto jurídico, individual o social, tanto cuando crea normas como cuando realiza hechos jurídicos debe ejercitar su libertad «dentro de los límites que les traza la ley objetiva del bien», pues: «para el bien solamente, para la justicia como para la virtud, que no para el mal, es dada la libertad, la cual debe ser cuidadosamente distinguida del albedrío».¹⁶

No obstante negar que el derecho sea un orden de coacción exterior, Costa distingue el orden jurídico del meramente moral. «El derecho se diferencia del orden puramente ético en que tiene un aspecto exterior, una vida casi natural que lo hace accesible a la coacción. La fuerza no es la esencia del derecho, ni siquiera nota integrante de él, pero sí su vehículo externo, diríamos comitiva y acompañamiento ordinario».¹⁷

3º En un «*orden al bien*», que consiste en ejercitar libremente algún bien, con lo cual se reclama «la sustantividad e inviolabilidad del espíritu individual, y reivindica la libertad e independencia de su derecho inmanente con respecto al hecho social».¹⁸

4º «Es un principio de *condicionalidad*; y en ésto se separa ya de la moralidad: no ejecuta el bien sustantivamente por el bien mismo, sino con la mira de servir a otro bien, esto es, como medio o condición para cumplir algún fin a que el hombre viene obligado por su misma naturaleza».

De las explicaciones que da Costa¹⁹ resulta clara la diferencia entre el principio de condicionalidad del derecho enunciado por Kant y Kelsen -que lo refieren a la coacción y a la sanción, esenciales, según ellos, para el derecho mismo- y que Costa refiere a la realización del bien.

5º «Es un principio *racional*; y en ésto se diferencia de la mera relación de utilidad; no todos los medios ni todos los fines son jurídicos: no es el derecho la prestación de medios malos, ni tampoco la prestación de los medios buenos a un fin malo».

Entre derecho y utilidad -explica Costa²⁰ hay «distinción», pero no «antítesis» ni «contraposición»: «existe perfecto acuerdo que trasciende a ellos». Sus conflictos son sólo en apariencia: «No todo lo útil es derecho, pero todo derecho es utilidad»; pues -explica²¹ «lo más justo es, al propio tiempo, lo más útil; que la injusticia es un arma de dos filos»; y «por ésto, el que por miras utilitarias lo sacrifica es un mal calculador, que, aún bajo el punto de vista utilitario, conviene ser buenos».

6º «El derecho *no es un principio de reciprocidad*; el mutuo respeto, la permuta de utilidades y servicios, etc. nacen del derecho como una consecuencia, pero no lo constituyen: el derecho es independiente de la reciprocidad».

Considerar al derecho *un orden al bien*, requiere un criterio para determinarlo y un fundamento de este criterio: «El derecho -dice Costa²², que tiene su fundamento en Dios, según nos anticipa un piadoso presentimiento, por Dios ha sido y es declarado al hombre en su razón» -y aquí cita a Santo Tomás, S.Th., 1.^a-2.^{ae}, 91, 2, y 94, 6, y a Francisco Suárez, *De Legibus*, 1,3-; «y sólo cuando se ha desoído el dictamen de esta voz interior y se ha suplantado por individuales interpretaciones de otras creídas revelaciones escritas o tradicionales no ha despertado la humanidad sino con el fragor de las revoluciones».

Como caminos equivocados, señala estos dos:

-El de quienes, si bien parten «del hombre y de su naturaleza» sólo lo hacen «en aspectos particulares, ora fundándolo en nuestra limitación, ora en el mismo instinto de la propia conservación aludiendo a la tesis de Hobbes, ya en la libertad -como manifestación racional de la voluntad-, ya directamente en la voluntad misma reflexiva mostrada en forma de contrato, o irreflexiva, manifestada en forma de costumbres [con clara alusión, respectivamente, a la Escuela del derecho natural y de gentes, a los secuaces del pacto y a los partidarios de la Escuela histórica del derecho alemana], nunca en nuestra naturaleza vista en la unidad de sus relaciones».

-Y el camino «de la exageración que toma la libertad por indisciplina y el libre albedrío por licenciosa arbitrariedad» y «el innoble racionalismo que convierte la indagación filosófica en campo donde se agostan las creencias sin dejar florecer las convicciones». Es decir, el imperativismo y el racionalismo abstracto.

El León de Graus buscaba ese dictamen, como lo buscó el derecho natural clásico, con plena perspectiva ontológica,²³ criteriológica y gnoseológica.

En el aspecto criteriológico, define Costa²⁴ el derecho natural como idea y como principio esencial por realizar, posible o factible, idéntico siempre consigo mismo, absoluto, inmutable, anterior y superior al tiempo y a las circunstancias históricas, radiante en la conciencia, donde es recibido inmediatamente por nosotros.

Sin embargo, esa calificación como «idea» o «principio esencial por realizar» no es ideológica, idealista, sino ontológica.²⁵ No se refiere a un objeto puro, ni sólo *poético*, sino que lo recibe de la realidad de la naturaleza y en su ser objetivo esencial. Así dice Costa:²⁶

«Lo natural, lo propio del ser es que su actividad consuene con su esencia»... «vivir conforme la naturaleza es ley objetiva a la que no puede fallar jamás sujeto alguno»... «tenemos que cumplir el bien en todas las esferas»... «y cuando introduzcamos por acaso el mal en ese cumplimiento, ni alcanzará a la esencia en sí, ni al todo de su relación con nosotros como sujetos»... «y no porque el sujeto enfermo lo empañe [al derecho natural] con sus determinaciones viciosas o erróneas se sigue que por naturaleza haya de ser aquél mezcla de luz y tiniebla de equidad o de iniquidad».

Por ello, rechaza los criterios de la ciencia contemporánea suya, que por derecho ideal entendía «algo tocante a la fantasía creadora del artista o como una luz lejana que aliente al hombre» [posición de los iusnaturalistas idealistas y racionalistas], «como una forma abstracta y sin contenido en que se va vaciando y modelando el derecho histórico a medida que lo viven los individuos y los pueblos» [criterio de Thomasio, de Hugo, en general de los historicismos, y de Austin], «o como un infinito muy apartado del presente en la serie de los siglos, al que la humanidad sólo llegará en el período de su madurez» [es decir, con el «triunfo de la Idea», según Hegel, con la regeneración final de la humanidad, prevista por Comte, o con la «edad plena y armónica, o nueva alabanza de la humanidad con Dios, esperada por Krause).

DISTINCIÓN DE «DERECHO NECESARIO» Y «DERECHO VOLUNTARIO» Y LA VIGENCIA EN ÉSTE DE LOS PRINCIPIOS «STANDUM EST CHARTAE» Y «STANDUM EST CONSUETUDINI»

Para penetrar en el pensamiento jurídico de Costa es, ante todo, preciso seguirlo en la distinción fundamental que establece en las relaciones jurídicas, obteniéndolas con el análisis del contenido sustancial del derecho. Esta es:²⁷

-1º, «unas abrazan la naturaleza humana en su concepto absoluto, en su unidad, en su existencia, en su libertad, en lo permanente y esencial de ella, en aquéllo que la constituye, sin lo cual dejaría irremisiblemente de ser, y que se encuentra, por tanto, en todo ser racional, independientemente de toda condición de espacio y tiempo»;

-2º, «otras que afectan a la naturaleza humana en su concepto relativo y mudable como individualidad, en eso que constituye el carácter y, por decirlo así, la *constitución interna*, y que en cada instante es otra y diferente, porque depende de un número

infinito de condiciones infinitamente variables, nacidas de la herencia, de la educación, de la edad, del grado de desenvolvimiento del espíritu, del medio natural y social en que vive, del género de obstáculos».

Estima que el primer género de relaciones sólo han de tener una forma de realización, que debe dictar la razón *a priori*, mientras que en el segundo la satisfacción de la necesidad o el cumplimiento del fin debe admitir diversidad de formas, «para poder juzgar con pleno conocimiento de causa lo que más le conviene en cada caso». «Las primeras constituyen el derecho absoluto, necesario, obligatorio; las segundas el derecho voluntario, libre o hipotético». Aún cuando también aquéllas deben ser - como recuerda el *Fuero Juzgo*- «*convenibles al tiempo y lugar*», así como al grado de capacidad de las personas,²⁸ pues: «Cada grado de capacidad implica un grado diferente de derecho», que, no obstante, es «esencial, necesario, obligatorio», en el respectivo grado de capacidad.

Costa²⁹ pone en relación esta división con los diversos círculos, o personas individuales o sociales, en los que diversifica el sujeto, y señala que se reproduce en cada uno; y así, «lo mismo en el derecho del individuo que en el de la familia, del municipio, de la provincia y de la nación, existe un derecho necesario, del cual no les es lícito desviarse, y otro derecho voluntario, más flexible, que consiente elección de medios y variedad de acción».

Puestas también en relación cada una e estas dos clases de derecho con cada círculo social, afirma Costa que «el derecho necesario, en su calidad de tal, necesita una salvaguardia, una garantía, un regulador, y que esa regulación y esa garantía ha de sumirla por necesidad el Estado superior, porque a él obedecen y de él reciben impulso y dirección todos los demás: hoy es la nación esa personalidad superior a quien toca encauzar las actividades de los Estados inferiores en el sentido del derecho absoluto y necesario, legislarlo, procurar su cumplimiento, y castigar su infracción». Contrariamente: «Todo lo que no sea condiciones y formas necesarias, debe abandonarlo a la libre acción de los Estados inferiores, al individuo, a la familia, al municipio y a la provincia, los cuales tienen que expresar en él su singular individualidad».

También relaciona Costa esta distinción de derecho necesario y derecho voluntario con la que establece entre *Estado oficial* y *Estado común*, podríamos decir entre Estado y sociedad civil.

a) En cuanto al *derecho necesario*, dice³⁰ que «tanto las autoridades como los súbditos están obligados no los unos respecto de los otros, sino unos y otros respecto de los fines racionales que el derecho patrocina y ampara, y que toda regla jurídica que atañe a los dos, por los dos ha de ser aceptada, aún cuando la iniciativa procede de uno sólo.

- «Las reglas consuetudinarias que el Estado común expresa y produce en sus hechos, la autoridad legislativa, o, en su nombre la judicial, ha de revisarlas, y si no

las encuentra conformes a los principios eternos del derecho, debe intrrumpirles la posesión, perseguirlas, corregirlas o erradicarlas.

- «Las reglas legales o de otro género, dictadas por el *Estado oficial*, los súbditos a quienes van dirigidas deben contrastarlas con la piedra de toque de su razón, y si encuentran que no es lícito en conciencia obedecerlas sin infringir o lesionar un derecho, si el fin que en ellas se propone es malo, o siendo bueno el fin son malos los medios, es deber en ellos, cuando menos, suspender su cumplimiento».³¹

b) Respecto del *derecho voluntario* estatuido por el sujeto o sujetos de la relación, recuerda Costa³² los apotegmas: «la voluntad del fundador es ley», «la voluntad del testador es ley», «el contrato constituye ley».

Estamos en el campo de la *libertad civil* del individuo y de la familia, o sea donde rige el denominado en Aragón principio *standum est chartae*,³³ que -dice Costa-³⁴ «es una consagración del derecho individual enfrente del derecho público, y el reconocimiento por parte del Estado de la soberanía que es inherente al individuo y a la familia en el círculo de las relaciones privadas». «El individuo que de esta suerte es señor de sí propio y dueño de sus destinos, adquiere la conciencia de su responsabilidad, estudia mejor, penetra en sí mismo, adquiere el conocimiento de los infinitos recursos que atesora en su espíritu, y que nunca hubieran salido de su estado de potencialidad y de sueño sin esa regresión hacia el interior como sucede en los países donde el Estado se encarga de pensar por todos».

c) Además de lo que se impone como *derecho necesario* y de lo que como derecho voluntario es libremente establecido, señala Costa que existen unas relaciones que no son de derecho necesario, ni han sido expresamente reguladas, en todo o en parte, por los interesados. Es la esfera del derecho voluntario no previsto por los sujetos de la relación, -dice Costa-³⁵ «nada más lógico que suponer que la voluntad de una persona quiere lo que ha querido la mayoría de las personas que viven en condiciones análogas a las suyas».

Es el ámbito de la autonomía, o *selfgovernment* de los municipios y circunscripciones territoriales, donde estima que debe regir el principio *standum est consuetudini*,³⁶ en cuanto sea supletorio de la voluntad no expresa en materia de derecho voluntario. Según el propio Costa,³⁷ a fin de garantizar en su integridad la libertad civil: «Al principio foral *standum est chartae*, reconocimiento de aquella libertad respecto de las voluntades expresas, debe corresponder el principio *standum est consuetudini*, reconocimiento de esa misma libertad respecto de las libertades presuntas. Cuando una persona ha guardado silencio acerca de una relación de derecho que ha contraído o de un acto que ha ejercitado, se presume que quiso lo que la generalidad de sus convecinos quiere y practica en aquel mismo género de actos o relaciones».

Sin perjuicio de ésto, reconoce³⁸ que, «para evitar indeterminaciones y conflictos, es conveniente que «el supremo legislador, órgano del Estado superior» sancione «aquellos usos de derecho voluntario creados por la colectividad» y los sancione «en forma de ley facultativa y supletoria».

Por otra parte, entiende:³⁹ «La ley supletoria debe hallarse en revisión perpetua y cuando la mayoría del pueblo le ha desusado y ha acreditado en sus hechos otra diferente debe aplicarse ésta en concepto de supletoria, sin aguardar a que el legislador se aperciba de ello y la estirpe del Código, porque, entonces, la vida del derecho, aún en aquéllo que no dependa de los poderes públicos, aún aquéllo que es de exclusiva jurisdicción del pueblo, dependería del mayor o del menor celo, y de la mayor o menor capacidad del legislador».

Perfectamente correlativos entre sí son, según Costa, la soberanía del pueblo y su facultad de estatuir en forma de costumbres con prioridad sobre la ley en cuanto no contradiga el derecho natural. Esto es un tema repetidamente expuesto por el León de Graus,⁴⁰ que reafirmó en su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.⁴¹

«No es soberanía -dice-⁴² lo que el pueblo transfiere por el hecho de votar a tal o cual vecino o ciudadano el día de las elecciones; como no renuncia a su personalidad civil, como no renuncia ni suspende su capacidad jurídica ni su facultad de obrar cuando confiere poder a uno de sus amigos para que obren por él y le representen en determinados actos, juicios, ventas, transacciones, cobros, casamientos, licencias, donaciones, actos de conciliación, etc., nombra concejales, diputados, senadores para que se constituyan en órganos suyos de expresión, intérpretes de su conciencia jurídica, y la traduzcan en normas prácticas apropiadas a la satisfacción de las necesidades que al derecho toca satisfacer; pero conservando íntegra y en ejercicio su personalidad, y, por tanto, su potestad soberana, que es inalienable, y, con ella, el poder de iniciativa para legislar directamente por sí y, dicho en términos más generales, para elaborar en persona derecho positivo».

De ahí, las enormes consecuencias que dedujo respecto del rechazo de las leyes por todo el pueblo, de su desuso y de la llamada costumbre contra ley. En esos casos, razona Costa: «no digamos que el pueblo ha sido infiel a la ley, sino que el legislador ha sido infiel al derecho; no es el pueblo quien desobedece al legislador, es el legislador quien desobedece al pueblo, único soberano. Ni siquiera hay (en realidad, costumbre según ley, fuera de ley y contra ley, conforme a la añeja distinción de los juristas y de los leguleyos, lo que hay es ley según costumbre, fuera de costumbre y contra costumbre...)

En suma, conforme dice Costa, el orden de prelación de fuentes en derecho voluntario, es decir, en cuanto no contradiga el derecho natural necesario, por él contemplado -que corresponde al tradicional en todos los territorios españoles de derecho especial o foral- es el siguiente: «1.º, la *carta*, es decir, la voluntad de los particulares manifestada en título escrito, contrato, testamento, etc.; 2.º, la *costumbre* local; 3.º, la *costumbre general* escrita en el Código como derecho supletorio» [naturalmente -según su criterio- en cuanto no haya sido modificado por el cambio de la costumbre].

DERECHO, HECHOS Y NORMAS. HECHOS JURÍDICOS SOCIALES CREADORES DE NORMAS

El fundamento atribuido al valor de las costumbres por la Escuela histórica del derecho es metajurídico, en cuanto estima que son manifestación del espíritu del pueblo, que no crean sino que ellas se fundan en éste. Igual podemos decir del fundamento de la conservación de los derechos particulares que Durán y Bas y otros juristas catalanes remitían también al espíritu del pueblo.

Sin embargo, tanto las costumbres y los derechos particulares de los territorios y localidades, e incluso corporaciones, dentro de Estado, tienen un fundamento -que creo los justifica- estrictamente jurídico, independiente de cualquier razón política o metajurídica del tipo que sea. Baldo los justificó jurídicamente -como hemos visto-. Y jurídicas son también las razones que -además de las políticas indicadas- expresa Joaquín Costa en pro de las costumbres y de la preferencia, en su respectivo ámbito, de las particulares -correspondientes a las comunidades menores- respecto de las generales de comunidades más extensas y elevadas, por este orden: corporación, municipio, comarca, región, Estado, comunidades supraestatales.

Si Kelsen concretaría el contenido formal del derecho en las normas del ordenamiento jurídico de que se trate,⁴³ en cambio, antes de él, Joaquín Costa centraba su concreción en los hechos jurídicos.

Costa⁴⁴ tiene un concepto lato del derecho, que incluye tanto el *derecho ideal* como el *derecho positivo*, y por éste entiende todo resultado de la *actividad jurídica* que ponga el ideal en acto, ya sea constituyendo reglas legales o consuetudinarias o bien realizando determinaciones concretas en una relación jurídica específica.

Para este polígrafo altoaragonés, derecho positivo es toda concreción del derecho natural, ya sea concordante con las normas positivas o bien supletoria o discordante de ellas.⁴⁵ Es, en especial, de destacar que Costa centra el derecho positivo en el *hecho jurídico* en el cual se produce una concreción del derecho natural. Así, claramente dice:⁴⁶

«A todo hecho según ley o según costumbre, precede siempre un juicio individual de esa costumbre o de esa ley, un cotejo previo de ella con los principios de la razón, y la consiguiente adhesión a ella por parte del sujeto actor; por donde el hecho, en última instancia, viene a ser siempre hecho de derecho natural, hecho de derecho absoluto». No ha de tener el derecho positivo sobre el derecho natural «sino la forma, la limitación cuantitativa, regulada por el estado histórico de cada hombre o de cada pueblo, de cada momento o de cada siglo».

«Repárese -advierde- que tomo como sinónimos derecho positivo o histórico, y hecho (*lato sensu*) que debajo de este mismo nombre comprende las leyes o las costumbres y los hechos causados en virtud de ellas, porque si respecto de los hechos y relaciones individuales, la ley es regla ideal que los encierra todos dentro de sí por

modo virtual, en frente del derecho racional y eterno, no es, a su vez, la ley sino como un hecho mayor».

De ahí que observe también un matiz diferencial entre derecho positivo y ley positiva.

Su concepto general de ley lo describe⁴⁷ como «la declaración del ideal relativo de derecho que debe ser observado por el sujeto jurídico en tal determinado tiempo, bajo el imperio de determinadas circunstancias», en la cual «la forma que reviste ese ideal relativo por consecuencia de esa función es *la regla* jurídica, a que solemos denominar ley positiva de derecho». Por tanto, Costa concibe la ley como relación u ordenación, que «en medio del constante mudar de la vida» corresponde -explica-⁴⁸ a un elemento permanente que le anima y le da dirección unitaria y permanente como él mismo. A esa *relación de permanencia dada en la mudanza*, dámosla nombre de ley».

Partiendo de ese concepto general de ley -como «una relación de permanencia dada en su mudanza; lo fijo, lo inmutable y necesario, que subsiste como inmanente en cada uno de los fenómenos que constituyen la serie o cadena de ellos, en que consiste la vida»- y aplicándolo al ámbito del derecho, la «Ley», en mayúscula, «es un elemento interior de la vida jurídica, el elemento formal de la actividad que promueve el tránsito del derecho desde su existencia ideal a su existencia histórica».

Pero, continúa:⁴⁹ «También estimamos como elemento particular de la vida del derecho, *la regla o ley positiva*, pero distinto de ese: el primero hemos visto que acompaña a la actividad en el hecho de la producción jurídica; la ley positiva la pensamos como posterior a ella; aún más, como algo perteneciente al primero e inmediato producto que es consecuencia de esa elaboración a que la actividad somete al material eterno del derecho. Para despejar ese algo que como característica atribuimos a la ley, no tenemos sino considerar la naturaleza de ese resultado -que es el derecho positivo- y en relación con él la regla o ley positiva».

Por ello, razonó que «la ley o regla jurídica no se identifica con el derecho ni es cosa diferente de él»; por lo cual, «será una entre otras maneras de expresión suyas, la expresión del derecho positivo en el primer momento de su realización, tal como resulta de la aplicación de la actividad en tanto como función legislativa, independiente del signo que los traduzca en el mundo de los sentidos».

Esas formas de traducción pueden efectuarse socialmente de tres maneras biológico sociales, según dice Costa que las denomina:⁵⁰ *anergálica*, *sinérgica* y *sinaérgica*, según la sociedad de que se trata actúe: sea a través de órganos, ya directamente, o bien parte de uno y parte del otro de estos modos; y, así mismo, puede dársele forma normativa: *espontánea* o bien *intelectual* o *artística*, según predomine la fuente de sentido, o sobresalga la fuente de la idea o bien resulte de una actividad compuesta de aquellas dos.⁵¹

Situados en esta perspectiva, leemos⁵² como explica:

«La sociedad es un organismo compuesto, todo él, de protocélulas, y, por tanto, todas sustantivas, todas dotadas de unidad, de causalidad propia, de propia finalidad, y, en suma, de individualidad; son seres completos, incondicionados en cuanto a su existencia, que viven una vida propia independiente y separada de la vida de los demás »...« en la sociedad no existen deutero-células, es decir, «células secundarias que carecen de significación por sí mismas», como las que integran los individuos, «todas son centro de vida independientes».

De ahí, extrae estas consecuencias: 1.^a, las necesidades jurídicas se localizan en tales o cuales de los miembros de la sociedad, y «como estos poseen una actividad propia, incommunicable, distinta de la de los demás y no ligada inmediatamente a ella, pueden satisfacer por sí aquellas necesidades, sin que el cuerpo social entero se ponga en movimiento», «2.^a, no existiendo continuidad, adherencia de partes, masa plena y continua, tejidos, en el cuerpo social; no siendo la sociedad a modo de una individualidad gigante -no tiene un cerebro para pensar, ni una voluntad simple e indivisa para querer, ni una fantasía para dar forma sensible a lo pensado y querido, ni un brazo par encarnar y traducir en formas sensibles lo ideado e informado interiormente-: no puede ser agente directo de sus hechos, no puede crear reglas consuetudinarias *colectivamente*». Ha de valerse «del pensamiento, de la voluntad, de la fantasía» de los individuos que la componen -que «son seres acabados, incondicionales, racionales y libres»- «para concebir y dar vida exterior a sus concepciones jurídicas; le es forzoso en suma obrar por representación. El individuo es, por tanto, órgano necesario de la vida colectiva, así en el derecho escrito como en el consuetudinario «...» «la vida social es siempre *mediata*, se realiza *mediante* órganos individuales».

El *derecho popular* «no es tal porque sea parto directo del pueblo, ni se circunscribe tampoco a formas inferiores del derecho positivo; es popular porque está inspirado en el sentimiento jurídico del pueblo, porque su autor se impersonaliza, se despoja de su individualidad para absorberse en el espíritu del todo, y abraza lo mismo la costumbre que la ley y el Código».

La diferencia entre *derecho popular* y *derecho erudito* radica en la clase de *representación* que asumen los individuos que formulan el derecho, según sea *advénticia* y *espontánea* -fundamento de la costumbre- o bien *oficial* y *reflexiva*.

«Es espontánea la representación cuando uno cualquiera de los miembros que componen la sociedad sin delegación, tácita ni expresa, obra como obrarían en su caso todos los demás; cuando su propósito responde al propósito de la generalidad; cuando la regla que le informa en sus hechos interpreta y traduce, a la par que su convicción personal jurídica en aquella relación, la convicción común de la sociedad; cuando en esos hechos se ve retratada; y pueden darse hechos sociales porque se declaran todos y cada uno solidarios de ellos y reconocen su justicia y siempre que se les presente la ocasión o la necesidad de contraer el mismo género de relaciones, procederán de idéntica manera»... «La colectividad está entera en cada individuo, habla por su boca, obra por su mano, sin que el individuo ni la colectividad lo sepan ni lo quieran»... «por eso es espontánea»; «no naciendo la representación sino

de la contemporaneidad, en que cada individuo vive con los restantes dentro del todo de la comunidad, y la concordancia existente entre la situación de cada uno y la de los demás».

Costa⁵³ hace notar que no constituye una imperfección de la sociedad el hecho de que, además de poder actuar por sus órganos oficiales, también actúe espontáneamente, por órganos adventicios sino que, al contrario, constituye una de las posibilidades que más la favorecen. «Aquella parte del cuerpo social donde primeramente se manifiesta una necesidad» o «aquel individuo que primeramente la sintió, ejecuta todas las funciones que conducen a su satisfacción, adaptando y apropiando el fin a los medios que le son adecuados», de modo tal que, cuando otros sientan la misma necesidad, «se lanzarán por el camino que aquéllos le abrieron, y todo el trabajo intelectual, que hubieran consumido a no haberles precedido otros, lo aplican a otro género de actos» y «mediante esta distribución de trabajo resulta más rápido el progreso de la humanidad».⁵⁴

Nota Joaquín Costa⁵⁵ que los hechos jurídicos individuales puede ser *progresivos* - es decir, encadenados por una relación de evolución-, o bien *homogéneos* -ésto es, coincidentes con «otra serie de actos también homogéneos», por ser una misma la necesidad sentida e iguales «los medios con que ha de acudir a satisfacerla». En general todos estos hechos contienen dos elementos: uno transitorio, y otro permanente. El segundo expresa «la ley de homología de cada hecho con los demás de la serie», y «esto que tienen de común y de permanente todos estos hechos, ese plan uniforme que ha presidido a su formación es la regla consuetudinaria, es la costumbre».

La relación entre el hecho de un individuo y el espíritu de la realidad, presenta, según Costa,⁵⁶ tres formas fundamentales, según aquél resulte respecto de éste: opuesto indiferente o conforme. Esta *contemporaneidad*, de cada hombre con los demás, se produce «en círculos naturales más o menos extensos, en la familia, en la ciudad, en la nación, etc., o bien en agrupaciones de otra índole, sectas, partidos, iglesias, escuelas, ligas, etc.», mediante las cuales «puede ponerse en comunicación individual con los demás».

«No siendo las sociedades -sigue-⁵⁷ entidades abstractas y de artificio, sino organismos vivos y reales, es ley indeclinable que los individuos que las componen coincidan en su manera de pensar, de sentir, de querer, de obrar, que sus deseos sean comunes, idénticos sus ideales, congruentes sus actos, uniforme su vida, simultáneos y concordantes sus progresos, sus desfallecimientos, sus entusiasmos, sus caídas y sus retrocesos; y la experiencia enseña que esta ley de razón se cumple, con efecto, en la vida, y, porque se cumple tienen las colectividades historia, carácter, tradiciones, ideales, porvenir, espíritu común, personalidad». Pero, «esta personalidad no es tal que absorba y anule la propia de los individuos: no se opone a que cada cual represente la naturaleza humana a su modo, en una forma peculiarísima, ni a que determinados sujetos desentonen y perturben la uniformidad de la vida colectiva: la ley de la variedad se armoniza perfectamente con la ley de la unidad».

Respecto de los *hechos concordantes*, explica Costa:⁵⁸ «El derecho que vive en la conciencia del pueblo, no es un compuesto de reglas abstractas, es percibido con la realidad de su conjunto, y la regla, bajo su forma lógica, *aparece* cuando se hace sentir su necesidad»... «Tanto las lenguas como el derecho ofrecen en su existencia una serie de transformaciones no interrumpidas», que «están sometidas a la misma necesidad y son igualmente independientes del caso y de las voluntades individuales». Se producen por una comunidad de convicciones, en una conciencia «indivisible por naturaleza», que reconocemos en «los actos exteriores que la manifiestan, en los usos, en los hábitos, en las costumbres». Los hechos de los individuos son consuetudinarios cuando, «a su calidad de *jurídicos*» agregan «la *contemporaneidad*» del acto con dicha convicción general, que se manifiesta, a veces, «por vía de asimilación, de imitación, de prohijamiento» y en otras ocasiones, «por hechos *simultáneos* y *originales*, aislados, independientes unos de otros, sin previo acuerdo, sin que exista comunicación entre unos y otros agentes; el hecho se produce en varios lugares a la vez», «en diversos puntos del cuerpo social simultáneamente», o, en fin, por la acción combinada de uno y otro procedimiento.

Continúa el jurista altoaragonés:⁵⁹ «pónense como en acción las energías plásticas que se hallaban como en tensión y ocultas en las entrañas de la sociedad, y elaboran y exteriorizan en el mudo lenguaje de los hechos una regla positiva, congruente con los principios eternos de justicia, en la cual encuentran los individuos trazado el plan que ha de seguir su actividad para alcanzar el fin propuesto en aquel primer caso concreto y en los demás de igual índole que en lo sucesivo se vayan ofreciendo». Pero, hace falta que «ese sentimiento colectivo, vago, indefinido, nebuloso, se condense en un solo hombre,» o «en individualidades determinadas»; que «poseído del espíritu de la multitud, expresa lo que ella ha concebido y no puede expresar». Para ello, se produce «una *selección espontánea* entre cuantos sintieron primeramente el vivo acicate de la necesidad, y aquél que se reconoce mejor dotado por su posición y por sus aptitudes personales, por su vocación, etc.», «analiza detenidamente los términos de la necesidad y del fin a que corresponde, escoge los medios adecuados a su peculiar naturaleza, les proyecta el grado de potencialidad» etc., y, en fin, «proyecta el plan al exterior, consuma el hecho. Entonces viene a sancionarlo el voto de la multitud».

A juicio del propio Costa,⁶⁰ el hecho obrado así por un individuo es, a la vez, hecho social en cuanto coincide con el espíritu de la comunidad. De ese modo, él «se constituye un órgano adventicio de la comunidad» ya que, si bien «obra intencionalmente como individuo», a la par actúa «inconscientemente como género». «La originalidad nativa que expresa en aquel acto, le coloca por un instante a la cabeza de su pueblo, pero ni ha buscado antes ni conoce después ese resultado. No sacrifica su individualidad en aras del todo social, como suele decirse con error notorio». En su hecho se dan «dos elementos que no es lícito confundir»: uno «teórico», constituido por «lo común, lo universal, la relación ideal entre el medio y la necesidad, el plan, la regla en él informada que los demás prohíjan», y otro «práctico-individual», que consiste en «una de las infinitas especificaciones posibles de ese plan, uno de los infinitos casos aritméticos comprendidos dentro de aquella fórmula algebraica».

Así, la norma consuetudinaria «ostenta un sello de objetividad» que le da «la apariencia de obra impersonal» y, en algunos casos, la apariencia de ser obra directa del pueblo, «*sed quoque quae vulgo recepte sunt*», «*hoc ipso quad incertum auctoritatem habent, velut omnium fiunt* (Quintiliano, *De instit. orat.*, 2)». «El individuo obra el hecho; y el plan de ese hecho se hace costumbre a condición de que el pueblo lo sancione con su aprobación, reconozca en él el sello del genio nacional y con sus propios hechos lo consolide».

No ignora Costa la necesidad que, a este respecto, tiene el pueblo de guías, consejeros y asesores jurídicos. «En ninguna parte como en estos países de libertad civil y derecho consuetudinario -explica hablando de Aragón-⁶¹ es una verdad el dicho de Castro -que tanto vale el derecho cuanto los notarios quieren que valga- y una necesidad imperiosa el que vivan éstos en intimidad de relaciones con el pueblo para quien ejercen, conozcan hasta su más ocultos resortes que mueven a las familias y determinan los actos de la vida común, se penetran de cuán importante y delicado es su ministerio, y lo ejerzan con la misma religiosidad que si estuvieran investidos de carácter sacerdotal y como quien echa sobre sí, en el desempeño de su función, gravísimas responsabilidades morales».⁶²

EL MÉTODO JURÍDICO DE JOAQUÍN COSTA

En el método jurídico de Costa podemos distinguir una doble fase: la de conocimiento y la de la acción.

a) Gnoseológicamente combina la doctrina metafísica acerca del conocimiento de Santo Tomás de Aquino⁶³ con los datos suministrados, entonces -como él dice-⁶⁴, por los novísimos descubrimientos e hipótesis de la psico-física debidos al perseverante esfuerzo de Weller, Fechner, Wunt, Carpenter, Mendsley, Luys, Ferrier, Delboeuf, Lötzt, Helms, etc».

Explica Costa,⁶⁵ primero, que el conocimiento debe conseguirse por el método que la metafísica muestra: «que es real o dado en la cosa, correspondiente al único principio y al único fin que se dan en éste, no subjetivo y arbitrario, ni primeramente en multiplicidad y división, como se entiende ordinariamente, estimando con profundo error que el método es sustancialmente doble; ascendente cuando se procede de lo conocido a lo desconocido, entendiéndose por tales, respectivamente, lo individual -los hechos- y lo total -las ideas- (precisamente lo inverso de la realidad, según evidencia la metafísica), y descendente analítico, para recoger los materiales, y sintético para construirlos; y que sólo cuando se ha llegado a la síntesis hay composición y, por lo tanto, ciencia. La más ligera reflexión, tocante a las exigencias del objeto para ser conocido, muestran que se hallan reducidas todas a formar conciencia del principio del objeto, sea éste trascendente o inmanente, antes y sobre toda distinción de ascensión o descenso. Lo que hay es que unas veces conocemos el objeto en sí mismo, inmediatamente como esencia, y otras veces como causado en relación a su principio y fundamento; y, por tanto, que la conciencia se divide interior y subordinadamente en dos fuentes: inmediata (conciencia inmanente) y fundamental (razón)

y, como consecuencia, que el método se bifurca, parejo a esa división en estas dos direcciones: analítica o reflexiva, consistente en formar conciencia del objeto como se presenta en nosotros mismos, y sintético o demostrativo en formar conciencia del objeto en su fundamento absoluto, tomando en ello como criterio la conciencia misma, aquí el principio del objeto. La primera tiene por objeto mostrar, declarar, mediante gradual elevación en vista y testimonio inmediato de la conciencia, el objeto, como presente en ella, o como viéndolo nosotros mismos; la segunda, demostrar el objeto como necesario o como posible, descendiendo de su principio y fundamento absoluto, a priori, visto y sabido en la razón; decide, por tanto, aquélla el qué, la existencia del objeto inductivamente; ésta el porqué, la razón de su existencia, deductivamente: doble cuestión que aún el sentido común formula sobre toda cosa para su cabal conocimiento».

«Esta bifurcación -explica- no se da en la naturaleza de las cosas», sino que nace «de la finitud con que el sujeto, para formar ciencia, tiene que proceder». Ambos caminos, «recíprocamente se compenetran y complementan a tal punto que, si bien es lícito comenzar la indagación por cualquiera de ellos no queda perfecto el conocimiento de la realidad hasta tanto que ha confirmado el otro sus resultados, pues, con detenerse en el análisis y generalizarlo se caería en los errores del idealismo subjetivo, y con detenerse en la síntesis se alcanzaría la necesidad o la posibilidad del objeto indagado mas no se podría afirmar nunca la evidencia del testimonio auténtico, su efectiva realidad. Así lo dicen de consumo la razón y la historia».

Es decir, vemos aquí combinados en un constante ir y venir, a) de una parte, el *intellectum principiorum*, o capacidad que tenemos de ver lo universal y lo general que hay en las cosas singulares, y la *sindéresis*, o capacidad de juicio del bien o de lo justo precediendo los razonamientos con los cuales descendemos desde estos principios para explicar el porqué y la razón que relacione lo que es con lo que realmente debe ser, y b) de otra parte, la inducción y los juicios prudenciales a partir de la naturaleza de las cosas.

Después, desde el punto de vista psicofísico, explica Costa:⁶⁶ «No basta ya ni es lícito investigar los principios jurídicos como pura reflexión subjetiva», es decir, «independientemente del organismo corporal o, a lo sumo, en relación exterior con él. Es el derecho, cualidad del ser racional, cierto; pero cualidad a un tiempo real-ideal, físico-metáfrica, del ser vivo concreto, uno sobre toda distinción de espíritu y cuerpo»; y su actividad «no es esa actividad abstracta y quimérica que las concepciones idealistas han fantaseado, sino la actividad que, a falta de otro término, designamos con el nombre de anímico-corporal o psico-física, composición eterna, necesaria, esencial, no exterior, hipostática, contingente y a posteriori, de dos actividades o, si se quiere, de dos formas o cualidades de una misma actividad, jamás separadas en ninguna de las jerarquías de la vida».

Esboza el polígrafo alto aragonés⁶⁷ una biología jurídica, con conocimiento del sistema nervioso, o aparato *psico-físico* en su modo de funcionar en lo más esencial y, en él, diferencia: 1º *Organos periféricos pasivos, receptores y reactivos*; 2º *Centros y masas nerviosas*, donde «se concentra la impresión y se transforma en

sensación y en percepción, y de ellos parte el impulso de todos los movimientos corporales»; 3° *Organos periféricos activos*, «que son como el poder ejecutivo de la vida corporal, las placas terminales y motrices»; 4° *Nervios sensitivos*, «o centrífugos, transmisores del conocimiento iniciado por el espíritu».

