

Anales de la
Fundación Joaquín Costa



n.º 12

Huesca

1995

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 12

Huesca

1995

ISSN: 0213 - 1404
Depósito Legal: HU - 21/96

Impresión: Gráfico RM Color, S. L.

ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

DIRECTORA: Milagros Ortega Costa
SECRETARIA: Pilar Alcalde Arántegui

n.º 12

Huesca

1995

SUMARIO

Introducción. Joaquín Costa desde la Antropología Social, por <i>Carmelo Lisón Tolosana</i>	5
De algunas ideas de J. Costa sobre la poesía popular, por <i>Jeanine Fribourg</i>	9
Joaquín Costa y la literatura popular, por <i>Beatriz Moncó Rebollo</i>	21
Tradicción y modernidad en Joaquín Costa, por <i>Ana M.ª Rivas Rivas</i>	35
A propósito de Costa: Los debates sobre la lengua y la identidad aragonesas, por <i>Juan J. Pujadas</i>	51
Costa y su figura en Aragón, por <i>Gaspar Mairal Buil</i>	63
Joaquín Costa Martínez (Notas para la etopeya de un pionero), por <i>Carmelo Lisón Tolosana</i>	73
El colectivismo agrario en Portugal. Historia de un problema, por <i>Albert Silbert</i> (traduc. de <i>Eloy Fernández Clemente</i>)	93

INTRODUCCIÓN

Joaquín Costa desde la Antropología social

POR
C. LISÓN TOLOSANA

A don José M. Cortell

Del 23 al 26 de marzo de 1995 nos reunimos un pequeño grupo de antropólogos para conmemorar y celebrar el 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa, precisamente en su provincia natal, en Jaca concretamente. Mi intención original al avanzar la fecha fue poder presentar este rampallo de textos ya publicados para la celebración de su aniversario conmemorativo. En la reunión tratamos de glosar un manojo de aspectos que abordó con originalidad, hace ya un centenar de años, el homenajeador aragonés y al que, en conjunto, poca atención han dedicado los antropólogos a pesar de su obra etnográfica, pionera por esas tierras altoaragonesas, y no obstante el carácter cuasi-antropológico importante de varios de sus escritos —quizá los más permanentes— jurídico-literarios. No es necesaria la existencia de una disciplina para la creación personal de una visión etnográfica y de una teoría cultural.

La obra de Costa —no tengo duda— merece una pausada lectura antropológica que en gran parte está todavía por hacer. Iniciamos en estas jornadas jacetanas, siempre tituladas *Antropología social sin fronteras*, nuestra aportación primera a ese análisis que requiere más dedicación y reflexión desde nuestra disciplina. El valor intrínseco de la orientación hacia lo popular y el anclaje local de muchas de sus páginas lo demanda, sencillamente porque sus estudios altoaragoneses son la plataforma desde la que se lanza, con brío, a planteamientos de una envergadura significativa mucho mayor. La etnografía pirenaica le lleva a profundizar en la juridicidad de lo jurídico, en su naturaleza y esencia.

Pero hay además otras razones por las que el conjunto de su obra invita a la mirada antropológica: el *agon* inseparable de su vida, su rápido carácter intuitivo, su oscilación discursiva y todo su itinerario espiritual van rozando iterativamente problemáticas que simplemente fuerzan hoy la atención del antropólogo. Además lo requiere su figura poliédrica. Hay un Costa heterogéneo y plurivalente

pero a la vez convergente en su dominante reflexión que siempre parte de la praxis y del cuestionamiento político. Hay un Costa fáctico, enraizado en el terreno y en la familia, desde donde descubre y examina las credenciales de la tradición que le llevan a la modernidad; observa el área de la vida local que le conduce a elaborar el aspecto intencional de las cosas. Éste es el Costa autor empírico que comienza en lo particular como el antropólogo, esto es, en el anclaje popular del sentido del hecho jurídico altoaragonés, pero del que se sirve para alcanzar un significado mucho más general e importante. Hay un Costa etnógrafo que descubre además el valor del refranero y la potencia cultural de la literatura popular en cuanto fundamento para reflexionar sobre la universal experiencia emotivo-intelectual y solidaria de toda pequeña comunidad. Hay un vocabulario costista que se extiende ya cuando todavía vivía, hasta la comarca de Jerez, una estrategia sintáctica peculiar del aragonés pero conocida en toda España. Hay una política hidráulica regional en sus discursos, esfuerzos organizativos y escritos, pero que se convierte en gritos, eslóganes y política nacional porque se expande y repercute a través de sucesivos y potentes ecos en la inmensa geografía de la España seca. En su obra —y esto lo juzgo de sumo interés cultural— el antropólogo tiene que analizar no sólo lo que presenta, sino también, y con especial dilección, lo que representa.

Estas inolvidables y amenas jornadas antropológicas en pleno Pirineo deberían hacernos pensar, nos hicieron pensar, en algo tan injustamente preterido por nosotros: me refiero a la primeriza y vibrante etnografía lugareña *emic*, narrada y recogida por los propios actores, versificada a veces, objetivada en fotografías, en rincones caseros, encrucijadas, peirones, petos de ánimas, ermitas y en oraciones-conjuro y guardada en hojas sueltas amarillentas de torpe ortografía o en olorosos cuadernos viejos copiados a mano con letra indecisa o en testamentos familiares sujetos por una cinta de color, y también, y no menos importante, deberíamos prestar mayor atención y examinar la literatura y poetas locales, la historia del pueblo escrita o narrada por un vecino, los costumbristas y museos comarcales que no sólo conocen como nadie y custodian con esmero el tesoro tradicional que les pertenece, sino que viven y reviven el presente y el pasado en su propia persona que hace de puente entre el ayer y el hoy y que además media entre el lugareño y el académico. Todo el que investigue el Pirineo aragonés, por ejemplo, haría bien en leer *Bardaxí*, de Severino Pallaruelo, un tercio objetiva etnografía, otro tercio realidad histórica y otro creación imaginativa que narra no exactamente lo que fue porque no se puede hoy saber, pero sí lo que verosímilmente pudo ser. Creo sinceramente que en esto —en gran parte— consiste, en definitiva, la Antropología, esto es, la Antropología que yo pretendo hacer y la que hacen otros sin darse cuenta del último tercio que ingenuamente llaman teoría. La Antropología se nutre de fría objetividad, de acercamiento rigurosamente crítico y de imaginativa reflexión personal humana.

Cada capítulo puede leerse por separado, como un artículo suelto; el lector puede comenzar por cualquiera de ellos. No obstante, cada uno de ellos forma par-

te de un todo coherente porque está referido al mismo personaje en alguna de sus facetas y, lo que es más importante, porque lo tratan desde la misma antropológica perspectiva. Espero y deseo que este ensayo inicial, resultado de nuestra estancia en Jaca, opere como una llamada a examinar otros ilustres predecesores muy avanzados en su día (Azara, por ejemplo), relaciones de viajeros, expediciones científicas, cartas anuas, manuscritos de misioneros, sermonarios, archivos parroquiales que perecen en su sueño plurisecular ocultando su riqueza humana, etc.

No puedo terminar estas líneas introductorias dedicadas a la obra pionera y *engagée* —y todavía muy actual en alguno de sus aspectos— de Joaquín Costa, sin agradecer la generosa aportación de otro aragonés, don José M. Cortell, a quien dedico estos ensayos, que juntamente con el Excmo. Sr. Rector de la Universidad de Zaragoza, D. Juan J. Badiola, hicieron posibles estas jornadas antropológicas. También merecen mi agradecimiento la incansable cooperación del Profesor Gaspar Mairal, buen conocedor y catador de la etnografía, arte y cocina pirenaicas, y los colegas tanto españoles como extranjeros que presentaron sus cuidadas ponencias y que hicieron con su presencia una estancia tan agradable como antropológica. Por último, vaya también mi más sincero agradecimiento a las autoridades de mi pueblo, presididas por D. Carlos Moliné, que para celebrar a la Antropología invitaron a todos los participantes a las Jornadas a pasar unas horas festivas y amenas en compañía de los vecinos.

Puebla de Alfindén
Semana Santa de 1995

De algunas ideas de J. Costa sobre la poesía popular

POR
JEANINE FRIBOURG

Mi conocimiento de lo que escribió J. Costa sobre la poesía popular es reciente e incompleto. No obstante, me parece importante destacar sus ideas sobre lo que él llama poesía popular y que los etnólogos o los etnolingüistas llaman literatura popular y más a menudo literatura oral. Y siento, ya que trabajé muchos años sobre la literatura oral de los Monegros, y particularmente sobre los dances aragoneses, no haber conocido las ideas de J. Costa sobre estos temas, porque ha abarcado todo lo tocante a la literatura popular, todo lo que, más tarde, otros han desarrollado.

Me propongo, en esta corta intervención, exponer, primero las ideas de J. Costa en lo tocante a las características de la poesía popular, comparándolas a lo que se dijo años después, y daré luego pruebas de la veracidad de lo que pensó J. Costa con ejemplos cogidos de la literatura oral actual, particularmente en lo que J. Costa llama «poesía épico-heroica», o sea, en la parte «Moros y Cristianos» de los dances y en algunas jotas.

I. CARACTERÍSTICAS DE LA POESÍA POPULAR

A través de todos sus géneros, tanto en lo que toca a la forma como a su contenido, J. Costa ha tratado de ver cómo se engendra y cómo vive la poesía popular.

La primera característica que se desprende del libro de J. Costa sobre la poesía popular es que ésta es *anónima*. Efectivamente, en general, el autor de aquellos hechos lingüísticos (cuentos, refranes, canciones infantiles, etc.) que se transmiten oralmente es desconocido. Como lo dijo M. Molho en un artículo de la R.D.T.P. (1976: 14), «*El pueblo es a la vez emisor y receptor, sale del pueblo y se dirige al pueblo, locutor y receptor están confundidos*». El esquema de Saussure:

se vuelve así:

$$L \begin{array}{c} \boxed{\text{---} \leftarrow \text{---}} \\ \boxed{\text{---} \rightarrow \text{---}} \end{array} R$$
$$\begin{array}{c} \boxed{\text{---} \leftarrow \text{---}} \\ \boxed{\text{---} \rightarrow \text{---}} \end{array} \quad \text{R.L.} = \text{el pueblo}$$

Por eso la poesía popular es de todos y de nadie. La sociedad la considera como parte de su patrimonio común. Y esa noción de patrimonio común me parece la característica más importante. J. Costa no deja de subrayarlo diciendo que una poesía es popular «*cuando está en condiciones favorables para popularizarse y hacerse patrimonio común*» (1967: 140). Pero aunque la sociedad sabe que esa poesía pertenece a su grupo, uno realiza estos hechos lingüísticos como si salieran de sí mismo. El mejor ejemplo es el empleo del refrán (¡o también del piropo!).

Ahora bien, si esta poesía popular es anónima, eso sólo quiere decir que su autor «*Ya no es el poeta erudito, (...) es otro artista que pertenece al pueblo mismo (...) el poeta no se considera por lo común sino como órgano accidental del pueblo (...) y cuando las generaciones que reciben ese legado inquieran el nombre del autor (...) se llama pueblo*» (J. C., 1888: 15). Pero «*El pueblo no puede ser en modo alguno el poeta directo, esto es, colectivamente; las entidades colectivas no pueden producir por sí mismas la más ínfima obra literaria, como no pueden crear una costumbre o una ley...*» (id.: 135), y J. Costa dice que un refrán, por ejemplo, «*tiene que haber sido pronunciado un día en alguna parte. Después de haber gustado a los que lo entendieron, aquéllos lo propagaron...*». Es exactamente lo que, más de 50 años después, dirá André Jolles (1972: 124) también a propósito de los refranes: «*no han salido misteriosamente de las profundidades del alma popular. El pueblo no crea nada. Cada creación, invención... procede siempre de una personalidad individual*». Y las transmisiones sucesivas han hecho que se olvide el autor. Además, aunque éste se conociera en el momento de su creación, las transmisiones sucesivas hacen que rápidamente el autor sea olvidado, y la sociedad considere como suyos estos hechos. Por ejemplo, ¿quién ha sido el autor de esta canción «A la hoja verde...» que las niñas cantan jugando? Se sabe que viene de un antiguo romance, «El caballero que busca esposa», pero ¿quién ha sido el autor? Nadie lo sabe. «*El autor, dice J. Costa, es individuo, solo que este individuo lleva voz de la sociedad*», se inspira «*en el espíritu general y ha procedido como órgano y ministro suyo, identificándose más o menos con él*» (1888: 137). L. J. Calvet (1976: 53) más de ochenta años después expresará poco más o menos la misma idea: «*el pueblo sólo retiene lo que corresponde a su sensibilidad propia, a su ideología, a sus problemas del momento, a su modo de vivir, en resumen, a lo que desempeña un papel en su existencia*».

De no ser así, esta obra literaria no será retenida por el pueblo ni se transmitirá, porque nos dice J. Costa «*lo que el pueblo no aprueba con sus secretos votos, perece sin remedio*» (1888: 147 y 151).

Y con eso tenemos otras dos características de la poesía popular, su *oralidad* y su *transmisibilidad*.

Esta poesía es *oral* (lo que no quiere decir que no pueda ser escrita), sino que se transmite oralmente de generaciones en generaciones, en «patterns», en formas

propias del grupo. Pero la obra original, lo que J. Costa llama la «tesis», no se transmite tal cual la ha creado el individuo inspirado por la sociedad; entonces viene la «antítesis»: al transmitirse en «*el inmenso laboratorio de la fantasía colectiva*» (1967: 146) ya no es obra de un solo autor, sino de «*una muchedumbre de ellos*». Por eso, se puede decir que la poesía popular es obra colectiva, pero «*no es definitiva ni la última. Una vez que ha sido prolijada por el pueblo y héchose patrimonio universal, queda sometida al influjo de todas las energías plásticas y transformadoras que en su seno actúan (...) y el resultado de este trabajo (...) es una cosecha óptima de variantes*» (1988: 157). En su libro *The domestication of the savage mind* publicado en 1977, J. Goody dice exactamente lo mismo: «*En un relato, se introducen sin parar nuevos elementos (...) cuáles elementos serán o no integrados en la próxima ocasión, no se puede adivinar. Pero es cierto que se introduce constantemente elementos nuevos mientras otros son abandonados (...) lo que da lugar a un número considerable, para no decir infinito de variantes*» (1979: 76) (variantes que veremos luego).

Hasta el refrán que, por su concisión, se podría pensar que se transmite tal cual, también varía (por ejemplo, este refrán «mujer sin pendientes/como un aparrador sin fuentes», en el mundo rural se dice de otra forma: «mujer sin pendientes/como una mula sin dientes», la idea es la misma pero se adaptó a lo que en el mundo rural se valoriza).

Otro rasgo de la poesía popular subrayado por J. Costa e importantísimo para la Antropología es que esta poesía es «*el reflejo de la realidad*», «*el clarísimo espejo de la vida*» (...) esta poesía obra «*cual placa fotográfica*» (J. C., 1888: 30 y 122), «*es más que un retrato estereotipado de una época, espejo animado y viviente...*» (id.: 160). En todos los escritos de los etnolingüistas vuelve esta palabra «*espejo*», empezando por el contemporáneo de J. Costa, F. Boas (considerado como el primer etnolingüista) quien ha subrayado la importancia de la literatura oral para el etnólogo. F. Boas decía que hay una relación estrecha entre aquella literatura y la vida cotidiana de la gente; para él, la literatura popular era como una «*autobiografía*» de la sociedad (en Kardiner, 1966: 200). Luego, todos los etnólogos (por ejemplo, G. Calame Griaule, G. Condominas, entre los franceses, o entre los españoles A. Larrea Palacín) han considerado que la literatura popular es un «*espejo*», una «*imagen*», un «*reflejo*» de la sociedad, o un gran «*depósito*» de hechos socio-culturales para el estudio de una sociedad. Yo misma, en mi trabajo sobre la literatura oral festiva de pueblos de Aragón, he tratado de sacar, a través de la literatura oral de los «*dances*», a través de las jotas, etc., una imagen de los modos de vivir de estos pueblos (por ejemplo, las actividades masculinas o femeninas, el mundo de los jóvenes, sus distracciones, etc.).

La evocación en «*Moros y Cristianos*» y en algunas jotas del pasado histórico, hace que la gente viva más íntimamente su relación con su pasado, aunque no tenga conciencia de ello.

También he tratado de sacar las creencias, los valores culturales más importantes para el pueblo como la religión, el apego a la tierra, el orgullo de pertenecer a su pueblo, a su comarca, a su nación; como lo dice esta jota que vuelve muy a menudo durante las fiestas:

*Aragón, la patria chica
España, la patria grande.
Una es igual que una hermana
la otra igual que una madre.*

Pero cuando la poesía popular habla de política, lo que se refleja en ella son las ideas del régimen de la época. Por ejemplo, en tiempo de la dictadura franquista se decía en el dance:

*Viva pues nuestro Caudillo
que ha sabido interpretar
los sentimientos de un pueblo.*

o se cantaba esta jota:

*En la sierra de Alcubierre
hay una fuente que mana
sangre de los falangistas
que murieron por España.*

Es evidente que con el cambio de régimen político, aquello ya no se dice ni se canta. J. Costa también pensó que la poesía popular puede desaparecer cuando dice que «el poeta debe subordinar su actividad creadora (...) a las condiciones objetivas y a la actualidad histórica del pueblo...», «lo que el pueblo no apruebe unánimemente (...) perece sin remedio» (1888: 151).

Vemos los temores, las preocupaciones de la gente, en su mayoría agricultores, por ejemplo, cuando no llueve

*y todos los labradores
que no tienen puesto el riego
esperando unas nubes
que regarán nuestro suelo
parecían astrónomos
oteando siempre el cielo.*

Efectivamente, cuántas veces, cuando estaba yo en los Monegros, he visto a los agricultores escudriñando el cielo para ver si iba a llover o no. La poesía popular es verdaderamente, como lo dice G. Calame Griaule (1975: 7), «el espejo en que la sociedad se observa a la vez tal como está realmente, con su decorado y sus instituciones familiares; tal como desea ser, a través de sus héroes idealizados (...) tal por fin, como teme ser...».

Ahora bien, hay que tomar estas expresiones «*espejo de la vida*», «*placa fotográfica*», etc., con cuidado; la imagen que puede dar la poesía popular no es siempre conforme a la realidad, ya que puede ser deformada por varios motivos que vamos a ver a continuación.

II. TIPOS DE VARIANTES Y MOTIVOS DE VARIABILIDAD DE LA POESÍA POPULAR

¿Qué tipos de variantes se pueden encontrar, y cuáles son los motivos de esa variabilidad en los textos? Las obras literarias populares pueden variar, nos dice J. Costa (1888: 158), por «*adición de nuevos componentes a alguna de las partes constitutivas de la obra (...) o por sustracción (...) o por el desarrollo y cultivo de alguno de sus episodios heroicos, etc.*».

Examinando algunas de las diferentes variantes señaladas por J. Costa, veremos la actualidad de sus ideas comparando textos sacados de la literatura popular recogida hoy día en los Monegros, con lo que recogió R. del Arco y Garay en los mismos pueblos y publicados en 1939. Estos textos (pastoradas y Moros y Cristianos) son las partes convencionales de los dances, son lo que J. Vansina llama, oponiéndolos a los textos libres, «*textos cuajados*» (1967: 134), es decir, que normalmente no tendrían que variar y, no obstante, varían.

1.ª Tipos de variaciones

Las diferentes variaciones encontradas vienen de versos añadidos, o suprimidos, o versos desplazados, o una palabra reemplazada por un sinónimo, etc.

a) Por *adición*:

En la Pastorada de 1976, el Mayoral en vez de limitarse a decir, como en el antiguo texto (versos 13-14).

*Hay chiquillos y chiquillas
que me están formando ruedo*

añade estos dos versos

*y también hay forasteros
que han venido a visitarnos.*

También en Moros y Cristianos de 1976, a los tres versos, que describen la llegada de los turcos (13 a 15), le han sido añadidos los siguientes:

*pues va un hombre delante
con unos pelos en el morro
de treinta palmos y medio.*

Y un poco más lejos, en el mismo texto de 1976, encontramos otra vez dos versos que no existían en el texto antiguo:

*que a estos moros tan valientes
pronto los degollaremos.*

Los versos añadidos son bastante frecuentes, y también palabras, generalmente apelativos como «¡General Turco», »¡Hombre!» o «¡Bienvenido, Rabadán!», etc., que no existían en el texto antiguo.

b) Por *sustracción*:

En estas partes convencionales, que normalmente deben decirse tal cual, también encontramos versos suprimidos; y a veces son tantos los versos suprimidos que corresponden a verdaderos *cortes* en el texto; por ejemplo, 77 versos del diálogo entre el General Turco y el General Cristiano que existían en el texto de 1939 han sido suprimidos en 1976. Un poco más lejos, en el mismo texto tenemos un corte de 184 versos (versos 292-475) correspondiendo a un diálogo entre el Ángel y el Diablo y en su lugar aparecen 54 versos (versos 222-275) donde el Ángel ya no dialoga con el Diablo sino con el General Turco y los moros que trata de convertir. Acierta su conversión y entonces es cuando se vuelve al texto recogido por R. del Arco y Garay.

Sería muy largo seguir dando ejemplos de versos suprimidos o añadidos. A veces, ocurre que versos desaparecen un año y vuelven a aparecer otros años; por ejemplo, en las pastoradas tenemos en el texto antiguo (57-61):

*Si me vuelves a hablar mal
y me ofendes en palabras.
te pego una garrotada
que te dejo patitieso
tendido como una rana.*

Estos versos están guardados en 1976 (36-40), suprimidos en 1978, y los tres últimos versos desplazados al final de la Pastorada en 1982 (198-200).

Otras veces un verso está dicho *por otro personaje*: así, en el texto de 1939 (versos 270) el General Cristiano trata de poner fin al combate gritando «¡quietos, turcos y cristianos!»; este verso está dicho en 1976 por el Ángel, y en 1982 por el General cristiano y por el Ángel.

J. Costa señala también el «*desuso*» de ciertas palabras; efectivamente, tenemos como variaciones: la modernización de las formas antiguas, mientras, curiosamente, otras están conservadas; por ej., la forma antigua del artículo seguido del adjetivo posesivo está dicho en la forma actual sin el artículo: en vez de «y les dije a los mis canes» (1939: 76) tenemos en 1976 (Past. 11) «y les dije a mis canes».

O «como le ha ido *asti* por casa» la forma antigua «asti» ha sido reemplazada por «aquí»...

En el dance del pueblo de Sena tenemos (1939: 23) «las calzas se me *caeban*» en vez de «se me caían», o «tuyendo a nuestro lado», en vez de «teniendo», etc.

Además de estos tipos de variaciones, la poesía popular, en el momento de la enunciación, puede variar sólo porque el locutor habla como suele hacerlo cotidianamente; en los dances de los Monegros encontramos variaciones fonéticas, lexicales y morfológicas: dirán «pá» en vez de «para», «paice» por «parece», «pa velos» en vez de «para verlos», etc. Otras variaciones están debidas a «*contracciones de palabras*»; por ej., dirán «pol» en vez de «por el», «*alredol*» en vez de «alrededor»... Desde el punto de vista morfológico tenemos el empleo de «en» delante de los verbos «milagros *en* hara con un crío», o no pondrán un «de» entre un sustantivo y su determinante: dirán «en la puerta el relojero», «en el campo la Olivera», etc., de modo que un mismo texto puede aparecer en su forma correcta o en la forma local. Como dice J. Costa, «*dentro de cada región las individualidades (...) no pudiendo resignarse a ser pasivos y mecánicos receptores de las producciones ajenas las sellan con la marca de su individualidad*» (1888: 158-159).

J. Costa da otras variaciones como sustituciones de palabras, desarrollos, etc., que vamos a ver examinando los motivos de tales variantes.

2.ª *Motivos de las variaciones*

¿Cómo se pueden explicar estas variaciones en textos que, como los de los dances, tendrían que permanecer siempre los mismos? Examinando el proceso de enunciación veremos que las libertades que el locutor toma con estos textos son voluntarias e involuntarias

a) *Los motivos voluntarios:*

Entre los motivos de variaciones voluntarias, el más frecuente es el deseo de *actualizar*: actualizar para anclar el texto en la realidad, o para divertir al público, o para afirmar su etnicidad...

— J. Costa (1888: 124) habló «*del predominio tiránico de la actualidad*», de «*la asimilación ya de lo pasado a las condiciones de lo presente*». Muchas variantes se deben a este deseo de *anclar* el texto, en el *aquí*, en el *ahora*; por ej., el verso «El día 2 de septiembre» se vuelve:

Hoy día 2 de septiembre

Por este deíctico «hoy» ya no se trata de cualquier 2 de septiembre, sino del actual, en que se dice esta literatura.

También, al principio de la Pastorada, cuando el Mayoral llama a su Rabadán, éste contesta en todas las versiones,

*Aquí estoy, mi Mayoral
¿qué me quiere, qué me manda?*

Pero en 1982, entre estos dos versos, dice:

atándome la alpargata.

Este verso añadido pone un poco de diversión en un texto muy conocido del público, ya que se repite cada año en las mismas circunstancias; ha sido añadido para que el texto esté más *presente*, más actual, y esto se acierta cuanto más, cuando el gesto acompaña las palabras.

— Otro modo de actualización: *corregir* las incoherencias que han podido introducirse en el transcurso de la transmisión oral de un texto antiguo, o poner, en lugar de una palabra antigua, una más corriente.

En el primer caso daré este ejemplo. En 1939 tenemos:

*porque pastor sin cartilla
es pastor muy afamado.*

Este «*sin*» es seguramente un error, corregido en 1976 por «*con cartilla*».

En el segundo caso, es a veces difícil para el que habla emplear una palabra que no utiliza en el lenguaje corriente. En 1976, en vez de decir:

fogate con un trago,

el Rabadán dice:

toma la bota, hecha un trago.

Es lo que hubiera empleado en la vida cotidiana y esta última expresión, aunque significa lo mismo, hace el texto más actual y el público entiende mejor lo que se dice. Estos dos ejemplos de procedimientos de actualización entran en lo que J. Costa llama *sustitución* (1888: 159).

— La actualización de algunos trozos del texto aparece como una necesidad en función de *cambios del contexto situacional*; el dance, por ejemplo, se representaba hasta el año 1976 delante de la iglesia, pero a partir de aquella fecha se representó en la plaza del pueblo delante del ayuntamiento, de modo que el verso

ante este glorioso templo

se vuelve:

en el escenario nuevo.

Igualmente, saludar al cura *Mosén Jorge* entre los asistentes no tendría sentido, ya que éste se marchó del pueblo para la ciudad en 1976; de modo que los versos:

*un saludo más sincero
al ilustre mosén Jorge*

han sido suprimidos.

Otro motivo de variantes es «*la adición de nuevos componentes a alguna de las partes constitutivas de la obra*» (1888: 158). Tenemos de esto un ejemplo con el dance de Leciñena. Después de la guerra, cuando la dictadura, se ha añadido al dance de este pueblo todo un dicho conforme con las ideas políticas de la época:

*Ocho de agosto de mil
novecientos treinta y seis.
También para Leciñena
de luto esta fecha fue.
Dos batallones marxistas
sin Dios, sin Patria y sin Ley
entraron en este pueblo
y para calmar su sed
de satánica fiereza
no dejan objeto en pie
de carácter religioso.*

Y por el mismo motivo, por *ideología política*, cuando se volvió a hacer el dance de este pueblo, ya en la época de la democracia, se suprimió aquel dicho.

Ciertas variantes se introducen con *finés lúdicos*: salen de la imaginación del locutor para que el texto tenga más vida, para divertir a los que lo escuchan. Por ejemplo, en la Pastorada de 1939 el Mayoral regaña al Rabadán, y éste entonces quiere marcharse, pero como el burro le pertenece, dice al Mayoral:

ya sabe Vd. que es mi burro

pero hace como si se diera cuenta de que este verso se puede entender de otra manera, y corrige «Digo ¡que el burro es mío!». En 1976, el locutor acentúa esta ambigüedad haciendo equivocarse al Rabadán quien dice:

Ya sabe Vd. que es muy burro

lo que empalma mal con el verso siguiente, pero eso no tiene importancia, ya que se ha logrado lo que se quería: hacer reír.

— Otro motivo voluntario: para *afirmar su etnicidad*. Muchos procedimientos de actualización están empleados para hacer creer que los acontecimientos narrados en el texto han ocurrido aquí, en la comarca; por ej., en Moros y Cristianos del dance de Sariñena de 1976 (140-145) el General Turco dice:

*En la ribera del Alcanadre
son tres pueblos la partida
que me debéis hace tiempo
son Sariñena, Albalatillo
y San Juan el preferido.*

Se trata de San Juan del Flumen; ahora bien, este pueblo fue creado artificialmente en 1960 en vista de un plan económico, y, por supuesto, no existía cuando nació esta poesía popular. El Mayoral menciona aquel pueblo con los otros (que efectivamente son muy cercanos unos de otros) para hacer creer que los acontecimientos relatados en Moros y Cristianos tuvieron lugar en la comarca, en *su* comarca.

b) *Los motivos involuntarios:*

Las variaciones involuntarias no son tan numerosas; están debidas a la analogía de palabras, a la memoria que falla en el momento de la enunciación, o a una incomprensión de ciertas palabras.

— *Analogía de palabras:* Por ej., que se diga «igual que» en vez de «como», o «matar» en vez de «vencer», «¿no les has tenido miedo?» en vez de «¿no les has tomado miedo?», etc., la significación es idéntica. Y si, acaso, la significación es diferente de la palabra primitiva, la significación general del texto, muy a menudo, no cambia. Que se diga de los turcos que «serán rendidos y abominados» (1939: 98) o «rendidos y anonados» no tiene importancia, es igual para el público.

— *Fallos en la memoria:* A veces, el locutor tiene un fallo de memoria: olvida ciertos versos, o acordándose de ellos más tarde, no los emplea en el momento debido; o deforma la palabra: en vez de decir, por ejemplo, «suspended vuestro furor, y os hablaré con cortesía», dirán «sorprended vuestro furor...», lo que no tiene sentido.

Éste es el motivo de los numerosos cortes que se aprecian si se compara con el texto antiguo, cuando una tirada de versos hace referencia a un tiempo pasado lejano y con un vocabulario caído en desuso.

— *La incomprensión de ciertas palabras* hace que se estropeen; por ejemplo, la palabra «alfanjes» se dice a veces «alfangeles» o «alfrangeles».

— También encontramos «*inexactitudes en los pormenores*» (1888: 124). Por ejemplo, el desconocimiento de la Historia puede dar una imagen deformada, cuando en el dance de Sariñena dicen:

este Roldán de Oliveros en vez de y Oliveros

se puede pensar que se trata de una sola persona cuando en realidad se trata de dos.

Hemos visto, con estos pocos ejemplos, que la poesía popular no se queda tal cual al transmitirse de generación en generación. Hasta en los textos convencionales, en principio sin libertades enunciativas, las variantes son muy numerosas. El locutor corrige las incoherencias del texto, o transforma las formas antiguas para que la poesía sea mejor entendida por los que la escuchan, o para despertar su atención por procedimientos de actualización, o para divertirlos, etc. Además, aunque la poesía popular aporte muchos informes sobre la sociedad, no es «*clarísimo espejo de la vida*» como escribieron después J. Costa y otros. Hay que tener en cuenta los motivos que hacen que la imagen que se refleja en este espejo pueda ser inexacta o deformada. Pensamos, como E. Sapir, que si esta poesía «*es digna de fe (...) debe ser tratada con reserva cuando concierne un pasado muy lejano*» (en J. Vansina, 1967: 21).

Todas las ideas de J. Costa sobre la poesía popular, tanto en lo tocante al contenido como a la forma, son las de los etnolingüistas que buscaron, a través del idioma de una sociedad, datos sobre esta sociedad. Y uno de los campos privilegiados de la etnolingüística es precisamente la poesía popular, porque «*está impregnada de las realidades culturales y constituye un testimonio irremplazable sobre las instituciones, el sistema de los valores y la visión del mundo peculiares de una sociedad*» (G. Calame Griaule, 1970: 25). Si F. Boas es considerado como uno de los primeros etnolingüistas, J. Costa es un pionero de la etnolingüística.

BIBLIOGRAFÍA

- CALAME GRIAULE, G., «Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines», *Langages*, 18, 1970, pp. 22-47.
- CALAME GRIAULE, G., *Permanence et métamorphoses du conte populaire*, Paris, Publications orientalistes de France, 1975, 230 pp.
- CALVET, L. J., *La production révolutionnaire*, París, Payot, 1976, 202 pp.
- COSTA, J., *Poesía popular española y Mitología y Literatura celto-hispanas*, Madrid, Séville, Lib. de Fernando Fe, 1888.

- COSTA, J., *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*, Madrid, Alianza Ed., 1967 (reed.).
- FRIBOURG, J., «D'un texte... à l'autre», in *D'un conte... à l'autre. La variabilité dans la littérature orale*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, pp. 117-131.
- GOODY, J., *La raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*. Paris, Minuit, 1979, 256 pp.
- JOLLES, A., *Formes simples*, Paris, Seuil, 1972, 216 pp.
- MOLHO, M., *Cervantes: Raíces folklóricas*, Madrid, Gredos, 1976, 358 pp.
- MOLHO, M., «Lo popular en la literatura española», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, t. XXXIII, Madrid, 1977, pp. 273-288.
- RIVAS RIVAS, A. M., «La poesía popular española como representación del imaginario político-ideal según Joaquín Costa», *Comunicación leída en las IX Jornadas de Antropología Social sin Fronteras*, Zaragoza, 1993, texto mecanografiado.
- VANSINA, J., *La tradición oral*, Barcelona, Editorial Labor, 1967, 224 pp.

Joaquín Costa y la literatura popular

POR
BEATRIZ MONCÓ REBOLLO

En 1881 se editaba en Madrid *Poesía popular española. Mitología y literatura celto-hispanas* escrita por Joaquín Costa hacia 1876. Tanto en esta obra como en la versión titulada «Introducción a un tratado de política, sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península», Costa delinea los pilares de lo que será su gran construcción teórica: la interrelación esencial entre literatura popular, ya sea ésta canción, gesta o refrán; el derecho como objetivación del sentir popular, comúnmente manifestado a través de la costumbre; y la política, entendiendo por ésta no sólo la ciencia, sino el arte, no sólo el pensamiento, sino la práctica de la misma.

Con estos tres anclajes: literatura popular, costumbre y praxis política, Costa edifica el armazón donde el pueblo, máximo sujeto histórico, sustentará su identidad y su existencia más cotidiana.

En este juego a cuatro bandas, el pueblo, abstraído de la realidad concreta, convertido a lo Durkheim en representación colectiva, será el núcleo que aglutine tanto la belleza de lo poético como la bondad de lo jurídico aplicado, en justicia, por la clase política.

Literatura popular y derecho son, para Costa, caminos homónimos por los que el pueblo, de la mano del poeta-jurista, se adentra en su historia cultural; ambos son, en su pensamiento, dos caras de la misma moneda. Escribe:

«... realmente hay elementos jurídicos en esas obras literarias que, como otras tantas hebras de oro, entran de tanto en tanto a decorar el complicado tejido de la historia humana. En efecto, no representa el artista la belleza solitaria y desnuda, como algo que tuviera existencia substantiva y por sí, sino hermoseando la vida y sublimándola, o directamente reproduciendo la realidad para hacerla resaltar por su lado bello; y como uno de los elementos de esa realidad es el derecho, como una de las fases de la vida es la jurídica, el poeta tiene que tomarla por precisión deliberada e irreflexivamente como material y factura de sus bellas obras».¹

Sin embargo, la percepción de Costa es certera y la pregunta no tarda en surgir: ¿quién es el autor de esa belleza? ¿Puede el pueblo, en su conjunto, erigirse

como creador de la misma? ¿Es admisible esta comparación jurídico-poética desde varias perspectivas autoriales? ¿Es necesario acotar éstas para observar específicamente este solapamiento?

Costa comienza, a fin de tipificar el objeto de su estudio, por distinguir el carácter mismo de la poesía. Así, en la poesía lírica el autor, el artista, crea según su propia experiencia vital; por el contrario, en la poesía épica, referida siempre a un determinado contexto social, diferencia entre la poesía erudita y la popular, siendo esta última aquella que, en principio, parece hecha por y para el pueblo, desde el momento en que, según sus palabras, el poeta se ha convertido en nación, raza y humanidad; es, pues, la que vive y pervive a través del refrán y el romance, el cantar y la gesta, porque la colectividad la ha transformado en «carne de su carne y hueso de sus huesos».

En el transcurso de esta diferenciación erudito/popular la poesía pierde en realidad lo que gana en peculiaridad y especificidad. La fantasía individual aumenta a medida que el autor se separa de la generalidad, de lo común, de la objetividad colectiva; Costa, aunque con otras palabras, advierte de cómo el poeta, al igual que el antropólogo, crea una nueva realidad:

«Cuanto más vigorosa es la personalidad del poeta y las fuerzas de su genio más robustas y hercúleas, tanto más recursos atesora en su fantasía para sustituir con elementos de propia inventiva los materiales objetivos con que la historia le brinda para sus creaciones, y se halla, por tanto, más expuesto a hacer abstracción de la realidad en alguna de sus relaciones constitutivas».³

Y al contrario, conforme la poesía se populariza, el romance, el cantar y el refrán se convierten en imagen viva de «la opinión común» en tanto en cuanto focalizan —dice— «los sentimientos de la generalidad».

No es, sin embargo, cualquier erudito, científico o filósofo, quien mejor puede adentrarse en la savia que vivifica las raíces de un pueblo; al contrario, son éstos, los letrados, quienes no sólo están imposibilitados para comprender, alcanzándolos, los ideales del pueblo, sino que por sus errores de apreciación se cometen equivocaciones y hasta arbitrariedades. Compara Costa:

«Colocadas en muestra, unas al lado de otras, las doctrinas del sentido común del pueblo y las de la razón científica de las escuelas, la sola comparación entre ellas patentiza... la injusticia y el yerro que cometen los historiadores de la filosofía política haciendo preterición de los ideales del pueblo expresados en su literatura así poética como jurídica...».³

A su parecer, no será la erudición sinónimo de verdad sino que incierto o equivocado es aquello que es extraño al «genio popular»; aquello que, además, tiene un influjo nulo para la colectividad, cuyo pensamiento «se halla menos expuesto

a las abstracciones en que tan a menudo incurren los teóricos, haciéndolos tomar por sistemas de verdad lo que son puras construcciones de su fantasía».⁴

Estamos así en otro de los centros neurálgicos de la visión y obras costistas: no es el ensimismamiento en la propia razón lo que debe construir una teoría, sino el conocimiento obtenido con la comunicación, sólo la práctica directa en y hacia aquello que es sujeto de estudio puede darnos la medida de lo real.

Así, este zambullirse en la esencia del pueblo (único modo de llegar a la verdad, a su esencia) sólo lo puede conseguir aquel poeta que comparte con él tanto el lenguaje como el *modus vivendi* y la memoria histórica misma; es decir, el autor que co-crea con el pueblo amparándose, ambos, en el arquetipo de lo anónimo, reflejo a su vez de las diferentes representaciones colectivas.

Es, pues, el pensamiento costista a modo antropológico. Su analogía es clara: certeza, realidad, esencialidad es aquello que se genera, se desarrolla, se vive, se siente y se reproduce por y desde la comunidad; de dentro a fuera, de lo privado a lo público. Nuclear es, por tanto, la vivencia, sentimiento y creencia del pueblo que se manifiesta, mediante la singularidad de un poema, la contingencia de un refrán o la historicidad de un romance. Costa, como cualquier antropólogo de nuestros días, sabía que la grandeza de lo universal se refleja y se alcanza en la pequeñez de lo concreto.

Quizás por esto la autoría se convierte en un tema central en la obra costista. ¿Quién es el autor de la poesía colectiva? ¿Que señas de identidad subyacen en «lo popular»? ¿De qué fuente creadora manan las palabras, las concretizaciones, de cada refrán o cada romance? ¿Cómo aunar el anonimato de lo que él mismo denominó «monumentos poéticos» con la peculiaridad de cada trazo, la singularidad de cada tallado o la individualidad de cada conjunto?

Para contestar a estas preguntas parece necesario establecer a qué nos referimos cuando decimos «pueblo» y «popular». A lo anteriormente mencionado al respecto debo añadir ahora que, a mi parecer, el pueblo es para Costa una pura abstracción, un símbolo estereotipado que, como concepto operacional, es aplicado, transformado e hipercodificado con diferentes magnitudes, contenidos y funciones. Pueblo es así un sema multivalente, homónimo a veces de objetividad, sentido común, razón, conocimiento, unidad, reflexión y heroísmo y, otras, equivalente a intrascendencia, irracionalidad e inconsciencia, otras traducido en sufrimiento, dolor y desconsuelo.

La primera categoría es el pueblo positivizado e idealizado, aunque esta imagen no es ni romántica ni romantizada por Costa. Es éste el pueblo español cuna y sostén del Campeador y el Quijote mientras que el segundo es la concreción de las gentes, momentos y contextos; el grupo agonizante e irresoluto que soporta y sostiene el desgobierno político y que con su ineficacia ha creado una historia

como «un cielo de estrellas fugaces que fulguran con luz vivísima durante un segundo y que al punto se extinguen para siempre». Y, a la vez, el pueblo que sufre hambre, dolor y miseria, y que, en visión costista, siempre se contextualiza en el mundo rural. En este pueblo, colectivo negativizado y contingente, a quien Costa, aún rectificando opinión anterior, arrebató todo principio de hombría y masculinidad:

«Hace algunos años.. dije de España que era una nación unisexual, compuesta de dieciocho millones de mujeres... Cuando ahora vuelvo la vista hacia atrás y abarco en una mirada las cosas inverosímiles, horribles, sucedidas en esos cuatro años, y contemplo en el fondo del despeñadero al inmenso rebaño, mirando indiferente, con los ojos mortecinos y estúpidos, a los conductores jugar sobre sus destinos, sobre su libertad y sobre su piel, comprendo el agravio que hice a las mujeres con aquella calificación. No: España no es una nación unisexual, es una nación sin sexo. No es una nación de mujeres; es una nación de eunucos».⁵

Es significativo que cuando se refiere a la España mal gobernada, producto de un desgobierno ya histórico, a una colectividad «aborregada» y sin voluntad, apenas utiliza el apelativo de «pueblo», sino el de nación o estado.

La primera imagen es, pues, la representación mental, idealizada y atemporal, aunque en casos —repito— contextualizada a lo rural, colectiva y transhistórica, y a la vez protagonista de «lo popular»; es a ésta a quien Costa hace sujeto de toda poesía que merezca el calificativo. Un adjetivo, en este caso, rotundo en su significado, ensalzador y creador del mito-pueblo; una propiedad substancial del colectivo que, con su sello, magnifica el más pequeño refrán o la más heroica gesta. Es por y para este pueblo que se hace símbolo de identidad Bernardo del Carpio o Fernán González.

Sin embargo, esta representación colectiva no tiene vida propia; el «pueblo» costista, como para nosotros la sociedad, no es una personalidad individual, sino un conjunto orgánico cuyo «espíritu» es «una resultante», (y) su cuerpo es un cuerpo místico, (y) sus órganos son seres completos, independientes «que viven una vida propia, y únicamente en virtud de una representación, virtual unas veces, expresa otra, pueden desempeñar, a nombre y para beneficio de *ese todo que llamamos pueblo* (el subrayado es mío), una o más funciones de las que constituyen la vida colectiva», y, por tanto, dado que ésta es siempre mediata, sólo puede desempeñar las funciones que le son propias mediante la representación del colectivo, por lo que «el todo social no conoce más ni otra vida que la que resulta del conjunto de esas funciones sociales ejercidas por los individuos».⁶ Obvio es añadir cómo Costa se adelanta a muchos nombres clásicos de nuestra disciplina.

De ahí, además, que esta impersonalización de lo popular imposibilite una creación poética directa, y sólo cuando la obra sea resultado de una abstracción que refleje objetiva y espontáneamente el espíritu común podremos hablar de poesía con tal calificativo.

Hay, pues, un proceso de transformación que, pasando de lo individual a lo colectivo, de la creación a la recreación, nos lleva desde la génesis de lo poético a la palingenesis poética que es, en definitiva, característica esencial de la literatura popular. Esta última transformación no es una abstracción más, sino que, obligatoriamente, ha de materializarse. Escribe Costa:

«... las obras individuales no son populares por sólo ser asimilables si además no han sido asimiladas».⁷

No es, pues, la potencia palingenética lo que da forma a la poesía popular, sino el acto de volver a ser, la praxis misma de encarnarse y existir transformándose.

Por otra parte, y considerando necesaria esta metamorfosis, apreciamos dos niveles procesuales: uno, propio del creador poético, interno y estructural a la obra en sí y que se genera en el mismo momento creativo, y un segundo característico de la palingenesis poética.

El primer proceso exige conocimiento y voluntad. Es el momento creativo por excelencia; la generación de la obra poética mediante los diferentes recursos que el autor conoce y domina. Al tiempo, la obra se formará gracias a la artística (e individual) conjugación de lo que Costa denominaba «caracteres lógicos», es decir, la información y conocimiento que transmite la obra en sí, y los «caracteres artísticos» que de algún modo embellecen a los primeros. Obviamente, por parte del autor se generarán también los diferentes elementos estéticos que, a la vez, servirán para distinguir a cada uno de los géneros o subgéneros (refrán, canción, etc.).

Dentro de estos últimos elementos contaremos con una estructura estrófica peculiar, así como con características intencionales especiales que lo singularizan genéricamente. Un buen ejemplo es la diferenciación tipológica que Costa realiza de los refranes (épicos, líricos, dramáticos, etc.). Los primeros suelen ser los más objetivos e impersonales por que su función primordial es reflejar, de un modo bello, un hecho o suceso histórico; de ahí que este tipo de refrán sea, igualmente, episódico y didáctico. Los líricos son más subjetivos y personales; en ellos el autor refleja un estado de ánimo, un sentimiento individual que, con posterioridad, puede generalizarse a otras personas por mera analogía de sensaciones. El último tipo es, quizá, el más plástico, pues por lo general refleja una acción que toma forma mediante un diálogo en el que varias personas comunican sus pensamientos e intenciones.

La manera de expresión es común a todos ellos, pues podemos encontrar una determinada descripción (el suceso en sí) relatada mediante un particular estilo narrativo que, a decir de Costa, suele ser, la mayor parte de las veces, de índole didáctica.

Finalmente, la obra tomará una peculiar «forma artística» promovida tanto por su caracterización interior (es la belleza interna o tropológica definida por la palabra como «signo figurado» del espíritu) como por su musicalidad, la belleza externa, aquella en que la palabra ya no significa, sino que suena, y donde el metro y la rima tienen su imperio. Es de este modo como Costa apunta, con dedo certero, hacia el significado de aquello que no significa, de aquello que, puro sonido, evoca artísticamente sensaciones primigenias; aquello que trascendiendo lo conceptual se exaltaría, años más tarde, desde la pintura o la poesía más vanguardista.

Pero todo este proceso de génesis no es definitivo. La poesía popular lo es, precisamente, por su dinamismo, por su continua transformación, por su versatilidad. Y este prohijamiento de la colectividad, esta universalización de lo individual es lo que necesariamente la caracteriza como popular, por una parte, mientras que, por otra, abre camino a un rasgo esencial y definidor: lo que Costa denominó como su «cosecha óptima de variantes».

Esta posibilidad metamórfica es lo que permite no sólo la renovación poética, la palingenesis de la que antes hablaba, sino su propia razón de ser. La poesía popular es porque puede transformarse, y en cada mutación se enriquece, se matiza, se transmuta y, sobre todo, significa.

Pero esto que estoy presentando como fases correlativas de un proceso no se generan *en el tiempo* sino *al tiempo*. En palabras de Costa:

«... la asimilación y la transformación de la obra asimilada son simultáneas, o mejor dicho, las creaciones del poeta se las asimila el pueblo transformándolas, y las transforma al compás mismo que las va absorbiendo y convirtiéndolas en su propia substancia; sin que esto sea decir que, consumada la transubstanciación, forzosamente haya de cesar el crecimiento».⁵

Así pues, tanto el fondo como la forma, aquello que hemos llamado caracteres lógicos y artísticos, pueden ser objeto de modificación. En esta simultaneidad de aprehensión, comprensión y modificación, la palingenesis puede generarse y desarrollarse a través de varios fenómenos lingüísticos. El primero de ellos adiciona nuevos componentes a la obra original. Mediante el segundo se abstraen elementos que se integraban inicialmente en ella. A veces la transformación consiste en desarrollar de modo específico algún episodio concreto o alguna de sus ideas valor. Por último, la palingenesis poética se realiza merced a alteraciones aplicadas a una o unas de sus partes que constituyen «la materia elemental y cósmica del producto épico».

El conjunto de mutabilidad que forman la adición, la substración, la incidencia episódica y la alteración son fases de un proceso que no camina paralelo a un género específico, sino que es común a todos ellos. Si bien en el Romancero encontramos claro ejemplo de cómo a la realidad y verosimilitud del hecho histórico en cuestión se añade un personaje de «proporciones medidas (y) líneas foto-

grafiadas», hallamos igualmente que el tiempo, por un lado, y la intencionalidad de los co-autores, por otro, enriquecen la gesta «con una nueva excelencia; y el personaje se agiganta..., se hace semejante a un semi-dios, tipo espejo de una raza; y el hecho se idealiza... púlnense con el roce las aristas demasiado pronunciadas y duras de la realidad y se nos presenta no tal como fue, sino como debió haber sido a juicio de la musa popular».⁹

De nuevo la flecha interpretativa de Costa hace diana. En pocas palabras nos recuerda que no importa tanto el hecho narrado como el modo y forma de hacerlo; como hoy nosotros, sabe que por encima de la verosimilitud del dato histórico se encuentra la imagen que proyecta la intencionalidad del actor; sin nombrarlo, Costa se hace eco de la fuerza de un mensaje, de la valoración del mito, de la intensidad de la interpretación mental colectiva mediante la constatación de las diferencias que existen entre lo histórico y lo cultural, entre el escenario de la dramatización humana y la obra que se representa a golpe de ideas, valores y creencias. En otras palabras: sobre el texto y la palabra los actores (y Costa con ellos) edifican símbolos y mitos, imágenes y representaciones.