En suma, advierte: «es un aparato de doble transmisión», «en la dirección centrípeta, transmisión entre la naturaleza y el espíritu», y «en la dirección centrífuga, transmisión entre el espíritu y la naturaleza». Comunicación que «no es inmediata y directa. La naturaleza, para llegar al reino del espíritu, se va espiritualizando por grados». De una parte, formas y sonidos producen imágenes y ecos vibrantes que flotan, que constituyen «un primer grado de espiritualización». Y, de otra, la fantasía «aligera esas formas» y «las reviste de otras más afines a las categorías, puras ideas del espíritu», con las cuales «puede ya la naturaleza conversar con el espíritu» que, a su vez, cuando «decide volver la vista a la naturaleza, tiene que principiar por nacionalizarse en su reino», «gradualmente también».

Matiza Costa⁶⁸ que «no percibimos nunca directamente los objetos, sino solamente su imagen, en un panorama interior, resultado del conjunto, de sensaciones que producen y despiertan en nosotros». Las impresiones, de luz, color, sonido, olor, gusto, temperatura, tacto, provocan en nosotros dos reacciones: una físico-orgánica y otra de índole espiritual, de las cuales aquélla, es condición *sine qua non*, que se traduce en sensación y percepción sensible. Pero, «para que los materiales importados del exterior y conglomerados en la impresión se metamorfoseen en un producto espiritual, en una percepción, es indispensable la presencia del espíritu en mayor o menor grado».

«Lo primero que el alma tiene que hacer es interpretar la sensación y para esto - sigue diciendo- se vale de dos géneros de datos: unos ideales, conceptos primarios, elementalísimos, inherentes al espíritu y propiedades esenciales suyas, especie de premisas innatas que constituyen el alfabeto vivo de la realidad (ideas de unidad, causalidad, finalidad, posibilidad, esencia, ser, actividad, tiempo, todo, parte, etc.), otros experimentales, adquiridos por experiencia de sensaciones pasadas». Unos y otros sirven de «criterios para que el alma discierna los elementos de la sensación presente». Ello tiene lugar en una «zona neutral», que existe en nosotros, donde opera la «fantasía o imaginación» que «hace visibles para el espíritu las formas de la naturaleza y sensibles para el cuerpo las ideas del espíritu», que es auxiliada por la memoria y por la facultad de hacer latente las impresiones recibidas y de verificarlas otra vez. La fantasía recoge las impresiones compuestas o parciales, las interpreta, traduce y ordena, y las reviste de formas de índole psicológica. En esa imagen o representación interior el espíritu «refiere la sensación a una causa objetiva distinta de él mismo», y se convierte en percepción que produce tendencia de atracción o repulsión.

Otro ciclo, inverso al expuesto, se produce también, explica Costa,⁶⁹ y, en su virtud, la iniciativa parte del espíritu sin que lo provoque estímulo exterior alguno; pues existe «todo un mundo de fenómenos independientes del cuerpo, y cuya iniciativa y determinación compete de pleno derecho al espíritu; sin que obste a esto el que esa acción original del espíritu haya de encarnar en las actividades corporales y engranar en ellas».

En ese examen de las actividades psico-físicas, comenzando por las más rudimentarias y ascendiendo a las más elevadas y complejas, Costa⁷⁰ va analizando sucesivamente: la actividad *refleja*, común a todos los animales, la *instintiva*, en sentido lato, que ya tiene una conciencia elementalísima y de escasa densidad, siendo parte libre y parte automática; el *sentido común*, dotado de discernimiento, mientras no degenera en rutina, con una previa proposición y debate interior; y la *artística*, en la cual la libertad alcanza su mayor grado de condensación fuera de los carriles del instinto y del hábito, con una realización sistemática en la que resplandecen «plenitud de espontaneidad, intimación doble regresiva del objeto a la conciencia, línea de vibración nerviosa sometida en todo su trayecto a libre acción de la voluntad, elección racional y adaptación proporcionada de medios a fin, presencia y dominio de sí mismo, no sólo en el conjunto y en la totalidad del acto, sino en cada uno de los elementos en que se subdivide».

b) El *método jurídico* que Costa aplica al derecho, según lo expuesto por él que acabamos de recoger, parte de relacionar derecho natural, o ideal, y derecho positivo, o histórico, en la realización de los hechos jurídicos. El León de Graus⁷¹ lo explica así: «pensamos al uno como infinito y como finito al otro; no existiendo más que una clase de derecho, siendo enteramente homogéneo en toda su naturaleza, parece en rigor que aquella relación sea la misma que existe entre la causa y sus efectos; por una relación de identidad cualitativa por lo tocante al fondo, toda vez que la actividad jurídica no puede informar en los estados más derecho que el que está en su posibilidad, el que le es dado como fin, el derecho ideal y entero»; y el derecho positivo, encerrado en nuestra vida no es sino «una determinación concreta» de aquél, «al cabo finita», en tanto que el primero, subsistiendo siempre íntegro, puede «ser puesto más y más veces y en infinito número de estados diferentes, por las diferentes humanidades en el espacio».

«El derecho natural es eterno, no es sobre el tiempo y exterior a él, sino permanente; subsiste en todo lo que unitariamente es y en cada uno de los estados que componen una serie infinita o ilimitada: no muda, sino que queda inmanente en la mudanza. A su vez, cada derecho positivo es «un derecho ideal, pero relativo, un derecho natural, pero reducido a límite, bien que de la misma cualidad y fondo que el derecho absoluto»; «sin ser todo el derecho natural es de la misma naturaleza de éste»; pues, según Costa, «no sería derecho de contrariar el derecho natural necesario».

«Esta necesidad de igualdad y proporcionalidad entre el derecho natural y el positivo -dice-⁷² fue ya conocida, aunque más bien a impulsos de un oscuro presentimiento que como fruto de una clara y reflexiva intuición, y sin sospechar su alcance y trascendencia, por algunos genios de la antigüedad -señaladamente por Solón y Sófocles, Cicerón y San Agustín- y, en la Edad media, por San Isidoro y Santo Tomás; en los tiempos modernos, después de las doctrinas sensualistas y naturalistas del pasado siglo que condujeron a las funestas abstracciones de Rousseau, de Kant y de la Revolución, y durante cuyo imperio muy raro escritor ha mantenido aquella voz de la antigüedad, dos escuelas justamente afamadas, y que han dejado largo y luciente rastro en la historia del pensamiento, las escuelas de Savigny y de Hegel, se

han consagrado preferentemente a resolver este pavoroso conflicto entre la especulación y la práctica, más o menos abiertamente previsto y planteado por la conciencia humana en todo tiempo y con más clara y madura reflexión por la ciencia contemporánea. Ni uno ni otro acertaron a resolverla, ni era dable una vez comprometidos en el camino de las negaciones absolutas, y desconociendo todo valor y sustantividad al derecho natural, el primero, y, el segundo, al derecho positivo».

Se trata, según el polígrafo altoaragonés, de efectuar el tránsito del derecho natural a su existencia histórica en los hechos jurídicos. Para ello, estima, precisos realismo metódico y sentido común práctico en los sujetos.

Muestra de lo primero es esta exposición del mismo Costa:⁷³ «Como medio de exposición me he servido de las vivas enseñanzas del pasado», de «la historia gran maestra del saber», unas veces, «para neutralizar la acción y los efectos de la fantasía creadora, que en la ciencia más que guiar perturba y desorienta, y dar a la razón un criterio, aunque provisional y de experiencia, casi siempre seguro para verificar resultados y cerciorarse de que sus conclusiones son legítimas y no quiméricos apriorismos; otras veces, para representar y poner en acción los principios y hacer de este modo más perceptible la doctrina»... «He procurado con empeño evitar toda abstracción, así como toda idea preconcebida, llevando por único guía en la investigación del hecho jurídico, el hecho mismo y sus factores, vistos en la razón y en la historia».

El esfuerzo de conocer a lo vivo los hechos jurídico-sociales lo realizaría en su Alto Aragón a través de los protocolos notariales de Jaca, Boltaña, Benasque, Benabarre y Huesca y de instrumentos y noticias facilitadas por multitud de amigos.⁷⁴

La mentalidad realista y el sentido práctico en la realización del derecho, la muestra, en especial, al poner en boca del pueblo altoaragonés:⁷⁵ «legisladores engreídos que pretendéis gobernar los pueblos con ideas y encerrar el mundo infinito de la vida en los moldes angostos de vuestros libros»... «las leyes que nosotros escribimos en el mudo lenguaje de los hechos, son más firmes y más incontrastables que las vuestras porque también son más verdaderas, porque están más fundadas en la naturaleza». En las montañas de Aragón -añade- «la naturaleza existe por la sola virtud del derecho; sin esas costumbres, que tan odiosas os parecen, no habría allí naturaleza productiva».

Hemos visto que, tratándose del derecho que denomina voluntario, propugnó la realización de esas determinaciones, conforme los principios *standum est chartae* y *standum est consuetudini*, y, en materia de derecho necesario, también hemos observado de qué modo lo dialectiza.⁷⁶

El tránsito del derecho natural al positivo, en las determinaciones de los hechos jurídicos, en la existencia histórica de cada comunidad, según Costa⁷⁷ puede efectuarse:

- sea directamente, sin mediación de norma positiva,
- o bien, siguiendo la dirección de alguna norma positiva.

En ambos casos -dice- «entran esos dos elementos: una relación individual de derecho (la finalidad, el qué) y un plan de conducta (el procedimiento, el cómo): sólo que, en un caso, este plan, esta regla individual, para observar el hecho, tiene que deducirla el actor directamente del derecho absoluto, inmanente en la conciencia; y, en el otro caso, de una regla positiva, costumbre o ley, dada con anterioridad al hecho».

En el primer supuesto al hecho determinado lo denomina un «hecho de equidad, o sea de derecho esencial o eterno»:

En el segundo -advierte-, no será lícito decir que «existe una doble relación, del derecho ideal a la regla positiva, de la regla positiva al hecho», mientras que en el primero hay sólo «una relación única del derecho natural o equidad al hecho». A su juicio «la relación es siempre directa -del derecho natural al hecho-, establecida por el propio sujeto», sin otra diferencia sino que, en la relación regulada por ley o costumbre, «determina su actividad en la dirección que encuentra trazada, y que él acepta y hace propia, individualizándola», mientras que cuando acude a la equidad actúa «una dirección nueva, que él originariamente se abre, por no existir otra o no convenir a sus fines la existente». Ya que, «si la ley positiva es injusta o contraria a ese derecho eterno, no puede ser justo el hecho sino desviándose de ella».

DETERMINACIÓN DEL DERECHO POR EL TRIBUNAL SUPREMO EN LA ESPAÑA DECIMONÓNICA

Al ocuparnos del periodo anterior, hemos visto como se crearon el Real Consejo de Castilla y las Reales Audiencias o Chancillerías en el mismo Reino de Castilla,⁷⁸ así como en Aragón y Cataluña;⁷⁹ y, muy especialmente, el valor que en este Principado se daba a su función determinativa del derecho, en cada caso, y su carencia de valor interpretativo general.⁸⁰

El Tribunal Supremo fue el sucesor del Real Consejo de Castilla. Apareció en la Constitución de Cádiz (art. 259), con el nombre de Supremo Tribunal de Justicia, como órgano jurisdiccional específico para resolver los recursos de casación, (introducido a imitación del modelo francés creado allí por la Asamblea constituyente de 1790. Tuvo las alternativas determinadas por la alternancia política, y se llamó también Supremo Tribunal de España y las Indias. Su actual nombre y estado fue establecido en la *Ley de Enjuiciamiento civil* de 5 de octubre de 1855.

Tanto la definición de jurisprudencia, como el valor de las sentencias concordes, dio lugar, en el siglo pasado, a enconadas discusiones, como las que tuvieron lugar con ocasión del tercer tema del Congreso Jurídico Español de 1886⁸¹ y del 1.º del Congreso Jurídico de Barcelona de 1888.⁸² En especial, es de destacar la polémica ponencia presentada, a este último, por Joaquín Costa.⁸³ Me he ocupado de este primer tema en la perspectiva de la metodología de las leyes;⁸⁴ ahora interesan las cuestiones referidas a la determinación del derecho.

Comencemos por Gény, que, si bien la instauración de la *Cour de cassation* tuvo por finalidad la defensa de la ley frente al arbitrio de los jueces, de hecho, en Francia, resultó el medio privilegiado de facilitar no sólo una interpretación unitaria de las leyes sino la determinación, también unitariamente, de las concreciones del derecho que no resultasen directamente de las leyes.

Recordemos que en el periodo de *ius commune* se buscaba la máxima equidad, dentro de la tradición del derecho positivo, confrontando realistamente las opiniones encontradas acerca de la *quaestio* discutida. Era una labor casuística, frente a la generalidad de la ley, pero sin sumisión -a diferencia del *common law*- al *stare decisi*.⁸⁵

De conformidad a esa concepción tradicional, escribiría Joaquín Costa:⁸⁶ «El carácter ordinario de la ley es la generalidad, contiene los casos únicamente por modo de potencia y hay que deducirlos de ella, uno por uno, por un trabajo reflexivo de adaptación que es a lo que llamamos interpretar de la ley. La interpretación no es, en sustancia, otra cosa sino la medida o contraste de algo individual por algo específico, o de otro modo, la reducción de un tipo-específico a las proporciones de un hecho; sea de un hecho en proyecto, con el fin de determinar la conducta que debe seguir el sujeto actor para que tal hecho resulte conforme al tipo propuesto o impuesto; ora de un hecho ya ejecutado, al objeto de decidir, caso de que no coincidan, lo que ha de restarse, añadirse o rectificarse, en él, para que quede lograda dicha conformidad. El legislador legisla para la especie, para una especie dada de hechos: el que interpreta la ley para ejecutarla (sea el particular mismo, sea un juez) es el legislador del hecho: deduce de la regla general una regla particular, no menos necesaria que aquélla, puesto que sin ella, sin ese trabajo de asimilación, nunca llegará a salir de su generalidad, quedando enteramente inaplicable. De aquí el distinto alcance que tienen una y otra regla. Cada uno de los infinitos hechos homogéneos abarcados debajo de una ley conserva, no obstante, esa homogeneidad, un carácter propio e incommunicable, que lo distingue de todos sus congéneres y hace que no sea aplicable a unos la interpretación, o sea la adaptación del precepto, hecha para otros, y que se requieran, por eso, tantas interpretaciones directas de él como casos vayan ocurriendo. Por otra parte, aún supuesta la identidad de dos hechos, de dos concursos o combinaciones de circunstancias, de dos situaciones de derecho, la relación entre estas situaciones o hechos y la regla o precepto general, no obstante ser relación objetiva, necesaria, única, puede no presentarse al entendimiento del intérprete tal como ella es, puede el entendimiento apreciarlo en un caso de un modo y en el otro de un modo diferente, equivocado éste, acertado aquél, o en parte acertados y en parte erróneos entrambos».

Aun cuando -como dice poco después el mismo Costa-⁸⁷: «El formar juicio no es cosa arbitraria, como querer o no querer: dados los términos, «hecho jurídico» y «ley general», fuera de nosotros, la verdad de ellos y de su relación se nos impone a pesar nuestro, por modo objetivo, sin que valga el que los demás nos digan que o la ley o el hecho no son tal como a nosotros se nos representan. «Sin embargo, enseguida, Costa vuelve a insistir en el subjetivismo de cada juzgado y afirma que, cualquier que sea su grado jerárquico, no debe ponerse traba ni limitación de ninguna especie.

Dejando aparte esas expresiones de subjetivismo relativista, la exposición de Costa, en torno a lo que la interpretación es, viene a concordar con recientes posiciones metodológico-jurídicas alemanas, en la consideración de tipos y serie de tipos -no de conceptos, a diferencia de lo que en su tiempo hacía la dogmática pandectista-, de los concursos y combinaciones de supuestos de hecho y del cotejo del hecho tipo en la norma considerada con el hecho del caso. Todo lo cual exige al juez una labor de adecuación para cada caso concreto. «Llamado a concretar la declaración impersonal del legislador para dar pauta a un estado jurídico determinado y personalísimo» -sigue diciendo-⁸⁸ «lo que ha de poner de suyo [el juez] es el juicio para interpretar a entrambas y relacionar la una con la otra».

Incluso hallamos en este mismo epígrafe, algunas frases en las que Costa, siguiendo la tradición más abierta del *ius commune*, se anticipa a las apreciaciones que desde la segunda década de este siglo formularía el neohegelianismo, por la pluma de Binder y Schönfeld,⁸⁹ y que después seguiría manteniendo Larenz.⁹⁰ Dice Costa⁹¹ que debía hacerse «una consideración de bulto», consistente en que también la sociedad muda de convicciones, y estas mudanzas encuentran eco en los estrados de la justicia, adonde llega siempre el derecho, por aportaciones moleculares, mucho antes que en los programas de los partidos y que en los Cuerpos legislativos y ministerios, donde no penetra sino en masa y por aluvión. Por eso, el juzgador no se limita a aplicar mecánica y rutinariamente la ley, sino que, al aplicarla, la desarrolla, la aclara, la suple, la reelabora y perfecciona, la vivifica, en suma, conforme a las inspiraciones de la razón común y a impulsos de la necesidad histórica para que fue dada. La letra, por su cualidad de signo, sólo tiene valor en función de lo significado; pero, signo material, y de convención, no puede seguir por sí las evoluciones interiores del derecho y llega un día en que se nos presenta en oposición con él. Esa oposición, esa antinomia, el juzgador tiene que resolverla de momento. La presión incontrastable de la realidad le obliga a armonizar esas interpretaciones con el sentido vivo de la ley, salvando los respetos debidos a la letra por medios indirectos, en que fueron maestros los pretores de Roma...».

He comentado, en otra ocasión,⁹² que la afirmación del subjetivismo, que antes hemos leído en Costa, si bien podemos aceptarla en el *juicio*, creo que no cabe extenderla a su *pauta*. Esa diferencia entre «*pauta*» y «*juicio*» creo que puede servir para aclarar la distinción clásica entre: *intelección* de la norma -o sea la inteligencia de su sentido, en su *mens* y *ratio*- y la *interpretación*, propiamente dicha, como mediación que es entre la ley la realidad, entre norma y hecho. Esa mediación tiene por fin la concreción del derecho como *lo que es justo* en el caso contemplado. Este concepto de interpretación corresponde, sin duda, a lo que hemos visto explicado por Costa. Pero la intelección, inteligencia o comprensión del *sensum legis*, es algo previo, en cierto modo, a la interpretación o mediación entre la norma inteligida y el hecho enjuiciado, aunque también muchas veces la labor interpretativa sirve, a su vez, para aclarar aquella intelección, tal como, asimismo, aclara los perfiles jurídicos del hecho examinado. Por tanto, la intelección de la norma no puede depender del juicio subjetivo de cada intérprete. En este sentido, no parece contradictorio, sino una garantía para la seguridad jurídica, que un Tribunal Supremo tenga la misión

específica de determinar esa intelección, inteligencia o comprensión de la norma de que se trate dentro de cada ordenamiento jurídico. Esta podrá constituir la pauta o una de las pautas del juicio, pero no debemos confundirla con este mismo, que supone un paso decisivo hacia el hecho -respecto del cual constituye una «concretización», mediación o acomodación-, en el que consiste la interpretación, propiamente hablando, que se debe dar entre la norma inteligida y el derecho jurídicamente determinado para el caso concreto de que se trata.

Ahí creo que se halla el punto débil de la brillantísima y traslúcida tesis del León de Graus acerca del subjetivismo que presta y defiende en la interpretación de cada juzgador, sin ponerles trabas ni limitaciones, que -como acabo de explicar- no puede alcanzar la debida interrelación de la norma en su generalidad, en la que halla fundamento la función del Tribunal Supremo.

De ahí viene la razón porque Costa⁹³ creía que era perturbador del «cierto grado de libertad», «que estimaba necesario en los juzgadores», que «la jurisprudencia una vez formada les vincule a ella, dándose carácter de ley y autorizando la casación por infracción de sus doctrinas y reglas». Esta crítica de Costa da en el blanco del fundamento político inicial que tuvo la institución que fijaba la intelección de la ley, de tal modo que los jueces no tuvieran sino que aplicarla silogísticamente al caso juzgado. Pero, no alcanza el fundamento jurídico de lo que ha ido entendiéndose en la casación, basándose en la conveniencia de que se enriquezca la intelección de la ley por su contraste en la práctica de un Tribunal Superior, que actúe por razones jurídicas no políticas -tanto más tratándose de cuestiones de derecho privado-, con lo cual facilita la corrección de las futuras concreciones determinativas del derecho que efectúen jueces y tribunales.

Es posible que en el subconsciente de Costa pesara la secuela de su concepción foralista, temerosa del poder unificador de jurisprudencia o doctrina legal del Tribunal Supremo. Tanto que -pienso⁹⁴: incluso habría visto con idéntico recelo, v.gr., la que sentara la Audiencia Territorial de Zaragoza respecto de la interpretación e integración de las costumbres del Alto Aragón.

No me parece ocioso recordar,⁹⁵ en este punto, las diversas posiciones mostradas, en el Congreso jurídico de Barcelona de 1888, acerca de la determinación de aquellos Tribunales de los cuales debiera dimanar la jurisprudencia, y que vienen a concretarse en éstas:

- Sólo el Tribunal Supremo (*Pla y Soler, José María Borrell y Soler, Acacio Charrin*).

- Además, las Audiencias Territoriales para el derecho peculiar y especial de su respectivo territorio (*Enrique Gil y Robes, Milá y Pi*, si bien éste lo restringía en el sentido de que no podían imponerse las de éstas como preceptos legales infringibles para el efecto de la casación).

- De todos (Costa, Trías y Doménech, Ripollés).
- De ninguno (Agulló).

Notemos que Joaquín Costa, desde su posición foralista defendió, en materia de fuentes del derecho, la prevalencia de la costumbre de ámbito más reducido -local y territorial- sobre las de mayor ámbito, y la de todas ellas respecto de las leyes, en las materias de derecho no necesario o que estén reguladas racionalmente en ellas. Siendo así, pudo haber mantenido en esta cuestión de la jurisprudencia una posición correlativa a aquélla que tuvo en la prelación de fuentes. De ese modo, podría haber defendido que a las Audiencias Territoriales les competía constituir jurisprudencia respecto del derecho de propio su territorio, o que incluso correspondiese a los juzgados para las costumbres vividas en su distrito o en localidades o comarcas del mismo, y que respecto de ellos no debiera haber recurso de apelación, ni de casación al Tribunal Supremo.

Pero, Costa, con su carácter apasionado, atacó frontalmente la cuestión y rechazó, de modo más total y radical que juzgado ni tribunal alguno pudiera monopolizar la jurisprudencia ni parte alguna de ella. Así afirmó.⁹⁶

«Interpretar una ley, adaptarla a los infinitos casos particulares que van demandando su aplicación, es obra harto más difícil que decretar desde un punto de vista general esa misma ley. Cuando la obra de la interpretación está encomendada, no a un juzgado o tribunal, sino a varios, que juzgan conforme a ella cuestiones del mismo género simultáneamente, pero aislados los unos de los otros, se impone a todos y cada uno el arduo trabajo de relacionar los motivos y designios de la ley con las necesidades concretas, individualísimas, a que entendió acudir con ella el legislador, no encontrando auxilio los unos en los otros, no pudiendo en su aislamiento consultarse, contrastar cada cual su propia interpretación y juicio con las interpretaciones dadas por sus colegas en los casos análogos, será ésta las más de las veces deficiente e imperfectísima, y su imperfección se perpetuará con honores de jurisprudencia para el propio Juzgado o tribunal que la creó, no existiendo mediador alguno que la agite y renueve y la precipite en una corriente de elaboración activa y continua: a una ley no corresponderá una jurisprudencia sino centenares de jurisprudencias: casos iguales serán apreciados con criterios diferentes: habrá juzgados, habrá audiencias, pero propiamente no habrá un orden judicial»... «El derecho nacional no alcanzará el beneficio de esa elaboración sorda, callada, molecular, que se obra en los tribunales, y que contribuye más a su progreso que la acción atropellada y tardía casi siempre, y a menudo irreflexiva, del legislador».

«El mal había sido perfectamente diagnosticado por los fundadores de la casación, y será siempre gloria suya el haberle buscado con noble y levantado empeño remedios radicales que lo atajasen y previniesen para siempre. Si no lo lograron culpa fue de su tiempo y del concepto mecánico del derecho que hallaron dominante en las escuelas, en los partidos, en la opinión: el traducirlo en forma de Tribunal Supremo y recurso de casación, no podrá acusarlos de infieles traductores la posterioridad»,...«Ya, por fortuna, en el pensamiento de nuestro siglo, aunque muy pere-

zosamente se van invirtiendo los términos y apuntando nociones jurídicas más generosas y amplias»... «nos cabe en la cabeza, aunque todavía no sin ninguna dificultad y repugnancia, que una cosa pueda ser todo y parte al mismo tiempo, organismo total y miembro de otro organismo superior, centro para unas funciones y periferia para otras; que puedan, por tanto conciliarse los fueros de la autonomía con las exigencias legítimas de la centralización. Esto nos permite emprender rumbos más ciertos que los cursados hasta aquí, para cumplir esta nueva condición que se impone a la jurisprudencia, y sustituir la acción perturbadora y antijurídica de la institución del Tribunal Supremo con otro instrumento regulador que no sea incompatible con la libertad judicial».

Tal instrumento, a su juicio⁹⁷ debería ser éste: «Todas las sentencias pronunciadas por las Audiencias deben imprimirse y publicarse oficialmente dentro de los treinta días siguientes a su fecha: y de las pronunciadas por los Juzgados de primera instancia, únicamente aquéllas que ofrezcan mayor interés desde el punto de vista de la jurisprudencia; si bien haciendo constar la aspiración de que todas ellas lleguen a obtener un día el beneficio de la publicidad».

Dejando aparte esta polémica, tan apasionadamente seguida por Costa, lo cierto es que el Tribunal Supremo y el recurso de casación fueron instaurados en España ya antes de elaborarse el Código civil, y que no sólo se articuló para los casos de inaplicación y de aplicación indebida de la ley, sino también, para las determinaciones de ésta, calificándose estas determinaciones como doctrina legal. Esta no sólo incluye la interpretación de la ley, sino también de la doctrina legal, destacando en ella, en especial, el reconocimiento de los principios generales de derecho. Como muestra, puedo decir que hace unos años,⁹⁸ me entretuve en repasar los primeros tomos de la colección de la jurisprudencia civil del Tribunal Supremo, publicada a partir de 1870 por la Revista de Legislación y Jurisprudencia, y pude comprobar que hubo, por aquél, un reiterado reconocimiento del «Principio de derecho», «principio legal» o «principio jurídico», de que la voluntad del testador es ley de la sucesión, que fue el objeto de búsqueda.

NOTAS

* Ese libro, en prensa cuando envié estos extractos a la «Fundación Joaquín Costa», ha aparecido ya editado por Editorial Fundación Ramón Areces, Madrid, 1994. Las referencias señaladas con *supra* se refieren a ese libro.

¹ Un fino examen de la compleja personalidad de Joaquín Costa puede verse en la *Semblanza de don Joaquín Costa*, por ROAN MARTÍNEZ, José, «Homenaje a Joaquín Costa», Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 1990, pp. 55-124.

² COSTA, Joaquín, *Prólogo*, a la *Teoría del hecho jurídico individual y social*, Madrid, Impr. «Rev. de Legislación», 1880, pp. V y s.

³ *Joaquín Costa y los principios «standum est chartae» y «standum est consuetudine»*, en «Joaquín Costa», cit., pp. 125-176; *Voluntarismo y formalismo en el derecho. Joaquín Costa, antípoda de Kelsen*, 18-44, Madrid, R.A.C.M. y P., 1986 (discurso de ingreso), pp. 71-

169; *El derecho natural en Joaquín Costa* en «Tellamar», Ávila, Familia Española. Horizonte, 1991, pp. 269-285.

⁴ Cfr. *Joaquín Costa y los principios...* 1 y 4, ed. Inst. de Esp. pp. 8 y ss. y 13 y ss., y ed. Fund. Matrit. Not., pp. 126 y 136 y ss.; y *Voluntarismo y formalismo en...*, 19, pp. 75 y ss.

⁵ HENRI Ahrens, *Cours de droit naturel et de la philosophie du droit*, par. I, cap. I, 1; cfr. 5ª ed. Bruselas-París, 1860, pp. 504 y ss.

⁶ LEGAZ LACAMBRA, Luis, *Libertad pública y libertad civil según Joaquín Costa*, R.E.P., 29-30, septiembre-diciembre 1946, pp. 5 y ss.

⁷ COSTA, Joaquín, *La vida del derecho*, introducción, 11; cfr. *El derecho en la letra y en la vida*, Madrid, Libr. Bergue, s.f., pp. 94 y ss.

⁸ *Ibid.* p. 98.

⁹ *Ibid.* p. 95.

¹⁰ COSTA, *Teoría del hecho jurídico*, 7, p. 52.

¹¹ *Ibid.*, *La vida del ...*, pp. 95 y ss.

¹² COSTA, *Teoría del hecho...*, 7, p. 51.

¹³ COSTA, *La vida del...*, 2 pp. 15 y ss. y *Estudios jurídicos y políticos*, I, 1, pp., 5 y ss. Dice ahí «el derecho es ley por la voluntad».

¹⁴ COSTA, *Estudios jurídicos*, pp. 11 y ss.

¹⁵ *Ibid.*, 5, pp. 58 y ss.

¹⁶ COSTA, *La vida del...*, 18, p. 130

¹⁷ COSTA, *Estudios*, I, 5, p. 52.

¹⁸ COSTA, *Teoría del hecho...*, 4, p. 32.

¹⁹ *Ibid.*, 4, pp. 32 y ss., y 5, pp. 37 y ss.

²⁰ *Ibid.*, 6, pp. 48 y ss.

²¹ COSTA, *Estudios*, I, 4, p. 42.

²² COSTA, *La vida del...*, Introducción, p. 27.

²³ Cfr. mi conferencia, *El derecho natural en Joaquín Costa*, II, B, loc. cit., pp. 273 y ss.

²⁴ COSTA, *La vida del...*, 12, p. 99.

²⁵ Cfr. mi discurso *Voluntarismo y formalismo en...*, 24, pp. 96 y ss.

²⁶ COSTA, *La vida del...*, 14, pp. 113 y ss.

²⁷ COSTA, *Teoría del hecho...*, 11, pp. 71 y ss.

²⁸ Este fue el criterio de SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, 2, 10 y 9, 13, y de SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 2.^a-2^{ae}, 95, 3 y 96, 2.

²⁹ COSTA, *Teoría del hecho*, 11, pp. 89 y ss.

- 30 *Ibid*, 31, pp. 239 y ss.
- 31 Cfr. los argumentos de Costa en favor de este criterio en *La libertad civil y el Congreso de juriconsultos aragoneses*, Madrid, Impr. de la «Rev. de Legislación», 1883, cap. VI, p. 173.
- 32 COSTA, *Teoría del hecho...*, 9, pp. 72, *in fine* y ss.
- 33 Cfr. *supra*, 61, c, especialmente el párrafo correspondiente a la nota 21, y 206 b, en especial el párrafo correspondiente a la nota 38.
- 34 COSTA, *La libertad civil y el...*, cap. IV, II, pp. 102 y ss.
- 35 COSTA, *Teoría del hecho...*, 11, pág. 91.
- 36 Cfr. *supra*, 65, párrafos correspondientes a las notas 63 a 66, 206, c, en especial al texto que lleva la nota 37.
- 37 COSTA, *La libertad civil y...*, cap. IV-II, p. 108.
- 38 COSTA, *Teoría del hecho...*, 11 y 12, pp. 100 y ss.
- 39 *Ibid*, p. 189.
- 40 *Ibid*, 31, pp. 240 y ss., y *La libertad civil y...*, cap. VI, pp. 172 y ss.
- 41 COSTA, *La ignorancia del derecho y sus...*, IV, pp. 57 y ss.
- 42 *Ibid*, p. 63.
- 43 Cfr. mi cit. *Voluntarismo y formalismo*, 11-17, pp. 44-70, o *Metodología de las Leyes*, 89, pp. 210 y ss., y 108, párrafos correspondientes a las notas 17 y 18, p. 256.
- 44 COSTA, *Teoría del hecho*, 14, p. 131.
- 45 *Ibid*, I, pp. 3 y ss.
- 46 *Ibid*, pp. 6 y ss.
- 47 COSTA, *La vida de...*, 22, p. 153.
- 48 *Ibid*, 10, pp. 87 y s.
- 49 *Ibid*, 22, p. 153.
- 50 *Ibid*, 20, p. 148
- 51 *Ibid*, p. 143.
- 52 COSTA, *Teoría del hecho*, 14, pp. 132 y ss.
- 53 *Ibid*, p. 138.
- 54 Es de notar que esa afirmación aparece de nuevo actual al haber insistido recientemente FRIDRICH A. Hayer (*Derecho, legislación y libertad*, vol. I, *Normas y orden*, cap. II, cfr. en castellano. Madrid, Unión Ed. 1985, pp. 75 y ss.) en la importancia de un *orden espontáneo o kosmos* afirmando que «si la estructura de la sociedad moderna ha llegado a alcanzar su actual grado de complejidad (muy superior a cuanto hubiese podido alcanzarse de manera deliberada) es porque la misma está basada en un orden espontáneo y no en una organización»... «Por eso resulta tan paradójico (y denota

una total falta de comprensión acerca de las circunstancias que en el fenómeno realmente concurren) suponer que la sociedad moderna, dada su complejidad, deba ser objeto de planificación. Sucede, por el contrario, que tan solo cabe salvaguardar tan complejo orden de manera indirecta, perfeccionando y haciendo cumplir las normas que propician la formación de un orden de tipo espontáneo» pues «no sólo resulta imposible reemplazar un orden espontáneo por una organización, sino que tampoco cabe mejorar o corregir aquel primer modelo mediante algún tipo de intervención directa».

55 COSTA, *Teoría del hecho...* 14, p. 138.

56 *Ibid*, 39, pp. 320 y ss.

57 *Ibid*, pp. 324 y ss.

58 *Ibid*, 40, pp. 333 y ss.

59 *Ibid*, 41, pp. 341 y ss.

60 *Ibid*, 41, pp. 344 y ss.

61 COSTA, Prólogo del volumen I de la obra colectiva *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, cit., pp. 5 y ss.

62 En cuanto al valor práctico de las costumbres y la preferencia de éstas sobre el derecho legislado, lo sostiene Costa, en su *Teoría del hecho jurídico*, 43, pp. 370 y ss.

63 Cfr. *supra*, 143, a; también: F.M. SCIACCA, *Perspectiva de la metafísica*, cit., cap. III, ed. española, pp. 47 y ss.; RODRÍGUEZ, Victorino *Antropología tonista y antropología actual*, loc. cit. 5 y ss., pp. 50 y ss., y CANALS VIDAL, Francisco *sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, P.P.U., 1987, y también mi comunicación Sciacca, de Aristóteles a Santo Tomás, 4 a fin, VERBO, 271-272, enero-febrero, 1989, pp. 74-80.

64 COSTA, *Teoría del hecho*, Prólogo, pp. V. y ss.

65 COSTA, *La vida del...*, Introducción, pp. 33. ss.

66 COSTA, *Teoría del hecho...*, 15, pp. 149 y ss.

67 *Ibid*, 16, pp. 150 y ss.

68 *Ibid*, 19, pp. 171 y ss.

69 *Ibid*, pp. 174 y ss.

70 *Ibid*, 17, pp. 153 y ss.

71 COSTA, *La vida del ...*, 14, pp. 105 y ss.

72 *Ibid*, 15, pp. 116 y ss.

73 COSTA, *Teoría del hecho...*, Prólogo, pp. V y ss.

74 COSTA, *Derecho consuetudinario y...*, vol. I, cap. I, p. 21.

75 COSTA, *La libertad civil y...*, cap. V, pp. 146 y s.

76 Cfr. *supra*, 264, b y c.

77 COSTA, *Teoría del hecho...*, 1, pp. 6 y ss.

78 Cfr. *supra*, 211, D.

79 *Ibid*, E. y D.

- 80 *Ibid*, 213.
- 81 Cfr. sus *Actas* en el volumen impreso en Madrid, Manuel G. Hernández, 1886.
- 82 Cfr. sus *Actas*, en el volumen impreso en Barcelona, Impr. de Jaime Jepús y Roviralta, 1888. De la reseña del mismo me ocupé en, *Joaquín Costa y el tema de la jurisprudencia en el Congreso jurídico de Barcelona en 1888*, A.D.C., XLI-IV, 1988, pp. 969-1.032.
- 83 COSTA, Joaquín, *Condiciones que debe reunir la jurisprudencia para disfrutar de autoridad de doctrina legal*, ponencia al primer tema del Congreso jurídico de Barcelona 1888, recogida con el título *La casación, el Tribunal Supremo y la jurisprudencia*, como Apéndice en su libro *reorganización del Notariado, del Registro de la Propiedad y de la Administración de Justicia*; Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación, 1890-1893, pp. 287 y ss.
- 84 *Metodología de las leyes*, 212, pp. 579 y ss.
- 85 Cfr. *supra*, 213, a partir del párrafo que lleva la nota 35, hasta el final.
- 86 COSTA, *La casación...*, 2, vol. últ. cit., pp. 292 y s.
- 87 *Ibid*, p. 295.
- 88 *Ibid*, p. 294.
- 89 Cfr. *infra*, 317, a, desde el párrafo que lleva la nota 105 hasta el final de la letra a.
- 90 *Ibid*, 319, texto correspondiente a las notas 158 y 159 y párrafo siguiente.
- 91 COSTA, loc. últ. cit., pp. 293, in fine y s.
- 92 *Joaquín Costa y el tema de la jurisprudencia en el...*, IV, p. 989.
- 93 COSTA, loc. últ. cit., 3, pp. 297 y ss.
- 94 Cfr. mi *Metodología de las Leyes*, 212, párrafo que contiene la nota 33, p. 580.
- 95 Cfr. mi síntesis en *Joaquín Costa y el tema de la jurisprudencia*, VII, c. loc. cit., p. 126.
- 96 COSTA, loc. últ. cit., 5, pp. 336 y ss.
- 97 *Ibid*, 6, conclusión 7ª, p. 347.
- 98 *El derecho de sucesiones en el Código Civil*, recogido en mis «Estudios de derecho sucesorio», Vol. II, 2ª ed., Madrid, Montecarvo, 1989, p. 531 y ss.



Costismo y andalucismo. La influencia de Joaquín Costa en Blas Infante

POR
JUAN ANTONIO LACOMBA

I.- INTRODUCCIÓN

El andalucismo, como movimiento socio-político, que no partido, buscará la recuperación -económica, social, cultural- de Andalucía como pueblo; se desplegará, fundamentalmente, entre 1916 y 1936; su núcleo difusor básico se encontrará en Sevilla y será su líder indiscutible el notario malagueño Blas Infante. En su formulación programática, cabe destacar la influencia de Joaquín Costa, que se convertirá, así, en una de las fuentes ideológicas del movimiento andalucista.¹

En el proceso de formación del pensamiento blasinfantiano, junto al organicismo krausista, el federalismo pimargaliano y el doctrinarismo georgista, hay que situar la corriente regeneracionista de finales del XIX, ejemplificada, sustancialmente, en Joaquín Costa.² La asunción de los planteamientos costistas, en especial, en lo tocante a la «cuestión agraria», la hace Infante a partir de los supuestos del georgismo, desde los que aborda el problema de la reforma de la propiedad de la tierra.³

Pero Costa es un referente constante en Blas Infante, quien coincide plenamente con el desgarrado análisis crítico que de la realidad española de principios del XX realiza el notario de Graus. Así, pues, en Infante hay una clara «filiación intelectual» con respecto a Costa, a quien sigue y a quien admira profundamente. En 1916, con motivo del homenaje del Ateneo sevillano a J. Costa, en el quinto aniversario de su muerte, Blas Infante, como muestra de esta influencia, y de su devoción al pensador aragonés, manifestará su voluntad «de dar a conocer la obra de Costa, para que ella engendre hijos que le den este premio de inmortalidad».⁴

II.- LA INFLUENCIA DE COSTA EN EL PENSAMIENTO DE BLAS INFANTE

¿Quién fue realmente Blas Infante? Quizás, en el fondo, un libertario. Rechazó toda dictadura, tanto proletaria, como burguesa; se negó a que la socialización supusiera cambiar la propiedad privada por la estatal; como buen georgista, distinguió

entre *propiedad* y *posesión* y propuso la «municipalización de las tierras», bajo la responsabilidad de los municipios y de sindicatos campesinos.⁵ Fue: federalista (o confederalista), georgista, próximo en algunas ideas a los planteamientos anarquistas, profundamente religioso y cristiano, de «amor franciscano» a las cosas y ansioso de «paz gandhiana» para los hombres, organicista krausista, vitalista a la manera orteguiana y regeneracionista costista. Basculando entre la realidad y la utopía, su raíz nutricia, su medio y su fin es Andalucía, a la que buscó devolver su «orgullo de pueblo» y para la que quiso, por encima de todo, la justicia y la libertad.⁶

En el pensamiento de Infante hay una continua preocupación por la cuestión agraria andaluza. Latifundio y jornaleros, tierra y pueblo andaluz, son coordenadas indisolublemente unidas en el proyecto de cambio propiciado por Infante y por el movimiento andalucista. En el fondo de todo ello puede hallarse el pensamiento de J. Costa; en paralelo a éste, la doctrina georgista. En definitiva, toda la tarea de Infante puede resumirse en un principio: hacer de Andalucía una patria justa y libre en el seno de una España -«de los pueblos»- solidaria.

El prof. J. Maurice ha bosquejado «el costismo de Blas Infante», poniendo de manifiesto la influencia de Costa en el pensador andaluz. Considera J. Maurice que en la personalidad de éste hay tres significativas facetas: el reformista agrario, el regeneracionista andaluz, el intelectual populista. En las tres, con las peculiaridades blasinfantianas, es bien sensible la influencia costista, a la que se añadirá la georgista y, en buena medida, la libertaria. En la *cuestión agraria*, partiendo de presupuestos costistas, propondrá, básicamente, soluciones georgistas; en su *planteamiento regeneracionista*, «concurren la experiencia propia y las enseñanzas de la historia, hacia una asimilación crítica del regeneracionismo costiano»; en fin, en cuanto al *papel del intelectual*, el análisis infantiano del pueblo-muchedumbre resucitaba «el viejo sueño costiano de la existencia natural del talento y del papel rector que había de desempeñar en una sociedad dominada por los caciques».⁷

En este contexto, en 1916, año en el que Infante reflexiona sobre «la obra de Costa», su pensamiento se halla impregnado de las ideas del polígrafo aragonés. Arranca de un concepto de sociedad con claras connotaciones krausistas: «La sociedad es un compuesto superorgánico, resultante de la convergencia de las fuerzas más afines que destacan su unidad enfrente de las demás fuerzas, con el fin del complemento de la deficiencia individual y de obtener la potencia de la solidaridad enfrente de las fuerzas distintas»; su fin es «reunir todas las deficiencias individuales en la eficiencia de la resultante solidaridad»; su sentido último, «la armonización de los fines individuales y sociales, de modo que ni el estado individual ni el social se encuentren enemigos, ni se resten entre sí eficiencias».⁸ Desde esta perspectiva, el pensamiento de Infante se centra en tres cuestiones: la reforma política, la reforma económica, la reforma municipal.

Con respecto a la *reforma política*, su idea esencial -tras rechazar expresamente el separatismo- es la defensa del regionalismo nacionalismo y de la plena autonomía para Andalucía. Lo considera la fórmula superadora de las perspectivas parciales que ofrecen los partidos, ya que proporciona *unidad de acción*, frente a la *partición* -la

acción parcial- que siempre significan los partidos.⁹ Afirma así, desde bien temprano, y en ello insistirá en diferentes ocasiones, su radical antipartidismo.¹⁰

En relación con *la reforma económica*, Infante toma la doctrina georgista como teoría de base, a partir de la cual trata de resolver el problema de la tierra. A su remedio se encamina el proyecto andalucista. La revisión de la figura y del pensamiento de J. Costa -a quién sitúa en la tradición de la escuela fisiocrática española- permite a Infante asumir para Andalucía, en lo fundamental, el programa costista de colectivismo agrario y conectarlo con sus propios planteamientos georgistas.¹¹ Como objetivo final, la abolición de la propiedad privada de la tierra; como medio, el principio georgista de distinción entre *propiedad* y *posesión* y la aplicación del *impuesto único* sobre el valor social del suelo «que absorba para la comunidad el valor de la tierra desnuda de cultivo o edificación». Ello hará posible el crecimiento de la producción, el descenso de los precios y el nacimiento de una clase media campesina. Esta sería la auténtica reforma agraria desde la perspectiva del programa andalucista.¹²

En lo referente a *la reforma municipal*, se propugna en especial: una amplia autonomía de los municipios; una constante participación de los vecinos en debates y decisiones, para lo que se pide el recurso al referéndum en los temas de importancia; una información pública sobre los presupuestos, con presentación de las cuentas a los ciudadanos por el Ayuntamiento. Dos razones avalan estas propuestas: una, despertar la conciencia municipal como fundamento de la conciencia regional y nacional; otra, la conveniencia de una estrecha colaboración entre administradores y administrados.¹³

Así, en el conjunto de su pensamiento y, en concreto, en las propuestas de 1916, Blas Infante, portavoz del naciente movimiento andalucista, formula un bloque de ideas que perfilan un programa de cambio para Andalucía. En su entramado profundo se advierte la fuerte incidencia del pensamiento de Costa, a cuya obra dedicará Infante, en este mismo año, una larga y sistemática reflexión.¹⁴

III.- LA OBRA DE COSTA VISTA POR BLAS INFANTE

Escribía el prof. J. Maurice, al analizar la relación Costa-Infante, que «no solo la referencia a Costa es constante en el pensamiento de Infante, sino que, en circunstancias distintas y desde una problemática propia, este sigue *mutatis mutandis* una ruta similar a la del león de Graus».¹⁵ Hay en ambos preocupaciones parejas y propuestas, en muchos casos, casi idénticas, lo que pone de manifiesto la estrecha vinculación entre Costa e Infante. Así ocurre con los planteamientos regeneracionistas; también -aunque con ciertos matices, por el georgismo de Blas Infante- en el tema de la tierra; claramente, en lo que se refiere a la función rectora del intelectual y a la distinción entre *pueblo* y *muchedumbre*, defendiendo la existencia de una aristocracia natural del talento. Escribe Infante:

«No hay pueblo en el cual no exista muchedumbre. En todo pueblo, la minoría es el pueblo, la mayoría es la muchedumbre, sin conciencia. Y, a la muchedumbre, la fuerza organiza-

*da le parece augusta (...). La muchedumbre es como el agua que, no pudiendo romper el dique, discurre esclava por el cauce que viniera a abrirla, un organizado poder».*¹⁶

En su folleto *La obra de Costa*, Infante dejará patente su profundo conocimiento del pensador aragonés, así como la admiración por su tarea y su figura. «Identificado con la salvación de España -escribe- el triunfo de las doctrinas del maestro del Renacimiento político y social español, importa dar a conocer por todos los medios sus ideales, repitiéndolos ante el pueblo, dormido o degenerado; presentándolos en forma breve, aunque ésta ofrezca de ellos una noción incompleta». Se duele luego de que «la indiferencia de los españoles» haya cerrado «con doble llave» el sepulcro de Costa; pero hay una España que revive y «por esa juventud, que intensificará la vida de España, vivirá y triunfará la vida inmortal de Joaquín Costa».¹⁷

Infante, al sintetizar la obra de Costa, realiza una aproximación a los múltiples perfiles del escritor aragonés: el erudito, el pedagogo, el historiador, el jurista, el legislador, el sociólogo, el agrónomo, el político, el patriota. Facetas todas ellas que, en buena medida, se encuentran en la trayectoria vital e intelectual de Infante. A través del análisis de la plural dimensión del pensamiento costista, recoge y expone sus propuestas esenciales con respecto a los problemas españoles, con las que Infante se identifica en gran manera. Así resume sucintamente, con las propias palabras de Costa, «la doctrina de redención» española por él propugnada: «Para este fin ¿qué mejor que hacerle hablar como si estuviera vivo? La palabra suya, el imperativo suyo -dice Infante-, serán (...) pronunciados por mis labios».¹⁸

Infante se acerca a «la obra de Costa» desde su fundamental sintonía con la misma. Por ello, los aspectos sobre los que reflexiona tratan de mostrar la esencial coincidencia con sus propios planteamientos. Así, nos presenta un Costa *erudito*, cuya erudición no es «pasiva», sino «activa», como «un arma para la investigación seria y útil»; un Costa *pedagogo*, «desde casi su adolescencia»; otro Costa *historiador*, al que «deben los andaluces el haber contribuido a poner en claro nuestro abolenjo étnico»; y otro Costa *jurista y legislador*:

*«Era el hombre que amaba la Ley por Derecho, el Derecho por la Libertad; y que, por amor a la Libertad, amaba el estudio del Derecho y de la Ley (...); él entendía por libertad política y civil, en términos amplios, el respeto mutuo entre los dos Estados, el del individuo y el de la sociedad (...). Su amor al Derecho está por encima de su amor a la Ley. De aquí el amor suyo por el Derecho consuetudinario».*¹⁹

Se detiene luego Infante más cuidadosamente en Costa *sociólogo*. Lo vincula directamente con la tradición fisiocrática española y, en parte, con el pensamiento de H. George, evidenciando con ello las afinidades entre sus planteamientos y los costistas. En esta línea, al referirse a las bases que mejor responden a la armonización de los fines individuales y sociales, señala que «Costa, como Alvaro Flórez Estrada, Henry George y Wallace, las encuentran (...) en el establecimiento de la justicia fundamental distributiva, por la atribución primordial a todos los hombres de aquellos elementos que (...) la Naturaleza quiso que fuesen comunes. Es decir, de los elementos naturales no debidos a creación humana».²⁰

Costa piensa, como también Infante, que sin redimir al labrador «es imposible la redención de España»; y en su *Colectivismo agrario en España* afirma una idea que, por su raíz georgista, Infante suscribe totalmente:

*«La propiedad individual no puede legítimamente recaer sino sobre bienes que sean producto del trabajo individual. La tierra es obra exclusiva de la Naturaleza. Por tanto, no es susceptible de apropiación.»*²¹

Se ocupa después de Costa *agronomo*, con el que coincide en la necesidad de desarrollar el regadío y de eliminar el barbecho, transformando así gradualmente la agricultura. Concluye finalmente Costa: «Muchas ovejas y pocos rebaños; muchos árboles y pocas selvas; muchas casas y pocas ciudades; muchos cultivadores y pocos jornaleros; muchas acequias y canales, y pocos ríos caudalosos».²²

En cuanto al Costa *político*, Infante comparte plenamente sus planteamientos críticos. He aquí la imagen de Infante sobre la España de la Restauración:

*«Las funciones de cuidar la Patria eran consideradas por los españoles directores o dirigidos (...) como funciones de una natural rapacidad, en las cuales turnaban los partidos gubernamentales y sus miserables clientelas, piezas de un mecanismo fatal, ordenado a extraer la sangre de la nación.»*²³

Se trata, como se ve, de una desolada caracterización del sistema de «turno de partidos» restauracionista. En este dramático panorama, apunta Infante, «entre tener piedad de España o de los políticos, Costa optó por lo primero (...). Es el maestro imponente que empuñó el látigo contra los mercaderes de la ruina nacional». Frente a todo ello, el proyecto político de Costa será «europeización pero sin desespañolizar»; desarrollo de programas concretos y precisos, «no de enunciados de reformas de dos o tres líneas» y diseño de coherentes propuestas de política exterior.

Finalmente, el Costa *patriota* articula un conjunto de reformas, que Infante asume en su totalidad: rechaza Costa el sistema político existente y su expresión, las Cortes, por ser éstas «herramientas de la oligarquía»; defiende la creación de Juntas o Diputaciones regionales; propone una muy autónoma política municipalista; plantea una innovadora «política pedagógica», aumentando el número de maestros y de escuelas y reformando la enseñanza en todos sus niveles; pide «la independencia del poder judicial», así como una drástica reorganización administrativa, con supresión de Ministerios, excepto Hacienda, Guerra y Gobernación; bosqueja unas «reformas sociales», en la línea de lo que más tarde será la Seguridad Social, y propone una política económica que se decanta por posiciones «liberales».²⁴

En suma: un claro proyecto regeneracionista, con el que Infante se siente absolutamente identificado, que permitiría crear «un pueblo consciente y viril», lo que implicaría «la muerte del oligarca y del cacique». Es, pues, una «política quirúrgica», a llevar a cabo por «un cirujano de mano de hierro y de corazón sensible». El acuerdo de Infante con todo ello es, prácticamente, absoluto y muchos de estos aspectos programáticos aparecen luego en los planteamientos andalucistas.

Todo, pues, evidencia el arraigado costismo de Blas Infante. No se trata de un conocimiento erudito -que también lo hay-, sino, fundamentalmente, de una *comunidad de ideas*. De aquí, el deseo infantiano de fomentar el proselitismo costista; de aquí, también, la voluntad de que esos principios compartidos sean ampliamente difundidos.

Infante, al hacer el balance de Costa y su obra, señalará que «tengo por vida del hombre la vida de su obra fecunda» y recordará que las tareas de Costa «fueron en defensa de la libertad y contra la tiranía». Vida y obra constituyen en Costa un conjunto indisoluble, ya que «para los hombres que saben qué son y por qué viven», lo fundamental «es la continuación de su vida en la vida de los demás». «Por esto -concluye Infante-, yo pido que solicitemos, no del Gobierno, sino de nosotros mismos, el decretar la inmortalidad de Costa, rebelándonos como el pueblo de Zaragoza, contra su muerte, evocando el espíritu del Maestro que alienta en las páginas de sus libros olvidados, para que su espíritu viva en nosotros, y para que reobre en nosotros contra la mediocridad ambiente, y para que por nosotros se transmita a nuestra descendencia».²⁵

IV.- A MANERA DE CONCLUSIÓN

En Blas Infante encontrará J. Costa un ferviente discípulo, un reverente admirador y un insobornable proselitista de su pensamiento, que, en lo sustancial, asume y «adapta» al caso de Andalucía. Una común preocupación por el «problema de la tierra» y el «desarrollo pedagógico», entre muchas cuestiones más, así como un idéntico rechazo a la «realidad oligárquica y caciquil» que les ha tocado vivir -y combatir-, les une y relaciona muy estrechamente. Blas Infante, con humildad, se postulará «seguidor» del maestro aragonés.

Además, desde una prioritaria «preocupación andaluza», Infante defiende también la necesidad de la «regeneración española». En este sentido, apostará, como hace Costa, por una «España nueva», guiada por «hombres nuevos», esas «minorías naturales», capaces de romper la agobiante manipulación que sobre el «pueblo-muchedumbre» ejercen oligarcas y caciques. Señalará Infante que España «está de cuerpo presente», y que «lleva años en que la descomposición de su cuerpo muerto se desarrolla».²⁶ En suma, frente a la España caciquil y oligárquica, que muere y trata de sobrevivir desesperadamente, propone la esperanza, paciente e ilusionada, en una «España nueva», distinta, cuyo germen vivificador se halla en los «hombres nuevos» que constituyen las «minorías» regionalistas.

NOTAS

¹ Para una visión de conjunto del movimiento andalucista, ver LACOMBA, J.A. *Regionalismo y autonomía en la Andalucía contemporánea (1835-1936)*. Granada. Caja General de Ahorros. 1988.

² LACOMBA, J.A. «El pensamiento político de Blas Infante», en ANTON, J. y CAMINAL, M. (Coord.), *Pensamiento político en la España contemporánea, 1800-1950*. Barcelona.

Teide. 1992, pp. 717-750. Unas sucintas aproximaciones al conjunto de la cuestión aquí abordada en MAURICE, J. «El costismo de Blas Infante», en el libro colectivo *El legado de Costa*. Zaragoza. Ministerio de Cultura/Diputación General de Aragón. 1984, pp. 215-224 y en LACOMBA, J.A. «Blas Infante y Joaquín Costa», en *Andalán*, nº 423, Zaragoza, marzo 1985, pp. 31-33.

³ INFANTE, B. *Ideal Andaluz*. Sevilla. Arévalo. 1915 (Hay otras reediciones posteriores. La más reciente es la de Sevilla. Fundación Blas Infante. 1992). Un planteamiento de esta cuestión, en LACOMBA, J.A. «La economía andaluza en el pensamiento andalucista», en Ruiz, G. (Coord.), *Andalucía en el pensamiento económico*. Málaga. Arguval. 1987, pp. 135-153.

⁴ INFANTE, B. *La obra de Costa*. Sevilla. Arévalo. 1916, pag. 8.

⁵ INFANTE, B. *La Dictadura Pedagógica. Un proyecto de revolución cultural*. Sevilla. Avante. 1921 (reed. facsímil, con *Prólogo* de J. M.^a de los Santos, Sevilla. Fundación Blas Infante. 1989); Id., *Ideal Andaluz*, op. cit. Véase, en este sentido, LACOMBA, J.A. «Andalucía y la cuestión agraria en 1919», *Revista de Estudios Regionales*, nº 10, 1982, pp. 305-383; Id., «Andalucismo y cuestión agraria: 1919 y 1931», *Revista de Estudios Regionales*, nº 13, 1984, pp. 247-283.

⁶ INFANTE, B. *Cuentos de animales*. Sevilla. Avante. 1921 (reed. Sevilla. Ed. S.M. y Fundación Blas Infante. 1982); Id., *Reelección Fundamental. La Religión y la Moral*. Sevilla. Avante. 1921; Id., *Fundamentos de Andalucía*. Ed. y Estudio Preliminar de M. Ruiz Lagos, Sevilla. Fundación Blas Infante. 1984. Véase, además, en este sentido: INIESTA, E. «Blas Infante, historia de un andaluz», en el libro colectivo *El siglo de Blas Infante, 1883-1981. Alegato frente a una ocultación*. Sevilla. BEA. 1981, pp. 21-70. Solo hay publicadas dos biografías de Infante: ORTIZ DE LANZAGORTA, J. L. *Blas Infante. Vida y muerte de un hombre andaluz*. Sevilla. Autor. 1979 y LACOMBA, J.A. *Blas Infante. La forja de un ideal andaluz*. 2ª ed. Sevilla. Fundación Blas Infante. 1983. Sobre su asesinato: LACOMBA, J.A. *La represión de Andalucía durante la guerra civil. El asesinato de Blas Infante*. Sevilla. Fundación Blas Infante. 1987.

⁷ MAURICE, J. «El costismo de Blas Infante», en el libro *El legado de Costa*, ya cit., pp. 215-224. Los aspectos abordados del pensamiento infantilano se pueden encontrar en: B. Infante, *Ideal Andaluz*, ya cit.; Id., *La obra de Costa*, ya cit.; Id.; *Motamid, último rey de Sevilla*. Sevilla. Avante. 1920 (reed. Sevilla. Fundación Blas Infante. 1983).

⁸ INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pp. 17-18.

⁹ INFANTE, B. «Los Ideales Nuevos», *Andalucía*, nº 3, agosto de 1916. Sobre la Revista *Andalucía* y su papel en el movimiento andalucista, HIJANO DEL RIO, M. *Índice bibliográfico de la Revista Andalucía (1916-1920)*. *Prólogo* de J.A. Lacomba. Sevilla. Fundación Blas Infante. 1992.

¹⁰ LACOMBA, J.A. «El partidismo político en la teoría y en la praxis de Blas Infante», trabajo incluido en el libro del autor, *Teoría y Praxis del Andalucismo*. Málaga. Ágora. 1988, pp. 91-107.

¹¹ INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit. En febrero de 1916, el Ateneo de Sevilla dedicó una velada conmemorativa al quinto aniversario de la muerte de Costa. Además de Infante, intervinieron: J. Gastalver, A. Ariza, J. Muñoz San Román y S. García Rodríguez de Aumente, todos ellos andalucistas georgistas. Véase al respecto *El Liberal*, Sevilla, 11 de febrero de 1916 y IZQUIERDO, J. M.^a, *Memoria del Curso 1915-16*. Sevilla. Ateneo. 1917, pp. 9-10.

¹² INFANTE, B. «El Ideal Andaluz», *Andalucía*, nº 7, diciembre de 1916. Un planteamiento de conjunto en J. A. LACOMBA, «La economía andaluza en el pensamiento andalucista», trabajo ya cit.

- 13 INFANTE, B. art. cit. en nota anterior.
- 14 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit. Sobre el andalucismo en 1916, véase LACOMBA, J. A. *Regionalismo y autonomía...*, op. cit., Cap. XII, pp. 127-136.
- 15 MAURICE, J. «El costismo de Blas Infante», art. cit. en op. cit., pág. 215.
- 16 Véase la parábola teatral de Infante *Motamid, último rey de Sevilla*, op. cit., pág. 30; en el mismo sentido, *Carta Andalicista*, Sevilla, septiembre de 1935.
- 17 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pp. 6 y 8-9.
- 18 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pág. 9
- 19 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pág. 15. Como seguiré este opúsculo de Infante, para no ser reiterativo, solo se citará cuando se trate de un texto literal.
- 20 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pág. 18.
- 21 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pág. 19. El subrayado es mío. Plantea la distinción georgista entre *propiedad y posesión*.
- 22 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pág. 26.
- 23 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pág. 28.
- 24 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pp. 34-42.
- 25 INFANTE, B. *La obra de Costa*, op. cit., pág. 47.
- 26 INFANTE, B. «La solución de la crisis», en la Revista *Andalucía*, nº 84, 6 abril 1918; también, escritos en *Andalucía*, nº 97, 98 y 99, 6, 13 y 20 de julio de 1918.



¿Es el derecho la esencia del ser aragonés?

POR
JESÚS DELGADO ECHEVERRÍA

Las páginas que siguen fueron escritas por encargo y para una ocasión determinada. El encargo procedía de Agustín Ubieto, organizador por cuenta del Justicia Emilio Gastón de un «Simposio-Jornadas-Congreso» sobre «El ser aragonés», con ocasión del 400 aniversario de la muerte de D. Juan de Lanuza (Justicia de Aragón). Se celebró en diciembre de 1991. El tema y el título de mi intervención me fueron dados, lo que explica el tenor de los párrafos introductorios y buena parte de la retórica.

Aquellas ponencias e intervenciones habían de publicarse y hacerse llegar a los participantes inscritos en las jornadas. De hecho, el libro se imprimió (y muy bien), pero no llegó a las librerías ni a los inscritos. Ejemplares hay, pero siguen cauces atípicos cuya explicación y la de sus causas no está a mi alcance (me consta que las personas hasta aquí nombradas, salvo el pobre Lanuza, hicieron más de una gestión infructuosa).

Mi intervención, como se verá, es poco más que una paráfrasis de aquella afirmación de Costa de que Aragón se define por el Derecho. Agradezco por ello que los Anales de la Fundación Joaquín Costa hayan acogido estas páginas en rigor no inéditas pero tampoco hechas públicas en letras de molde: al menos podré decir a los amigos dónde leerlas. Y acaso interesen también a otros lectores ajenos a la ocasión para la que nacieron.

La respuesta, naturalmente, es sí.

Aquí podría dar por terminada esta conferencia, pues ya he contestado a la pregunta que los organizadores de este SIMJORCON me plantean. Con lo cual Vds. ahorrarían su tiempo y yo no me vería en el grave aprieto de tratar de explicar por

qué creo que debe contestarse afirmativamente a esta pregunta; y, priviamente, qué significa esta respuesta afirmativa; y, antes que nada, qué entiendo que puede significar la pregunta a la que se me solicita respuesta.

A poco de recibir el encargo de esta conferencia y cuando daba vueltas en mi cabeza cómo abordar un tema tan genérico, abstracto y propenso a la retórica, me encontré con un breve artículo de Carlos Castilla del Pino, publicado en la revista *Claves*, que ya a juzgar por su título me pareció que podría darme alguna luz. El título era éste: *Preguntar por la pregunta*.¹

Allí expone este notabilísimo psiquiatra como *muchas de las preguntas que el hombre se ha hecho o se hace, han tenido o tienen respuesta. Pero de ello no se deduce que a toda pregunta corresponda una (o más de una) respuesta*. En su opinión, hay *dos tipos de pregunta, incluidos en la clase gramatical de las interrogativas: las preguntas lógicas y las que no lo son. Las primeras presuponen respuesta: las segundas, no*. No trata con ello de descalificar a las segundas, las preguntas no lógicas o meramente retóricas, a las que también denomina *poéticas* en un sentido amplio. Lo que propugna es que *hagamos entonces la pregunta «a sabiendas» de que no ha de tener respuesta; de que ciertos enunciados, aunque adopten la forma interrogativa, no «esperan» respuesta, porque de lo que se trata es de preguntar por lo que preguntar supone de incitación*.

¿Pertenece al género de las preguntas poéticas ésta que inquiriere nada menos que por la *esencia del ser* aragonés? En otra ponencia de este SIMJORCON se han buscado los rasgos definitorios del ser aragonés desde la perspectiva antropológica, pero ahora se da una vuelta de tuerca y se inquiriere *por la esencia del ser*.

-Metafísico estáis- Es que no como.

Así dialogan Babieca y Rocinante en el soneto o versos preliminares a la primera parte de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Y se me ocurre si tendrá algo que ver el hecho de que nos planteemos tan metafísicas cuestiones con otros hechos más tangibles, como que el número de aragoneses desciende en relación con el total de españoles; que la renta por cabeza no es muy boyante (y las estadísticas las salva la gran ciudad); y que nuestra historia como nación y reino cabeza de la Corona de Aragón no sirve de nada a la hora de contar política y económicamente en el Estado de las Autonomías.

No soy metafísico. No me atrevería a decir qué sea el ser, y mucho menos la esencia del ser.

Con todo, no me parece que la pregunta sea un desacierto. Antes he dicho que la respuesta, *naturalmente*, es sí. Explico ahora que, si la pregunta por el Derecho como esencia del ser de Aragón es meramente poética -o nada menos que poética-, nace ya con su propia respuesta afirmativa, asimismo poética. Pregunta y respuesta que valen entonces como incitación, quizá como provocación. Pero cabe que también sea una pregunta que espera algún tipo de respuesta comprobable o, por lo

menos, susceptible de venir apoyada con argumentos. En lo que sigue, trataré la cuestión en este sentido, dividiéndola en otras más precisas cuya respuesta afirmativa pueda justificar.

Es ya muy significativo que la pregunta se haga en este Simposio-Jornadas-Congreso y el contexto en que se hace. Destaca, en primer lugar, que no haya preguntas sobre otras posibles esencias del ser aragonés. Ni mención de la raza ni de la lengua, lo cual es al menos un alivio. Lo más parecido a la pregunta por el Derecho es la que se formula respecto del Arte, es decir, si existe en el arte una identidad aragonesa. Pero repárese en el tono más circunscrito y técnico de esta pregunta por el arte. No se plantea si el arte *es la esencia del ser aragonés*, probablemente porque se da por supuesto que no.

Por otro lado, si lo que se pregunta respecto del Derecho fuera, como del arte, si *existe en el Derecho una identidad aragonesa*, entonces la respuesta afirmativa sería indudable y sin dificultad la aportación de hechos y pruebas, en un terreno puramente técnico. Hay una identidad aragonesa indiscutible en el Derecho, puesto que ha habido desde siempre -es decir, desde los mismos orígenes de Aragón- y sigue habiendo hoy, un derecho específicamente aragonés, creado y aplicado por aragoneses. Un derecho con normas y principios propios, distintos a los de otros lugares peninsulares o transpirenaicos. Durante siglos, constituyó un ordenamiento jurídico completo y pleno, que incluso negaba la necesidad de ser suplido o integrado por el derecho romano, a diferencia de lo que se afirmaba ordinariamente en casi todos los países de Europa. Desde 1711, ese ordenamiento queda reducido al sólo derecho civil, hasta nuestros días, en que el Estatuto de Autonomía abre de nuevo la posibilidad de legislar y, así, constituir un Derecho autonómico aragonés no sólo civil. Con todo, el civil sigue siendo el más específicamente constitutivo de una identidad aragonesa en el Derecho, pues es el que entronca más directamente con los Fueros y Observancias y nos singulariza respecto de otras Comunidades Autónomas.

Otra observación de carácter general surge al comparar el alcance de la pregunta sobre el Derecho según la apliquemos a Aragón o a otros pueblos, naciones, nacionalidades o comunidades. En realidad, la misma pregunta sería impensable referida a Andalucía o Galicia. Tampoco parecería atinada respecto de Cataluña, Castilla o Euskadi, salvo acaso pensando en Navarra. De hecho, no creo que se plantee de forma específica cuando se teoriza o fantasea sobre señas de identidad colectivas. Sólo en Aragón nos lo preguntamos o, directamente, lo afirmamos. Si, respecto de Aragón y no de otros pueblos hispanos, la pregunta no carece de sentido, quizás sea porque la respuesta afirmativa es plausible.

Todos hemos repetido, cuando se ha presentado la ocasión, aquella frase de Joaquín Costa según la cual *Aragón se define por el Derecho*. Merece la pena recordar aquí el contexto y circunstancias de la afirmación de Costa, que pronuncia estas palabras en una conferencia en Madrid el 18 de febrero de 1881, luego incorporada a su libro *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos aragoneses*.²

Para presentar el papel que, a su juicio, corresponde al derecho aragonés en la codificación civil española (recuérdese que de promulgar un código civil para todos los españoles se discutió en el citado Congreso y sobre la codificación civil versa la conferencia), comienza por *bosquejar el retrato moral del pueblo aragonés*. Para ello dibuja un mapa moral de la pluralidad de pueblos que forman España. En sus palabras.

España no es una unidad homogéna, ni menos abstracta, sino diferenciada en miembros que son unidades vivas a su vez. Cada una de las regiones de que se compone posee aptitudes especiales para un orden determinado de la vida; el pueblo andaluz, por ejemplo, cultiva de preferencia los fines estéticos; el catalán, los económicos; el vascongado, los religiosos; el castellano, los éticos o morales; el aragonés, los jurídicos.

E insiste:

El corazón, el sentimiento, el ansia de lo quimérico y de lo imposible, el instinto de la idealidad, la fantasía artística, en *Andalucía*; el sentido moral, la hidalguía en los propósitos, la hombría de bien, en *Castilla*; el genio mercantil, el espíritu aventurero y emprendedor, el culto de trabajo, el órgano por excelencia de la producción económica, en *Cataluña*; la fe inconsciente en lo sobrenatural, el apego a la tradición, la nostalgia de lo pasado, en las *provincias éuskaras*; el culto a la justicia, el recto sentido de la realidad, la tenacidad en los propósitos, la prudencia y el arte en el obrar y el tacto de la vida, en *Aragón*.

Cabe dudar si andaluces, castellanos, catalanes o vascos se sentirán identificados por los rasgos que a ellos atribuye Costa, quien no se ocupa sino de Aragón, añadiendo a renglón seguido:

No espereis que os hable de heroismos y de conquistas para definir el pueblo aragonés.

Y tras citar, en efecto, heroismos, conquistas y epopeyas, la frase definitiva:

Aragón no se define por la guerra: Aragón se define por el Derecho. Esta es su nota característica; este es el *substratum* útil de toda su historia, con que ha de contribuir a la constitución definitiva y última de la nacionalidad.

Nacionalidad española, por supuesto, apostillo por mi parte. El resto de la conferencia es un canto a los Fueros de Aragón y a la libertad civil, con un rosario de calificativos encendidos que Costa dedica a las instituciones de derecho privado y de derecho público aragonés. De los Fueros (en los que *se desenvuelve el plan de una constitución civil y política basada en el reconocimiento de la soberanía popular*) llega a decir:

Jamás la palabra humana ha sido cincelada para expresar más altos conceptos jurídicos con inmediata aplicación a la realidad; jamás cristalizó el derecho en formas más diáfanas y puras de materia; jamás el humano albedrío ha tenido ni tendrá más alta consagración. Dos cosas han llegado a donde podían llegar, y no pasarán de allí, salvo en los detalles: la escultura en Grecia y la libertad civil en Aragón.



Derecho, Fueros, Libertades. Los aragoneses parecen haber sido muy conscientes de que sus instituciones políticas y las reglas básicas del Ordenamiento del Reino eran peculiares suyas, más limitativas para el Rey de lo que éste deseara y más garantes de las libertades de los súbditos, tal como ellos las concebían. Y los Reyes, por cierto, eran muy concededores de esta constricción que a su arbitrio imponían los Fueros, a los que estaban formalmente sujetos.

Buen testimonio de cómo los Reyes sentían y aceptaban estas limitaciones forales nos da Martín I el Humano, en su parlamento en las Cortes de Maella en 1404. Según refiere Zurita, concluyó su plática desde su trono real afirmando que:

... teniendo afición que fuesen guardadas las libertades de la tierra, él quería dar orden que el rey de Sicilia su hijo viniese a este reino, porque viese y entendiese cómo se habían de tratar los Reyes de Aragón en guardar y conservar las libertades del reino, porque después, viéndose rey, no le sería tan fácil ni apacible, pues los otros reinos por la mayor parte se rigen por la voluntad y disposición de sus reyes y príncipes.³

Los extranjeros se sorprenden de las trabas que a la monarquía absoluta oponen las libertades aragonesas. El embajador florentino Guicciardini, cuando viene a España en 1512, señala privilegios e inmunidades aragonesas en orden a tributos y jurisdicción y cómo molestaban a la reina doña Isabel, quien, harta de tantos privilegios y libertades, según el italiano, acostumbraba a decir: *Aragón no es nuestro; menester es que vayamos de nuevo a conquistarlo*. El embajador prosigue observando que *no sucede así en Castilla, cuyos pueblos pagan bastante y en los cuales la palabra sola del rey es superior a todas las leyes*.

En Aragón, a diferencia de Castilla, el rey no es absoluto: *a legibus, solutus*, superior a las leyes y desligado de ellas.

Siglo y medio después de que Guicciardini plasmara sus observaciones, y cuando ya el régimen foral tenía escasos lustros por delante, el Cronista Francisco Diego de Sayas, en la Dedicatoria de la última edición oficial de los Fueros y Observancias (1667), recoge otra anécdota doméstica del mismo corte que la de Isabel y Fernando. Ahora es Alfonso IV quien contesta (*respondiendo a la instancia que la reina Doña Leonor, su mujer, le hacía, notándole de tibio en las permisiones de su gobierno, tan diferente al de su hermano el rey de Castilla*): «*De nuestros vasallos, oh reina, es propia y natural la libertad. Y así, no se les debemos quitar porque no padecen la servidumbre que otras naciones, sino que ellos nos reverencian como a Señor, y Nos los tratamos como a fieles vasallos y socios nuestros*».