Un buen ejemplo de esta hipertransformación lo encontramos en la figura del Cid, cuyo análisis interpretativo realiza Costa desde diversos planteamientos y categorías. No voy a detenerme en la exégesis y valorización de tantos temas como su visión analítica pone de relieve,¹⁰ simplemente quiero indicar que la disección costista del símbolo Campeador, y de las transformaciones y ramificaciones del romance inicial, nos traen ecos no sólo de un sistema de palingenesia *ad hoc*, sino de la génesis y el desarrollo, el valor y la función, del arquetipo, el juicio moral, el deber ser, la estructura, el mito y la Historia.

Pero el pensamiento de Costa es unitario y globalizador, lo que implica que sus esquemas discursivos pueden emplearse de un modo inclusivo y general. Así, lo anteriormente expuesto es válido tanto para el gran género de la epopeya histórica como para el más humilde del refrán que, igual que sus mayores, escribe: «es casi tan sensible a las impresiones exteriores como una placa fotográfica; verdadero meteorógrafo de la vida humana, no resuena un eco, ni luce un destello, ni se extingue un minuto, que no deje en él (refranero) una huella objetiva más o menos profunda».¹¹

Ambos, epopeya y refrán, constituyen los dos extremos del espectro poético popular. Estamos ahora ante un Costa «evolucionista» que, de nuevo, engloba y auna la creación poética precisamente al perfilarla. Idea lógica si consideramos su visión organicista de la sociedad, así como su creencia en un desarrollo gradual y secuencial. Así, un género poético es relevante para una mirada específica, pero, también, para una generalizadora y ambas se engarzan en una analítica temporestructural.

Cada tipo genérico es, por tanto, episódico y fragmentario respecto de aquellos que le preceden, pero, simultáneamente, es sintético respecto de los que le

siguen. Conjuntamente la sucesión estructural se relaciona con la temporal de modo que podríamos establecer una escala que, comenzando en el refrán y pasando por el cantar, el romance y el poema, nos lleve directamente a la epopeya.

Sin embargo, y pese a la jerarquía mencionada, un género no se agota con el posterior, ni el nacimiento de éste conlleva la extinción de aquél. Los géneros conviven condicionándose y auxiliándose unos a otros; apoyándose, todos, en el saber y la experiencia común.

Realmente no podría de ser de otro modo si tenemos en cuenta que, como Costa advirtió, no existirían caminos diferentes para la génesis de una poesía culta y otra popular; si estos nacimientos no eran más que dos etapas del mismo proceso, la variabilidad de las diferentes manifestaciones de esta última no pueden ser hechos dispersos. Así, pues, los géneros constituyentes de la literatura popular se vivifican entre sí, beben de la fuente común de la tradición, se sujetan en el sentido compartido, en la «razón universal» y sólo se extinguen cuanto el pueblo, sujeto recreador, pierde su derecho político como pueblo libre o su soberanía de nación autóctona; es decir, cuando el pueblo, en la imagen costista, deja de ser.

Vemos así que para Costa lo mínimo (el refrán) posee en sus entrañas características de lo máximo porque forma, en realidad, parte de su esencia. Desde esta perspectiva el Refranero tiene, aun disminuidas, las esencialidades del romance o la epopeya. Unos y otros son, pues, radiografías de una España compuesta de numerosos tendones que la constituyen y la enriquecen. Si el Cid era producto cultural «preñado de idea», representación apoteósica de la ley, el derecho y el deber; si el Romancero era para Costa una «divina creación literaria de nuestro pueblo», cada canción, cada endecha, cada romance, cada refrán, proverbio o dicho, es la médula del ser popular; es decir, que toda la poesía generada por el pueblo discurre «por las venas de nuestra sociedad como la sangre por las venas del cuerpo humano, como la electricidad por los nervios».¹²

Es patente, por tanto, la naturaleza cultural de la poesía popular, pues como Costa advirtió, en toda literatura popular no sólo palpita la esencia del pueblo, sino sus ideales, su memoria del pasado y su esperanza de futuro, su cotidianidad, sus zozobras, sus creencias, sus defectos y sus virtudes, lo que él, en vigoroso trazo, denomina «su retrato moral».

Todo ello, evidentemente, se acerca a lo sublime en el caso del Romancero y la epopeya, pero la poesía popular no sólo significa para el pueblo mediante sus manifestaciones más elaboradas, sino también desde aquellas que parecen ser más sencillas y primarias. Un ejemplo (sesgado obviamente por la elección de una sola categoría) aclarará sin duda estos rasgos para el caso del refrán.

Si en el Romancero (retomo el arquetipo del Campeador) Costa nos habla de cómo el héroe lleva en sí, en sus palabras, no sólo el deber ser sino la imagen mis-

ma de un «nosotros» moral, específico y distintivo; si en varias de sus ideas compara y substantiva quiénes somos y qué somos respecto a «otros», ya sean éstos extraños (los semitas, por ejemplo, o los «europeos» como grupo conjunto y distintivo de los españoles) o ajenos al pueblo, aunque próximos (los gobernantes, políticos y legisladores), ¿qué otra cosa, sino lo mismo, quiere indicar cuando recoge refranes con los que crea verdaderos límites geográfico-valorativos, nichos ecológico-productivos caracterizados por un juicio moral común que incluso, advierte, necesitan explicación? ¿Qué es sino una imagen moral idealizada del «nosotros» lo que se aprecia en los siguientes cantares y sus variaciones?

PRIMERA VERSIÓN (Cantada por los de Alcalá).

*En Almodévar, saputos.
En Lupiñén, legañosos.
En Montmesa son pelaus.
Y en Alcalá, buenos mozos.*

SEGUNDA VERSIÓN (Cantada por los de Lupiñén).

*En Montmesa son pelaus.
Y en Alcalá son rabosos.
En Ortila son belitres.
Y en Lupiñén, buenos mozos.*

Costa incluso señala una tercera versión, igual a la anterior y cantada en Almodévar, en la que, obviamente, ellos son los buenos mozos. Sin embargo, son las variantes las que en realidad nos reflejan el juicio moral que el «nosotros» tiene sobre los diferentes vosotros e, incluso, como las adjetivaciones pueden dibujar un «ellos»; (no es lo mismo ser pelau, es decir, «pelado» que nada tiene, que ser belitre, pues aunque unos y otros carezcan de posesiones estos últimos son, además, pícaros, ruines y de malas costumbres).

Es, pienso, significativo que exista sin embargo un verso que no varía y referido, en todas las versiones, a las gentes de Montmesa. Obviamente, y como bien sabía Costa, para realizar un análisis interpretativo que no represente un salto en el vacío deberemos de conocer el contexto, no obstante, a priori, y como simple insinuación, parece que el caso de los «pelaus» demuestra, una vez más, que entre el «nosotros», el «vosotros» y el «ellos» existe una relación dialéctica indócil al yugo categorial; por el contrario podemos, creo, afirmar que estamos ante una correspondencia multivalente y plurifuncional.

Esto, además, parece confirmarse si esta dialéctica de la alteridad la situamos en otros límites, ya no morales sino económicos:

*En Ontiñena hay seis cosas que tienen una gran fama:
un molino que no muele, una acequia que no hay agua,
un horno que nunca cuece, un mesón que no da posada,
una taberna sin vino y una tienda que no hay nada.*

o administrativos e, incluso, en una mezcla de los tres, es decir, en el ámbito de la interrelación humana con un solo marco de referencia contextual: «Graus, río sin pescado, monte sin leña, hombres sin conciencia, mujeres sin vergüenza», o en un perímetro de mayor alcance:

*No compres caballo cheso
Ni te cases en Canfranc
Ni trates con los de Bielsa
Mira que te engañarán.*

*No vayas por trigo a Vió
Ni por conciencia a Solana
Ni por vino a la Ribera
Ni por justicia a Boltaña*

Realmente parece que la voz popular tiene razones específicas para desdeñar los caballos del valle de Hecho (chesos) y que, por experiencia, saben de los inconvenientes de buscar «justicia» a la cabeza del partido judicial (caso de Boltaña); de ahí que como decía, en la composición, la canción se traslade de uno a otro mensaje con extrema facilidad.

Por otra parte, podemos percibir que ya sea en canción o en refrán, los límites geográficos, políticos y sobre todo los morales se establecen seleccionando categorías que, se piensa, son importantes para los elegidos como sujetos. Es meridiano que el pueblo, su topografía, economía y valor moral, sobre todo cuando se refiere a sus mujeres, son matices importantes de la identidad popular. De ahí que sea lugar común los refranes o dichos como los que siguen:

*«Las Pedrosas, lugar de hermosas, mulas, pero no mozas».
«Las mujeres de Boltaña, por adentro farinetas, y por afuera
[indiana».
«En Igríés están las putas; en Sabayés las comadres».
«En Lierta, dice el refrán, son putas hijas y madres».*

Y en este caso, al igual que ocurría con las canciones o las aleyuvas, la voz popular no sólo refleja el pensamiento colectivo sino en su creación cultural esta misma es sinónimo de verdad:

«Aquí concluyen los dichos, no sé si son disparates; pero han dicho los antiguos, que son las puras verdades».

Unos y otros géneros se apoyan, pues, en los mismos esquemas organicistas; si uno elabora en nota mínima lo que el otro transmite en clave universal es por-

que en su visión secuencial tanto el Artista (en mayúscula por su humanidad) como el artista (en minúscula por su individualidad) desarrollan su obra en grados. Así, dice Costa, tanto la Naturaleza como el Espíritu y la Sociedad viven sometidos a una misma ley que les obliga a caminar de lo sintético a lo analítico; de lo que es más sencillo a lo más complejo, de lo más «hacedero» a lo menos fácil.

Así, lo hemos visto, no es menor la enseñanza del refrán que la del romance; ni la de éste respecto a la epopeya. Quizás la cotidianidad del primero se corresponde con su característica más esencial: la «sabiduría práctica», en palabras de Costa. Esta praxis tal vez obligue a una existencia más corta en modo original que a su vez se imbricará con su naturaleza esencial y su contextualidad.

Pero igualmente, y esto se relaciona con su proximidad a otros géneros, «nacen con tan hondas raíces en el espíritu, encierran tal plenitud de esencias, es su índole tan universal que parecen destinados a eterna juventud, desafían la acción demoledora de las revoluciones, sobreviven a los imperios, se transmiten de una a otra civilización y de una a otra gente sin que los siglos causen en ellos otro efecto que confirmarlos y robustecerlos, confiriéndoles la autoridad de axiomas inconclusos y no de principios categóricos, inaccesibles a toda demostración».¹³

Obviamente, el mensaje de Costa no se hace esperar: el Refranero es un producto cultural y, como tal, sujeto tanto a desaparición como a cambio; una transformación, y esto es primordial, loco-temporalmente sensitiva. De ahí, explica, que los refranes se hallen en un continuo proceso de asimilación y desasimilación análogo —dice— a la «renovación molecular». De aquí también, que en perfecta práctica antropológico-hermenéutica explique como «es muy aventurado, por regla general, el asignar a un refrán su traducción propia y adecuada a otras lenguas por medio del equivalente respectivo (dado el caso de que lo tenga) cuando dicho refrán se contempla solo, aislado y separado del texto...».¹⁴

Dicho de otro modo: la interpretación se abre al descontextualizarse, pero el grado de imprecisión también. Lo hemos visto, más arriba, con alguno de los refranes expuestos y además el mismo Costa ofrece buen ejemplo cuando, analógicamente, eleva a diez el número de refranes españoles partiendo del francés «Plus la nuit a duré, plus le matin est proche»; arco semántico que, en todos los casos, le parece «entraña una exhortación al consuelo», pero, hombre de «in situ», se fuerza a explicar: «repito que si tuviera el texto a la vista, tal vez sobre el terreno y con pleno conocimiento de causa se me ocurriera cosa mejor».¹⁵

Idea que, cambiando el texto por el contexto, está implícita en su colección de refranes y canciones del Alto Aragón cuando topografía la zona adjetivando caracteres tan comunes como «guapos» (los de Benasque), «embusteros» (los de Monzón), «gabachos» (los de Laguarres); tan poco habituales como «pegunteros»

(los de Vacamorta) o «mincharatas» (los de Torruella) o «mochiles» (los de Sant Estebe); o finalmente tan peculiares (culturales) por su especificidad local como «tozoluz» (los de Soperún) o «capaderas» de Güel.

Evidentemente, en la relación expuesta, mientras que los primeros son totalmente comprensibles e interpretables en y desde cualquier contexto, parece necesitarse un mayor conocimiento de éste para interpretar las razones que llevan a que, popularmente, los de Vacamorta marquen al ganado con pez derretida (eso es preguntar) o los de Torruella «maten ratas», pues tal es el significado de «minchar». Realmente para el caso de Soperún y de Güel, el mismo Costa lo advierte, llamando al adjetivo «pintoresco y original» y añadiendo que «a menudo de difícil inteligencia y necesitado de explicación».

Por la misma razón (esencialidad del contexto, sea terreno o texto) la elaboración popular permanece más inalterable cuanto menor es su cauce hermenéutico, es decir, cuando el significante está menos abierto y no permite hipercodificación, bien por su sencillez expresiva, bien por su intencionalidad.

Buenas muestras de lo anterior son algunas adivinanzas y canciones que Costa recogió por tierras de Aragón. Compárense, por ejemplo, la lógica de la primera y la segunda adivinanza que señalo con las canciones que el mismo Costa denomina geográficas y que son, en su calificación, «objetivas e impersonales».

PRIMERA ADIVINANZA: *Una pata con dos pies.
¿Qué cosa es?*

SEGUNDA ADIVINANZA: *Por un palmo de abertura entra
un palmo de carne cruda.¹⁶*

CANCIÓN: *Gistaín esté en un alto,
Y Plan todo en una valle,
Y la villa de Salinas
No tiene más que una calle.¹⁷*

Parece claro que la contundencia de la primera adivinanza trasluce la teórica sencillez y lógica de la respuesta; aunque, evidentemente, se juega con el desconocimiento analógico por parte del lector a quien se supone un razonamiento distinto al del autor. Claro es, sin embargo, que la ingenuidad de la respuesta es la que lleva en sí la carga cómica.

La segunda adivinanza es, sin embargo, más elaborada en su significante y por tanto, con una apertura del significado teóricamente más amplia que en el primer caso. Sólo la respuesta devuelve el tono menor característico de este género y la razón de su forma más habitual: un enunciado más complicado que la significación en sí y cuya clave interpretativa, que a la vez cierra el horizonte hemenéutico, es la palabra «palmo».

La canción geográfica es, quizás, una forma primitiva de literatura popular. Parece que no se necesitase conocimiento especial y bastase el que ofrece el sentido de la vista y la percepción espacial. Como Costa aduce el promorfo estético-geográfico se reduce «a contraponer estos dos términos: alto y bajo, monte y valle, cuesta y llano, un lugar elevado y visible y otro lugar hondo y escondido, y naturalmente próximos ente sí».¹⁸

A esta dicotomía geográfico-espacial, que produce dos enunciados antitéticos, se une un tercer término cuyo significado no es plenamente analógico a los otros, sino anamórfico y, desde otra perspectiva, ciertamente cómico: una villa de tan sólo una calle. Tales canciones podrían también representar, sobre todo por este tercer elemento, otra manifestación de la dialéctica nosotros-vosotros que antes mencionaba; ya que incluso, en casos, este tercer elemento se adorna con lo que podríamos llamar juicio moral colectivo:

*San Gregorio está en un alto
Y Robres en una valle
Senés el desdichado
Todito está en una calle.*

*Volturina está en un alto
Secastilla en una valle
Los desgraciados de Ubiergo
Viven sólo en una calle.*

Con tales muestras de la literatura popular Costa no sólo ejemplifica con datos recogidos *in situ* sus diferentes teorizaciones, sino que se vale de ellas para demostrar cómo «las variantes» textuales son, a lo Lévi-Strauss, plenamente significativas.

Sírvanos para marcar este, de nuevo, adelantamiento teórico a su época el interés costista por recoger leyendas que partiendo de un núcleo clásico, de profundidad histórica, se reelaboran y matizan desde una óptica cultural. Así, el mito de Polifemo queda transformado en la leyenda de Perico Enreda y el Gigante, de la que Costa escribe¹⁹ cómo en Valencia (de ahí es el dato etnográfico que analiza extensamente con un cierto matiz comparativo) en Santander, en el Alto Aragón, en el País Vasco se ha peculiarizado al culturizar la versión original y recogerse en tradiciones orales no sólo españolas sino alemanas, eslavas, portuguesas, italianas y francesas.

En este sentido hallamos que desde el cuento a la epopeya, desde el refrán al romance cada manifestación de la literatura popular es, para Costa, puntada imprescindible para tejer el tapiz propiedad del pueblo y que, como tal, no revela un dibujo en plano sino con la profundidad que le da su textura y la plurifuncionalidad artística producto de sus diversas y conjuntas autorías. Así, la poética popular es una manifestación, una más, que junto a la doctrina moral y política revelada de un modo directo por las costumbres edifica lo esencial y nuclear, lo colectivo, el pathos y el ethos de todo un pueblo.

Estas representaciones mentales, transformadas en cultura, son manifestaciones de esos «círculos poéticos» desde los que Costa engrana, con golpe maestro, lo elemental y lo simple a lo complejo y universalizado. La vivencia en texto de un pueblo es, en su análisis, reflejo vivo del valor indeleble de lo humano.

NOTAS

- 1 *Introducción a un tratado de política, sacado textualmente de los refraneros, romances y gestas de la Península*, Madrid, 1881, pág. 8.
- 2 Ídem, pág. 14.
- 3 *Estudios jurídicos y políticos*, Biblioteca Jurídica de Autores Españoles, vol. XIV, Madrid, 1884, pág. 5.
- 4 Ídem.
- 5 *Los siete criterios de Gobierno*. Tomo VII de la Biblioteca Económica. Madrid, Biblioteca Costa, 1914, págs. 176 y 222, respectivamente.
- 6 «Génesis y desarrollo de la Poesía Popular». En: *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, pág. 141.
- 7 Ídem, pág. 145.
- 8 Ídem, pág. 147.
- 9 Ídem, págs. 147-148.
- 10 Véase además el ensayo de C. Lisón «Notas para la epopeya de un pionero».
- 11 «Génesis y desarrollo...», pág. 145.
- 12 *Introducción a un tratado...*, pág. 201.
- 13 Ídem, pág. 192.
- 14 Folios manuscritos de Costa titulados «Refranes Ribagorzanos». Rollo 36. Copia 115. Carpeta 111.5 A.H.P. de Huesca.
- 15 Ídem.
- 16 Las soluciones a las adivinanzas son: la hembra del pato y la mano en el bolsillo, respectivamente. Corresponden ambos a los «Refranes Ribagorzanos» ya citados.
- 17 «Poesía popular española. Una forma típica de canción geográfica», B.I.L.E., n.º 7/150, de 15 de mayo de 1883, pág. 141.
- 18 Ídem, pág. 140.
- 19 «Mitología popular. Una variante del mito de Polifermo», B.I.L.E., n.º 6/119, de 31 de enero de 1882, págs. 21-22.

Tradición y modernidad en Joaquín Costa

POR
ANA M.^a RIVAS RIVAS

Joaquín Costa fue un digno representante del siglo XIX, siglo en el que según Vicent Vives vieron la luz movimientos políticos, industriales, pedagógicos, literarios..., de los que todavía estamos viviendo hoy en día. Costa encarnó a la perfección el espíritu del siglo de las revoluciones por excelencia. Un siglo marcado por los conflictos y las innovaciones, que tomando el mundo por laboratorio puso en marcha toda una serie de experimentos que pretendían acabar con el antiguo régimen y alumbrar un nuevo orden de relaciones sociales, políticas y económicas inspiradas en el ideal típicamente decimonónico: el principio de la libertad.

De todos los epítetos que Costa ha recibido, *el gran desconocido*, *el gran fracasado*, *el Jeremías laico*, el que a mí me parece más acertado es el que le asigna Alberto Gil Novales en la Introducción a la *Historia crítica de la Revolución Española*, tesis doctoral de Costa en Filosofía y Letras, en donde lo define como *hombre-frontera*. Calificativo que describe perfectamente la vida de un hombre que transcurrió siempre «entre límites»: Costa vivió permanentemente entre la vida y la muerte, entre el propósito y el ensueño, entre la angustia de sus limitaciones físicas y los vuelos de su imaginación, entre la terca realidad nacional y el vértigo de sus proyectos para una España regenerada, entre la soledad del profeta que predica en el desierto y la fama del héroe utilizado por unos y otros. Situación existencial que expresa a las mil maravillas en una de las cartas dirigidas a Giner de los Ríos, en la que después de hacerle partícipe de algunos de sus proyectos, termina escribiendo «Ya ve si es mi reino de otro mundo».¹

Si a esta condición liminal unimos su interés por conocer la multiplicidad de aspectos en que se manifiesta la realidad social, adoptando una perspectiva holística que nos recuerda el *hecho social total* maussiano, no es de extrañar que su obra y pensamiento haya dado lugar a lecturas e interpretaciones divergentes y a veces contradictorias, según la lente utilizada por el lector. Todo ello sin considerar el carácter polisémico y multivalente de los conceptos utilizados y acepciones tan variados que de no contextualizarlos dentro del conjunto bio-bibliográfico del autor, puede convertir la lectura de los textos costistas en un auténtico laberinto. Baste recordar la multiplicidad de significados del término Estado, pueblo, ley, derecho y las numerosas tipologías y clasificaciones que realiza de cada uno de

ellos en una permanente y simultánea labor de división (análisis) y recomposición (síntesis).

Como es de todos bien conocido, la obra y figura de Joaquín Costa giró en torno a una idea nuclear que inspiró su pensamiento y marcó su experiencia personal y profesional. Esta idea-musa fue la regeneración y transformación de la sociedad española de su época. A su juicio, una de las causas fundamentales que habían conducido a la situación de decadencia y disolución del país era el divorcio existente entre lo que él llamaba el *Estado común* o *inorgánico* y el *Estado oficial*, distinción ya esbozada por Montesquieu en *El Espíritu de las Leyes*, entre Estado Político y Estado Civil y que actualmente ha sido recuperada en términos de oposición Estado y Sociedad Civil.

Según nuestro autor, la disociación entre Estado común y Estado oficial no era más que una de las manifestaciones que revelaba el antagonismo entre la costumbre y la ley, el derecho voluntario y el derecho necesario, la representación adventicia y espontánea y la oficial y reflexiva, en una palabra entre la vida del pueblo y la de sus representantes.

En opinión de Costa, esta disociación entre el Estado común y el Estado oficial se debía a una interpretación errónea de lo que era el derecho y el Estado, y a la que contribuyó en parte la escuela krausista y su concepción bio-orgánica del derecho, de la que, por otro lado, Costa se declaraba deudor.

H. Ahrens, uno de los máximos exponentes del krausismo, distinguía siete esferas sociales: la moral, la religión, el derecho, las ciencias, las artes, la instrucción, la educación, la industria y el comercio, asignando al Estado la realización del derecho y a las demás instituciones sociales el resto de las esferas. Esta asunción del derecho por el Estado, equivalía a identificar el derecho con la norma jurídica y a reconocer que la producción, ejecución y sanción del derecho era función primordial y privativa del Estado. El resto de organismos e instituciones particulares sólo podían intervenir a través de la representación indirecta mediante órganos corporativos o colegiados.

Juan Vallet de Goytisolo, en su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, analiza la formulación extrema de esta confusión entre Estado y derecho en la obra de Hans Kelsen y su *Teoría pura del derecho*, en la que el autor niega el dualismo Estado-derecho y rechaza la duplicación del concepto Estado en su doble acepción sociológica y jurídica, situándose por ello en las antípodas de la concepción filosófica que del derecho tenía Joaquín Costa.²

A pesar de su formación krausista, Costa no podía estar de acuerdo ni con la concepción del Estado que hacía de éste único sujeto de la actividad jurídica, ni con la concepción del derecho como sistema de normas emanado del poder político supremo, representado por el aparato oficial del Estado. Nada más lejos de la

concepción que Costa tenía de la génesis y evolución de la vida jurídica que esta interpretación «estatal» y «reduccionista» del derecho.

Para Costa el derecho era una *relación ordenada entre seres libres*:

«Derecho es la prestación de bienes o condiciones a fines racionales por una actividad libre. Y como la condicionalidad envuelve implícitamente la idea de aplicación efectiva de una utilidad a un fin, podemos eliminar la expresión del elemento actividad: Derecho es el orden de la libre condicionalidad en vista de fines racionales. Y como no se obra el bien cuando se sirve de fines irracionales, y como no hay libertad sino donde se obra el bien, todavía puede considerarse redundante la parte final de esa definición y decirse: Derecho es el orden de la libre condicionalidad».³

Por otra parte, Costa utiliza el concepto Estado para calificar al *sujeto activo del derecho*, a la *persona en cuanto vive el derecho*:

«*Persona* es sustantivo; *Estado*, adjetivo: decir *personalidad-Estado* vale tanto como *personalidad jurídica*, y elípticamente incluimos en el vocablo Estado el sustantivo y el adjetivo, así como en rey, pastor, etc., que en el fondo son también adjetivos, entendemos la persona individual en razón de una de sus funciones. Ahora bien; siendo la persona unas veces individual y otras veces compuesta (familia, clan o gens, concejo o municipio, provincia, etc.), habrá paralelamente un *Estado individual* (así le denomina Platón) y un *Estado social*, igualmente sustantivo uno que otro, porque el individuo no es una *parte* de la sociedad, sino, cuando más órgano y representante de ella, y la sociedad no es un *conjunto* de individuos, sino unidad orgánica, con propios fines, propia actividad y propio derecho...».⁴

Así entendido, el Estado aparece como un concepto múltiple:

«En virtud de la unidad fundamental del derecho, el Estado, como principio de razón, se rige por unas mismas leyes; de suerte que cada uno de los círculos o jerarquías, individuo, familia, gente, municipio y demás, constituirá por sí solo un Estado autónomo, sustantivo, inviolable en su vida y derecho interior, Estado individual, Estado doméstico, Estado gentilicio, Estado municipal, provincial, nacional, étnico, continental y cosmopolítico; por más que luego, a causa de hallarse relacionado con otros de igual categoría, se subordine al círculo superior común, del cual son inmediatos factores y elementos. Pero siempre el elemento último, irreductible, de todos esos Estados es el individuo: el individuo es el Estado-célula».⁵

De todo ello resulta:

«1.º, que la noción de Estado abraza toda una jerarquía de organismos jurídicos autárquicos, desde el individuo hasta la humanidad; 2.º, que cada uno de ellos produce un derecho propio, el cual deben ellos mismos regir en la medida de su

capacidad, y que debe serles respetado por el organismo político superiormente desarrollado en cada período de la historia. Este respeto se traduce en lo que llamamos régimen de *libertad política* y de *libertad civil*, con relación al individuo y a la familia; de *autonomía* o *selfgovernment*, con respecto al municipio y a la provincia».⁶

Y aquí es donde Costa sitúa el concepto de *soberanía*, si el individuo constituye un verdadero Estado y Estado sustantivo «en cuanto preside y gobierna su propia vida jurídica, es soberano y ejerce un poder».⁷

Ahora bien, llegados a este punto Costa se pregunta: ¿existe en la razón una forma necesaria y única para cada relación de derecho o puede la actividad del sujeto realizar el fin en formas diferentes? Y contesta distinguiendo dos órdenes de relaciones jurídicas:

«1.º, unas que 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 aquello que la constituye, sin lo cual dejaría de ser, y que se encuentra, por tanto, en todo ser racional, independientemente de toda condición de espacio y tiempo; 2.º, 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 con que ha de luchar, del equilibrio de sus facultades psíquicas, o del predominio de una o de otra, de sus aptitudes, de sus antecedentes, de sus ideales, etc.».⁸

El primer tipo de relaciones jurídicas constituye el derecho absoluto, necesario, obligatorio y «siendo una misma y siempre igual la finalidad, por lógica necesidad ha de ser una sola la forma de realización, y ha de dictarla la razón *a priori*»; el segundo tipo de relaciones constituye el derecho voluntario, libre o hipotético y «siendo individual la relación, la satisfacción de la necesidad (o sea, el cumplimiento del fin) ha de admitir diversidad de formas o modos, y únicamente la personalidad a quien directamente interesa ha de poder juzgar con pleno conocimiento de causa lo que más le convenga en cada caso».⁹

En el ámbito del derecho voluntario distingue a su vez: el establecido expresamente por el individuo a través de sus disposiciones como testador o fundador, o por los contratantes, estando entonces en el campo de la *libertad civil*, del individuo y de la familia, donde rige el denominado, en Aragón, principio *standum est chartae* y el no estatuido ni pactado, en cuyo caso debe acudir al derecho consuetudinario, que actuará como derecho supletorio, situándonos entonces en el campo de la *autonomía* o *selfgovernment* de los municipios y circunscripciones territoriales donde rige el principio *standum est consuetudini*.

La división del derecho en necesario y voluntario se reproduce, según Costa, en cada uno de los miembros, esferas, instituciones y círculos de personas sociales en que el sujeto de derecho se diversifica. Al mismo tiempo, Costa asigna al Estado superior, la nación, la función de salvaguardar y garantizar el derecho necesario:

«Hoy es la nación esa personalidad superior a quien toca encauzar las actividades de los Estados interiores en el sentido del derecho absoluto y necesario, legislarlo, procurar su cumplimiento y castigar su infracción. Todo lo que no sea condiciones y formas necesarias, debe abandonarlo a la libre acción de los estados interiores, al individuo, a la familia, al municipio y a la provincia, los cuales tienen que expresar en él su original individualidad. Acomodando estas categorías a las denominaciones antiguas, diríamos: el derecho necesario es público; el voluntario, privado; entrambos respectos se muestran tanto en el individuo como en la familia, en el municipio, en la provincia y en la nación; el Estado superior, actualmente la nación, debe distinguir en cada institución lo que tiene de público y lo que tiene de privado, promulgar **aquél** con carácter obligatorio, y abandonar éste a la iniciativa de los Estados inferiores...».¹⁰

Por último, Costa distingue tres modos de actividad jurídica según la ejerza el órgano de derecho personalmente o por delegación:

«Es *anergálica* la actividad del Derecho cuando el ser racional toma parte directa en la producción o reparación de los estados poniéndose todo él en la unidad de sus facultades y potencias por gestor y mediador de su vida jurídica, en propia representación y bajo su responsabilidad; es *sinérgica* la actividad del Derecho cuando el sujeto actuante no es la persona jurídica (Estado) inmediatamente, sino un órgano especial y capaz para obrar en la forma artística, que realiza el derecho a nombre y representación suya en concepto de delegado, sea voluntario o necesario según tiempos y circunstancias; es, por último, *sinanérgica* cuando el ser jurídico determina el Derecho, parte directamente o por sí mismo, parte indirectamente o por procuración, enlazando las dos formas exclusivas precedentes en una rica síntesis donde se completan y moderan la una por la otra y se armonizan y conciertan todas las oposiciones de esta particular vida».¹¹

Costa establece una correspondencia entre la forma de actuar de las sociedades en su actividad jurídica y el modo de actuar en la actividad racional. En ésta distingue la actividad *común espontánea*, en la que predomina la fuente del sentido; la *ideal reflexiva* en que sobresale la fuente de la idea y la *intelectual y artística*, en la que aparecen elementos de las dos anteriores, por lo que su forma es compuesta. La esfera de la actividad reflexiva suministra la condición del *ideal*, lo que debe ser (lo posible), la de la espontánea lo que de eso posible es *efectivo*, pero según Costa ambas deben concertarse en una sola, la intelectual y artística, de modo que la espontánea respondiendo a las circunstancias históricas determine los límites del ideal, su grado de relatividad y la reflexiva per-

fección y complete el material histórico infundiéndole el elemento ideal de la cualidad.¹²

De la combinación de los tres tipos de actividad jurídica (anergálica, sinérgica y sinanergálica) y actividad racional (espontánea, reflexiva y artística) resulta una nueva distinción en el concepto Estado, según la actuación de la sociedad se efectúe sin órganos representativos o bien a través de sus órganos oficiales: el *Estado común* o *inorgánico* y el *Estado oficial*. Ambos Estados no son contradictorios ni opuestos, sino que forman parte de la naturaleza bifronte de las personalidades jurídicas quienes actúan unas veces en representación propia a través de órganos *espontáneos* o *adventicios* y otras delegando en órganos *oficiales* o poderes orgánicos.

La representación es *espontánea* «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 informa en sus hechos, interpreta y traduce, al par que su convicción personal jurídica en aquella relación, la convicción común de la sociedad; cuando en esos hechos se ve ésta retratada, y pueden decirse 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. El hecho de cada uno es regla y modelo para el de los demás. La colectividad está entera en cada individuo, habla por su boca, obra por su mano, sin que ni el individuo ni la colectividad lo sepan ni lo quieran...».¹³

La representación es *oficial* «cuando la sociedad ejerce todos sus poderes, el legislativo, el gubernativo, el judicial, etc. siempre mediatamente, esto es, por mediadores, por representantes constituidos en tales consciente y deliberadamente, por órganos artífices del derecho, que también se dicen funcionarios (de *función*), y oficiales (porque desempeñan un *oficio de república*)».¹⁴

Al Estado común o inorgánico le corresponde la actividad jurídica anergálica, la forma racional espontánea y la creación del derecho voluntario, en el que Costa incluye el derecho popular o consuetudinario, que nace directamente de la comunidad con independencia de los órganos o funcionarios, nombrados para representarla; al Estado oficial asocia la actividad jurídica sinérgica, la forma racional reflexiva, la garantía del derecho necesario y la creación de reglas legales o pragmáticas, producidas indirectamente por la sociedad, a través de sus representantes, funcionarios, legisladores, magistrados, etc. constituyendo el derecho erudito.

Si bien la construcción teórico-lógica del discurso costista se presenta bajo la forma de una serie de pares antinómicos, cuyos términos parecen estar en clara confrontación, Estado individual/Estado social, Estado común/Estado oficial, derecho necesario/derecho voluntario, derecho popular/derecho erudito, ley/costumbre,

representación espontánea/representación oficial, actividad anergálica/actividad sinérgica, razón espontánea/razón reflexiva..., la relación que guardan entre sí lejos de operar como factor de exclusión, actúa como factor de integración, puesto que el valor de los términos viene dado por la oposición que se establece entre ellos.

En la concepción organicista que Costa tenía de la vida del derecho, todos los órganos particulares del cuerpo social son necesarios por insustituibles y complementarios, y por ello, eliminar uno de los términos de la oposición sería como amputar una parte del cuerpo, y consecuentemente, impedir el correcto funcionamiento del conjunto, obstruyendo, por lo tanto, la evolución y desarrollo de la sociedad.

Y así escribe:

«Ni el Estado oficial puede decir como la monarquía absoluta, como Luis XIV, *el Estado soy yo*, ni el Estado inmediato o inorgánico puede decir como la democracia abstracta, como Rousseau, *el Estado somos nosotros*; ambos poseen una existencia sustantiva, aunque deficiente, y ambos en su recíproca unión se complementan..., sirviéndose mutuamente de freno y acicate a la vez. Por consecuencia de esto, ambos géneros de actividad son esenciales en todo tiempo y para siempre».¹⁵

Sin embargo, cuando no respetan sus límites y los traspasan invadiendo el ámbito contrario, pueden darse dos situaciones de desequilibrio según sea la injerencia del Estado común en el Estado oficial, o viceversa. En el primer caso:

«si las doctrinas recelosas y desconfiadas o satisfechas con una parte de la verdad, y dominantes en la opinión, desconocen su carácter sustantivo a los poderes orgánicos (Estado oficial), estimándolos como simples ecos materiales de los poderes inmediatos (Estado común o inorgánico), o no exigiendo en su constitución las condiciones de capacidad que son indispensables para la obra artística, el orden jurídico degenera en anarquía y en desgobierno».

En el segundo caso:

«cuando, por el contrario, la delegación se extrema en tal manera que los súbditos erigen o consienten que se erija el Estado oficial en providencia tutelar y rectora de toda la vida jurídica, desprendiéndose o desacostumbrándose de toda fecunda iniciativa, atrofiando su actividad anergálica, y fiando a los órganos reflexivos hasta los pormenores más insignificantes de la acción social, el cuerpo del Estado, rendido al paso de la arbitrariedad y del formalismo, ahogado por la letra muerta, falto de aquella savia animadora que da frescura y vigor a los organismos, viene a caer desfallecido y quebrantado a los pies del despotismo triunfante, y el orden jurídico desaparece para ceder su puesto a la tiranía, no menos violenta porque se encubra con las formas de la libertad».¹⁶

Este segundo caso es el que correspondía según Costa a la situación española de su época, centrando todos los males del país en la discordancia existente entre el Estado oficial y el Estado común, discordancia que él traducía en oposición irreductible entre el *país legal* y el *país elector*:

«El país elector es el *servum pecus*, sin personalidad propia, que recibe credo y consigna de lo alto, que obedece sin derecho a ningún caso a mandar; el país legal se compone de los que mandan sin deber de obedecer, la masa de magistrados, gobernantes y funcionarios en cuyas manos se concentra todo el poder de la sociedad, a la cual nada le queda ya que hacer una vez que ha provisto dichas magistraturas, que ha nombrado los titulares que han de desempeñarlas».¹⁷

Al analizar la situación de postración moral, deterioro económico y corrupción política de la España de finales del siglo XIX, Costa centrará su crítica en el crecimiento desmesurado e incontrolado del Estado (sinónimo en este contexto de Estado oficial), que como hydra de múltiples tentáculos va extendiendo el círculo de sus atribuciones, invadiendo esferas, usurpando competencias, legislando en materias hasta ahora privativas del individuo, la familia, el municipio, la provincia, la región... Costa denuncia la intervención cada vez más frecuente del Estado en los actos del individuo y la familia, de las instituciones naturales o voluntarias; atribuyendo carácter público a muchos actos que debieran respetarse como privados, y carácter estatal a actos públicos que debieran respetarse como competencia de lo que él llamaba Estado común.

De este modo, al igual que ocurrió con el proceso de desamortización territorial, por el que muchos de los bienes comunales se declararon bienes propios, por lo tanto, objeto de enajenación, ocurre, según Costa, con la soberanía popular, reducida a su mínima expresión, es decir, al derecho a emitir su voto y depositar en los representantes elegidos su cuota de soberanía. Igual que se enajenaron las tierras de propiedad comunal en nombre de una engañosa libertad de mercado, se han enajenado las voluntades individuales y colectivas en nombre de un idealismo abstracto que niega al individuo todo carácter sustantivo, haciendo de él un apéndice del Estado y su aparato administrativo, y así con su habitual vehemencia lo expresa Costa:

«Piensan que el pueblo es ya rey y soberano, porque han puesto en sus manos la papeleta electoral: no lo creáis; mientras no se reconozca, además, al individuo y a la familia la libertad civil, y al conjunto de individuos y de familias el derecho complementario de esa libertad, el derecho de estatuir en forma de costumbres, aquella soberanía es un sarcasmo, representa el derecho de darse periódicamente un amo que le dicte ley, que le imponga su voluntad; la papeleta electoral es el harapo de púrpura y el cetro de caña con que se disfrazó a Cristo de rey en el pretorio de Pilatos».¹⁸

Las causas de esta situación son, en opinión de Costa, las siguientes:

«1.^a, la noción abstracta del poder y de la soberanía, como atributo propio y exclusivo de los órganos oficiales, y no como cualidad ingénita y connatural del espíritu del pueblo en cuanto Estado; 2.^a, la noción abstracta del Estado, considerado como Estado nacional tan sólo, sin contenido orgánico de Estados provinciales, municipales, familiares, etc., igualmente sustantivos que él y, por tanto, igualmente soberanos y autónomos, y 3.^a, la noción abstracta de las leyes y de los Códigos como preceptos emanados de superior y superiores a la voluntad, en ningún caso como reglas docentes, cuya aceptación es facultativa y libre, cuyo cumplimiento depende de la voluntad de los individuos».¹⁹

El primer paso para restablecer la armonía entre el pueblo soberano y sus representantes, órganos del cuerpo social en notoria discordancia, es, por lo tanto, identificar las formas genuinas a través de las cuales se expresa la sabiduría popular y el saber común, fuente del derecho espontáneo y voluntario y del que forma parte el derecho consuetudinario. Costa se propone rescatar del caudaloso río de la tradición, el espíritu general del pueblo, depositado en sus obras a lo largo de los siglos y encarnado en sus instituciones políticas, sus creencias religiosas, sus artes industriales, sus costumbres domésticas y sus hechos históricos.

Ahora bien, cuando Costa habla de la *espontaneidad creadora del pueblo* o de las *creaciones espontáneas de la razón colectiva*, no entiende la espontaneidad al modo de la escuela histórica de Savigny como despliegue misterioso del «espíritu del pueblo», por encima de la voluntad consciente de los individuos y grupos, sino sustentada en la reflexión individual que lleva a la actuación colectiva, legitimada en la conciencia social.

En sus principales obras de jurisprudencia, en las que trata el tema de la costumbre como fuente de derecho, ya sea en *La vida del Derecho. Ensayo sobre el derecho consuetudinario* de 1876, *Teoría del hecho jurídico individual y social* de 1880 y *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos aragoneses* de 1883, Costa se distancia de la interpretación que hace Savigny del «pueblo» como legislador colectivo que crea por sí directamente el derecho popular o consuetudinario y de la exaltación que hace del elemento espontáneo, sinónimo de inconsciente, en la producción del derecho.

Costa rechaza esta visión de lo «popular» como la obra de una entidad metafísica o de alma común que regiría la vida del grupo, haciendo completa abstracción de la voluntad y la conciencia de sus miembros. Contrariamente, él va a destacar la naturaleza y condición mediata de la sociedad, que necesita de los individuos para manifestarse y actuar:

«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 e informa-

do anteriormente; no puede obrar por sí misma, no puede ser agente directo de sus hechos, no puede crear reglas consuetudinarias colectivamente, es un organismo compuesto de elementos sustantivos, de células discontinuas, que son seres acabados, incondicionados, racionales y libres; y tiene que valerse del pensamiento, de la voluntad, de la fantasía, del brazo de estos individuos, 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...; la vida social es siempre *mediata*, se realiza mediante órganos individuales. No puede existir, por tanto, un derecho creado directamente por el pueblo, como en oposición a otro creado por la persona individual; el derecho popular no es tal porque sea parto directo del pueblo, ni se circunscribe tampoco a las 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». ²⁰

En su calidad de órgano directo de la sociedad, el hecho obrado por un individuo deviene *popular y consuetudinario* no por hacer abstracción de su individualidad, sino por coincidir con el espíritu de la comunidad, por ser intérprete del sentimiento dominante en la generalidad de los miembros que la componen, por revelar la existencia de una relación de *contemporaneidad* entre el espíritu de los individuos y el de la sociedad. Es decir, el hecho individual no alcanza el rango de consuetudinario hasta que la sociedad no demuestra su adhesión, tomando aquel hecho como norma y criterio positivo de acción:

«El individuo es el autor de la novedad; pero si la sociedad no le apadrinase, sería un capricho o una excentricidad, pasaría como un fuego de artificio, no causarían estado. El individuo obra el hecho, pero no depende de él que tenga o no tenga carácter consuetudinario; 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*». ²¹

En otra de sus más tempranas obras donde trata el tema de la poesía popular nos repite esta misma idea:

«Las obras individuales no son populares por sólo ser asimilables si además no han sido asimiladas. Así las leyes: siempre son redactadas por individuos, pero no se hacen verdaderas leyes, derecho vivo, positivo, popular, hasta tanto que el pueblo, las ha aceptado ejecutándolas: *legislación* y *ejecución* son dos momentos igualmente importantes y necesarios en la *generación* de la regla jurídica; en caso de duda, todavía *reputaríamos* por más esencial y sobre todo, por más característico, el segundo que el primero». ²²

Es decir, el hecho individual deviene hecho social y, por ende, consuetudinario, cuando alcanza el reconocimiento de *norma de acción* para la sociedad, proyectando en ella sus necesidades y deseos. De ahí la importancia de conocer profundamente el derecho consuetudinario como la mejor forma de reconciliar las

partes del cuerpo social que están en clara desarmonía, porque en él se halla, según Costa, el *verdadero espíritu y el nudo vital de la sociedad*.²³

La insistencia de Costa en el derecho consuetudinario como expresión de la soberanía popular nace de su concepción foralista del derecho como concreción histórica, es decir, espacio-temporal que los individuos y pueblos hacen de los principios del *derecho natural y eterno*. Porque si bien «la vida del Derecho es una, por serlo su sujeto, el hombre, y su objeto, el derecho eterno, y sus leyes primordiales, el bien y la libertad», sin embargo, «la vida del Derecho es también *varia*, porque bajo la unidad humana hay diversidad de razas, y bajo la unidad cósmica terrestre diversidad de lugares, y bajo la unidad de civilización diversidad de grados de cultura, por consiguiente variedad de condiciones de existencia y desarrollo; sucediendo otro tanto dentro de cada pueblo con los individuos y en cada individuo con las distintas edades y situaciones de su vida».²⁴

He aquí la originalidad antropológica de Costa en su interpretación del derecho y de la costumbre: enraizar las creaciones jurídicas del pueblo en la realidad histórica vivida por los hombres en cada caso concreto, de acuerdo a las circunstancias determinadas de su medio ambiente natural y social; penetrar todos los detalles de su vida jurídica para comprender el sentido ideal al que obedece y las necesidades a que responde cada uno de los hechos en que se manifiesta.

Tesis que se puede sintetizar en una frase del mismo Costa «*totalidad en el contenido, peculiaridad en el modo*»,²⁵ toda una propuesta metodológica lanzada por Costa que va a ser el eje conductor que guíe su investigación del derecho consuetudinario. Tratándose, como se trata, de un derecho positivo que vive únicamente en los hechos, el desafío que lanza Costa a sus colegas juristas no deja lugar a dudas «explicar la legislación popular por boca del pueblo mismo que la vive», «interrogar el derecho vivo de la tradición oral», frente a aquellos que prefieren consultar «el derecho muerto de las bibliotecas», «multiplicar los hechos hasta agotar en lo posible los múltiples aspectos en que cada costumbre se ofrece», «recoger la infinita variedad de los hechos en que florece y se realiza la vida», «declarar la doctrina mediante los mismos hechos en que la doctrina se revela y se realiza», «deducir la doctrina, o el precepto general de casos particulares tomando las notas comunes a muchos y generalizándolas... señalar las variantes que en una misma localidad, o en localidades diferentes, ostenta cada una de las instituciones consuetudinarias...». Todas estas citas están sacadas del Prólogo del autor al tomo I de *Derecho Consuetudinario y Economía Popular de España*, que muy bien puede servir de manual para cualquier estudiante de Antropología, dispuesto a iniciarse en el trabajo de campo, y digno de figurar al lado de la, ya clásica, Introducción de B. Malinowski en *Los Argonautas del Pacífico Occidental*.

Como paradigma de constitución civil y política, auténticamente representativa de la soberanía popular, Costa presenta el caso aragonés y así se dirige al Con-

greso de Jurisconsultos aragoneses en 1880, reunido con motivo de la codificación del derecho civil de la región:

«Yo no he de deciros dónde, por vez primera, las libertades dejaron de ser un privilegio para convertirse en derecho común con carácter de generalidad; dónde recibió vida, forma y expresión; dónde se inventó y fue practicado con lealtad y sin mistificaciones el sistema de gobierno llamo hoy constitucional o representativo, la soberanía de cada poder dentro de su función, las Cortes soberanas pudiendo reunirse sin especial convocatoria del rey, los consejeros de la Corona nombrados por las Cortes, el rey estando a derecho con los particulares, como hoy el Estado, pero sin esa hipócrita mistificación que se llama lo contencioso-administrativo, el derecho de no pagar impuestos no votados por los representantes de la nación, y de no obedecer leyes que no hubiesen sido promulgadas con el acuerdo de los cuatro brazos, la contabilidad del estado regimentada, la inmunidad parlamentaria garantizada, y esto cuando en ningún país de Europa existía todavía el pueblo, ni menos había venido a la vida pública... Tampoco he de deciros dónde, antes que en parte alguna, se ha comprendido, como todavía no se comprende hoy, el verdadero carácter de la realeza como un oficio de república, igual en esencia a cualquier otro oficio mercenario y asalariado y el que lo ejerce, como un órgano consciente y personal, adscrito a su función y, por tanto, responsable de sus actos, porque sabéis que el rey en Aragón nunca lo fue por gracia de Dios; porque el pueblo aragonés no entendió nunca que el poder perteneciese a otro que a él mismo, ni que el rey fuese más que un magistrado, ministro y servidor de la voluntad general; y de sobra os es conocido el aforismo aragonés *En Aragón antes hubo leyes que reyes*; y este otro *Rey sois por nosotros y para nosotros*; y este otro *Nos que cada uno valemos tanto como vos*; y recordáis además que las Cortes podían deponer al monarca por trámites de Justicia y que la insurrección era un derecho constitucional consignado en el llamado Privilegio de la Unión...».²⁶

Pero Costa, cuando defiende la necesidad de codificar el derecho aragonés no se refiere exclusivamente al foral o escrito, como hacían la mayoría de congresistas, sino que él lo extendía al consuetudinario o no escrito y en concreto al del Alto Aragón «porque al menos en una zona extensa de Aragón, el fuero escrito apenas si está en vigor, rigiéndose las más de las relaciones de la vida por la costumbre local... pero me ceñiré más particularmente a una comarca, el Alto Aragón, donde son tantas en número... y de tal valor y eficacia, que sostienen la competencia con el fuero, y aun le sustituyen con ventaja en las más de las relaciones de la vida»,²⁷ de ahí su propuesta al Congreso de «proceder como operación previa a la codificación, a recolectar y fijar por escrito las costumbres jurídicas aragonesas que han conservado hasta el presente su forma oral».²⁸

Ante la negativa del Congreso a aprobar dicha resolución, Costa emite un voto particular al dictamen de la Comisión redactora en el que insiste en la necesidad de considerar como parte del derecho foral vigente en Aragón, el derecho con-

suetudinario no escrito, además del recogido en fueros, observancias y sentencias, porque «hay en Aragón mucho más derecho que este»²⁹ y compara a los juristas aragoneses que se niegan a reconocer el derecho altoaragonés con las autoridades del Gobierno central que pretenden extender el Código civil castellano a toda la nación, porque «si nosotros nos negamos a incluir en nuestro Código provincial el derecho altoaragonés, ponemos a la provincia de Huesca en el caso de codificar separadamente su derecho e imitaros, acudiendo en grado de apelación ante las Cámaras, a fin de huir de una doble tiranía: la tiranía del Código nacional y la tiranía del Código aragonés».³⁰

La defensa que Costa hace de las costumbres del Alto Aragón es una muestra relevante de su concepción foralista del derecho como resultado de un proceso de interpenetración entre el paisaje, la tierra, el medio natural y sus gentes. Mediante las costumbres el hombre moldea y domina su entorno físico, haciendo habitable y productivo, lo que de otro modo sería motivo de despoblación y abandono:

«Nuestras montañas pirenaicas no son como las Vascongadas o las de Galicia; en ellas, la Naturaleza existe por la sola virtud del derecho; sin esas costumbres que tan odiosas os parecen, no habría allí Naturaleza productiva... (a esas costumbres) es debido que estén poblados aquellos enriscados valles con los cuales se mostró el cielo tan avaro, donde el hombre, más que cooperador de Dios en el plan de la Creación, es verdadero hacedor y creador, porque la Naturaleza, lejos de salir al encuentro de sus necesidades y de brindarle, pródiga, como en los países meridionales, abundante festín de regalados frutos, osténtase enemiga, oponiéndole sin cesar la fuerza incontrastable de sus elementos, envolviéndolo entre nieves perpetuas, aislándolo del comercio social meses enteros, helando sus mieses y ganados, arrastrando la delgada capa vegetal creada artificialmente sobre la roca, hinchando los torrentes y arrasando en un instante los campos que había creado penosamente una generación de sufridos *pioniers*, que en esa perpetua batalla por la vida saldrían indefectiblemente vencidos, si no viniera en su ayuda el derecho con los artificios que la experiencia inmediata de la realidad les ha inspirado».³¹

Por eso los legisladores castellanos no pueden comprender el derecho foral aragonés, al igual que los juristas aragoneses de la derecha del Ebro no pueden entender el derecho no escrito de la izquierda del mismo río, «porque el derecho que se escribió en fueros y en observancias no fue el de todo Aragón, sino tan sólo el del Aragón llano».³² Por eso no se extraña de la hostilidad con que fueron recibidas sus proposiciones «perteneciendo como pertenecía, la mayoría de los concurrentes a la región llana, y siendo para ellos exótico el derecho consuetudinario del Alto Aragón, y repugnando a sus hábitos y aún a sus sentimientos, algunas de aquellas instituciones».³³

No cabe duda que la concepción costista del derecho consuetudinario, enraizado en el medio natural en el que se desarrolla la vida de los pueblos y resulta-

do del ejercicio de la soberanía popular, no deja de ser un motivo de reflexión para una época como la nuestra, donde los organismos estatales y supraestatales adquieren cada vez un mayor protagonismo, dictando normas y leyes que hacen tabla rasa de las diferencias y singularidades de cada país y región, baste el ejemplo de la política agraria o pesquera de la Unión Europea y la reacción de los sectores de las poblaciones más afectadas, ¿qué diría Costa de una política ganadera que obliga a las regiones del Norte de España a abandonar prácticamente la producción lechera, o de una política agraria que recompensa el arranque de los olivos en Andalucía y las viñas en Castilla y que premia el abandono de las tierras de cultivo?