Aragón no se rige como los otros reinos, sujetos sin más al arbitrio del gobernante. Aquí, hasta el rey se sujeta a las leyes -y hemos visto que lo dice un rey cuidando de la educación política de su hijo presunto heredero- de modo que reinar es más difícil, pues han de guardarse las libertades del reino.

Por supuesto, los regnícolas son bien conscientes de esta peculiaridad, de la que no están dispuestos a prescindir y que subrayan con orgullo. En ocasión solemne y

perdurable, se lo recuerdan en estudiado latín nada menos que al príncipe Felipe, entonces y por mucho tiempo, al frente de la regencia por la larga ausencia de su padre el emperador Carlos. Cuando, por mandato del rey y las Cortes (Monzón, 1547),⁴ una comisión ha terminado en 1551 la tarea de ordenar los Fueros de Aragón con criterio sistemático y la Diputación presenta solemnemente el resultado al Príncipe, no lo hace para pedir su aprobación -pues el mandato previo de Rey y Cortes se considera suficiente- sino que, entre hiperbólicas lisonjas, le dicen los diputados que

Entre todas las leyes dadas por los hombres, sapientísimo Príncipe, los sagrados Fueros de Aragón, compendio de toda equidad y justicia, establecidos de voluntad y acuerdo de todo el reino por tu Excelencia y por tus antepasados, son casi los únicos, o con muy pocos, que merecen el nombre de leyes, y han de anteponerse a las restantes leyes.

No sólo son buenos y aun sagrados los Fueros, sino que exceden a todas las demás leyes, hasta el punto que casi sólo ellos merecen llamarse leyes. ¿En qué consistirá esta preeminencia afirmada? No es insensata autocomplacencia o hueca retórica, sino doctrina fundada con fuerte argumento: el que da el haber sido establecidos los fueros *de voluntad y acuerdo de todo el reino* («*de totius Regni voluntate conditi et assensu*»). La *Dedicatoria* lo subraya con muy fuertes expresiones:

Pues las constituciones, decretos y sanciones promulgados por voluntad de solo el Príncipe no son Leyes, sino que se dice que tienen fuerza de Ley; mientras que los Fueros de los aragoneses los hace el Príncipe de común voluntad del pueblo y del Reino y están libres, limpios y salvos de las impiedades que nublan la esclarecida luz del Derecho.

A continuación enumeran muy explícitamente algunas de las *impiedades* que, presentes en las leyes de otros reinos, no tienen cabida en las de Aragón. Cuestiones de especial actitud política, pues para entonces ya había mostrado sobradamente el príncipe Felipe su voluntad de inaplicar o quebrar los fueros en cuanto obstaculizaran sus designios. La prohibición de confiscación de bienes; el rechazo de torturas y tormentos *para evitar que los inocentes, aterrorizados por el miedo a ellos, sean castigados sin delito*; la inquisición o investigación de oficio, por sola iniciativa del juez, sin petición de parte legítima, *para que los inocentes no sean quebrantados o notados de infamia por la malicia de los jueces*.

Todo esto -junto con nuevos puyazos al poder absoluto, como cuando se recuerda que los lugartenientes o gobernantes designados por el rey en su ausencia están *sujetos a las leyes*- se imprime en la cabecera del libro de los Fueros, con toda la autoridad de venir firmado por los ocho Diputados del Reino. Así se publica reiteradamente, precediendo a los Fueros en todas las ocasiones en que estos se imprimen, siempre por orden de la misma Diputación (1552, 1576, 1624, 1667).⁵

Esta es, por tanto, *la doctrina oficial* con la que se encuentra inevitablemente todo juez, todo gobernante que ha de abrir el libro de los Fueros para juzgar o resolver una cuestión de gobierno, como también todo aragonés que busca en sus Fueros la protección de sus libertades.

Menos evidente que la presencia de un texto como el comentado, pero no menos significativa, es la ausencia de promulgación, mandato de entrada en vigor y acatamiento o cualquier otro acto legislativo por parte del Rey, convertido por la Diputación en mero dedicatario -en la persona del Príncipe- de la recopilación conclusa. He recordado antes la formación de una comisión en 1547, encargada de la reforma del volumen de los Fueros. Conviene ahora señalar que en su composición intervenían personas nombradas por el Rey y otras por los cuatro brazos, en número que dejaban a aquellas en minoría: nueve por el Rey y tres por cada uno de los brazos, con un total, por tanto, de veintiuno. Lo que ellos decidieron pasó tal cual a la imprenta, con los preliminares que estamos viendo.

Como término de comparación, puede tenerse en cuenta que la Recopilación de las Leyes de Castilla (la llamada *Nueva Recopilación*), solicitada también en fechas similares a las aragonesas por los procuradores en Cortes al Emperador Carlos, se redactará en sede técnica por letrados nombrados sucesivamente por el rey, los más de su Consejo y con la intervención de éste (no de las Cortes de Castilla), y será puesta en vigor en 1567 por Felipe II con una *Ley y pragmática* de promulgación en la que manda *que se guarden, cumplan y executen las leyes que van en este libro*: exactamente el tipo de actos legislativos que los aragoneses no consideran verdaderas leyes, aunque así se llamen, por proceder únicamente del Príncipe.

También Felipe II, en 1575, confirma el Fuero de Vizcaya en texto que, al imprimirse el *Fuero Nuevo*, se añadirá a las confirmaciones de monarcas anteriores. El contraste es, si cabe, aún mayor. Los del Señorío suplican al rey que mande confirmar y aprobar el Fuero y Privilegios, y el Rey, tras consulta de su Consejo, determina

De nuestro propio motu y ciencia cierta y poderío Real absoluto de que en esta parte queremos usar y usamos como Rey y Señor natural no reconociente superior en lo temporal, loamos y ratificamos, confirmamos y aprobamos el dicho Fuero...

Creo que es suficiente muestra del tipo de actos legislativos de Felipe II con que los Diputados del Reino de Aragón, al dedicarle -que no pedirle siquiera la autorice- la recopilación de sus Fueros, comparan éstos muy en ventaja de la constitución política aragonesa.

A la *Dedicatoria* comentada acompañó desde la edición de 1552 una *Prefación de la obra*, puesta allí por los miembros de la Comisión que ordenaron los Fueros. Otra pieza literaria, más determinante quizás de la *verdad oficial* sobre la constitución política del reino, por estar escrita en romance, y formar aparentemente parte de la recopilación como elemento de la misma, y recoger plásticamente mitos que pueden llegar a ser conocimiento popular mejor que la erudición latina de la carta dedicatoria.

Comienza con una narración más o menos fantástica que tiende a fijar alguno de los rasgos esenciales del mito de los *Fueros de Sobrarbe*. Dice así:

En tiempo que los Arabes infieles Africanos pasaron en España, era dominada por Reyes Godos: y gobernada con Góticas leyes, las Romanas abolidas y del todo olvidadas.

Nos conduce este comienzo, por tanto, al momento creacional del Reino. De pasada -aunque muy adrede- nos informa que el derecho romano estaba abolido y olvidado, para mostrar la oposición a la recepción del mismo y el entronque del derecho aragonés con el visigodo.

Los cristianos refugiados en los Montes Pirineos tomaron las armas y descendieron a las montañas de Aínsa, a la parte que se dice Sobrarbe, donde conquistaron tierras a los moros *con sus propias fuerzas, sin ayuda de Príncipe alguno*. Nadie, por tanto, podía ni puede alegar título propio para reinar en Aragón, a diferencia de lo ocurrido en Castilla, pues don Pelayo era de la línea real de los godos, de modo que *desde las Asturias de Oviedo comenzó a conquistar la ulterior España, como sucesor legítimo y señor natural de aquella*.

El primer rey de Aragón, por tanto, no podía ser sino elegido. Antes de elegirlo, los aragoneses hicieron leyes

... e instituyeron los Fueros de Sobrarbe. De manera que en Aragón antes hubo Leyes que Reyes: con las cuales, aun después de elegir de entre ellos Rey vivieron.

La elección de rey no permitió a éste, por tanto, cambiar las viejas leyes que los aragoneses se habían dado, haciendo por sí solas nuevas, sino que a los Fueros de Sobrarbe se añadieron las leyes *que al Rey y a los del Reino parecían convenientes*.

Descendiendo de las montañas al llano y ganadas muchas ciudades, villas, fortalezas y lugares en diversos tiempos y bajo diversos reyes, *tomaron títulos de Reyes de Aragón, y las Leyes que hicieron de voluntad de los aragoneses se dijeron Fueros de Aragón*.

A nuestros efectos, no importa tanto dilucidar lo que pueda haber de verdad histórica en esta prioridad temporal de las leyes sobre los reyes, como subrayar otra vez que esta es la *verdad oficial*, puesta al frente de los libros de los Fueros cuantas veces se editan en los siglos XVI y XVII.

Verdad oficial que pone de relieve, ante todo, la naturaleza pactada de los Fueros, fruto de la voluntad del rey y la del reino. En realidad, la versión que esta Prefacción nos proporciona sobre los *Fueros de Sobrarbe* bastante cauta: no hay en ella embajadores a Roma, ni rogativas y oraciones al Altísimo, ni Monte Pano o Peña de San Juan. Tampoco se dice quién fue el primer rey, ni mucho menos qué juró o cómo lo juraron los aragoneses. Ni rastro del *y si no, no*. Ni mención del Justicia de Aragón. Parece que sus autores (recuérdese que son veintiún comisionados, entre los que nueve han sido nombrados por el Rey) rehuyen los aspectos más polémicos o fantasiosos, para centrarse en ilustrar un punto jurídico esencial por nadie, entonces, puesto en duda: que los fueros, los pretéritos, los que ahora se publican como vigentes y los hacenderos en el futuro son leyes que hacen los Reyes de voluntad de los aragoneses; las leyes que al Rey y a los del Reino, pero no a uno sin los otros, parezcan convenientes.

Sin duda los compiladores conocían otras versiones más elaboradas de los orígenes del Reino y los Fueros de Sobrarbe. De hecho, publican una de ellas, según la cual los aragoneses

... acordaron de esleyre Rey, pero que hoviessen un Judge entre él y ellos, que hoviesse nombre Iusticia de Aragón. Es opinión de algunos que antes eslieron al Justicia que no al Rey, e que de aquella condición lo eslieron.

Son estas palabras de Juan Jiménez Cerdán en la *Letra intimada* que dirige en 1435, ya anciano, a su sucesor en el justiciazgo Martín Díez Daux. Carta escrita en aragonés -por lo que bien merecería un estudio filológico-, que se imprime en todas las ediciones de los Fueros y Observancias, desde la de 1496, y que la Comisión reproduce en la suya de 1552. Pero no se hace eco en la Prefación de sus ideas sobre el origen del Justicia; como tampoco de la versión de Miguel del Molino en su *Repertorium*, indudablemente por ellos conocida, basada a su vez en la de Jiménez Cerdán, así como en Sagarra y en la crónica pinatense, como muestra el americano Giesey en obra que sigue siendo de referencia en toda esta cuestión del mito de los Fueros de Sobrarbe y, en general, sobre la ideología jurídico-pública aragonesa.⁶

No me ocuparé de otras versiones y añadidos sobre los orígenes del reino y los Fueros de Sobrarbe, obra de escritores aragoneses y foráneos, sin duda importantes también para rastrear la formación de una forma específica aragonesa de concebir el Derecho, pues prefiero limitarme a los textos que podían y pueden leerse en la misma colección oficial de Fueros y Observancias. Aunque de menor importancia, junto a la Dedicatoria de 1551, la Prefación de la misma fecha y la *Letra intimada* de Jiménez Cerdán, merecen al menos citarse las cartas dedicatorias de ediciones posteriores, firmados por los cronistas del Reino en cada ocasión. La que en 1624 hace Bartolomé Leonardo de Argensola a los Diputados del Reino repite de pasada y sin mayor énfasis que *en Aragón hubo primero Leyes que Reyes*, mientras que la compuesta por Francisco Diego de Sayas para la de 1667 insinúa que la institución del Justicia hace de Aragón un *tertium genus* «entre la poliarquía y monarquía», resume los antecedentes de la elección del primer Rey y subraya el pacto recíproco producido al aceptar Garci Jiménez (primer Rey, en su opinión) *como pacto de su diadema* las leyes formadas antes de su investidura.

En definitiva, la verdad oficial sentada en el propio volumen de los Fueros pone de relieve una y otra vez la naturaleza pactada de los fueros, leyes promulgadas por el Rey con la voluntad del reino, junto con la figura del Justicia de Aragón como garante de tal pacto.



Puede hablarse de una juridización o, más exactamente, foralización de toda la vida pública aragonesa, en el sentido de que todos los actos de gobierno han de seguir un cauce legal judicializado. Como ha puesto de relieve Lalinde,⁷ exponer la administración judicial del Reino de Aragón en la Edad Media es *exponer toda su*

administración, en general. Por ello, todo lo que hoy consideramos el «Derecho público» medieval, se encuentra en lo que hoy consideramos «archivos judiciales». Y, a diferencia de lo que ocurre en Castilla, en que gran parte de la actividad se ha desarrollado a través de la *vía de gobierno*, que ha favorecido la discrecionalidad del rey, en Aragón se ha mantenido la *vía de justicia* también durante la Edad Moderna, porque esto conlleva un mayor respeto a su ordenamiento foral.

La vía de justicia o planteamiento procesal, judicial, de los asuntos públicos, se lleva en Aragón a extremos que de siempre han suscitado admiración o, cuanto menos, sorpresa. Así, cuando la muerte de un rey sin sucesión legítima parecía llevar a todos los territorios de la Corona a una guerra inevitable, Aragón, sintiéndose legítimamente cabeza o parte principal de esta Corona, propicia una solución arbitral, a través de jueces elegidos por los territorios peninsulares de la Corona, en el llamado *Compromiso de Caspe*. No me cuestiono aquí la justicia del veredicto, las motivaciones de los jueces o la influencia que en el resultado pudo tener la presencia en el Reino de hombres armados al servicio de algunos de los pretendientes. Simplemente señalo que se inventa una vía pactada y de corte judicial para dirimir problemas que sólo las espadas resolvían, en aquel y en otros tiempos, en otros países.

Me parece muy curiosa la forma en que en el Proemio a los Fueros antes citado se hace referencia al Compromiso de Caspe. Según la *doctrina oficial* lo que ocurrió fue que:

Muerto el Rey D. Martín sin hijos, suceyó en Rey por elección de los Reynos de Aragón de acá de la mar, como persona a quien de justicia se devia la sucesión de aquellos, conocida por las personas para ello electas, el Rey don Fernando primero de este nombre».

En este texto, la dialéctica entre elección (arbitraria) y justicia (derecho sucesorio) es compleja y sutil. Queda en el fondo la idea de que los aragoneses decidieron sujetar la sucesión a justicia, estableciendo para ello el procedimiento (arbitral, judicial) adecuado. De hecho, los pretendientes acudieron con memoriales y pruebas, tras pedir dictámenes a algunos de los más famosos juristas de Europa, como demandantes de una herencia ante los jueces con jurisdicción para reconocer el mejor derecho de uno o de otro. Cualquiera que sea la opinión sobre el veredicto, bien parece que el procedimiento elegido es el que corresponde al especial sentido del Derecho que apreciamos en los aragoneses.

Otro ejemplo de sujeción a vía de justicia de un apasionado conflicto político y familiar nos lo narra Zurita.⁸ En un momento del enfrentamiento entre Pedro IV y su hijo el infante Juan, en el año 1386, el Rey privó a éste de la Gobernación del Reino que le correspondía como a primogénito y *mandó pregonar por todos sus señoríos que ninguno le obedeciese ni tuviese por primogénito*. Esto era una vía de hecho, que contradecía lo dispuesto por fuero.

Entonces el infante tuvo refugio al recurso del justicia de Aragón que fue siempre el amparo y defensa contra toda violencia y fuerza.

Firmó entonces el infante de derecho ante el justicia de Aragón sobre la preeminencia que le competía como a primogénito, que era el remedio ordinario que tuvieron en este reino los aragoneses cuando tenían ser agraviados del rey o de sus oficiales en sus personas o en sus bienes.

Firmó [el Infante] de estar a derecho con él [el Rey] ante el justicia de Aragón que era Domingo Cerdán; y él le dio sus letras inhibitorias como era costumbre y se publicaron por todo el reino; y con la suprema autoridad de la ley -que fue la principal fuerza del reino- no se dio lugar que con desordenada pasión y fuerza fuese privado el infante de su derecho por el rey su padre; y de allí adelante se administró en su nombre la gobernación general como antes...

La suprema autoridad de la ley fue la principal fuerza del reino. Cuando Zurita escribe tan hermosa afirmación, reinando Felipe II, lo hace ya en pretérito. Bien se vió que el rey Felipe no había de admitir que un Justicia privara públicamente de efecto a sus decisiones contrarias a la ley. De hecho, lo mandó decapitar sin juicio previo.

Una especial exacerbación del sentido jurídico y de la fe en los procedimientos y aun en las meras formas jurídicas podemos observar en las actuaciones y acontecimientos que precedieron a la decapitación del Justicia Lanuza.

Fijémonos, en primer lugar, en el asesoramiento que se busca y recibe sobre si constituyere contrafuero la llegada de los ejércitos castellanos.

Se conserva el dictamen o parecer que, a solicitud de los diputados del Reino, formularon el 31 de octubre de 1591 los abogados de la Diputación (lo firman once en total) sobre lo que podía y debía hacerse, ante la proximidad del ejército castellano al mando de Alonso de Vargas, entonces en la frontera de Aragón, en tierra de Agreda.⁹ Ya es notable el contenido del dictamen, según el cual, y con términos inequívocamente procesales, de acuerdo con el fuero segundo *de generalibus privilegiis*, ha de convocarse a expensas del Reino las gentes necesarias *para resistir a las personas extranjerias nombradas en la cédula según la suplicación dada en este proceso*. Pero más notable aún me parece el hecho mismo de la consulta a los abogados, es decir, el cauce jurídico que en todo momento se sigue para la toma de decisiones y la ausencia de toda otra consulta -que se sepa- a otros expertos en asuntos más pragmáticos, que ayudaran a apreciar, por ejemplo, según el arte de la guerra, la posibilidad de oponer un ejército aragonés al muy profesional y poderoso que se acerca. Parece como si, aclarada la obligación de oponerse por las armas de acuerdo con los fueros, no quedara ninguna otra consideración sino cumplir el deber.

Así parece haberlo entendido el joven Justicia, quien dirige el día siguiente, 1 de noviembre, una breve y patética carta¹⁰ a la *Sacra Cesárea y Real Magestad el Rey Nuestro Señor* en la que se trasluce tanto la desesperanza y aun aceptación del fracaso cuanto el convencimiento de ser ineludible la decisión tomada en cumplimiento del oficio. Recuerda cómo ha sido requerido por los Diputados para que, juntamente con ellos, *convoque la gente del Reino para echar fuera de él a D. Alonso de Vargas y su ejército, porque viene a esta ciudad a castigar los de ella y ser tan contrario a los fueros y leyes que Vuestra Magestad y sus predecesores, por su real clemencia*

tienen jurado. Las pocas líneas que siguen -todas exquisitamente jurídicas- comunican escuetamente la decisión y cómo la ha tomado:

He comunicado lo que debía hacer con muchos abogados de los más letrados y aprobados que en esta ciudad se han hallado. Y así ellos como mis lugartenientes, en conformidad, me han aconsejado que debía ya de mandar convocar, juntamente con los diputados de reyno, las gentes que serán necesarias para dicho efecto, lo cual hube de hacer ayer. Yo siento en extremo que las leyes y fueros que tengo juradas me necesiten a ello.

La petición de clemencia que sigue (*Suplico a Vuestra Magestad, por su real clemencia, se apiade de este reyno y nos mire con ojos de misericordia*) habría de ser cruelmente desoída.

Menos cerca de la tragedia, pero igualmente indicativo de la tozuda confianza en las formalidades jurídicas, es la aventura de un verguero del Justicia y un portero de la Diputación, a quienes, como oficiales subalternos, las respectivas autoridades envían con poderes suficientes, acompañados de notario, a hacer una notificación a D. Alonso de Vargas.¹¹ En sustancia, se requiere por parte del Justicia de Aragón y los Diputados del Reino, al *Capitán General, por S.M., del ejército que questá a las fronteras de este Reino* para que declare si la entrada que piensa hacer en este Reino con su gente y ejército es de paz o de otra manera, pues si su designio no es de paz.

Le piden y requieren, de parte de S.M., que por cuanto la dicha entrada es contra los fueros deste Reino, jurados por S.M. y el Reino, no entre en él con dicha gente y ejército, porque de otra manera, cumpliendo con la obligación que por los fueros de aquel tienen, no podrán dejar de resistirle con mano armada, convocadas todas las gentes del Reino y por los otros medios lícitos y permitidos por los dichos fueros.

Podemos imaginar la sorpresa del Capitán castellano ante requerimientos notariales a los que tan poco acostumbrado había de estar, y menos marchando al frente de un ejército de unos doce mil hombres con instrucciones precisas de su Rey y soberano absoluto. Se negó a recibir la notificación, contestando primero que el Justicia de Aragón no podía ejercer jurisdicción en Castilla y remitiéndolos, a Veruela. Da luego largas para Magallón o Ainzón, para acabar consintiendo -compadecido acaso de la confusión de los pobres subalternos- que se hiciese la notificación con tal que no en su persona. De hecho, quedó fijado el papel con todos los sellos y formalidades notariales en la puerta del monasterio de Veruela. Al de Vargas le pareció tan irrelevante -o tan insólito- el suceso que no lo menciona en su correspondencia diaria con el Rey.



En la literatura alemana hay un personaje que simboliza el exceso trágico de la confianza en el Derecho y en la exigencia de su cumplimiento. Me refiero al *Michael Kohlhaas* de la narración de Von Kleist, inspirada, por lo demás en un personaje real de principios del siglo XVI.¹² Este honesto y justo comerciante de caballos se ve obligado un día, por la arbitrariedad de un señor feudal, a dejar dos de los mejores de ellos como prenda por el pago de unas gabelas que se demuestra que son

ilegales. Cuando vuelve a recoger los caballos se encuentra con que han sido maltratados de tal modo que apenas pueden ponerse en pie, así como con que han molido a palos a su criado antes de echarlo del castillo. Reclama justicia, convencido de su derecho a que los caballos le sean devueltos sanos y salvos junto con una indemnización. Su causa es justa se mire como se mire, pero Wenzel von Tronka, el señor arbitrario y malicioso, resulta ser pariente de los jueces o ejerce sobre ellos influencia de uno u otro modo. Definitivamente, el tribunal imperial falla contra Michael Kohlhaas. Para éste, conseguir satisfacción de su derecho es una obligación sagrada, con cuyo cumplimiento protegería a sus conciudadanos de sufrir ofensas semejantes en el futuro. Por ello considera que, al negársele la justicia, se le expulsó de la comunidad y queda autorizado a hacerse justicia por sí mismo.

Rodeado de una banda de facinerosos, incendia ciudades, mata y saquea, para conseguir que se le haga justicia: es decir, la entrega de los caballos y la indemnización. Al cabo, consigue esto, a la vez que es condenado a morir descuartizado en la rueda. Suplicio definitivo que acepta gustoso, pues es proporcionado a sus crímenes -su sentido de la justicia no le abandona-, ya que ha conseguido sentencia favorable a su pretensión inicial.

Una inmensa y trágica locura, que lleva necesariamente a la autodestrucción. La Justicia y el Derecho no pueden amparar tal conducta, por más que pueda llegar a fascinar. En efecto, la fascinación por la rebeldía ante la injusticia llevada a estos extremos se plasma en notable película cinematográfica que hace unos veinte años podía verse en nuestras pantallas con el título de *El Rebelde*, como fascinó antes a juristas alemanes, que a veces ven en Michael Kohlhaas el arquetipo del pleiteante vesánico por convicción, que es capaz de perder hacienda y vida en el intento de que se reconozca su derecho.

Pienso si no habrá al menos una componente *kohlhaasiana* en la exacerbación del sentimiento jurídico que, en ocasiones, han mostrado los aragoneses. La patética figura del joven Lanuza ajusticiado suscita, al menos, la duda de si es prudente enfrentarse con un grupo de hombres mal armados e indisciplinados a un ejército profesional tantas veces superior que la derrota es inevitable; si este sacrificio es exigible porque el cumplir y hacer cumplir los fueros que se ha jurado lleva a ello, aunque no se desee y sean cuales sean las consecuencias. Lanuza sería mártir o víctima de su sentido de la justicia, lo mismo que el personaje de Kleis.

Entender la defensa del Derecho, los Fueros y las libertades, pero también del propio derecho, como un deber sagrado en lugar de como una facultad que se ejercita sólo si conviene, me parece propio de la mentalidad aragonesa. Michael Kohlhaas no está tan lejos de nosotros.

Acaso esta referencia al personaje de Kleis pueda parecer aquí totalmente arbitraria o traída por los pelos. Sorprenderá saber, sin embargo, que en la obra de Joaquín Costa hay amplia referencia a Michael Kohlhaas, acaso entre las primeras en las letras castellanas, pues Kleis, uno de los más importantes dramaturgos alemanes del pasado siglo, no es muy conocido en España. Costa dedica a Kohlhaas un par

de páginas en su *Teoría del hecho jurídico individual y social*,¹³ en que muestra divididos sus sentimientos entre el horror y la admiración, de la mano del gran jurista alemán Rudolf Ihering. En efecto, es la obra de éste último *La lucha por el Derecho* la que proporciona a Costa los datos y reflexiones sobre Michael Kohlhaas.

¿Coincidencia casual, este acercamiento del gran aragonés al personaje de la narración alemana? Me parece advertir, sin embargo, una soterrada afinidad entre el espíritu justiciero y rebelde de Costa y aquel comerciante de caballos de Brandeburgo que Kleis inmortalizó. Quizás el vértigo de Kohlhaas sea también el abismo fascinante y moral a que puede llevar, en ciertas circunstancias, el sentido aragonés del Derecho.



Es ya hora de intentar algunas conclusiones.

Que Aragón se define por el Derecho es afirmación que hago mía y que me parece fácil de fundar. En Aragón tuvimos y tenemos un derecho distinto al de otros países de nuestro entorno; los foristas lo cultivaron científicamente con notable altura: fueron conscientes los aragoneses y sus reyes de que sus Fueros y libertades, que suponían una limitación importante al poder real, no tenían fácil equivalente en otras latitudes; desde fuera se advirtió y admiró esta peculiaridad del ordenamiento foral aragonés que, a los ojos de los extraños, nos caracterizaba.

Otros muchos puntos me suscitan, sin embargo, dudas o perplejidades.

No sé si es bueno o malo que Aragón se defina por el Derecho.

Dudo si el ordenamiento foral aragonés histórico ha proporcionado mayor libertad, justicia y felicidad a un mayor número de hombres y mujeres que, por ejemplo, el derecho castellano, aunque me inclino a pensar que sí.

Dudo, finalmente, si los aragoneses y aragonesas de hoy tienen el mismo sentido del derecho que tuvieron nuestros antepasados. Muchos indicios me hacen pensar que no, aunque tampoco sé si esto es bueno o es malo.

Lo que sí sé, es que es imprescindible conocer nuestra historia y nuestro derecho. Al menos, si pensamos que Aragón ha de continuar existiendo como grupo humano asentado en un territorio con unos caracteres que lo hagan identificable como tal para los aragoneses mismos y para los extraños.

Sin historia y sin Derecho, Aragón deja de existir. Ningún pueblo puede pervivir sin asumir su historia.

A veces -y hoy es uno de esos días, tras la lectura de la prensa- pienso que la historia de Aragón es demasiado grande y pesada para las espaldas de nuestros contem-

poráneos; tan grande que prefieren abandonarla como fardo enfadoso, cuando no ignorada, aunque con ello huyan de sí mismos.

Cuanto más convencido estoy de que Aragón se define por el Derecho, más me cuesta encontrar hoy dónde está Aragón.

NOTAS

¹ CASTILLA DEL PINO, Carlos, *Preguntar por la pregunta*, en «Claves de razón práctica», núm. 12, mayo 1991, pp. 39-42.

² COSTA MARTÍNEZ, Joaquín, *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos aragoneses*. Guara Editorial. Zaragoza. 1981, pp. 63-65 (1ª ed. 1883).

³ ZURITA, Jerónimo, *Anales de la Corona de Aragón*, X, LXXIX ed. Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1978, t. 4, p. 884.

⁴ Puede verse el «Acto de Corte» en *Fueros. Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1991, t. II, p. 351 (así como en todas las ediciones de Actos de Corte, desde la de 1554).

⁵ No incluyeron la «Dedicatoria» de la Recopilación de 1552 SAVALL y PENÉN en su edición de 1866, al parecer por no considerarla «de carácter oficial y permanente». Además de en todas las ediciones oficiales ordenadas por la Diputación del Reino, puede leerse ahora -con su traducción- en la patrocinada por «El Justicia de Aragón», Zaragoza, 1991, t. III, pp. 305 y ss.

⁶ GIESEY, Ralph E., *If not not. The Oath of the Aragonese and the Legendary Laus of Sobrarbe*. Princeton. New Jersey, 1968.

⁷ LALINDE ABADÍA, Jesús, *La administración judicial en el Reino de Aragón*, en «El Patrimonio Documental Aragonés y la Historia». Zaragoza, 1986, p. 394.

⁸ ZURITA, Jerónimo, *Anales de la Corona de Aragón*, X, XXXVII, ed. de la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1978, t. 4, pp. 702-704. Zurita aprovecha la narración de cómo el Infante firmó de derecho contra su padre para explicar qué sea la dicha firma, la manifestación y, en general, las funciones del Justicia de Aragón. También me parece adecuado dejar aquí transcripción de sus sobrias e ilustrativas palabras.

En cuanto al Justicia, *desde los principios del reino cuando este magistrado fue instituido, para que se fuese a la mano a los que quisieren quebrantar sus libertades y fueros, fue no sólo recurso de los súbditos pero muchas veces se valieron de él los reyes contra sus ricos hombres; y en el aumento del reino -después que acabó de conquistarse a los infieles- fue el amparo y principal defensa para que los reyes y sus ministros no procediesen contra lo que disponían sus fueros y leyes y contra lo que les era permitido por sus privilegios y costumbres.*

Con firmar de derecho, que es dar caución de estar a justicia, se conceden letras inhibitorias por el justicia de Aragón para que no puedan ser presos ni privados o despojados de su posesión hasta que judicialmente se conozca y declare sobre la pretensión y justicia de las partes, y parezca por proceso legítimo que se debe revocar la tal inhibición.

La manifestación -que es otro privilegio y remedio muy principal- tiene fuerza cuando alguno es preso sin proceder proceso legítimo o cuando lo prenden de hecho sin orden de justicia; y en estos casos sólo el justicia de Aragón -cuando se tiene recurso a él- se interpone, manifestando el preso, que es tomarlo a su mano de poder de cualquier juez aunque sea el más supremo...; y después de ejecutada la manifestación, constando al justicia de Aragón o a

sus lugartenientes que fue preso sin proceso y contra los fueros y libertades del reino, lo suelta y libra de la prisión y le pone en lugar seguro a donde esté libre por espacio de un día natural.

⁹ JARQUE MARTÍNEZ, Encarna, *Juan de Lanuza. Justicia de Aragón*, Zaragoza, 1991, p. 133 (Doc. núm. 11).

¹⁰ JARQUE MARTÍNEZ, Encarna, *Juan de Lanuza, Justicia de Aragón*, Zaragoza, 1991, p. 134 (Doc. núm. 13). (Antes, en la obra del Marqués de Pidal citada en la siguiente nota, t. II, p. 444).

¹¹ La narración y el documento en PIDAL, Marqués de, *Historia de las alteraciones de Aragón*, t. II, Madrid, 1862, pp. 294 y ss.

¹² KLEIS, Heinrich von, *Miguel Kohlhaas*. He utilizado la edición castellana a cargo de Carlos Trost, publicada, junto con *La Marquesa de O*, por Caralt, Madrid, 1977.

¹³ COSTA MARTÍNEZ, Joaquín, *Teoría del hecho jurídico individual y social*. Guara Editorial. Zaragoza. 194, pp. 315-317. (1ª ed. 1880).



Baltasar Gracián en papillas

POR
LORENZO MARTÍN-RETORTILLO BAQUER

Mucho me agradó el regalo en mi último cumpleaños. Por partida doble, además, pues coincidió que dos de mis hermanos vinieron con él, cada uno por su parte, satisfechos con el obsequio, que a mí igualmente me satisfizo, y mucho (aunque uno de los ejemplares lo cambiaría luego). Un libro. Que había sido editado por primera vez en nuestro pueblo, hará más de tres siglos: el año 1647, en la imprenta de Juan Nogués, allá por el Coso, en Huesca. Una de las joyas de la literatura española, joya de prosa a leer a pequeños sorbos. Me refiero al *Oráculo Manual* de Gracián. Ilusión del regalo, además, porque yo tenía la tan completa edición de Batllori-Peralta, uno de los tomos de la bienadada «Colección Rivadeneira», ese imponderable filón de la «Biblioteca de Autores Españoles», que, en cambio, son algo grandotes y de no fácil manejo, más para libro de estudio que para la fruición de leer de vez en cuando unos cuantos aforismos, para sacarle gusto una y otra vez, encontrando siempre nuevos destellos, a esa prosa que encandila. Y ahora me traían un libro de esos preciosos, una edición muy pensada y que entra por los ojos -como les sucedió a mis dos hermanos-: la encuadernación acabada y las tapas duras, el dibujo y los tonos de la cubierta atractivos, el papel suficientemente matado, la composición y la letra claras y elegantes, muy manejable el tamaño si bien el volumen no alcanzase el pequeño formato de la primera edición. Figurando además al cuidado de un profesor de literatura de la Universidad Complutense especialista en el Siglo de Oro.

Celebré que una vez más el enigmático jesuita rebelde aragonés, de Belmonte, junto a Calatayud -su padre y abuelos paternos, de Sariñena-, suscitara la atención de los editores confirmando que sus libros siguen interesando. Había visto hacía poco la cuidadísima edición que de las obras completas acababa de realizar la afortunada conjunción de la Fundación Castro con Editorial Turner y, sin afán ahora de recoger otras ediciones recientes, ni de recordar la consolidada aceptación, acaso sea hoy la novedad la de que por todas partes llegan noticias del éxito que está alcanzando Gracián en los Estados Unidos de América del Norte.

Pero hubo pronto cosas que empezaron a escamarme, cuando no a sorprenderme, nada más entrar a fondo en el libro y superar la primera impresión superficial.

A uno de Huesca, que valora lo que representó Lastanosa -Salastano, como le llamaría Gracián-, no podía pasársele por alto que ahora nada se dijera de él ni en cubierta, ni en portada, ni en parte alguna del libro. En mi juventud era una afirmación común que se oía con frecuencia en mi ciudad aquello de que «Quien no ha visto los jardines de Lastanosa, no ha visto cosa». Impresiona el repasar la lista de volúmenes que integraban su biblioteca, que pudo manejar Gracián y fue decisiva para su formación. ¿Qué se haría de tan preciados libros, conservando al parecer en la Biblioteca Nacional de Estocolmo el catálogo de los mismos? Y, ahora que por suerte está tan de moda, ¿qué habrá sido del Caravaggio que al parecer tenía en su colección de pintura junto a obras de nombres excelsos, Durero, Ribera, Rubens, Tiziano, Tintoretto...? Desde la primera edición el *Oráculo* ha figurado siempre como aforismos *que se discurren* en las obras de Gracián y que los publica don Vincencio Juan de Lastanosa. Entienden los especialistas que la obra es pura y simplemente de Gracián, sin más. Pero por algo figuraría así. ¿Prescindir gratuitamente de tan arraigada referencia? ¿Simplificar en absoluto sin dar la más mínima explicación? Tal es lo que se ha hecho en la edición comentada. Más aún, el extracto hecho por Lastanosa, no se decía sin más de las obras de Gracián, ni de Baltasar Gracián, sino de Lorenzo Gracián (y en su tiempo se escribía Lorenço, con ce y cedilla). También desde la primera edición. Dato que hoy se omite: se prescinde olímpicamente de él y no se da tampoco explicación alguna. Con lo entrañable que resulta la historia de que ya en obras anteriores Gracián usaba tal ardid para omitir, por lo que fuera, la para él obligatoria censura de la Compañía. Hablaba antes de enigmático personaje. ¿Por qué simplificar -y empobrecer- unos datos que algún sentido han tenido y por algo los quiso poner su autor? No se crea que se hace favor alguno al lector «facilitándole» las cosas a costa de lo que sea.

Aún hay otra infidelidad mayúscula en el título. El libro se ha llamado siempre *Oráculo manual y arte de prudencia*. Y cuando Gracián se refería a él, lo denomina, abreviando, el *Oráculo* o el *Oráculo* prudencial. Frente a ello los nuevos editores se toman una licencia mayúscula. Ahora se va a llamar «El arte de la prudencia» -en Gracián, además, tanto arte como prudencia figuraban sin artículo-, apareciendo después, como un colgajo que desorienta al lector, lo de «Oráculo manual». Aquí sí se advierte del cambio diciendo escuetamente en una nota que «razones editoriales han aconsejado modificar el título original». Hay que negar el derecho de los editores a cambiar a su antojo el título de las obras por muy en el dominio público que se hallen. La obra, cualquier obra, también la de los autores clásicos, exige ante todo, y por eso, respeto. A lo largo de la introducción se razonará acerca de «lo que aproxima el contenido de *El arte de la prudencia* a la moderna exaltación del *self-made man*»; tratándose también de como *El arte de la prudencia* «resume en trescientos aforismos comentados la sabiduría práctica necesaria para enfrentarse con éxito a un mundo competitivo y hostil. Es, pues, un manual, un libro breve, de bolsillo, que apuesta por la enseñanza de la prudencia como un arte o un artificio». ¡Esto son ya palabras mayores! ¡Hoy hay gente para todo! Puede que tales referencias nos den la pista de las «razones editoriales» para apoyar la citada alteración: tal vez calculen los editores -el volumen, si impreso en Madrid y con *copy right* de una editorial cuyo domicilio madrileño se ofrece, figura publicado de acuerdo con una firma edi-

torial de Estados Unidos: a lo mejor le aguarda al producto una amplia distribución americana-, acaso piensen, digo en vender el producto como un manual para enfrentarse con éxito a ese mundo competitivo y hostil. Una especie de libro de bolsillo para el que sueña en convertirse en un *self-made man*. Selectas reglas para tan dura contienda en la que todo ha de darse por bueno con tal de vencer. De ahí, en esa ardua empresa para superar cualquier tipo de escrúpulos, pueden haber interpretado los editores -bien en contra de Gracián- que quepa hasta cambiar el título de un libro.'

Prescinde también la nueva edición de los elementos introductorios que eran usuales en los libros del siglo XVII, aprobaciones, dedicatorias, etc. No sé si será una rémora para los aspirantes a grandes triunfadores del hoy recordar que hubo tiempos en que existía la censura, dura pared, pero también dificultad manifiesta a que enfrentarse, escuela de lucimiento y campo de aprendizaje para tantos; o que era habitual encomendar cada libro a un cualificado señor (algo así como buscar un esponsor, diríamos hoy); o que en el «Al lector» podía buscar el autor un escogido lugar para transmitir a sus lectores algo relevante -como, en nuestro caso, que su anterior obra *El discreto*, «apenas se vio en España, cuando se logró en Francia»-. Yo no creo que tales introducciones molesten a la hora de reeditar un texto clásico dado que hay muchas formas de ofrecerlas: en letra pequeña o en nota, en páginas pares o al final incluso. Pero es que además en el *Oráculo* resultan especialmente jugosas, aparte de que son muy breves.

En la aprobación del censor Fr. Gabriel Hernández, de la Universidad de Huesca, encontramos afirmaciones bellísimas: «He admirado en tan poco cuerpo tanta alma. Es una quinta esencia de la más recóndita prudencia». Claro que algún crítico señala -hablaba antes de enigmático personaje- que la censura parece redactada por el propio Gracián. En otra de las aprobaciones se hablará de «diligencia que merece no solamente la permisión de la estampa, pero aplausos y admiraciones».

Han advertido los estudiosos que el *Oráculo* es uno de los textos de más difícil lectura en nuestra lengua. Yo me atrevería a decir por mi cuenta -y soy bien consciente de mis limitaciones- que es una de esas obras en que se encuentra el más bello castellano, como ha sido destacado de sobra. Hay todo un alarde del mayor cuidado, espejo de libertad y sabiduría, con pulso firme y seguro para que nada sobre y falte solo lo que se quería que faltara. Uno de esos momentos estelares en que al castellano se le saca el mayor lucimiento, para expresar además lo que es una muy sólida recepción del pensamiento clásico. Un texto que agarra y coge y fuerza al lector -a pequeños sorbos, ya lo decía antes, no es el novelón para devorar en una tarde-, a deleitarse con el juego de conceptos, con los contrastes y similitudes, con el uso calculado de la sonoridad, forzando también a imaginar lo que falta, o lo que se sugiere o insinúa. Una maestría en el sacarle provecho al idioma, con la precisión del mejor de los poetas quedando muy claro que se está haciendo otra cosa que no poesía. Tantas frases como grabadas en piedra, para conocerse de memoria y ocupar lugar habitual en la vida cotidiana. Un texto dificultoso, sí, pero un reto apasionante que deja el mejor sabor de boca, como sucede siempre con la gran literatura. Hay literatura de muchas clases, la hay de evasión y también de tensión. Lo importante es

saber por qué se opta y qué es lo que se elige. Y no es un secreto que hay literatura en la que, como en el deporte, el goce está unido a la tensión y al esfuerzo: hay unas reglas para el partido, para la marcha o para la travesía. Y quizá vengan luego las agujetas, las ampollas o el mero cansancio. Pero, que nos quiten lo bailado. Lo mismo sucede por fortuna con un buen número de piezas de la historia de la literatura: el lector ha de enfrentarse con texto complejo pero que le compensará con creces de sus esfuerzos.

Cuál no sería mi sorpresa al descubrir la peregrina idea del editor de dulcificar el texto al *Oráculo*: «esta edición se dirige -se dirá en la introducción- a un público no especializado, y siguiendo las directrices de la editorial, el texto de Gracián ha sufrido diversas modificaciones con el fin básico de facilitar la lectura de un texto escrito y publicado hace más de trescientos años y con un grado notable de complejidad estilística. La idea no ha sido tanto modernizar lo modernizable como hacer legible el texto. Para ello se han rehecho frases y se ha modernizado la sintaxis, además de sustituir términos». No exagero si digo que ante esta ocurrencia me quedé pasmado sin lograr entender el manejo. Resulta que lo que yo creía una edición preciosa era en verdad una no edición, porque lo que ha quedado tras los afeites no es Gracián, dicho sin más.

Cualquiera sabe que hay muchas maneras de acercar un texto complejo, bien sea anotándolo, aun sin erudición, ya a pie de página, ya al final para distraer menos, bien ofreciendo un pequeño glosario o vocabulario, modernizando la ortografía, etc. Hay muchas opciones dentro del respeto al texto, regla imprescindible para cualquier editor serio o mínimamente solvente. Los clásicos son los clásicos, hay que afirmar con énfasis, y cada uno va a ellos a buscar eso, lo que son. Cada época luego extraerá distintas sensaciones y deducirá distintos juicios de las mismas palabras. Pero la intangibilidad del texto resulta precepto sagrado. Como decía Gracián en el aforismo 101, «Insufrible necio el que quiere regular todo objeto por su concepto» (obsérvese como busca el efecto sonoro por la proximidad fonética entre objeto y concepto). Aunque el pobrecito lector de la edición comentada lo leerá como «es un necio insufrible el que quiere regular todo según su criterio». ¿Qué falta hacía cambiarlo? A partir de ahí se comprenderá que puede pasar cualquier cosa. Y eso es lo que ha sucedido. El afán por emular la vieja metodología de la «Biblioteca Salesiana», autoriza al osado editor a tratar a sus lectores como niños de pecho y a convertir a Gracián en una especie de papillas que han perdido toda gracia y mordiente. Y eso desde el primer aforismo al último, el número 300.

Valga como ejemplo un par de muestras. En el número 58 dirá Gracián a propósito de *Saberse atemperar*: «... ni se han de emplear más fuerzas de las que son menester. No haya desperdicios, ni de saber, ni de valer: no echa a la presa el buen cetrero más rapiña de la que ha menester para darle caza». El astuto adaptador le propone a su pobrecito lector a propósito de *Saber adaptarse*: «... ni se deben emplear más fuerzas de las necesarias ni derroches de sabiduría ni de méritos. El buen halconero no echa a la presa más aves que las necesarias para cazarla». ¡Y se habrá quedado tan descansado!

En el número 66, muy comentado en cuanto a si es una defensa de la idea de que el fin justifica los medios, Gracián lo cierra de manera magistral: «Todo lo dora un buen fin, aunque lo desmientan los desaciertos de los medios: que es arte ir contra el arte cuando no se puede de otro modo conseguir la dicha del salir bien». El adaptador para enanitos, le hará decir: «Todo lo dora un buen final, aunque lo contradigan los medios desacertados. La regla es ir contra las reglas cuando no se puede conseguir de otro modo un resultado feliz». ¿Pero es que hacía falta retocar texto tan claro?

En el famosísimo 105, donde está lo de «Lo bueno, si breve, dos veces bueno», la preciosa sentencia «La brevedad es lisonjera, y más negociante», se simplifica diciendo: «La brevedad agrada y es útil». Y un par de líneas más abajo, el impresionante «Más quintas esencias que fárragos», se aproxima al lector así: «Más consi-guen quintaesencias que fárragos». Pase lo de refundir en una palabra «quintas esen-cias», aunque suena tan bien y creo que nunca debería tocarse, pero «obran» ¿es palabra tan difícil que deba ser aclarada?

Lo que mal empieza, mal acaba. Porque no faltan los casos en que el aclarador confunde a sus lectores o les dice algo que no tiene nada que ver con el texto. Aunque quizá un manual para aprender a competir no tenga que ser muy escrupulo-so. Valga con un par de muestras.

El número 75 que se abre «Elegir idea heroica, más para la emulación que para la imitación», está todo el aforismo referido a darse incentivo, a fijarse en lo elevado para coger fuerzas, para animarse. Pero el intérprete lo inicia: «Elegir un modelo ele-vado, mas para superarlo que para imitarlo». Está inventando, y confundiendo, por-que Gracián no se refiere en absoluto a la idea de «superarlo».

El número 109 se está refiriendo a los que todo lo ven mal, por eso el título aconseja *No ser acriminador* (palabra que hoy no es usual aunque se entienda y suene muy bien; bien podría aclararse en una simple nota, pero se cambia para poner *No ser acusador*). Y dice Gracián en una frase: «Cómitres en cada puesto que hacen galera de lo que fuera Elisio». Es decir, el que todo lo ve mal, convierte lo placente-ro (el paraíso, el Eliseo) en galera, o sea, en el lugar ingrato. Puede que galera tenga varios significados, pero a mediados del XVII es normal que se refiera a los forza-dos, condenados a remar bajo la férula y vigilancia del cómitre (recuérdese la visita que hace don Quijote en Barcelona a las galeras que tan admirado, y molido, dejó a Sancho: «pasose el cómitre en crujía, y dio señal con el pito que la chusma hiciese fuera ropa, que se hizo en un instante. Sancho, que vio tanta gente en cueros, quedó pasmado...». Quijote, 2ª p., cap. LXIII). Pero la versión inventa y nos dará lo siguiente: «En cada puesto convierten en torre de vigilancia lo que fuera un paraíso». Lo que ya es muy distinto: ni cómitre, ni galera, ni Eliseos, sino esa extraña torre de vigilancia que no se sabe de donde ha salido.

No voy a seguir, entre otras cosas porque me parece labor aburrida y sin mayor interés. Y sobre todo por la pena que da ver que tantas hermosuras de Gracián son sacrificadas tan sin ton ni son. Cuando nos lamentamos del deterioro de nuestro patrimonio cultural e histórico, cuando valoramos los esfuerzos de quienes trabajan

bien y suspiramos por tantas ediciones críticas que no llegan, resulta inconcebible que se ofrezcan zafiedades como esta edición, a pesar de las apariencias engañosas. Más aún, es que uno se siente estafado con una lapidación como esta y lamenta no poder hacérselo llegar a los muchos que habrán picado seducidos por el mero aspecto externo: mi ejemplar, comprado en enero del 94 es de la segunda edición, cuando la primera había sido en diciembre del 93; y a comienzos de este verano se servía en librerías ya la tercera. Uno se alegra de que los libros tengan éxito y se vendan. Pero no en el caso de la obra mal hecha, como esta. El *Oráculo* de Gracián no es un *best seller* para formar ejecutivos agresivos en quince lecciones. Es literatura y de la más pura. Y los que van a la literatura saben a lo que se exponen. En ella, el arcano y lo no aparente tiene un gran peso. Como en la personalidad del propio Gracián quien, por cierto, en el número 160, tras la hermosísima sentencia de que «Hase de hablar como en testamento: que a menos palabras menos pleitos» -y bien ha sido destacado, así por Ceferino Peralta, la abundancia de pensamientos versificados en el *Oráculo*, donde abundan los decasílabos-, afirma que «la arcanidad tiene visos de divinidad». Lo que vale justamente para la literatura. Aunque eso, que tan bien remachado queda desde la similitud fonética de los dos vocablos principales de la frase, de modo que como con imán se buscan arcanidad y divinidad, para los pobres lectores de esta edición haya de quedar en algo tan aséptico como que «El secreto parece algo divino». ¡Pobres lectores que en lugar de la fuerza de Gracián se limitarán a consumir un aguachirris como éste!*

* *El Arte de la prudencia* de Baltasar Gracián a que me he venido refiriendo figura editado por José Ignacio Díez Fernández, Ediciones Temas de Hoy, S.A., 2ª ed., Madrid 1994, 184 págs., 1.650 ptas.

Unas letras

Este es uno de los textos más hermosos de Costa, que los escribió a docenas. Nos llega de la mano del querido maestro y colega Josep Fontana, uno de los historiadores más prestigiosos de la España actual, editor hace más de veinte años de la espléndida biografía de Costa escrita por Cheyne por encargo suyo para la editorial Ariel. Su amistad y el extraordinario olfato que le caracteriza, dieron el resultado de enviarnos copia del texto, cuyos datos son los que siguen. Apareció publicado en el libro «Conversa y Mitin Pedagógicos en Tárrega (Lérida), 19 de Julio de 1907». Imprenta y Librería de José M. Pagés, Lérida, página 13.

Que cunda el ejemplo, y, lo mismo que los propios nietos de Joaquín Costa recogen y publican desde hace años su dispersa correspondencia, u otros amigos costistas nos envían sus hallazgos (el año pasado fueron Lorenzo Martín-Retortillo y Andrés Esteban), prosiga esta labor.

Eloy Fernández Clemente

En el mitin conversa de Tárrega estaré en espíritu. Todas mis simpatías y un fervoroso aplauso para aquellos buenos españoles y parias. La causa de los Maestros se confunde en mi pensamiento con la causa patria, sin que haya otra por encima ni a su nivel.

Por no haberlo así entendido España, ha caído y sigue cayendo. Algún día se hará cargo, pero como siempre y en todo, cuando sea tarde. Habría yo querido que la causa de la patria se identificara del mismo modo con la de los maestros: pero..., mediten estas cifras; en los tres años y medio que duró el Gobierno llamado de Intervención Militar de los Estados Unidos en Cuba, entre 1898 y 1902, elevó el número de escuelas públicas, desde 300 que eran en toda la isla, á 8.600 y asignó a los maestros cubanos un haber igual al que percibían los de su país: 10.000 á 12.000 reales de entrada, por año. Es decir que para el progreso, que para la enseñanza, que para sus sacerdotes, los maestros, la derrota de España, fué un bien. Me quema los labios, pero he de decirlo: la agresión de los yankis fué inícuca, pero el triunfo lo tenían merecido.

Añadiré que, aquí, ni aún con esa lección han aprendido nada los llamados políticos ni el llamado país; y, como era natural, España ha quedado convertida en una nueva Cuba y nuevos yanquis han empezado a rondarla.

JOAQUÍN COSTA

Introducción

POR
CARMELO LISÓN TOLOSANA

Del 2 al 5 de marzo de 1994 tuvieron lugar en el magnífico marco de Jaca las X Jornadas de «Antropología social sin fronteras» centradas esta vez en la reflexión sobre y evaluación del *Futuro de la Antropología*. Momento y tema me parecieron oportunos puesto que nos encontramos en una encrucijada en nuestra disciplina tanto si la sopesamos a nivel internacional como en módulo local; concretamente y en cuanto a este último, nos acabamos de enfrentar a un tanto mediocres perspectivas y posibilidades -un tanto desaprovechadas- de encauzar y adaptar la Antropología a nuestra diversa geografía cultural a través de múltiples y diferenciados planes de estudio. La tiranía de la institucionalización académica tampoco ha ayudado; al convertirnos en homogéneos burócratas de la Antropología marchita la variación interna y seca en buena medida el manantial de la originalidad local; nos condena a repetir en lugar de incitarnos a imaginar y crear.

Por otra parte y en cuanto al otro más amplio nivel, el marxismo predominante en los años 60, el imperialismo avasallador del estructuralismo en la década de los 70 y el feminismo, narratividad y postmodernismo actuales no sólo han contribuido, con giros de muchos grados, al enriquecimiento teórico de nuestra profesión -aunque en grado diferente- sino que le han proporcionado nuevas y fértiles perspectivas de futuro. Podemos y debemos -estimo- aceptar el reto de este doble *Horizontverschmelzung* o fusión de horizontes interno-externos para, con la acumulación cualitativa de nuestro breve pasado, mirar con esperanza un futuro antropológico que, ciertamente, tenemos que dirigir, iluminar y potenciar. ¿Qué hacer nosotros hoy? ¿Podemos contribuir en algo? Esta es la pregunta que subyace a nuestro agradable encuentro internacional jaqués.

Los ejes en torno a los cuales se puede articular, parte al menos, del debate sobre el futuro son, pienso, los siguientes: 1) Hemos pasado en nuestra historia disciplinar del preponderante estudio del exotismo a la reflexión sobre lo propio desde la postmodernidad. 2) Este nuevo enfoque incita a la investigación de nuevos objetos, temas y problemas, los cuales 3) exigen a su vez la actualización del conjunto de

métodos y técnicas tradicionales. Por último, 4) a todo esto subyace una pregunta elemental pero decisiva, a saber: ¿qué forma, modo y estilo de vida vale la pena, según estudiosos y antropólogos, vivir?.

La letanía de preguntas-problema que estos cuatro bloques introductorios suscitan es larga y compleja. He aquí algunos ejemplos: el trabajo de campo en nuestra sociedad y el análisis de nuestra propia cultura suponen otro tipo de relación del antropólogo con lo y con los investigados; necesario es afrontar tanto teórica como pragmáticamente esta nueva postura diferente a la tradicional. Nada hemos hecho hasta ahora. Otro ejemplo: ¿vale para todo la Antropología social o hay que limitarla a espacios, temas y tiempos analítica y sintéticamente, conceptual y prácticamente? ¿Convendría, especulativamente al menos, alcanzar una ciencia unificada de lo social? ¿Circunscribimos la Antropología a una intensa reflexión crítica especulativa o debemos tomar parte activa aconsejando en la toma de decisiones urgentes y prácticas? Hay que sopesar en debate abierto los pros y contras de ambas o terceras posiciones para tener, al menos, claridad conceptual respecto a tema tan importante en la actualidad. En definitiva: ¿Podemos y debemos convertirnos en empresarios de lo social?. No es, desde luego, ésa mi aspiración profesional.

Pero, quizás, quedará más precisada mi personal posición frente al futuro de la Antropología -concretándose ahora solamente a nuestra geografía peninsular- si en lugar de continuar con interrogantes (aunque sean apremiantes) enumero mis *códigos* favoritos en el análisis metódico y sistemático de lo hispano. Comienzo por el *código cultural*. La imaginativa energía antropológica tiene como objeto fundamental, fundante, primario y constituyente el análisis de la cultura. Ciertamente que ninguna disciplina social tiene el monopolio del estudio de lo humano en ninguno de sus aspectos, pero lo nuestro sigue siendo, sin duda, la cultura. Cierto también que algunos colegas continúan de sabático en la Luna y aún no se hayan enterado, pero entre muchos de nosotros el acento agudo y el énfasis preferente continuado están en lo cultural más que en lo social; éste contextualiza necesariamente y siempre a aquél pero nuestra atención principal y final va dirigida a la investigación de la pluralidad de sistemas simbólicos y a la multiplicidad de prácticas ordinarias, lúdicas, expresivas y rituales que objetivan cánones de pensamiento y explicitan modos de dar sentido a la vida. A través y por medio de la etnografía inmediata y vivida, fertilizada por la cuestionante reflexión antropológica intentamos desvelar lo envuelto, iluminar lo oculto, lo que no aparece, para, en atrevido salto funal, alcanzar reflexiones abarcadoras, generalizantes sobre nuestra universal condición.

Nuevamente, en lugar de seguir a nivel desiderativo y proposicional sobre el *unicum anthropologicum*, voy a descender al *état de choses* con un ejemplo actual y concreto, abordando otro *código* al que necesariamente está llamada nuestra Antropología, al *urbano*. Sociólogos, antropólogos y geógrafos, entre otros, investigan el espacio urbano. ¿Elaboramos meticulosos mapas y coordenadas espaciales como éstos últimos? ¿Compilamos estadísticas extensivas como los primeros?.

Sugiero que nuestro campo de acción es un especial universo urbano para cuyo análisis nos servimos de categorías tales como territorio, mapa mental, espacio simbólico-ritual, identidad, frontera, generaciones, dualidad sexual, familia (normal, separada, reagrupada), mónadas culturales, subdivisión y heterogeneidad (subculturas económicas, educativas, artísticas, literarias, etc.). Nos preguntamos también sobre los *lieux* culturales múltiples, es decir, sobre el pluriculturalismo ciudadano, exploramos la dialéctica entre la reproducción de culturas tradicionales y la tendencia homogeneizadora a ese nivel, observamos la urbanización del agro, etc. A todo esto añadiría como preceptivo inquirir y semiotizar el *sensorium cultural*, tan relegado en nuestra etnografía, para poder formular y comprender mejor un conjunto de mensajes secretos que de otra manera se nos escapan.

No tiene sentido abdicar de nuestra especificidad. El concepto de cultura reemplaza cada vez más al de sociedad en el postmodernismo. Han aparecido recientemente en el mundo anglosajón todo un conjunto de monografías con los siguientes, expresivos títulos: *La cultura de la protesta, de la franqueza, del dolor, de la libertad, de la permisividad, de la solidaridad, del narcisismo, de la tolerancia, de la autenticidad, de la sensibilidad, de la risa, del conflicto, de ocio, del turismo, etc.* Todas estas obras retan al antropólogo a insistir en su denominación de origen, a subrayar su curiosidad por lo específico, a profundizar en su esencia.

Código histórico. Voy a ser mucho más breve a continuación puesto que ya he indicado el núcleo y perfil de mi posición fundamental en las líneas anteriores. Al insistir en la historización de lo cultural en nuestras monografías aludo, claro está, a la necesidad de ver en profundidad temporal todo y cualquier fenómeno cultural; no tiene sentido que despreciemos el abundante material histórico que al alcance de la mano tenemos. Me refiero además, y principalmente ahora, a otra dimensión que, aunque olvidada, reitera su llamada al antropólogo. La historia de España ganaría mucho en virtualidad interpretativa si la investigásemos en su constituyente y formativa pluralidad socio-cultural. Es imperioso hacer sentir en el devenir histórico del conjunto el peso específico de las afiliaciones plurales, la incorporación de la diferencia cultural, la constante tensión en el proceso unificador/diversificador. La historia hispana holística, aquella que aglutina y funde el conjunto de ideas y experiencias compartidas con la vivencia de la diversidad cultural está todavía, en buena medida, por hacer.

Código semántico. Tenemos, creo, que acostumbrarnos a oír otras músicas -no siempre armónicas-, aquellas que hacen vibrar las fuerzas en acción en la sociedad contemporánea. Nuestra particular aportación puede consistir en precisar la especificidad local y contraponer la esclarecedora comparación intercultural de los fenómenos y procesos actuales. Nuestro vocabulario fundamental cultural está contagiado de vaguedad, medra en el equívoco y agoniza en confusión. Una desbordante etnográfica descripción de las imágenes y representaciones locales variadas y de la potencia de los símbolos en torno al dolor, la enfermedad, el placer de vivir y la

terribilidad del morir, el prolijo y riguroso examen de la semántica cultural de nociones y prácticas tan cruciales como libertad, democracia, poder, autoridad, justicia, responsabilidad, irracionalidad, violencia, crimen, etnicidad, postcolonialismo, etc. pueden decirnos mucho sobre quiénes somos y porqué hacemos lo que hacemos.

Código religioso. Extraña la relativa atención concedida por nuestras monografías antropológicas a fenómeno cultural tan omnipresente y configurante en nuestra historia. Los ritos de transición, las innumerables fiestas con sus cofradías, hermandades, ágapes, procesiones, emblemas, iconos y santos tutelares ofrecen una innegable dimensión de carácter sagrado que a su vez dignifica las divisiones jurídico-territoriales; más aún, esta cifra hermenéutica nos hace adivinar el carácter inequívocamente religioso de mucho pensamiento y actividad política actual. Un fino análisis cultural de la presencia de Nuestra Señora como *virgen y madre* de Dios en nuestro catolicismo tradicional podría arrojar luminosidad sobre un conjunto de valores actualmente en operación y cambio. El *código religioso* es importante y revelador a pesar de su aparente desfase y superficialidad; la institucionalización social de lo religioso y su estructuración cultural se muestran en acción hasta en los no creyentes de dicto o no practicantes. La matriz religiosa es visible en cualquier rincón de la Península; mucho aprenderíamos sobre la naturaleza de la creencia, sobre la racionalidad y sobre contradicciones mentales acercándonos al estudio del supuesto ateo, del cristiano proceso de descristianización, del blasfemo creyente, etc. Curiosamente, las monografías que se acercan al tema religioso subrayan siempre y sólo el aspecto aparente: el negativo. No hay que olvidar que narraciones etiológicas sagradas (que han desbordado todas fronteras) jalonan la historia de España y que con nuestras supranacionales creaciones culturales de dominicos, jesuitas y Opus Dei hemos vertido a raudales catolicismo al exterior.

En este mi empeño en llamar la atención sobre las complejas relaciones entre nuestra experiencia etnográfico-histórica personal y los significados colectivos he traído a fugaz consideración unas pocas cifras o claves que pueden ayudarnos en nuestro esfuerzo antropológico. Todo código particular es deficiente en sí mismo, pero todos los que he mencionado -siempre que estén socialmente contextualizados- se imbrican de tal manera y forma que llegan a constituir algo así como una compleja intercodificación complementaria, unitiva y totalizante. Acabo de sugerir cómo el *código religioso* implica y penetra en todos los demás y lo mismo podría mostrarse con cada uno de los otros con respecto al resto.

Sólo me queda dar paso a las ponencias presentadas en estas placenteras, densas y remunerantes jornadas que pasamos en Jaca debido a la generosidad de la Diputación General de Aragón, de la Universidad de Zaragoza y de la Diputación de Huesca a las que en nombre de todos los participantes, muy sinceramente, agradezco.

De «lo otro» a «lo semejante»: propuesta para una etnografía de futuro

POR
TADASHI YANAI

1. INTRODUCCIÓN

Voy a hablar sobre «lo otro» y «lo semejante».

Hablaré sobre «lo otro», porque éste era el punto de partida y el de llegada de la etnografía clásica. Nos interesaba la etnografía porque la realidad en que viven «ellos» parecía otra que la «nuestra». Y no cabe duda de que este tema parecía otra que «la nuestra». Y no cabe duda de que este tema de la otredad, por muy problemático que sea, seguirá teniendo una importancia trascendental para la etnografía. Además, es innegable el hecho de que la mayor parte de los métodos etnográficos, hasta hoy enredados de la historia de nuestra disciplina, se basan en la mirada hacia «lo otro».

Por otro lado, hablaré de «lo semejante», porque ello caracteriza las realidades etnográficas contemporáneas. Con «lo semejante» quiero decir que estas realidades hoy tienen demasiado de «lo nuestro» para considerarlas simple y exclusivamente como «otras». Las transformaciones económicas, políticas, sociales y comunicacionales ya se extienden por todo el mundo, sin dejar fuera de ellas ni a los nuer, ni a los bororo, ni a los trobriandeses. Creo que estamos obligados, tanto lógicamente como éticamente, a considerar todas las sociedades humanas, no como «otras», sino como «semejantes» siendo al mismo tiempo «diferentes».

Es cierto que frente a estas realidades los etnógrafos también se han venido adaptando. Muchos trabajos que se están haciendo hoy tratan precisamente de las sociedades (o de los grupos sociales) «semejantes». Pero, con todo, no creo que se haya atendido suficientemente, pese a su importancia decisiva para la etnografía del futuro, el problema primordial: ¿cómo conciliar estas realidades de «lo semejante» con los métodos etnográficos que se basan fundamentalmente en el concepto de «lo otro»? A mi modo de ver, sin encararse con esta pregunta, el etnógrafo nunca podrá escapar del siguiente doble vínculo: o volver a sus viejos métodos que ven cada vez más reducidos sus campos de aplicación, o renunciar a la coherencia de su trabajo, combinando *ad hoc* los viejos métodos con los métodos prestados de otras disciplinas.

Lo que sigue es mi respuesta muy concreta a este problema, aunque es necesariamente provisional.

Mi argumento consiste en los siguientes puntos: 1º En mi entender, la otredad etnográfica es el producto de selecciones que el etnógrafo aplica continuamente a sus datos, buscando lo que típicamente representa la realidad. Ahora bien, quisiera mostrar que es justamente entre las cosas «atípicas», descartadas de estas selecciones, donde suele estar inmerso «lo semejante». Para poder captar la realidad «semejante» en su totalidad, creo por lo tanto que el etnógrafo debería ser más consciente de este proceso de selecciones y estar más abierto al reconocimiento de sus limitaciones; 2º Hecha esta crítica epistemológica, aún nos queda otro asunto: el problema práctico de como escribir una etnografía de «lo semejante». Para este fin, me parece útil el concepto de «repetición» de Gilles Deleuze, del cual quisiera derivar una nueva manera de hacer la etnografía.

Expondré un poco más este segundo punto, ya que es importante, para las discusiones que siguen, no malentender el término «repetición» que aquí usaré siempre en el sentido deleuzeano.

En el comienzo del libro, *Différence et répétition*, Deleuze distingue la «repetición» de la «generalidad». La generalidad, por un lado, se refiere a los términos a los que se reconoce una identidad conceptual -términos, por tanto, que para esa generalidad son intercambiables. Por otro lado, la repetición, para Deleuze, no es una identidad conceptual, sino la acción de cada repetir. Por tanto, los términos de este repetir no son intercambiables, al igual que los gemelos verdaderos no son sustituibles entre sí. El repetir cómo una acción nunca es el ser idéntico, sino que acarrea consigo siempre una diferencia, algo nuevo.

Estos comentarios introductorios al concepto deleuzeano de repetición bastarían para hacernos comprender el siguiente punto: se trata de un concepto que se define y sirve como crítica fundamental de la «generalidad» -crítica de esta costumbre tan arraigada en nosotros de olvidarnos, al reconocer la identidad entre los términos que se repiten, de las diferencias que persisten entre ellos. Dicho de otro modo: frente al principio absorbente de la identidad, el concepto de repetición reivindica el valor de la particularidad.

A mi entender, este concepto deleuzeano de repetición, que nos libra de la tendencia identificante de nuestro pensar, nos propone una nueva manera de usar la expresión: «repetición de la tradición». En primer lugar, muy diferente del empleo corriente de la frase, ella puede referirse tanto a las repeticiones «puras» y «verdaderas» de la tradición como a las repeticiones «deficientes», «impuras» o «falsas» de la misma, y todas con la misma calidad del repetir como acción. En segundo lugar, diferente otra vez del uso convencional de la frase, ella nos ayudará a entender los fenómenos culturales híbridos, considerando cada uno de ellos como repetición simultánea de las tradiciones y de la modernidad. En realidad, desde esta perspectiva

podemos decir, sin correr el riesgo de ser paradójicos, que hoy en día es aconsejable pensar todos los fenómenos culturales como repeticiones híbridas. En último lugar, esta manera de usar dicha expresión nos permite evitar metodológicamente el peligro de encerrar la realidad etnográfica en el pasado. Creo que con ello podemos presentar nuestro objeto de descripción, no en unas imágenes petrificadas de las tradiciones pasadas, sino en una forma que está abierta hacia el futuro, intentando captar la totalidad de su capacidad creativa. Es precisamente en este sentido que quisiera hablar de «una etnografía del futuro» -etnografía que sea capaz de delinear, al atender a diferentes modos de repetir que se observan en la presente realidad etnográfica, las posibles direcciones de repeticiones futuras.

2. CRÍTICA DE «LO OTRO»

Volvamos al primer punto del argumento: examinar el proceso en que el etnógrafo construye su otredad -proceso, a mi modo de ver, basado en las selecciones que él aplica a sus datos buscando lo que típicamente representa su objeto de descripción. Para verlo, tomaré un caso desde mis cuadernos de terreno entre los mapuches de Chile. Si tomo un ejemplo tan poco extraordinario como éste, es porque su banalidad, precisamente, me parece poner de manifiesto los procedimientos implícitos (muchas veces automáticos e inconscientes) del quehacer etnográfico.

El siguiente texto (1-A) es el resumen del relato mítico de Juan C., mapuche de unos 50 años de edad. Juan es una persona importante de la comunidad en que vive, y es defensor de la religión mapuche. Con todo, se considera que su estilo de vida no es muy tradicionalista, sino más bien adaptado al estilo chileno.

Texto 1-A: relato mítico de Juan C. (resumen)

Nuestro antepasado Caquilpán antes vivía en el lugar X. Resulta que en X *hubo una epidemia*, y los familiares de él murieron todos. Caquilpán quiso *cam-biar de ambiente*,¹⁾ y salió de X en busca de otro lugar para vivir. Cuando pasaba cerca del lugar Y, tuvo un sueño. En el sueño *recibió el mensaje de Dios*:²⁾ «Te doy un tal lugar de Y. Al llegar allí, tienes que *besar la tierra y agradecer a Dios mirando hacia el sol naciente*.³⁾ Si lo cumples prosperará tu familia». Así lo hizo. Y allí tuvo ocho hijos, de uno de los cuales descendemos nosotros.

Veamos a continuación el texto 1-B que es el resumen de otra versión de la misma historia mítica. El narrador es Sebastián Ñ., quien cumple el papel de oficiante en el *kamarikun*, ritual rogativo de máxima importancia. Es la persona dotada de más conocimientos tradicionales en la zona. (El texto original es mucho más extenso que el de Juan; este resumen está hecho sólo con el fin de comparar las dos versiones).

Texto 1-B: versión de Sebastián Ñ. (resumen)

La familia Caquilpán procede de Caquilpán, que vivía en el lugar X. Esta familia *cometió error ante Dios, y fue castigada*:¹⁾ hubo una epidemia y murieron todos menos Caquilpán. Viendo como todos morían por el castigo, Caquilpán huyó de su tierra. Cuando pasaba cerca del lugar Y, tuvo un sueño, en que *apareció el espíritu protector de su familia*.²⁾ Este espíritu le dijo: «No tienes por qué asustarte. Ya no te vamos a matar. Pero tienes que *hablar con los jefes de este lugar Y, y convocar el kamarikun*».³⁾ Si lo cumples, aquí te van a dar tierra y prosperará tu familia». Así lo hizo. Y de él surgieron varias familias que hoy viven en esta zona.

Ahora bien, la diferencia entre las dos versiones consiste en los siguientes puntos: 1º Según la versión de Sebastián, la epidemia se produjo como castigo divino -tema que aparece en muchos otros relatos también. En la de Juan, por otro lado, esta parte está sustituida por un pensamiento más bien científico-natural (hubo una epidemia y quiso cambiar de ambiente). 2º La versión de Juan da la impresión de que Caquilpán recibió el mensaje onírico directamente de Dios; mientras la de Sebastián precisa que es el espíritu protector de la familia quien aparece en el sueño, lo que es más fiel al patrón general en tales casos. 3º En la versión de Sebastián, el espíritu le ordenó a Caquilpán convocar el gran ritual de *kamarikun*; y es lo que se pide típicamente en estos casos. Por otro lado, es cierto que la frase en la versión de Juan: «agradecer a Dios mirando hacia el sol naciente», traducida al mapuche, podría significar metafóricamente el acto de convocar el *kamarikun*. No obstante, es casi seguro que en este caso Juan la entiende literalmente: si se referiese al *kamarikun* que es la máxima forma de agradecer a Dios, no hubiera sentido la necesidad de añadir la otra frase: «besar la tierra», un gesto que pertenece a la imaginación europea, no a la mapuche.

De tal modo que la versión de Juan, con toda probabilidad, es una versión «falsa», inventada por una persona que tiene pocos conocimientos tradicionales. Es una imitación mal hecha de la tradición mítica, que parece tener una escasa importancia frente al valor de la versión «correcta» de Sebastián. Al ser recogida la de Sebastián, que es además mucho más rica en detalles, es muy probable que pronto la de Juan vaya quedando sepultada en el fondo de los cuadernos de terreno junto con miles de otros datos «deficientes».

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Esta versión «falsa» no tendrá su propio valor?. Ella, mezcla de la imaginación mapuche y de la chilena, no es sino un reflejo fiel del estilo de pensar y vivir de Juan. Si Juan no es capaz de reproducir una versión «verdadera», es porque su mayor interés va por otro lado: él respeta la tradición mapu-

che, pero quiere también asimilar los asuntos chilenos y así vivir una vida «mejor». Y sin ninguna duda, quien representa más la realidad actual de los mapuches es Juan, y no Sebastián.

En cierto sentido, preferir la versión de Sebastián a la de Juan es preferir el estilo de vida de Sebastián al de Juan. ¿Será esto realmente justificable?

Para responder, es necesario preguntarse de dónde surge esta preferencia; y, a mi modo de ver, lo que hace al etnógrafo preferir la versión de Sebastián a la de Juan es su interés hacia lo típico. Para escribir una etnografía, tratamos de extraer de la realidad etnográfica una muestra seleccionada de lo que típicamente representa la misma. Y es en este proceso de selección donde solemos, muchas veces sin ser conscientes, suprimir «lo impuro», «lo falso» frente a «lo puro» y «lo verdadero», como consecuencia lógica del hecho de que las cosas «impuras» o «falsas», en general, no son típicas. Esto podemos verlo claramente en el caso citado. En las partes donde se difieren las dos versiones, es siempre la de Sebastián que es más «verosímil» porque ella sigue más fielmente los patrones típicos en cada contexto. El etnógrafo va, de esta manera, descartando de sus colecciones de datos los casos atípicos -casos que le parecen «accidentales»-, y finalmente consigue su fruto: «lo otro» etnográfico. (Añadiré que aquí las frases: «lo puro», «lo verdadero», «lo impuro» y «lo falso» deben leerse siempre como «lo relativamente puro», «lo relativamente verdadero», etc.; ciertamente ningún etnógrafo creará que haya algo realmente puro o verdadero en la etnografía).