Sin estar necesariamente de acuerdo con las propuestas políticas de Costa para salir de la crisis que en su época padecía España, hay que reconocer, sin embargo, que Costa se anticipó a algunos de los problemas que actualmente centran el debate político, económico, social y cultural de nuestras sociedades: la relación entre el Estado y la sociedad, el tema de la soberanía popular en una sociedad de masas, los límites de la participación política en una democracia formal, el respeto al desarrollo de los pueblos conforme a sus tradiciones y modos de vida en equilibrio con la naturaleza...

NOTAS

- 1 *El don de consejo. Epistolario de Joaquín Costa y Francisco Giner de los Ríos (1878-1910)*. Zaragoza: Ed. Guara. 1983, p. 57.
- 2 VALLET DE GOYTISOLO, Juan, *Voluntarismo y formalismo en el derecho. Joaquín Costa, antípoda de Kelsen*. Discurso leído el día 4 de noviembre de 1986 en el acto de su recepción pública como académico de número por el Excelentísimo Señor Don Juan Vallet de Goytisolo. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. 1986.
- 3 COSTA, J., *Teoría del hecho jurídico individual y social* (1880). Zaragoza: Guara, 1984, p. 84.
- 4 *Ibídem*, p. 106.
- 5 *Ibídem*, p. 106.
- 6 *Ibídem*, p. 155.
- 7 *Ibídem*, p. 155.
- 8 *Ibídem*, p. 116.
- 9 *Ibídem*, p. 116.
- 10 *Ibídem*, pp. 123-124.
- 11 COSTA, J., *La vida del derecho. Ensayo sobre el derecho consuetudinario* (1876). Zaragoza: Guara. 1982, p. 160.
- 12 COSTA, J., *La vida del derecho...*, p. 175.
- 13 COSTA, J., *Teoría del hecho...*, pp. 161-162.
- 14 *Ibídem*, p. 164.
- 15 COSTA, J., *La vida del derecho...*, p. 161.

- 16 *Ibídem*, pp. 161-162.
- 17 COSTA, J., *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos aragoneses* (1883). Zaragoza: Guara. 1981, p. 189.
- 18 *Ibídem*, p. 193.
- 19 *Ibídem*, p. 193.
- 20 COSTA, J., *Teoría del hecho...*, pp. 160-161.
- 21 *Ibídem*, p. 365.
- 22 *La poesía popular española y mitología celto-hispana*. Madrid: Revista de Legislación. 1881, p. 156.
- 23 COSTA, J., *Poesía popular española y mitología celto-hispana*. Imprenta de la Revista de Legislación. Madrid, 1881, p. VI.
- 24 COSTA, J., *La vida del derecho...*, p. 147.
- 25 *Ibídem*, p. 159.
- 26 COSTA, J., *La libertad civil...*, pp. 70-71.
- 27 *Ibídem*, pp. 150-151.
- 28 *Ibídem*, p. 147.
- 29 *Ibídem*, p. 149.
- 30 *Ibídem*, p. 164.
- 31 *Ibídem*, p. 157.
- 32 *Ibídem*, pp. 151-152.
- 33 *Ibídem*, p. 172.

BIBLIOGRAFÍA

- COSTA, J. (1876), *La vida del derecho. Ensayo sobre el derecho consuetudinario*. Zaragoza: Guara. 1982.
- (1880), *Teoría del hecho jurídico individual y social*. Zaragoza: Guara. 1984.
- (1883), *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos aragoneses*. Zaragoza: Guara, 1981.
- (1881), *La poesía popular española y mitología celto-hispana*. Madrid: Revista de Legislación.
- (1902), *Derecho consuetudinario y Economía Popular de España*. T. I. Zaragoza: Guara, 1981.
- , *Reconstitución y europeización de España y otros escritos*. Madrid: Inst. de Estudios de Administración Local, 1981. Edición dirigida por Sebastián Martín-Retortillo y Baquer.
- CHEYNE, G. J. G. (ed.), *El don de consejo. Epistolario de Joaquín Costa y Francisco Giner de los Ríos (1878-1910)*. Zaragoza: Guara, 1983.

VALLET DE GOYTISOLO, J., *Voluntarismo y formalismo en el derecho. Joaquín Costa, Antípoda de Kelsen*. Discurso leído el día 4 de noviembre de 1986 en el acto de su recepción pública como académico de número. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1986.

—, «Joaquín Costa y los principios *Standum est chartæ* y *Standum est consuetudini*», en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. Madrid, n.º 3, 1986, pp. 23-57.

A propósito de Costa: Los debates sobre la lengua y la identidad aragonesas

POR
JUAN J. PUJADAS

«He tratado de probar... que las leyes biológicas relativas a la fusión y cruzamiento de las lenguas en contacto son universales, que rigen entre dialectos tan afines como el aragonés y el catalán, el leonés y el gallego, lo mismo que entre las lenguas tan semejantes, y aun opuestas, como las euskera y las neolatinas, las europeas y las americanas, o las aryas y las semíticas. Ábrese aquí un mundo de exploraciones que emprender, de observaciones sueltas que coleccionar, en los fértiles dominios de la historia y en el no menos rico de la filología práctica. El criterio que en este estudio me ha guiado, y que he procurado fundar en razón y experiencia, tiene una aplicación de interés inmediato para nosotros, a saber: génesis de la lengua castellana y de las demás lenguas románicas dentro y fuera de la Península: ¿cómo, cuándo, en qué circunstancias y por qué trámites se ha formado el habla nacional de los españoles? Este problema, en que tantos y tantos ingenios se han empeñado inútilmente, se resuelve en este otro: ¿cómo y en qué condiciones se operó la amalgama, primero, y el divorcio relativo, después, entre el latín plebeyo del imperio y cada una de las primitivas lenguas peninsulares?» (Costa, 1879: 42).

En su escasa, aunque influyente como siempre, incursión en el campo de la filología y de la sociolingüística (que él denomina *filología práctica*), Costa tuvo la capacidad de plantear fértiles intuiciones interpretativas respecto a la historia de las hablas dialectales interpretativas altoaragonesas y, a la vez, de interesar a importantes romanistas franceses, como Morel Fatio y su discípulo Saroihandy, en el estudio de las *hablas vivas* pirenaicas. Los méritos de Costa son impresionantes al respecto. En primer lugar, por conseguir desenterrar un tema de interés científico que estaba oculto y que para Costa constituye una expresión más de la cultura tradicional aragonesa. En segundo lugar, el haber conseguido plantear el problema de las hablas locales en unos términos filológicamente innovadores, hasta el punto de entrar en polémica con distinguidos especialistas de la época, lo que motivó el inicio de una tradición pirineista y aragonesista en dialectología y geolingüística, que ha convertido a esta zona en una de las más estudiadas de Europa en el presente siglo. Pero, sobre todo, lo pasmoso en la intervención de Costa en la polémica es lo acertado de sus tesis en lo que respecta a los procesos de hibridación lingüística y a su afirmación de la existencia de hablas de transición en las franjas lingüísticas de frontera. Tesis intuitivamente bien orientadas, aunque faltas de información en gramática histórica que, sin embargo, marcaron pautas interesantes para investigaciones posteriores.

Todavía en 1926 se lamentaba Amado Alonso del ostracismo en que se hallaba el estudio del aragonés: «*Sobre este importantísimo dialecto parece pesar una conjuración del silencio bastante general entre los comparatistas, a pesar de las sucintas, pero preciosas informaciones del Sr. Saroïhandy. En los cuadros comparativos suele saltarse del catalán al castellano por encima del navarro-aragonés, como si éste no existiera, cuando no se considera esta vasta zona peninsular como un desierto lingüístico en el que hacen incursiones más o menos profundas los fenómenos de los dominios vecinos*» (Alonso, 1926: 34).¹ El gran romanista alemán G. Rohlfs, respondiendo ese mismo año al apremio de Alonso y siguiendo el estímulo de los descubrimientos de Saroïhandy, inicia una trayectoria investigadora en ambas vertientes del Pirineo que no cesa hasta 1985, con la publicación de su *Diccionario dialectal del Pirineo Aragonés*.² A pesar del rastreo que he realizado en la obra de Rohlfs no he hallado ninguna referencia explícita a Costa, aunque ambos coinciden, tanto en la idea de que «la historia de la lengua es fundamentalmente la historia de la cultura» (cfr. Buesa, 1985: VI) como en la insistencia en el estudio del léxico. Aunque si para Rohlfs el léxico es un reflejo del espíritu de una lengua y de una mentalidad colectiva, planteamiento próximo al de la *Volkerpsychologie* y de la escuela lingüística del *Wörter und Sachen*, para Costa el *diccionario* constituye el elemento lingüístico innovador e hibridador, mientras que la *sintaxis* es el factor conservador y, por tanto, el factor que conecta a un habla con sus raíces históricas.³

El hálito que anima a Costa en su incursión al estudio de las hablas pirenaicas es el mismo con que afronta el estudio de la literatura popular y la recuperación del derecho consuetudinario altoaragonés. Pretende mostrar cómo detrás de la rudeza y falta de refinamiento de las hablas populares se halla una lengua en potencia que, circunstancias histórico-políticas, han truncado en su normal evolución. Dibuja así las relaciones desiguales entre la *lengua oficial* y lo que él denomina *lenguas indígenas*.⁴ Queda un tanto oscura en la cita anterior la referencia de bajo qué circunstancias se interrumpe lo que Costa denomina «el proceso genético dialectal»; sin embargo, más abajo, nos introduce al concepto de lo que en etnolingüística denominaríamos *proceso de sustitución lingüística*, pensando posiblemente en la fase de introducción escrita de las lenguas romances en sustitución del latín vulgar, tanto en el ámbito de la literatura como en el de las cancellerías.⁵

Puede ser útil confrontar estas argumentaciones costistas con la delimitación del proceso realizada, casi un siglo después, por el insigne filólogo aragonés M. Alvar, para quien la compleja historia del aragonés obliga a distinguir entre el romance escrito por Fernández de Heredia, evolucionado y lleno de influencias francesas, catalanas y, sobre todo castellanas, ya en el siglo XIII y, por otro lado, el habla pirenaica que correspondería al antiguo reino de Aragón, cuyo arcaísmo estaría todavía inscrito en las hablas vivas de Echo, Bielsa o Chistau, hijas de la diáspora, el encapsulamiento y la marginalidad a la que se ven sometidas, una vez que el castellano y el catalán se instalan como las dos lenguas de la corte del reino.⁶

Otro problema abordado por Costa es el del propio estatuto de un habla, como el aragonés o el ribagorzano, como dialecto o como lengua. Los términos en que se plantea la cuestión son de una modernidad absoluta, ya que la historia de una lengua para Costa, igual que para cualquier planteamiento etnolingüístico contemporáneo, se moldea a partir de variables como el grado de autonomía política de la *comunidad de habla*, así como en la conciencia colectiva de sus hablantes.⁷

Es otro filólogo aragonés contemporáneo, Tomás Buesa, quien nos traza una panorámica del estado de la conciencia lingüística de los hablantes de cada una de las modalidades del *diasistema* aragonés actual. El mapa número cinco del Atlas Lingüístico y Etnográfico de Aragón, Navarra y Rioja (ALEANR) muestra la distribución cartográfica del nombre que los informantes le dan a su habla local, en el que se muestra una dispersión taxonómica que corre pareja a la diversidad de modalidades habladas. En seis casos existe una clara conciencia de *habla local*, es el caso de chesos, ansotanos, belsetanes, chistavinos, fragatinos y atecanos). En Salvatierra de Esca se da el único caso de conciencia lingüística de ámbito comarcal, ya que dicen hablar *montañés*. La conciencia regional o autonómica aparece en 19 ocasiones (en las tres provincias por igual), cuando afirman hablar *aragones*. En 32 localidades afirman hablar *castellano* y en dos *español*, mientras en el resto de localidades se utilizan las siguientes etiquetas lingüísticas: *baturro* (12 localidades), *basto* (10), *baturrada* (2), *maño* (1), *patués* (2), *canalizo* (1) y *cazurro* (1). En las zonas de la franja (13 localidades), excepto en el caso de Fraga, ya mencionado, se utilizan términos como *chapurreau*, *chapurriao*, *chapurriau* o *chapurriat* (cfr. Buesa, 1989: 31-40).

No es de extrañar esta situación extrema de fragmentación en lo que concierne a la conciencia lingüística, si tomamos en cuenta el proceso de nivelación lingüística castellanizadora que sufre el Reino de Aragón desde el siglo XIV, que convierte a las expresiones habladas del aragonés en una modalidad popular, falta de norma escrita y, sobre todo, del prestigio lingüístico que ésta confiere a aquélla. Resulta significativa la alienación lingüística y el elevado grado de desvalorización de la propia modalidad de habla que registran las encuestas del ALEANR, a través de esos términos como *basto*, *baturro*, *baturrada*, *chapurriao* o *patués*. Claramente el estatuto otorgado a sus modalidades de habla locales no contienen ningún elemento de conciencia lingüística unitaria referida al aragonés. La erosión histórica que el castellano ha operado sobre el aragonés medieval ha generado una diáspora y una fragmentación tales que el único elemento lingüístico reconocible como común es el castellano o, mejor, el español.⁸

A pesar del proceso histórico continuo, entre los siglos XIV al XVIII, de diferenciación entre las lenguas y las hablas dialectales en España, un proceso de vigoroso desarrollo del castellano —que pasa a denominarse español desde la unidad del reino, como expresión de su carácter de lengua oficial— y, paralelamente, un proceso de encapsulamiento y localismo por parte de las hablas pirenaicas,

la convivencia entre estos diferentes registros y entre las diferentes comunidades de habla no se ve sometida a ningún tipo de presiones normalizadoras de tipo político y, por tanto, los cambios de código fluyen espontáneamente en los diferentes contextos comunicativos entre las diferentes *comunidades de habla*. La situación cambia, sin embargo, de forma brusca a lo largo del siglo XIX, en España igual que en otras naciones-estado europeas.

Las revoluciones burguesas en Europa se fundamentan en una ideología política nacionalizadora, que pretende homogeneizar territorio, ciudadanos, economía, lengua y cultura. El Estado moderno con su eficiencia administrativa pretende integrar y normalizar a todos los ciudadanos. Empiezan así las políticas normalizadoras en el ámbito de la lengua que tienen su instrumento básico en la progresiva universalización del sistema escolar. El caso francés constituye, obviamente, el paradigma de este proceso. En poco menos de un siglo la pluralidad lingüística e identitaria del antiguo reino francés da paso a una homogeneidad republicana francófona en el que las ocho lenguas regionales de Francia (provenzal, catalán, gascón, italiano, vasco, bretón, flamenco y alemán) caen en un proceso de decadencia. Algo más tarde se produce el mismo proceso en Italia entre la lengua italiana y los casi cuarenta dialectos regionales. Un proceso similar de normalización lingüística lo hallamos en la Unión Soviética con la imposición de la lengua rusa como lengua de Estado.⁹

Reformulando las tesis de Alvar, podríamos hipotetizar que si el estatuto social de lenguas, hablas o dialectos no es una cuestión de naturaleza filológica sino política, el valor, el prestigio lingüístico, la lealtad e, incluso, la conciencia lingüística son materias directamente políticas. Entendiendo aquí lo político en un sentido dialéctico, como el encuentro entre las políticas de Estado, el discurso de los agentes políticos y, sobre todo, las respuestas populares a dichas políticas y discursos. El debate en torno a la lengua comporta, pues, un debate en torno a la legitimación de un proyecto determinado de estado-nación, a la configuración de un modelo de articulación de sus diferencias culturales y lingüísticas; por ello, también, es un debate en torno a la identidad o a las identidades sociales y políticas en conflicto.

La aprobación de la Constitución de 1978 fue la culminación de varios años de debate en torno al modelo de estado en España. No es por ello extraño que, al inicio de ese proceso, se empezaran a alzar voces en defensa de una concepción de Aragón y de España y de sus relaciones mutuas que, aun siendo minoritarias, mostraban una forma distinta de entender lo aragonés, así como las hablas aragonesas. En 1976, con motivo de la celebración del *Primer Congreso de Estudios Aragoneses*, Anchel Conte lanza la idea de que para la configuración de un Aragón democrático y autónomo es preciso el reconocimiento oficial de las «otras» lenguas de Aragón, el catalán, el aragonés y el ribagorzano. Las reminiscencias de

Costa en esta propuesta están fuera de toda duda, aunque no es nada evidente que el propio Costa hubiese suscrito tal propuesta en esos mismos términos.

Si recordamos la cita que encabeza este artículo, podremos comprobar cómo la única entidad lingüística a la que se concede indiscutiblemente el valor de lengua es al castellano, mientras que catalán y gallego, igual que aragonés y leonés, son etiquetados como dialectos e, indirectamente y de forma oblicua, también como lenguas. ¿Cómo entender tal ambigüedad? Creo firmemente que, mientras Costa reconoce al catalán su estatuto lingüístico de lengua, utiliza el término dialecto para referirse al catalán como lengua «territorial», frente al castellano, entendida como lengua común y oficial de todos los españoles. En relación al aragonés Costa percibe su atomización extrema, pero no renuncia a referirse a él en términos globales, ya que esa fragmentación es toda ella, por igual, la expresión de una cultura de cuyos restos Costa quiere entresacar su genio, sus instituciones civiles y políticas, que son ejemplo para el resto de las comunidades españolas. España necesita de Aragón, como un organismo necesita de todos y cada uno de sus órganos. Hace falta que el Aragón contemporáneo despierte de su letargo: *«España, desorientada y sin brújula, necesita que ese órgano atrofiado se regenere, para encontrar de nuevo, guiada por él, el derrotero perdido de su historia»* (Costa, cit. en Clemente, 1978: 13).

En estos años de andadura autonómica Aragón ha visto aparecer un significativo, aunque minoritario, movimiento de tipo nacionalista, que defiende la autodeterminación política, así como el diferencialismo cultural y la cooficialidad de las tres lenguas de Aragón: aragonés, castellano y catalán. La expresión política de este movimiento es el partido *Chunta Aragonesista*, en cuyos estatutos se proclama el trilingüismo de Aragón y su aspiración a la cooficialidad. Hace más de quince años que se constituyó en Huesca el *Consello da Fabla Aragonesa*, que ha establecido una normalización del aragonés, a partir de los elementos de las hablas vivas y conjeturando sobre el desarrollo que hubiesen tenido numerosos elementos morfosintácticos y léxicos si el aragonés, como lengua romance, hubiese tenido un desarrollo normal, lejos de la influencia desestabilizante del castellano.

El resultado de este trabajo es una *koiné*, cuyos problemas de legitimación se presentan en dos frentes distintos. Frente a la mayoría de la población aragonesa, con conciencia lingüística española, que tildan la propuesta de ridícula y artificial y, a la vez, un segundo frente, compuesto por la mayoría de los 30.000 hablantes de las diferentes hablas aragonesas, que tildan al «aragonés» de una variedad no reconocible por cada una de las comunidades de habla locales. Algunos de los jóvenes activistas, pro defensa del aragonés, se alinean en instituciones como *Lligallo de fablans de l'aragonés* o en *Rolde de estudios nacionalistas aragoneses*. El reconocimiento oficial a estos movimientos existe, aunque es de una gran tibieza y no exento de paradojas. Mientras el catalán hablado en la franja oriental tuvo un temprano reconocimiento a principios de los años 80, siendo José Bada conse-

jero de Cultura, las ayudas de la DGA a la enseñanza del aragonés tuvieron que esperar todavía unos años. Más allá del debate sociolingüístico en Aragón que, como señalábamos, se inscribe dentro de un debate político, tampoco hay indicios de una concienciación ni popular ni política generalizada en pro de un estudio científico sistemático de ese capital simbólico, de esa parte del patrimonio cultural aragonés.

Quisiera destacar brevemente, por otro lado, cómo este debate contemporáneo tiene concomitancias claras con el que protagonizaron a principio de los años 30 algunos contemporáneos y colaboradores de Costa, que le sobrevivieron, como es el caso de Miguel de Unamuno. Durante los debates de 1931 en las Cortes Constituyentes de la República, afirma éste en una enmienda firmada junto a otros diputados, como Ortega y Gasset: «*Yo confieso que no veo muy claro lo de cooficialidad... Cooficialidad es tan complejo como cosoberanía; hay casos de éstos que son muy peligrosos*» (Cfr. Buesa, 1989: 38).

La discusión política sobre la lengua tiene como telón de fondo el debate en torno a la unidad de la nación-estado y a la homogeneidad cultural, que son las bases de una conciencia colectiva de pertenencia. A diferencia de lo que sucedió en Francia o en Italia, el regeneracionismo español no tuvo la capacidad, una vez superada la crisis del 98, de proponer una salida uniformista y nacionalizadora a la crisis, que fuera aceptable para los nacionalismos vasco, catalán y gallego. La convivencia de varios nacionalismos, el español, el vasco, el catalán, el gallego, tiene su expresión más característica en los debates en torno a la lengua, que se toma siempre como el emblema central alrededor del que se construyen los discursos sobre la identidad y la diferencia.¹⁰

La toma de posición de Miguel de Unamuno, alineándose con Ortega en el debate parlamentario de 1931, implica un cambio de posiciones desde la época en que éste era admirador y colaborador de Costa. Fermín del Pino (1984) destaca cómo todavía en la necrológica dedicada por el polígrafo vizcaíno al aragonés intenta apropiarse de su obra, negando su carácter europeo e intelectual, destacando su tradicionalismo de corte carlista, su apasionamiento, su desmesura y su autodidactismo. Pretende Unamuno alinear a Costa en su propio frente contra Ortega y los demás europeístas, modernizadores y racionalistas. En un artículo de 1901, publicado en *El Imparcial*, Unamuno admitía la crítica que sobre las posiciones de éste en relación al vasco le había hecho Costa, aceptando su defensa de las lenguas regionales en contra de un *principio de unificación jacobina y abstracta*.¹¹ En otro artículo de Unamuno, citado por F. del Pino, insiste éste en la idea costista de un regeneracionismo basado en el dictado del acervo de la cultura popular: «*un pueblo nuevo tenemos que hacernos sacándolo de nuestro propio fondo... y ese pueblo hemos de irlo a buscar a nuestra roca viva en el fondo popular que con tanto ahínco explora don Joaquín Costa*» (Unamuno, *Obras completas*, III, p. 646).

Sería arriesgado y estéril intelectualmente hipotetizar sobre cuál hubiese sido la postura de Costa en los debates de la época republicana, difícil saber si se habría alineado con los postulados del nacionalismo español homogeneizador o con los nacionalismos periféricos y diferencialistas. Aunque es probable que, conociendo su trayectoria y su insobornable sentido crítico, hubiese tomado distancia respecto a ambos polos.

Puede resultar ilustrador al respecto contrastar dos afirmaciones, aparentemente contradictorias entre sí, expuestas por Costa en el prólogo que escribió para el libro de su paisano Antonio Royo Villanova: *La descentralización y el regionalismo*. En el segundo párrafo del texto afirma: «Entre los ocho números o enunciados de reforma en que la Liga Nacional de Productores tiene condensado lo más fundamental de su programa de Zaragoza no figura el regionalismo». Este énfasis muestra cómo Costa en su dimensión de líder político y de agente del cambio regeneracionista da prioridad a unos criterios de eficiencia, racionalidad y administración justa que a criterios culturales y políticos diferencialistas: «Como dije hace muchos años al señor Cánovas del Castillo, el patriotismo desaparece de los pueblos cuando se convencen de que son mal administrados, de que no son gobernados como tienen derecho a esperar». La mala administración es lo que justifica que la reacción popular pueda plantearse, entre otras alternativas, la del regionalismo diferencialista como salida al bloqueo social y político de España:

«Al estado de parálisis y de somnolencia en que hemos caído, como nación, es de ley alumbrar todo manantial de energía latente que por ventura pueda existir en ella, para que a su estímulo el cuerpo social reaccione y tal vez se rehaga y despierte en una nueva vida; y la restauración de las regiones pudiera ser una de esas fuentes cegadas, donde algunos hilos de agua corran subterráneos y aguarden el golpe de azada restaurador que les allane el camino de la superficie... Aquel a quien se tiene secuestrado su derecho y encuentra sordos todos los oídos a sus quejas y a su reivindicación, acaba por irritarse y rebasar en su demanda el límite de lo justo, que antes le habría satisfecho, y a poco, trocado en convicción el amor propio, ya no admite parlamento ni transacción, sino que lo quiere todo, y lo que es peor, de propia mano...» (Costa, 1900).

No existe en esta declaración una afirmación positiva del regionalismo, sino la defensa constante en Costa de las instituciones propias de cada región de España, como medio más eficaz para conciliar la crisis institucional y de gobierno que padecía la sociedad española de esos años. Tal vez el concepto utilizado por Costa, *la restauración de las regiones*, sea lo que da pie a Unamuno a calificar el ideal político de Costa en términos de tradicionalismo de corte carlista. En cualquier caso, creo que es bastante clara la desconfianza del aragonés respecto a ese regionalismo (hoy diríamos nacionalismo), que él percibe como insolidario y desvertebrador de la unidad de España: «Aquel a quien se tiene secuestrado su derecho y encuentra sordos todos los oídos a sus quejas y a su reivindicación, acaba por irritarse y rebasar en su demanda el límite de lo justo...».

La gran acogida que Costa da al libro de Royo Villanova, ya en aquella época enconado enemigo de las concepciones autonomistas catalanas, es una prueba más de que las propuestas costistas de descentralización administrativa, la utilización de la fórmula de los conciertos económicos, así como la defensa de una mayor autonomía local tienen como finalidad exclusiva la superación de la crisis política y administrativa española, pero en absoluto la defensa del fortalecimiento de las regiones españolas en detrimento de la unidad nacional.¹²

Tal es el estado de la cuestión, sucintamente delineado, de algunas de las aportaciones de Costa al tema de la lengua y del regionalismo, como expresiones de su ideario político que, por mor de su temprana muerte y de sus rupturas constantes con aquellas plataformas y organizaciones que él mismo había creado, no llegó a desarrollarse plenamente en la arena política y parlamentaria en esas dos apasionantes décadas anteriores a la Segunda República. Estamos todavía faltos, a un año vista de la celebración del 150 aniversario de su nacimiento, de estudios en profundidad de su obra y del impacto de sus ideas en la vida intelectual posterior. Aragón y España entera se vieron tempranamente privadas de una de las voces más preclaras y clarividentes. Concluamos estas páginas con la voz de Costa en un canto de fidelidad a su tierra:

«Aragón, ídolo de mi alma después de Dios, patria adorada donde han nacido mis primeras ilusiones y mis primeros tormentos... Patria mía, cuyas montañas repiten aún en perceptibles ecos de los últimos gritos de nuestros padres que nos ordenan eterno odio a sus inhumanos verdugos...; patria mía, terror y rival de Roma, escollo de toda invasión extraña, tierra clásica de la independencia, de la generosidad y de la constancia... ¡Yo te saludo!, y así te veas tan feliz como lo fue la federación hebrea, antes de olvidar a su Dios y de doblar la rodilla ante sus reyes...» (Costa, 1869; cit. en Fernández Clemente, 1978: 11).

NOTAS

- ¹ «Desde aquellos años, la situación ha cambiado profundamente. Las hablas pirenaicas del Alto Aragón (frecuentemente junto con el Béarn y la Gascuña) pasaron a ser un campo predilecto para los estudios lingüísticos. A los investigadores españoles (Alvar, Badía, Casacuberta, Buesa) se unieron los alemanes (Bergmann, Haensch, Krüger, Kuhn, Schmidt, Wilmes), el francés Pottier y el inglés Elcock. Los mismos aragoneses de varios pueblos contribuyeron a estos estudios con trabajos monográficos sobre hablas locales y comarcales.» (Rohlfs, 1985: XVI).
- ² El propio Rohlfs cita la labor lexicográfica anterior, realizada principalmente por estudiosos aragoneses, que se inicia a mediados del siglo XIX con el *Diccionario de voces aragonesas*, de Jerónimo de Borao, y que tiene su continuidad con José Pardo Asso: *Nuevo diccionario etimológico aragonés* (1938) y los trabajos de Ángel Balfarín, especialmente su *Diccionario del benasqués* (1977).
- ³ «Para comunicarse dos personas de habla diferente, es más esencial éste (el diccionario) que aquélla (la gramática); mejor o peor, un vocabulario puede acomodar»

darse a los moldes sintáxicos de una lengua extraña. Aparte de esto, el organismo gramatical de una lengua tiene más hondas y permanentes raíces que el material léxico en el espíritu del pueblo que la habla, como si fuese algo consustancial con él; por esto, al paso que el diccionario es eminentemente variable, asimilador, progresista, la sintaxis es, por excelencia, conservadora. De aquí nace que la génesis de los dialectos mestizos principie por la asimilación de elementos puramente léxicos, de vocablos, y que en ocasiones no pase de ahí; siendo frecuente que un pueblo abandone todo o casi todo su diccionario y conserve entera su gramática, y dándose el extraño fenómeno de una lengua híbrida, de tal manera constituida que su vocabulario sea igual al de una de las dos lenguas cruzadas, y su sistema gramatical, al de la otra.» (Costa, 1879; cit. en Fernández Clemente, 1978: 38).

4 «... cuando desaparecen las causas exteriores que mantenían en contacto forzoso una lengua oficial con las hablas vulgares de la muchedumbre, antes de que hayan perdido éstas a influjo de aquéllas su peculiar fisonomía, se interrumpe el proceso genético dialectal; las lenguas indígenas o provinciales reaparecen en todo su vigor, recobran su imperio absoluto, y prosiguen su interior vegetación y desenvolvimiento sin contar más que con el antiguo factor de la lengua extraña...». (Costa, 1879; cit. en Fernández Clemente, 1978: 38).

5 «... es de notar el distinto papel que representan en esta tesis los doctos y los populares. Una de las dos lenguas cruzadas es tenida en clase de oficial y literaria; el pueblo que habla la otra es quien inicia la serie de dialectos de transición que han de dar por resultado la nueva lengua... Llega un instante en que ha terminado la gestación de la nueva lengua, el cual, de ordinario, coincide con el ingreso del pueblo en la vida pública; sale aquélla a la luz y sale ostentando una vitalidad tan poderosa que avasalla y se impone con ímpetu irresistible a su rival; los poetas doctos se ven forzados a adoptarla, adóptala también el Estado oficial, y desde este punto, se inicia en la vida de esta lengua un nuevo período, el período de crecimiento y desarrollo por medio del cultivo reflexivo.» (Costa, 1879; cit. en Fernández Clemente, 1978: 38-39).

6 «... la historia lingüística del aragonés se ha cambiado, tanto o más que su historia política: ha crecido en difusión, ha informado una literatura, pero ha perdido en gran parte su antigua fisonomía. Por eso es lícito hasta cierto punto separar el pirenaico del aragonés. Por eso el filólogo actual no se explica la discontinuidad entre las hablas pirenaicas de hoy y el aragonés escrito de la Edad Media. Creo poder apoyar esta afirmación: la diferencia entre la lengua escrita en las cancellerías, por los literatos, y la que se habla en los valles pirenaicos (ansotano, cheso belsetá, etc.) es la misma que hay entre el primitivo Aragón (Jaca, Aínsa, Roda) y el Aragón que ocupa el reino moro de Zaragoza; los dialectos montañeses se relacionan con el reino pirenaico; la escritura áulica ofrece un aragonés totalmente cambiado; por las influencias francesas del siglo XII, por las catalanas del XIII y posteriores, por las castellanas —abundantísimas ya en el siglo XIII—. El cheso, el ansotano de hoy, son —lingüísticamente— anteriores a Fernández de Heredia: aquéllos han conservado su arcaísmo; éste tiene —junto a rasgos primitivos— el peso de la reconquista del valle del Ebro y de los modelos castellanos, por lo menos. El hecho no deja de ser paradójico y nos hace pensar en otros motivos de la dialectología hispánica: mozárabes, judíos, anquilosados en medios hostiles; pirenaicos encerrados en el aislamiento de sus montañas.» (Alvar, 1953: 16-17).

- 7 «...Parecerá ocioso advertir que la consolidación de un dialecto mestizo como lengua sustantiva, política y literaria lleva consigo, como obligado supuesto y precedente, la autonomía del pueblo que lo habla o, por lo menos, la clara conciencia de esa autonomía. Sin ella, no tomando cuerpo en una legislación, no fijándose ni definiéndose en una literatura, podrán vivir vida exuberante y producir infinita riqueza de variantes los dialectos, pero no adquirirán jamás consistencia ni fructificarán jamás.» (Costa, 1879; cit. en Fernández Clemente, 1978: 39).
- 8 «Los hablantes poseen una determinada conciencia lingüística, cuyo reflejo primordial es el concepto que tienen de su propia lengua. Poner en relación este hecho con la preferencia que elijan para denominarla significa encararse con hechos fundamentales, tales como puedan ser su concepto de lengua, el prestigio o desprestigio que le confieran (y que revierte sobre el hablante mismo), los rasgos que pueden ser —siempre desde la perspectiva del hablante— caracterizadores del sistema empleado, la propia visión de la realidad a la que se asoma por la ventana de su lengua. Ahí están las causas históricas que decidieron que las cosas fueran de un modo y no de otro.» (Alvar, 1975: 112-113).
- 9 Sobre las vinculaciones entre los conceptos de *lengua nacional* y de *estado* nos habla Alvar: «Por eso, incluso en estados multinacionales, una de las lenguas domina a las otras, no importa de qué modo, y esa imposición hace que los modelos de una lengua se impongan sobre las otras... De cualquier modo, prestigio. Y *el prestigio de una estructura acaba empobreciendo a las otras variedades* (castellano frente a mozárabe o riojano), *con lo que la lingüística termina yendo a remolque de la política*, según se comprueba en lo antiguo como en lo moderno. Si en la Revolución francesa se quería imponer el francés para asegurar la ejecución de las leyes y la unidad del régimen político, en la Revolución Rusa (1919), la escuela debía exponer lo más ampliamente posible la propaganda de las ideas comunistas». (Alvar, 1979: 18-19. El subrayado es nuestro).
- 10 Considero muy ilustrativas las citas de Buesa de Ovejero y Menéndez Pidal, referidas al debate de 1931, así como las afirmaciones del propio Buesa, como expresivas de ese discurso nacionalista español:

«... en el debate parlamentario del 17 de septiembre de 1931, intervino Andrés Ovejero, catedrático universitario y diputado del Partido Socialista, quien, con voz hondamente emocionada, entonó un canto a esa unidad espiritual por encima de las divisiones políticas e ideológicas: «Desde estos bancos socialistas —manifestó—, afirmamos plenamente nuestro amor a España, nuestro amor al idioma español», para terminar pidiendo «que en aras de esa unidad espiritual de la cultura española, que hace posibles todas las diferenciaciones, por hondas que queráis establecerlas, en defensa del patrimonio común de nuestra unidad espiritual, en la Constitución de la República española digáis que la lengua oficial de la República es la lengua *española* y no la lengua *castellana*». Pero nadie hizo caso a Ovejero, a Unamuno, a Ortega o a Valdecasas. Como en nuestros días, ni a Julián Marías, ni a Camilo José Cela o a Dámaso Alonso». (Buesa, 1989: 38).

Más abajo, Buesa entra en otra polémica, donde los paralelismos entre la época de la República y la actual son muy evidentes:

«El problema de fondo en 1931 —igual que hoy— es la unidad de las tierras y de los hombres de España. Ya Menéndez Pidal, en un importantísimo artículo que armó mucho revuelo a la opinión pública, y que se titula *Personalidad de las regio-*

nes. *Sobre la supresión de la frase Nación Española*, publicado el 27 de agosto de 1931 en el diario madrileño *El Sol*, se lamenta de la «supresión lastimosa» de la expresión *nación española*, ya que España constituye «la gran nación más homogénea en tipos raciales y lingüísticos», y que lo que buscan ciertos diputados es «fabricar extremos nacionalismos» a imitación de los que se producen en Imperios heterogéneos, es decir, «se quiere que España retroceda». Denuncia también que Cataluña, sin poseer aún autonomía, está imponiendo la enseñanza del catalán a niños allí residentes que proceden de otras regiones y, por tanto, más indefensos que los niños catalanes a quienes se enseñaba español. Acusa de que «el idioma se sigue empleando como un arma y no como un instrumento». A la vez, anima a los catalanes, cuyo superior amor a la cultura proclama, a que se preocupen de impulsar la de toda España, no sólo la propia: que no se encierran en sus centros culturales y «echen por dentro el cerrojo idiomático para que allí no entre nadie» (Buesa, 1989: 39).

11 «Muchas protestas se han publicado en contra de lo que del vascuence dije, y no he leído ninguna de ellas; pero en cambio guardo una carta de un insigne maestro, que no es vascongado, por cierto, en que me pone reparos, preguntándose y preguntándome si ahora, en que en todas partes se robustecen los particularismos para resistir a la uniformización empobrecedora, convendrá sacrificar las lenguas regionales a un principio de unificación jacobina y abstracta. Acaso estas lenguas tengan todavía el oficio de corroborar y perfeccionar la personalidad de ciertos pueblos para que entren más ricos de contenido en el concierto universal y sea más compleja la integración futura. Pues así la cuestión es un interesante problema sociológico; pero el caso del vascuence es especialísimo» (Unamuno, 1901; cit. en Del Pino, 1984).

12 «Ni el regionalismo, ni sus congéneres la descentralización, el federalismo y tantos otros, son especies fijas: cada uno de ellos ostenta variedad infinita de matices y grados, que no caben en molde tan angosto como el de un vocablo. Por tal causa, son muchos los que, estando de acuerdo en el fondo, sin embargo no se entienden y atruenan los aires con sus vanas disputas y pierden el tiempo edificando sobre arena. Espíritu concreto, positivo y propiamente aragonés, el señor Royo no se ha dejado coger en las redes de ese nominalismo absorbente y tirano... preguntándose qué es lo que debe estar «prohibido» a la región, como de la exclusiva competencia del Estado nacional, y qué es lo que debe serle «permitido», como de interés exclusivamente local, para que el régimen de las regiones, si así quiere llamarse, corresponda a las exigencias de un estado social, y de unos antecedentes históricos tales como los nuestros. En lo cual es de notar más particularmente su doctrina sobre conciertos económicos, que es la cuestión batallona del día en esto del regionalismo...» (Costa, 1900; prólogo al libro de A. Royo Villanova: *La descentralización y el regionalismo*).

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR, Manuel: *El dialecto aragonés*. Madrid. Gredos (1953).

ALVAR, Manuel: *Teoría lingüística de las regiones*. Barcelona: Ed. Planeta-Universidad Complutense (1975).

ALVAR, Manuel: «Lengua, dialecto y otras cuestiones conexas», en *Lingüística Española Actual*, n.º 1 (1979) (cit. por Buesa, 1989).

- BALLARÍN CORNEL, Ángel: *Diccionario del benasqués*. Zaragoza. Talleres Gráficos «La Editorial» (1978).
- BORAO, Jerónimo: *Diccionario de voces aragonesas*. Zaragoza. Excma. Diputación Provincial (1908) (orig. 1859).
- BUESA OLIVER, Tomás: *Estudios filológicos aragoneses*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza (1989).
- COSTA, Joaquín: «Los dialectos de transición en general y los celtibéricos en particular», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, tomo II (1878), tomo III (1879) (reproducido por E. Fernández-Clemente, 1978: 35-53).
- COSTA, Joaquín: «Prólogo», en A. ROYO: *La descentralización y el regionalismo*. Madrid (1900).
- DEL PINO, Fermín: «Joaquín Costa y Miguel de Unamuno como etnógrafos», en *III Congreso de Antropología*. San Sebastián (1984), inédito.
- FERNÁNDEZ CLEMENTE, Eloy: *Costa y Aragón*. Zaragoza: R.E.N.A. (1978).
- NAVARRO TOMÁS, Tomás: *Documentos lingüísticos del Alto Aragón*. Syracuse: Syracuse University Press (1957).
- PARDO ASSO, José: *Nuevo diccionario etimológico aragonés*. Zaragoza. Imprenta del Hogar Pignatelli (1938).
- REIDY FRITZ, J.: *Documentos notariales aragoneses, 1258-1495. Estudio lingüístico*. Pamplona: CSIC e Institución Príncipe de Viana (1977).
- ROHLFS, Gerhard: *Diccionario dialectal del Pirineo aragonés*. Zaragoza. Institución «Fernando el Católico» (1985).
- ROYO VILLANOVA, Antonio: *La descentralización y el regionalismo*. Madrid (1900).
- SAROÏHANDY, J. J.: «El català del Pirineu, a la ralla d'Aragó», *Primer Congrès Internacional de la Llengua catalana*. Barcelona (1908), pp. 331-334.
- UNAMUNO, Miguel de: «El bizkaitarrinismo y el vascuence», en *Los lunes de El Imparcial*, 2-X-1901 (cit. F. del Pino, 1984).

Costa y su figura en Aragón

POR
GASPAR MAIRAL BUIL

El 7 de febrero de 1911 moría en Graus Joaquín Costa. Los acontecimientos que se desencadenaron tras su muerte no dejan de revestir una cierta significación. En la propia antesala de su alcoba se desencadenará una batalla por sus despojos, por un cuerpo debilitado en extremo tras años y años de penurias y privaciones. A iniciativa de Tomás, hermano y testaferro de Costa, y empujado por la opinión pública, el Gobierno de la nación pretende en principio sepultar a Costa en el Panteón de Hombres Ilustres que había sido recientemente construido en Madrid, al mismo tiempo intenta evitar que esto suceda, pues la presencia de Costa, aun muerto, en el mismo Madrid les parece políticamente peligrosa. El cuerpo de Costa es llevado hasta Barbastro, ciudad muy «costista» y querida por él y desde allí por tren hasta Zaragoza y Madrid. Los acontecimientos que a partir de entonces se desencadenan son bien conocidos: una muchedumbre espera al ataúd en la estación del Norte en Zaragoza para impedir que el tren reanude su trayecto y exigen que el cadáver de Costa no salga de Aragón. Costa no llegó a Madrid y fue finalmente enterrado en el cementerio de Torrero en Zaragoza. Hoy sabemos, y Cheyne da cuenta de ello en su conocida biografía de Costa, que agentes a las órdenes del Gobierno actuaron para promover esta reacción popular «aragonésista» que tuvo lugar en Zaragoza. Parece que las intenciones de estas gentes que sinceramente querían retener a uno de sus muertos más ilustres para que volviera a la tierra que fue la suya, beneficiaba a un Gobierno que para nada quería a un Costa muerto, desfilando por las calles de Madrid y convertido en arma política.

Vale la pena leer un fragmento del relato que de estos mismos acontecimientos hace José García Mercadal, periodista que conoció personalmente a Costa:

«El pánico del gobernador civil, llegado al paroxismo, se trocó en júbilo desbordante cuando, al disponerse a salir de su despacho para dirigirse a la estación del Norte, le entregaron un telegrama del Gobierno accediendo a que el gran aragonés fuese enterrado en Zaragoza. Y así pudo el 11 de febrero de 1911, aniversario de la proclamación de la primera República en España, detenerse aquel fúnebre traslado tan próximo a convertirse en un día de doble luto, y al siguiente ser visitado el cadáver por más de treinta mil personas, que desfilamos por la capilla ardiente del Ayuntamiento, y a las cuatro de la tarde iniciarse la comitiva del solemne entierro, y, ya de noche, darse al muerto tierra sagrada en Torrero, merced a un permiso especial; de noche, a la luz de

antorchas, en el cementerio donde años después se alzaría un monumento en el que se lee, sobre lápida de marmol, el siguiente epitafio...».¹

Tal como indica García Mercadal, y transcurridos unos pocos años, se construyó el mausoleo que todavía hoy se puede contemplar en el cementerio de Torrero en Zaragoza. La lápida que entonces se colocó lleva inscrito un epitafio que fue redactado por Manuel Bescós (Silvio Kossti), amigo de Costa al tiempo que personaje muy destacado del costumismo aragonés y que reza así:

«ARAGÓN A JOAQUÍN COSTA, NUEVO MOISÉS DE UNA ESPAÑA EN ÉXODO. CON LA VARA DE SU VERBO INFLAMADO ALUMBRÓ LA FUENTE DE LAS AGUAS VIVAS EN EL DESIERTO ESTERIL. CONCIBIÓ LEYES PARA CONDUCIR SU PUEBLO A LA TIERRA PROMETIDA. NO LEGISLÓ.»

Costa, que vio fracasar en vida su propia carrera política y por ello, entre otras cosas, buscó en sus últimos años el refugio de Graus, era, casi a la fuerza, sacado de su lugar más querido para volver arropado por la multitud a la capital de la nación, allí donde él anheló triunfar. La acción del Gobierno, empeñado en impedir la presencia del cadáver de Costa en Madrid, revela el triunfo postrero de alguien que después de muerto alcanza una relevancia política importante. Así que Costa es de nuevo uno de esos personaje tan queridos por la imaginación popular y que reinan, triunfan o se vengan después de muertos. Pero además la intervención de una multitud, si bien manipulada, que vincula a Costa con Aragón de un modo tan definitivo como es el «para siempre», nos deja ver que Costa era ya entonces una pieza esencial para el aragonesismo popular.

Este conjunto de apreciaciones me sirven para mostrar inicialmente la «figura» de Costa y justificar así mi interés por una imagen que han venido utilizando los aragoneses en diversas circunstancias y contextos. Éste va a ser el tema del presente artículo.

La metáfora bíblica que hace de Costa un nuevo Moisés viene a resaltar el carácter profético de su figura tal como se representa años después de su muerte. También la imagen del agua «alumbrada», «la fuente de las aguas vivas», transmite un mensaje cargado de hondo significado. El propio Costa utilizaba frecuentemente la expresión «alumbrar el agua», en campo semántico abierto a la vida o mejor aún a dar vida. Este magnífico epitafio es más explícito todavía en el uso de otra imagen que ha venido siendo esencial en el imaginario popular aragonés: el agua que vivifica el desierto o la tierra estéril que da vida gracias al agua. El rasgo profético que se le da a la figura de Costa es finalmente modelado con la misma referencia bíblica, que no es otra que la tierra prometida por él. El fin del epitafio es, y nunca mejor dicho, lapidario. Ese «no legisló» ha venido alimentado la figura de Costa con el sustento básico del irredentismo aragonés.

A partir de ahora quisiera centrarme en este último fenómeno que me he permitido calificar como *irredentismo* y que viene a constituir una teoría identitaria formulada de una diversidad de maneras en el Aragón del siglo XX. Ha sido, por

otra parte, la forma más acabada de definir Aragón en épocas modernas y la más importante de todas junto con el constitucionalismo fuerista que fuera derrotado en 1591 por los ejércitos de Felipe II. Para el irredentismo Aragón es un territorio que debe ser redimido. De este modo encontramos el eco poderoso del irredentismo, cambiante con el discurrir del tiempo, en revistas como *El Ebro*, voz del nacionalismo aragonés en Cataluña antes de la guerra civil, en el republicanismo autonomista, en el Congreso Autonómico de Caspe de 1936, en la revista *Andalán*² desde 1972, en la letra de muchas de las canciones de José Antonio Labordeta³ y sobre todo en el ideario del Partido Socialista de Aragón entre 1975 y 1979.⁴

La redención de un país es una concepción generalizada que no define un particularismo, y en el caso español es la base del regeneracionismo cuyo impulsor más destacado fue el propio Costa. De ahí que se pueda afirmar en principio que no es éste un fenómeno específicamente aragonés. Este regeneracionismo fue la orientación primordial del propio Costa que no pensaba en construir doctrinalmente la nación aragonesa, sino en todo caso la nación española. Lo que sucede, sin embargo, es que Costa contextualizó intensamente su doctrina en Aragón, especialmente la que tenía que ver sobre todo con la redención de la nación gracias a la agricultura y muy especialmente su política hidráulica. Basta leer obras como *Política hidráulica* o *La fórmula de la agricultura española*, para observar las continuas referencias a Aragón y lo aragonés. Por otra parte, su labor de agitación política la lleva a cabo a través de mítines, muchos de los cuales tienen lugar en el propio Aragón; sus esfuerzos organizativos arrancan primero de la Cámara Agraria del Altoaragón o de la Liga de Contribuyentes de la Ribagorza, y su periódico más querido fue sin duda *El Ribagorzano*.