En un nivel más profundo, podemos decir que el etnógrafo no puede dejar de seguir, de alguna manera, con este tipo de operaciones mientras busque la «generalidad» en su objeto de descripción. Si tratamos de escribir una etnografía refiriéndonos a una sociedad tal, una cultura tal, o una comunidad tal, no podremos evitar el generalizar: sustraer generalizaciones de las ideas y los actos que se repiten en esa sociedad, cultura o comunidad. Y en este proceso, «lo puro» y «lo verdadero» siempre tendrán ventajas frente a «lo impuro» y «lo falso», porque «lo puro» puede repetirse parcialmente en «lo impuro», pero no viceversa; porque «lo verdadero» puede repetirse parcialmente en «lo falso», pero no viceversa. El texto de Sebastián se repite de mil maneras para producir mil ejemplos «impuros» y «falsos», pero el de Juan, a la vez impuro y deficiente, es mucho menos susceptible de ser repetido.

Precisamente este tema nos permite volver a la distinción deleuzeana de «generalidad» y «repetición». ¿Qué pasaría si partiéramos de la «repetición» en vez de partir de la «generalidad», es decir, si viéramos la realidad etnográfica como una serie de repeticiones, entendidas como acciones en sí mismas? Ciertamente todo sería diferente. Desde esta perspectiva, podemos interesarnos tanto por «lo puro» como por lo «impuro», tanto por Sebastián como por Juan. Sebastián, por un lado, repite más fielmente la tradición mapuche (o es así al menos aparentemente), y naturalmente el proceso de esta repetición merece un estudio profundo. Juan, por otro lado, la repite de una forma deficiente, pero hace algo más: repite algunos temas de la cultura chi-

lena; es, en realidad, el caso no menos significativo de una repetición híbrida de los temas mapuches y de los chilenos. Desde el punto de vista de la repetición, surge además la siguiente pregunta que de otra forma no se hubiera planteado: ¿no esconde Sebastián también, detrás de su apariencia tradicionalista pura, alguna repetición de los temas chilenos? De hecho, hay razones para sospecharlo aunque en este espacio limitado no podemos abordarlo.

El concepto de la repetición, de esta manera, nos abre una perspectiva totalmente nueva que nos permite ver muchos aspectos de los fenómenos culturales que la mirada etnográfica clásica solía dejar al margen. No obstante, aquí habrá que añadirse algo más. Es decir: a la hora de pensar en escribir una etnografía de estas repeticiones, pronto nos damos cuenta que el concepto de la «repetición» lleva consigo una grave dificultad práctica: puesto que es una acción, ella no puede convertirse en una escritura sin ser transformada. Para describir la repetición, no tenemos otro remedio que utilizar nuestras palabras, nuestros conceptos y sobre todo nuestras generalizaciones. Hablando específicamente de la etnografía, esto implica sobre todo que no podemos describir las repeticiones de las tradiciones sin recurrir a la generalizaciones sobre esas mismas repeticiones. Al fin y al cabo, no podemos prescindir totalmente de aquella selección de datos que parece representar típicamente la realidad etnográfica, que es «lo otro», por mucho que distorsionara esa realidad. Entonces, ¿cómo aprovechar lo que nos aporta la perspectiva de la repetición sin dar marcha atrás hacia «lo otro» que tanto hemos criticado?.

Aquí conviene recordar que la repetición deleuzeana, como dije antes, es un concepto que se define y sirve como crítica de la generalidad. Por lo tanto, de una manera paralela podemos pensar que la etnografía de la repetición debería ser la que se define y sirve como crítica de la etnografía de la generalidad, es decir, como crítica de la etnografía de «lo otro». La etnografía de la repetición no puede ser la que intente excluir de sí misma toda la generalidad; al contrario, ella necesita la generalidad para que frente a ésta puede definirse. Si volvemos a los relatos de Juan y Sebastián, es necesario tener el de Sebastián, que es más cerca de la generalidad etnográfica mapuche, para que podamos entender bien lo que hizo Juan al contar su propia versión. Es necesario que exista, primero, la etnografía de «lo otro»; es solamente así cuando es factible una etnografía de la repetición, que intente hacer visible, en referencia a esa generalidad, la diferencia creada por cada acto de repetir.

Basándome en estas reflexiones, quisiera proponer una alternativa al método etnográfico clásico: un método que sea capaz de desplazar su mirada desde «lo otro» hasta «lo semejante». El método consistiría en lo siguiente: primero, considerar como «lo otro» y también «lo nuestro» se repiten en la realidad etnográfica actual que es «lo semejante», recurriendo a nuestras generalizaciones sobre «lo otro» y sobre «lo nuestro»; y después, considerar cómo estas dos clases de repeticiones se combinan, se mezclan y, a través de estas mezclas y combinaciones, producen nuevas repeticiones.

3. HACIA «LO SEMEJANTE»

El relato de Juan es una mezcla de repeticiones relativamente fácil de descifrar. Sin embargo, en las presentes realidades etnográficas aparecen unas mezclas mucho más intrincadas y sutiles. Para comprenderlo, tomaré como ejemplos unos poemas de Leonel Lienlaf. Lienlaf, joven mapuche nacido en una comunidad indígena, se encontraba estudiando en la ciudad cuando sus creaciones poéticas fueron descubiertas y publicadas de forma algo accidental. El talento literario de Lienlaf tal vez sea excepcional, pero ello no impide, creo yo, que su caso represente de cierta manera la realidad mapuche actual.

Veamos el texto 2-A

Texto 2-A: Parte del poema de L. Lienlaf, «Püchikona» (Niño)

Trayenko	chorrillo de aguas
kuiñi pütokolu kuiñi ñi wün	aguas que antes mi boca bebía
lefmeken pefin	corriendo fui a ver
fachiantü	hoy
chew ñi müñetukefel	el lugar donde me bañaba
kachill	al lado
wilong-füchake konkillo mew	de aquellos altos junquillos
Fey engün niey	En ellas se mantiene
ñi peuma	mi sueño
ñi choyün mew	de mi infancia

Primero, haré dos comentarios etnográficos sobre este texto, apoyándome en las generalizaciones que hago sobre la realidad etnográfica:

1° La palabra «trayenko» (chorrillo de aguas, cascada, rociada de aguas) siempre se asocia con los seres espirituales; es mediadora de comunicación con los espíritus y con los antepasados. Por lo tanto, podemos pensar que lo que experimentó Lienlaf en la escena que se describe, en cierto sentido, sería un reencuentro con los seres espirituales y con los antepasados, lo que sería al mismo tiempo un reencuentro con el modo de ser mapuche que consiste en vivir en permanente contacto con estos seres espirituales. Se sabe que Lienlaf estudiaba en la ciudad como interno, y con toda probabilidad este poema se produciría en una de sus vueltas de vacaciones de verano. Por lo tanto, el tema que se expresa, sobre todo en las primeras dos líneas, es el siguiente: la vuelta al mundo espiritual mapuche, en el que él vivía cuando niño.

2° La segunda estrofa confirma la interpretación más arriba señalada. La palabra «peuma» (traducida aquí como sueño) significa, en mapuche, todas las actividades del inconsciente: sueños, visiones, trances, etc., a las que el pensamiento mapuche da una importancia especial. Su reencuentro con el mundo de los sueños, por lo tanto, no es sino su reencuentro con el profundo mundo del pensamiento mapuche.

Sin embargo, hago notar que ocurre algo interesante en la parte interpuesta: «corriendo fui a ver /.../ de aquellos altos junquillos». Esta parte no necesita ningún comentario etnográfico, ya que en ella Lienlaf nos habla directamente a nosotros. Y puede hacerlo porque el tema que se transmite por estas líneas no se encierra en la particularidad mapuche: se trata de un reencuentro eso sí, pero ya no con el hermético mundo espiritual mapuche, sino con la naturaleza y con su infancia -reencuentro lleno de nostalgia-, que experimentamos también todos nosotros que vivimos en el mundo moderno.

En este poema, por lo tanto, Lienlaf repite los temas de la tradición mapuche en una parte (en las primeras dos líneas y en las tres últimas), y repite un tema de la modernidad en otra (en la parte interpuesta). Lo sutil de este caso es que estas dos repeticiones resuenan entre ellas a través de su semejanza temática; y en la última línea, las dos repeticiones se sintetizan en un punto común: reencuentro con su infancia.

Ahora, pasamos al texto 2-B.

Texto 2-B: Parte del poema de L. Lienlaf, «Wed-wedün kiñe antü» (Confusión)

Kiñe kallfü antü pen	Un día de cielo azul vi
Kallfüwey ina ñi kuwü	que mis manos estaban envuel- tas de azul]
ka fochon-tapül ñi kachill	
mew nagy]	y a mi lado cayó una hoja mojada
Lefy tañi nge,	Se lanzaron a huir mis ojos
ñi kuwü inatükueyeu	los siguieron mis manos
ka ñi namun leftripalu	y mis pies corriendo se fueron
gütrüfkünoy ñi kalül	mi cuerpo quedó echado

Empezaré nuevamente con unos comentarios etnográficos. Comparándolo con las generalizaciones etnográficas, podemos pensar que lo que se describe en el poema es un transtorno mental típico mapuche. «Wedwedün» es justamente una de las palabras que lo designan, y la última línea «mi cuerpo quedó echado» expresa el estado en el cual, según la teoría etnopsiquiátrica mapuche, su alma está extraviada. Este trastorno mental se produce por el encuentro con algún espíritu benigno o maligno; la frase «se lanzaron a huir mis ojos» me hace sospechar más bien la actuación de un espíritu maligno, enviado por algún brujo.

Sin embargo, lo notable aquí es que en este poema Lienlaf ya no se interesa por la causa de su trastorno; lo que le interesan son sus efectos. Es una actitud inimaginable para los mapuches tradicionales, a quienes el encuentro con los espíritus causa mucha ansiedad, sean éstos benignos o malignos, a veces obligándoles a realizar una serie de rituales. Podemos decir que la actitud de Lienlaf, por lo tanto, expresa una sensibilidad totalmente nueva y moderna.

Me llama la atención también la parte: «los siguieron mis manos / y mis pies corriendo se fueron». Allí Lienlaf quizá se haya desprendido otra vez de su tradición, porque estas ideas, a mi parecer, son poco comunes en las tradiciones orales mapuches. Hace falta tener mucha cautela para hacer un juicio como éste, pero hay al menos una posibilidad de que estas ideas sean producto de la imaginación original del autor -imaginación que casi se acerca al surrealismo-.

Así, en este poema Lienlaf repite otra vez la modernidad, pero de otra forma que en el poema anterior: no repite los temas de la modernidad, sino su sensibilidad; y es en esta sensibilidad moderna donde está amoldada su repetición de la tradición.

En síntesis, creo que estos ejemplos han servido para mostrar los tres puntos siguientes: en primer lugar, el método que propongo aquí se aplica no solamente a los campos tradicionales de la etnografía sino también a un género tan impuro como las creaciones poéticas indígenas -género que la etnografía clásica solía tratar sólo de una forma marginal-. En segundo lugar, al tratar esos géneros impuros, el método referido ofrece algunos procedimientos concretos para entender esos fenómenos, los que se considerarían, desde esta perspectiva, como repeticiones intrincadamente híbridas de la tradición (o de las tradiciones) y de la modernidad. Y en último lugar, este método propone mirar los poemas de Lienlaf, junto con muchos fenómenos que encuentra etnógrafo en el terreno, como intentos de crear, para el futuro, sus propias maneras de vivir a la vez su tradición y la modernidad -intentos «semejantes» a los nuestros-. En fin, independientemente de los métodos que se propongan, creo que al menos una cosa es cierta: será sólo cuando el etnógrafo preste suficiente atención a la totalidad de estos intentos «semejantes», que podremos hablar de una etnografía del futuro, es decir, una etnografía que esté realmente abierta hacia el futuro.

REFERENCIAS

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, París: Presses Universitaires de France, 1968.

LIENLAF, Leonel. *Se ha despertado el ave de mi corazón*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1989. (Al citar los poemas he corregido los errores de imprenta; son más las traducciones en español, que intentan ser más fieles al texto mapuche que las del libro).



El futuro es el pasado. La Antropología como ciencia de la cultura y como ciencia del hombre

POR
HONORIO M. VELASCO

1. Nos planteamos el futuro como un ejercicio de imaginación -y también con cierta concesión ritual al fin de siglo-, cuando aún no hemos cumplido con el pasado. No está finalizada la tarea del inventario de la diversidad. Ya lo decía Luc de Heusch en la Conferencia inaugural del 2º Congreso de la EASA en Praga 1992, reclamando aún la atención para esa *terra incognita* que es el Zaire. Quedan aún por estudiar algunos pueblos «primitivos». Quedan también por completar el estudio de numerosas áreas en Europa. (En España, por ejemplo, no hay bastantes monografías sobre Castilla-La Mancha o Extremadura). Por otro lado, apenas ha comenzado el estudio de las áreas geográficas de frontera. Y en América Latina, García Canclini, ha advertido que no está hecho el estudio de las culturas híbridas (aunque seguramente casi todas las culturas son híbridas). Mucho menos está acabado el estudio de las culturas centrales. Siguen siendo casi completamente desconocidas las clases altas. Y en el estudio de las grandes urbes parece probable descubrir numerosos grupos sociales, sorprendentes en su variedad. El catálogo de la diversidad aún está por terminarse.

Otra cuestión aparte que queda por hacer es el acceso a ese catálogo de la diversidad -como instrumento de consulta y de aprendizaje- por parte de muchos de los pueblos, que en él se reseñan. Y queda por esperar el efecto que pueda tener la generalización de ese acceso. El desarrollo de las antropologías no occidentales apenas se ha producido o está en los comienzos.

2. El futuro parece el de sociedades plurales. Una apreciación evidente, pero comprometida pues, puede estarse refiriendo a realidades sociales múltiples. Si eso se aceptara, la antropología debiera ir dejando de ser antropología de la diversidad para ir convirtiéndose en antropología del PLURALISMO. La reformulación del liberal concepto de pluralismo es teóricamente válida para una sociedad de naciones unidas -paradigma de la variedad multiétnica de las sociedades humanas englobadas como si de una única sociedad universal se tratara-, pero es posible que el concepto resulte demasiado formal y tal vez artificial y difícilmente ajustable a la enorme

variedad de conformaciones de las sociedades consideradas «plurales». El carácter plural de las sociedades es dependiente de un constante juego de delimitaciones externas e internas que tiene muy distinta profundidad histórica según las poblaciones y parece que también distinta secuencia de episodios. Puede entenderse que tal carácter plural de las sociedades pudiera aparecer simplemente tras una ampliación de lo que se considera marco político, económico, social y espacial unitario. (En la creación de los estados modernos, los grupos étnicos integrados se han redescubierto a sí mismos formando parte de una sociedad plural). Es claro que la ampliación de un marco común no es una cuestión simple, ni tampoco desvinculada de una construcción cultural. Y aún es más claro que bajo el concepto de sociedad plural puede registrarse la más variada de las situaciones respectivas de los grupos en fórmulas que van desde la vertebración hasta el conflicto permanente. (Sólo reseñando Estados multiétnicos hay innumerables ejemplos, pero el pluralismo se refiere también a situaciones en las que la etnicidad apenas tiene relieve, o está envuelta con religión, lengua, «raza», clase, sexo, edad...).

Se ha propuesto hacer una distinción -probablemente sutil- entre «pluralismo» y «sociedades plurales», dejando el primero en un nivel estrictamente político y reservando el segundo para sociedades en las que segmentos étnica, social o culturalmente diversos están organizados en unidades políticamente relevantes. En uno y en otro caso se agrupan situaciones demasiado heterogéneas entre sí como para pretender que se haya hecho con ello descripciones válidas, pero la cuestión central puede ser la posibilidad o no de organización, de articulación en algún o algunos marcos comunes.

Los estudios de etnicidad han mostrado que es la emergencia de los Estados centralizados lo que conlleva la posibilidad de configurarse como «sociedades plurales». El moderno Estado centralizado es el que permite la diferenciación de la política como actividad semi- o totalmente especializada que acoge a los individuos y a los grupos que se involucran en ella como «ciudadanos». Es el campo común en el que marcar las diferencias étnicas, el modelo generalizado que y por el que se reconocen todos los pueblos. Pese a su generalización para todas las zonas geográficas del mundo y pese a declaraciones programáticas de los organismos internacionales y de los Estados modernos democráticos, las diferencias entre las poblaciones y los grupos sociales que los integran no parece que puedan «organizarse» sino con fórmulas de desigualdad. Los numerosos y constantes conflictos entre poblaciones y grupos sugieren una irremediable inadecuación entre los marcos comunes políticos -como el modelo de Estado centralizado-, o económicos -como el sistema de mercado mundial-, etc. y la distintividad de grupos, de colectivos o de poblaciones.

El supuesto de marcos políticos, económicos, etc. comunes y la creencia en la progresivamente ilimitada capacidad de la ciencia y la tecnología conducen a la idea de la extensión y generalización de una cultura universal, y a la que a pesar de distinguir en ella múltiples ámbitos y niveles, se le pudiera atribuir universalidad advirtiendo sus pretensiones de consolidación sobre fundamentos de cultura de especie.

Contiene numerosos principios de diferenciación interna en continuo estado de actividad y agitación, pero se le reconocen igualmente principios de globalización y habilidades de superación de crisis.

3. En el futuro la antropología debería volver a ser ciencia de la cultura. Hemos de comenzar reconociendo dos hechos. El concepto de cultura ha sido uno de los mayores éxitos de los antropólogos y tal vez su aportación más significativa. Pero el concepto de cultura se nos ha ido de entre las manos.

Se trata de un éxito relativo y siempre esforzado frente a otros significados del término enraizados y dominantes. Y por otra parte el éxito no lo vamos a disfrutar, pues finalmente, el concepto es manipulado insistente y trivialmente, aunque tal vez sea la forma de designar el nuevo orden de pluralismo, el pluralismo cultural.

Hay que habituarse a la ambigüedad de significados, pues parece inevitable la continuidad de los que están en uso. R. Williams deslindó tres direcciones de significado: 1) la cultura como proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético; 2) la cultura como forma de vida particular, ya sea de un pueblo, período o grupo; y 3) la cultura como las obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística.

Por un lado se ha ido hipertrofiando la tercera de estas direcciones de significado. La cultura ha devenido un dominio separado de la realidad social. Productos, medios, actividades, instituciones y agentes son categorizados como «culturales» de manera específica, a diferencia de otros que, a su vez, son encuadrados en otras categorías, y disociada, pues se trata de marcar un aspecto de ellos no reductible. Este dominio separado lleva inscrita la noción de proceso de desarrollo, de modo que se distinguen en él no sólo diferencias de valor, sino también grados, niveles de excelencia. Tiene su contenido nuclear en el arte, o mejor en las artes, pero se extiende a todo el amplio campo del saber. Está regularizado y como proceso asume el sentido de perfeccionamiento, lo que es su equivalencia institucional, la educación. Al proceso está invitada (a veces de modo coercitivo) la persona-individuo que al seguirlo va «adquiriendo cultura». No tienen por qué ocurrir de modo necesario, pero superpone al propio proceso de formación de la persona, aunque no deja de estar separada y no acaba de perder del todo el carácter de componente más o menos superfluo. La creación de obras y la realización de prácticas culturales son singulares, de «autor», pero se entienden dirigidas a la colectividad, a la humanidad misma. Se creen debidas a las facultades que distinguen a determinados individuos y han sido estimuladas por ellos, pero que, en alguna medida, son compartidas por todos, que podrían reconocerlas como propias del grupo al que pertenecen y, en último término, como propias del espíritu humano, de la humanidad.

No puede dejarse de mencionar que la práctica política de los Estados modernos, a la vez que ha ido consolidando a la cultura como dominio separado, también la ha ido despojando -imperfectamente- de connotaciones indebidas, tales como las que la

ligaban a grupos corporativos o de élite, hasta el punto de haber asumido una significación enajenada, la que se revela en el término redundante, pero extremadamente distanciador de «cultura culta». El despojamiento de connotaciones indebidas se asienta aparentemente en un principio de universalización, reconociendo como sujeto potencial a toda persona humana y se asienta también en otra actitud supuestamente universal, la ilimitada ambición de saber. Pero ambos principios universales son objeto de constante contradicción por la apropiación institucional e incluso individual de la cultura acumulada o de las innovaciones y por los sesgos, a veces inducidos en los propios supuestos teóricos y las limitaciones de la práctica.

La otra dirección de significados de la cultura que coexiste y se entrecruza con la anterior es la que le muestra como concepto omnicomprendivo, que incluye como dijo Tylor todas las instituciones, comportamientos, productos, saberes y creencias de una sociedad humana e implica la existencia de numerosas y muy diversas culturas, de forma que todas ellas merecen el rango de tales. Sus contenidos no están determinados ni genética ni ambientalmente. Los miembros de las distintas sociedades las adquieren por socialización, pero la condición previa o posterior de miembro es adscrita o negada categóricamente. No se es progresivamente más culto, sino que se es o no por la cultura perteneciente a una sociedad determinada. Se conciben cambiantes a lo largo del tiempo, pero se subrayan si cabe más determinadas continuidades. Las obras y prácticas individuales se absorben como acciones colectivas, y más que singulares son comparativamente diferenciadas.

Los significados de cultura se concentran pues, en dos polos: el que la enuncia en singular (la cultura) y la considera un dominio separado de la realidad social, pero universal; y el que la enuncia en plural (las culturas), que la considera dominio omnicomprendivo, pero particular.

En la instalación de esta dirección de significados de la cultura que nos atribuimos los antropólogos está precisamente nuestro éxito. El reconocimiento como «cultura» de las «otras culturas». Pero las direcciones se han entrecruzado y es posible percibir hoy cómo se alude con «cultura» a la configuración holística de ciertas actividades particulares. Esta recarga de holismo también podríamos atribuirnosla como éxito, si no mostrara a la vez la dejación teórica que hemos hecho del concepto. Ocurre que su uso común apunta a dominios diferenciados de actividades que son a la vez procesos de desarrollo y sus resultados, con lo que apuntan aparentemente a nuevos modos de segmentación social o incluso a una especie de recreación del pluralismo, a veces casi «tribal» y otras casi trivial. P.e. «cultura política», «cultura administrativa», «cultura de empresa», «culturas del trabajo», y por otro lado, «cultura gastronómica», (cultura del turbo, cultura del mountain bike, etc. ...) y por otro, «cultura del fraude», «cultura del pelotazo», «cultura del arribismo», o «cultura de la solidaridad», «cultura del esfuerzo», etc.

No es posible lamentarse de pérdida de objeto cuando se perfila tan abrumador horizonte de objetos que podrían abordarse. La tarea -en cierta medida generada por

la antropología- del estudio de tantas y tan diversas «culturas» es programa bastante para muchos años. Pero tal vez sea más nuclear enfrentarse con lo que este entrecruzamiento de significados está dibujando: el sentido de la cultura, de las culturas en las sociedades plurales.

4. Me interesa en principio la cuestión de las fronteras de las culturas. La primera de las direcciones de significado reseñada entiende la cultura como un universal que debiera extenderse sobre la faz de la tierra sin traba ninguna, con el segundo en el fondo también, pues la diversidad es salvaguarda de su universalidad. Todo grupo humano por serlo lo es con y por la cultura. Sin embargo con cada uno se fabrican distintas fronteras que finalmente las revelan como si fueran entidades substantivas (las culturas, digo) cuyas materializaciones generan contornos de afiliación y exclusión. A pesar de que la idea de proceso está inscrita en los significados de cultura, el riesgo de reificación es constante. Las dos direcciones básicas de reificación son, por un lado, la de la sustantivación o materialización de las obras y las prácticas culturales, y por otro, la de la sustantivación del agente creador y aun más de las facultades o habilidades en forma de hipóstasis personal. En cada una de estas direcciones de reificación se sitúan las fronteras de la cultura, de las culturas que no son sino un drama social, el de la paradójica desigualdad generada por lo que es reclamado como lo más igualitariamente humano.

Con el primer conjunto de significados, el aludido por el término cultura, en singular, se levantan al menos las siguientes fronteras:

a) la de la *carencia*: el uso de estos significados de cultura achaca carencias a quienes no disponen de ella, es decir, de obras y prácticas culturales o de facultades para hacerlas. Adquirir cultura supone carecer de ella. El más grave riesgo de reificación está probablemente en haber atribuido la carencia a unas supuestas facultades deficitarias (ausencia de sentido artístico, pereza, etc.) y especialmente y tras haberla sustantivado al déficit de inteligencia. Facultad convertida en el núcleo duro, casi biológico de la cultura.

b) la del *grado o nivel*: La reificación del proceso de desarrollo parece haberse producido calificando las obras y midiendo el propio desarrollo. Se erigen así un cúmulo de fronteras dispuestas de modo progresivo y serial que tienden a restringir o a seleccionar el acceso a parcelas del dominio de la cultura.

c) la de los *medios* y las *mediaciones*: Por un lado se crean fronteras atribuidas a la interferencia de otros dominios en el de la cultura, que entonces aparece como subordinado o superfluo. Por otro, el carácter difusivo de la cultura lleva a la reificación de los instrumentos para su difusión y de la mediación misma a erigir con ellos filtros que otorgan poder a los mediadores bajo la coartada de la universalización.

d) la de la *institucionalización*: la cultura en singular suele adoptar la forma de instituciones, una especie de abstracción personificada, que reafirma su condición de

dominio separado y que parece hacerse necesaria buscando como fin la reproducción. Su paradigma es la «academia». Un espacio social y un lugar de acumulación de obras, de ejercicio de prácticas, de cumplimiento del proceso de desarrollo de las facultades y en el que se ejerce una apropiación sancionada de la cultura. La institucionalización de la cultura sería probablemente inconcebible sin el Estado, lo que finalmente pone al descubierto la imperfecta separación que en las sociedades modernas tiene el dominio de la cultura respecto a otros dominios.

Antes de continuar con el recuento básico de fronteras establecidas con la otra dirección de significados, los que se aluden con el término en plural, las culturas, habría que recordar que las fronteras son sociales, aunque parezca que enfrentan o dividen a entidades abstractas. Por un lado, la generalización y el predominio de los significados universalistas del término cultura en singular fueron disolviendo la diversidad cultural transformada a lo sumo en diferencia, en distinción, y confeccionando un esquema jerarquizado por la cultura que si acaso admitía la diversidad como «culturas populares». Por otro lado, con la efervescencia de las culturas, en plural, puede percibirse un enfrentamiento a la pretendida universalización de la cultura, como una cultura más, diferenciada si acaso como occidental o como oficial.

Las fronteras establecidas por este otro conjunto de significados pueden ser entre otras las siguientes:

a) la del *esencialismo*: el principal riesgo de reificación de las culturas, llamadas «étnicas», que parece hacerlas irreductibles, explota las vinculaciones genealógicas, o los afincamientos territoriales hasta el extremo de la biología o las personalidades colectivas. La biología, o bien el genio, el alma o espíritu de un pueblo acaban apareciendo como entidades activas, creativas y reproductoras. Los signos diacríticos se suponen originarios y permanentes. Son los hitos de una frontera infranqueable, exigidos a los miembros del grupo e intransferibles para los que no lo son. La identidad cultural subsume a cualquier otra y se torna absoluta.

b) la del *estigma*: es un modo de esencialismo, pero exógenamente reificado. Los signos diacríticos les son impuestos a algunos grupos como marcadores de exclusión. Aunque la imagen de los grupos estigmatizados es una proyección en negativo del exogrupo y su eficacia en la exclusión es si cabe mayor en él. Los procesos de identidad de los grupos estigmatizados a veces consisten paradójicamente en invertir el valor de sus rasgos para los propios miembros de ellos.

c) la del *nacionalismo*: Los grupos étnicos parecen haber buscado como forma general de reificación el modelo del Estado-nación, que está tal vez obligado a ser una comunidad imaginada o, en todo caso, un sujeto colectivo con alguna identidad cultural. El Estado-nación sería una especie de entidad híbrida, de dos caras contrarias, pero mutuamente necesarias. El sincretismo logrado, o incluso la asimilación de, o las aportaciones a la cultura universal son mostradas como diferenciadas, como

nacionales. Las fronteras físicas vendrían a ser una especie de liberación en manos de la cara abstracta del Estado de un trabajo de exclusión y de salvaguarda de los signos diacríticos, fronteras sociales que tienen la virtud de hacer deseable la condición de miembro y que han de servir como motivaciones fuertes para evitar segregaciones siempre potenciales en las sociedades plurales.

d) la del *exotismo* o el *folklorismo*: los transportes, el turismo, las comunicaciones, los medios de comunicación han transformado no sólo la diversidad, sino el sentido de la diversidad. Los grupos étnicos como entidad -y sus mediadores- explotan su imagen. Una imagen construida con una selección de rasgos, hecha por diferencia respecto a la modernidad, pero alimentándose de ella. Esta imagen espectáculo es la que se ofrece como frontera, capaz de atraer a curiosos o turistas, pero dejando indemnes los estereotipos y ocultando otras desigualdades sociales.

Pero esto es un nuevo fenómeno para el estudio de la cultura, ahora la diversidad, en gran medida, es intencionadamente mantenida, artificializada. Las diferencias culturales subsisten como museo o como espectáculo. El nuevo fenómeno riza el rizo. El carácter de dominio separado de la primera de las direcciones de significados de la cultura parece haberse traspasado a la segunda, precisamente la que la postulaba como dominio omnicomprendivo, la cultura, entendida en el viejo sentido antropológico, ahora aparece disociada. El viejo término para designar a los nativos, el de actores, ha vuelto a su significado teatral, de forma que los nativos se han profesionalizado como actores de la diversidad cultural, que viven una cultura y «trabajan» mostrando otra. Se han hecho en parte especialistas de la mediación, aunque utilicen la imagen de la autenticidad como reclamo. Los especialistas de la mediación (también los antropólogos) se han apropiado (y responsabilizado) de la imagen de las otras culturas. Ahora la diversidad es objeto de gestión y ha devenido en ser un capital simbólico que debe generar rentabilidad para quienes lo median. No sé si los antropólogos hemos enseñado a nuestros informantes a ser mediadores, o hemos contribuido a proporcionarles público. En todo caso parece que debiéramos de seguir responsabilizándonos del estudio de la cultura, incluso como capital simbólico.

No es este fenómeno de disociación de la cultura, perfectamente visible en la desvirtuación del folklore en las sociedades modernas europeas y en otras, necesariamente el único modelo que permite entender la tensión entre universalidad y diferencia en las sociedades plurales. Es probablemente tan sólo uno. La sucinta reseña de fronteras de la cultura, de las culturas mostrada puede haber dado una idea del interés de abordar esa tensión. Y más vale que podamos hacerlo.

5. Si el futuro de la antropología se encuentra en buena medida en la recuperación de su condición de ciencia de la cultura, no menos lo está en la recuperación de su condición de ciencia del hombre. La experimentación científica con humanos, la eugenesia, la ingeniería genética, los trasplantes, la eutanasia..., la manipulación de

la especie casi hasta el punto de sustituir a la selección natural y de dirigir a las fuerzas evolutivas debieran ser objeto de reflexión. No tan sólo por parte de una antropología biológica. El desarrollo de estas cuestiones merecería otro trabajo, pero a nadie se le oculta que las implicaciones de esta «construcción o manipulación cultural de la especie humana» requerirían más bien un retorno a -en todo caso el no abandono de- la concepción de la antropología como una disciplina general. En ésto, como en otras cosas el futuro está en el pasado.



Los posibles pasados y posibles futuros de la antropología

POR
DAVYDD J. GREENWOOD

*«they flutter behind your possible pasts
some brighteyed and crazy some frightened and lost
a warning to anyone still in command
of their possible future to take care
in derelict sidings the poppies entwine
with cattle trucks lying in wait for the next time».*

Roger Waters, Pink Floyd, The Final Cut, 1983¹

Posibles pasados, posibles futuros:

Ya se sabe que la visión progresista del tiempo, producto de la Ilustración, el capitalismo y el optimismo occidental casi descarta la realidad del presente. El presente sólo existe como el punto transitorio por donde pasa la línea recta que viene del pasado y que se proyecta hacia un futuro de progreso (o degeneración). Dentro de esta visión, solemos pensar en el pasado como algo fijo, ya decidido y lapidario. El futuro se nos presenta como la continuación de tendencias conocidas y tal vez inexorables. O, si somos de talante optimista, incluso mesiánico, concebiremos el futuro como el lugar donde lograremos escapar por fin de los errores del pasado. Este conjunto de visiones de la historia empobrecen realmente la capacidad de apreciar la complejidad del pasado y la voluntad de seguir un curso futuro heterodoxo. En lo que sigue, voy a dibujar rápidamente una visión más heterodoxa y heterogénea del pasado para desde allí proyectar una visión también heterodoxa de posibles futuros de la antropología.

En un cursillo de estudios vascos memorable que tuvo lugar en el Museo de San Telmo en San Sebastián hacia finales de los años 60, Julio Caro Baroja y José Miguel de Barandiarán discutieron sus distintas visiones del quehacer de los estudios vascos, casi como dos buenos *bertsolaris* en un concurso de ingenio y creatividad. Julio Caro definió su propia visión del quehacer antropológico, anticipándose mucho a los constructivistas contemporáneos, como el estudio del diálogo entre lo que se recuerda y lo que se olvida y las implicaciones de las selecciones que se hacen.

Desde aquel momento éste me ha parecido un planteamiento atractivo, aunque empíricamente aterrador. Desde hace mucho tiempo, hemos podido comprobar que el pasado se reconstruye constantemente de acuerdo con experiencias del presente, relaciones de poder y nuestras expectativas futuras. A menudo lo que se hace se justifica diciendo que «siempre lo hemos hecho así», «es nuestra costumbre», «es nuestra cultura». Pero al disponer de datos históricos relevantes, nos resulta fácil comprobar que el concepto de lo que «siempre se ha hecho» es también muy dinámico. La visión que se tiene del futuro puede empequeñecerse a causa de una visión excesivamente estrecha del pasado o por el manejo de relaciones de poder contemporáneas que nos hace descartar otras opciones futuras posibles.

Si hay varios futuros posibles, cada uno puede implicar un vaciado distinto de la historia. A la vez, el abrir la historia a una serie de interpretaciones nuevas puede proyectar un amplio panorama de futuros posibles en lugar de sólo uno o dos. Y cada futuro posible puede implicar una alteración de la configuración de los cacicazgos y mayorazgos presentes.

Me parece urgente adoptar esta perspectiva actualmente en la antropología porque no tenemos como disciplina (ni como sociedad) un futuro seguro. Ya hay muchos antropólogos. Nunca en la historia han habido tantos antropólogos y en tantos países. Hay un continuo desarrollo y difusión de la antropología en las instituciones universitarias y de puestos de trabajo para antropólogos en los servicios locales, regionales, nacionales y globales.

Lo que ahora está sucediendo creará los canales por donde se conducirá la antropología durante los años venideros. Nos encontramos ante otro «momento formativo». La oportunidad que se nos brinda de crear carreras universitarias, de reestructurar un poco la asistencia social y de contribuir al desarrollo del estudio de las culturas de muchos grupos étnicos es casi única en la historia de la disciplina.

Lo que me resulta preocupante es que estos pasos se están dando en relación a una visión tan limitada y empobrecida de la historia de nuestra disciplina que veo el peligro de no aprovechar bien las oportunidades que ahora se nos presentan.

Tal planteamiento puede sonar a homilía, por lo que, en vez de seguir en este tono tan abstracto y general, voy a abogar por unas interpretaciones de unos pasados y futuros posibles realizando un rápido esbozo de la historia de la antropología en los EE.UU. y en mi propio departamento de antropología en Cornell University. Al final, señalaré algunas implicaciones que me parecen relevantes al caso de las antropologías del Estado español.

Los posibles pasados de la antropología en los EE.UU.:

Cada vez más se recuenta la historia de la antropología de forma homogénea y mítica. Se habla de Franz Boas como el fundador único que desterró de la antropología a los *amateurs*. Se mencionan también a otras figuras de fundadores, pero con

perfiles más borrosos. Se habla de una primera etapa de la disciplina totalmente especializada en el estudio de las diferencias, anti-evolucionista, perdida en los detalles, antiteórica, histórico-particularista y forjada únicamente en el estudio de las sociedades primitivas por medio de una síntesis de los datos biológicos, arqueológicos, lingüísticos y culturales, -i. e. el mito de las cuatro subdisciplinas-. De aquí la antropología contemporánea se presenta como el resultado de la reacción a unos desafíos difíciles: la desaparición del supuesto único e inicial objeto de estudio -los primitivos- y la explosión de la investigación y la consecuente imposibilidad de mantener las antes coherentes relaciones entre las cuatro subdisciplinas a causa de su inmensa afluencia de conocimientos. Ahora se lamenta la pérdida de aquella supuesta unidad anterior, tratando a los estudios antropológicos de las sociedades capitalistas como una práctica, pero triste respuesta a la situación cambiante de la profesión. Es una visión mítica con tonos romántico-trágicos.