Costa, y no lo olvidemos, nació labrador de poca tierra y fue un campesino ribagorzano que gracias a una portentosa inteligencia y a un esfuerzo titánico, llega a convertirse en una eminencia nacional. Él mismo se definió en repetidas ocasiones como «un labriego aragonés forrado en intelectual». Siempre habló aragonés, y es bien sabido que en sus últimos años de residencia en Graus conversaba con sus convecinos en la variante ribagorzana del aragonés que allí llaman «grausino». Sabiendo lo que en aquella época, y aun después, significaba expresarse en un idioma sin reconocimiento alguno y propio de pastores, labradores y gentes «rústicas», el hecho en sí podría ser interpretado como un gesto, pero también, y probablemente con más verosimilitud, como una acción natural que muestra la propia localización de Costa, sin necesidad de forzar las cosas, en el contexto cultural propio de los labradores ribagorzanos, esos mismos labradores ribagorzanos que hoy paradójicamente ven en la política hidráulica una agresión y le adjudican simbólicamente un carácter agónico en relación a sí mismos y a su propia cultura.

De este modo podríamos decir que Costa lanzó un mensaje de regeneración española, y, sin embargo, después de su muerte dicho mensaje se vio proyectado a Aragón para constituir un particularismo, una forma nueva de definir Aragón.

Mi punto de vista quiere resaltar la obra de Costa como transmisora de una identidad básica, la del labrador aragonés, identidad que Costa mamó desde su infancia y que está muy presente en su obra. Sustancialmente, Costa reelabora dicha identidad dotándola de un discurso de elevado tono y dentro de él y muy especialmente, de imágenes poderosas que frecuentemente remiten a lo bíblico: las siete plagas, la tierra prometida; y también a la Naturaleza: el río que habla, los olivos que lloran, etc. La brillantez oratoria de Costa y el poder de su voz y presencia siempre fue muy resaltada por quienes le conocieron.

Esta identidad básica se fragua primero en el vínculo primordial con la tierra, aspecto característico de las identidades campesinas, pero también, y esto es lo específico en esta identidad aragonesa, en el reconocimiento de un desequilibrio determinante, que es el origen del irredentismo, ya que la tierra se seca y el país se vacía. De este modo construye Costa un discurso agónico que contextualiza intensamente en Aragón y muy especialmente en el Altoaragón. Sirvan, como botón de muestra, estos párrafos extraídos de un discurso que pronuncia Costa el día 8 de septiembre de 1892 en su condición de presidente de la Liga de Contribuyentes de Ribagorza en la plaza de toros de Barbastro:

«Agricultor: Yo no sé si para este país nuestro, *tan postrado*, queda ya en lo humano algún remedio; yo no sé si hemos caído tan hondo, que no haya fuerza bastante poderosa a levantarnos; yo no sé si el Alto Aragón ha adelantado tanto en la *grave enfermedad* que lo consume y empuja con tanta persistencia hacia la *muerte* desde hace media generación, que todo intento de *redimirlo* deba fatalmente frustrarse; pero si todavía podemos abrir el pecho a la esperanza, si aún existe algún remedio para esa *dolencia* con todos los caracteres de *mortal*, ese remedio no está en parte alguna sino en vuestra voluntad, y esta voluntad no puede obrar de modo eficaz sino acerándola, agitándola con fuertes sacudidas y despertando en ella la conciencia, todavía dormida, de su poder, en reuniones como esta que ahora vais a celebrar, y que habrían conjurado la crisis a haber comenzado hace veinte años. Por eso, cuando esta mañana bajaba yo de la montaña y contemplaba a derecha e izquierda de la ociosa carretera las filas de olivos cargados de frutos al cabo de tantas y tan crueles sequías, me parecía como si los pobres árboles hicieran el postrer esfuerzo y exprimieran sus últimos jugos para suministrar el óleo con que ha de darse el viático al *pobre país agonizante*, y yo como un doctor de aldea vengo a juntarme con vosotros en consulta de médicos para pensar acaso en provocar una *reacción a la desesperada* con revulsivos y cauterios, o en una *transfusión de sangre* que renueve la vieja y caduca cuya impotencia viene demostrando con tan triste elocuencia este manojo de crisis que pone en problema, no ya la grandeza y el porvenir, sino que hasta la existencia de la patria».⁵

He subrayado algunas expresiones aquí contenidas y que en su conjunto vienen a modelar un discurso agónico que pretende trasladar con fuerza a sus oyentes el significado básico de esta identidad, la tierra seca que expulsa a sus moradores. Este es otro buen ejemplo referido a La Litera, comarca oscense seca y estéril que por entonces esperaba ansiosa el agua del canal de Tamarite; todavía habría de aguardar varias décadas.

«Yo vivo a orillas del Ésera, el río de donde ha de tomar sus aguas el canal de Tamarite, en el punto donde se le reúne el Isábena y juntos se despeñan, robusteciendo el murmullo alborotado de sus olas preñadas de promesas alentadoras con el eco fragoroso de las dos peñas gigantes que lo encajonan y oprimen. Todas las mañanas, al levantarme, escucho esa voz del río, que llega a mis oídos, siempre igual, como una letanía, diciéndome: -«Yo soy la sangre de La Litera, pero no corro por sus venas, y por eso La Litera agoniza; yo soy el rocío de La Litera, que ha de esmaltar de flores sus campos y mantener en ellos una primavera eterna, pero me apartan de allí porque no humedezca sus noches estivales y por eso las flores de La Litera son abrojos y sus campos, abrasados desiertos africanos, donde sólo pueden vivir tribus de negros sometidos a ignominiosa servidumbre (...) yo soy el camino por donde han de volver los tristes emigrantes de La Litera a sus despoblados hogares, pero corro de espaldas a ella, y por eso los emigrantes cuanto más caminan, creyendo llegar, se encuentran más lejos, (...) Yo soy las siete vacas gordas de La Litera, pero no se apacientan en sus campos, y por eso La Litera no bebe de su leche ni come de su carne, y se muere de hambre, se muere de sed, se muere de desesperación, arrojando por el mundo a millares sus hijos demacrados y harapientos que la maldicen, porque no supo siquiera abstenerse de engendrarlos, ya que no sabía administrarles el rico patrimonio y procurarles el mezoquino sustento con que se contentan...».⁶

Finalmente recorro a un párrafo de una gran fuerza expresiva y emotiva:

«Volverán los tristes emigrantes, esparcidos por el mundo, a congregarse en torno al cementerio donde reposan los huesos sagrados de sus padres, calcinados por la miseria».⁷

La identidad aragonesa que se ve potenciada por el discurso profético de Costa, será elaborada como tal tras su muerte por quienes hacen una lectura aragonesa de su obra, y participarán en dicha elaboración costistas destacados como Bescós, nacionalistas como Torrente y Calvo Alfaro y periódicos como el *Heraldo de Aragón*; todo ello desembocará finalmente en 1936 en Caspe con la redacción de las bases para un Estatuto de Autonomía para Aragón que es apoyado por el republicanismo autonomista, el nacionalismo y el socialismo aragoneses.

Pero, por otra parte, este mismo discurso de Costa ha anclado en los ambientes populares y especialmente en los pueblos de Aragón, que cifran ya en el regadío sus esperanzas de progreso.

El irredentismo aragonés que se ha nutrido históricamente de la figura de Costa, tratando de encontrar en ella sustento doctrinal y símbolo fundamentador, ha perdurado en Aragón a lo largo de este siglo hasta dar muestras hoy de agotamiento.

Esta figura de Costa ha sido construida rubricando un conjunto de rasgos que se condensan explícitamente en el epitafio que antes comentaba y que figura en su mausoleo. Costa es dotado de un conjunto de atributos personales: firmeza de carácter, tesón, rectitud, brillantez oratoria, y que encuentran su fórmula en el ape-

lativo de «león de Graus». Al mismo tiempo que se obvian rasgos que han sido destacados por sus biógrafos como la ambición o cierta dureza de carácter. En conjunto, estos rasgos fundamentan su consideración como líder o más todavía como «conductor de pueblos». Además, Costa es un profeta, alguien que alumbró el futuro, y en este caso que «alumbró» el agua que es el futuro. Sin embargo, lo más relevante es ese «no legisló», ya que supone imaginar a un Costa fracasado en vida y convertido en una promesa. Así, la figura de Costa será siempre para el irredentismo aragonés una promesa y un fundamento profético.

Sin embargo, Costa no fracasó y sí legisló. Para ello hay que recordar que el mismo año de su muerte, en 1911, se aprueba la *Ley de Obras Hidráulicas* y poco después, en 1915, la *Ley del Plan de Riegos del Altoaragón*. El primer Congreso Nacional de Riegos se celebra en 1913 y viene a ser el germen de las futuras Confederaciones Sindicales Hidrográficas, antecedente a su vez de las actuales Confederaciones Hidrográficas. El pensamiento hidráulico de Costa supuso el fundamento doctrinal que luego desarrollaron ingenieros como Manuel Lorenzo Pardo o Félix de los Ríos, y que contribuyó decisivamente a llevar a cabo las construcciones hidráulicas en el Altoaragón y a dar cumplimiento a buena parte de las aspiraciones de Costa: el canal de La Litera o Tamarite es hoy el Canal de Aragón y Cataluña y el canal del Ara es hoy el del Cinca. En este siglo y en Aragón se han creado tres grandes sistemas de riegos (Bárdenas, Riegos del Altoaragón y Canal de Aragón y Cataluña) que han contribuido decisivamente al desarrollo de la agricultura y del medio rural aragonés.

La identidad aragonesa que ha construido el irredentismo y que tiene su referencia fundacional en la figura de Costa posee un rasgo esencial que me interesa destacar. La identidad aragonesa no pone el énfasis en la naturaleza de la «comunitas», sea ésta racial, étnica o lingüística, sino en el vínculo entre la «comunitas» y su territorio. Esto marca una diferencia sustancial con la identidad aragonesa, el constitucionalismo fuerista, que precedió históricamente a esta nueva versión, cuyo énfasis venía determinado por la naturaleza jurídica y constitucional de la «comunitas» detentadora de derechos. Lógicamente esta identidad se fraguó en una época en la que el territorio aragonés no estaba todavía definido y resultaba cambiante. Por otra parte, esa identidad fue creada por nobles y burgueses y no por campesinos.

Aragón es tanto tierra como gente en un vínculo indisoluble, pero la tierra se seca y la gente la abandona. Esta circunstancia desequilibra el vínculo y de ahí, de esta constatación que Costa elevó a la categoría de discurso profético, nace una identidad cuya fuerza reside en la realidad del desequilibrio y en la promesa del reequilibrio gracias al agua. El irredentismo está soldado con el pesimismo y, debe ser alimentado periódicamente con el fracaso. Costa, representado con la imagen del «no legisló» ha venido realimentando periódicamente esta conciencia del fracaso.

Esta identidad ha sido siempre rural y campesina y se ha estrellado durante todo este siglo ante los muros de Zaragoza, ya que si bien desde la gran ciudad se han alzado voces e iniciativas irredentistas, éstas siempre se han proyectado hacia afuera, hacia el resto de Aragón, rural y agrícola. El fracaso de esta identidad a la hora de convertirse en una identidad política, referencia esencial para un movimiento nacionalista, obedece a diversas causas, pero sobre todo a no haber sido nunca una identidad urbana y moderna comparable a las identidades políticas de vascos y catalanes tal como surgieron en el siglo XX.

Finalmente, una hipótesis que tiene que ver con el recurso constante de Costa en sus discursos y escritos a las imágenes bíblicas, y muy especialmente al episodio de la salida de Egipto y al retorno del pueblo judío a la tierra prometida por Moisés. La identidad del pueblo judío fusiona inseparablemente a la comunidad y a la tierra perdida y prometida, de tal modo que el pueblo o la «communitas» sólo es tal en la posesión del suelo sagrado de Israel, mientras tanto su identidad viene configurada por el fracaso y la promesa. De algún modo, y es esto lo que deseo sugerir, Costa creó imágenes que transmitían una concepción identitaria modelada fuertemente con los trazos precisos de la tierra prometida y del éxodo judío. ¿Hasta qué punto estas imágenes contribuyeron a configurar una identidad aragonesa alimentada por un irredentismo de origen bíblico?

Creo necesario señalar que este irredentismo aragonés no constituye un particularismo exclusivo, sino que es posible considerarlo como un ejemplo entre otros. Por mi parte señalaría el paralelismo evidente entre el andalucismo que tiene su líder en Blas Infante y su propio irredentismo en la aspiración a la tierra. En el Aragón rural, constituido sobre todo por pequeños y medianos propietarios, este irredentismo no se fundamenta en la aspiración a la tierra tanto como en la redención de la tierra gracias al agua.

En 1991 y 1992 recorrí la ribera del río Ésera, desde Graus hasta Campo, para estudiar el impacto social que los diversos proyectos para la regulación del río Ésera mediante la construcción de una presa habían producido. En este tiempo conversé horas y horas con labradores ribagorzanos y muchos de ellos recordaban a Costa. Ahora mismo tengo presente a un anciano que afirmaba enfáticamente el «ya lo dijo Costa», para referirse al riesgo que corría la población de Graus por su proximidad al embalse de Barasona que oficialmente se llama «embalse Joaquín Costa». Al concluir el trabajo de campo y sumergirme en hojas y hojas de entrevistas ya transcritas, me llamó enseguida la atención la sucesión de expresiones de vida y muerte, de salud y enfermedad, que habían empleado en sus discursos mis interlocutores. Llamé a esto un «discurso agónico». Sin embargo, este discurso estaba construido como representación de las construcciones hidráulicas y de sus consecuencias para las comunidades afectadas de expropiación, que primero enfermaban, después agonizaban y finalmente morían. Leyendo tiempo después a Costa y especialmente su *Política Hidráulica* he observado un discurso

agónico cuyo eco he creído encontrar entre los habitantes de la Ribagorza actual, sólo que invertido, ya que hoy y allí lo que para Costa era vida es muerte. Ciertamente que en este discurso, hoy vivo, no existe ni una promesa ni una profecía; se trata más bien de la percepción y construcción del riesgo por parte de una comunidad, sólo que las imágenes que le dan cuerpo parecen bien «costistas».

He querido traer esta experiencia etnográfica reciente para poner de manifiesto la actualidad de la figura de Costa y sobre todo la del irredentismo aragonés. En el Aragón de nuestros días la doctrina de la política hidráulica es fuente y origen de conflictos, ya que una parte de su población ha tomado posición crítica respecto al desarrollo de nuevas construcciones hidráulicas. Desde que Costa escribiera o pronunciara discursos, la agricultura española y aragonesa han experimentado una transformación que hubiera asombrado al propio Costa y que hoy permite, cuando menos poner algún interrogante al desarrollo de nuevos regadíos. También hay que considerar la aparición de la ecología y las limitaciones que impone o el impacto extraordinario del cambio tecnológico. En definitiva, el escenario para la política hidráulica que Costa tenía ante sus ojos nada tiene que ver con el actual, y de ahí que sea preciso instrumentalizar una nueva política hidráulica para este escenario, en lugar de actuar con el empuje de la inercia histórica que ha acompañado el devenir de Aragón en las últimas décadas. En otro orden de cosas cabe preguntarse si un país como Aragón, que viene ocupando entre todas las comunidades autónomas una posición destacada en un indicador de riqueza tan significativo como el Producto Interior Bruto (PIB) por habitante, debe ser redimido.

Sólo he mencionado unos pocos datos y circunstancias para poner de relieve el agotamiento del irredentismo aragonés, y ello porque sencillamente Aragón ya no es ese territorio seco y mísero que expulsaba a sus habitantes.

Ahora bien, Aragón está sumido ciertamente en una profunda crisis de alcance histórico y que para un antropólogo tiene un interés especial, ya que estamos, sin duda, ante una crisis de identidad. Esta crisis cuyas manifestaciones más visibles son políticas y que han explotado finalmente para dar una pésima y terrible imagen al conjunto de la nación y acrecentar entre muchos aragoneses la sensación de que Aragón en su proyección hacia el exterior no es nada, se ha venido desarrollando en los últimos años y dentro del contexto de la creación del llamado Estado de las Autonomías. Aquí y en la proximidad de aquellas comunidades autónomas donde el peso del nacionalismo es tan fuerte, se ha extendido la creencia de que Aragón se está quedando atrás y que el nacionalismo es hoy una necesidad de supervivencia. Ahora bien, ¿cómo crear o inventar la nación?; y es aquí donde reside la crisis de identidad, ya que cualquier nacionalismo necesita una identidad política arraigada entre la población para poder desarrollarse. Aragón carece hoy de una identidad política y el irredentismo ya no resulta útil puesto que una mayoría de aragoneses no se sienten representados en él. Nos encontramos en Aragón ante

una evidente demanda de identidad política que se ha traducido en grandes manifestaciones aragonesistas celebradas en los últimos años y al mismo tiempo ante la ausencia de líderes y agentes sociales capaces de crear una teoría identitaria política y moderna que pueda arraigar entre la población.

Costa ha sido la gran figura del siglo XX aragonés al haber proyectado su figura de líder hasta nuestros días. Si Costa pudo haber fracasado en vida no fracasó después de muerto, y su éxito reside en haber inspirado una estrategia de desarrollo netamente aragonesa, vinculada a la política hidráulica y al desarrollo de la agricultura de regadío. Es cierto que esta estrategia de desarrollo no llegó en este siglo a alcanzar sus objetivos plenamente ya que la modernización de Aragón se debió más a un desarrollo general, pero contribuyó decisivamente a fijar población y a crear riqueza en una parte de Aragón, los territorios que hoy dependen de los tres grandes sistemas de riego. Su discurso vigoroso y repleto de imágenes poderosas dio fuerza al aragonesismo regeneracionista desde su muerte hasta la década de los ochenta y todavía hoy alimenta conciencias quizás nostálgicas en exceso.

Hoy interesa hacer balance crítico de la aportación fundamental de Costa, y más que nunca, puesto que probablemente en Aragón su figura haya oscurecido a su obra, releer todo aquello, que fue mucho y bueno, que escribiera para, con la distancia del tiempo transcurrido y los cambios que nos ha traído, contribuir a aquilatar y a la vez engrandecer su figura, por tantas cosas admirable.

NOTAS

- 1 He tomado esta cita de la obra de Eloy Fernández Clemente *Joaquín Costa. Regenerar España*, publicada en 1986 en Zaragoza por la Diputación General de Zaragoza.
- 2 No es ninguna casualidad que uno de los fundadores de *Andalán* y su director durante bastantes años fuera un costista destacado como Eloy Fernández Clemente.
- 3 La letra de la canción *Aragón*, de José Antonio Labordeta, es toda una declaración de irredentismo.
- 4 El irredentismo es sobre todo un substrato identitario que en el caso del PSA incorporó referencias ideológicas que estaban en consonancia. Algunas de estas referencias eran el marxismo, la teoría del intercambio desigual (Cardoso, Furtado, Samir Amin), la influencia de obras como *O atraso económico de Galicia*, de Xosé Manuel Beiras, y del andalucismo del Partido Socialista de Andalucía.
- 5 Costa Martínez, J. 1911. *Política Hidráulica. (Misión social de los riegos en España)*, Madrid, Biblioteca J. Costa, pág. 38.
- 6 Costa Martínez, J. *Op. cit.*, pág. 52.
- 7 Costa Martínez, J. *Op. cit.*, pág. 53.

Joaquín Costa Martínez

(Notas para la etopeya de un pionero)

POR

C. LISÓN TOLOSANA

I

Joaquín Costa, primogénito de Joaquín Costa Larrégola y de María Martínez Gil, nació en la ciudad —con sólo 4.000 habitantes, pero con densa historia propia— de Monzón (Huesca) el 14 de septiembre de 1846. Su padre, de recia envergadura moral, experto en costumbres y tradiciones locales altoaragonesas —la tierra daba para ello—, vestía siempre y con elegancia el atuendo propio del Alto Aragón en su versión comarcal. Su madre está realmente ausente de los miles de páginas que escribe su hijo; «sin madre» dice en una de ellas. Como la familia carecía de medios económicos, sus parientes maternos, mosén Lucas Martínez y monseñor Salamero Martínez, le ayudaron a salir a medias de apuros en varias ocasiones. La excepcional riqueza etnográfica de su tierra natal, la inclinación demosófica de su padre y las estrecheces familiares marcaron en profundidad la vida toda de Costa.

En 1852 se traslada con sus padres de Monzón a Graus. En Graus (Huesca) reside hasta los diecisiete años. Va a la escuela local y aprende con tanto tesón como fruición, y en cuanto primogénito y futuro heredero ayuda a su padre en el cultivo de la viña, del olivar, del huerto y de unas pobres parcelas de secano. Pero su mente no alcanza quietud ni gusto en estos menesteres primarios; piensa en sentar plaza de soldado en Zaragoza, pero acaba de albañil en Huesca (1863-1867), donde además fabrica jabón y hace de criado. Para un espíritu inquieto, independiente y ambicioso, con violenta avidez y pasión por saber, las perspectivas de futuro se presentaban frustrantes. Las notas de su *Diario* revelan íntima amargura ante tal impotencia ya desde el principio: «desde 6 a 17 años lo pasé en G[raus] en donde el pundonor me ha hecho beber hasta las heces del cáliz de la amargura»; «como no podía ya respirar por más tiempo el ambiente estrecho de G[raus] quise sentar plaza... de soldado... un suicidio tal vez». Su padre interviene en esas difíciles circunstancias y le manda ir a Huesca: «¡a Huesca! ni que me hubiera partido un rayo no me hubiera quedado más helado. Había que ir yo a Huesca a mendigar un apoyo... Pero fui a Huesca... contra mi voluntad».¹

Durante el día trabaja, pero como tiene «el mal de los libros y de la Ciencia», según confiesa en su *Diario*,² a la noche y siempre que puede lee todo libro y folleto que alcanzan sus manos. Además de obras de carácter religioso (*la Biblia, los Evangelios, Ancora de salvación*, que aún se encuentra entre los libros viejos de casas aragonesas) y de literatura (*Don Quijote, Gil Blas de Santillana, La gatomauia, El último Abencerraje, El conde de Montecristo*) devora millares de páginas de contenido heterogéneo y naturaleza dispar: romancesos, gramáticas de español y francés, refraneros, tratados de mecánica, agricultura, botánica y arquitectura; volúmenes sobre homeopatía, frenología, magnetismo, y vibra con autores como Feijóo, Chateaubriand, Luis Vives, Castelar, Balmes y Santa Teresa. Doble vida difícil de casar que amarga su solitaria y atormentada existencia.

Pero fiel a sí mismo, inagotable, volcán en hervor y sin cejar en su esfuerzo moral, sortea obstáculos y logra matricularse en 1864 en el oscense Instituto General y Técnico. Vive en austeridad franciscana; intransigente, estudia hasta altas horas y aprende lenguas, álgebra, taquigrafía y agricultura y, carácter tan imaginativo como activo, funda en 1866, el Ateneo Oscense porque lo que en realidad le atrae es la literatura, la historia, la redacción de ensayos, poemas y cuentos. Costa, no lo olvidemos, escribió varias novelas. «Quisiera saberlo todo», escribe en su *Diario*, «¡Pero el día es tan corto!, y aun es preciso emplearlo en ganar el sustento». Nada revela mejor su estado de ánimo interior como esas pocas palabras y nada prefigura más nítidamente su método interpretativo posterior que la línea que inmediatamente sigue: quiere «estudiar... los poemas que me pueden dar alguna luz e indicaciones»¹ de algo *otro*, esto es, del significado y valor que vehiculan en cuanto iconos, signos, emblemas y símbolos de la cultura de un grupo, comunidad o nación. Este saber ver y justipreciar las objetivaciones espirituales de un pueblo es uno de los grandes logros perennes de Costa. Unamuno, cuyas fuentes subterráneas hay que buscar más de una vez en los escritos de Costa, supo apreciar esta dimensión antropológica del altoaragonés que parece traslucirse en su concepto de *intrahistoria*.

Sus conocimientos de albañilería le permitieron optar a una de las diecisiete plazas de albañil-artesano (puesto equiparado al de barrendero) que anunció el Gobierno para la Exposición de París de 1867. La obtuvo. París simplemente le deslumbró; fue —escribió— «su golpe de gracia». Por otra parte, los encargados gubernamentales del pabellón español le decepcionaron por su falta de responsabilidad: descuidaron sus deberes, lo que provocó en él al patriota-hombre de acción que llevaba dentro y los sustituyó en sus deberes en ocasiones. En París asistió a conferencias, recogió semillas, se interesó por la elaboración de vinos, aprendió mecánica aplicada e ingeniería rural y escribió varios artículos. De nuevo en Huesca y, como siempre, con la cartera vacía, logró, incansable y tenaz, el título de Bachiller en Artes y el de Maestro en 1869. Con dinero prestado viajó a Madrid en 1870 y se matriculó en la Universidad; cuatro años más tarde se doctoró, con premio extraordinario, en Derecho civil y canónico y, en 1875, en Filo-

sofía y Letras, pero no pudo sacar el título porque su bolsillo seguía vacío. Para poder «figurar en la falange de los sabios» trabajó durante largos períodos de su vida dieciseis horas al día.

La pobreza fue compañera inseparable de su vida. Numerosas notas de su *Diario* se refieren a la dureza de vida ocasionada por la falta de medios económicos. La penuria y escasez hasta de lo más preciso hacen de él un personaje trágico, tiñen su carácter de un halo de soledad, tristeza y amargura que estallan en sus notas íntimas: «No podía ir descalzo», escribe, «y de consiguiente llevaba las botas viejas del Señorito... viejas... y para lograrlas... cada vez... cuántas humillaciones, súplicas y abajamientos». ⁴ Al conseguir el título de maestro —«ya soy maestro, al fin»— tuvo que pagar no doce duros como esperaba, sino diecisiete; su comentario es patético: «Esto me parte». Con razón: había conseguido ser maestro, escribe, «con los ocho duros de mi tío y otros ocho que me ha facilitado mi padre, que los ha pedido prestados, necesitándolos él mismo como los pulmones el aire». Más tarde, y refiriéndose a sus estudios en Madrid, vuelve a anotar en su *Diario*: «Con grandes esfuerzos pudo lograr reunir mi padre once duros y cinco mi tío Mosén Lucas para matricularme y examinarme... de tres asignaturas, habiendo comenzado el curso de las restantes de la carrera de Leyes, más una asignatura de la de Letras». ⁵

En lucha homérica para conseguir lo que quiere trabaja día y noche; el desaliento se apodera a veces de él; se siente «roto», pero sobre todo le duele el alma: «Hay tormentos que no adivinó el Dante», intima en su *Diario*. Carece del «elemento económico... la condición primordial para una vida sana y honrada». ⁶ En abril de 1870 tuvo que empeñar en el Monte de Piedad la levita, el carrik y el reloj; impotente anota en su *Diario*: «¡Qué agonía tan prolongada! En la mesa no me atrevo a levantar la cabeza y mirar a nadie cara a cara. ¿Qué crimen he cometido?». Y también: «El oro es tiempo, el oro es vida, el oro es salud, el oro es amor. ¡Maldito oro!». ⁷ Por inferioridad económica fue rechazado en su incipiente noviazgo por la familia de la novia. Al final de su vida, en Graus, tuvo dificultades hasta para franquear su correspondencia; ⁸ se siente «doliente, agitado, caído, impotente... sin medios personales... absolutamente solo».

Si a esta penuria económica añadimos la distrofia muscular progresiva que desde muy temprano le aquejó, tendremos, con las anteriormente mencionadas, las coordenadas pertinentes para enmarcar la vida de Joaquín Costa. Vivió de prestado con frecuencia, limitó hasta extremos su vida social madrileña, opuso —no siempre con éxito— a diferentes plazas, enseñó en varias instituciones (entre ellas en la Institución Libre de Enseñanza) y tomó parte activa en la política de su tiempo. Su itinerario intelectual le llevó a la Real Academia de la Historia como correspondiente (1880), al Ministerio de Gracia y Justicia como vocal en legislación extranjera (1884), a profesor de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación (1887) y a miembro del *Institut International de Sociologie* (1898). Presentado como candidato para entrar en la Real Academia de Ciencias Morales y

Políticas, nada menos que por la terna formada por Francisco Silvela, Gumersindo de Azcárate y Menéndez Pelayo, fue votado en admisión el 12 de marzo de 1895 y leyó su discurso de entrada con el título *El problema de la ignorancia del derecho y sus relaciones con el status individual, el referéndum y la costumbre* el 3 de febrero de 1901. Le contestó G. de Azcárate.

Su devoradora pasión intelectual le llevó a interesarse por y escribir sobre temas excesivamente heterogéneos, por lo que algunas de las piezas circunstanciales son de relativo mérito; pero sus obras fundamentales sobre *Derecho*, *Caciquismo* y *Colectivismo* son imprescindibles fuentes monumentales, tanto de datos de primera mano como de imaginación metodológica original. Y no sólo están al alcance de la mano en sus numerosas ediciones y florilegios, sino que han sido, además, comentadas por expertos en los respectivos campos;⁹ por consiguiente, dejando de lado esas materias ya bien glosadas, voy a centrar las breves notas que siguen en dos extremos de su obra que, a pesar de su valor intrínseco y duradero, no han sido realzados como merecen desde una perspectiva cultural. Desde ésta apreciamos en su obra cardinal un *unicum anthropologicum* que no encuentra equivalente en ninguno de los escritos de los intelectuales de su época.

II

Costa comenzó muy pronto, en 1876 concretamente, a publicar artículos sobre costumbres, religión, folklore, mitología y literatura popular. Desde esa fecha y hasta 1911 el número de sus publicaciones de carácter etnográfico-antropológico —entendido éste siempre con criterio amplio— alcanzó la cifra de 56, según un cómputo inicial y sin pretensiones de precisión, imposible en una disciplina de ambigua frontera. Ciertamente que no todas toleran idéntica rigidez de escrutinio etnográfico, pero el conjunto configura un argumento cumulativo de imaginativa matriz antropológica. A lo publicado hay que añadir las notas manuscritas, muchas veces a lápiz, que se guardan en el Archivo Joaquín Costa, de Huesca, que cuenta con 123 cajas de material; los documentos han sido microfilmados en 80.000 fotografías. Ciñéndome concretamente a las notas de Costa (y no a las de su hermano) sobre costumbre, folklore, refranes, colectivismo, religión, poesía popular, lenguaje, vocabularios comparativos, proyecto de un museo, dicterios y literatura lugareña, el Archivo contiene en torno a unas 1.300 hojas con denso valor etnográfico, susceptibles, cuando no lo están, de antropologización. Y esto no es todo: en Graus se guarda un legajo, también inédito, con cuartillas, cuadernillos y carpetas que contienen, aproximadamente, un total de unos 300 pliegos que versan sobre teatro y drama populares, mojjangas, poesía popular, apelativos locales, apodos, tópicos, apotegmas, elogios, jotas, letrillas, albas, sentencias, enviadas, romances, pastoradas, cancioneros, etc., muchos de ellos del Alto Aragón, que él paciente-mente recopiló con vistas a hacerlos parte de un conjunto significativo.¹⁰ Riqueza etnográfica altoaragonesa que requiere de exégesis antropológica.

Otra nota distintiva de la producción costista es su prioridad temporal. Machado y Álvarez publicó *El Folklore español* en noviembre de 1881, fecha en la que Costa contaba ya con 22 publicaciones sobre la materia y entre las que figuraba, pues la había terminado cinco años antes, el seminal volumen sobre poesía popular. Tercero, y esto debe realzarse, recoge personalmente los materiales en el Alto Aragón, dialogando con la gente, informándose, sometiendo los datos propios y ajenos a verdadero registro etnográfico. Recomienda más tarde anotar nombres, profesión y domicilio de los informantes para «asegurar de algún modo la autenticidad de las referencias». En cuarto lugar, y no menos importante, Costa transmutó el folklore en significado vivo y actual, interpretó, a veces, la etnografía con categorías explicativas y alcanzó, en ocasiones, a valorar la naturaleza diacrítica del signo cultural. Quinto: desarrolla una *ars nova* metodológica unidireccional pero multidimensional, esto es, una estructura en estrella, aplicable a universos diferentes que hace aflorar simultáneamente el *pattern* pero en su complejidad y variedad. Voy a sustanciar a continuación, aunque sólo en escorzo, la aportación de Costa en alguno de estos aspectos.

Desde su primera juventud supo apreciar las manifestaciones vivas, espontáneas, en operación en la remansada vida comunitaria pirenaica; con ojo para el detalle significativo registraba en sus cuadernos el material bajo falsilla etnográfica; su capacidad empática le permitía ponerse en lugar del *otro*, tanto para escuchar al informante como para preguntar o escribir. A los veintidós años anotó en su *Diario* cómo le gustaba cultivar «la abundancia de datos y detalles... me lisonjeo de que sé ponerme en lugar de los lectores».¹¹ De 1880 a 1883 participó activamente en las excursiones didácticas de los alumnos de la Institución Libre de Enseñanza, en las que uno de los cometidos de los estudiantes era recoger información local sobre costumbres, modos de vida y tradiciones. Hasta el final de su vida sigue recomendando «salir al campo, como los ingenieros de minas... para aprender a buscar» y atesorar directa y personalmente «la recolección de costumbres (jurídicas, agrícolas, económicas, estéticas...), poesía popular, cuentos, etc., en la tradición oral... de [una] comarca determinada».¹² Enfoque de conjunto, pionero, *tour d'horizon* empírico en busca de la lógica de lo disperso pero que habla con una sola voz: la de la cualidad cultural.

La recogida de datos etnográficos válidos no es un quehacer arbitrario, azaroso o fácil. Exige saber ver, preparación metodológica y una *ad hoc* actitud mental. Certeramente la define Costa como un «trabajo imaginativo» por medio del cual hay que «fijar los caracteres y la fisonomía de cada una de las costumbres coleccionadas».¹³ La expresión es decimonónica ciertamente, pero el significado tiene todavía, después de un siglo, el frescor y vigencia de la actualidad. Distingue, además, lo que él llama ciencia —«*scientia, savoir*»— y sabiduría —«*sapientia, sagesse*»—; la primera, sigue diciendo, apunta a materias científicas, la segunda interpreta las pasiones del corazón humano; aquélla consiste en saber cosas, tener conocimientos de economía, mitología, geografía, historia, etc.,

ésta va con la imaginativa capacidad de reflexión y comprensión. Más aún y cito: «Lo que sé es una cosa y lo que comprendo otra. Lo primero... tiene mucho de autómata y reglamentado. Lo segundo participa algo del instinto y tiene por principio... la facultad de juzgar y comprender... Aquello es la escuela...; esto... la observación». «Mi inteligencia... se cieme en un círculo tan limitado, como es inmenso el que abraza mi imaginación. Con un ansia de saber que sólo puede expresarse comparándola a la sed de Tántalo en el Averno». «En mí», afirma, «la imaginación predomina sobre la razón, sobre la inteligencia»; siente en su interior un «ardor poético» porque su «corazón» es «de poeta».¹⁴ Esta orientación temperamental le llevó a escribir novelas y a prestar atención e investigar la poesía popular, a *labour of love* que le permitió una penetración polidimensional singular y única. El antropólogo, escribí hace unos años y sin conocer este pensamiento de Costa, es el poeta de la etnografía.¹⁵

A veces esta predisposición etnográfico-poética le lleva a narrar e interpretar momentos de la historia de España o aragonesa en elevados trenos jeremiacos o a cantar, desde su yo fuerte, su múltiple patriotismo oscense, aragonés, hispano, mundial, etc., en estilización lírico-romántica subida de tono. En junio de 1870 (nótese la fecha) escribió unas cuartillas a mano que llevan por título *La Patria del aragonés*.¹⁶ En ellas poetiza cómo el sentimiento regionalista es un diversiforme fenómeno poliédrico que cultiva diferencias primarias, gestas históricas y configuraciones mentales en su encuentro con la plural realidad. Concretamente y en sus palabras: «Mi patria está donde respira un pueblo noble, donde se conserva la hospitalidad homérica, donde nadie baja la cabeza ante ningún tirano, donde los hombres y las mujeres son héroes sin saberlo. Mi patria es Huesca... la rival de Roma donde Sertorio... funda la primera Universidad de Europa... Mi patria es Sobrarbe que escuda la naciente civilización europea de los ataques del alfaque damasquino... Mi patria es Zaragoza, nido de hazañas portentosas... Mi patria es Lepanto donde la civilización se salva otra vez de perecer a manos de los turcos... Mi patria es Roncesvalles donde el invasor franco es detenido... Mi patria está en las Navas, en Atenas, en Chipre, en el Asia Menor [alude a las proezas de aragoneses y catalanes en aquellos lugares], en Berbería, en Nápoles, en Sicilia, en Provenza, en el Rosellón, en el Ampurdán... Aragón es la patria universal: todos los buenos caben en ella... Yo te saludo, patria de Aragón... tu sello será siempre el orgullo de mi vida». La forma anafórica de la narración le permite zigzaguear entre círculos concéntricos geográficos, acumular historias políticas ennoblecidas y peregrinar de focos empíricos iniciales a sentimientos y creencias cada vez más abarcantes para terminar en una ideología sublimada.

Pero éste es el Costa todavía jovenzано de 1870. Seis años más tarde había terminado ya una de las obras cuya primera parte sorprende por su originalidad, esfuerzo creativo y metodología. Me refiero, es obvio, a *Poesía popular española. Mitología y literatura celto-hispanas*;¹⁷ en estas páginas Costa habla con voz propia porque sabe ya oír las voces del *Otro* y rebuscar la lógica englobante de la

calidad. Dos son, en realidad, los semas que activa en toda su producción intelectual (excluyo, por tanto, su polifacética actividad política) y cuya arquitectura vertebran: *literatura popular* y *costumbre*. Al aplicarles a los dos el mismo código cultural hermenéutico no sólo los integra en un *totum* hologramático, sino que pone de manifiesto tanto su densidad semántica como sus metamorfosis, resonancias armónicas y transferencia de propiedades.

«Yo he sentido curiosidad de saber, y se lo he preguntado a la Historia, en qué ha demostrado aptitudes nuestro pueblo», escribió Costa, quien se hizo la pregunta repetidamente. ¿Qué ha creado el pueblo?, ¿dónde están las claves hermenéuticas de los sucesos y elaboraciones culturales hispanas? Para responder a estas bien planteadas preguntas Costa aborda el problema desde un tetragrama original y fértil que consideró paradigmático a lo largo de su vida: pueblo, literatura, derecho y política, síndrome, eje histórico central, significantes todos ellos y miembros de una misma clase cultural definida por una red de propiedades comunes. Efectivamente, concibió su *Poesía popular española* como una «introducción a un tratado de política sacado textualmente de los refranes, romances y gestas de la Península», y esto es lo que en realidad hizo. Y algo más también, puesto que su proyecto era ambicioso: a través de las manifestaciones culturales todas de la historia erudita y popular a lo largo del tiempo pretendió «penetrar en su [de la sociedad] pensamiento, descifrar sus ideales, sus creencias religiosas, su organización política, su derecho civil, su literatura, su economía, su vida doméstica...». Disponía para su interpretación de un buen número de monumentos, esto es, de «medallas, ruinas, nombres geográficos y comunes, textos de los clásicos, formas sintácticas y rítmicas, costumbres jurídicas y leyendas orales» para «sorprender a través de ellos el verdadero espíritu y como el nudo vital de aquella sociedad».¹⁹ ¿En qué se diferencia el intento de Costa de la pretensión antropológica actual? Tampoco los medios y modos de que disponemos son muy diferentes; sí, obviamente, el uso y la sofisticación teórica acumulada.

Parte, para desarrollar el argumento, de que «hubo un tiempo en que la *ley* y la *lira* fueron sinónimos... feliz consorcio entre la concepción jurídica y el sentimiento estético... entre el derecho y la poesía». «La vida del derecho», continúa, «es una serie... de estados y relaciones espirituales, traducidas y sensibilizadas, unas en el lenguaje fonético (escrito u oral), en forma de reglas positivas de inmediata aplicación a la vida, otras en el lenguaje mórfico, esto es, en hechos concretos, encarnación y signo material de lo acaecido en el fuero interior de la conciencia». El modo de expresión en ambos casos puede ser directo y lógico-elemental o indirecto, esto es, simbólico y derivado. En este segundo caso «hay giro, rodeo, *tropo*, y aquella manifestación jurídica lleva, por tanto, adheridos elementos de belleza que imprimen a la vida del derecho cualidades y excelencias de vida poética, y la colocan... bajo la jurisdicción de la crítica estética».²⁰ Pero además, y por otra parte, «puede haber, y realmente hay, elementos jurídicos en esas obras literarias que, como otras tantas hebras de oro..., entran... a decorar

el... tejido de la historia humana... y... como una de las fases de la vida es la jurídica, el poeta tiene que tomarla... como material y factura de sus bellas obras». Y no podía ser de otra manera porque «La vida del derecho encierra un mundo de bellezas que los poetas de todos los tiempos han sabido quilatar debidamente, sobre todo en el orden de la política: todo aquello que demuestra extraordinaria magnanimidad y grandeza de alma..., pureza en la práctica del bien, generosas y desinteresadas miras, abnegación sublime en aras de la justicia..., del deber, despierta en nosotros sentimientos de irresistible simpatía, cuando no verdadera fascinación».²¹

Para penetrar en el interior del modo de vida de un pueblo, en sus cánones de raciocinio y valores espirituales, es imperativo explorar «en cada tiempo el modo cómo se han manifestado y hecho efectivos en la vida real las ideas, el derecho y la política, la religión y sus cultos, la belleza y sus productos artísticos, la ciencia y sus principios eternos...». Ahora bien, para alcanzar ese universo cultural interno no basta con la lectura de textos porque no ofrecen sino la «envoltura exterior de la vida», mientras que lo que «el historiador [*cum* antropólogo]²² pretende, es «sorprender... el espíritu del pueblo... las palpitaciones de la vida civil». Es necesario, además, acercarse a ellos con vuelo de espíritu, con imaginación moral, porque sólo «al conjuro del poeta el verbo se hace carne... funciona el cerebro, circula por las venas el calor de la vida... y la lengua revela los impulsos y resortes secretos de los hechos y su misteriosa gestación, y nos inicia en los más delicados pormenores de la vida individual y social que habían escapado a la adusta... pluma del analista: los acentos del poeta han sido como el *surgite mortui*». El derecho aparece así en su «exteriorización en hechos, costumbres, estados y situaciones» poetizados.²³ Sin interpretación imaginativa antropologizada la «historia» es un libro cerrado.

Excepcional monumento objetivante «de la esencia de nuestro propio ideal» jurídico es la literatura popular española en sus variadas formas: el refrán, la epopeya, el drama, la canción, el romance, la cantinela, la leyenda, el canto de gesta, el poema cíclico, etc., nos revelan mucho «de la sociedad en cuyo seno» se produjeron «y cuya atmósfera» respiraron. Pero ¿qué quiere decir literatura popular?, ¿cómo, en qué sentido o sentidos, es popular?, ¿quién es el autor?, ¿puede ser el pueblo? Escuchemos a Costa: «No hemos visto que se haya consagrado hasta el presente la debida atención a este problema...: cómo se cumple el tránsito de la belleza poética... de la fantasía universal hasta esas creaciones individuales que solemos distinguir con el dictado de populares; en qué sentido y dentro de qué límites es ese calificativo legítimo, y legítima la distinción que hacemos comúnmente entre literatura popular y literatura erudita; qué participación real alcanza el pueblo en la poesía que lleva su nombre» y cómo podemos «discernir la forma y el modo en que verdaderamente son hijas del pueblo las doctrinas políticas que reflejan».²⁴

Ésta es su respuesta: «el pueblo no puede ser... poeta directo, esto es, *colectivamente*...; las entidades colectivas no pueden producir *por sí mismas* la más ínfima obra literaria, como no pueden crear una costumbre ni una ley. El pueblo no es una personalidad individual..., no tiene un cerebro para pensar, ni un corazón para sentir, ni una fantasía elemental para informar sus pensamientos y sus sentimientos, ni una lengua con qué traducir esas formas... ni una mano para pulsar la lira (...) la vida colectiva... es intelectual, moral, estética, jurídica y política, etc., mas en ninguno sería dable señalar una sola de sus manifestaciones que se realice directa o inmediatamente: la vida del pueblo es siempre *mediata*, o se cumple mediante órganos individuales o representantes, mediante uno o algunos de aquellos elementos libres constitutivos elevados a categoría de *funcionarios*... sea espontánea sea deliberadamente... Esto supuesto, ya no podemos distinguir la poesía popular de la... erudita... diciendo que la primera es aquella que el pueblo mismo espontáneamente engendra, y la segunda la que es parte del ingenio individual... toda vez que negamos... que sea posible, una poesía creada directamente por el pueblo, y sostenemos, por el contrario, que toda obra literaria popular reconoce por autor a un individuo».

Es obvio, continúa, que no siempre el artista expresa «en sus creaciones el sentimiento... de la colectividad... no es siempre intérprete fiel de su pueblo; sus obras no encuentran eco siempre en el alma de éste». Por el contrario, «toda poesía (lo mismo que todo producto del espíritu, costumbre jurídica..., etc.) cuyo autor se ha inspirado en el espíritu general y ha procedido como órgano... suyo, identificándose más o menos con él y llevando su voz, es poesía popular; por más que... en la vida común, se restrinja el alcance de esta frase, y solamente se denomine popular aquel género más humilde de literatura en que el fondo aventaja en mérito a la forma, cuya breve extensión la coloca en condiciones más favorables para popularizarse y hacerse patrimonio común, y en el cual se descubre una completa abstracción del espíritu individual y un sello de objetividad que lo hace aparecer como productos espontáneos y como obras directas de todo el pueblo». La conclusión a la que llega es ésta: «Sin gran esfuerzo se comprende que entre lo popular y lo erudito no media una como línea ecuatorial que los separe en dos opuestos e inconciliables hemisferios, antes al contrario, existen y se conocen diversos grados de *mediatividad*, de representación, y, en consecuencia, diversos *círculos poéticos*, desde uno elemental..., primera manifestación individual de la vida colectiva del arte, el más próximo a la universalidad, y accesible a casi todos los individuos, por lo corto y humilde de su vuelo, hasta uno grandioso y sublime, armoniosa composición de todo el espíritu general del pueblo con todo el espíritu del artista individual, para cuyo cultivo sólo revelan aptitud muy contados genios».²⁵

Por si su expresión y conceptualización no hubieran sido del todo claras y precisas, vuelve, páginas más adelante, a incidir sobre tema tan nuclear en su investigación:²⁶ «la poesía del pueblo no mana, no puede manar, de dos fuentes, sino de

una sola; no se engendra por dos procedimientos: uno, la *creación* directa por la sociedad; otro, la asimilación de lo creado por artistas personales; el procedimiento es único, y esto, lo mismo en las páginas más humildes del Refranero doméstico que en las más sublimes... epopeyas de la Humanidad. Toda obra literaria es de creación individual: —erudita... es subjetiva..., hija de la pura individualidad del artista, cuando no reconoce por base los materiales... [de] la tradición, ni ha bebido su inspiración en... los recuerdos vivos y... creencias y aspiraciones ideales de la sociedad, cuando la sociedad no ha sido consultada ni atendida; [es] —popular, en el caso contrario, cuando el poeta se ha hecho nación, raza, humanidad, desprendiéndose de todo elemento egoísta y particular, empapándose del sentido universal histórico,...; cuando el pueblo se reconoce objetivado en la obra, la acoge y la sanciona con su aprobación, y se la transubstancia, haciéndola carne de su carne y hueso de sus huesos».

Las citas han sido ciertamente largas, pero unas sirven de glosa a otras sin interferencias por mi parte para no desvirtuar el pensamiento costista; son a la vez una muestra de su penetración analítica en el tema y de su elaboración en etapas y momentos envolventes. Si algunos antropólogos hubieran leído y asimilado estas páginas no hubieran escrito trivialidades sobre cultura erudita popular. Más interesante aún es el número de bandas plurales a través de las cuales desarrolla el argumento: representación, ideas colectivas, *ethos*, objetivación cultural, *zeitgeist*, conjunción frente a disyunción, forma sintética y totalidad vienen conceptualizados como campos de fuerzas y *valencias culturales* decenas de años antes que fueran moneda común en las ciencias sociales españolas. No teorizó sobre ellos, incluso los llama, a veces, de *manera* diferente en sus ecuaciones significantes, pero tanto el concepto como el *contenido impregnan* ese ejercicio en realismo que es su *Poesía popular*. Al sumergirse en el intramundo de la literatura hispana, por su internación en el microfenómeno poético local, no sólo apunta a la supremacía del texto, sino que revela la fuerza significativa del apotegma, los trasuntos sociales de la cancioncilla y del romance, la ontología cultural del drama y la plusvalía de la epopeya. No hay hecho o suceso cultural que quede sin eco, nos intima. Más todavía: la primera parte de esta temprana obra —terminada, repito, en 1877— puede considerarse como un epítome en el que se exponen las primeras nociones de una antropología de la creación e interpretación de la obra literaria.

III

Costa no fue ni pretendió ser *historiador* de la literatura o terciar en crítica literaria. Al respirar el añejo perfume poético-costumbrista del Alto Aragón se convirtió en algo así como un *poetólogo*, esto es, no consideró la literatura popular o erudita como un fin en sí mismo (aunque supo apreciar la belleza inherente en esas obras); tampoco la vio como un *Wunderkammer* o gabinete de curiosidades;

al contrario, protesta con energía de que algo de tan extraordinaria vitalidad popular haya sido arrinconado por la historia intelectual. Al recurrir directamente *ad fontes* y privilegiarlas pretende fijar lo evanescente, alcanzar ese *deus implicitus*, esa presencia invisible pero significativa que oculta con velos estéticos toda expresión literaria popular profunda. Colocándose en una perspectiva expresivo-simbólica (en la que combina la praxis etnográfica con la teoría virtualmente antropológica) hace estallar los textos en algo otro, esto es, en solidaridad vecinal, en costumbre, en derecho local consuetudinario, en evaluación última, en elaboración foral e ideología política. Su tesis práctica, fundamental y final es *stare decisis*, respetar los precedentes jurídicos autóctonos. Y todo esto lo lleva a cabo con elegancia de erudito, con soltura o, mejor, con *sprezzatura*, pues maneja el arte de consumir lo difícil con espontaneidad y facilidad.

¿Dónde podemos encontrar, en qué nivel o dimensión, la *Weltanschauung* de una comunidad?, ¿cuál es el *situs* de las ideas de un pueblo, de su sistema de valores?, ¿cuál es el origen y naturaleza de la costumbre, concretamente del derecho consuetudinario y el *locus* del derecho político? La respuesta para Costa es simplemente obvia: «La doctrina política del pueblo español... sus costumbres jurídicas... brota[n] directamente, ora en raudal purísimo, ora enturbiado por impurezas nacidas de los hechos, de las entrañas mismas de la sociedad».²⁷ Ahora bien, la sociedad en cuanto tal es un concepto, una abstracción y, por tanto, es necesario proveerse de un anclaje real, fidedigno, objetivo para observar *cómo* y por qué *mediaciones* aparece, de forma que así podamos analizar la costumbre, el derecho, el valor, la religiosidad, etc., de un pueblo. También en este caso Costa lo ve con claridad: la roca dura objetivada de la juridicidad hay que buscarla «en la literatura, así poética como jurídica», en el «Refranero... en sus costumbres..., en los poemas del Cid, en los romances, en las cartas-pueblas..., en el Privilegio general, en las Observancias aragonesas, en la Carta castellana de 1282», «en multitud de monumentos poético-populares», etc.²⁸ Él mismo se da cuenta de su específica aportación metodológica cuando escribe que la poesía popular «apenas ha sido utilizada de un modo intencional y sistemático para penetrar el pensamiento ético, religioso, jurídico y político que animó al pueblo y que el pueblo consignó en ese gran repertorio de su sabiduría», como tampoco lo han sido «el Romancero y el Refranero veneros casi del todo vírgenes».²⁹ La ventaja de la representación popular reside en que «El pensamiento de las colectividades, por lo mismo que es impersonal, se halla menos expuesto a las abstracciones en que tan a menudo incurran los teóricos, haciéndoles tomar por sistemas de verdad cierta lo que son puras construcciones de su fantasía».³⁰ Más praxis consuetudinaria local y menos arbitrio legal codificado por políticos de gabinete que sólo conocen la Puerta del Sol, repetirá más tarde con insistencia y de diferentes modos y maneras.

Vale la pena ejemplificar, al menos una vez, el modo hermenéutico que Costa despliega para apreciar sus luces y sombras; podemos fijarnos para ello en su versión e interpretación de un personaje clave en la epopeya e historia de España y

al que él vuelve repetidamente: el Cid. La ecuación fundante y básica inicial la establece en estos términos: «No conozco epopeya nacional ni de raza que haya levantado tan alto el principio de justicia y rendídola tan fervoroso culto como la epopeya española. La ley, como la voluntad general, absorbiendo y anulando las voluntades particulares, exigiendo de ellas ciega, absoluta, incondicional sumisión, reduciendo al silencio todo interés individual que dimane de ella, el Derecho, como una categoría eterna, inmanente en el entendimiento divino, ingénita en la humana naturaleza, anterior a toda ley, superior a toda soberanía, ante cuya santidad y majestad augusta deben inclinar su frente todas las potestades de la tierra».³¹ ¿Qué mensajes concretos nos envía esa épica nuestra tan excepcional que brilla con pura luz revolucionaria desde la Edad Media?

«El Cid», escribió el todavía joven Costa, «lo mismo que Bernardo del Carpio, lo mismo que Fernán González, es decir, lo mismo que los otros dos héroes que comparten con él la alta representación del pueblo español, vive en pugna constante con los reyes de Castilla; ... en esa lucha los juglares han figurado al Cid como representante de la patria, de la razón y del derecho, y al monarca como símbolo de la injusticia, de la traición, del crimen. La musa épica de nuestro pueblo simbolizando la vida interna de los Estados cristianos de la Península en una lucha incesante entre los reyes, por una parte, representados como tiranos, y, por otra, el pueblo, personificado en aquellos sus tres predilectos caudillos; toda nuestra epopeya se ha penetrado de esa vigorosa oposición que le da cierto sabor y cierta intención revolucionaria».³²

Dos citas más para añadir dimensiones variadas o proyecciones tornasoladas del holograma, mezcla de hecho y ficción, del Cid: «Es el Cid en la epopeya española, noble y villano, legítimo y bastardo, hijodalgo e hijo de sus obras, labrador, menestral y guerrero, infanzón y ciudadano, excomulgado y santo, vasallo de un rey y señor de reyes vasallos, príncipe soberano y par de emperador. Lleva la voz de todas las clases, y simboliza, no la fusión, sino la concordia y armonía entre ellas y la unidad orgánica de la nación. De aquí el gran valor ideal y representativo de nuestro héroe».³³

En la segunda cambia de tercio y nos lo presenta como adalid de la libertad, como repositorio de la ley y abanderado del derecho: «El Cid, el patrocinador de la honra patria, el portaestandarte de la independencia, el fuerte castillo de la nacionalidad, el terror de la morisma, es también el terror de los reyes, el fiel custodio de las libertades, el austero guardián de la ley: reivindica a la nación su territorio y revela al pueblo la conciencia de su derecho; riega el suelo con ríos de sangre africana, y al propio tiempo, hincha los aires de acentos liberales, que no han cesado ni un minuto de resonar en nuestra historia. La musa justiciera y patriótica ha encontrado su símbolo. En el viviente Tabor de la fantasía popular el Cid épico se transfigura en idea, y es la expresión plástica de una noción moral: la noción eterna del derecho».³⁴

En ésta, como en todas las numerosas glosas que hace del Romancero, de la literatura oral y popular, del Refranero y de los clásicos, lo mismo que en sus frecuentes *regards en arrière* sobre momentos significantes de la historia de España, multiplica las perspectivas, viaja con fluidez transitiva de una lectura a otra irisada de nuevos colores, juega en polaridad y realza dualidades antitéticas para mostrar, a través del contraste semántico, la fascinación de los extremos, la función polivalente del símbolo y la individuación cultural. Como resultado nos ofrece una cornucopia de sugerencias que hacen pensar; podemos, con todo derecho, no estar de acuerdo con alguna de sus interpretaciones, pero tanto el enfoque metodológico de conjunto como su tenacidad por ir más allá del relato literario *tout court* tienen la virtud de descubrirnos un coherente intramundo, siempre equiprobable y persuasivo, rebotante de plural riqueza significativa. Después de todo, conviene recordar que toda compleja interpretación cultural de lo social viene nimbada por un halo de *incerta chiarezza* difícil de eliminar.

Costa no se detiene en la interpretación jurídica de la literatura (de todo género) comunitaria y de los textos locales; con pluma ágil pero segura y certera describe un segundo plano, elabora otra dimensión principal y cimera en su obra: la dicotomía costumbre/ley. Pero, nótese, poesía y costumbre, como toda creación cultural, tienen, nos dice, un mismo origen, manan de la misma fuente; encuentra algo así como una «afinidad y... amalgama entre la legislación y la poesía, lo mismo que entre la poesía y el dogma religioso»,³⁵ etc., porque, en definitiva, todo procede del espíritu del pueblo, el cual se expresa de una manera plural pero coherente. Más aún, asegura en frase genial adelantándose en más de medio siglo a Lévi-Strauss: «el genio de cada raza se ostenta siempre el mismo en todas sus manifestaciones».³⁶ Y así como se puede distinguir entre poesía popular y poesía culta, así también, y en virtud del mismo principio inmanente y metodológico, es posible diferenciar la costumbre popular de la ley positiva, erudita y general. Y de la misma manera que la totalidad de la literatura se desarrolla en círculos poéticos, la complejidad jurídica viene también formulada en «círculos jurídicos en [los] que se va especificando el Derecho al pasar desde su oscura virtualidad a la luz de la vida, según un proceso gradual y progresivo que principia en el Hecho Consuetudinario y la costumbre, y acaba en el Código general, que tiene su primera raíz en la familia, y florece y llega a completa madurez en la nación y la federación universal».³⁷

Al llegar a este extremo Costa vuelve a proyectar sobre la costumbre las mismas preguntas que se planteó en el análisis del hecho poético: ¿dónde y cómo se genera el derecho consuetudinario?, ¿quién es su autor? He aquí las respuestas en sus propias palabras: «Al punto que en el seno del pueblo surge y se hace sentir una necesidad jurídica —(cuando aún no se ha determinado por ley ni por costumbre la calidad y la proporción de los medios con que esa necesidad ha de satisfacerse)—, pónense 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 la esencia y eternos principios del Derecho, 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».⁴⁸

¿Cómo se concreta la juridicidad «en una regla práctica, temporal e histórica? ¿Quién ha sido su autor inmediato? No... fue la colectividad... Quien ha causado el hecho consuetudinario típico, quien ha traducido y simbolizado en él una esencialidad de derecho, quien ha estatuido ley con carácter general... es un individuo». Pero ¿«en qué forma» se ha producido esta hipostatización? «Aquella necesidad social, a cuyo impulso ha de brotar la regla, no se manifiesta simultáneamente y por igual en todos los individuos que integran la sociedad, ni aquellos a quienes afecta en un mismo momento..., se hallan dotados del grado de capacidad intelectual y de habilidad técnica que es indispensable para desentrañar en el mundo infinito del accidente la idea esencial que palpita en el fondo de aquella necesidad, y elegir entre la rica muchedumbre de formas posibles la más adecuada». Siendo esto así, continúa, tiene lugar una como selección espontánea en virtud de la cual «el individuo... mejor dotado por sus aptitudes y posición entre cuantos sintieron el duro acicate de la necesidad, escoge los medios adecuados..., los proporciona a la potencialidad del fin, y ejecuta, por último, la prestación». Así «nace un *hecho*, que de individual que es, por razón de su origen, adquiere por su significación la importancia del hecho social y aun de principio y norma de obrar, desde el punto en que los demás lo reconocen como *legítimo*» y así «ha resultado una *costumbre*, una regla de acción para toda la sociedad».⁴⁹

Pero tampoco se detiene aquí nuestro académico. En su *Discurso* de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de 1901, y anteriormente, y desde el inicio de su investigación recogida en *Derecho consuetudinario del Alto Aragón*, en *Teoría del hecho jurídico individual y social* y en *Estudios jurídicos y políticos*, el tema nuclear y fundamental, desde una perspectiva antropológica, viene centrado en torno a estas preguntas que desarrolla en interminable *bouclage*: ¿cuál es el valor jurídico-social de la costumbre?, ¿cuál es, en última instancia, su naturaleza?, ¿puede una comunidad regirse solamente por el derecho consuetudinario?, ¿son necesarias las leyes —en sentido estricto— en toda sociedad?, ¿puede haber sociedades sin leyes? Difícilmente puede encontrarse una temática más estrictamente antropológica. Pues bien, nuevamente el pionero Costa se adelantó en más de medio siglo al planteamiento de esta problemática que caracterizó, por un par de decenios, a la Antropología jurídica. Figuras tan emblemáticas e imaginativas como Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, M. Fortes y M. Gluckman, por citar los más conocidos, no sólo experimentaron entre nativos la fuerza de la costumbre y la potencia de las diferentes matrices consuetudinarias, sino que, además, les dedicaron considerable o suma atención, y las monografías que sobre la naturaleza y dialéctica costumbre/ley escribieron son de necesaria lectura todavía hoy.⁴⁰ Curiosamente, el altoaragonés se refiere, aunque de pasada, y a

veces con ironía respecto de los blancos civilizados, a varios pueblos primitivos africanos.

Para desarrollar el argumento Costa parte de su conocimiento personal de una capa social, la más amplia y numerosa de la sociedad, regida por normas tradicionales internas, la «España grande, formada de los pequeños, la silenciosa y que no se ve... la que no conoce la ley», aquella que contrasta con la «España chica, formada de los grandes, la que se ve, la que mete el ruido», la que dicta leyes y las recopila en Códigos.⁴¹ La España numerosa, la de los labradores que vuelven cansados a casa al atardecer, la de los pastores que apenas pisan poblado, la de los pescadores parias del mar, la de albañiles, tejedores, costureras, mineros, etc., es la de todos aquellos que no sólo no pueden aprender las leyes, sino ni siquiera leerlas o aun enterarse de su existencia, «cuanto menos dominarlas, concordarlas y retenerlas en la memoria».⁴² Simplemente las ignoran por imposibilidad de conocerlas. De aquí concluye que «no son verdaderamente leyes sino aquellas que el pueblo conoce».⁴³

Ahora bien, «¿realmente puede vivir sin leyes... entiéndase bien, sin leyes exterior y reflexivamente promulgadas, obra de órganos especiales del Estado... y de necesario cumplimiento, garantizadas por alguna *actio*... las sociedades humanas?». ⁴⁴ La respuesta es concisa y afirmativa: en España «podrían vivir ordenadamente los hombres en sociedad sin comercio apenas con las leyes; libres, por tanto, de la necesidad de conocerlas; y sin que por ello, dicho se está, hubieran de chocarse entre sí las múltiples esferas individuales ni dejaran de formar juntas, como antes y como siempre, municipio, nación, Estado».⁴⁵

Las páginas siguientes las dedica a describir la constitución del status individual o derechos individuales inherentes a la persona; el sumario de todas ellas le lleva a la conclusión de que «La costumbre individual es una fuente de derecho tan sustantiva, tan legítima y tan necesaria en su esfera como la costumbre social en la esfera de la nación, de la región o del municipio».⁴⁶ En cuanto a este último o «comunidad consuetudinaria, desdeñada por el legislador, regida autónomamente por los individuos mismos que la componen, en forma de democracia directa, les procura hierbas y pastos, semental y seguro, para su ganado, tierras y simiente para su labranza, huerto para su potaje, riego para sus prados, prestaciones vecinal, con la lorra y andecha, para sus labores, madera para sus edificaciones, herrería para sus aperos, artefacto para su molienda, médico para sus enfermedades, preces y sufragios para su alma»,⁴⁷ «vasto sistema civil y político que se desarrolla fuera del alcance de la ley oficial».⁴⁸

A continuación explora «por nuevos rumbos» la relación entre la costumbre jurídica y la ley, entre la costumbre, la soberanía y la autoridad apoyándose en autoridades de la magnitud y prestigio de Navarro, Covarrubias, Cano, Valencia, Escobar y Mendoza, Sá Miranda, Caramuel y Giner de los Ríos, entre otros. Todos juntos y Costa con ellos, parecen convenir en que «El producto de la ini-

ciativa del pueblo es una regla sustantiva de derecho, la *costumbre*, que lleva en sí misma su propia sanción, sin que necesite de ningún otro complemento o consagración de parte de nadie para regir, como rige, desde el instante mismo de su formación». ⁴⁹ Costa, por su parte, añade: «sentado que las leyes derivan su fuerza de la sanción directa y personal del pueblo (*communitas*), nuestros tratadistas hubieron de preocuparse de la forma en que el pueblo había de expresar ese su consentimiento y aceptación, o, por el contrario, su veto». ⁵⁰ Y termina: «Lo expuesto hasta aquí arroja la siguiente conclusión: que no son derecho vivo, que no son derecho positivo las reglas jurídicas que el pueblo no ha elaborado y puesto en vigor por vía de costumbre, o que el pueblo no prohió en un principio por vía de aceptación, tácita o expresa, o que ha dejado caer en desuso». ⁵¹ Los Códigos deberían ser expresión de la costumbre local, municipal y regional y complemento obligado de éstas en su triple aceptación; de esta forma podría armonizarse la variedad dentro de una unidad y ésta permitir a aquélla.

No me considero con la más mínima autoridad para justipreciar la posición y especificidad jurídicas del pensamiento de Costa en el conjunto y concierto de tratadistas sobre el tema. Una excelente apreciación es la de J. Vallet de Goytisolo, quien dedicó parte de su *Discurso* de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas a la figura jurídica de Costa. ⁵² Pero sí quiero terminar este ensayo resumiendo algunos puntos de su itinerario mental subrayando aquellos que más le aproximan al espíritu de mi disciplina socio-cultural.

Costa realizó un esfuerzo tan creador e imaginativo como gigantesco para «penetrar [son sus propias palabras]... en la naturaleza del hecho jurídico, en el modo de su generación y en su manera de obrar en la vida». ⁵³ Para desambiguar la naturaleza heterosignificativa del concepto y clasificar sus *ordines essendi* parte de una aproximación innovadora y radical, de una *idée maîtresse*: de lo que hay que ver en la costumbre desde un ojo rural. No olvidemos que Costa investiga en el Alto Aragón hace más de un centenar de años, cuando no sólo esa comarca pirenaica, sino hasta muchas ciudades importantes españolas presentaban un carácter rural. Este punto de partida analítico le presta, consecuentemente, los *modi operandi*, idénticos a los empleados por el antropólogo, a saber, buscar la naturaleza del fenómeno, en este caso la costumbre, allí donde se dé y más fácilmente pueda aislarse para su investigación. Los *loci* del derecho consuetudinario son para Costa los hábitos, usos y costumbres del pueblo, su literatura oral y escrita, los acuerdos y pactos en la plaza del lugar o a la puerta de la iglesia, en una encrucijada de un valle, etc., el modo solidario de vida comarcal, la lengua, foros e instituciones regionales, las creencias e ideas sobre la libertad, lo justo, lo deseable, lo bueno y lo malo, su sistema de valores en una palabra.

Al dirigir, con mano precisa, su antena cultural hacia los manantiales más prístinos, Costa logra captar las voces del pueblo y los ecos de la historia tradicional; escribe libros-volúmenes que no sólo aportan cosecha ubérrima de datos etnográficos

ficos de primera mano, sino que, además, y por primera vez y sistemática vez en España, exhalan la fragancia que brota de la experiencia vivida. A Costa le enfadaban lo que él llamaba «quiméricos apriorismos»; gozaba en la inmersión en el «pensamiento de las colectividades» porque en él y de él «brotan directamente», nos dice, los ideales del pueblo. Pero en esas monografías encontramos algo más y, nuevamente, original y pionero: un *réseau symbolique* que aglutina en un todo, a lo Mauss,⁵⁴ el hecho social total. Al pretender analizar la naturaleza del hecho consuetudinario Costa tiene forzosamente que afrontar, se da perfecta cuenta porque se lo exigen tanto el material como su enfoque, no sólo el modo de presentación de una costumbre determinada, sino también su ecología local, su historia, las formas expresivas incluidas las artísticas, la etimología, las creencias religiosas, la mitología y el sistema de evaluación final. Sólo integrada la costumbre en el conjunto de relaciones que enmarcan la vida toda del pueblo tendrá sentido propio y valor intrínseco. Es el *totum* el que explica y dignifica las partes: la comparación con entidades y fenómenos homogéneos decidirá su especificidad, afinidades, similitud o unicidad. Derecho y vida son inseparables en toda su complejidad; tienen una «relación mutua», afirma el polígrafo Costa, «de todo punto necesaria».⁵⁵

La relación, como la realidad, no es algo que percibimos directamente; lo que se nos presenta a los sentidos son, en reflexión de Costa, «imágenes» de «un panorama interior». Para toda representación mental «es indispensable la presencia del espíritu» y la potencia de la «imaginación». Pero, además, y de nuevo Costa se adelanta con clarividencia a un conjunto de antropólogos todavía hoy trasnochados, subraya la existencia de algo a lo que llega precisamente a través del análisis del hecho empírico, de un *universum* cultural, esto es, y según su expresión, «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 o engranar en ellas». Es, concretamente, en la obra literaria y en la composición estética en general donde se manifiestan y brillan «en plenitud de espontaneidad»⁵⁶ poderes vitales en exceso, la creatividad humana, la supremacía del espíritu.

Costa, el que tan a ras de *etnografía empírica* se mueve, alcanza, precisamente por eso, el universo cultural eximido de correlación, en el que las construcciones imaginativas humanas carecen de conexión causal directa con un contexto ecológico-social determinado. El aragonés tocó el techo de la indeterminación cultural, supo llegar al nivel desde el que se pueden ver los fenómenos *sub specie culturae*. Pero la trascendencia última del hecho cultural, su oblicuidad semántica constante, enmarañada siempre en redes simbólicas intertextuales, su ontología cultural en una palabra, no le impidió ver con claridad el hecho de que toda forma transhistórica aparece siempre encamada en expresión material múltiple y compleja.

He pretendido con estas rápidas pinceladas individualar el personaje Costa resaltando los colores etnográfico-antropológicos de su fisonomía intelectual. Prescindiendo de pendencias etiqueteras de escuela, el perfil de la obra principal de Costa, la manera de recoger los datos y la interpretación cultural conjunta a que los somete, le hace acreedor a figurar en lugar honorífico en la historia de nuestra disciplina. Fue, he dicho más de una vez, un antropólogo *avant la lettre*.

NOTAS

- 1 Págs. 25, 34 y 38 de *Joaquín Costa, el gran desconocido*, de G. J. G. CHEYNE, Ariel, 1972.
- 2 Lo leo en *Necrología del Señor Don Joaquín Costa*, de G. DE AZCÁRATE, Madrid, 1919, p. 9.
- 3 Lo copio de CHEYNE, *o. c.*, p. 49.
- 4 CHEYNE, *o. c.*, p. 40.
- 5 Pp. 8, 11 y 14 de G. AZCÁRATE, *o. c.*
- 6 CHEYNE, *o. c.*, p. 149.
- 7 G. DE AZCÁRATE, *o. c.*, pp. 9 y 14.
- 8 J. M. AUSET BRUNET, «Costa en el recuerdo de sus familiares», p. 119 de *El legado de Costa*, varios autores, Zaragoza, 1984.
- 9 La Fundación Joaquín Costa tiene una *Guía de biografías y estudios de Joaquín Costa*, Zaragoza, 1981. R. PÉREZ DE LA DEHESA da en *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, septiembre, 1966, en pp. 233-261 una amplia bibliografía de las obras de Costa.
- 10 Debo a la amabilidad de don José M. Auset Viñas, pariente de Costa, el conocimiento de este material.
- 11 Lo tomo de G. J. G. CHEYNE, *Aspectos biográficos y bibliográficos de J. Costa*, p. 23 del libro *El legado.... o. c.*
- 12 J. C. MAINER, *La frustración universitaria de Joaquín Costa*, en *El legado.... o. c.*, pp. 238 y 239.
- 13 Cita la frase J. DELGADO ECHEVERRÍA en «Costa y el Derecho», p. 105 de *El legado.... o. c.*
- 14 La cita la tomo de «Costa en el recuerdo de sus familiares», de A. ORTEGA COSTA, pp. 132, 133 y 135 de *El legado.... o. c.*
- 15 En *Antropología social y Hermenéutica*, Fondo de Cultura, 1983, p. 133.
- 16 Me ha prestado amablemente una fotocopia don José M. Cortell de la que copio esas frases.
- 17 Apareció cinco años más tarde, en 1881, Madrid.
- 18 En *Los siete criterios de gobierno*, Biblioteca Costa, t. VII, Madrid, 1914, p. 75.
- 19 *Poesía popular española. Mitología y literatura celto-hispanas*, Madrid, 1881, pp. V-VI.

- 20 *Poesía popular...*, o. c., pp. 2 y 3.
- 21 *Poesía popular...*, o. c., pp. 8 y 9.
- 22 En el sentido que Costa le da puede, en ocasiones, ser equivalente a antropólogo.
- 23 *Poesía popular...*, o. c., pp. 11 y 12.
- 24 *Poesía popular...*, o. c., pp. 134 y 135.
- 25 *Poesía popular...*, o. c., pp. 135 y 137.
- 26 *Poesía popular...*, o. c., pp. 155 y ss.
- 27 *Estudios jurídicos y políticos*, Biblioteca Costa, t. XIV Madrid 1884, pág. 6.
- 28 *Estudios...*, o. c., pp. 5, 6 y 7.
- 29 Tomo la cita de *Ideario de Costa*, recopilación de J. García Mercadal, 3.ª ed., Madrid, 1936, p. 85.
- 30 *Estudios...*, o. c., p. 5.
- 31 *Estudios...*, o. c., p. 86.
- 32 *Tutela de pueblos en la Historia*, Biblioteca Costa, t. XI, Madrid, 1878, p. 164.
- 33 *Tutela...*, o. c., p. 156.
- 34 *Estudios...*, o. c., p. 87.
- 35 *Poesía popular...*, o. c., p. 2.
- 36 *Estudios...*, o. c.; desarrolla su idea en las pp. 112 y 113.
- 37 *Poesía popular...*, o. c., p. 137.
- 38 *Poesía popular...*, o. c., p. 138.
- 39 *Poesía popular...*, o. c., pp. 138 y 139.
- 40 E. E. EVANS-PRITCHARD y M. FORTES (eds.), *African Political Systems*, O.U.P., 1940. El prefacio es de A. R. Radcliffe-Brown. M. GLUCKMAN: *Custom and Conflict in Africa*, Blackwell, Oxford, 1970.
- 41 *El problema de la ignorancia...*, o. c., p. 12.
- 42 *El problema...*, o. c., pp. 17 y 4.
- 43 *El problema...*, o. c., p. 22.
- 44 *El problema...*, o. c., p. 25.
- 45 *El problema...*, o. c., p. 27.
- 46 *El problema...*, o. c., p. 38.
- 47 *El problema...*, o. c., p. 53.
- 48 *El problema...*, o. c., p. 55.
- 49 *El problema...*, o. c., p. 55.
- 50 *El problema...*, o. c., p. 78.
- 51 *El problema...*, o. c., p. 89.
- 52 *Voluntarismo y formalismo en el Derecho*. Joaquín Costa, antípoda de Kelsen, Madrid, 1986.
- 53 Citada esta frase por J. VALLET DE GOYTSOLO, *Voluntarismo...*, o. c., p. 72.

- 54 Véase «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», aparecido en *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924, t. I.
- 55 Tomo la cita de *Voluntarismo...*, o. c., p. 79.
- 56 Las frases de Costa las vuelvo a tomar de *Voluntarismo...*, o. c., pp. 146 ss.
- 57 Naturalmente que hay aspectos y momentos en la producción de Costa que no concuerdan con los dogmas antropológicos del presente, pero *distingue tempora et concordabis jura*. Además, mi pretensión en este ensayo ha sido realzar alguna de las notas culturales que me parecen más positivas.

El colectivismo agrario en Portugal. Historia de un problema

POR
ALBERT SILBERT

NOTA INTRODUCTORIA DEL TRADUCTOR

El texto que reproducimos pertenece a la obra *Do Portugal de Antigo Régime ao Portugal oitocentista*, del profesor Albert Silbert, de la Sorbona parisiense. Se trata de un estudio de singular penetración e interés, tanto para portugueses como para españoles. Los primeros tienen en Silbert, para que me entiendan los lectores del lado de acá que no le conocen, una especie de «Pierre Vilar en Portugal», es decir, el más eminente entre muchos lusistas de Francia (los profesores Silbert y Vilar en la Sorbona, ilustres lusista e hispanista, respectivamente, ambos apuntan con frecuencia caminos y métodos de estudio nuevos a las correspondientes historias).

Precisamente por ello, y en gratitud a una obra larga y fecunda, se le tributó en Coimbra, en 1991, un hermoso homenaje al que se sumó la Asociación Portuguesa de Historia Económica, otorgándole muy solemnemente, como ellos saben hacer, el doctorado «Honoris Causa» de esa celeberrima universidad. Una sorpresa para todos fue la asistencia al acto, de imprevisto, del presidente de la República, Mario Soares, discípulo y amigo del profesor Silbert. En su entorno debatimos por un par de días un grupo de destacados historiadores portugueses y dos españoles (mi colega Santiago Zapata, de la Universidad de Extremadura, y yo mismo) invitados a los actos y a participar en un fecundo encuentro científico, cuyas actas verán pronto luz; yo participé con una ponencia sobre los intentos de establecer una «Zollverein» o unión aduanera luso-hispana en el siglo pasado, a la manera de la interalemana.

Con ese motivo, y animado por su amable atención, en un aparte le pedí autorización para traducir y publicar en algún medio nuestro este importante texto, publicado en primer lugar en la revista *Economía e Finanças*, vol. XXVIII (1960), pp. 987-1057, y recogido en libro (Lisboa, Livros Horizonte, serie Horizonte Universitario, 1981, pp. 199-281). Me la dio complacido. Si no ha visto luz con anterioridad se ha debido, aparte de mi exceso de trabajo pendiente, a que no se veía fácil su publicación, que ahora hemos decidido incluir en este número de los *Anales de la Fundación Joaquín Costa*.

He realizado esa traducción casi al pie de la letra. es decir, bien poco literariamente (me he permitido muy pocas libertades, no soy Basilio Losada, el magnífico traductor de Saramago). El trabajo me ha sido facilitado con la transcripción de mis dictados por Pilar Gil, adscrita al grupo de Economía Política de la Facultad de Derecho, que lidera el profesor Alfonso Sánchez Hormigo, quien junto Ernest Lluch, estudioso y profesor de Historia del Pensamiento Económico, y quien esto firma, llevamos a cabo desde hace unos años un ambicioso proyecto de estudio del pensamiento económico que se desarrolla en Aragón en los siglos XVIII y XIX, generosamente financiado por el Instituto Aragonés de Fomento.

En estos últimos años ha sido muy notable el acopio de materiales tanto jurídicos como antropológicos en los *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. Los segundos, gracias a esa ya habitual comparecencia de los trabajos realizados en torno a Carmelo Lisón Tolosana, que suponen un corpus insustituible para la Antropología española y aun internacional. En ese contexto, estoy seguro de que esta aportación, tan minuciosa y crítica cuanto rigurosa, se insertará recabando la atención y el interés de muchos estudiosos.

Es hora, y ya es tarde, de insistir en romper los viejos muros mentales que nos separan del entrañable país vecino, tantas veces ignorado y, por ello, como diría el machadiano Juan de Mairena, despreciado. Ojalá contribuya a ello este estudio. Del lado de allá se indaga no tanto si los pioneros de la sociología, la antropología, la política social agraria, conocen a su contemporáneo Costa, lo que se da por sentado y probado, sino en qué medida trabajan en su línea y cuáles son, acaso, las fuentes comunes de inspiración, varios de los más celebrados estudiosos franceses, alemanes, etc.

Del lado de acá, poco se ha hecho de estudio comparado, aunque ya Cheyne en su fundamental *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)* publicado en español en 1981, señalaba veinte artículos de Costa sobre Portugal y sus colonias, tres de ellos publicados en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, y el resto en la *Revista de Geografía Comercial*, ambas bajo su dirección un cierto tiempo. La consulta, con esa ayuda, no puede ser más fácil.

Por otra parte, el más pulcro estudioso entre nosotros del Costa historiador, Alberto Gil Novales, publicó hace ya años, en la tan entrañable como mal conocida revista *El Ribagorzano*, editada a modo de continuación (tercera época) de la fundada e inspirada por Costa en su retiro de Graus, dos artículos sobre «El iberismo de Costa», llenos de penetración y jugo, que bien deberíamos, con su permiso, recoger en estos *Anales* a no tardar. Mientras tanto, para quienes deseen conocerlos ya, diré que se encuentran en los números 4 y 5 de esa por ahora última etapa, aparecidos en junio y julio de 1981, ambos en la página 13, apretadísima en los dos casos.

Es de celebrar que, a propósito del 150 aniversario del nacimiento de Costa, hayamos dispuesto de alguna ayuda complementaria y algún presupuesto menos

magro, como para publicar un número extra de los *Anales*, que incluya así, junto a la citada sección de antropología, este largo pero importante trabajo de Albert Silbert. Sin duda, supondrá una aportación de interés hacia el próximo Congreso Español de Antropología, que se celebrará en septiembre en Zaragoza, en fechas muy próximas a las del 150 aniversario del nacimiento de Costa. Y, en fin, es de celebrar que este texto será seguido, a no dudar, pronto, por el aún inédito de Ana María Rivas Rivas sobre «Joaquín Costa y Frédéric Le Play, precursores de la Antropología Social en Europa (o la memoria selectiva de las Ciencias Sociales)».

Creo que con publicaciones como esta se internacionaliza, hora era, la figura de Costa (hasta ahora gigantesca para Aragón, muy notable para España, pero ignorábamos sus conexiones exteriores), y qué mejor manera de acudir al homenaje y a la difusión, cada vez mayor y a la vez más preentoria, de su obra.

Zaragoza, 27 de noviembre de 1995
Eloy Fernández Clemente

1. EL COLECTIVISMO AGRARIO SEGÚN JOAQUÍN COSTA

El título que damos al estudio que sigue indica claramente que nos referimos a Joaquín Costa. Abordaremos primeramente el doble significado de su obra. Este estudio indispensable esclarecerá el tema, o mejor, los temas que queremos abordar.

«Colectivismo agrario» es una expresión que asume, ante todo, un tono político. Resume, en efecto, una doctrina que se puede considerar como variante del socialismo porque se opone a la propiedad privada de la tierra. Su originalidad teórica está en el hecho de ser la tierra el único medio de producción contemplado por ella. De forma que la gran reivindicación que simboliza el colectivismo agrario es la nacionalización del suelo.

Joaquín Costa partió de esta definición doctrinal. La encontramos en el comienzo del libro:

El colectivismo agrario... respeta y mantiene en las mismas condiciones de hoy la propiedad privada, no sólo del producto del trabajo..., sino también de los instrumentos de producción, con apenas alguna excepción, y la del suelo, esto es, de la tierra. El colectivismo agrario, o lo que es lo mismo, el sistema de nacionalización de la tierra...¹

La primera parte de su obra está dedicada al análisis de los antecedentes, o mejor, de las formas antiguas de esta doctrina que le parece específicamente española.

Pero la segunda parte se titula los hechos. [*Primera parte: doctrinas —Segunda parte: hechos*]. Como se sabe, la rica documentación reunida tiene un extraordinario interés. La mayor parte de su libro no tiene en realidad una relación directa con el estudio doctrinal que indica el título. Decimos directa porque es notorio que se adivina una relación indirecta, que honestamente no se puede negar, aunque no se compartan las ideas y opiniones de Joaquín Costa. Todos los hechos, costumbres y pormenores de la organización agraria que expone, sobrecuentan que la propiedad privada de la tierra no constituye un derecho absoluto, que la propiedad colectiva existe, a veces, de una forma integral, otras veces, apenas parcial, en gran número de aldeas. Como si la propia teoría estuviera penetrando en una masa considerable de campesinos y los inspirase en la vida social, sin que tuviesen conciencia de ello. Los hechos de que Joaquín Costa habla en la segunda parte son todavía doctrina pero ahora ya inconsciente.

Pasaron muchos años de su obra. La voluntad política que la inspiraba no dejó muchos vestigios. Queremos decir con esto que el colectivismo agrario, aspecto limitado del socialismo, no tuvo gran éxito a no ser en Méjico. Pero los estudios especializados que se encuentran en el libro de Costa conservan todo el valor y constituyen un excelente ejemplo de dirección provechosa de búsquedas, de pesquisas. Es cierto que Costa no descubrió el problema; antes de él muchos otros escribieron sobre comunidades aldeanas de Asia y Europa. Summer Maine y Emile de Laveleye, hacia 1880, llegaron a pensar que la teoría del comunitarismo primitivo por el que combatieron ardorosamente se encontraba establecida definitivamente. Costa tuvo el gran mérito de llamar la atención en España y muchos trabajos posteriores hubieran ganado mucho de no haberle menospreciado. La posición en cierto modo imaginada, entre el individualismo agrario mediterráneo y el colectivismo del Norte de Europa, surgiría pronto como ilusoria si se hubiesen referido a su obra. En nuestros días, cuando los geógrafos, etnólogos, sociólogos, con más ciencia o menos prejuicios, continúan con éxito las tentativas comenzadas en el siglo XIX, se podría juzgar que el ilustre aragonés fuese el más conocido de los investigadores de las ciencias humanas, sobre todo, naturalmente, fuera de la Península Ibérica.

Pero, en la propia Península, ¿qué pasa con Portugal? ¿Existió en Portugal este movimiento europeo que Costa representa en España? ¿Habrá algún Costa portugués o tuvo el propio Costa influencia política o científica en el país vecino? Formulamos estas preguntas independientemente de la consideración que tenemos por Costa. Partiendo en realidad, no del hombre, sino del asunto por él tratado, fuimos llevados por el curso de nuestras pesquisas a hacer estas reflexiones sobre el problema del colectivismo agrario portugués. Recurriendo, por así decir, a la bibliografía de la cuestión, nos dimos cuenta de la poca relevancia que tuvo en la

vida intelectual del país. Precisamente fue el contraste con España lo que nos causó admiración. Procuramos entonces profundizar en el asunto. Intentamos encontrar lo que otrora se hubiera podido decir y dado que, efectivamente, no se dijo gran cosa, procurar comprender por qué no se dijo más. Y nos convencimos de que valía la pena intentarlo. El colectivismo agrario estaba relacionado con tantos otros problemas (por ejemplo, el del socialismo, el del nacimiento y desarrollo de las ciencias sociales) que todas las tentativas que intentan historiar el problema esclarecen concomitantemente los aspectos fundamentales de la historia general de las ideas y mentalidades. Pensamos que también valdría la pena extender este estudio al plano europeo y analizar las razones políticas, literarias, científicas y geográficas que expliquen el desarrollo que tuvieron en el siglo XIX los estudios sobre comunidades rurales. Esperamos tener la oportunidad de hacerlo.²

De nuestra pesquisa portuguesa señalaremos inmediatamente una conclusión que se impone: el primer autor en tener conciencia perfecta del problema fue sin duda Oliveira Martins, que por tanto, centra todo nuestro trabajo.

I. LOS SIGLOS DEL SILENCIO

1

La parte doctrinal del libro de Costa se remonta al siglo XVI. Se mostró consciente del interés que tenía para su punto de vista el conocimiento del movimiento representado en la Edad Media por los «espiritualistas» franciscanos. Incluso el «colectivismo agrario» propiamente dicho le parece haber comenzado apenas con los escritos de Juan Luis Vives y del padre Mariana, a quienes llama (la expresión es muy característica) los fundadores de la sociología española.

Se sabe que los defensores de la doctrina se inspiraron, a veces, en hechos descubiertos en el imperio español. Un párrafo entero de Costa se titula «Doctrina inspirada en el colectivismo peruano —*Polo de Ondegardo—Acosta—Murcia de la Llana*».³ El gran teórico Flórez Estrada invocaba, él también, el ejemplo peruano en su obra de 1839, *La Cuestión Social*, que Costa tanto admiraba. Simplificando las cosas, se puede decir que ese es uno de los aspectos de la célebre concepción del «buen salvaje».

Concepción que nació del descubrimiento de los «primitivos» extra-europeos por los «civilizados». Pero, en cuanto a esto, los portugueses están mucho mejor situados que los españoles, no sólo por su conocimiento más vasto de Africa, sino también por el contacto con la India. Evidentemente que en este caso ya no se trata de «salvajes», incluso en la antigua acepción del término, sino de una civilización diferente en la cual las comunidades rurales desempeñaban una función

importante. Los hechos indianos tienen un lugar de relieve en la primera gran obra de Summer Maine, *Ancient Law*, publicada en 1861, y fue en gran parte sobre ella sobre la que fundamentó su teoría del comunitarismo primitivo. El pensamiento portugués podría haber sido marcado por esas influencias.

Pero eso no es probable. Este área, el siglo XVI, no es de nuestra competencia, y por eso dudamos en pronunciarnos definitivamente. Pero es ya característico comprobar que el «buen salvaje» portugués no evoca nada de nítido, de clásicamente definido. Los especialistas de este periodo son unánimes: reconocen que nada de serio se escribió entonces sobre este asunto.⁴ Según Luís de Matos, el escritor que más sufrió la influencia social de la literatura portuguesa de los Descubrimientos sería el inglés Tomás Moro. ¿Debemos, pues, constatar la carencia?

Estaríamos llevados a hacerlo inmediatamente si no existiesen algunos textos que no es posible dejar a un lado. Los pasajes de João de Barros y de Sá de Miranda en los que aparecen bosquejos de crítica social tienen tal vez relación con aquello que nos interesa. En la parte dedicada al humanismo de la *Historia de la Cultura en Portugal*, António José Saraiva no dejó de señalarlas. Se trata muy sencillamente de una teoría del comunitarismo primitivo, según la cual la propiedad privada consiguió vencer a costa de una evolución que dio el triunfo del mal sobre el bien. Las citas de *Ropica Pnefma* lo expresan lo más claramente posible:

Dios, dio la ley de obediencia divina y humana, sin dar a Adán el señorío de los otros hombres que después naciesen —pudiéndolos señorear como tronco que los había generado—, sino solamente el uso común de los frutos de la tierra. Porque de todos los elementos que creara (Dios), como la luz del Sol, tanta parte quiere que llegase al siervo como al señor. Sin embargo, todos estos preceptos naturales se corrompieron —y sol quedó seguro por estar donde no llegan los poderosos de la tierra.

Con la multiplicación de los hombres creció la codicia, y por conservarse entre sí constituyeron en ley que lo *mío* no fuese *tuyo* ni lo de aquél de otro.

¿Sabe tu Entendimiento cuál fue la codicia que dividió las tierras y que primero halló este pronombre *mío*?

¿No hay en estas frases de João de Barros un tono que preanuncia a Jean-Jacques Rousseau? En Sá de Miranda se encuentra idéntica afirmación: la sociedad no conocía la propiedad privada. «Los propios leones, escribe, porque están próximos al estado natural, no tienen repartida la tierra por marcos tan desiguales, unos poseen de sierra a sierra,⁵ otros nada, otros los tojales». Estos hombres puros, incluso no corrompidos por la civilización ¿no son «buenos salvajes»? ¿El nuevo conocimiento de la Humanidad primitiva habría influenciado el espíritu de los dos autores?

António José Saraiva responde negativamente. Para él las tendencias sociales que se manifiestan en João de Barros y Sá de Miranda resultan de la exploración de un tema clásico del humanismo, sacado pura y simplemente de la antigüedad —la Edad de Oro:

La idea de un derecho natural contrapuesto al derecho positivo... es muy corriente en la literatura del Renacimiento, se expresa frecuentemente en el mito de la Edad de Oro que de los poetas griegos pasó a la literatura latina (particularmente Séneca y Ovidio).

Sá de Miranda lo dijo expresamente:

De la Edad de Oro se pasó a la de Plata, después a la de Hierro, y fue durante ésta, con sus violencias, cuando aparecieron lo *tuyo* y lo *mío*.

Con todo, Saraiva reconoce en João de Barros cierta originalidad: la caída no se debe a las imperfecciones de la naturaleza humana, sino a los abusos de los poderosos.⁶ Lo considera menos escéptico, pero indignado. Pero en conjunto, el elogio del comunitarismo primitivo es más un ejercicio de retórica que una verdadera crítica social profundamente sentida. Esta es también la opinión del reciente editor de la *Ropica Pnefma*, I. S. Révah.

Los portugueses no prestaron, pues, atención a la organización agraria de los pueblos con los que entraron en contacto. O mejor, no sacaron ninguna conclusión de algunos hechos que tenían que conocer por fuerza de las cosas administrativas. De ningún modo ignoraron las comunidades rurales de la India. Un foral de 1526 se refiere a ellas directamente y constituye, además, una interesante fuente para el estudio de la sociedad local en la época de la llegada de los europeos.⁷ Pero no hubo ningún tipo de reacción intelectual. Esta ausencia de reacción contrasta claramente con los españoles. Éstos sintieron, gracias al Perú, un problema del que aquéllos, salvo respecto de la India, permanecieron ajenos.

2

¿Pasó algo nuevo en el siglo XVII? Si consultamos la obra de Melo Franco, aún tendremos una respuesta negativa. Se nota sin duda que examinó con preferencia autores no portugueses, pero al principio del libro cita uno portugués y al final, aunque rápidamente, cita a otros. Es de asombrarse que no se encuentre mencionado el padre Vieira, cuyos combates a favor de los oprimidos son muy conocidos. Los sermones en que asume la defensa de los indios, la simpatía por el colectivismo autoritario que los jesuitas había establecido en Paraguay, le convierten en el primer escritor importante que se mostró sensible en Portugal por el tema que estudiamos.⁸ Pero no nos atrevemos a decir en qué medida, por falta de un estudio de base. Le Gentil consideraba que se anticipaba a Rousseau, cuando también se refería «a lo tuyo y a lo mío».

Puede, en todo caso, decirse que António Vieira quiso dar ejemplo de una sociedad igualitaria, por próxima a la Naturaleza, pero no hizo escuela. Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, nunca imaginaron una solución agraria de este tipo. Por otra parte, son mercantilistas y la doctrina que profesan no favore-

ce las tendencias colectivistas. Pero estos autores portugueses tienen cierta originalidad. Insisten en la necesidad del desarrollo de la economía metropolitana. Ansían, como dice António Sérgio, una política de «fijación» y no la política puramente comercial o colonial. El progreso agrícola les preocupa. Sobre todo uno de ellos, Severim de Faria, se dedicó a este tema y sus páginas sobre el Alentejo son justamente célebres. Pero cuando aborda la colonización del Sur, la concibe claramente como el resultado del desarrollo de la pequeña propiedad. La crítica severa de la gran propiedad no le trae nostalgia de la primitiva igualdad. Vieira es, por lo tanto, una excepción.

3

¿Será de esperar un cambio en el siglo XVIII? Una nueva ola de interés arrastra a los contemporáneos a apasionarse por el «buen salvaje», que fue estudiado en muchos trabajos en el ámbito europeo. Se sabe, por ejemplo, la influencia que ejerció sobre el espíritu francés y la literatura francesa una cierta visión de América.⁹ Sobre España disponemos de la gran obra de Jean Sarrailh. Los capítulos titulados «Generosa solución al problema social» y «La nueva economía» tienen mucho interés.¹⁰ Desde el inicio viene a luz el tema que nos ocupa:

La protesta contra el yugo que pesa sobre ciertas clases sociales y ciertas categorías de seres humanos nace de la representación que se hace de las sociedades primitivas... Qué oposición entre esta igualdad primitiva, aumentada por una pureza idílica, y las injusticias sociales que descubre el siglo XVIII...

Jean Sarrailh demuestra cómo la fuerza de la corriente colectivista alcanzó al propio Jovellanos. Se encuentra en su «ley agraria», a pesar de sus preferencias por el individualismo, el germen de un comunismo futuro que evoca el comunitarismo primitivo. Espera ver «al hombre, que camina hacia la perfección, llegar a preferir la comunidad primitiva de bienes a un compromiso entre el establecimiento de la propiedad y la quimérica igualdad de las fortunas».¹¹ También recordemos, como es natural, a Costa. Luego salta a la vista, al leer las trece páginas consagradas a «las doctrinas inspiradas en los hechos del colectivismo nacional», la importancia de la corriente. Entre los cinco autores citados, D. Rafael de Floranes (1743-1801) nos parece incluso avanzado en relación con la época, visto que, para defender su posición, más allá de los españoles, recurre a los alemanes, eslavos, indios, asiáticos y peruanos, haciendo así antever las grandes obras de Laveleye y Summer Maine, tan discutidas en el siglo XIX.¹²

¿Podemos, pues, pensar en tendencias análogas en Portugal?

Es innegable que los hechos del colectivismo agrario, para hablar como Costa, tienen un cierto lugar en la literatura económica del siglo XVIII portugués. Y desde hace mucho que se sabe que su presencia no es de despreciar. El problema es frecuentemente abordado en las memorias de la Academia y en la masa de

documentos manuscritos que conocemos. No faltan discusiones a propósito de los terrenos de propios y de los pastos comunales. El asunto se ha enfocado en muchas monografías locales. En 1794 la Academia de Ciencias mostraba la importancia que entonces se daba a la cuestión al proponerla como tema de concurso en el año 1796: ventajas e inconvenientes de la comunidad de pastos.¹³ La memoria de Sebastião Francisco Mendo Trigoso sobre los campos abiertos trata sobre el pasto común¹⁴ y la comisión creada para ocuparse de la reforma agraria también se preocupaba por el problema.¹⁵

Los hechos que referimos pueden ser agrupados bajo la rúbrica de colectivismo parcial. Se habla más a su propósito que al del colectivismo agrario, de obligaciones colectivas, de hábitos comunitarios.

Los aspectos más sistemáticos son muy pocas veces señalados, pero por los menos Trás-os-Montes está en ese caso. A finales del siglo XVIII, un autor desconocido dio en pocas líneas preciosas indicaciones sobre la situación agraria de esta región portuguesa, en la que el colectivismo en la época contemporánea fue mejor estudiado. El texto que contiene este pasaje tiene una gran importancia. Fue, además, muy utilizado sin que aquellos que se inspiraron en él hubieran tenido siempre conciencia del origen de sus ideas.

En el volumen de *Memórias da Academia*, editado en 1827, se encuentra en la p. 251 de la 1.^ª parte una comunicación presentada a sus colegas por Dantas Pereira en que éste critica severamente la *Géographie politique du Portugal*, que Bory de Saint Vincent acababa de publicar en París. En el curso de su exposición Dantas Pereira inserta la siguiente nota (pp. 253-254):

Para mostrar lo que entiendo por influencia de los diversos sistemas de nuestros forales en diversas poblaciones de nuestras provincias... adjunto a esta memoria el siguiente escrito... que me fue comunicado hace 25 años poco más o menos; sin que en el presente me acuerde del nombre del que me hizo deudor de esta comunicación tan interesante.

Este texto, titulado «Acerca de algunos fragmentos de legislación agrícola de D. Dinis», explica efectivamente y con bastantes pormenores los contrastes entre las provincias portuguesas por la diferencia de las cartas dadas a aquellos que las poblaron. Para Trás-os-Montes el sistema adoptado fue el de los aforamientos colectivos, siendo la tierra propiedad común de la aldea. Pero el autor no se limita a dar cuenta de un hecho. Procura explicarlo, añadiendo:

No es fácil conocer esto; pero por lo que hoy todavía puede observarse en las tierras de aquella provincia, lugares en los que los pueblos conservan más tiempo sus antiguos usos, se ve que todavía tienen muchas acciones en común, que en otras partes ya ha abandonado el progreso de la sociedad. Por ejemplo: el horno de cocer el pan es común para toda una aldea, el molino también es común, la guarda de los ganados, el servicio público de los caminos, de los puentes, incluso el mismo cultivo es en gran parte hecho en común, por vecindad, y no por jornal (p. 267).