Esta visión histórica, este pasado de la antropología estadounidense, ya bien institucionalizada en los libros de texto y en el folklore académico-profesional, representa una selección muy restringida de lo que ha ocurrido. Además, es un «pasado» interesado porque oculta toda una serie de actividades de los antropólogos que les distinguirían tajantemente de otros colegas en las ciencias sociales, tanto por su metodología como por su visión política.

A continuación, ofrezco otro «pasado» de la antropología estadounidense, no como el canónico, sino como otro pasado tan posible y tan empíricamente válido como la versión dominante. Y hay otros pasados más, posibles y coherentes. Lo que quiero que se note es que esta visión alternativa, una de las muchas posibles, implica una valoración muy distinta de figuras, épocas y de formas institucionales de la antropología. También implica otros futuros posibles.

Este pasado lo voy a llamar «la antropología como reforma social». Según esta visión del pasado, la antropología norteamericana nace en el deseo de fomentar reformas sociales en varios niveles y foros sociales. Existió un interés intenso en la condición de los indios americanos, los efectos de los prejuicios raciales contra ellos, el sistema de reservas y el genocidio directo así como la aplicación constante de los prejuicios raciales. Todo un grupo de antropólogos dedicaron su práctica a estos problemas y a la crítica del Bureau of Indian Affairs y a nuestro sistema legislativo.

Por otra parte, y en otro sector social, la antropología abrió una crítica general del racismo y del genocidio en los EE.UU. y en Europa. Un grupo importante de los antropólogos fundadores de la American Anthropological Association habían encontrado en los EE.UU. refugio del genocidio racial y religioso de Europa, entre ellos Franz Boas. Por lo tanto, su defensa del concepto de la igualdad de las culturas y su argumento sobre la falta de relación determinante entre la cultura, el lenguaje y la raza fue también una defensa de sus propios derechos como seres humanos. Y su interés en luchar contra el claro racismo institucionalizado en las cuotas de inmigración, junto con los mitos castigadores del carácter nacional que impedía a la inmigra-

ción judía y también sudeuropea, combinaba su vida personal y su práctica antropológica en un quehacer profesional reformista.

Por otro lado, estos antropólogos mantenían un claro interés político y empírico en las sociedades urbanas e industriales. W. Lloyd Warner llevó a cabo la gran serie de estudios de una ciudad norteamericana que ahora se llama «The Yankee City studies». Elton Mayo hizo los trabajos iniciales más famosos de las relaciones laborales en las fábricas de la Western Electric. Charlotte Gower Chapman y Conrad Arensberg estudiaron los pueblos de Italia y de Irlanda en los años 1920 y 1930. Margaret Mead, Robert Lowie y Ruth Benedict no dudaron en plantear y escribir sus estudios como comparaciones directas entre las culturas «primitivas» y las culturas norteamericanas, y escribieron con un claro énfasis en la reforma social dentro de los EE.UU. Ellos vieron la etnografía como herramienta de reforma social basada en las elecciones aprendidas del estudio de las demás culturas del mundo.

Para llevar adelante este tipo de quehacer antropológico, organizaron la disciplina en cuatro subdisciplinas por razones muy prácticas. Como habían identificado al enemigo como el racismo y el sentido de superioridad cultural absoluta, basada en la supuesta superioridad de la raza blanca, nuestra lengua y nuestra ciencia, (superioridad demostrable históricamente), se vieron obligados a cubrir el mismo terreno para combatir estos planteamientos. Por lo tanto, era necesario hacer estudios comparativos de las culturas, razas y lenguas para demostrar la falta de coincidencia entre el «nivel de desarrollo» cultural y la raza y la complejidad de la lengua. A la vez, había que replantear totalmente el estudio temporal de la evolución del *Homo sapiens* y de las culturas de la tierra, relativizando el presente por medio de estudios bien concebidos y fundamentados de datos incontrovertibles.

Partiendo de este planteamiento, fue una opción profesional racional el acto de juntar a la antropología cultural, la lingüística, la arqueológica y la antropología física para luego demostrar la falta de correlación entre «raza, lengua y cultura» (el nombre de un libro famoso de ensayos de Boas). Lo que no tuvo lugar nunca, porque no era la intención de esta agrupación de subdisciplinas, fue una síntesis de las cuatro subdisciplinas. Cada una tenía una misión y, al unirse, la falta de coincidencia de sus datos confirmaba la independencia de la raza de la cultura. Así que no se trataba de ninguna síntesis sino de una sistemática anti-síntesis que intercalaba motivos científicos y político-reformistas bastante claros.

Últimamente, se escucha mucho en los EE.UU. el lamento sobre la contemporánea independencia de las subdisciplinas. Se experimenta esta condición como el exilio de una supuesta gracia edénica anterior y se habla de grandezas anteriores para justificar el pasotismo pequeño burgués del presente. Armados con este mito, la mayoría de los antropólogos tienen una excusa para no enfrentarse con las vivas e importantes posibilidades de síntesis de datos biológicos y culturales, posibilidades creadas por los avances en la biología. Pero el hacer algún tipo de síntesis bio-cultural sería una novedad antropológica, no una vuelta al pasado. Igualmente, no se

aprovechan oportunidades reales de síntesis interdisciplinaria entre la arqueología, la ecología, la demografía y la antropología cultural para estudiar fenómenos como la domesticación de las plantas y el desarrollo del urbanismo. Y así sucesivamente...

Hay muchos más «pasados» que se podrían dibujar. Existe la posibilidad de hablar del desarrollo de una antropología filosófica, empezando con Vico y pasando por Edward Tylor y Lewis Henry Morgan a Ernst Cassirer, Gregory Bateson, David Bidney, Clifford Geertz, Earnest Gellner, Roy Wagner, James Clifford, Gerge Marcus, Vincent Crapanzano, y muchos otros. Es una tendencia fuerte, a menudo contrapuesta, a las prácticas etnográficas y las visiones históricas del grupo en este momento profesionalmente dominante.

Otro pasado importante es una visión de la antropología como historia natural. Aquí se pueden incluir a Alfred Kroeber, Margaret Mead, E.E. Evans-Pritchard, James Spuhler, Steven Jay Gould y William Durham, entre otros, en una línea compleja, diversa y rica. Sus visiones de la historia humana y sus prácticas empíricas son heterogéneas pero coinciden en la importancia de la historia natural y una visión anti-teológica frente al quehacer antropológico.

Una antropología importante que casi se ha podido borrar totalmente de la historia oficial es el estudio de la antropología como psicología comparada. Era un tema que le interesó mucho a Boas, Mead, Bateson y Kroeber, y se desarrolló mucho en manos de Clyde Kluckhohn, Geza Roheim, George Devereux y Francis Hsu. Luego desapareció. ¿Por qué? Es una historia ahora casi desconocida, pero tiene mucho que ver con la política académica que divide temas según departamentos y facultades. Los psicólogos se apoderaron del tema, rápidamente desterraron a los antropólogos, lo manejaron un poco, y luego lo abandonaron en su obsesión por los mundos de la estadística y la biopsicología, y su acomodación al quehacer de la evaluación y «testing» - la contabilidad de la clase dominante en el siglo XX.

Otro pasado antropológico que todavía existía con fuerza durante los años 60 era la antropología como *ciencia* social. Los trabajos de George Peter Murdock sobre la estructura social, basados en las comparaciones mundiales resumidas en estadísticas, las comparaciones cualitativas de Ward Goodenough, el desarrollo de la «etnociencia», las muchas y repetidas polémicas de Marvin Harris, todos convergen en una visión de la antropología como una disciplina científica. Claro está que esto coincide con el movimiento de convertir en una ciencia a los estudios socioculturales en general. Los economistas, politólogos, sociólogos y psicólogos siguen el mismo trayecto, pero para la mayoría de ellos, o por lo menos para los más prestigiosos, este pasado ha legado a ser su presente y desde él se proyectan sus futuros. Para nosotros, casi se ha extinguido, un hecho claramente visible en los pocos fondos que ya destina la National Science Foundation a las investigaciones de la antropología social. El porqué de la caída de la antropología norteamericana de la gracia científica es un tema que apenas se ha tocado porque el mito histórico dominante ya en la antropología no lo requiere.

Todas estas antropologías y más eran y son la antropología norteamericana. El pasado es múltiple, y como ya todos menos los trogloditas de carne y hueso descartan la filosofía de Pangloss de que éste es el mejor de los mundos posibles, se debe pensar que aquellos pasados ofrecen la base de una reflexión detenida sobre los futuros que vamos a proyectar. Sin embargo, lo que se nota ahora es un ambiente de preocupación, desencanto y confusión como si llegáramos al fin de un camino en vez de reconocer que sencillamente la presente construcción del pasado nos achica, nos empobrece y nos entontece.

Si volviéramos a nuestros pasados posibles, veríamos que nunca hubo una síntesis de las cuatro subdisciplinas ni un equilibrio entre ellas. La antropología norteamericana se creó como una mezcla de conveniencia de la historia natural y la antropología filosófica y ahora los antropólogos/as co-existen en muchos departamentos en una relación casi totalmente vacía de contenido intelectual. Si una síntesis es interesante, lo que hace falta es hacerla y no evocarla románticamente de un pasado que jamás existió. La pérdida del enfoque comparativo explícito entre nuestra cultura y otras ha librado a los antropólogos de tener conocimientos profesionales y posiciones políticas claras sobre su propia sociedad y cultura. En la división del trabajo intelectual, estos deberes se adjudicaron a los sociólogos, economistas, politólogos y psicólogos. Para los antropólogos, estudiarnos a nosotros mismos implicaría redefinirnos como disciplina y como un grupo de poder en las universidades y someter nuestros análisis, a veces muy paternalistas, a la crítica pública que sufren las demás disciplinas. Sería especialmente difícil aceptar el papel de la antropología como disciplina experta en el estudio de las culturas contemporáneas con la movilización tan fuerte y violenta de los grupos étnicos en los EE.UU. El reconocer que la antropología nació, en parte, de la aplicación del estudio social a la resolución de problemas de explicar cómo una disciplina que se basó en la promesa de resolver los conflictos sociales creados por las diferencias culturales ahora se ha convertido en una industria etnográfica de estudiar de forma pasiva los problemas culturales de otros países. Sería interesante estudiar cómo se pudo crear un status privilegiado para los que practican una antropología que no afecta de ninguna manera visible la situación humana.

LOS FUTUROS POSIBLES

Si de verdad, el pasado de la antropología revela tantos y a menudo incompatibles elementos, entonces habría que hacerse ciertas preguntas: ¿Cuál es la causa de que uno predomine sobre otro en un departamento o a nivel nacional? ¿Podemos llegar a ser más conscientes de lo que somos al movernos de este presente hacia un futuro? ¿Cuáles son las condiciones que subyacen y apoyan la hegemonía nacional de un tipo particular de práctica antropológica? Creo que estas preguntas son fácilmente transportables a otros países como España.

En el caso de los EE.UU. ciertas causas generales se pueden señalar. Juegan un enorme papel la distribución de los fondos de investigación federales y de las funda-

ciones filantrópicas. Estas fuerzas canalizan de forma muy coercitiva la investigación antropológica, pero las bases sociales y culturales de estas actividades distributivas casi se desconocen por completo. Valdría la pena estudiarlos a fondo.

La división de trabajo académico también influye mucho. La visión burocrático-administrativa que viene rigiendo en nuestras instituciones universitarias distribuye el poder y los fondos de acuerdo con unos criterios neo-platónicos. Si todos los departamentos y facultades mandasen un decano y un jefe de departamento a una pradera bonita y se alineasen en una fila larga hombro con hombro, empezando con los físicos a un lado y terminando con los artistas en el otro, el rector vería que todos los conocimientos humanos se cubren perfectamente. No habría ningún hueco y cada departamento cubriría un campo suyo específico, una parte de la geografía universitaria propia, y no habría conflictos sobre la ubicación de ninguna disciplina en la fila.

Este modelo es amigo del control burocrático y enemigo de las síntesis multicausales y el quehacer pluridisciplinar. Para todas las disciplinas ha sido funesto. Las ciencias han evitado sus efectos más perniciosos por medio de la creación de grandes laboratorios interdisciplinares y la creación de nuevas ciencias, como la biofísica. Sin embargo, para las ciencias sociales en general, y para la antropología en particular, este modo de organización atenta directamente contra sus fuentes de dinamismo.

Para la antropología este modelo organizativo resultaba alucinante. ¿En que subdisciplina deberíamos situarnos para que nos clasificaran? ¿En la antropología biológica? ¿En la lingüística? ¿En la arqueología? Está claro que se basó en la antropología cultural, pero no está nada claro por qué. De acuerdo con esta decisión, hubo que meter a la antropología en las ciencias sociales, pero con el inconveniente de tener presentes en los departamentos a biólogos, lingüistas y arqueólogos. En mi propia experiencia directa he podido presenciar en dos ocasiones como un decano intentó aclarar esta «confusión» quitando a los biólogos, lingüistas y arqueólogos para dejar puros a los antropólogos científico-sociales.

Una vez que se consiguió domesticar a la antropología en la división del trabajo académico y, de esta manera, separar a la disciplina de su crítica social y su crítica implícita de la organización del saber académico, se convirtió en otra disciplina académica más. Ahora, sin raíces en el mundo externo, experimentamos el desgaste semanal de los paradigmas «chic» en un mundo que se contenta con abandonar los problemas en vez de solucionarlos. Una vez que se consiguió disociar el quehacer antropológico del contexto social, las modas intelectuales cobran la dinámica del «bestseller» del mes, y los paradigmas se suceden como las canciones populares. A menudo las referencias que se hacen en los escritos antropológicos son intertextuales y los únicos colegas que importan son los colegas del gremio propio, dentro de la misma subdisciplina, y dentro de la subdisciplina, de la misma secta.

Y para terminar el círculo, la misma sociedad que se ha implicado en la regulación y domesticación de las ciencias sociales ya demuestra una gran insatisfacción con la educación universitaria en general, y con las ciencias sociales en particular. Esto, combinado con la crisis económica que atraviesan los EE.UU., ha empezado a encarnarse en la desarticulación de departamentos de sociología y en una avalancha de libros críticos muy diseminados que denuncian a los «impostores» académicos por su falta de competencia relevante y su poco compromiso social.

La otra cara de esta tendencia también se nota en un aumento de apoyo financiero a las ciencias sociales en general, y la antropología orientada hacia los problemas sociales prácticos en particular. Hay un aumento de la presión del público, de las universidades, de las fundaciones y del gobierno para que las ciencias sociales «sirvan para algo». Y ahora cada vez más estudiantes universitarios vienen a la antropología en busca de alguna manera de conectar el estudio de las diferencias culturales al multiculturalismo y a la etnicidad, y se quedan sorprendidos al descubrir la antropología presente, futuro de un pasado empobrecido.

También, en otros contextos, existe ya cierto apoyo a la visión de la antropología como historia natural. Claro está que continúan los debates sobre la raza, el género y la cultura y los antropólogos participan bastante en ellos. Algunos antropólogos también trabajan en los movimientos medioambientales. Existen cada vez más fondos para subvencionar a la antropología biológica, la antropología médica y la arqueología. Sigue el sistema de apoyo federal para los estudios de lenguas y áreas del mundo de interés político y militar. Lo que no existe es apoyo por la antropología como una ciencia social y por la antropología filosófica, una batalla académica perdida con los economistas y los politólogos por los fondos de la National Science Foundation. Claro está que esto representa una contradicción estructural muy importante, porque, en la inmensa mayoría de las universidades, la antropología se instaló como departamento en la división de las ciencias sociales. Así que nos ubicamos académicamente precisamente en el lugar donde peor cabemos y menos éxito hemos tenido.

Junto con esto, los antropólogos han visto el colapso del prestigio de la sociología y han iniciado una rápida e interesada huida de su supuesta disciplina paterna. En la otra frontera con las humanidades, cada día presenciamos intentos guerrilleros de los humanistas de incorporar el prestigio que aún le queda a la antropología en el ámbito de las humanidades para aprovecharse de su supuesta hegemonía sobre el concepto de «cultura».

«Cultural Studies» ya es una industria de los departamentos de literatura inglesa y comparada. Aunque hay excepciones importantes, se dan muchos ejemplos en «cultural studies» del ignorante e incompetente manejo de los conceptos antropológicos y el uso alucinante de datos etnográficos para apoyar posiciones «políticamente correctas», posiciones que cambian con la salida de cada número nuevo de las revistas de prestigio.

Aunque estas relaciones que voy describiendo se desenvuelven de forma distinta en la historia de cada universidad, la presente combinación de materias en cualquier departamento se relaciona con estas condiciones nacionales, tanto como con las condiciones internas intelectuales locales.

A pesar de la supuesta estabilidad universitaria en los EE.UU., pienso que la situación puede llegar a ser urgente con rapidez, como ha pasado con el desprestigio de la sociología. Por lo tanto, la exploración de los posibles pasados y posibles futuros antropológicos puede ser una forma bastante práctica. No existe un *status quo* seguro. Nos toca hacer el futuro que queremos o sufrir el futuro que nos proporcionan nuestros colegas, decanos, rectores y congresistas.

Un caso concreto: los posibles pasados y futuros de la antropología en Cornell University:

Hasta aquí he venido hablando en términos muy generales. Quiero ahora ser más específico y hablar de mi propio departamento. No es porque sea un departamento representativo. Básicamente con el planteamiento de posibles pasados y futuros yo rechazo la visión paramétrica y canónica de la historia de la disciplina. Sencillamente, quiero señalar algunos momentos importantes en el desarrollo de un departamento para que se pueda ir pensando en las formas concretas que se hayan ido tomando las decisiones que tienen implicaciones transgeneracionales. De esta manera espero aclarar en algo el papel que tenemos cada uno en hacer el posible futuro de las antropologías.

Dónde empezar siempre es un problema fundamental, pero en esta presentación, lo voy a ignorar. Un papel importante lo jugó el President de Cornell, Livingston Farrand, entrenado en la mezcla de antropología, sociología y psicología de la época de los años 20 y 30. Por razones que desconocemos, Farrand decidió crear una plaza de antropología en Cornell donde no había ninguna. Contrató a Lauriston Sharp, un antropólogo que después ganó mucha fama.

Sharp se había educado en una «landgrant university»,² la University of Wisconsin at Madison. Sharp se había especializado en la región del Sureste Asiático pero también hizo una serie de investigaciones importantes con los aborígenes australianos Yir Yiront. Sharp, fiel a la misión de la universidad «landgrant»³ se dedicó a la antropología aplicada como compromiso académico y ético personal. También era un clasicista bastante bien formado y escribía poesía clásica. Y si todo esto no fuera bastante, fue arqueólogo con años de experiencia.

Como no había habido anteriormente antropólogos en Cornell, Farrand no sabía dónde meter la titularidad de Sharp. Al final, le colocó en el departamento de economía en el año 1937, y pienso que este hecho fue sumamente significativo. La relación entre la antropología y las demás disciplinas no era nada claro en los años 30, ni siquiera para los antropólogos. La disciplina tenía muchos posibles futuros.

Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, en la que participó Sharp y toda una generación de antropólogos, normalmente en los servicios de inteligencia militar, en los años de la posguerra la antropología se convirtió en la hermanita menor de la sociología dedicada tanto a estudiar a los primitivos en Cornell como en la mayoría de las universidades. Este tránsito merece estudiarse porque automáticamente destierra a la antropología de las sociedades industriales y de todos sus compromisos políticos anteriores.

Sharp fue un hombre de increíble energía. Yo lo conocí bien hasta que murió, después de una vida activa hasta el último mes, en Diciembre del año pasado. Entre sus muchos esfuerzos, Sharp fundó el Programa de Estudios del Sureste Asiático, el mayor y más prestigioso en el mundo académico. También fundó el Centro de Estudios Internacionales, junto con Mario Einaudi, centro que yo dirigí durante dos mandatos, por un total de 10 años. En la fundación del Centro, Sharp y Einaudi abogaron por una síntesis de los intereses materiales y económicos en el desarrollo mundial y los estudios de las relaciones internacionales. Esta decisión dio a Cornell un carácter muy distinto a otras universidades que sólo en la década de los 90 están intentando hacer tal síntesis. Y la visión de Sharp se basaba en su visión como antropólogo de la integración del mundo a escala global.

En la próxima etapa del desarrollo de la antropología, Sharp ayudó a contratar a Allan Holmberg, experto en el estudio de los Sirionó de Bolivia, la antropología psicológica y el estudio de la pobreza. Holmberg participó en la creación de un gran proyecto en las provincias marítimas del Canadá sobre la pobreza y luego empezó el famoso proyecto Vicos en el Perú. En este proyecto, Cornell tomó control de una hacienda peruana, dio el título de la propiedad de las tierras a los campesinos, e intentó ayudarles a crear una democracia propia allí.

Holmberg fue también jefe fundador del departamento cuando se separó del departamento de sociología en los años 50. Lo fundó con una clara misión de antropología aplicada, y durante 2 décadas Cornell fue el departamento más conocido en esta materia en el país. El grupo pequeño de catedráticos enseñaban cursos de antropología cultural, arqueología, lingüística y antropología biológica, de acuerdo con el modelo nacional reinante.

De aquí en adelante, la historia se complica mucho y me voy a limitar a muy pocas observaciones. A mediados de los 60, el departamento había crecido bastante y había producido en su seno una proliferación de segmentos con la incorporación de especialistas en la antropología de distintas regiones del mundo, y de la antropología biológica y la arqueología, en números reducidos. Luego, en el gran torbellino de Vietnam, hacia finales de los 60, hubo un rechazo total de la antropología aplicada como políticamente sospechosa y además no digno de un departamento que aspiraba a ser considerado como un departamento de prestigio intelectual. Se encarnó la ideología de la inacción como muestra de intelectualidad. Cuando yo llegué en 1970,

se me dijo con claridad que debería suprimir cualquier interés que pudiera tener en la antropología aplicada si yo aspiraba a una cátedra vitalicia. Era un consejo bien intencionado y muy apto.

Ocupando el lugar de la antropología aplicada, se había ido creando por todo Cornell el dominio intelectual de los estudios por áreas geográficas. Sigue Cornell en vanguardia de las universidades que más recursos dedican a esto. Enseñamos más de 45 idiomas y tenemos 6 National Resource Centers, otorgados por el gobierno federal. El programa de National Resource Centers es muy competitivo y nuestros éxitos son extraordinarios (sólo la Universidad de Washington, Seattle) tiene más. Es una muestra de la cantidad de recursos que dedicamos a estos programas. Casi todos los antropólogos de Cornell tienen una afiliación fuerte con un programa geográfico y dedican mucho tiempo fuera del departamento a sus colegas que comparten el interés en una área particular del mundo.

Una consecuencia importante de esta decisión institucional es la exclusión de los EE.UU. como área de estudio, puesto que el gobierno no otorga recursos al estudio de nuestro país en un programa que se dedica a conocer a fondo las culturas y lenguas de nuestros contrincantes políticos. Otra consecuencia es una gran pasividad política, en parte para no poner en peligro los fondos que recibimos y, en parte, porque la lógica de dividir el mundo por latitudes y longitudes conduce directamente a una especie de lo que Edmund Leach denominó «la colección de mariposas».

Claro está que durante estos mismos años, el resto de la universidad ha seguido evolucionando a su manera. Ha vivido y vive las presiones políticas de la acción afirmativa y la marginalización de la ciencia social. Económicamente la universidad depende de una manera deprimente de fondos federales que apoyan a las investigaciones de la ciencia física, las ciencias agrícolas y la ingeniería. Los constantes cambios de la dirección de la política federal crea un nivel de desorden propio de la dependencia absoluta. La antropología, como apenas recibe tales fondos, nada tiene que ver con esta lucha y, por lo tanto, los administradores la ignoran felizmente.

En cuanto al curriculum del departamento, está claro que la síntesis de las cuatro sub-disciplinas es una agenda muerta, sólo visible en algunas reliquias en la lista de requisitos de los estudiantes de los primeros años. Hay un fuerte énfasis en el estudio del género, en las perspectivas constructivistas, y en el posmodernismo. Las modas se siguen como las olas del mar. Se dedica mucho esfuerzo al estudio de las áreas geográficas pero, desde mi atalaya como Director del Center for International Studies no vi casi ningún dinamismo intelectual ya en estas agrupaciones geográficas.

A la vez, temas antropológicos se debaten por todo el campus. Antes me he referido a lo que se llama «cultural studies», actividad que en muchas facetas me parece la venganza de los «amateurs» a la antropología de Boas quien antes los mandó al exilio. También existe un interés vivo, más fuerte que dentro del departamento de

antropología, en una antropología aplicada con enfoque en los derechos étnicos, los derechos humanos, la antropología de la empresa y de los sistemas administrativos, y en la administración de los conflictos sociales sobre la protección del medioambiente. Ninguno de estos contextos privilegia a la antropología como disciplina. Son zonas de competencia entre muchas disciplinas y facultades y creo que un grupo de antropólogos políticamente pasivos se van a encontrar en las gradas del estado, observando el espectáculo desde fuera.

NUESTROS FUTUROS POSIBLES

Una lección de esta «historia chica» es que los que no se definen y se defienden se quedan exiliados. Si seguimos orientándonos por una visión empobrecida de nuestros pasados, vamos a seguir reaccionando a los hechos como hemos ido haciendo, sin agenda, sin mapa y sin pasión. Seguiremos permitiendo que los fondos federales y de las fundaciones dicten totalmente nuestra agenda intelectual y política y dejaremos intactas las hegemonía de las ciencias y la ingeniería en las universidades. Sufriremos la continua pérdida de los fondos federales destinados a las ciencias sociales y, a la vez, dejaremos que el estudio de las diferencias culturales lo monopolicen los críticos literarios y otros caciques «chic» de los movimientos sociales.

Creo que la moraleja es que a cada uno de nosotros nos urge replantear los posibles pasados antropológicos y abogar conscientemente por un futuro en el cual tenemos un compromiso crítico. Yo, por mi lado, he iniciado un intento de reconectar la antropología directamente a la sociedad circundante por medio de la investigación acción participativa. Esto poco a poco me va uniendo al coro de críticos que mina el apoyo financiero y conceptual por la versión presente de las instituciones universitarias que se dedican a la investigación que les permite el gobierno federal, las fundaciones filantrópicas, las legislaturas estatales y las empresas privadas. A la vista de nuestros posibles pasados, muchos de los cuales implican a la antropología en la reforma social, prefiero abogar por una antropología reformista que se enfrenta con los problemas sociales de acuerdo con sus métodos etnográficos. Está claro que a cualquier observador de los EE.UU. la sociedad de extramuros es cada vez más violenta y dividida y que muchas de estas divisiones toman formas culturales ya muy conocidas por los antropólogos. El crecimiento económico norteamericano ha cambiado de dirección radicalmente y creo que jamás volveremos a la riqueza de antes. Bajo estas condiciones, la violencia, la pobreza, y la enfermedad, que sabemos claramente que no se distribuyen al azar en nuestra sociedad, causarán una movilización para captar recursos sociales. Si esta movilización se continúa fraguando por medio de la división de grupos étnicos que se enfrentan entre si en lugar de crear coaliciones que juntas se enfrentan con el poder, nuestra sociedad se quebrará del todo. Para mí, esto es un futuro posible, muy acorde con la visión estéril del pasado que han aceptado muchos antropólogos, pero es un futuro inaceptable humanamente y profesionalmente.

A su vez, una antropología tal, dirigida hacia el cambio y la renovación social, requiere un cambio de estilo de vida que para la mayoría de mis colegas sería muy incómodo. Así que pienso que una gran mayoría de mis colegas van a optar por ignorar este posible futuro, prefiriendo sus lamentaciones sobre el pasado perdido.

EPÍLOGO PARA ESPAÑA

Estas observaciones personales sobre la antropología norteamericana pueden parecer muy poco relacionables con la situación de la antropología en el Estado español. De ser así, no hubiera perdido el tiempo escribiéndolas. Creo que hay unas advertencias muy claras que nacen en la comparación de las muchas posibles institucionalizaciones de la antropología en distintos países.

Me gustaría mucho que se entablara un diálogo todavía más amplio que el que se ha venido sosteniendo hasta ahora sobre los posibles pasados y futuros de la antropología en el Estado español. Por medio de un debate bastante sostenido en la revista *Antropología*,⁴ intenté abrir un camino de tales reflexiones, pero con insuficiente conocimiento de la diversidad de las prácticas antropológicas en el país.

Sin embargo sigo creyendo que existe una necesidad y una oportunidad importante en este momento crítico de replantear los posibles pasados de la antropología de España. Los cronistas, los misioneros, los inquisidores, los geógrafos, los reformadores como Jovellanos y Costa, y ahora las comunidades autónomas, todos crean espacios y documentos para la investigación de los posibles pasados de la antropología que son pasados muy diferentes a los pasados de la antropología en otros países.⁵

En este momento histórico, se están creando múltiples programas universitarios de antropología. Me temo que esta labor tan importante se va a llevar a cabo con tantas presiones de tiempo y con tan pocos fondos que no dé de sí una detenida reflexión sobre los posibles pasados antropológicos que luego podría conducir a unos planteamientos de una serie de posibles futuros de la antropología en el Estado español más interesantes, atrevidos y fructíferos. Si el resultado de toda esta inversión social en la antropología en España se reduce a la repetición de trayectos antropológicos ya conocidos, yo por lo menos lo lamentaría como la pérdida de una gran oportunidad de crear una antropología mejor que las existentes en otros países, una oportunidad que ya se perdió en los EE.UU. y que allí vamos a recrear sólo con enorme dificultad.

También creo que hay motivos bastante prácticos para historiar de esta manera dentro de España. Al consolidarse la antropología en el Estado español, han surgido grupos regionales de antropólogos, grupos a veces que han creado una intensa e interesante labor de investigación.

A su vez, esta consolidación ha creado un contexto en el cual se elabora una historiografía antropológica. No dudo de la importancia de este quehacer disciplinar.

Sin embargo, algunas de las polémicas que se han abierto sobre la historia de la antropología en las varias regiones pecan de los mismos defectos esenciales que vengo denunciando a lo largo de este artículo.

Me parece que una buena lección de la experiencia norteamericana sería el no dejar que la multitud de pasados antropológicos se pierdan de vista en España. Los monarcas y foralistas, los cronistas, los administradores de las colonias, los conquistadores, los inquisidores, los misioneros, los historiadores, los reformadores, los costumbristas, los políticos, los folkloristas, y muchos más forman parte de estos pasados. El replantear la historia de la antropología para reducirla a un grupo de folkloristas o cronistas o foralistas constituye tirar al vertedero una riqueza de elecciones y reflexiones que pudieran conducir a una serie de planteamientos sobre las relaciones entre las posibles antropologías en el Estado español y las antropologías mucho más estrechas que se han institucionalizado hasta la fecha. Y luego se podría volver al desafío de Julio Caro Baroja y contemplar el por qué de la selección y tal vez plantear una selección más ambiciosa para el futuro. Todos vivimos ante un futuro que, si una visión coherente y políticamente inteligente de las diferencias culturales, es tan amenazador como lo que ya pasó en Los Ángeles, lo que pasa en Gaza, Bosnia y Ruanda, y lo que puede pasar también en España. La advertencia de Pink Floyd no se puede ni se debe ignorar.

NOTAS

- 1 «Revolotean detrás tus posibles pasados
unos luminosos y enloquecidos, otros asustados y perdidos
un aviso a cualquiera que todavía pueda controlar su posible futuro
a seguir vigilando los vagones para ganado que,
sobre las vías muertas, cubiertas de amapolas,
aguardan, pacientes, su próxima salida».
- 2 Landgrant university se refiere al sistema norteamericano de universidades estatales creadas en el siglo XIX para cumplir una misión trivalente: pedagogía, investigación y servicio a los habitantes del Estado en que se ubica.
- 3 Cornell University es la universidad «Landgrant» del Estado de Nueva York.
- 4 Véase «Las antropologías de España: una propuesta de colaboración», *Antropología* Vol. 1, Nº 3: 5-33 and respuesta a los comentarios sobre el artículo: 125-142, 1992.
- 5 Una parte muy interesante de las obras de Carmelo Lisón se dedica a analizar algunos de estos personajes y, creo, que las lecciones sacadas son muy importantes para el futuro de la antropología. Véase Carmelo Lisón Tolosana, *Individuo, estructura y creatividad*, Madrid, Ediciones Akal.

Futuro de la antropología social

POR
RICARDO SANMARTÍN

De los distintos puntos de vista desde los que podríamos hablar del futuro de la Antropología Social, centraré mi exposición solamente en aquel desde el cual pueda esta resultar más particular, con la esperanza -frustrable, din duda- de añadir variedad a nuestro encuentro haciéndolo si no más divertido, al menos variado.

El futuro es algo que está por venir o suceder en la historia y, como tal, no nos es dado conocerlo. Pero hablar de ello no carece de sentido. Intentar hablar de lo que aún no se conoce es lo que justifica el esfuerzo de cualquier investigación; un esfuerzo que trata de transformar nuestra ignorancia de aquello en conocimiento. En el caso del futuro -como momento en el tiempo, como historia aún sin cumplirse- sólo podemos traerlo a colación en su estado no-nato, como concepción. Es decir, lo que sí que podemos es concebirlo. Pero concebir el futuro de nuestra disciplina es algo más que imaginarlo; significa que podemos contribuir modestamente a producirlo, que al menos una pequeña parte del mismo está en nuestras manos, y de esa somos, en algún grado, responsables. Lo que finalmente resulte podrán -qué duda cabe, si es que llega a interesarles- atestiguarlo como pasado los futuros historiadores de la Antropología. Lo que ahora podemos proponer es bien una prospección del futuro extrapolando los caminos iniciados, bien una indicación más subjetiva de deseos o preferencias. Sin pretender que mis preferencias cubran el rango entero no ya de lo posible, sino incluso de lo deseable, es desde esta última posición desde la que expondré lo que pienso.

No hay más monarca ni tribunal ante quien se nos demande, atribuyéndonos esa cuota de paternidad como responsables del futuro, que la misma historicidad del quehacer científico-social. Entramos -de incógnito las más de las veces- en esa marcha de la historia en un determinado punto y luego la abandonamos viéndola proseguir. Mientras tanto velamos un viejo patrimonio colectivo, de cuya salud y vigor sin duda responderemos. Pero asimismo respondemos porque es en respuesta a una serie de cuestiones como procedemos, y de nuestras respuestas respondemos. Pasado y futuro gravitan en la historicidad de nuestro trabajo demandándonos una doble fide-

lidad: a la tradición de la disciplina, con todo su pluralismo, y a las preguntas que la época plantea situando nuestra común humanidad ante nuevos horizontes. Son estos cambios de encuadre o de escenario del drama humano los que tiran del depósito de la tradición hacia delante, desvelando su potencia al reformularla, al traducirla a nuestro tiempo o, mostrando sus carencias, retan nuestra creatividad en demanda de respuesta. Es desde esta perspectiva desde la que quisiera destacar algunos temas sobre los que creo importa que trabajemos.

Creo que sigue siendo prioritario que una ciencia social como la Antropología siga prestando una especial atención a la diversidad social y cultural del hombre, pero de las distintas maneras de marcar o enfatizar las diferencias que enriquecen la diversidad quizá unas sean hoy más relevantes que otras. Más que reincidir en clasificaciones dicotómicas, que fueron útiles sin duda en su momento (pueblos primitivos y civilizados, sociedades simples y complejas, jerárquicas o igualitarias; con o sin escritura, Estado, esfera económica autónoma, etc.), quizá sea el hecho mismo de la *diversidad* y sus consecuencias *en la interacción* el que merezca una especial atención. No es este sino el tema clásico de nuestra disciplina, pero posiblemente nos resulte más significativo contemplarlo en alguna de sus problemáticas manifestaciones o versiones contemporáneas. Los pueblos «primitivos» creo que han perdido gran parte de su interés en la misma medida en que la diversidad se nos ha metido dentro, en casa. No me refiero solamente a los renovados movimientos de población que convierten las sociedades occidentales en multiétnicas, sino también a la creciente diversidad interna de estilos de vida, dispares incluso en su cotidianidad. Creo que hay todo un amplio campo de experiencias en torno a la *comprensión e incomprensión*, en situaciones de *heterogeneidad* socio-cultural y *pluralismo*, que van desde la inconsciencia o de la ausencia de percepción del otro, de su conducta o de sus obras, hasta la más brutal violencia; desde la tolerancia indiferente hasta el respeto, o desde el reconocimiento hasta la fusión solidaria, unitaria y que puede estudiarse en un amplísimo conjunto de escenarios intra e intergrupales, sobre documentación histórica y con trabajo de campo.

Quizá los casos que de una forma más rápida y llamativa nos vienen a la mente son los problemas que se derivan de las situaciones de contacto entre actores de distintas tradiciones culturales, cada vez más frecuentes en los contextos urbanos de las sociedades del primer mundo, fruto de las migraciones. Pero no es solamente a ello a lo que me refiero. Creo que puede resultar heurísticamente más fértil considerar esas situaciones como caso particular de una clase o conjunto más amplio y, desde luego, como superficie de fenómenos más hondos. No pretendo negar que tras los problemas del racismo hay pobreza, y que el recíproco desconocimiento de las culturas respectivas produce torpeza en la interacción, errores, malentendidos... un caldo de cultivo fácil para el conflicto. Pero también la más simple y ostensiva presencia del otro prueba irrefutablemente su posibilidad, la posibilidad de su alteridad, relativizando - en ese mismo grado en el que aquel es posible- nuestro mundo, destronándolo de su absolutismo, convirtiéndolo en mera posibilidad, negando el solipsismo del propio

mundo al romper el cómodo cierre ensimismado que nos contenía, arrojándonos así, una vez más, fuera de los parches con que remendamos los sucesivos desgarrones del paraíso perdido. Para el que llega, sobrevivir tras el desarraigo supone muchas veces morir a lo que se fue y parirse con el dolor de un nuevo nacimiento. Ambos tipos de actores se ven llevados a percibir la presión forjadora de los límites, la limitación de la forma, la tensión entre constricción y percepción, entre la delimitación de las diferencias y la identificación que así se posibilita.