Esto significa que la monarquía portuguesa adaptó su legislación a la organización social colectivista de la provincia. Por otra parte, siendo diferentes las condiciones, las cartas fueron diferentes. Así se explican las densidades desiguales que el autor calcula sumariamente y que permiten establecer la jerarquía siguiente: *Minho*, *Estremadura*, *Beira*, *Trás-os-Montes*, *Alentejo*.¹⁶

Esta tesis fue reproducida por Rebelo da Silva casi literalmente¹⁷ y todavía hoy constituye la base de la historia agraria portuguesa. Pero no es este aspecto el que ahora nos interesa. Notemos, simplemente, que expone hechos que muy raramente se realizaban en esta época.

Hay que reconocer, por tanto, que globalmente el problema fue percibido. Pero la «doctrina inspirada en el colectivismo agrario nacional» que Costa consiguió definir para España, nunca surgió en Portugal. Por el contrario, basta recordar el espíritu fisiocrático de los economistas de la Academia para adivinar que cuando evocan las costumbres comunitarias es para condenarlas severamente. La memoria de Mendo Trigo sobre los campos abiertos tiene por objeto (así se dice en el título) aconsejar los mejores métodos de hacer vallados. Apenas conocemos un caso contrario a esta tendencia: el de Inácio José da Costa. En su obra sobre la región de Chaves propone un plan de valoración de tierras incultas francamente colectivista: serán divididas en tres zonas y la zona de cereales cultivada en común; la recolección estará dividida, a excepción de una parte, que será reservada para pagar los impuestos. De este modo, todos los habitantes mejorarán con el progreso. Y el proyecto no es irrealizable porque hay ejemplos de este sistema en ciertas aldeas de provincia.¹⁸ No es de extrañar que esta memoria hubiera llamado la atención de Joaquín Costa, que la cita y enaltece.¹⁹

Hasta aquí apenas nos referimos a los economistas, lo que evidentemente restringe la necesaria perspectiva. La literatura, en el sentido estricto de la palabra, también puede expresar tendencias sociales. Es en ella, por otra parte, donde buscó Melo Franco. Es al tratar del siglo XVIII cuando aparecen en su libro las raras alusiones a escritores portugueses. En realidad son brasileños y Melo Franco los cita porque le parece testimoniar la influencia ejercida por Rousseau.

Podríamos también, como curiosidad, notar la influencia del «buen salvaje» de Rousseau sobre los propios escritores en el periodo prerromántico.

En realidad sólo uno (entre tres) parece haber llegado a la crítica de la propiedad privada, António Pereira de Sousa Caldas, cuyos escritos de juventud le causaron complicaciones con el Santo Oficio. El *Homem Selvagem*, dice Melo Franco, es un plagio del discurso sobre la desigualdad. De hecho, Sousa Caldas ataca al «tirano impío» que fue el primero «que hizo sonar el grito inhumano de lo mío y lo tuyo». Pero ¿no recuerda también en esos versos el humanismo del siglo XVI? Sá de Miranda fue, por otra parte, apreciado en tiempo de la Arcádía. Y aún conserva la retórica del «hombre salvaje», del que sin embargo tiene una idea de voluntad reformadora.²⁰

En cuanto a la literatura portuguesa propiamente dicha, el conocimiento tradicional que de ella se tiene no facilita nuestra búsqueda. Con todo, el problema de los indios del Brasil tuvo un cierto relieve en la vida del país a partir de la segunda mitad del siglo. Fue la ley de Pombal la que, en 1755, los emancipó. Encontramos un eco en el panegírico de D. José I que pronunció Correia Garção el 14 de marzo de 1759, a raíz de una sesión solemne organizada por la Arcádia, en la cual condenó a los portugueses que se atrevieron «abusando de la credulidad de los prosélitos, a sacrificar el celo de la fe a los fieros intereses y abominables ideas de codicia»:

Fue V. M., dice más adelante (p. 177), quien rescató tantas almas del clandestino y tirano cautiverio con el que las oprimía la codicia, la avaricia y la hipocresía.

No estamos ante la expresión de una profunda corriente de pensamiento. Es notorio, por lo demás, que la defensa de los indios dio pie a ataques eficaces contra los jesuitas. Y es sin duda a ellos a los que se dirige Correia Garção.²¹

Terminamos aquí el repaso al siglo XVIII. Para penetrar más a fondo en la cuestión son necesarias muchas pesquisas minuciosas, dirigidas con el mismo espíritu de Jean Sarrailh para España. ¿Que se haya reducido a estas esperanzas no es ya una indicación? Tanto para esta época como para el siglo XVI es posible adelantar una conclusión provisional, que en relación con aquél no es tan negativa. En el siglo XVIII, el «colectivismo agrario», entendido en sentido lato, no estuvo totalmente ausente de la vida intelectual portuguesa. Pero la posición que ocupa es débil. Y, sobre todo, las tendencias reformadoras dominantes le son hostiles. La diferencia con España se mantiene.

4

En el siglo XIX entramos en un periodo decisivo. Las comunidades rurales fueron entonces objeto de estudios apasionados. Las concepciones políticas, el desarrollo de las ciencias sociales, tuvieron gran importancia para el progreso de estos estudios. Así como, indudablemente, el descubrimiento de nuevos primitivos con quienes gracias a la ampliación del mundo conocido de los europeos se entraba en contacto. Fue la tercera vez desde el siglo XV, que Europa veía ampliarse su horizonte y era la tercera vez que el «buen salvaje» se volvía tema literario y filosófico. Pero esta vez la curiosidad se volvió hacia la propia Europa. Los estudios sobre colectivismo agrario representan en parte la búsqueda en su propio interior del «buen salvaje».

El Romanticismo contribuyó mucho a ello. Muy pronto y por todas partes se desarrolló un fuerte interés por las tradiciones populares. El espíritu romántico tiene mucho que ver con el nacimiento de la etnología contemporánea y la etnología lleva fácilmente al análisis social, principalmente en materia agraria, porque los auténticos depositarios de las tradiciones populares son los campesinos.

Queda por saber hasta qué punto Portugal se integra en esta dirección. Está claro que se ha seguido el camino que lleva del Romanticismo a la primera forma de etnología. Los dos autores que trazaron la evolución de esta ciencia en su país insistieron en el hecho.²²

A partir de 1824, Garrett puso bien de relieve la asociación del folklore y del Romanticismo y mostró el valor de las leyendas, supersticiones y costumbres. Su *Romanceiro* constituye «la primera gran colectánea de romances populares y la primera obra folklórica importante publicada en Portugal».²³ En cuanto a Herculano, la primera obra que publicó sobre este asunto surgió en 1840 y se tituló *Crenças Populares Portuguesas*. António Feliciano de Castilho escribió también una descripción de la aldea en que viviera durante algún tiempo (S. Mamede de Castanheiro de Vouga).

Pero nunca fue alcanzado el segundo estadio. Las tradiciones campesinas nunca son consideradas bajo el punto de vista económico y social. Lo que sobre todo se busca es el alma del pueblo y por ella la esencia de lo que constituye la nación. Oigamos a Garrett:

El tom^{*} es el espíritu verdaderamente portugués, es forzoso estudiarlo en el gran libro nacional, es el pueblo y sus tradiciones, sus virtudes y sus vicios, sus creencias y sus errores. Es por todo ello por lo que la poesía nacional ha de resucitar verdadera y legítima, desnudada por el contacto clásico, del sudario de la barbaridad en que fue amortajada cuando murió y con que se vestía cuando estaba viva.²⁴

Son los cuentos, las creencias, las leyendas y el lenguaje lo que apasiona y no la organización social.

Habrà que preguntarse, sin embargo, si Herculano no sobrepasó esta concepción restringida. Tenía un espíritu más amplio, más sólido. Se interesó mucho tiempo por la política y siempre por la agricultura. ¿Será posible que no le hayan llamado la atención los vestigios del colectivismo agrario de su país? Sin duda que los notó. Pero se acercó a ellos sin la mínima simpatía, lo que no es de extrañar si se conoce un poco su pensamiento. Herculano fue sobre todo un encarnizado individualista, principalmente en materia agraria. Defiende la división de los terrenos de propios, la extinción de los pastos comunes. Las tradiciones populares le parecen perjudiciales en el aspecto agrícola. Y cuando busca en el pasado portugués, que conoce muy bien, lo que le pueda inspirar para la necesaria transformación de la agricultura nacional, se inclina por la enfiteusis, que le parece el mejor medio y el más sencillo para alcanzar a costa de los terrenos comunes y los latifundios la pequeña explotación campesina. Oigámosle enumerar «las plagas sociales» que el liberalismo después de vencer dejó equivocadamente subsistir:

Tales fueron las complicaciones del derecho enfiteútico que hacen absurda esa excelente forma de transmisión y conservación de la propiedad... tales los pastos comunales, que ofrecen dificultades permanentes a una revolución agrícola, que las circunstancias hacen indispensable.²⁵

Esta actitud, romántica e individualista en relación a las tradiciones campesinas, acusa la marca de la época. ¿No habrá una evolución a partir de la segunda mitad de siglo, o sea, en el momento en que la sociología y el socialismo aparecen en Europa?

Es de creer, a juzgar por la importancia de la transformación que se produjo entonces en el mundo intelectual portugués, por la época de la «questão coimbrã». Todo un grupo de jóvenes llenos de talento (Antero de Quental, Teófilo Braga, Eça de Queirós) se revuelve contra sus maestros, contra sus ideas literarias, filosóficas, sociales y políticas. Desde el punto de vista que nos interesa, lo que más llama la atención del nuevo estado de espíritu que se difunde es el interés por lo social, la confianza en la ciencia social y la propia tentación del socialismo, que constituiría su coronamiento. Las citas se pueden multiplicar. «La historia, la filosofía, las ciencias sociales, son los nuevos medios de combate», decía Eça de Queirós, al evocar las tendencias de su juventud.²⁶ Antero de Quental en el programa de las Conferencias del Casino, anunciadas para Lisboa en 1871, escribía:

La literatura viene a asociarse a la historia y a la filosofía y las tres deben colocarse a disposición de la ciencia social; las reformas sociales han de ser científicas.

A la vez, estaba de moda en el mismo medio el interés por los primitivos. Oigamos más a Eça:

Conocer los principios de las civilizaciones primitivas constituía entonces, en Coimbra, un distintivo de superioridad y elegancia intelectual.²⁷

Sin duda que la sociología propiamente dicha sólo fue conocida un poco más tarde, cuando la influencia de Augusto Comte se hizo sentir en Portugal, o sea, después de 1872.²⁸ Pero las condiciones que habían permitido una renovación de la antigua etnología y su orientación hacia los estudios de sociología agraria se encontraban por entonces realizadas. Ahora bien, esta tendencia nueva es muy poco perceptible. La etnología portuguesa conquista sus cartas de nobleza hacia 1880 con Teófilo Braga, Adolfo Coelho y José Leite de Vasconcelos. Basta ver los títulos de las principales obras entonces publicadas para ver que sus ambiciones fueron siempre limitadas. Y será así todavía por mucho tiempo. Un trabajo como el de Adolfo Coelho dedicado al «utillaje agrícola portugués» se sale ya de la orientación tradicional. *As Religiões da Lusitânia* es una verdadera enciclopedia, donde la inmensa erudición de Leite de Vasconcelos hace maravillas. Sólo queda descuidado el terreno económico y social, que, mientras tanto, pretende abordar. Por otra parte ya expuso sus preferencias, en la introducción al tomo I, publicado en 1897.

Comencé muy joven —escribe— a estudiar la etnología moderna de Portugal, «sobre todo las supersticiones, costumbres, leyendas y literatura popular».²⁹

Hay en esta falta de interés por lo que llamamos sociología agraria algo que nos sorprende. ¿La escuela de Coimbra no modificó algo las tendencias que pre-

valecían desde el Romanticismo? ¿Y el propio positivismo no tuvo alguna influencia? Mientras tanto, Teófilo Braga, que tuvo un gran relieve en la vida intelectual (y en la etnología), ¿no escribió en 1884 un *Sistema de Sociología*, después de haber estudiado durante años la obra de Littré? Es preciso intentar explicar esta paradoja.

Puede observarse, en primer lugar, que la generación de Coimbra es mucho más romántica de temperamento de lo que sus teorías y sus tomas de posición dejan entender. Le Gentil la consideraba, desde el punto de vista literario, como representativa de un segundo Romanticismo tan truculento como prudente había sido el primero.³⁰ Releamos lo que nos dice sobre la juventud de los años 1850:

En contraste con los hábitos ordenados de una burguesía positiva y comerciante, la juventud elegante, impulsada por una verdadera emulación del escándalo, se inclinaba hacia el desorden.³¹

El positivismo no influyó verdaderamente a la generación de los grandes maestros en el momento de su formación. Ya indicamos las fechas de su aparición. Aquí hay una cita que confirma que su introducción en Portugal fue demasiado tardía para haber influenciado en Coimbra cuando allí se encontraban los pioneros de la «escuela». «Entró por la enseñanza de las Matemáticas y de las Ciencias Naturales en escuelas superiores de Lisboa, de Oporto y de Coimbra», en los años 1873-1876.³² La revista *O Positivismo* sólo surge en 1879. Realmente, los grandes educadores de la generación son todavía románticos. Su admiración era para la «leyenda de los siglos». Iba también, y mucho, para Michelet. La influencia del gran historiador ha sido frecuentemente señalada. Con ocasión de una estancia en París, Antero de Quental le presentó sus obras. Braga le dedicó sus *Estudos Medievais*. Oliveira Martins utilizó ampliamente lo que dice de los jesuitas. Ahora bien, como destaca J. de Carvalho, Michelet es una encrucijada de influencias. Entre ellas, la de Vico, que además, Braga reconoció.³³ Pero la influencia de Vico llevaba a la búsqueda de los símbolos que revelan las aspiraciones colectivas de los grupos humanos. Conducía al estudio de los mitos, de las leyendas, de la «comprensión de las tradiciones» (citamos a Braga), y reforzaba así otras influencias, germánicas ahora, que Michelet también transmitió: las de Herder y las de Grimm.³⁴ Todo esto iba a impulsar los estudios folklóricos, siendo el folklore considerado como revelador del alma nacional. Tal influencia venía, pues, muy sencillamente, a renovar la de Garrett, a quien Braga, por otra parte, siempre estuvo ligado. Cuando en 1886, José Leite de Vasconcelos publicaba el primer número de *Revista Lusitana* puso como epígrafe de presentación algunas líneas de Herculano y explicó que uno de los grandes méritos de la etnología es permitir una mejor comprensión de la realidad profunda de la patria. En todo eso hay más nacionalismo que sociología. La importancia de este sentimiento nacional sólo será apercibida cuando los cabecillas de la generación de 1870, reaccionen vigorosamente ante el Ultimátum inglés de 1890, entre ellos Antero de Quental, que en su juventud había renegado de la nacionalidad portuguesa. En este último, por

otra parte, ¿no era ya el gusto por el germanismo una especie de nacionalismo intelectual, una manera de reaccionar contra la influencia excesiva del pensamiento y del arte franceses? ¿También el mejor medio de dar a los portugueses la posibilidad de encontrar su propio camino?

Una razón científica reforzaba este estado de espíritu. Se trataba del importante papel asumido por la filología en la actividad intelectual del siglo XIX. Precozmente desarrollada, estuvo en el origen de la renovación de los estudios humanos. «La lingüística y la gramática», escribe Gusdorf,³⁵ «parecen a Renan, desde 1848, formar el núcleo de un conocimiento positivo del ser humano». Opinión luego justificada por una cita reveladora del «futuro de la ciencia»:

El único medio de hacer la apología de las ciencias filológicas, y en general, de la erudición, es agruparlas en un conjunto al que llamaremos «ciencias de la Humanidad» por oposición a las ciencias de la Naturaleza.

En estas condiciones es evidente que la lengua, las canciones, los cuentos y las leyendas populares representan un objeto de estudio ideal. Si es verdad que «bajo el impulso del Romanticismo la palabra del pueblo es tenida como expresión espontánea de una especie de alma colectiva»,³⁶ ésta se volvió también objeto de investigación porque es materia ideal del instrumento científico disponible. El utensilio delimitaba, por así decir, el objeto.

Portugal tenía ya una brillante escuela de filólogos. José Leite de Vasconcelos, cuya actividad se extiende durante sesenta años (murió en 1941, con 83 años), dedicó una parte importante de su obra a esta especialidad. Debemos mencionar también el nombre de Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1851-1925), autora de importantes trabajos. Su origen alemán nos recuerda las relaciones ya señaladas entre la escuela portuguesa y la escuela germánica. Estas relaciones se mantuvieron muy íntimas más allá de la primera guerra mundial, sobre todo por la actividad de Fritz Krüger, cuya primera publicación data de 1925. Esto explica el papel del método llamado *Wörter und Sachen*, que, por definición, es un método filológico.

Podemos ahora explicar la larga, muy larga, preponderancia de esta etnología filológica de base nacionalista, cuyas víctimas fueron los estudios de estructura agraria. La fuerza del sentimiento patriótico desvirtuó un poco la orientación científica de los estudios sobre el folklore. En 1947, uno de los especialistas más conocidos, conservador del Museo Etnológico de Belém, deseaba ardientemente que se hiciesen esfuerzos «para mantener las características nacionales y recuperar lo perdido». ³⁷ ¿No es esto la prueba de un mal uso, de una mala comprensión del folklore? Las cosas cambiaron mucho desde el Romanticismo. Se piensa cada vez más que hay un folklore y no folklores. Un poco de folklore permite exaltar la originalidad de la patria; mucho folklore tiende a hacerla desaparecer.

Es, en fin, verosímil que las lagunas de geografía humana como de sociología, opuestas al brillante florecimiento de la filología, hayan contribuido también a mantener la etnología en un marco demasiado estrecho. Esto, en el fondo, es lo esencial, porque los rótulos poco importan. Si, hasta ahora, apenas hablamos de etnología fue porque ella es de facto la única de las ciencias sociales que tuvo una existencia continua, una actividad notable. La historia se preocupaba fundamentalmente de la política y la sociología era inexistente. Solamente la etnología podría haber servido de punto de partida para los estudios agrarios. A despecho de la generación de Coimbra, nada de esto sucedió. Oliveira Martins escribió un día que Portugal «no tiene alma social».³⁸ ¿Será esta laguna, juntamente con el sentimiento nacional, una característica del espíritu portugués?

II. EL PIONERO: OLIVEIRA MARTINS

El nombre de Oliveira Martins es, por sí solo, una respuesta a la cuestión. En verdad, antes de él no hay nada importante que citar. El propio Rebelo da Silva, que no ignoró el colectivismo agrario, visto que reprodujo el largo texto sobre la legislación de D. Dinis, del que hablamos antes, se refiere a él muy raramente.³⁹ Pero el modo en que Oliveira Martins sintió el problema, las conclusiones que obtuvo, la influencia que ejerció, todo eso justifica, según creemos, el lugar que le damos. Gracias a él el sentido de lo social no está totalmente ausente de la vida intelectual portuguesa.

I

Todos los que escribieron sobre la historia literaria del siglo XIX portugués destacaron la extraordinaria amplitud de miras de Oliveira Martins. Georges Le Gentil dice que él fue «la figura más representativa del Portugal contemporáneo» por la «amplitud de una cultura que abarca no sólo la historia universal, sino también la filosofía, la economía política y la sociología».⁴⁰ La opinión del gran crítico F. de Figueiredo está muy de acuerdo con la de Le Gentil:

En veinte años, este hombre, que no llegó a alcanzar la cincuentena, edificó una de las más importantes construcciones del pensamiento de toda nuestra historia intelectual... señalando a las ciencias nuevas de su tiempo, que suministraban otra comprensión del hombre, la antropología, la arqueología, la prehistoria, la etnología, la etnografía, la sociología comparada, la hierología, la economía, dominando toda la evolución histórica de la Humanidad en sus relaciones con la geografía y en su obediencia a los imperativos económicos...⁴¹

Realmente, es en la historia intelectual de Europa donde Oliveira Martins tiene derecho a un lugar de relieve porque pocos hombres sintieron y definieron tan

claramente como él la unidad profunda que une todas las ciencias humanas, pareciéndole la sociología el punto de convergencia, la síntesis: «El movimiento científico de la economía política es, como el de la historia, otro de los trazos fundamentales sobre los que se asienta la ciencia social, la sociología en el término de Augusto Comte», escribió en una obra de juventud.⁴² En 1874 volvió a plantear con respecto a las relaciones entre la historia y la sociología, algunas líneas que evocan polémicas muy posteriores:

... y lo que llamamos comúnmente historia ofrecía una parte narrativa o histórica de la ciencia que expusiese las leyes del dinamismo de las sociedades humanas consideradas en su conjunto sistemático.⁴³

Se comprende que tales ambiciones histórico-sociológicas hallan llevado a Oliveira Martins a estudiar las civilizaciones primitivas a través del mundo entero, lo que le convirtió en un fervoroso adepto del método comparativo y regresivo. Para mostrarlo bastan algunas citas.

«Así en los sucesivos momentos de civilización encontramos vestigios de los estadios precedentes»,⁴⁴ escribía en 1881. La idea fue retomada dos años más tarde en *Quadro das Instituições Primitivas*, donde, evidentemente, estaba en su verdadero lugar:

El lector sabe que en un momento dado, sobre la Tierra, se encuentran ejemplares de todos los estadios precedentes: eso autoriza a usar documentos actuales para explicar casos remotos.⁴⁵

Y, más adelante, en una frase típica del estilo de Oliveira Martins por la fulgurante fórmula que la concluye:

Así, en la fauna de nuestros tiempos observamos todavía vivos los tipos remotos de los que salieron los superiores: el Mundo es un museo que contiene en sí su propia historia.⁴⁶

No son sólo, por lo tanto, sus tendencias sociales (y socializantes) las que llevarían a Oliveira Martins a interesarse por el colectivismo agrario, sino también su método. La busca sistemática de evoluciones, la utilización de ejemplos escondidos en las sociedades primitivas, son principios que aplicados a la historia de la propiedad llevan a poner en descubierto los viejos sistemas comunitarios. Este aspecto de la obra de Oliveira Martins nunca fue estudiado hasta ahora. Por eso nos parece provechoso estudiarlo, en la doble perspectiva que definimos —la del análisis sociológico y la de las conclusiones políticas que se pueden extraer.

2

En *Teoria do Socialismo*, publicada en 1872, se encuentran algunas alusiones al colectivismo agrario. Oliveira Martins utiliza el célebre pasaje de Tácito sobre los germanos y lo compara con los eslavos: «La propiedad, por tanto, como toda-

vía hoy en las razas eslavas, era común», escribe al estudiar las influencias bárbaras sobre el régimen romano de propiedad.⁴⁷ Evoca las comunidades campesinas de la Francia medieval, a las cuales llama «comunidades agrícolas».⁴⁸ Recuerda, citando a Rebelo da Silva, las de *Trás-os Montes*.⁴⁹ Pero no menciona ningún país extra-europeo e ignora incluso visiblemente la teoría del comunitarismo primitivo:

En los inicios confusos de las civilizaciones... la propiedad es un atributo divino, concedido a los hombres y del cual disfrutaban individual o colectivamente.⁵⁰

En el año siguiente publicaba *Portugal e o Socialismo*. Esta vez el comunitarismo primitivo es evocado claramente.⁵¹ Y mejor, son destacados hechos ibéricos:

El comunismo contemporáneo que todavía queda en el Sur (*suertes, comunes, dehesas* en los *ayuntamientos* españoles).⁵²

La comparación hecha con los eslavos muestra que son éstos los que representan todavía para Oliveira Martins los pueblos más próximos al estadio inicial. Podría de todos modos saber más, porque conocía la obra de Émile de Laveleye, que acababa de aparecer. *La propriété et ses formes primitives* es mencionada expresamente una vez y el nombre de su autor otras dos veces. Pero Oliveira Martins no parece haber tenido admiración por la obra. Ve al autor próximo a Guizot y a Herculano bajo el título común de «liberalismo monárquico-conservador»!⁵³

En realidad, Oliveira Martins nunca procuró verdaderamente analizar seriamente el problema en estas dos obras de juventud. Lo hará más tarde en el *Quadro das Instituições Primitivas*, publicado en 1883. En esta obra hay muchas cosas nuevas.

Una parte entera del libro es dedicada a la historia de la propiedad.⁵⁴ Oliveira Martins reunió una copiosa documentación. La base fue evidentemente Summer Maine, de quien extrajo la teoría del comunitarismo primitivo, que presenta de una manera aún más sutil. Para Oliveira Martins, efectivamente, la noción de propiedad es ajena al hombre primitivo, sirviéndose cada uno a voluntad de aquello que da la Naturaleza.⁵⁵ La generalización del nomadismo pastoril vino después a instaurar la idea de propiedad, antes colectiva, en cuanto al ganado. Con el surgir de la agricultura, se extendió a la tierra:

El rebaño fue el mediador entre el hombre y el suelo.⁵⁶

Oliveira Martins extrajo también de Summer Maine una abundante documentación sobre Asia. Tiene una gran admiración por este autor, que considera «el Montesquieu de nuestro tiempo, a quien la jurisprudencia comparada dio también resultados análogos a los de la filología».⁵⁷

Le Gentil en su artículo sobre las fuentes de Oliveira Martins, nos señala la importancia de la contribución de la etnología alemana:

Es a los teóricos alemanes a los que Oliveira Martins debe la mayor parte de sus ideas sobre razas y religiones. En materia etnológica se documentó en el tratado de Fr. Müller, publicado en Viena en 1873 y reeditado en 1876.⁵⁸

Es a Renan a quien Oliveira Martins deberá lo esencial de sus informaciones sobre los bereberes, informaciones importantes dado el papel que asume en su concepción de la mentalidad ibérica, la idea de una unidad antigua de la Península y de África del Norte. Esta unidad étnica le parecía además demostrada por las semejanzas entre las comunidades de aldeas. Habría sido, escribe Le Gentil, en las *mélanges d'histoire et de voyages*, publicadas en 1878, lo que habría atraído su atención hacia la pasión de la igualdad, los hábitos de solidaridad que se notan entre las poblaciones del Magreb.

Oliveira Martins, al año siguiente, utilizará la mayor parte de estos materiales en la *História da Civilização Ibérica*.⁵⁹

El libro de Renan es, en efecto, mencionado en la bibliografía de esta obra, por otra parte, con el característico paréntesis: V. esp. *L'Espagne Musulmane, La Société Berbère*. Pero también se encuentran mencionados los tres volúmenes de Hanoteau y Letourneux sobre la Kábila, publicados en 1873.

Oliveira Martins estaba al día en otras muchas cosas. Conocía los estudios sobre la marca (*mark*) germánica, el *mir* ruso, las aldeas inglesas, los Incas. Cita a Le Play (*Les communautés de la lisière asiatique de l'Oural*). Utiliza a los grandes historiadores en historia antigua, Mommsen, naturalmente, a quien tanto debe, y Fustel de Coulanges. Su espíritu tan propicio a la generalización, la abstracción⁶⁰ (su principal defecto pero también su principal cualidad), elaboró finalmente, recurriendo a informaciones extraídas de todas partes del mundo, una historia de la propiedad, relacionada con el conjunto de la evolución social.

Todavía no hemos citado, al hacer el inventario de las fuentes, el nombre de Laveleye porque la utilización de su obra por Oliveira Martins y las relaciones entre los dos hombres plantean un pequeño problema. Le Gentil creía en la profunda influencia de Laveleye:

Oliveira Martins dedicó a Laveleye el *Quadro das Instituições Primitivas*. Laveleye, por su parte, citaba a Oliveira Martins en la 4.^a edición de su obra sobre la propiedad.⁶¹

Pero hay que hacer una precisión. Es la segunda edición del *Quadro*, publicada en 1893, y no la primera, vendida al público diez años antes, la que es dedicada a Laveleye. «A la memoria de Emílio de Laveleye», más correctamente, porque éste había muerto el año anterior. No hay duda de que en la primera edición Oliveira Martins se fundamentaba exclusivamente en los trabajos de Summer Maine. Laveleye sólo aparece en la segunda, que fue corregida.

Este detalle no deja de ser sorprendente. Vimos que Oliveira Martins, efectivamente, conocía *La propriété et ses formes primitives* desde 1873. Parece hasta que acompañó a las publicaciones posteriores de Laveleye. Pero su interés era en otro sentido. En 1878 utiliza uno de sus artículos sobre el «mercado monetario». ⁶² En 1884 se refiere de nuevo a él, esta vez de forma más seria, consagrando un estudio entero a la obra titulada *Le socialisme contemporain*. ⁶³

El motivo es evidente, lo que interesa a Oliveira Martins, en el momento en que se prepara para entrar en la escena política es, ante todo, el homenaje hecho al socialismo por un economista de renombre:

El autor del que nos ocupamos ahora, el profesor ilustre de la Universidad de Lieja, publicista eminente por tantos motivos, el Sr. Émile de Laveleye, abandonó con armas y bagajes la escuela donde se educara para alistarse en la falange triunfante de los «socialistas de cátedra». ⁶⁴

Pero es también a este tipo propio del socialismo de cátedra al que se liga Oliveira Martins (por nuestra parte, también somos socialistas de cátedra, escribe más adelante), y el que le interesa. No ve una solución intermedia, razonable y realista, apartada tanto del socialismo aristocrático, superficial y anacrónico porque nada más hacía que reflejar la nostalgia del corporativismo medieval, como del socialismo revolucionario, utópico, tal como lo demostraba el fracaso de la Comuna de París. Discute a continuación el modo, que considera ingenuo, en que Laveleye concibe el triunfo de la doctrina. ⁶⁵

Después expone su propia idea: tal socialismo sólo será realizado en Portugal si el Estado fuera arrancado de las manos de las oligarquías capitalistas. Es necesario, por tanto, «una serie de revoluciones, que van sucesivamente llamando al gobierno del Estado a nuevas generaciones sociales». La expresión es muy atrayente, dado que traduce literalmente la fórmula empleada, después de otros, por Gambetta y que produjo escándalo. Las palabras que siguen confirman, por otra parte, esta interpretación:

El ejemplo que hoy nos ofrece Francia es ampliamente ilustrativo a este respecto.

El socialismo de Estado será el resultado de una democratización creciente de la vida política, que permitirá la emancipación progresiva de las clases trabajadoras. Estamos, no lo olvidemos, a la altura en que una gran parte el buen portugués reacciona contra los fraudes financieros: el agiotismo, la falsificación de las libertades políticas de que se acusaba ser responsable a la «regeneración, al fontismo». Oliveira Martins va mientras a lanzar su campaña para la *vida nova*, adhiriéndose al Partido Progresista, al que espera transformar, puesto que se liga a la tradición portuguesa más democrática. ⁶⁶

En todo esto no hay ninguna alusión a la posición de Laveleye en cuanto al problema agrario. Todavía aparece una cita bastante larga que evoca la situación más favorable de los trabajadores antes del triunfo del capitalismo:

En otro tiempo la comuna daba el pasto, la leña, un trozo de tierra: «era una celda protectora».

Es la única idea de Laveleye que encontramos sobre la cuestión.⁶⁷

Poco después, los dos hombres entrarán en contacto precisamente a propósito del colectivismo agrario. No sabemos en qué circunstancias. ¿Fue Oliveira Martins quien descubrió *La Propriété primitive*? ¿Fue Laveleye quien tuvo conocimiento del *Quadro das Instituições Primitivas*? Sea como fuere, antes de 1886 los dos autores intercambian correspondencia.

En efecto, no es en la 4.^a edición de *La Propriété primitive* donde Laveleye menciona por primera vez el nombre de Oliveira Martins, sino que ya surge en el folleto publicado en Bruselas, en 1886, con el título *La Propriété collective du sol en différents pays* y que reúne los artículos de la *Revue de Belgique*. Laveleye se sirvió primero de las informaciones al respecto de la península Ibérica que se encuentran en el *Quadro*.⁶⁸ Mejor: aporta un nuevo ejemplo, el de la aldea portuguesa de Entre Rios, que Oliveira Martins le comunicó personalmente.⁶⁹ Todos estos pormenores fueron literalmente reproducidos en la 4.^a edición de *La Propriété primitive* (pp. 272 y 273). La misma obra inserta, además, otras informaciones enviadas por Oliveira Martins, ahora en un capítulo titulado «Le bail héréditaire» (pp. 517-533). En él se puede leer (p. 519):

En ningún sitio se expandió más que en Portugal el arrendamiento hereditario, con el nombre de *aforamento* o de *emprazamento*.

Siguen pormenores en cantidad (pp. 519-522) con una nota:

Pude dar pormenores exactos sobre una institución muy interesante y muy poco conocida gracias a las informaciones completas que me fueron facilitadas por el señor Oliveira Martins, autor del excelente libro *Quadro das Instituições Primitivas*, y por el señor Deslandes, que publicó sobre este asunto una nota en el volumen editado por el Cobden Club, *Land tenure in various countries...*

Los dos acaban por encontrarse.

Las informaciones sobre del colectivismo agrario dadas por Oliveira Martins no son todavía muchas. Apenas tres ejemplos en cuanto a Portugal, y de origen libresco. Dos provienen de documentos antiguos, los del pantano seco de Ulmar y del Campo de Valada, descubiertos en el *Elucidário*, de Santa Rosa Viterbo. El tercero, más completo, de Entre Rios (S. Miguel de Entre Rios en Minho, en las márgenes del Lima), fue extraído de un libro de António da Costa, *No Minho*.⁷⁰

Caso curioso: parece que la documentación de Oliveira Martins sobre España es más directa. Reflexionando, el caso no extraña, porque Oliveira Martins vivió en España de 1870 a 1874 como administrador de las minas de Santa Eufemia, cerca de Córdoba, y ya se ha señalado que de este modo tuvo oportunidad de

conocer mejor el problema obrero. Es probable que hubiera también contactado con el mundo campesino y el pasaje de su libro sobre el colectivismo agrario en España fue con toda verosimilitud inspirado en una experiencia personal. En realidad, nos habla de la zona de transición entre Andalucía y Extremadura, o sea, de las tierras de Sierra Morena, próximas a Córdoba.⁷¹ «Existen allí», nos dice, «aldeas en que la casi totalidad de las tierras es comunitaria. Todos los años se reparten y son cultivadas individualmente. La comuna tiene también una *dehesa* para el engorde de los cerdos». En fin, insiste en la siguiente costumbre:

Aquel que, en la vasta amplitud del *común*, escoge un pedazo y lo mura con las piedras recogidas del suelo, se vuelve por eso mismo dueño y propietario de ese suelo.

Su espíritu, tan propenso al descubrimiento de semejanzas, recuerda inmediatamente que un derecho idéntico permanecía entre los germanos y en Portugal durante la Edad Media.⁷² Este paso por España llamó la atención de Le Gentil y gracias a eso encontramos la única referencia que conocemos entre las posibles relaciones entre Oliveira Martins y Joaquín Costa. Analizando las fuentes españolas posibles de nuestro autor, Le Gentil considera que son poco importantes y concluye así:

Por el contrario, se puede decir que dio más de lo que recibió. El estudio sobre las relaciones entre la propiedad individual y la propiedad colectiva en las comunas de la Mancha y Andalucía anuncia, desde 1883, el «colectivismo agrario» de Joaquín Costa.⁷³

Nos falta estudiar la aproximación entre los dos hombres. De momento, contentémonos con afirmar que Joaquín Costa, que alude poco a Portugal,⁷⁴ cita varias veces a Oliveira Martins.⁷⁵ Remite a su capítulo sobre la propiedad (capítulo I del libro II), emplea, a título comparativo, los ejemplos portugueses de Entre Rios y del Campo de Valada (pp. 294, 326 y 331), y se sirve hasta de los hechos españoles (pp. 198, 253 y 266) al respecto de los cuales da alguna noticia nueva.

3

Acabamos de ver que Oliveira Martins se integra en el movimiento sociológico de su época por su interés en la historia de la propiedad. No podríamos dejarlo ahí y olvidar las conclusiones a que llegó. ¿No recordamos ya que Oliveira Martins se definía como socialista? ¿Qué relación existe entre sus estudios sobre la propiedad y su socialismo? Es lo que vamos a analizar ahora.

La gran lección que hay que sacar de los estudios históricos sobre la propiedad es que tienen una evolución verdaderamente cíclica. Ciertamente que Oliveira Martins no es el único en notarlo. Pero, a causa de su espíritu sistemático, destacó mucho: todo pasa como si los hombres volviesen a la concepción primitiva

de la propiedad. El derecho absoluto de propiedad, el individualismo integral, aparecen, finalmente, como un episodio efímero. Del colectivismo agrario de las primeras sociedades humanas al que se anuncia en el seno de las civilizaciones más modernas, el ciclo se cierra y Oliveira Martins nos describe las fases. Se refiere primero al comunitarismo primitivo, después a la forma derivada, menos absoluta, en la cual, si los trabajos se hacen en común, la producción obtenida es repartida entre las familias. Pero la función de la familia crece y el primer atentado serio a ese principio surge cuando se admite en su favor la redistribución periódica de las tierras colectivas. El título del capítulo dedicado a esta fase, «as sortes» (pp. 98-112), es muy característico.⁷⁶ La palabra «sorte» fue y todavía es de uso corriente en Portugal, cuando se trata de la apropiación provisoria o definitiva de un trozo de tierra que perteneció a la comunidad. Sugiere, evidentemente, el hábito de echar a suertes e incluso las antiguas reparticiones periódicas.⁷⁷

La familia, que vemos poco a poco destacarse de la colectividad, acaba por adquirir una importancia decisiva. Las «sortes» se convierten en lotes de tierras definitivos. ¿Representa esto el triunfo de la propiedad privada? Todavía no, para nuestro autor. Estamos apenas en el estadio del «colectivismo familiar», porque es la familia quien lo posee. Su jefe está al servicio de la comunidad; administra tierras que no le pertenecen como bienes propios. Puede así decirse que la larga existencia de los mayorazgos representa en la época moderna la supervivencia de este «colectivismo familiar». Con todo, en este caso, Oliveira Martins hace una anotación de interés. Le parece que la evolución que acaba de describir no fue idéntica en todos los pueblos europeos. Distingue dos grupos: los eslavos y los germanos por un lado, los italo-griegos, por otro. El primer grupo sólo conoció la redistribución periódica de las tierras. El segundo, por el contrario, pasó directamente del comunitarismo primitivo a la propiedad familiar, sin conocer la fase de las «sortes». Esta oposición deja de lado a la península Ibérica, puede objetarse, lo que sorprende, pues se trata de un portugués, autor de una *História da Civilização Ibérica* y en que procuró definir sus características originales. Podemos, por lo menos, reconocer el contraste que ofrece un tema que estuvo por mucho tiempo en el primer plano de los estudios agrarios: la oposición entre el individualismo meridional y el colectivismo nórdico.

La última fase se adivina fácilmente. Es la de la «individualización». La auténtica propiedad privada triunfa. Y con ella triunfa, en realidad, el instinto de libertad, cuyos progresos fueron absolutamente paralelos, porque la historia de la propiedad sólo es para Oliveira Martins un símbolo, una prueba de la evolución global de la sociedad. Esta es dirigida por un movimiento dialéctico que liga, oponiéndolos la colectividad y el individuo, la solidaridad, o sea, la cohesión necesaria de grupo que niega el derecho del individuo, y la libertad que lo exige. Esta idea está en la base del *Quadro das Instituições Primitivas*. Vemos formularse en ella —escribe— los dos polos entre los cuales gira en sus revoluciones la sociedad, es decir, la libertad del hombre y la cohesión o la solidaridad del cuerpo social...

La cohesión de los primeros tiempos hace de las sociedades una agregación inconsciente: son un todo oscuro que obedece a leyes naturales; parecen un pólipo o una arborescencia de la vida... Crisálida en el seno de la tribu, del clan, el hombre se libera en la ciudad, es independiente, sólo en tanto es socialmente acabado.⁷⁸

Algunos años más tarde Oliveira Martins retomaba, casi palabra por palabra esta teoría, haciendo de ella, de acuerdo con su temperamento, la aplicación sociológica (proudhoniana) de un principio más general, más filosófico, en el cual se nota la influencia de Hegel:

Todo cuanto existe gira entre los polos de una contradicción o antinomia fundamental. En las sociedades humanas un polo es el instinto de expansión de la voluntad individual, el otro polo es la idea de la conservación del cuerpo social. Los doctores llamaron raramente a estos polos libertad a uno, autoridad a otro.⁷⁹

Es por esto por lo que en la medida que el instinto de libertad progresa (sería mejor decir, como Oliveira Martins, a medida que la conciencia de libertad sale del clan hacia la familia y después hacia el individuo) la propiedad privada progresa al mismo tiempo. Constituye apenas un caso particular de una evolución de la cual él da un resumen al final de su libro, un cuadro rigurosamente elaborado, en el que se encuentran uno junto al otro, los tres periodos estudiados —el estado de propiedad, de justicia y de gobierno.⁸⁰

Hasta aquí los economistas y los sociólogos «liberales» sólo tienen que mostrarse satisfechos con esta demostración, por lo demás clásica en sus fundamentos, y cuyo interés proviene del admirable espíritu de sistema que la anima, así como de la riqueza de los ejemplos utilizados. Pero el movimiento dialéctico no termina ahí. En efecto, el desarrollo del individualismo quiebra el equilibrio necesario. La libertad tiene consecuencias nefastas. Se trata, como leemos más arriba, de un instinto conquistador («el instinto de *expansión* de la voluntad individual» dice el texto).

La libertad, que en un polo es independencia, es en otro dominio. Ser libre es dominar; poseer y expoliar... el dominio del hombre independiente es la sujeción de otro hombre y la libertad de un individuo es la esclavitud del semejante. Así también la propiedad de uno es la pobreza de otro.⁸¹

Oliveira Martins gusta de mostrar cómo se oponen libertad y solidaridad, o, incluso libertad e igualdad, y se aprecia en este arte de manejar las contradicciones la influencia de Proudhon, que nuestro autor también utiliza para el estudio de la propiedad al mostrarnos cómo, de acuerdo con la fórmula antes citada, la propiedad lleva a la miseria. Es que a los abusos de la libertad corresponden los de la propiedad. El individualismo desenfrenado lleva a los latifundios, «esos *latifundia* que perdieron en la antigüedad a Italia, y modernamente amenazan a Inglaterra».⁸² Ya se vieron sus efectos deplorables en la antigüedad. Hoy los inconvenientes visibles asustan...

Sobre la Tierra se congregan los hombres, pero más como proletarios que dependientes, sin lazo que los ligue, a no ser la influencia y el poder irresponsable del propietario.⁸³

Se llega a criticar la noción de propiedad individual de la tierra al considerarla como un error, como un crimen. Y todavía, nota Oliveira Martins, se trata de un fenómeno muy importante, muy general para que no sea el resultado de una evolución necesaria:

Las sociedades obedecen siempre a las leyes y a su desarrollo orgánico. La tierra es individualista, como tantos otros fenómenos, un resultado de esas leyes.⁸⁴

¿Habrá de aceptarse los descabros que de ahí provienen porque la ciencia demuestra que son inevitables? Esto sería hacer un mal uso de la ciencia, piensa Oliveira Martins. Sería querer hacer parar el curso de la historia. La evolución todavía no terminó. El propio principio de la dialéctica trae consigo un movimiento en sentido inverso. El instinto social, la solidaridad, la cohesión, todo lo que representa el otro polo de la sociedad reacciona vigorosamente. Ya no es posible mantener el derecho absoluto de los propietarios. Como un organismo doliente (empleamos este término a propósito porque el «organicismo» es un aspecto muy estudiado del pensamiento de nuestro autor) la sociedad se defiende. Produce espontáneamente aquello que podríamos llamar un antídoto; un retorno a una concepción más colectivista de la propiedad. Surgen remedios contra el excesivo individualismo. Para Oliveira Martins la sociedad anónima es uno de ellos. La cooperación es otro, quizás menos inesperado.

Se ve ahora por qué se puede hablar de «círculo de evolución social»: es que la propiedad colectiva parece encontrarse en el fin del camino recorrido. La idea de un retorno, por lo menos aparente, al pasado, de un círculo, fue claramente expresada por Oliveira Martins:

El valor científico de las instituciones primitivas lo conoce el lector: son esbozos rudos de formaciones definitivas; y en este sentido se nos figura que recorrido el círculo de la evolución, la tierra volverá al dominio colectivo, dejando de ser cosa venal y apropiable, como las necesidades de la historia, necesidades por lo demás legítimas e imprescriptibles, la hicieron.⁸⁵

La misma idea se encuentra en un artículo posterior, en el cual Oliveira Martins habla, a propósito de la sociología, de la evolución obligatoria de las sociedades. En él aparece el siguiente pasaje:

Del comunismo primitivo, si nos referimos a la propiedad, al regalismo, en que todo pertenece al soberano; de ahí al feudalismo, en que la soberanía se fragmenta y con ella la propiedad; del feudalismo al individualismo, en que la propiedad es el distintivo del ciudadano; de ahí finalmente, *por una inversión del proceso*⁸⁶, al colectivismo, aspiración actual de las democracias y que parece ser en este ramo el término de la historia social.⁸⁶

¡Casi parece estar oyendo a Karl Marx al hablar de la «prehistoria de la Humanidad»!

Aunque utilice la expresión «círculo cerrado», no puede todavía identificarse la situación final con la inicial. *A priori*, se adivina que se trataría, teniendo en cuenta el espíritu histórico, del sentido fundamental de la evolución mostrado por un hombre como Oliveira Martins, de un pecado contra el espíritu. Por debajo de la semejanza aparente debe de haber diferencias profundas.

La principal es evidentemente la siguiente: si la palabra «colectivismo» se puede aplicar en los dos casos, porque es muy general y significa simplemente derechos eminentes de la comunidad sobre la tierra, abarca, sin embargo, dos realidades diversas. El colectivismo primitivo es el comunismo, que ignora la propiedad privada. El colectivismo final no es el comunismo. Éste asimila la propiedad privada, no la suprime, la ultrapasa. Todavía joven, Oliveira Martins condenaba el comunismo: «Puede la imaginación», decía en *La Teoría do Socialismo*,⁸⁷ «concebirlo, no puede la ciencia registrarlo». Once años más tarde, en el *Quadro*, repetía varias veces que podía llevar al «pudrimiento de las sociedades», a catástrofes (como muestra el ejemplo de Esparta) tal como su contrario.⁸⁸

La filosofía, la dialéctica de nuestro autor, permiten adivinar fácilmente su actitud. La solución definitiva debe ser un equilibrio que mantenga la propiedad en la medida en que corresponda a la exigencia fundamental: la de la libertad; pero que la limite, la reglamente, en la medida en que se debe tener en cuenta otra exigencia no menos fundamental: la de la solidaridad, de la cohesión social. En un pasaje muy claro del *Quadro*, Oliveira Martins no da la razón, porque la considera errada, a ninguna teoría del comunismo y del individualismo:

Y ambos desvirtúan la realidad de los hechos, lo que los condena irremisiblemente.⁸⁹

En un estilo más o menos hegeliano se podría decir que el comunismo primitivo es la tesis cuya antítesis es el individualismo integral. La síntesis necesaria que ya se anuncia es el socialismo. Se comprende entonces por qué se interesa Oliveira Martins por la cooperación y hasta por las sociedades anónimas. A propósito de estas últimas ¿no escribió acaso esta frase sorprendente?

¿Qué es una compañía (de viaje, de navegación, bancaria, industrial, etc.) sino la imagen de esas comunas remotas, sentada sobre el principio de la propiedad individual?⁹⁰

Así puede avanzarse hacia la solución de la cuestión social:

Sería absurdo imaginar que tuviésemos que volver al tipo primitivo comunal. Pero no es quimérico, ni absurdo, mostrar la urgencia declarada en templar las exageraciones del individualismo.⁹¹

En un folleto de 1878, titulado *As Eleições*, se encuentra una excelente definición de su socialismo (p. 48):

El Estado no es el distribuidor universal de la riqueza, pero ha de ser el constante órgano de la justicia; no la puede crear porque su misión consiste apenas en regular la distribución y ponderar las fuerzas sociales en un equilibrio duradero. La futura república no será la quimérica ciudad del comunismo, será, sin embargo —ya es tiempo que lo reconozcamos—, una federación de fábricas organizadas cooperativamente y una congregación de labradores-propietarios, arando la tierra individual o colectivamente, según las necesidades del cultivo.

¡Siempre Proudhon!

La diferencia que hemos expuesto entre los dos colectivismos no es la única. Existe otra cuyas consecuencias son fundamentales: es que lo primero, lo antiguo, es el inconsciente; en cuanto a lo segundo, lo moderno, no puede ni debe serlo. En efecto, a partir del momento en que el individuo existe realmente, quiere decir, independientemente del grupo social que sería su único fin, el colectivismo sólo puede asentar una aceptación voluntaria. Es esto lo que permite precisamente la aparición del estado positivo, puesto que el desarrollo de la ciencia ayuda a comprender mejor el problema. En el periodo anterior, el espíritu colectivo, cuando una gran crisis exigía de una comunidad humana un esfuerzo considerable, sólo se manifestaba gracias a los «héroes». En esta fase, todavía confusa, en que el individualismo, o dogmatismo, impiden el arranque indispensable del sentido social, son los héroes los que surgen en primer plano. Pero su función es transitoria:

El dogmatismo teórico y el heroísmo personal de los periodos dramáticos de la historia, en la cual uno representa la inteligencia y otro la acción, fueron la transición del anonimato social primitivo, instintivo, espontáneo o inconsciente, hacia este otro anonimato que ya hoy asoma, democrática y nacionalmente, de un modo consciente y científico, u objetivo y positivo.⁹²

En la época positiva las cosas son, en suma, más sencillas: habiendo el individuo libre tomado consciencia de la solidaridad necesaria, el equilibrio ideal se puede realizar. Y, al mismo tiempo, se resuelve otra antinomia fundamental, la que opone libertad e igualdad:

Libertad y cohesión, individuo y sociedad, son, pues, los polos de un globo que tiene por ecuador la igualdad.⁹³

Dialécticamente, la conciencia encuentra, por así decir, su unidad en un nivel superior. La conciencia colectiva se había opuesto a la conciencia individual. Las dos darán pronto un buen maridaje.

Pero Oliveira Martins tenía dudas sobre el éxito anunciado. En una página interesante, en la que no falta profundidad sociológica, dedicada al *mir* ruso, escribió después de haber comprobado que su fundamento era religioso:

Pero en el corazón de la aldea, en el interior oscuro de la isla, luce todavía una tradición remota que hace del *mir* un milagro, un presente de Dios, dándole una autoridad trascendente y absoluta...

Pregunta entonces si será posible hacer revivir el colectivismo en la época moderna, con ayuda de la razón, sin el apoyo del mito:

Institución poética por ser espontánea y primitiva, y por eso mismo opuesta a la expansión de la libertad moral del hombre. Esas comunas son como pólipos sociales. ¿Disipada la creencia, se mantendrá la unión? Ahí está el problema, puesto que la fe se ha de disipar inevitablemente. Todas esas instituciones remotas en que domina el principio de cohesión y de solidaridad cimentada en la religión, parecen tener que sucumbir con ella; y el gran problema de nuestro tiempo consiste en saber si con la razón y en el seno de la libertad, los hombres son capaces de restablecer el principio indispensable de la solidaridad periclitante.⁹⁴

¿No puede ser calmada esta inquietud por aquello que Oliveira Martins escribió sobre el temperamento peninsular? Es momento ahora de evocar algunas de sus ideas presentadas en la *História da Civilização Ibérica*.

Cuando al final de su libro se debate sobre el problema del necesario renacer de *Espanha*⁹⁵ afirma la necesidad de que se reconstituya el cuerpo social, «más que ningún otro agitado y enfermo por una enfermedad de tres siglos» y juzga indispensable que se dé a esta obra de reconstrucción un carácter original, un cuño propio. Es preciso, pues, darle como fundamento una base tradicional. Oliveira Martins se explica inmediatamente:

Espanha fue en todo y siempre una democracia. Lo era en su existencia de tribu; lo fue bajo el régimen municipal romano. La invasión de las instituciones germánicas aristocráticas no puede destruir la anterior constitución de *Espanha*... En el fondo, como las rocas ígneas, era inagotable: el resto eran accidentes, como los terrenos superiores, sujetos a las influencias erosivas de las corrientes... Por eso es más consistente refundar la sociedad en la democracia.⁹⁶

El espíritu democrático es para Oliveira Martins el espíritu comunitario, cuyos orígenes más remotos se remontan al poblamiento de la Península. Se trata, pues, de una característica étnica que se explica fácilmente si se observan del otro lado del Mediterráneo las poblaciones norte-africanas. Es aquí donde interviene el «berberismo» de Oliveira Martins:

La afinidad entre los pueblos primitivos de *Espanha* y los que todavía hoy representan las poblaciones de Africa septentrional tiene en sí cada vez argumentos más poderosos.⁹⁷

Esta semejanza se reconoce por la importancia de las comunidades aldeanas:

La *djemâa* o aldea de las tribus del Atlas se parece de un modo tan notable al pueblo *espanhol* que es ilícito suponer la existencia en la *Espanha* prerromana, de *djemâas* constituidas por los conquistadores en municipios y que bajo esta forma llegaron hasta nosotros.⁹⁸

El *ayuntamiento* es, por tanto, la *djemâa* berebere y, a pesar de los progresos del Estado, éste no consiguió modificar en *Espanha* el fondo de vida social. Las apariencias subsisten, pues:

Toda cábila puede ser *amin*, todo espanhol *alcalde*. Como la *djemâa*, también el *ayuntamiento* es una caja de socorro mutuo; y si más aquí del Mediterráneo no se encuentra el *timecheret*, o distribución de carne, se encuentra el *pueblo* el silo colectivo y la *dehesa* común, donde los munícipes mandan pastar a su ganado, todos tienen, por lo menos, un cerdo y un burro —se encuentra, en fin, la *suerte*, donde cada cual hace su pan.⁹¹

De nuevo llegamos al colectivismo agrario. Este espíritu democrático acompaña un sentimiento igualitario muy acentuado:

El sentimiento de una igualdad natural se imprime en las instituciones, y lucha contra las fuerzas espontáneas de la naturaleza económica. La pobreza acaba siendo un incidente, no una fatalidad; y por eso el mendigo no pierde la nobleza, la dignidad: no es un paria como en las sociedades industriales.¹⁰⁰

Esta «pasión de igualdad» es un obstáculo al progreso puesto que impide la constitución del Estado. Fue además por eso por lo que la conquista romana trajo un gran beneficio a los bereberes de España: los englobó en la civilización europea. Además este temperamento presenta ventajas. Este viejo sistema, que «no fomenta por supuesto la producción de riqueza, sino que regulariza la distribución y evita el proletariado»,¹⁰¹ puede inspirar las reformas modernas. La democracia es una base sólida de la renovación de la vida nacional, diría Oliveira Martins. Y añade:

Es más eficaz porque resuelve las cuestiones económicas que el régimen de las burguesías levantó en Europa central con desarrollo de la riqueza y que se levantaron en la Península, tanto más cuanto mayor fue el progreso de su instrucción, y de sus industrias.¹⁰²

Estas son las ventajas que la permanencia y el vigor de los fundamentos igualitario y colectivista, o sea, del espíritu democrático, aseguran a España.¹⁰³

4

Había en este punto de vista de Oliveira Martins elementos para una política socialista activa, o, por lo menos, para una política a lo Costa. ¿Qué sucedió?

Cuando se consultan las antologías de artículos de nuestro autor, es decir, la *Política e Economía Nacional* y los *Dispensos*, con la intención de encontrar allí información sobre el programa que defendió, se queda uno admirado por la poca importancia atribuida a las cuestiones agrarias. De los nueve asuntos tratados en la primera antología, publicada en 1885, ninguno trata de economía rural. Los

campesinos no aparecen, en tanto que Oliveira Martins habla con mucha humanidad de los pescadores.¹⁰⁴ El artículo dedicado al *Socialisme Contemporain*, de Laveleye, es, como decimos, muy general. ¿Tendremos más suerte con la advertencia de veintiuna páginas que abre el volumen? Se trata de un texto capital en el que Oliveira Martins explica su adhesión al Partido Progresista y expone la orientación que en él quiere hacer triunfar:

Pero era menester que el antiguo partido patuleia¹⁰⁵ se inspirase en una política nueva y que, abandonando la preocupación exclusiva de juristas más o menos radicales, hoy que las cuestiones de derecho público se hacen depender por todas partes de la economía social, mostrase, ante la restauración de la autoridad y de la riqueza nacional y ante la protección a dar a los desheredados de la fortuna, el mismo espíritu democrático de que en otros tiempos dio pruebas... Esta es la única manera actual o moderna de ser patuleia.¹⁰⁶

En este caso, la agricultura no es olvidada sino considerada un punto interesante. Oliveira Martins no parece inquietarse por ella dado que el estado de la agricultura portuguesa, a su entender, progresó.

Era necesario, pues, era menester avivar las fuerzas productoras del país que, día a día, a excepción única de la agricultura, ella misma castigada hoy en las dos principales fuentes de rendimiento, el pan y el vino, decaen o mueren.¹⁰⁷

Lo que le inquieta, y de ello hablará a menudo, es la emigración:

La mitad del reino está sin cultivar, y una emigración descomunal va a buscar trabajo fuera.

También entre las medidas urgentes que propugna y que son exigidas por la «economía social portuguesa» (son diez) se encuentra una que hace referencia directamente a la agricultura:

Aumentar el área cultivada del reino, regando y arborizando especialmente su mitad sur; creando centros o colonias de trabajo con la gente de Azores, Madeira y Minho que salen fuera¹⁰⁸ e instituyendo para ello formas adecuadas de propiedad y protección.

Estas últimas palabras sustentan algo de «colectivista». Pero en su conjunto es, cuando menos, muy vago.

En los *Dispensos*, en donde António Sérgio reunió, en 120 páginas, artículos consagrados a los «Problemas económicos» nuestra busca será más fructuosa. La emigración tiene un lugar relevante, pero aparecen sobre todo tres extractos a los cuales el editor dio el título siguiente: «El problema de nuestros latifundios del Sur», «Propiedad minúscula» y «El problema del pan».¹⁰⁹ Los dos primeros estudios, que fueron publicados en *A Província* el 16 y el 26 de diciembre de 1886, resumen, evidentemente, la cuestión agraria portuguesa, para la que, por otra parte, no presentan solución.

Esta solución se encuentra en *Fomento Rural*, en «Proyecto de ley de fomento rural», presentado el 27 de abril de 1887 por Oliveira Martins, entonces diputado. La obra (el discurso y el texto propiamente dicho representan 155 páginas) se hizo célebre, aunque por entonces no había interesado mucho a los políticos.¹¹⁹ En él se encuentra el espíritu de los dos artículos precedentes y hasta la redacción del segundo. El artículo sobre «la propiedad minúscula» es casi íntegramente reproducido (pp. 59 a 61).¹¹¹

Oliveira Martins nos indica los medios jurídicos que le parecen necesarios para realizar un objetivo general, el progreso agrícola, que descompone en objetos particulares: roturación de las tierras incultas, lucha contra la parcelación de las explotaciones (del Norte), crédito rural, utilización de las aguas y desecación de pantanos. Es en el párrafo III, «Formas de colonización»,¹¹² donde podríamos pensar encontrar una inspiración colectiva. Ahora bien, eso no ocurre. La idea expresada es muy simplemente la de Herculano: es preciso recurrir a las instituciones enraizadas en la tradición portuguesa, aquella que en particular dio en el pasado resultados análogos a los que se pretenden actualmente:

Esa institución es el aforamiento...; el foro, ese gran moralizador de la tierra, en frase de Alejandro Herculano, está vivo todavía en el corazón de nuestros pueblos.¹¹³

Todavía más, Oliveira Martins entiende que para ayudar a los pequeños propietarios agrícolas, se debe favorecer la formación de sociedades capitalistas. «Las sociedades de colonización» podrían tanto instalar a los colonos, proporcionándoles alojamiento e instrumentos de trabajo, como roturar por cuenta propia, y después de cierto tiempo, confiar las tierras revalorizadas a los aforados. Se trataría, por tanto, de concesiones y, siempre impulsado por el deseo de inspirarse en el pasado, ve en ello la forma moderna de las donaciones hechas por el rey en los primeros tiempos de Portugal:

Lo que hace siglos se llamaba donaciones se llaman ahora concesiones; y si en otras épocas el espíritu religioso era, de un modo más o menos definido, el incentivo del trabajo, hoy el instinto de apropiación, el deseo de lucro, son la única base sobre la que se puede construir.¹¹⁴

Nada de revolucionario en todo esto, a no ser la medida de nacionalizar al final de cinco o diez años las tierras incultas que sus propietarios no hubieran valorado.¹¹⁵ Y aún más, el autor ya nos había avisado de que «el fin de esta ley no es modificar el régimen existente de la propiedad, cualesquiera que sean los abusos que se puedan denunciar».¹¹⁶

El lector debe recordar el pasaje que antes citamos del folleto sobre elecciones,¹¹⁷ en el cual Oliveira Martins defiende la cooperación y la asociación entre propietarios campesinos. De hecho, uno de los objetos de la ley es favorecer esas asociaciones. El párrafo 10 de la introducción trata de este asunto, al cual por lo demás, está dedicado también el título IV del proyecto de ley.¹¹⁸ La función que

les es atribuida, es, sin embargo, limitada, más limitada de lo que se podría pensar o dejaría esperar el conocimiento que ya tenemos del pensamiento de Oliveira Martins, y hasta de un pasaje del texto, en que afirma que las agrupaciones previstas en ciertos casos obligatorios, debían representar los intereses colectivos de los propietarios de una región y constituir una especie de molécula intermedia entre el individuo y el Estado. ¿Para qué serviría pues, esta «institución fecunda y que dio pruebas»?¹¹⁹ para el riego, defensa contra las inundaciones y destrucciones, desecación de las tierras pantanosas y saladas, encargo de trabajos hidráulicos o de repoblación forestal, que son emprendidos por el Gobierno, constitución de reservas de caza y explotación de concesiones de pesca. No hay nada verdaderamente «colectivista» en todo esto, a no ser la posibilidad de imponer la entrada en la asociación, organizada por una municipalidad, de la minoría, cuando la mayoría represente, por lo menos, dos tercios del valor total de los terrenos considerados. Contra los recalcitrantes se podrá recurrir a la expropiación en favor de la utilidad pública. Es este caso, como en aquel de la valoración de los terrenos incultos, se admite el derecho superior de la comunidad, a expensas de los propietarios.

Es poco en relación con lo que se esperaba y con lo que ha de venir a proponer Costa, destacadamente en cuanto a la explotación de los terrenos incultos, de los baldíos, que propugna se organicen colectivamente. Es sorprendente encontrar al socialista que es Oliveira Martins tan próximo del individualista que era Herculano. El *Fomento Rural* es más preciso, más técnico que el «proyecto de decreto», ¿pero no es idéntica su inspiración?

Sin duda se puede explicar esta contradicción por las necesidades de la acción política. Oliveira Martins difícilmente conseguiría que los problemas económicos y financieros fuesen considerados con la seriedad que entendía indispensable. En el momento que escribía estaba persuadido de la urgencia de estos problemas, pero no podía expresarse francamente si quería tener alguna posibilidad de ser escuchado. Cualquier alusión colectivista sería imprudente. Tal actitud va, sin embargo, mucho más allá del simple oportunismo. Se reviste de una profunda significación que tenemos que analizar.

El programa que Oliveira Martins quiere aplicar cuenta con ser admitido por los diputados de los partidos tradicionales, por lo menos de uno de esos partidos. De ningún modo tiene en cuenta la actuación campesina. Lo que hace Costa nunca le tentó, o sea, darle a la campaña de la reforma agraria la base social que sería lógica, de los futuros beneficiarios. Es que Oliveira Martins no tenía las vinculaciones rurales de Costa. En el pueblo conocía mucho mejor a los obreros, con los que establecerá contactos frecuentes, sobre todo en España, que con los campesinos. Fue, no se olvide, diputado por Oporto y la única fuerza política que le parecía capaz de favorecer la instauración del socialismo era la pequeña burguesía. Recordemos el ejemplo francés por él propuesto cuando da su confianza a las

«nuevas camadas». Que no haya creído en la posibilidad de un socialismo obrero, es aceptable en Portugal. Pero, a pesar de todo, sorprende que tenga principalmente confianza en la burguesía. ¿El «socialismo de cátedra» explica perfectamente su actitud? Es evidente que hay otro factor, específicamente portugués: el que las masas campesinas se encuentran en Portugal, fuera del juego político. Oliveira Martins se refiere frecuentemente a su pasividad. Si decidió no fundar sobre ellas la política socialista fue, por tanto, en virtud de una actitud que considera realista. Pero todavía hay más, y más sorprendente. Oliveira Martins tiene miedo... del espíritu colectivista que existe en el alma campesina: recela encontrar instintos peligrosos. El movimiento campesino amenazaba resucitar el comunismo primitivo:

Anarquismo —escribía en 1886—¹²⁰ no tenemos, pero de un momento a otro puede aparecer, en este jardín de Europa, esa flor palúdica. No tenemos anarquismo porque no tenemos, puede decirse, proletariado industrial. Pero la crisis de los campos puede traer a las ciudades los bandos de los *jacques*, aunque nuestro campesino sea paciente y sumiso como el turco.

Es preciso, pues, que la burguesía comprenda su propio interés. Incluso la burguesía «político-bancaria» debe admitir el carácter inevitable del socialismo y evitar una maniobra en falso, tentadora, pero llena de riesgos:

¿Irá, tal vez, a los campos, cuya propiedad es suya, a concitar a las plebes de siervos que allí aran con el sudor de su frente la fértil tierra? ¿Irá a convencer a las hordas semi salvajes que habitan las sierras, alimentadas de pan negro? Sería ese el momento crítico, y si esas plebes bárbaras, mundo de caos humano, que en sí contienen, sí, más latente, el germen de la futura armonía, cayesen sobre las ciudades como Alarico sobre Roma, su victoria sería para Portugal la primera época de una vida muerta como la de la Grecia moderna, como la de la América española, una vida de vandalismo sistemático... ¡Acordaos de esto, conservadores! Si se armasen contra nosotros las plebes rurales, serían ellas quienes al día siguiente de la victoria os expoliarían a vosotros, brutal, animalmente, para levantar sobre las ruinas de la sociedad el comunismo de las eras primitivas.¹²¹

Es muy posible que este punto de vista sobre las masas rurales sea realista y que Oliveira Martins haya simplemente querido adaptar su socialismo teórico a las condiciones económicas, sociales y psicológicas de Portugal a finales del siglo XIX. Pero ¿cómo no dejar de señalar en su pensamiento la contradicción que tan de cerca se relaciona con nuestro estudio? Por un lado, una afirmación teórica muy clara: el substrato colectivista que permanece en los campos, muy particularmente en la península Ibérica, favorece la eclosión del socialismo, el cierre del ciclo. Por otro lado, en la acción práctica, un gran desprecio hacia aquellos que son los mejores representantes de esta mentalidad, y finalmente, mucha esperanza en el sentimiento y la buena visión de la clase más individualista.

¿Pero este rechazo de un socialismo campesino no constituye una característica global del socialismo portugués? Cuando Antero de Quental, o *Santo*, quiere

participar de la vida de las clases explotadas se hace tipógrafo... y se instala en París. A la misma altura, en esa Rusia que Oliveira Martins tan bien conocía, hasta por causa de su «colectivismo agrario», la juventud intelectual se dirigía al pueblo y procuraba penetrar en las aldeas y llevarles la palabra. Nada semejante en Portugal,¹²² que, en este caso, difiere sensiblemente de España. En Portugal no se registran levantamientos campesinos, tan frecuentes al otro lado de la frontera. La influencia del bakuninismo parece haber sido mínima.¹²³ Cuando en 1883, los propietarios andaluces quisieron hacer fracasar una huelga de trabajadores a jornal contrataron trabajadores portugueses que, como dice Bruguera,¹²⁴ «huyeron asustados cuando los huelguistas les amenazaron». Los campesinos portugueses no parecen haber formado, verdaderamente, ni siquiera en las regiones de latifundio, una base seria para un movimiento revolucionario.¹²⁵ Es preciso no olvidar que en el tiempo de las guerras civiles, todavía próximo, el miguelismo era popular porque las masas campesinas seguían con fanatismo a los curas y al rey, que encarnaba la tradición, como si confusamente tuviesen sentido los males que al fin del Antiguo Régimen les podía llegar. Oliveira Martins, después de muchos otros, entre los cuales Herculano, describió también en *Portugal Contemporáneo* esta situación paradójica en que los libertadores del pueblo habían de combatir la voluntad popular. D. Miguel, el tirano, era en verdad un jefe democrático, un César. Bien podía decir la teoría que las clases rurales tenían en sí «el germen de la futura armonía» porque sólo lo contenía de modo «latente» y permanecían siendo «hordas semi salvajes».

El contraste que surge entre Portugal y España parece muy interesante. Estamos tentados de procurar la explicación en la oposición, o mejor todavía, en las diferencias de las estructuras sociales. La España del siglo XIX participó en la revolución industrial, tuvo una clase obrera en la que el socialismo pudo encontrar raíces sólidas. No se trató de un movimiento intelectual e importado del extranjero. Por más sorprendente que sea, nos parece que un socialismo de base obrera es más apto para entender el problema campesino porque es infinitamente más concreto y porque plantea, en un país que permanece esencialmente agrícola, un problema fundamental: el de las relaciones entre la clase obrera y las otras clases. El ejemplo de España es confirmado por otro país más grande, el de Rusia, y por su contrario, el de Portugal, donde la clase revolucionaria por excelencia era la pequeña o media burguesía, irritada por la aplastante e hipócrita preponderancia de los barones.

Fue eso lo que Oliveira Martins vio muy bien cuando se adhirió al Partido Progresista en la esperanza de hacer revivir el espíritu *patuleia*, orientándolo hacia el socialismo. Fue una ilusión: siendo la pequeña burguesía la clase revolucionaria, no se podía interesar por el socialismo. Planteó, antes que nada, el problema del régimen y se interesó, más que por las cuestiones económicas, por la llegada de la república. Sin duda que esta acción puramente política (cuyo apóstol fue Teófilo Braga, propagandista del positivismo en Portugal, antiguo amigo de Oliveira Mar-

tins y luego su rival) no pretendía limitarse al derrumbamiento de la monarquía. Hubo en el Partido Republicano un ala socializante, y hasta en su programa surgieron artículos para probar que no se desinteresaba por las cuestiones sociales. El «Proyecto de un Programa Federalista Radical para el Partido Republicano Portugués», probablemente inspirado por Teófilo Braga,¹²⁶ recuerda en su artículo 25 a Proudhon y hace recordar a Costa:

Crédito a las corporaciones agrícolas e industriales tendentes a la supresión del salariado; favorecer por medio de máquinas agrícolas e instrumentos industriales, alquilados por el municipio, por la provincia o por el Estado, el cultivo o la producción en común.

Pero el artículo en cuestión no es específicamente agrario.¹²⁷ Se trata de la aplicación de una teoría visiblemente concebida en abstracto —la de la cooperación—. Se sabe, por lo demás, que en Braga estaba muy arraigada la pequeña propiedad. Incluso así, si se tuviera en cuenta una tesis fundamental, según la cual el éxito del movimiento republicano no constituía un fin en sí, sino una condición preliminar, indispensable a todo el progreso futuro, es preciso, pensamos, notar la débil conciencia que el movimiento republicano, tomado en conjunto, tenía por las cuestiones económicas y sociales. Dígase lo que se diga, el objetivo político inmediato las llevaba hacia un segundo plano. Oliveira Martins, para quien el problema del régimen era secundario, proponía a aquellos a los que quería guiar un programa que no les apasionaba, a pesar de la gran prudencia que mostró. La pequeña burguesía portuguesa era radical, en el sentido francés del término. ¿No se ha dicho muchas veces que el radicalismo trabó la política social?

Estas consideraciones a propósito de las razones de una malogración, la del espíritu colectivista, tienen el defecto de sólo analizar el problema en el siglo XIX. Dejan de lado un hecho que no es de despreciar: es que la falta de interés, de sensibilidad, de que hablamos, viene de muy atrás. Ya notamos, a propósito de la teoría del «buen salvaje», la inexistencia de obras portuguesas sobre el tema. Se ha llegado a pensar, dada la profundidad y el vigor del sentimiento nacional, que se trata de un trazo permanente del espíritu portugués.

Esta permanencia puede explicarse por una razón que las consideraciones precedentes apenas evidencian para el siglo XIX, pero que es posible generalizar: la continuidad de la acción de la burguesía en la vida del país. No queríamos, llevados por el ejemplo de Oliveira Martins, dar una visión demasiado abstracta y simplificada de la historia portuguesa, ¿pero cómo sería posible no quedar admirados por el lugar ocupado por el comercio y la vida marítima en el nacimiento de la nacionalidad en plena Edad Media? Inútil insistir en la época de los grandes descubrimientos. Pero después, en los siglos XVII y XVIII y por lo menos hasta las guerras napoleónicas, el pequeño Portugal fue un gran país comerciante. Un gran país de comerciantes, por lo tanto, también de comerciantes (obsérvese actualmente la colonia portuguesa en Brasil) y hombres de negocios de envergadura.

Una nación burguesa, por tanto.¹²⁸ Una nación en que el individualismo es un cierto gusto por la eficacia, por la ganancia, contribuirían finalmente a relegar a un segundo plano la sensibilidad o la sentimentalidad socializante, igualitaria. Una nación donde los problemas campesinos difícilmente podían ser abordados en una perspectiva colectivista. La burguesía en la medida en que era ella misma la que poseía una parte de la tierra, se agarraba al derecho de propiedad absoluta en el dominio de la propiedad, mucho más que la inglesa, por ejemplo, que no lo tenía. Para ella, la solución del problema agrario estaba en el desarrollo de la pequeña explotación individual. La enfiteusis constituía el buen ejemplo ofrecido por la tradición nacional. Las servidumbres colectivas formaban, por el contrario, un obstáculo que había de desaparecer, siendo sólo admisible la asociación libre de los productores. No ocurrió lo mismo en España, donde la vida intelectual fue más compleja y en donde la presión del proletariado rural fue más fuerte. El pueblo español, como se dice (entre otros por Costa), es un pueblo de campesinos y de soldados. Portugal, puede entonces decirse, era un pueblo de comerciantes y de marineros. Hay sin duda mucha exageración en el contraste así expuesto. Castilla no constituía toda España, lo mismo que Oporto y Lisboa no constituyen todo Portugal. Sin embargo, se revela tal vez algo esencial, una tónica dominante, por así decir, de la que tomamos los efectos desde el principio de este estudio y que, al final, explicaría la diferencia que encontramos entre Oliveira Martins y Joaquín Costa.

Mientras tanto, ¡cuántas semejanzas hay entre los dos hombres! Y que merecen ser estudiadas con más atención porque estos dos espíritus van a plantear, a finales del siglo, un problema idéntico: el de la regeneración de sus países en la medida en que atravesaban una crisis profunda. Por consiguiente, el problema ibérico es visto por dos hombres que tenían el sentimiento profundo del iberismo. Valía la pena, pues, investigar cuál fue la influencia del pensamiento español sobre Oliveira Martins, que podría haber conocido, por ejemplo, muchos trabajos de Costa; pero también es preciso saber cuál es su influencia en Costa. Ya indicamos los pasajes del *colectivismo agrario* en que eso se verifica y la afirmación de Le Gentil, que veía en el *Quadro* un esbozo de la gran obra del autor español. Pueden plantearse otras cuestiones: la de la relación entre *política hidráulica* y *fomento rural*, y sobre todo, la de la semejanza entre las dos concepciones de acción política que los dos reformadores aplicaron cuando intentaban realizar sus proyectos. El portugués se unió, por táctica, al Partido Progresista y el español, por razones idénticas, a la Unión Republicana. Uno y otro creyeron en la posibilidad de una revolución económica dentro del cuadro del sistema político tradicional. *La revolución desde el poder* de que habla Costa después del drama de 1898 ¿no fue acaso la que procuró Oliveira Martins en 1891, cuando, en plena crisis nacional, entró en el Gobierno? ¿No creían los dos hombres, por un momento, que un joven rey, Carlos I o Alfonso XIII, sería el instrumento de esta revolución? Y esta idea ¿no resulta de una idéntica concepción del papel de dos grandes hombres en la historia? Porque el cesarismo de Oliveira Martins y, destacadamente, su

admiración por Bismarck aparecen en Costa, autor de una obra con un título característico: *Tutela de pueblos en la historia*. En *Civilização Ibérica*, Oliveira Martins explicaba que la democracia peninsular se manifestaba en los momentos decisivos por «héroes» que muchas veces fueron reyes. Joaquín Costa parece aplicar esta teoría cuando exalta el papel de la reina Isabel a fines del siglo XV y lo da como ejemplo a seguir para una regeneración de España brillantemente conseguida.¹²⁹

Este esbozo de una comparación entre las dos grandes figuras peninsulares nos aleja de nuestro tema,¹³⁰ que tenía como fin, principalmente, subrayar el interés de las divergencias, mostrando sin embargo las semejanzas. En Oliveira Martins el colectivismo agrario es asunto de reflexión, un elemento no despreciable que es preciso tener en cuenta dentro de una teoría general de la evolución social. Pero nada más. Ninguna consecuencia práctica parece sacarse de la teoría en sí misma.

El pensamiento de Oliveira Martins se mostraba, mientras tanto, susceptible de renovar los estudios agrarios, de dar nacimiento a una corriente hasta entonces en dificultades para manifestarse. Fácilmente se demuestra que fue así.

III. VERDADERO NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LOS ESTUDIOS SOBRE LAS COMUNIDADES RURALES

I

Mientras que la etnología estricta, basada no en el folklore y la filología, continuaba por lo demás brillantemente su camino, surgieron otras preocupaciones, otros trabajos. Sólo citar tres nombres: Gerardo Pery, Alberto Sampaio y Rocha Peixoto.

La obra de Gerardo Pery muestra directamente la influencia de Oliveira Martins. Lo mínimo que se puede decir es el testimonio, en todo caso, el efecto que el movimiento intelectual del que es expresión, tuvo sobre los espíritus cultos y curiosos de 1880. Gerardo Pery era oficial de ingeniería y, como tal, fue encargado de trabajos geodésicos, cartográficos y hasta estadísticos. Después de haber dirigido en 1875, una obra muy útil (*Geographia e Estatística Geral de Portugal e Colónias—com um atlas*), acometió un prodigioso trabajo de documentación agrícola en el Alentejo. Bajo su orientación fueron diseñados mapas a color de los suelos y de las producciones de varios concejos del Baixo Alentejo.¹³¹ Fueron elaborados cuadros como la lista y la superficie de las explotaciones, el repartimiento de superficies cultivadas, el precio de coste de esos diversos cultivos. Claramente entusiasmado por estos estudios, Pery se interesó cada vez más por el pasado de la región. En la *Estatística de Cuba* declara que es indispensable para

un conocimiento serio de las condiciones agrícolas, un estudio científico de la historia económica, social y demográfica de las regiones consideradas.

Esta convicción le llevó a proceder a búsquedas en los archivos locales, llegando a anunciar la intención de publicar una síntesis válida para la mayor parte del distrito de Beja.¹³² Esta obra nunca apareció, pero los estudios locales de Pery están repletos de anotaciones históricas, de citas de textos antiguos. Se encuentran, incluso, publicados en apéndice documentos importantes. Sus estudios posibilitan, por lo tanto, conocer algo más que la situación agrícola a fines del siglo XIX. La suma de informaciones agrarias así reunida, en la que provechosamente se puede encontrar respuesta a cuestiones de historia económica planteadas por la provincia, algunas de capital interés. Son las que facilitan el conocimiento y la comprensión de un problema todavía muy oscuro: el colectivismo agrario en el Alentejo.^{***}

El caso de Alberto Sampaio y de Rocha Peixoto es bastante diferente del de Pery, y no sólo porque éstos se interesaran por las regiones septentrionales, sino también porque deben estar ligados directamente a Oliveira Martins. Sus nombres se encuentran, efectivamente, en la lista de colaboradores de que se rodeó en 1885, cuando dirigió los periódicos *A Província* y en 188 el *Repórter*.¹³³ Cuando en 1889, Rocha Peixoto lanzó, con un equipo de jóvenes entre los que se encontraban Ricardo Severo y Basilio Teles, una revista que buscaba el estilo nuevo, le dio el título de *Revista de Ciências Naturais e Sociais*.¹³⁴ Alberto Sampaio publicó allí, en 1895, un fragmento de *As Vilas do Norte de Portugal*.¹³⁵

Alberto Sampaio es, sin discusión, una de las mayores personalidades del siglo XIX portugués. Su nombre es poco conocido en el extranjero, olvidado por los especialistas de la literatura, que no lo consideraban de los suyos, y muchas veces ignorado por los historiadores, que tienen tendencia a ver en la obra erudita de Gama Barros, o en la de Costa Lobo, lo que de válido escribió la escuela portuguesa del quicio finisecular. Mientras tanto, todos los que tuvieron necesidad de documentarse sobre el pasado de la región del Minho, y que conocieron sus trabajos, por ejemplo, los geógrafos contemporáneos, quedaron extraordinariamente impresionados por la capacidad y calidad de lo que escribió.¹³⁶

Nacido en 1841, en Guimarães, Alberto Sampaio estudió en Coimbra de 1858 a 1863. Formó parte, por consiguiente, de la famosa generación, y publicó, en 1896, en *In Memoriam*, recuerdos dedicados a Antero de Quental. Mantuvo excelentes relaciones con Oliveira Martins, a quien ayudó a preparar el *Fomento Rural*, y redactó en *A Província* varios artículos de elogio a algunas de sus obras. La *4ª Edição da História de Portugal do Senhor Oliveira Martins* (28-XII-1886); el *Senhor Oliveira Martins e o Projecto de Lei sobre o Progreso Agrícola* (14, 16, 18, 23, 25 y 26 de mayo de 1887) y *Os Filhos de João I, de J. P. de Oliveira Martins* (16-VII-1891). Este último es particularmente conmovedor porque Alberto Sampaio evoca en él los esfuerzos y las desilusiones del hombre que admira.¹³⁷

El espíritu de Oliveira Martins vive en él. La misma concepción de historia nacional, la misma apreciación de los defectos de la estructura económica y social, la misma voluntad de reaccionar para darles solución, se encuentra en los dos hombres y no hay duda de que Oliveira Martins influenció a Sampaio. En el artículo del que acabamos de hablar encontramos la siguiente opinión:

De su crítica resultó, además, una nueva comprensión de la existencia social portuguesa; y tales haces de luz lanzó sobre la interpretación de diversos periodos y acontecimientos, que jamás nadie dejará de leer sus libros, si quiere hacerse una idea justa del modo de ser de los habitantes de este rincón del mundo.

Pero en Sampaio había menos ambición intelectual.¹³⁸ No buscaba montar grandes construcciones sintéticas del género de la *Biblioteca das Ciências Sociais*. Su temperamento era mucho más prudente. «Era», dice curiosamente Luís de Magalhães, «un escritor a la *antigua*, una especie de benedictino trabajando pacientemente en sus obras».¹³⁹ Dedicó su vida a estudios regionales, pero, combinando la calidad de su trabajo benedictino a la largueza de vista de un espíritu próximo al de Oliveira Martins, llegó a resultados notables, que le convierten en maestro en historia agraria.

Los asuntos en los que se ocupó son en sí mismos reveladores de sus tendencias. En 1887 publicó en la *Revista de Guimarães* los «Estudios de economía rural do Minho»,¹⁴⁰ que fueron después retomados bajo el título de «Propiedade e agricultura no Minho». Mucho más conocida es su obra *As Vilas do Norte de Portugal*, volumen de 250 páginas, en que estudia la población del Minho desde los orígenes hasta el siglo XII, y que le dio notoriedad. Cítese, en fin, su último trabajo «Os centros urbanos da costa setentrional» (*As Póvoas Marítimas*).

Sampaio conocía admirablemente la agricultura y la vida rural de su provincia. Después de haber terminado los estudios de Derecho, y viajado un poco, se retiró a su propiedad en la zona de Minho, de cuya administración se ocupó cuidadosamente.

Ese bachiller en Derecho, con gustos literarios, se hace a sí mismo agrónomo, y más especialmente, viticultor y enólogo distinguidísimo.¹⁴¹

Adquirió, de este modo, una competencia que la influencia del movimiento intelectual de su época hizo muy grande. Podemos juzgarlo por el sumario de sus *Estudos de Economia Rural do Minho*, que haríamos mal en despreciar por haber sido retomados en una obra posterior:¹⁴²

- 1) La tierra, el clima, los hombres, la Administración pública.
- 2) El cultivo del bosque.
- 3) La apropiación de la tierra y las clases que constituyen la población campesina.
- 4) El ganado.

Son meritorios los esfuerzos que hace para informarse de las condiciones físicas. La historia agraria comenzó a atraerle poco a poco, sobre todo después de los descubrimientos arqueológicos hechos a partir de 1875 por uno de sus compatriotas y amigo, Martins Sarmiento, que encontró el castro de la Citânia, a 15 kilómetros al nor-noroeste de Guimarães, y que reveló toda una civilización prerromana hasta entonces desconocida. La repercusión del descubrimiento fue considerable cuando, en 1880, los participantes del Congreso Internacional de Antropología y Arqueología Pre-Históricas visitaron el lugar.¹⁴³ Desde esa altura una enorme pasión arrastró a los eruditos locales hacia el estudio del problema de los orígenes. Sampaio se interesó mucho especialmente por el estudio de una sociedad rural y de una economía agrícola cuya estabilidad, mantenida durante siglos, le fascinaba.¹⁴⁴ Para llevar a buen término este trabajo, supo aplicar admirablemente las diversas ciencias cuya utilización simultánea era necesaria. No se le escapaba la importancia de la filología. Gran parte de su trabajo se asienta en estudios del vocabulario. El capítulo VIII de *As Vilas do Norte de Portugal* surge así resumido en el sumario: *As glebas e plantas cultivadas: Glebas —terras irrup-tas ou bárbaras, bustelos, bauzas, bouças, saltus, soutos, terrenos de bravio. Campo, cortinha, quintal, pratis, pascuis, padulibus, prados, lameiros. Varzena, várzea, varge ou barge, agro, agra, agrelo, agrela. Leira, larea, etc.—*. Procuró obtener su documentación medieval en las colecciones de fuentes directamente, es decir, en los *Portugaliae Monumenta Historica* y en las *Inquirições*. La bibliografía es notable. Incluye, en especial, grandes autores alemanes, como Marquardt. Dedicó una larga reseña al libro de Schulten sobre *Numantia* (1906) y una crónica, en francés, al libro de C. Boulanger *Le Droit de Marché*, publicado en 1906.¹⁴⁵ Le suscitó la atención la analogía de esta costumbre de la picardía con la enfiteusis portuguesa. La conclusión testimonia su estado de espíritu:

... El señor Boulanger realizó un trabajo precioso para la historia comparada de la propiedad agraria.

Más que historiador, Sampaio fue, sin embargo, un gran espíritu que demostró en su obra lo que puede ser, lo que tiene que ser, la unidad de las ciencias humanas. Y tuvo el mérito de escribir, modestamente, para un pequeño grupo de amigos, persuadido de que sus trabajos no interesaban al gran público, ni siquiera al culto. Del prólogo de *As Vilas do Norte de Portugal* tomamos estas líneas:

Es superfluo encarecer la importancia de las cuestiones que se ventilan en este trabajo; el autor cree, sin embargo, que a pocos lectores agradará una historia sin personajes, faltándole el atractivo que nace del drama de las pasiones y del juego de los intereses; él, sin embargo, se dará por satisfecho si los entendidos lo juzgasen de algún valor, por pequeño que sea, para el conocimiento de los orígenes; si de los elementos que recogió salió un esbozo, aunque rudo, del establecimiento de la propiedad y el sistema de cultivo del Norte del país; y si, en fin, consigue de esta manera alargar un poco nuestro horizonte histórico.

En realidad, el nombre de este portugués merece situarse al lado de los pioneros alemanes, ingleses y franceses de la historia agraria y de la historia social.

El colectivismo agrario está, evidentemente, presente en una obra tan rica. Alberto Sampaio menciona la explotación pastoral y comunitaria del Alto Minho. Describe la utilización de los baldíos, y nos da preciosas informaciones sobre su declinar en el siglo XIX. Eso ya es mucho, sin duda. Pero querríamos también señalar una contribución que nos parece muy original y que, según lo que sabemos, todavía no ha sido revelada.

Nos referimos a la descripción que hace de las *agras*^{****} del Minho. Oliveira Martins ya se refería a ellas, pero muy resumidamente, y hasta con inexactitud. «Otros ejemplos se podrían ahora aducir de cultivo colectivo, v. g., las *agras* de Santo Tirso y de otros puntos del Minho», escribe en un pasaje del *Quadro das Instituições Primitivas*.¹⁴⁶ Gracias a Sampaio se puede hablar con exactitud. En efecto, no se trata de cultivo colectivo. Las *agras* son espacios bastante vastos, cerrados y divididos en parcelas paralelas. «Allí se cultivan cereales», nos dice Sampaio, «y se utilizan los principios de hojas obligatorias y de pasto común». Este caso despierta una gran atención a los especialistas de historia y geografía agrarias. El contraste entre las *agras* y el paisaje dominante del Minho, que es, en las zonas cultivadas, bastante cerrado e individualista, permite comparaciones del más vivo interés. Estos campos abiertos (*openfields*), minúsculos, fueron estudiados en gran número de regiones, en particular en Bretaña y en las islas Británicas.¹⁴⁷ La tesis de Pierre Flatrès permite elevar el debate desde el título *Géographie agraire de quatre contrées celtiques: Irlande, Galles, Cornwall et Man*. Las conclusiones del autor, posteriormente retomadas en forma de artículo,¹⁴⁸ generalizan todavía más. Según él, existe un «complejo rural atlántico» que es posible definir poniendo uno junto a otro los paisajes de Escandinavia, del Noroeste alemán, de los países célticos, del Noroeste ibérico:

Las estructuras que estudiamos en los países célticos y que encontramos en las descripciones de los autores noruegos, parecen también existir en el Noroeste de Alemania y el Noroeste ibérico. Son necesarios numerosos estudios para tener una visión completa y exacta.¹⁴⁹

Las *agras* del Minho hasta aquí desconocidas por los especialistas,¹⁵⁰ han ganado enorme interés. Debemos, por ello, estar reconocidos a Alberto Sampaio.

Rocha Peixoto no tuvo la misma envergadura. Será más justo decir que no tuvo tiempo para ello, puesto que murió en 1909, con 41 años. Unido a Sampaio (28 años mayor) desde la época de Oliveira Martins, continuó manteniendo excelentes relaciones con él. Los dos participaron en una empresa de grandes esperanzas y que tuvo gran mérito: la publicación en Oporto de la revista *Portugalia*, fundada por Ricardo Severo. El nacimiento de esta publicación fue una de las razones, como dice Luís de Magalhães, que llevaron a Alberto Sampaio, en la parte final de su vida, a hacer frecuentes estancias en Oporto:¹⁵¹

A la muerte, en 1899, de su hermano comenzó a pasar largas temporadas en Oporto. Tenía allí grandes amistades. Tenía otro centro de estudios (Luís de Magalhães acababa de referirse a Guimarães), que era el de *Portugalia*, la espléndida revista de Ricardo Severo y Rocha Peixoto, a quien tanto debe la arqueología portuguesa.

El subtítulo, por otra parte, era «Materiais para o estudo do povo português». Encontramos, pues, la corriente sociológica de que tantas veces hablamos. Pero con Rocha Peixoto se adquiere conciencia de colectivismo agrario porque procuró no despreciar ningún aspecto de la vida rural. Esta etnología es descriptiva, poco sociológica en cuanto al espíritu, pero no queriendo marginar el hecho social en la medida en que reúne informaciones sobre las supervivencias comunitarias. «As sobrevivências comunitárias em Portugal» es, por otra parte, el título de un artículo de Rocha Peixoto, publicado en francés en una antología vendida al público con ocasión de la exposición de 1900 (*Le Portugal au point de vue agricole*). Pero su mejor estudio es ciertamente aquel que sobre el mismo asunto publicó en *Notas sobre Portugal*, en 1908.¹⁵² Los ejemplos presentados se refieren sólo a las provincias septentrionales, que el naturalista de Oporto conocía particularmente bien.¹⁵³ Recuérdese, con todo, que su desaparición prematura interrumpió probablemente una orientación que claramente se estaba formando.

Rocha Peixoto tuvo el mérito de ser pionero de estas investigaciones. Anuló los trabajos de Tude de Sousa sobre las poblaciones del Gerês.¹⁵⁴ A un gran erudito de Trás-os-Montes le pidió un artículo sobre el Rio de Onor.¹⁵⁵ Y, en fin, entre los colaboradores de la revista *Portugalia*, que se dejó de publicar en 1908, apenas con dos tomos, se encuentra Silva Picão, autor de notables estudios sobre la etnología del Alto Alentejo¹⁵⁶ y que tiene en cuenta todos los aspectos de la vida rural.

De este modo que, gracias sobre todo a Rocha Peixoto, en vísperas de la primera guerra mundial, los estudios sobre el colectivismo agrario comenzaban a tomar cuerpo. Queda por ver en que medida influenciaron los trabajos de los reformadores.

2

Como si la *Circulação Fiduciária* y el *Fomento Rural*, de Oliveira Martins, hubiesen dado la señal, el análisis de la economía nacional se hizo a fines de siglo mucho más serio. Se buscaba con más ahínco y más competencia que antes, el origen de una crisis que se consideraba grave. En este examen crítico, el *problema agrícola* apareció muy naturalmente en primer plano. Basilio Teles publicó, en 1899, un volumen con ese título. Anselmo de Andrade publicó, en 1902, su *Portugal Económico*; Lino Neto *A Questão Agrária*, en 1908; en 1913, Ezequiel de Campos *A Conservação da Riqueza Nacional*, y Emilio da Silva, en 1917, *Emigração Portuguesa*. Recuérdese también que, algunos años antes de la primera

guerra mundial, la *Science sociale*, o sea, una escuela derivada de Le Play, tuvo en Portugal un relativo éxito. El *Portugal inconnu*, de Léon Poinsard, datado en 1910, resultó de una encuesta realizada por el autor en 1909 a invitación de una sociedad portuguesa adepta a su doctrina. Encuesta rápida, muy rápida, escribió el que más tarde fue su sucesor, Paul Descamps. Y explica la razón:

Desgraciadamente se quería un resultado inmediato porque desde hacía mucho el país sufría de un mal endémico que había prisa en curar.¹⁵⁷

La convicción de que el camino del progreso económico pasaba por la abolición de la monarquía tuvo gran importancia en los orígenes de la revolución republicana.

Nadie contestaba, muy al contrario, que ese progreso exigía una reforma agraria. Se deploraba la población excesiva del Norte, origen de la emigración, y había indignación contra la extensión de tierras incultas del Sur, sin que se percibiese que tenía que surgir una importante mudanza. La responsabilidad de los grandes propietarios era muchas veces señalada, pero las soluciones propuestas eran poco revolucionarias. Basilio Teles escribía:

No vemos necesidad alguna de reclamar, al menos por ahora, la expropiación del latifundio.¹⁵⁸

Para él, los dos problemas clave de la agricultura portuguesa estaban en el crédito y el impuesto. Rechaza, por lo demás brutalmente, cualquier solución colectivista:

El comunismo agrario es una fase primitiva, esencialmente bárbara, de la civilización humana, y apenas compatible con la vida pastoril. Es por eso por lo que nosotros, y por lo que toda Europa yo creo, se ha retraído de las llanuras y de los valles para recogerse hacia su patria original, elevándose de nuevo en los cabezos y en las llanuras, ásperos, pobres, silenciosos, pero libérrimos, de las montañas y cordilleras. El Barroso... es nuestra región típica del pastor, del ganado baldío.¹⁵⁹

La principal crítica social que hace a la gran propiedad alentejana es la de haber impedido «irremediablemente la formación en el Sur de una pequeña burguesía rural, propietaria y laboriosa».¹⁶⁰ Ezequiel de Campos, que, después de la proclamación de la República, insistió continuamente en la necesidad de una reforma agraria, profesaba ideas análogas y las palabras que emplea son casi idénticas:

Es preciso —escribe— crear en la Beira Baja y en el Alentejo una burguesía campesina, económica y políticamente valiosa.

Y más adelante:

Las luchas liberales dieron la carta de libertad al hombre y a la tierra; y no tenemos ahora que retroceder algunos siglos reviviendo la enfiteusis. Menos todavía podemos,

por cualquier tentativa socialista, regresar a la bárbara vida comunal, incapaz de albergar a tanta población y compatible apenas con la vida pastoril.¹⁶¹

Es evidente que los republicanos no tenían ninguna simpatía hacia el «colectivismo agrario». Al igual que Oliveira Martins, sólo plantean la expropiación en el campo en los casos de tierras incultas, y desean la creación de «lotes familiares». Ezequiel de Campos, presentó, en 1911, un proyecto de ley en ese sentido.¹⁶² De creerle, también gran parte de los espíritus más avanzados, que llama «sindicalistas», mostraban en materia agraria una actitud prudente:

La revuelta de nuestros sindicalistas más lúcidos no es de ningún modo contra la propiedad de la tierra, sino contra la propiedad por tan pocos.¹⁶³

¿Será preciso concluir que, en vísperas de 1914, no hay testimonios (salvo los socialistas extremistas) de la influencia del pensamiento de Joaquín Costa o de la corriente que representa?

A primera vista existe en el movimiento portugués de que hablamos algo que lleva a pensar en el gran aragonés: es la preocupación por una «política hidráulica». Se escribió mucho sobre el asunto.¹⁶⁴ La influencia española es posible, incluso probable. Pero el nombre de Costa nunca aparece. Aún más, un hombre tan bien informado como Emídio da Silva lo olvida en un pasaje en que su cita vendría muy a propósito. Refiriéndose a las soluciones posibles del problema rural, afirma que la *hidráulica agrícola* tiene en ese terreno un lugar primordial y añade:

El señor Sertório do Monte Pereira llegó incluso a decir que en ella residía el problema nacional y si nos transportamos al vecino reino no es difícil verificar la importancia dada a esta cuestión máxima, constituyéndose en manos del señor Gasset toda una llamada *política hidráulica*.¹⁶⁵

¿Hablar de *política hidráulica* en la Península sin mencionar a Costa no es sorprendente? ¿Habría, pues, tan pocas relaciones intelectuales entre los dos países?

No, felizmente no es así. Costa tuvo, en Portugal por lo menos, un admirador cualificado, Lino Neto. Emídio da Silva, algunas páginas después del pasaje que citamos, escribió:

La colectivización parcial del suelo, según la fórmula propuesta por Lino Neto, no constituyó un medio adecuado...¹⁶⁶

«Colectivização parcial da terra» tal es, en efecto, el título del capítulo principal de *A Questão Agrária*. Es preciso, según Lino Neto, corregir la desigualdad de las riquezas y ayudar a los más necesitados. Para ello convendrá dejar a disposición de los «cuerpos administrativos» (o sea, municipalidades y parroquias) las tierras a las que darán el debido destino. El arrendamiento, la redistribución periódica, son los medios considerados.¹⁶⁷ También lamenta la desaparición de los bal-

díos y otras propiedades colectivas y condena los excesos de la legislación liberal: la desamortización se volvió contra los pobres.¹⁶⁸ Esta concepción de reforma agraria le parece típicamente ibérica, pues está alejada tanto del colectivismo integral como del individualismo absoluto:

Tan importante es el número de los escritores portugueses y españoles que sustentan la convivencia de la colectivización parcial del suelo, que la escuela respectiva bien cabría denominarse *ibérica* (p. 261). La doctrina, añade, no tiene base teórica, no se encuentra elaborada científicamente. Es una interpretación más o menos ligera de los hechos, de una práctica observada directamente.

Aquí se reconoce el propio pensamiento de Costa y no es de extrañar que, más adelante, su nombre sea invocado.¹⁶⁹ Por cierto que no es la primera vez que Lino Neto declara inspirarse en aquel a quien llama «el ilustre sociólogo del reino vecino».¹⁷⁰ Ya le cita en una obra anterior no relacionada directamente con el problema agrícola:

... el *Colectivismo Agrário em Espanha*, de Joaquín Costa, marca en la literatura peninsular como una una de las más características señales de revivencia moderna del municipalismo medieval.¹⁷¹

A su entender, Costa venía a renovar a Herculano.