La tensión entre identidad y alteridad, intrínseca a la unidad del fenómeno humano que formulamos como *díada*, como versión de la unidad y pluralidad humana en la que se funda nuestra disciplina, es también un foco para nuestra atención en el que se condensan problemas relevantes para la Antropología Social en el presente. La delimitación de lo propio y lo ajeno, aquello que hace que cada mundo sea un mundo para alguien, se pone especialmente de relieve cuando, bien por las migraciones, bien por el incremento de la complejidad, se une lo diverso y lo tomamos entonces como objeto de nuestra atención. Si bien toda construcción humana se ha levantado siempre configurando y organizando entidades diferenciables con las que llegar a un entendimiento colectivo, lo que podríamos llamar *coeficiente de tolerancia* varía en su proporción y en los campos de experiencia en los que rige. No apunto a la posibilidad de una clasificación que discrimine entre sociedades con cultura tolerante o intolerante, integristas o pluralistas, incluyentes de la diversidad lingüística, cultural, nacional, etc., sino a que incluso en el seno de las sociedades que, de entrada podríamos considerar más tolerantes, la tolerancia misma, aunque sea para lograr su propia forma, tiene sus límites que la hacen así reconocible.

Entender es una tarea tradicional de la Antropología Social, pero cambia con su historia el punto de vista desde el cual lo intentamos. Nuestra disciplina, como ciencia social, es una ciencia consustancialmente histórica, relativa a su tradición tanto como a su tiempo, y es por eso por lo que creo que resulta relevante que en este tiempo estudiemos los campos de experiencia en los que efectivamente rige la tolerancia de la diversidad. ¿En qué campos específicos de conducta se tolera mayor o menor diversidad? y ¿qué nos dice todo ello sobre el talante o estilo de la cultura en cuestión, sobre todo cuando se definen campos para la tolerancia frente a otros en los que resulta evidente para los actores que ya no cabe tolerar más discrepancias?.

Aunque así podríamos seguir con multitud de ejemplos, no quisiera apuntar a esos casos como temas nuevos de estudio para el futuro de nuestra disciplina, pretendiendo más bien tomarlos como banco de pruebas en el que ensayar el estudio de los *procesos de comprensión* o incomprensión que en los límites de la tolerancia se muestran en operación. En las sociedades de nuestro tipo son muchos los escenarios en los que podemos elaborar etnografía de la comprensión e incomprensión para intentar comprenderla. La comprensión no sólo forma parte de los principios epistemológicos de las ciencias sociales. Es algo que practican los actores, sobre todo en contextos urbanos en los que, por su propia diversidad, su situación se les convierte

a los ciudadanos en algo muy similar a la situación de campo para el antropólogo, de ahí que sea interesante apresar la etnografía de la comprensión, de lo que posibilita y de lo que dificulta su ejercicio a los actores. Si de ese modo llegamos a atisbar los tipos y formas de experiencia que operan como fundamento de los límites de la comprensión, habremos dado un buen paso hacia el conocimiento de nuestras culturas, de este tipo de cultura que ha estado operando como referente implícito de la traducción de las «otras» culturas.

Para acercarnos a estos contextos urbanos sería conveniente flexibilizar nuestros modos habituales de categorizar la diversidad. Por ser contextos tan nuestros, nuestro etnocentrismo nos engaña más fácilmente. Nuestra diversidad no es solamente una diversidad, por decirlo con palabras llanas, entre españoles, sudamericanos, magrebíes y gitanos. Tampoco se reduce a castellanos, vascos y catalanes, o a clase alta, media y baja. Hasta la tradicional dicotomía rural/urbano se está suavizando enormemente. No es que las diferencias que esas clasificaciones contemplan ya no existan, sino que, junto con ellas, resulta ya necesario categorizar otras dimensiones de la diversidad que vuelve significativa nuestra interacción en el interior de nuestras sociedades, cuya integración y segmentación social crecen en nuevas direcciones. ¿Qué es lo que hoy podría sustituir el papel integrador que en nuestras monografías cumplía la comunidad tradicional? ¿No se nos rompe en una serie enormemente dispar de redes irregulares, entrecortadas, en las que el peso del interconocimiento y del anonimato gravitan sobre ellas con tan distinta eficacia? En el seno de ellas ¿qué imagen logramos componer unos de otros actores?, ¿cómo logramos entendernos y qué imagen de la vida, como vida humana, se nos configura? ¿Nos bastan los roles profesionales yuxtapuestos a los del parentesco para definirnos? Proyectos, agendas, horarios y calendarios sujetan con pinzas nuestro horizonte temporal, como uno de los perfiles de las imágenes que colectivamente esculpimos bajo el modelo mecanicista de un deseo escasamente comprendido, alejando del panorama de lo esperable sorpresas desagradables, tanto como el hallazgo imprevisto del gozo. ¿Qué tipos de experiencia, qué clase de vivencias logramos tratándonos unos a otros desde la borrosa y entrecortada caricatura de nuestros roles? ¿En qué creemos para sostener y soportar nuestra civilizada cultura? Hoy ya no nos une nuestra olvidada condición de proletarios. Es la condición de consumidores la que nos divide¹ en múltiples estilos de vida, con frecuencia recíprocamente incomprensidos, aunque compatibles.

Al apuntar esta apresurada reflexión no pretendo proponer una transformación de la Antropología en Sociología. Creo que aún, en el futuro, nuestra disciplina tendrá que seguir siendo comparativa y, fiel a su tradición, tendremos que comparar dimensiones culturalmente distintas de los fenómenos que nos caracterizan como humanos, para que de ese modo siga siendo la variable cultural la que opere como marco de nuestro trabajo. Pero ocurre que, así como conviene interrumpir la estancia en el campo para volver a reflexionar desde el despacho antes de una segunda etapa en nuestro trabajo, creo que luego de esa prolongada estancia de nuestra comunidad antropológica entre los nativos de otras culturas, no nos vendría mal una vuelta a

casa, no tanto para reflexionar como para hacer aquí trabajos de campo de entidad similar a los ya realizados fuera. Posiblemente esto ayude a mejorar los procesos de contraste y traducción cultural que impulsan nuestras preguntas. Lo aprendido en aquellas culturas -o lo que sin ellas no habríamos concebido, o lo aprendido de lo que fuimos según la historia- nos debería servir de distancia para acercarnos críticamente a las nuestras, recuperando la originaria vocación crítica de las ciencias humanas; crítica que no es mero relativismo, sino que pone en cuestión unas imágenes desde otras. Ya que no podemos trabajar críticamente sin una imagen de lo humano, atendamos a la singularidad de nuestra diversidad desde la radicalidad de la alteridad.

Incluso nuestra propia segmentación lo facilita. Ninguno de nosotros es capaz de abarcar en sí mismo la heterogeneidad y pluralismo en cuyo seno nos movemos. Deberíamos pues acercarnos a nosotros mismos como a un pueblo desconocido, llenarnos de humildad, elegir algunas dimensiones de nuestra experiencia y comenzar poco a poco a localizar escenarios, situaciones, redes y contextos en los que desarrollar el trabajo de campo que dé cuenta de nuestros estilos culturales de vida, de los problemas, enigmas, fantasías, principios y creencias centrales que efectivamente nos marcan y caracterizan. En la relativa compatibilidad de unos con otros, y en su recíproca incomunicación o incomprensión, encontraremos sin duda excelentes ocasiones par estudiar procesos y límites de la comprensión, y al rozar estos últimos notaremos su forma.

En cuanto a mis preferencias, aunque hasta ahora he estudiado más el parentesco² y la política,³ quisiera apuntar tres campos posibles que me resultan atractivos y relevantes: el arte, la economía y la religión. Aunque los tres pueden parecer campos muy diferentes entre sí, creo que todos ellos plantean retos suficientes para impulsar nuestro esfuerzo.

Una de las notas más destacadas de la economía y del arte contemporáneo es que no sabemos qué hacer con ambos. Sin duda la economía parece regir nuestras vidas con gran eficacia. Pero no menor es el peso de esa enorme glosa de nuestras vidas que el arte lleva a cabo desde la omnipresencia envolvente de la música, el cine, la literatura y las artes plásticas. Desde las crisis de los años 70, y a pesar de la caída del modelo soviético, no hemos resuelto, sino empeorado, los problemas del subdesarrollo y el paro. No creo que los antropólogos poseamos la misteriosa clave de un problema que escapa a nuestra competencia. Pero también es cierto que no hemos aprendido aún todo lo que el estudio antropológico-social de nuestro comportamiento económico nos puede enseñar de nuestra concepción cultural de la existencia. Posiblemente hemos estudiado las instituciones económicas ajenas más que las nuestras, y de estas hemos atendido más a campesinos, pastores, pescadores, ganaderos o casos de economía sumergida. Salvo algunas excepciones -como el estudio de D. Greenwood sobre las cooperativas de Mondragón,⁴ o el de I. Terradas sobre colonias industriales en Cataluña⁵ apenas hemos penetrado el mundo profesional, ni el de las pequeñas y medianas empresas. Son estos, sin duda, escenarios en los que se

revela con mayor intensidad nuestra configuración cultural de la existencia, por ser lugares en los que los actores enfrentan cotidianamente límites que perfilan dicha configuración, contextos en los que con mayor frecuencia sentimos nuestra forma humana en la vivencia de sus limitaciones; crisol también de organización de la diversidad, de compatibilidad de incomprensiones recíprocas. No se trataría, pues, ni de suplantar, ni de imitar la labor del economista, sino de seguir «haciendo Antropología» desde el mundo empresarial y profesional: Tendríamos que empezar conociendo las categorías con las que los profesionales y empresarios nombran y evalúan su realidad; los modos como funden o separan ámbitos de su experiencia (interior y exterior a su empresa, trabajo, amistad, familia; jerarquías, etc.) y los instrumentos simbólico-semánticos con los que operan y mantienen esas separaciones o fusiones; las pautas que siguen y los modelos con los que se orientan, hasta aprender una imagen global de su discurso que nos permita esbozar su horizonte interpretativo de la realidad. Eso probablemente nos ayudaría a plantear, en términos más acordes con la etnografía, las categorías desde las cuales podríamos enfrentar la segmentación sociocultural que nos caracteriza.

El campo del arte -o más bien su inmenso territorio- está hoy en día sembrado de una gran diversidad, quizá más que en otras épocas de nuestra historia. Además, no solo su producción es más abundante, sino que también es más accesible a una mayor parte de la población. Su presencia en nuestras vidas es, pues, más frecuente, aunque también sea más frecuente la incomprensión o la inintelectión del arte contemporáneo; cualidad que comparte con los irresueltos problemas económicos, así como con la enigmática opacidad de las creencias (propias y) ajenas. Es, por tanto, un campo propicio para futuras investigaciones que no se limiten a tomar el arte como fuente de información útil para el estudio del parentesco o la política o la economía o la estructura social, etc. sino que lo encaren por sí mismo, como fenómeno social en el que cabe estudiar dimensiones culturalmente distintas del ser humano. Investigar la creación y el goce de las obras nos permite estudiar capacidades humanas en plena operación, y su misma historicidad nos acerca a la visión de los actores sobre su propio cambio cultural.

El reto ante el cual nos sitúa el arte es múltiple: Desde el punto de vista del trabajo de campo presenta tantas dificultades como en el caso del estudio de los profesionales o del mundo de la empresa. El antropólogo pierde su posición de saber y se encuentra con un rol mucho más hecho y definido que en los tradicionales estudios de comunidad o del mundo rural, sin la flexibilidad que otorga el poder crear el antropólogo un nuevo rol para sí mismo desde el cual acceder a los distintos escenarios de la comunidad que estudia. Ya existe el rol de antropólogo o de profesor universitario en nuestra sociedad. Esto nos obliga a un esfuerzo de distanciamiento crítico sin el que no cabe abordar el estudio de nuestro propio mundo.

Desde el punto de vista sustantivo los retos del arte son varios a su vez. Aun cuando el arte se apoya en los objetos que produce -sean estos tan fugaces como

sonoros o literarios, o tan sólidos como una escultura o un edificio- los fenómenos de la creación y de sus usos son mucho menos palpables. Por otra parte, no somos críticos, ni historiadores del arte. Así pues, aun cuando nos podamos servir para nuestro trabajo de los informes de estos, junto con los de los actores, no podemos limitarnos a un estudio de las obras, sino de lo que constituye el arte como fenómeno humano. Enfocar ahí la atención, para una correcta producción de la etnografía, supone que no sólo tendremos que estudiar de qué modo se relacionan la selección de temas, los modos constructivos de las obras o sus cambios históricos con los caracteres propios de la cultura de los actores. Esto es, no sólo tendremos que hacer uso de la historia y la cultura local para interpretar la apariencia, el significante del arte en ellas producido. También el arte configura la cultura, es eficaz ante ella. Pero, además del análisis de la recíproca configuración entre cultura y obra, podemos atender al fenómeno humano del arte en su contextualización histórica para ver lo que el fenómeno como tal, en su producirse, nos dice de la cultura y los hombres que la sostienen, del horizonte de su mundo que en el arte investigan creadores y usuarios.

Los retos y posibilidades temáticas y teórico-metodológicas que el arte nos plantea son más de las que aquí puedo apuntar. ¿No nos introduce el arte de cada pueblo, o de cada época, en la definición cultural de la distinción entre ficción y realidad? ¿De qué grado de realismo y de idealismo, de representación y de tanteo, hacen uso los actores -creadores y usuarios- en su arte? ¿Cómo se concreta en cada caso o época la relación entre ética y estética? Y, en el análisis de todo ello, al intentar ir cartografiando niveles y campos, parajes de la imaginación, ¿que categorías no tendremos que inventar para dar nombre y manejar adecuadamente lo que tan sin nombre aún, o de figura tan poco amoldable a nuestros modelos mecanicistas, puebla esos sutiles territorios? Es más, los procesos que sigue la imaginación -o la mente, o el alma, o el espíritu- de los creadores y usuarios ¿cómo son?, ¿hasta qué punto nos basta la estructura de los tropos semánticos o sus combinaciones para dar cuenta de todo ello? Si la estructura metafórica de la creación y de la comprensión de una obra de arte puede ilustrarse mediante la teoría de catástrofes, ¿no sería útil elaborar índices para encontrar funciones representativas de tales procesos? ¿No cabría, asimismo, ensayar algunos fractales, como la homotecia interna o el tamiz, para aproximarnos matemáticamente a los usos de la metonimia?*

Por último quisiera apuntar hacia el estudio de las creencias como un campo de interés para el futuro de nuestra profesión. Es cierto que se trata de uno de los temas más tradicionales y característicos de nuestra disciplina, pero también es uno de los temas centrales, radicalmente humano, quizá el que mejor puede dar cuenta de toda la vertebración del problema del hombre. Me refiero -de igual modo que en los casos anteriores- al estudio de las creencias en este nuestro tan «descreído» y secularizado mundo contemporáneo. Creo que hasta ahora hemos estudiado preferentemente las creencias ajenas desde una posición epistemológica inevitablemente sesgada por el peso abrumador de los modelos mecanicistas socio-estructurales o semióticos, tan

acríticamente asumidos en nuestra propia cultura; posición que nos ha llevado a exotizar en exceso las creencias ajenas, fundando su razonabilidad en una presentación de los juegos de simbolización mediante los cuales el panteón y teología nativa reflejan la negociación de las tensiones que caracterizan la estructura social de los actores. Dentro de una tradición, quizá marcadamente durkheimiana, hemos traducido -desde nuestra etnocéntrica percepción sociológica- esa reciprocidad entre religión y sociedad, en la que a la rareza de sociedad le corresponde la rareza de sus creencias, quedándonos satisfechos al mostrar su paralelismo, sin penetrar, salvo honrosas excepciones,⁷ en la caja negra de la experiencia del actor. Hay otra tradición, más afín a Malinowski, que presenta al actor como autor, como creador o artífice de su vida frente a sus condicionantes, responsable del legado de su tradición porque, frente a la coerción de la sistematicidad social, conserva ese mínimo de libertad y lucidez que le constituye en ser humano. ¿Qué sabemos, como antropólogos, de esa posición dilemática del hombre contemporáneo ante el carácter ineludible de la realidad?, ¿qué sabemos, como antropólogos, del mundo interior de nuestros contemporáneos? ¿qué sabemos de la calidad de vida del alma contemporánea?, ¿cuál es su registro, la gama compartida de sus calidades? Si nada de eso lo conocemos suficientemente y sin embargo es lo que constituye el núcleo de lo que finalmente producimos como humanos, si es tanto lo que ignoramos, si tanto nos queda aún por saber, quiere decir que nuestra disciplina tiene un largo futuro, aunque sea imperfecto y de subjuntivo.

BIBLIOGRAFÍA

GREENWOOD, D.: «The corporate culture of Mondragón: Social and cultural dimensions of industrial democracy in the Fagor cooperative group».

LIENHARDT, G. 1961: «Divinity and Experience. The religion of the Dinka». Oxford, Clarendon Press.

LISÓN, C. 1990: «La España Mental I y II». Madrid, Akal.

SANMARTÍN, R. 1982: «La Albufera y sus hombres. Un estudio de Antropología Social en Valencia», Madrid, Akal.

SANMARTÍN, R. 1993: «Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica», Barcelona, Ed. Humanidades.

Terradas, I. 1979: «Les colònies industrials. Un estudi entorn el cas de l'Ametlla de Merola». Laia, Barcelona.

NOTAS

¹ «Oigo la voz de Eric Clapton poner en palabras sentimientos que Jordi Savall arranca a su viola metido en el alma de Marin Marais, mientras sigue la vergüenza de Sarajevo y aquí, entre nosotros, la pequeña insidia de cada día desiguala la libertad de la competencia». No es que se me crucen los cables. El párrafo puede seguir sin acudir al pie de página. Texto y nota resultan coherentes. Reproducen el hilo de pensamientos que nuestro contexto hace compati-

bles, integrándolos a pesar de la diversidad de fechas, lugares, lenguas y campos de experiencia. ¿En qué diversidad estalla lo que en nuestras sociedades se discrimina y mediante qué recursos lo integra?

² SANMARTÍN, R. 1982: «La Albufera y sus hombres. Un estudio de Antropología Social en Valencia», Madrid, Akal.

³ SANMARTÍN, R. 1993: «Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica», Barcelona, Ed. Humanidades.

⁴ GREENWOOD, D.: «The corporate culture of Mondragón: Social and cultural dimensions of industrial democracy in the Fagor cooperative group».

⁵ TERRADAS, I. 1979: «Les colònies industrials. Un estudi entorn el cas de l'Ametlla de Merola». Laia, Barcelona.

⁶ «Cuando cada parte es homotética al todo se dirá que el todo posee una homotecia interna». El caso es que esa similitud entre el todo y sus partes puede dar pie a la utilización de la metonimia. En el caso de la metáfora, en la que no hay esa continuidad de significado entre sus elementos, sino una ruptura, la impertinencia semántica que fuerza al mantenimiento de la tensión para crear un nuevo significado, no cabría aplicarle el modelo fractal de la homotecia interna, pero quizá cupiese hablar de una homotecia externa. Si la metáfora crea una semejanza donde no la había, está creando una nueva unidad que brota de la lectura dinámica de esa tensión metafórica. Esa nueva unidad de sentido convierte en partes de ella los polos de la metáfora. Quizá por ello quepa entender el papel metafórico de la literatura frente al contexto como un esfuerzo creativo que instaura en la lectura una re-unión crítica con el contexto, restableciendo por medio de ella una nueva relación metonímica del lector con su tiempo, con su época, con su contexto en el que se re-identifica. En este sentido cabría usar el modelo fractal de una supuesta homotecia externa, mediante la cual se salta de nivel creando unidades de un orden de complejidad superior. El problema sigue estando en la precariedad del logro metafórico, en que su virtualidad depende del dinamismo de la tensión semántica: mientras se mantiene sigue produciendo el efecto metafórico, creador de nuevo significado pero, por ello mismo, sigue sin consolidarse. La metáfora es la estructura semántica del punto de inflexión en el que se logra la catástrofe del nuevo significado (si se llega a captar) o, a la vez, del sinsentido si no se aprehende la innovación de sentido. No se consolida, pues, como metonimia. La religación con el contexto es un efecto metonímico para la vivencia del usuario de la metáfora, pero no transforma la metáfora en metonimia.

⁷ LIENHARDT, G. 1961: «Divinity and Experience. The religion of the Dinka». Oxford, Clarendon Press, y LISÓN, C. 1990: «La España Mental I y II». Madrid, Akal.



Notas necrológicas

En la primavera de 1994 falleció en Barcelona Alfonso Ortega Costa, primer presidente de nuestra Fundación y sexto nieto de Joaquín Costa, cuyo nacimiento fue casi coincidente con la muerte del ilustre aragonés.

Su designación como presidente fue unánime como consecuencia de su vocación costista iniciada en los años de estudiante de Derecho que le llevó con el tiempo a ser conservador de su propiedad intelectual, cultivador de sus ideas y de su ejemplo y cuidadoso custodio de los manuscritos, diario de juventud y demás documentos recogidos en el archivo familiar.

Ayudó al Profesor Cheyne en sus primeras andanzas cuando decidió iniciar su tesis doctoral sobre Joaquín Costa y con él hizo un primer viaje de introducción a Graus.

Idealista por su carácter, creía firmemente en la virtualidad del derecho y en la primacía del poder civil. Imaginaba un orden social democráticamente aceptado, donde la norma legal por ser justa era el cauce ordinario del comportamiento colectivo, con una delincuencia marginal que en vez de ser sometida a cautiverio y cárcel, debía ser reeducada para que comprendiera la razón esencial de la existencia y la conveniencia de ayudar a los demás.

Este sentimiento apasionado por el derecho lo proyectaba también al ámbito exterior y no podía comprender cómo las grandes potencias y la sociedad internacional no eran capaz de establecer una norma jurídica que fuera obligatoria para todas las naciones y que evitara las guerras, la opresión y el hambre y cortara de raíz la tragedia que asola permanentemente al mundo. No podía entender como las Naciones Unidas trataban en distinta medida los problemas planteados y las acciones a aplicar, según fuera el país y los intereses afectados.

Los últimos seis años de su vida los tuvo que pasar postrado en el lecho, a causa de una fractura de la que no consiguió restablecerse. Pero esta situación no disminuyó

su ánimo, ni su capacidad mental, ni su entusiasmo por el derecho y continuó su gestión de letrado, elaborando recursos contra las decisiones de la Administración que le parecían injustas y organizó en pequeña escala y dentro de su ámbito limitado una asesoría privada para la defensa del pueblo.



El día 6 de noviembre de 1994 falleció en Huesca el prestigioso historiador Antonio Durán Gudiol, actual director del Instituto de Estudios Altoaragoneses.

Hombre erudito y polifacético, era una de las personalidades más reconocidas de la historiografía aragonesa, sobre todo porque abrió y descubrió multitud de incógnitas sobre la historia medieval de Aragón y nos enseñó nuestros orígenes como pueblo.

Antonio Durán nació en Vic (Barcelona), trasladándose a Huesca en 1946 como canónigo archivero de la Catedral. Su obra la avalan más de 90 publicaciones entre libros y artículos especializados. Tan enorme esfuerzo refleja el altruismo de este hombre premiado con diversas distinciones: Premio San Jorge en 1983, Premio Aragón a las Ciencias Sociales y Humanas en 1985 e Hijo Adoptivo de la ciudad de Huesca.

Trabajador infatigable hasta su muerte, fue una de esas personalidades excepcionales capaces de encarnar al «hombre bueno» machadiano.

Huesca y Aragón han perdido a uno de sus mejores hombres.

Reseña de informes

TRES DECENIOS EN LA ECONOMÍA ESPAÑOLA (1960-1990)

En este informe se examina la evolución de la economía española durante el período 1960-1990, caracterizada por un trayecto singular con un impulso muy fuerte en el período inicial, seguido de una inflexión provocada por la crisis energética y luego una lenta acomodación a partir de 1979 y un crecimiento posterior irregular impulsado por el aumento de la demanda interior y por el gasto público.

El informe es un texto de 118 páginas ordenado según el siguiente índice:

1. Introducción
2. Demanda y producción
3. Indicadores de la producción
4. El sector terciario
5. Los desequilibrios del sistema económico
6. Resumen y conclusiones
7. Bibliografía

Expresado en unidades monetarias constantes, los consumos interior privado y público evolucionaron en la forma siguiente:

Años	Unidad: 10 ⁹ pk (70)	
	Consumo interior privado	Consumo público
1960	911,1	92,5
1970	1.761,3	229,3
1980	2.493,0	477,1
1990	3.017,6	687,6

Medida en números índices sobre la base 1960 = 100, la evolución es como sigue:

Años	Consumo interior privado	Consumo público
1960	100,0	100,0
1970	193,2	247,9
1980	273,5	515,7
1990	331,0	743,3

Mientras el consumo interior privado tiene un crecimiento medio durante el período del 4,07%, el consumo público crece al 6,91%, lo que pone de manifiesto la divergencia en el comportamiento estructural de la demanda.

La estructura del sistema productivo español, experimenta un cambio profundo, según se deduce de los coeficientes de participación de los cuatro principales agregados del PIB:

Años	Unidad: %			
	Agricultura	Industria	Construcción	Servicios
1960	22,40	31,45	5,26	40,65
1970	12,24	31,64	7,19	48,93
1980	7,18	27,96	6,72	58,14
1990	4,86	27,28	9,63	58,23

La agricultura desciende en forma muy rápida. La industria desciende a partir de 1970 moderadamente. La construcción se mantiene relativamente estable y crece en el decenio 1980-1990 y los servicios, experimentan un crecimiento regular hasta 1980 y luego se estabiliza su coeficiente estructural.

Cuando se examina la evolución estructural con más detalle resultan cambios muy notables en algunos sectores. En 1960 los principales sectores en orden a su valor añadido, expresados en % sobre el PIB fueron los siguientes:

	Unidad: %
Agricultura y pesca	22,34
Comercio.....	11,58
Industrias metálicas.....	6,14
Textil, confección y calzado	6,08
Transportes y comunicaciones.....	6,06
Administración pública.....	5,63
Construcción	5,48
Resto	36,69

En 1990 los principales sectores se ordenan en la forma siguiente:

	Unidad: %
Comercio.....	17,78
Administración pública.....	11,72
Industrias metálicas.....	10,43
Construcción	9,63
Transportes y comunicaciones.....	7,57
Ahorro, banca y seguros	6,98
Resto	35,89

En 1960 el sector primario en su conjunto era el mayor por su valor añadido. En 1990 ocupa el primer lugar el comercio, seguido de la Administración pública. En tercer lugar las industrias metálicas y en cuarto lugar la construcción. La pérdida de los sectores propiamente productivos es significativa desplazados por las actividades terciarias.

Los desequilibrios de la economía española y el endeudamiento progresivo, determinan efectos muy acusados que inciden desfavorablemente en el sistema productivo con aumento de la inflación y crecimiento del paro. El coeficiente de empleo desciende de 0,987 en 1961 a 0,837 en 1990. La inflación crece rápidamente según se resume a continuación:

	Unidad: % anual
1961-1971	6,78
1971-1981	16,68
1981-1990	8,62

A pesar de ello la productividad aparente expresada en pesetas constantes por empleo crece significativamente de $115,5 \times 10^3$ pk (70) en 1961 a $361,3 \times 10^3$ pk (70) en 1990.

Los cambios más notables que se han operado en el transcurso de los 30 años se refieren a la estructura del sistema productivo y a la apertura de la economía española hacia el mercado internacional.

Las adaptaciones para la integración de la producción española en la CEE han afectado gravemente a la producción industrial y se hace necesario revitalizar algunos sectores para que pueda crecer el empleo. El endeudamiento progresivo y el aumento del gasto público en atenciones generales ha contribuido a perturbar el sistema productivo, aunque ha permitido mantener una demanda interior relativamente intensa.

La formación de capital bruto que fue rápido e intenso en el primer decenio, luego se atenuó y en el último 1980-1990 sólo alcanza un crecimiento débil del 1,39% anual.

LA VELOCIDAD DEL CAMBIO EN LA OPINIÓN PÚBLICA ESPAÑOLA

En este informe se pretende analizar los cambios en la opinión pública española a lo largo del siglo XIX y del siglo XX y la velocidad de los efectos que estas alteraciones tienen en los procesos electorales. El análisis métrico ha tenido que concretarse en períodos de tiempo relativamente cortos, por las interrupciones sucesivas en la libertad de expresión y en el funcionamiento de las organizaciones políticas.

El informe está ordenado con arreglo al siguiente índice:

1. Introducción
2. El sufragio universal en España
- 3.- La formación de la opinión pública
4. Análisis funcional
5. Resumen y conclusiones
6. Bibliografía

En España el proceso histórico de aplicación de la voluntad democrática para legislar y ejercer el control del gobierno se inicia a principios del siglo XIX y se va

configurando lentamente. En el siglo XIX se otorgan seis constituciones en 1812, 1834, 1837, 1845, 1869 y 1876. Hay otros intentos constitucionales y diversas reformas en la constitución aplicada durante el breve tiempo de su vigencia.

Hasta 1981 no se establece el sufragio universal y solamente para los varones mayores de edad. En el período anterior a 1968 la condición de elector es restringida generalmente por condicionamientos económicos y el sistema electoral es de representación indirecta de un mecanismo complejo que comprende parroquia, partido y distrito.

Por las razones anteriores la dimensión del censo electoral es relativamente estrecha y fluctúa. En el siglo XIX, expresada en % de la población tiene un mínimo de 0,1% en 1834 para elecciones de Procuradores y un máximo de 30,5% en las Cortes extraordinarias de 1810, manteniéndose a partir de 1891 cuando se establece el sufragio universal alrededor del 23,1%. En el siglo XX la dimensión del censo electoral se amplía notablemente durante la segunda república al conceder el voto a la mujer (53%). Se aumentó el 72,6% en el referendun de 1978 y en las últimas elecciones se sitúa en el 77,3%. Mucho más reducida es la dimensión de los votantes que definen los resultados electorales

La proporción de votantes con respecto a la población global varía mucho. El valor mínimo en el siglo XIX corresponde a 1834 con el 8,08% y el máximo a 1868 con el 16,4%. En el siglo XX, el valor mínimo se sitúa en el 9,8% en 1916 y el máximo en 1982 para la elección al Congreso con el 56,4%.

En el siglo XIX las tendencias de los grupos que alcanzan el gobierno se suceden bruscamente:

1810-1813. Progresismo constitucional

1813-1820. Absolutismo

1820-1823. Bienio liberal

1823-1833. Decenio moderado

1833-1837. Cuatrienio liberal

1837-1843. Progresismo de Espartero

1843-1853. Decenio moderado

1853-1856. Tendencia liberal

1856-1858. Gobiernos moderados

1858-1864. Unión liberal

1864-1867. Gobiernos moderados

1868. Progresismo y caída de Isabel II

1873. Republicanismo y cantonalismo

Los cambios en general no son promovidos por las elecciones, sino que las elecciones se celebran posteriormente cuando una determinada tendencia o grupo ha asumido el poder. Durante el período se presentan once cambios con un promedio de 5,27 años por cambio. El período siguiente 1868-1875 es de carácter revolucionario y en él transcurren la regencia, la monarquía de Amadeo de Saboya y la primera república.

Restablecida la monarquía en 1875, las tendencias políticas pueden resumirse en tres grandes grupos:

- Conservadores
- Liberales
- Republicanos

En el período 1876-1901 los conservadores alcanzan la mayoría en seis ocasiones y los liberales en cinco. El republicanismo se mantiene según el número de representantes en el Congreso entre un mínimo de 0,2% en 1896 y un máximo de 7,7% en 1891.

Entre 1901 y 1923 los conservadores obtienen la mayoría en cuatro ocasiones y los liberales en cinco. Luego le siguen el régimen del General Primo de Rivera y finalmente en 1931 se restaura la segunda república. Durante los 6 años de vigencia constitucional, la izquierda social domina en el Congreso en dos ocasiones 1931-1936 y el centro derecha en una, en 1933. Los cambios son muy rápidos, ya que la izquierda social pasa en 1931 del 47,4% de representantes en el Congreso al 18,4% en 1933, mientras que el centro derecha asciende del 31,8% en 1931, al 69,9% en 1933. En 1936 la izquierda social consigue el 54,3% y el centro derecha el 41,4%.

Restaurada la monarquía constitucional en el período 1977-1993 se celebran seis elecciones generales. El comportamiento de la opinión pública es mucho más pausado que en las ocasiones anteriores. La izquierda social va ganando dimensión de 1977 a 1982 y luego desciende lentamente, el centro derecha pierde proporción en el Congreso de 1977 a 1982 y luego va ascendiendo lentamente hasta 1993.

El análisis funcional aplicado a este último período, ha permitido establecer las funciones aproximadas de las tendencias de la opinión, resultando para la izquierda social:

$$IS = 45 - 7 \cos 36 t$$

y para el centro derecha:

$$CD = 38 + 5 \cos 30 (t-0,5)$$

La variable cronológica t está expresada en años a partir del 1 de Enero de 1977 y el resultado obtenido se mide en %.

Índice de los informes elaborados por el Servicio de Estudios de la Fundación Joaquín Costa

DEMOGRAFÍA

- *Análisis proyectivo de la longevidad de los españoles 1985-2000*. 172 páginas. 1989.
- *Análisis funcional de las variedades 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 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.
- *Evolución del sistema productivo español, 1940-1990*. 113 páginas.
- *Análisis comparativo de la evolución del sistema educativo y la economía española, 1900-1985*. 141 páginas.
- *Evolución de la sociedad española en el período 1900-1990*. 140 páginas.
- *Velocidad de cambio en la opinión pública española 1810-1993*.
- *Tres decenios en la economía española 1960-1990*.

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 Uribe Larrea*

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.^a 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 Goytisoló*
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.^a 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*

Pretendiente 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 Goytisoló*

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 Cuuri*

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. Fernández 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*

N.º 9

Centenario de la Fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón, por *Eugenio Nadal Reimat*

Un libro: *La Fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón...*, por *Carlos Forcadell Álvarez*

Evolución de la economía soviética (1917-1986), por el *Servicio de Estudios de la Fundación Joaquín Costa*

Hojas de Antropología Social:

1) Estudios de Antropología

Introducción, por *C. Lisón Tolosana*

Don Juan y las Meninas o la obediencia en el poder: Negaciones afirmativas para la creación simbólica, por *Ricardo Sanmartín*

La vengeance de Brunhild-Brunehaut. *Temps épique et temps historique*, por *Michel Rouche*

Cambio semántico y socio-cultural en las categorías de identificación local (hijos del pueblo, vecinos y forasteros), por *Ana María Rivas Rivas*

Identidad y estereotipos, por *Beatriz Moncó*

2) Estado actual de la antropología en España

Treinta años de antropología andaluza (1960-1990), por *Encarnación Aguilar Criado*

La antropología social en Andalucía oriental: Paseo incidental, por *José Antonio González Alcantud*

Familia, ideología y amistad en Cataluña y el País Valenciano, por *Josepa Cucó i Giner*

La antropología gallega a debate, por *José Antonio Fernández de Rota y Monter*

Evolución del estado actual de la antropología social en el País Vasco, por *José Ignacio Homobono*

Textos de Joaquín Costa. Escuela y despensa
Rincón del memorialista
Epistolario
Reseña de informes
Bibliografía costista: Edición de la «Historia crítica de la Revolución Española»,
por *Eloy Fernández Clemente*
Índice de los Informes elaborados por el *Servicio de Estudios de la Fundación
Joaquín Costa*

N.º 10

El «conservadurismo» de Joaquín Costa, por *Jean Michel Desvois*
Costa, hoy (I. Agricultura), por *Alberto Ballarín Marcial*
Joaquín Costa, fedatario del folklore altoaragonés (Dos textos recobrados), por
Andrés Esteban Arbués y Lorenzo Martín-Retortillo Baquer
Virtudes y defectos del latifundismo (1880-1914), por *Ricardo Robledo*
Estudio social de la comunidad gitana en la ciudad de Huesca, por *Luis Felipe
Serrate*
Manuscritos inéditos de Costa sobre un proyecto de Tratado Práctico de
Agricultura, por *Cristóbal Gómez Benito y Alfonso Ortí Benlloch*
Análisis comparativo de la evolución del sistema educativo y la economía españo-
la (1900-1985), por el *Servicio de Estudios de la Fundación Joaquín Costa*
La biblioteca de George J. G. Cheyne, por *María Rivas Palá*
Reseñas: Para la historia del nacionalismo español, por *José-Carlos Mainer*
Un libro: *Ensayos sobre Joaquín Costa y su obra*, de *George J. G. Cheyne*, por
Lorenzo Martín Retortillo
Archivo de Joaquín Costa. Inventario de los documentos conservados en el
Archivo Histórico Provincial de Huesca, por *Cristóbal Gómez Benito*
Hojas de Antropología Social:
Sobre Antropología y antropólogos españoles, por *C. Lisón Tolosana*
Social Creativity, por *J. Davis*
La metonimia de la secularización y la metáfora de la libertad (Religión y violen-
cia en Euskadi), por *Ricardo Sanmartín*
Epistolario
Reseña de informes
Índice de los informes elaborados por el *Servicio de Estudios de la Fundación
Joaquín Costa*



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 de 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