Si Lino Neto alude a autores españoles y portugueses que justifican la doctrina, la verdad obliga a decir que la «tradición portuguesa» en la materia se nota poco en su libro. El único economista mencionado es José Inácio da Costa y es probable que Lino Neto haya encontrado su nombre en el *Colectivismo Agrário*.¹⁷² Por el contrario, se encuentra en *A Questão Agrária* una documentación de gran valor sobre las propiedades comunales del Alto Alentejo que existían todavía (o acababan de desaparecer) y cuya explotación era (o había sido) comunitaria. Como se ve, la analogía con Costa es palmaria. De que Lino Neto tuvo simpatía por estas supervivencias tenemos de ello una prueba muy interesante. En efecto, defendió por dos veces al «pueblo de Barbacena» en el conflicto que le oponía al gran propietario local. El conde de Barbacena quería acabar con el derecho secular que tenían los habitantes de la aldea de dividir una de sus heredades. Lino Neto puso al servicio de los habitantes su convicción social, y su competencia jurídica.¹⁷³ Si a alguien, en verdad, se puede llamar el Costa portugués es a él, sólo a él.

Una anotación curiosa parece imponerse. Es que Lino Neto no pertenece a la gran familia republicana de la época. Sus simpatías van más bien al lado del catolicismo social. Cuando procura definir una corriente doctrinal que, en el principio del siglo XX, estuviese en el camino que deseaba, la cita más característica que hace es la siguiente:

... el segundo congreso de las agremiaciones populares católicas, reunido en Oporto el 9 de julio de 1907, asentó entre sus conclusiones la de la urgencia de conservarse

«los baldíos y otras propiedades colectivas, usufructuados de forma que aseguren el máximo provecho del pueblo.»¹⁷⁴

¿No es sorprendente que el catolicismo social haya sido más sensible que los republicanos a una tendencia incomparablemente menos pequeña burguesa?

3

Juzgamos que después de la primera guerra mundial el pensamiento agrario de Lino Neto no tuvo muchos cultivadores. El «colectivismo agrario» como doctrina social no tuvo influencia. En contrapartida, los estudios sobre las comunidades rurales se impusieron. Sin duda que la desaparición de Rocha Peixoto dejó un vacío que llevó tiempo recuperar. Pero, hacia los años treinta, la obra que esbozara toma una forma más definida. Eso se debe, esencialmente, al desarrollo de la geografía y al nuevo aspecto que tomó la etnología.

La geografía portuguesa tardó en aparecer. El primer trabajo importante, el que marca su nacimiento (*A Bacia o Vouga*, de Amorim Girão), data de 1922. Sus progresos iban a llamar la atención sobre la vida campesina, ahora considerada como una curiosidad más científica.¹⁷⁵ Y eso es lo que se nota en 1932, cuando se publica *Alto Trás-os-Montes*, obra de un joven geógrafo, Virgílio Taborda, también, como Rocha Peixoto, prematuramente desaparecido. Su estudio constituye un modelo de geografía regional y de ahí su éxito. Virgílio Taborda supo, en efecto, reunir y dominar una documentación muy completa, en la que, codo a codo, aparecen los acontecimientos de geografía, de climatología, de filología y de historia.¹⁷⁶ Puesto que Trás-os-Montes es provincia en la que las supervivencias colectivistas son particularmente notables, no es de extrañar el lugar que ocupan en su obra las comunidades rurales. El capítulo VIII, «Propiedad y explotación del suelo», marca un hito. Una cita, que extractamos de su comienzo, para comprender por qué:

En el Alto Trás-os-Montes la propiedad comunitaria ocupa todavía una extensión considerable, al lado de la propiedad individual, en su mayoría de pequeña superficie y fragmentada.

También en 1932 se publicaba otra obra capital, cuyo autor fue el gran geógrafo alemán Herman Lautensach. Constituyó el primer volumen de una geografía de Portugal, cuyo segundo volumen surgió en 1937, y que permanece como trabajo fundamental.¹⁷⁷ En el capítulo denominado «Fundamentos históricos y psicológicos de la geografía humana portuguesa» se encuentran referencias a lo que el autor llama trazos de un sistema agrario colectivista (*Kollektivistischer Agrarverfassung*). La aproximación entre los ibéricos y los cántabros, ya hecha por Oliveira Martins, también se encuentra ahí, sacada, por lo demás, de Gonzalo de Reparaz.

En los años que siguen son de destacar los trabajos de Amorim Girão y, sobre todo, de Orlando Ribeiro. Se debe al primero, además «de la primera geografía desarrollada de Portugal escrita por un autor portugués» (1942), un estudio sobre la sierra de Montemuro, «la más conocida de las sierras portuguesas» (1940). En cuanto a Orlando Ribeiro, procuró, consiguiéndolo brillantemente, introducir en los estudios de geografía humana en Portugal un espíritu nuevo que, manifiestamente, debe mucho a Albert Demangeon y a Marc Bloch. Es lo que muestra, por ejemplo, la comunicación hecha al congreso de Amsterdam, en 1938 (*L'habitat rural au Portugal*). En 1940, en una conferencia realizada en la Asociación de los Geógrafos Franceses, abordaba directamente el asunto que nos interesa. Efectivamente, el título era «Villages et communautés rurales au Portugal» y Orlando Ribeiro analizaba las relaciones entre el *habitat* aglomerado y las tradiciones comunitarias. Otros artículos sobre la sierra de Estrella y, sobre todo, la Beira Baja revelaban aspectos del paisaje rural portugués hasta entonces desconocidos del mundo científico, aportando así hechos indispensables para el estudio comparado de las civilizaciones agrarias. Sólo es de lamentar que Marc Bloch, siempre a la búsqueda de datos de esta naturaleza, no hubiera podido utilizarlos por causa de la guerra. Nos hubiera gustado haber tenido de él una de esas penetrantes y ricas recensiones que tanto contribuían a la historia y geografía agrarias. El asunto tiene realmente importancia: se trata de la existencia de un sistema análogo al campo abierto (*openfield*) nórdico en una región mediterránea, profundamente romanizada.

En el momento en que la geografía comenzaba a progresar se publicaba en París un libro que sería injusto olvidar: *Le Portugal—La vie sociale actuelle*, del belga Paul Descamps.¹⁷⁸ El autor era un sociólogo conocido desde hace mucho por sus trabajos sobre Inglaterra, y por un *Cours de méthode de science sociale*.

Asistimos, por tanto, a la reaparición del movimiento que ya se manifestara antes de la guerra de 1914. En 1918, se fundó en Oporto una Sociedad Portuguesa de Ciencia Social. Las circunstancias políticas sin duda explican que un representante eminente de esta tendencia haya sido invitado a enseñar en Coimbra desde 1930.¹⁷⁹ Fue la oportunidad de Descamps de organizar numerosas encuestas locales. Pensó construir una especie de sociología de Portugal «sobre el terreno, tal como los antropogeógrafos».¹⁸⁰ No dudó en recoger informaciones de toda clase:

Tuve que hacer de economista, de folklorista o de antropogeógrafo.¹⁸¹

Dada la importancia de la vida rural en Portugal, era de esperar muchas informaciones sobre las comunidades rurales en su libro. Pero se queda uno bastante desilusionado. A pesar de la gran cantidad de monografías utilizadas, hay pocas informaciones nuevas. Sin embargo, Descamps conocía perfectamente el problema. Las primeras páginas de la obra son dedicadas a las poblaciones semi pastorales de tipo duro del Norte y comienza por líneas que recuerdan la obra de Rocha

Peixoto. Hay, incluso, en este capítulo, dos descripciones de los «talleres comunitarios» en las sierras del Barroso y de la Cabreira. Del Sur del país no aparece prácticamente nada. Es de notar, con todo, un pasaje breve pero interesante, alusión probable a hechos poco conocidos pero que nosotros mismos pudimos verificar.¹⁸²

Es preciso decir que el agrupamiento que interesa por encima de todo a Descamps es la familia. En esto no hay nada de sorprendente, puesto que él se afilia a una escuela derivada de Le Play. Pero no podemos dejar de pensar que, al atribuirle una importancia demasiado exclusiva, Descamps fue llevado a olvidar aspectos muy importantes de la vida campesina. Es de lamentar, pero no por eso se debe dejar de consultar su libro. No importa que la documentación recogida sea desigual, a veces curiosamente ingenua, porque es de una riqueza admirable. Ahí podemos siempre encontrar una información de gran valor, susceptible de cubrir una embarazosa laguna. Por supuesto que Paul Descamps no trabajó en vano, pero es de lamentar que no haya hecho escuela.

La sociología portuguesa no se mantendría después de sus intentos. En realidad, la sociología agraria va a avanzar gracias a una renovación de la etnología.

Ésta, unida por lo demás a la erudición local, siempre viva en Portugal, continuará su camino tradicional.¹⁸³ Pero después de la última guerra se dio una reacción, debida esencialmente a J. Dias, que, después de haber sufrido la influencia de Leite de Vasconcelos, fue a estudiar a Munich, donde se doctoró, en 1944, en *Volkskunde* (Etnología). El ambiente extranjero en que se formó contribuyó en gran parte para hacer de él en Portugal el apóstol de una etnología más científica, más vasta y más ambiciosa. En 1946 establecía una distinción en un artículo titulado «Acerca del concepto de etnografía», según escribe Orlando Ribeiro, entre «la simple curiosidad de las cosas del pueblo... y el estudio objetivo de los temas populares».¹⁸⁴ No puede haber ciencia sin sistematización, sin un esfuerzo para constituir un cuerpo general de fenómenos sometidos a explicación y a interpretación. La etnografía portuguesa se convertía en un ramo de la etnografía general, siendo ésta (citamos a J. Dias) una «ciencia comparativa de culturas humanas».¹⁸⁵ Se trataba no tanto de encontrar el modo de exaltar la originalidad nacional, sino de contribuir con datos portugueses el conocimiento global de las civilizaciones, destacando sobre todo las semejanzas en vez de las diferencias.

La creación del Centro de Estudios de Etnografía Peninsular en Oporto permitió que J. Dias se dedicase a interesantes investigaciones.¹⁸⁶ Recordemos que es autor de dos monografías exhaustivas sobre dos aldeas comunitarias del Norte: *Vilarinho da Furna* y *Rio de Onor*.¹⁸⁷ La segunda de estas obras es particularmente importante. Efectivamente reúne abundante documentación sobre un caso excepcional:

Rio de Onor debe ser el caso más típico de organización comunitaria en Portugal. El conocimiento insuficiente que tengo de España no me permite hacer esa afirmación

relativa a la Península, pero es de creer que no haya hoy ninguna comunidad peninsular donde esa antigua organización se presente tan perfecta y vigorosa.¹⁸⁸

En el principio del libro se inserta un cuadro dedicado a las supervivencias comunitarias y a las consideraciones de conjunto sobre los orígenes de este tipo social. Las notas 1 a 26 de la introducción representan el mejor catálogo hecho sobre el asunto; el mejor medio, por consecuencia, de abordar el estudio.¹⁸⁹ Pasados veinte años fue dado, sin embargo, un gran paso al frente en el conocimiento del colectivismo agrario portugués. Los trabajos de Jorge Dias y de Orlando Ribeiro, llegados después de los de Oliveira Martins, Rocha Peixoto y Alberto Sampaio, resolvieron definitivamente los problemas.

CONCLUSIÓN

Pero hay mucho que hacer en este campo, lo que es de lamentar por varias razones. No es posible un conocimiento verdadero de las tradiciones populares portuguesas sin un examen de todas las costumbres que caracterizaban o caracterizan todavía a las comunidades rurales. Si es cierto que la investigación de las manifestaciones directas o indirectas del alma de un pueblo (psique) constituye, como decía Leite de Vasconcelos,¹⁹⁰ una obligación moral de que la Etnología es la expresión científica, ¿cómo no atribuir una importancia extrema a la organización social? La utilidad práctica de estos estudios no es, por lo demás, de despreciar. Para convencernos de ello vasta consultar los notables trabajos de la Junta de Colonización Interna. Los estudios de los baldíos (propiedades comunales) incluso, en ciertos casos, de propiedades sometidas a derechos colectivos, a que procedió con gran exactitud, tuvieron siempre por fin definir la mejor utilización del punto de vista de interés general. Ninguna descripción así conseguida habría sido válida sin una descripción pormenorizada del estado de cosas existente.

En el plano estrictamente científico, la necesidad de un mejor conocimiento del colectivismo agrario portugués nos parece, por otra parte, evidente. Lo que aquí está en causa no es tanto una investigación, tantas veces apasionada, de lo que expresa el alma popular portuguesa, sino la propia realidad de las características originales en la sociedad rural y en las tradiciones campesinas. El caso de Portugal no puede ser considerado aisladamente. Primero, ha de ser inscrito en el contexto de la península Ibérica. Un problema como el de las agras del Minho, por ejemplo, no puede ser seriamente analizado sin un estudio paralelo del paisaje y la historia agrarias de la vecina Galicia. La comparación, que apenas esbozamos, entre las doctrinas y los movimientos agrarios de los dos países merecería ser ahondada. Pero el caso portugués ha de ser también incluido en el conjunto de las civilizaciones agrarias mediterráneas y atlánticas. En Portugal se encuentran contrastes, a escala reducida, ya observados en otras regiones. Por consiguiente, sería provechoso estudiarlos localmente.¹⁹¹

Por nuestra parte, atribuimos particular importancia al colectivismo agrario meridional. Hace mucho tiempo que se abandonó el mito del individualismo mediterráneo. Pero falta determinar los caracteres, la extensión, las razones de los usos o de los sistemas comunitarios en esta parte de Europa, sin hablar ya de África del Norte. Siendo así, todo lo que se descubra en el Sur de Portugal, se trate del presente o del pasado, tiene una utilidad cierta. Las investigaciones sobre la vida rural en la Beira Baixa y en el Alentejo a fines del Antiguo Régimen, a las cuales hace años nos dedicamos, nos convencieron por completo de ello. Los resultados obtenidos, que publicamos en nuestra tesis principal, si ante todo interesan a la historia y la geografía agrarias portuguesas, interesan también, por lo menos así lo esperamos, al dominio más vasto del estudio de las civilizaciones.

NOTAS

- 1 *Colectivismo agrario en España*, p. 11. Citamos de la 2.^a edición, Buenos Aires, 1944.
- 2 La historia de estos estudios del siglo XIX fue escrita por Harold Peake, artículo «Village Community», en la *Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 15, pp. 253-259, pero sin aludir a los países ibéricos. Max Sorre en el tomo II, vol. I, de sus *Fondements de la géographie humaine*, habla del «poderoso movimiento de ideas» suscitado por la teoría del comunitarismo primitivo (p. 74). Además de eso no olvida la Península (en p. 90 se refiere a Joaquín Costa y a Orlando Ribeiro).
- 3 *Op. cit.*, pp. 55-63, inversamente los españoles extendieron por su imperio las costumbres comunitarias que entre ellos había. Costa lo señala (p. 55). Pero lo que no sabía era que este colectivismo agrario español había influenciado en el siglo XIX al propio Henry George. Cf. Charles Albro Barker, *Henri George*, Nueva York, 1955 (caso de los *pueblos lands* de San Francisco en 1860).
- 4 Tal es la opinión de Léon Bourdon, Vitorino Magalhães Godinho, I. S. Révah, Luís de Matos. El único texto a citar sería un pasaje de la carta de Pero Vaz de Caminha: ... la primera descripción elogiosa de nuestro indio fue sin duda la que se encontraba en la carta de Caminha (Melo Franco, el *Indio Brasileiro e a Revolução Francesa—As Origens Brasileiras da Teoria da Bondade Natural*, Río, 1937, p. 34). Pero se trata más de la bondad que del régimen social. Según Heron de Alencar valía la pena profundizar más en la obra de Manuel da Nóbrega.
- 5 António José Saraiva, *op. cit.*, pp. 595-597 y 616.
- 6 António José Saraiva, *op. cit.*, pp. 600-611. No se ve por qué Saraiva procura la distinción entre el ideal de la comunidad de bienes que aparece en la obra de João de Barros y los autores contemporáneos (p. 599). Los argumentos utilizados son muy oscuros.
- 7 Cf. C. R. da Costa, *Les communautés de villages à Goa*, Lisboa, 1892, 34 pp.
- 8 *Littérature portugaise*, p. 100. Raymond Cantel, perfecto conocedor de Antonio Vieira, es mucho menos afirmativo. A su entender, Vieira nada escribió que deje entrever preferencias por la propiedad colectiva y defiende a los indios, sin tener por ellos una admiración ciega.

- El mito del «buen salvaje» no existe, propiamente hablando, en su pensamiento.
- 9 Cf. las obras de Gilbert Chinard, Silvio Zavala, Melo Franco.
- 10 *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, París, 1954, pp. 505-571.
- 11 *Op. cit.*, pp. 505-507 y 566.
- 12 *Idem*, pp. 140-153.
- 13 «*Damnós ou utilidades dos pastos communs*». *Pastos communs* aplicase teóricamente tanto a las propiedades comunales como a las propiedades privadas sometidas a obligaciones de pasto común. Pero los especialistas en cuestiones agrarias emplean la expresión solamente en el segundo caso.
- 14 *Memórias Económicas*, t. V, pp. 63-93.
- 15 Cf. *Memórias de Francisco Manuel de Aragão Morato*, p. 63, Coimbra, 1933. Aragão Morato cita entre los trabajos que presentó una propuesta «sobre los pastos comunes» de 16 de diciembre de 1812. Encontramos este texto, que se aproxima mucho a la memoria de su hermano (cf. nota precedente).
- Sobre este asunto, véase nuestro *Problème agraire portugais*, p. 23.
- 16 *Memórias*, t. 10, pp. 253, 262 y 273.
- 17 *Memória sobre a População e a Agricultura de Portugal*, pp. 105 y ss., 1868.
- 18 *Memórias Económicas*, t. 1.
- 19 *Op. cit.*, pp. 150-153.
- 20 *Memórias Económicas*, pp. 329-330.
- 21 *Obras Completas*. Edición de António José Saraiva, t. II, pp. 169-177. El nombre del Padre Vieira es citado en la *Oração sétima*, pero con poca simpatía. Garção imagina a los auditores oírlo y anotar las palabras desconocidas, «porque no leyeron a Ferreira ni las encontraron en los sermones del Padre Vieira». *Id.*, p. 214. Vieira cayó en descrédito en el siglo XVII.
- 22 José Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa*, t. 1, 1933. Jorge Dias, *Bosquejo Histórico da Etnografia Portuguesa*. 1952.
- 23 Jorge Dias, p. 5.
- 24 Prefacio al *Romanceiro*, citado por Leite de Vasconcelos, p. 251.
- 25 *Opúsculos*, t. IV, ed. de 1901, p. 5.
- 26 *In Memoriam* (de Antero Quental).
- 27 *Idem*, p. 486.
- 28 Recuérdese que el introductor y propagandista del positivismo en Portugal fue Teófilo Braga. Cf. Mário Soares, *As Ideias Políticas e Sociais de Teófilo Braga*, Lisboa, 1950.
- 29 P. XXVII en el t. II (publicado en 1905), 2.^a parte, pp. 71 y ss., es estudiada la organización social de los lusitanos, pero se trata apenas de los grupos étnicos, de las tribus.
- 30 *Littérature Portugaise*, p. 151.
- 31 *Idem*, p. 145.
- 32 Joaquim de Carvalho, *Perspectivas da Literatura Portuguesa do Século XIX*. (Teófilo Braga), II, p. 41, 1948.
- 33 *Idem, Ibid.*, pp. 30-31.

- 34 Hacia 1860 varias obras alemanas estudian la literatura popular portuguesa. El res-
peto por la ciencia alemana impulsó, pues, la orientación de que hablamos.
- 35 «Pour une histoire des sciences de l'homme», *Diogène*, Enero de 1957, p. 112.
- 36 *Idem*.
- 37 Jorge Dias, *Ob. cit.*, p. 28.
- 38 *História de Portugal*, 1.ª edición, II, pp. 297-298.
- 39 Aparte del pasaje señalado (pp. 105 y ss.) existen otras alusiones al pasto común (pp.
259, 307 y 317). Rebelo da Silva cita decisiones legislativas. El único comentario es
el siguiente:
- Los derechos de compartir el pasto databan de épocas muy antiguas y estaban subordinados a costumbres más o menos confusas, complicadas por excepciones (p. 259).
- Las alusiones son más frecuentes y exactas en los estudios de agrónomos, por lo demás siempre hostiles. S. B. Lima proporcionó informaciones interesantes sobre el Barroso en artículos sobre la crianza del ganado bovino de Trás-os-Montes. *Arquivo Rural*, II, pp. 6-10 y 36-39, 1859.
- 40 «Quelques sources d'Oliveira Martins», *Bulletin hispanique*, 1927, p. 255.
- 41 Prefacio a la 9.ª edición de *Civilização Ibérica*, p. XV, 1954.
- 42 *Teoria do Socialismo*, 1872, p. 70 de la edición de 1952. Este pasaje denota una influencia precoz del positivismo. Influencia muy perceptible:
- ... de revoluciones en revoluciones, las sociedades... se encaminan hacia un último estado al que tanto se puede llamar positivo como crítico o científico (*Quadro das Instituições Primitivas*, p. 14).
- 43 *Taboas de Chronologia*, p. XI. Raul Leal, en su *Sociologia de Oliveira Martins*, Oporto, 1945, intentó mostrar comparaciones interesantes como Oliveira Martins anuncia el espíritu de Durkeim, de Simiand y hasta de Bergson (en este caso se trata de su teoría del «héroe»).
- 44 *Raças Humanas*, II, p. 97, según Le Gentil, autor de la traducción (artículo citado, p. 280).
- 45 P. XI de la 1.ª ed. No podemos olvidar lo que viene a continuación, mucho más discutible: al lado de estos casos de parálisis, de no evolución, habrfa casos de regresión:
- En periodos claramente históricos, la disolución de una sociedad, por anarquía o por conquista e invasión de los pueblos en un estado bárbaro, produce fenómenos propios de épocas pre o proto-históricas.
- 46 P. 100 de la 3.ª ed. C. P. 150.
- ... la Naturaleza hizo del mundo un museo, porque conserva codo a codo los tipos más antiguos y los más recientes.
- 47 Edición de 1952, p. 185.
- 48 Pp. 199 a 201.
- 49 P. 200.
- 50 P. 179. Todavía, a propósito de las comunidades medievales, alude a la «comunidad primitiva».
- 51 Edición de 1953, pp. 34, 175 y 185.
- 52 P. 177. [En español en el original (N. del T.).]

- 53 Pp. 43, 185 y 193.
- 54 Edición de 1953, pp. 87-142.
- 55 P. 90. Oliveira Martins juega un poco con las palabras. El comunitarismo no significa necesariamente poner en común las propiedades. Si es inconsciente, y aunque se encuentre ausente la noción de propiedad, es por eso más evidente.
- 56 Pp. 93-95. Oliveira Martins llama «colectivismo agrario» al régimen de las tribus nómadas.
- 57 P. 94. Este elogio a Montesquieu no impide que Oliveira Martins haya visto muy bien los límites del liberalismo de *Montesquieu et de son école*. En un pasaje dedicado a las asambleas patricias (pp. 247-248) se niega a ver en el *mallum germanico* la prueba de libertad política. «Estas asambleas no tienen nada que ver» —escribe— «con el moderno sistema representativo porque nada tiene de democrático. Fueron idealizadas porque entonces se vivía bajo la monarquía absoluta. Representan un liberalismo aristocrático».
- 58 P. 269.
- 59 P. 276.
- 60 Esta tendencia fue señalada desde hace mucho tiempo. Ya Silva Cordeiro notaba el peligro de esta capacidad de analogía:
- De las dos operaciones capitales al talento del observador —sorprender analogías donde la inteligencia vulgar sólo nota diferencias superficiales y discriminar diferencias reales, profundas, bajo formas de una identidad aparente— Oliveira Martins, como pensador, tenía la primera dinamizada por el estudio en tal grado que la segunda se le atrofió (*A Crise em Seus Aspectos Morais*, p. 252, 1896).
- António José Saraiva, por su parte, analizó muy bien este temperamento, mostrando su coincidencia con la filosofía de Platón y de Hegel, sus consecuencias sobre el arte del escritor («Tres ensayos sobre Oliveira Martins») en *Para a História da Cultura em Portugal*, (1946). Como prueba presentamos aquí una cita que nos parece significativa:
- Así en la evolución ideal (que sólo racionalmente es verdadera, pues la *realidad jamás expresa la verdad de un modo positivo*). *Quadro*, p. 12. [El subrayado en cursiva es de Silbert].
- 61 Art. cit., p. 271.
- 62 *La Circulation Fiduciaire*, p. 224 de la ed. de 1923.
- 63 Reproducido en *Política e Economia Nacional*, 1885, pp. 89-101 de la ed. de 1954. Oliveira Martins cita la 2.ª ed. de 1883, la 1.ª era de 1881.
- 64 Pp. 89-90.
- 65 Convencer por la propaganda a las clases dirigentes, apelando a sus sentimientos cristianos.
- 66 El final del artículo no deja de tener interés. Oliveira Martins explica que los obreros han de comprender su incapacidad política, y por consiguiente, educarse lenta y sistemáticamente. Eso es una condición previa del socialismo, «pero para eso es menester también que encuentren apoyo en el Estado, protección, enseñanza. Por eso en las revoluciones que esperan a Europa más de una vez primarán las dictaduras monárquicas sobre las oligarquías republicanas de los capitalistas discípulos de Say. No vamos a evocar aquí el pensamiento de Oliveira Martins sobre el Estado, su concepción cesarista de la democracia o el papel político que tuvo en los últimos años

de su vida. Pero hemos de notar que en el momento que comienza su campaña «progresista» Oliveira Martins no duda en hacer un elogio discreto pero indiscutible de las «dictaduras monárquicas».

67 El argumento de Laveleye aparece ya citado en *Portugal e o Socialismo*, p. 175; en
nuestra cita: *Política e Economia Nacional*, ed. de 1885, p. 79.

68 P. 22.

El señor Oliveira Martins que en su excelente libro... trazó un cuadro muy bien elaborado sobre las transformaciones de la propiedad...

69 Este caso no se encuentra en la 1.^a ed. del *Quadro*. Surge en la 2.^a ed., pp. 115-116,
con nota de las referencias de Laveleye.

70 Este ejemplo, utilizado muchas veces (por ejemplo, en la *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, de António Sérgio, p. 87), fue contestado por
Jorge Dias (*Rio de Onor*, p. 63), que cree que las informaciones de António Costa
son de segunda mano y que la tendencia literaria del autor las podía haber deforma-
do.

71 La expresión empleada es por así decir un poco extraña: «en la zona entre Andalu-
cía y extremeña de la Mancha». *Quadro*, p. 116.

72 Cf. *Elucidário*, de Viterbo: Verb. «Atondo». El roturador puede cerrar y guardar para
sí; no puede dar ni vender. Esta costumbre tiene alguna relación con la «sesmaria»
en el sentido de que ésta establece un hilo entre la propiedad y su valoración.

73 Art. cit., p. 259. Las referencias a Laveleye y Joaquín Costa constituyen una prueba
más de la calidad de trabajo y de la cultura del gran lusitanista que fue Le Gentil.

74 2.^a ed., pp. 220, 294, 303, 315, 320, 325-326, 328-329, 343 y 422.

75 Pp. 198, 253, 266, 290, 294, 326 y 331; cita una vez a Herculano, p. 339.

76 Es aquí donde Oliveira Martins da, entre sus informaciones, ejemplos peninsulares.

77 Orlando Ribeiro nos aconseja, de todos modos, prudencia en el artículo «Villages et
Communautés Rurales au Portugal», *Biblos*, 1940, p. 417.

Se empleaba ya en época romana con el sentido de propiedad privada, cuyo origen
habría sido probablemente el sorteo, en el que la apropiación era completa y definitiva. Parece,
pues, que no nos podemos apoyar en la palabra «sorte», de empleo muy común en Portugal, en
el sentido de pequeña propiedad, para sacar conclusiones en cuanto al origen de esta propiedad
y menos todavía en cuanto a la costumbre de la redistribución periódica de los campos. En todo
caso en las glebas sacadas a suerte la palabra conserva todavía el sentido primitivo.

Pero precisamente «sorte» se aplica corrientemente en nuestros días a la tierra atribuida
en propiedad plena después de la partija de un pasto común. Anteriormente se aplicaba a la tie-
rra puesta en explotación temporal.

78 P. 139. La ciudad es para Oliveira Martins un estadio político importante. Sucede al
régimen de clan (y de propiedad colectiva). Al lado de los antiguos clanes (los patri-
cios) están los aislados, los refugiados, los bastardos (los plebeyos). Así surge el
individuo gracias al «debilitamiento político del principio de consanguinidad». Por
otra parte, al mismo tiempo, aparece el Estado (pp. 225-234).

79 *Dispensos*, I, p. 172. Artículo de *A Província* de 14 de marzo de 1887.

80 *Quadro*, p. 297, «momentos de evolución».

81 *Quadro*, pp. 129-130.

82 *Idem*, p. 136, la «mano muerta» era para él un correctivo.

83 *Idem*, p. 138.
84 *Idem*, p. 138.
85 *Quadro*, p. 141. Se lee un poco más arriba. p. 140: «Así la civilización es un círculo». La idea de ciclo de la propiedad ya fue expresada en un breve pasaje de la *Teoria do Socialismo*. p. 259.

86 *Dispersos*, II, p. 38.

87 P. 304.

88 Por ejemplo, p. 142, y en la conclusión, p. 301.

89 *Quadro*, p. 217.

90 *Idem*, p. 142.

91 *Idem*, p. 142.

92 *Quadro*, p. 14. Pasaje a tener en cuenta cuando se estudia el pensamiento de Oliveira Martins sobre «heroísmo». Pero la concepción que allí encontramos no concuerda con otras. Los héroes pertenecen, en este caso, a una fase superada de la historia, como dice Oliveira Martins en otras ocasiones. En un artículo del 24 de enero de 1888, por ejemplo (*Dispersos*, pp. 206 y 207).

Hoy Bismarck es en Europa el último de los tratadistas a la antigua: todos los demás obedecen a las corrientes fuertes, impersonales, casi físicas, de los movimientos de la sociedad. Con todo, el cesarismo es en Oliveira Martins una tendencia, una tentación permanente. Véase el fin de su vida (cf. nota 66).

93 P. 216.

94 P. 104.

95 Fuera del título, Oliveira Martins emplea sistemáticamente «Espanha» para la Península Ibérica.

96 Ed. de 1954, p. 317. La comparación geológica se explica evidentemente por la competencia de geólogo de nuestro autor. Cf. el comienzo del libro «Introdução. .I. O território».

97 P. 19.

98 Influencia evidente del «municipalismo» de Herculano. P. 20.

99 P. 21. Nótese que Oliveira Martins no utiliza las palabras portuguesas.

100 P. 21.

101 P. 21. Esta frase podría pertenecer a Laveleye.

102 P. 317.

103 La afirmación de Oliveira Martins (permanencia y vigor del espíritu democrático en España) es sorprendente. ¿No estará en contradicción con el individualismo, característica más conocida y más fácilmente admitida del carácter español? ¿Cómo explicar que el apogeo de la Península en el siglo XVI coincida con las monarquías absolutas? No podríamos olvidar estas contradicciones y debemos, por tanto, apuntarlas. La asociación del individualismo y del espíritu comunitario es precisamente para nuestro autor una característica original, hasta esencial, del temperamento peninsular. El individualismo ibérico es heico y no crítico, racional, intelectual. Apenas se encuentra la voluntad en un cuadro impuesto, disciplinado, que permita a los individuos proceder con las certezas necesarias, las del grupo que representa, y que expresa.

Los elementos primordiales del carácter nacional se distinguen por un espíritu de individualismo heroico, superior al de los hombres de todas las naciones de la Europa moderna (p. 206).

Dado que los héroes encarnan la colectividad, la monarquía española es casi espontáneamente un cesarismo.

Hay, por fin, en el siglo XVI, una monarquía absoluta..., pero el rey es un *césar* o un jefe de una democracia... (p. 24).

De este modo se explica la frase aparentemente absurda.

Este hecho social-histórico (se trata de la conquista romana), combinándose con el carácter de la raza, con la nobleza, el orgullo y la independencia personal, hace de la Península una democracia —bien militar, bien eclesiástica, bien monárquica, bien oligárquicamente gobernada (pp. 316-317).

Este temperamento, que como vimos, limitó más que cualquier otra cosa las consecuencias aristocráticas de las invasiones germánicas, explica por qué razón el feudalismo nunca se pudo verdaderamente implantar en España. Apoyándose en el colectivismo berebere, Oliveira Martins viene a renovar la tesis de Herculano, fundamentada en el municipalismo romano.

104 *Requerimento dos Poveiros*, pp. 195-207.

105 «O antigo Partido Patuleia», alusión a la revuelta popular de 1846, por lo menos, tan miguelista como democrática. Sobre la patuleia, debe consultarse el libro de Victor de Sá, *A Crise do Liberalismo* y el de Miriam Halpern Pereira, *Livre-Câmbio e Desenvolvimento Económico.— Portugal na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, 1971. Ver también aquí, p. 100.

106 P. 25. Vemos cómo la adhesión al Partido Progresista representa la aplicación de la teoría de Oliveira Martins, sobre la tradición democrática ibérica, a los problemas de su tiempo.

107 P. 17. El progreso agrícola es innegable si comparamos el año de 1830 con el de 1880. Se trata de la crisis agrícola internacional, que también en Portugal llevará al proteccionismo. Oliveira Martins estaba por la protección arancelaria. La evolución agrícola de Portugal después de 1830 fue examinada brevemente en la introducción del libro *Le Portugal méditerranéen à la fin de l'ancien régime (XVIII^e- début du XIX^e siècle)*, París, 1966. El mejor estudio es el de Miriam Halpern Pereira en la obra antes mencionada.

108 No olvidemos que en esta época el Alentejo está todavía poco poblado. La idea de transferir la población continúa válida.

109 Pp. 241-260.

110 Oliveira Martins no alimentaba grandes ilusiones. Al principio de su discurso dice:

Comprendo la ansiedad de la cámara por entrar en otros asuntos que le parecen ser más de su simpatía; pero, permítaseme recordarle... (p. 3). Citamos la edición de 1887.

111 Tres variantes de las que sólo una es destacable al final, p. 61. Oliveira Martins elimina algunas palabras que señalaban que la fiscalización estorbaba la aplicación de procesos que permitirían evitar la división de las herencias.

112 Oliveira Martins da frecuentemente como ejemplo la obra francesa en Argelia y Túnez.

113 P. 49.

114 P. 51.

- 115 Artículo 65.º del proyecto, p. 107.
116 P. 51.
117 Cf. p. 253.
118 X.— *Os Proprietários e a Associação*, pp. 89-90; título II «Dos consórcios de proprietários», pp. 102-104.
119 Oliveira Martins invocó el ejemplo de los «consorcios de agua» del Miño, de la Lombardía y de las huertas españolas.
120 *Dispersos*, I, p. 21. *A Província*, 7 de septiembre de 1886.
121 *Portugal e o Socialismo*, pp. 33-34. Nótese la fecha: 1872... no hay, pues, evolución posible.
122 Cf. la célebre visión de Eça de Queirós en S. Cristóvão. Los *jacques*, tenían picos y utensilios de minero. ¡Entre ellos no había campesinos!
123 Armando de Castro la menciona al lado de la de Proudhon, *Introdução ao Estudo da Economia Portuguesa*, p. 26, 1946. En 1883 se pretendía que la organización española La Mano Negra tuviera ramificaciones en Lisboa. Cf. Bruguera, *Histoire Contemporaine d'Espagne*, Gap., p. 311, 1953.
124 Armando de Castro, p. 312.
125 Hubo, sin embargo, huelgas de trabajadores a jornal en el Alentejo. Cf. Castro, p. 220: de 1903 a 1912 hubo 57.641 (*sic*) huelguistas en la industria, 14.170 en la agricultura.
126 Mário Soares, *As Ideias Políticas e Sociais de Teófilo Braga*, p. 47, 1950.
127 El artículo 21 pide la transformación de las enfiteusis en propiedades plenas.
128 Recordemos que toda una escuela de pensamiento cuyos orígenes se manifiestan en el siglo XV atribuyó la decadencia portuguesa a los abusos del espíritu mercantil y la excesiva importancia del comercio en la economía nacional. El éxito del comercio portugués en la época de los grandes descubrimientos desvió el país de la industria y de la agricultura. Ya nos referimos a esta teoría de la decadencia en dos artículos del *Bulletin des Études Portugaises*. «Autour de Francisco Solano Constâncio», p. 35, 1950; «Chartisme et Septembrisme», p. 27, 1953.
129 Sobre Joaquín Costa, y sobre todo al respecto de su actitud política, pueden consultarse dos recientes publicaciones de Gabriel Jackson: *Costa et sa révolution par le haut*, Estudios de Historia Moderna, Barcelona, III, pp. 287-300, 1953. «Joaquín Costa: prophet of spanish national recovery», *The South Atlantic Quarterly*, pp. 182-192, Abril, 1954. Sobre la actitud política de Oliveira Martins, cf. Silva Cordeiro, *A crise*, cap. VI: «Oliveira Martins e o germanismo na política».
130 Hay mucho que esperar de las investigaciones emprendidas recientemente por Georges Boisvert sobre las relaciones entre las generaciones portuguesa y española de fines del ochocientos. Véase, por ejemplo, «Lettres inédites de Juan Valera et Latino Coelho (Noviembre 1853-Marzo 1891)», en *Bulletin d'Études portugaises*, 1967-1969, pp. 214-286.
131 La primera «Estadística Agrícola» se refiere a Beja (1883); siguen otras: Cuba, Vidiueira, Alvito, Portel, Ferreira, Moura, Barrancos.
132 Cuba, pp. 16 y 17.
133 *Dispersos*, I, pp. LXV-LXVII.

- 134 La revista tuvo una existencia difícil. Aparecieron cinco volúmenes en 1889, 1893, 1895, 1898. Su desaparición corresponde a la venta al público de *Portugalia*. Las páginas de presentación, redactadas por Basilio Teles, constituyen un testimonio muy interesante del estado de espíritu de la joven generación de esa época. Se nota una fuerte influencia positivista, una gran hostilidad en cuanto al catolicismo y mucho desprecio por la política y el arte.
- 135 Cf. el prólogo, p. 5 del tomo II, de las obras completas.
El estudio que sigue fue por primera vez publicado en resumen en la *Revista de Portugal*; de forma más desarrollada en la *Revista de Guimarães*, excepto un capítulo publicado en la *Revista das Ciências Naturaes e Sociaes*.
- 136 Sus obras fueron compiladas después de su muerte por Luís de Magalhães. *Estudos Históricos e Económicos*, 2 vols., 1923, con un prefacio importante: «Alberto Sampaio e a sua obra». Luís de Magalhães pertenecía también al grupo de *A Província*. Debemos señalar que historiadores de categoría como Torcuato de Sousa Soares y Paul Longhouse han rendido homenaje a la obra de Alberto Sampaio.
- 137 «En este periodo de su vida, en su mocedad fecunda y llena de grandes pensamientos, tal vez el autor no estudiase la historia por sí misma», escribe Sampaio. No buscaba nuevos documentos. Utilizaba lo que era conocido con una «lucidez extraordinaria» con vistas a una acción política o económica. Pero «se pasaron los años y con ellos —quién sabe— vinieron las desilusiones. Es de creer incluso que el manosear de libros viejos, de esas crónicas, de casos antiguos, le enseñase qué inútil son los esfuerzos para ordenar lo que desde siglos vive en desorden... El polemista desapareció, para en su lugar, felizmente para las letras, surgir un historiador artista de primer orden», t. II, p. 71.
- 138 Y menos aspiraciones. Vivió siempre en Minho, en Guimarães, pasando por lo menos a fin de su vida, grandes temporadas en Oporto. Recusó ser candidato a diputado.
- 139 I, p. IX.
- 140 Leite de Vasconcelos hace la recensión en el t. I de la *Revista Lusitana*, p. 94. Sus comentarios son puramente filológicos.
- 141 Luis de Magalhães, *op. cit.*, p. X.
- 142 Pp. 155-262, t. II.
- 143 Cf. *Citânia e Sabroso*, excelente noticia descriptiva con mapas y fotografías editada por la Sociedad de Martins Sarmiento, 3.ª ed., 1948.
- 144 No vio la importancia de la «revolución del mijo», que Orlando Ribeiro tan bien describió.
- 145 T. II, pp. 131, 138, 141 y 144.
- 146 P. 117.
- 147 Hay bibliografía abundante. Nos limitaremos a citar dos artículos de André Meynier en *Annales E.S.C.*: «Enigmes d'histoire rurale», n.º 3, 1953; «Problèmes de structure agraire», n.º 1, 1955, y Juillard et Meynier, etc., *Structures agraires et paysages ruraux*, p. 79, Nancy, 1957.
- 148 «Une comparaison: structures rurales en Norvège et dans les contrées celtiques», *Annales E.S.C.*, n.º 4, 1957.
- 149 Art. cit., p. 612.

- 150 Escribe Jorge Dias, el mejor especialista de colectivismo agrario portugués en una nota de su obra sobre el Rio de Onor, p. 75, 1953:

Conviene también hablar de las *agras*, que parece eran labradas colectivamente. Cf. Oliveira Martins, *Quadro das Instituições Primitivas*, p. 115, 4ª ed., 1929.

Nada más, pues, de lo que dijera Oliveira Martins. Es de apreciar el punto de escepticismo perfectamente justificado.

Por su parte, Pierre Birot, excelente conocedor de la geografía agraria portuguesa, escribió una gran obra dedicada al Mediterráneo occidental (Colección Orbis, 1953), a propósito del paisaje y del sistema agrícola del Miño:

Esta organización del terreno supone evidentemente... que las obligaciones colectivas nunca existieron (p. 115).

Los problemas planteados por el texto de Sampaio, que completamos por observaciones directas sobre el terreno, no son sencillos. Pero desde ya se vislumbra el inmenso interés del asunto. Si es que hay en el Miño un «complejo rural atlántico» Portugal aparece como una zona de contacto entre este último y un «complejo rural mediterráneo». Por así decir, un supercomplejo.

- 151 Ob. cit., p. VII.

- 152 Obra colectiva publicada para la Exposición de Río de Janeiro, t. I, pp. 73-83. *Formas da Vida Comunalista em Portugal*.

- 153 Es por eso por lo que reprueba a Leite de Vasconcelos por hacer del Minho la región por excelencia de las antiguas costumbres, menospreciando así la importancia del régimen comunitario en Trás-os-Montes y en la Beira. Le reprueba también la insistencia en las luchas que oponen a los campesinos en la división de los terrenos no cultivados, en cuanto que deja en silencio «la admirable armonía que en las aldeas de montaña preside los repartos periódicos» (*Portugalia*, II, p. 135). Hubo una polémica muy animada entre el equipo de *Portugalia* y Leite de Vasconcelos (cf. II, pp. 420 y ss.). Debemos decir que Rocha de Peixoto habló con ironía de las tradiciones populares. La única que le parece original es el *fado* y considera este hecho descorazonador. Cf. el artículo «O cruel e triste fado», en *A Terra Portuguesa*, p. 300, Oporto, 1897.

- 154 «O regime pastoral das populações do Gerês», *Portugalia*, II, 1907 y 1908. *Serra do Gerês. Estudos, Aspectos e Paisagens*, Oporto, 1909. *A Serra, as Pastagens e os Gados*, 1914. Tude de Sousa hizo un estudio de conjunto en una obra publicada en Coimbra en 1927 (*Gerês.—Notas Arqueológicas e Históricas*, pp. 272); el prefacio de Manuel Monteiro y el prólogo del autor dan informaciones sobre el papel de Rocha Peixoto.

- 155 Se trata de Francisco Manuel Alves, abad de Baçal, que dedicó la vida a la publicación de numerosos tomos de sus *Memorias Archeológico-Historicas do Distrito de Bragança*; el artículo en cuestión fue publicado en 1910 en *Ilustração Transmontana*.

- 156 Trabajos publicados en un gran volumen: *Através dos Campos*, 2.ª ed., 1947; la 1.ª es de 1903. En el prefacio se encuentra una interesante cita. Se trata de los recuerdos publicados por un amigo de Silva Picão:

Un grupo de estudiosos, consagrados a las letras, intentaron el arduo encargo de enseñar a la gente lo que era y lo que todavía es. Continuación del admirable esfuerzo del maravilloso escritor Oliveira Martins, se fundó *Portugalia*, secuencia natural de la tentativa de la Sociedad

- Carlos Ribeiro. Faltaba un etnografista con el conocimiento perfecto del Alentejo... Silva Picão fue escogido... (p. XVI).
- La Sociedad Carlos Ribeiro estaba en el origen de la *Revista de Ciências Naturaes e Sociaes*. Cf. p. 269.
- 157 *Le Portugal.—La vie sociale actuelle*, p. IX-X, 1935.
- 158 *O Problema Agrícola*, p. 194.
- 159 Carestia da Vida nos Campos, p. 264, 1904.
- 160 *O Problema Agrícola*, p. 191.
- 161 *A Conservação*, pp. 649-650.
- 162 *Projecto de Lei de Utilização dos Terrenos Incultos*. «Tomé como criterio en el diseño de este proyecto de ley las bases doctrinales del programa del partido republicano», escribe el autor. «Incluyen también: el rescate obligatorio de los centros enfi-téuticos, la reforma del régimen hipotecario».
- Lo ideal —como dice Ezequiel de Campos— es fijar *los lotes de familia* a una parte de la gente que había de emigrar (p. 10). Ed. de 1911.
- 163 *A Conservação...*, pp. 649-650.
- 164 En particular Ezequiel de Campos. Hay algunas memorias importantes. La más antigua, de 1884, respecto del Alentejo.
- 165 *A Emigração*, pp. 312-313.
- 166 *Idem*, p. 315. Debemos agradecer al profesor M. Amzalak, que llamó nuestra atención sobre el carácter «colectivista» de la obra de Lino Neto.
- 167 *A Questão Agrária*, p. 245.
- 168 *Idem*, p. 257.
- 169 *A Questão Agrária*, p. 271.
- 170 *Idem*, p. 37.
- 171 *A Questão Administrativa—O Municipalismo em Portugal*, p. 53, 1903.
- 172 *Ob. cit.*, p. 260.
- 173 Cf. los dos volúmenes publicados en 1910 y 1914 con el título *As Terras de Barbacena*. El litigio duraba en realidad desde hacía varios siglos.
- 174 *A Questão Agrária*, pp. 256-257.
- 175 Sobre la historia de la geografía en Portugal, cf. A. de Amorim Girão, *Desenvolvimento dos Estudos Geográficos em Portugal* (1870-1940), en el Congreso del Mundo Portugués, XIII. Indicaciones sumarias en *Bibliografía Geográfica de Portugal*, de H. Lautensach, actualizada por Mariano Feio en 1948. Lautensach destaca la aparición en 1930, en la *Geografia Universal*, de Barcelona, t. III, de *Portugal*, de A. Ferraz de Carvalho, «... primera geografía de Portugal hecha con cuidado desde el punto de vista del método y del contenido pero muy breve y sin división regional».
- 176 En lo que respecta a historia, recordemos que disponía de una sólida base: la publicación de documentos del abad de Baçal, *Memorias Archeológico-Historicas do Distrito de Bragança*, once volúmenes.
- 177 *Petermanns Mitteilungen.—Erganzungsheft*, n.º 213 («Panorama Geral do País») y n.º 230 («As Paisagens Portuguesas»).
- 178 1935, 506 pp.

- 179 Cf. Descamps, pp. XI-423.
 180 P. XII.
 181 P. XIV.
 182 A propósito del Alentejo, n.º 1, p. 188:
 En 1868 fueron abolidos los derechos de uso y de pasto común en los eriales y encinares. Subsisten por tolerancia en algunas parroquias de los municipios de Nisa y Gavião. Véase el caso de Comenda en *Le Portugal méditerranéen à la fin de l'ancien régime (XVIII^e-début du XIX^e siècle)*, f. 2, pp. 1005-1008.
- 183 De destacar: los trabajos de A. César Pires de Lima y sobre todo los que respectan a la Beira Baixa. Esta provincia fue relativamente bien estudiada. Cf. Jaime Lopes Dias, *Ethnografia da Beira*, ocho volúmenes, 1929-1953, y las publicaciones de José Ribeiro Cardoso. Este último, sacerdote, abogado y administrador, se interesó mucho por las supervivencias comunitarias. Se especializó incluso en la defensa de los campesinos contra los propietarios. Pudimos verificar su importancia en el Norte del Alentejo. Fue llevado a recoger documentación histórica y participó largamente en la publicación de dos importantes volúmenes, *Subsidios para a História Regional da Beira Baixa* (1940 y 1950).
- 184 Prefacio de *Vilarinho da Furna*, p. VIII.
 185 *Bosquejo*, p. 26.
 186 Sobre sus actividades cf. *Bosquejo*, pp. 40 y ss.
 187 *Vilarinho*, 276 pp., Oporto, 1948; *Rio de Onor*, 584 pp., 1953.
 188 P. 19.
 189 La cuestión fue también analizada en un artículo de J. de Carvalho: «A cultura castreja, sua interpretação sociológica», *Ocidente*, Julio de 1946. El autor preparaba entonces un volumen sobre los «Orígenes de la mentalidad y la cultura portuguesa», lo que le llevó a interesarse por la civilización de los castros.
- 190 Cf. la definición de etnología publicada en 1924 en el tomo 26 de la *Revista Lusitana*, p. 261: la *psique* es el *volksgeist* de los etnólogos alemanes.
- 191 El problema interesa también en Brasil. En un estudio sobre la «entrajuda» en la vida rural de este país Clóvis Caldeirão pregunta cuál podrá haber sido la influencia de los hábitos comunitarios portugueses (*Mutirão*, Sao Paulo, 1955).

* La expresión *tom* es tono, vigor, tensión y muchas otras cosas, que hacen difícil de traducir al español de modo unívoco [N. del T.]

** La itálica es suya [N. del T.]

*** Puede consultarse sobre el asunto el libro *Le Portugal méditerranéen à la fin de l'ancien régime (XVIII^e-début du XIX^e siècle)*, f. 2, pp. 845-1021 [N. del T.]

**** Aunque pudiera traducirse por campos, se refiere a una situación especial que preferimos dejar en portugués [N. del T.]

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