

Anales de la
Fundación Joaquín Costa

n.º 14

Huesca

1997

Anales de la
Fundación Joaquín Costa

n.º 14

Huesca

1997

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



ISSN: 0213 - 1404
Depósito Legal: HU - 54/98

Impresión: Gráfico RM Color, S. L.

ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

DIRECTORA: Milagros Ortega Cosa
SECRETARIA: Pilar Alcalde Arántegui

n.º 14

Huesca

1997

S U M A R I O

ESTUDIOS SOBRE JOAQUÍN COSTA

- Pesquisas sobre la actividad cultural del joven Costa en Huesca,
por Juan Carlos Ara Torralba 5
- Joaquín Costa y el 98: Análisis crítico de la obra *Reconstitución
y europeización de España* y su incidencia en el proceso
de modernización español,
por Óscar Ignacio Mateos 53
- La cuestión colonial del 98 en la conciencia aragonesa. Joaquín Costa
y Lucas Mallada,
por Alberto Gil Novales 75
- Notas sobre la interpretación mesiánica de la figura y obra de
Joaquín Costa,
por José Domingo Dueñas Lorente 97
- La convulsa y contradictoria relación de Costa con la política
y los periódicos,
por Rafael Bardají 123
- Materialismo patrimonialista y reformismo social. La cuestión de
la propiedad de la tierra en el joven Costa (1868-1871),
por Cristóbal Gómez Benito y Alfonso Ortí Benlloch 131

Sesenta años en la brecha: la selección de artículos de Luis de Zulueta,
por Lorenzo Martín-Retortillo Baquer 165

Una carta juvenil de Ortega y Gasset a Joaquín Costa,
por Joaquín G. Lizana Salafranca 175

HOJAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

En torno al milenio. *Millenium*,
por Carmelo Lisón Tolosana 179

Antropología y antropólogos ante el milenio,
por Carmelo Lisón Tolosana 181

El profetismo y la imposibilidad del milenarismo en la rebelión
morisca de 1568,
por José Antonio González Alcantud 201

Un lugar en el tiempo: el futuro,
por Joan F. Mira 217

Vive memor! No olvides,
por Mikel Azurmendi 225

Circa. Antropología del tiempo y la inexactitud,
por Ignasi Terradas 233

Tercer milenio: tiempo de utopía,
por Luis Álvarez Munárriz 255

La production d'un événement: le troisième millénaire,
por Pierre Bidart 279

ACTOS CONMEMORATIVOS EN TORNO AL 150 ANIVERSARIO
DEL NACIMIENTO DE JOAQUÍN COSTA 287

Triste admiración,
por Jesús de la Hoya 299

*Pesquisas sobre la actividad cultural del joven Costa en Huesca**

POR

JUAN CARLOS ARA TORRALBA**

Como en otro lugar y momento dijimos¹, el joven Joaquín Costa amanece a la sociedad urbana y burguesa, la dominante de su siglo, cuando en las postrimerías de 1863, por la carretera de Barbastro, llega a Huesca de la mano de Hilarión Rubio. Hasta entonces sólo había conocido las rudezas derivadas de su humildísimo origen, en Monzón (1846-1852) y Graus (1852-1863), y saboreado el veneno de la curiosidad y el conocimiento por la labor de algún que otro benemérito y malpagado maestro, amén del brillo, lejano brillo, de los destellos de la carrera eclesiástica de su tío José Salamero. En Huesca hay Instituto, buen Instituto, excelente Biblioteca regentada por Mateo Lasala Villanova, Escuela Normal, Teatro, Casino —el Sertoriano—, cafés y salones de sociedad. Animado por la convicción de que el esfuerzo y la tenacidad le podrían abrir las puertas de este nuevo mundo, trabaja, estudia y emprende un recorrido de “hombre de Sinaí”, al estilo de Castelar, romántico, grandilocuente y redentor de sí y de sus orígenes.

Para el estudio de esta época crucial en la forja y fundamentos del pensamiento de Costa sería deseable que de una vez por todas pudiera editarse el *Diario* íntimo en el que Joaquín fue anotando sus impresiones de juventud —desde el 15 de junio de 1864—, al cual, por desgracia, sólo han tenido acceso un puñado de investigadores. Hasta ese momento, la única fuente fiable de acercamiento a aquellos años sigue descansando en el cauce de los dos grandes libros de G. J. G. Cheyne, *Joaquín Costa, el gran desconocido*², y el *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*³. En las páginas que siguen intentaremos aportar nuevos datos acerca de estos mal conocidos años de Costa transcurridos en Huesca y matizar, en su caso, algunas hipótesis de Cheyne aventuradas con tanta fe y entusiasmo como benevolencia pero que, como veremos, en ocasiones no se ajustaban a la realidad.

HILARIÓN RUBIO Y PILAR, EL PRIMER AMOR DE COSTA EN HUESCA

El tutor y jefe de Joaquín Costa cuando éste llega a la capital oscense en diciembre de 1863 era, según anunciamos y es suficientemente conocido, Hilarión Rubio González. Lo que no se había señalado hasta la fecha era que

Rubio era un bilbilitano nacido en la ciudad de Calatayud en 1833 y que, carente del título de arquitecto, ejercía como maestro de obras. Hilarión había pasado algunos años de su adolescencia en Huesca, junto a su padre, Eugenio Rubio. A principios de 1853, los Rubio se trasladaron a Barbastro, mientras el joven Hilarión estudiaba en Barcelona⁴. La razón por la que el padre de Costa confió a Joaquín en manos de este zaragozano fue por la relación lejana que éste tenía con los Costa; cierto parentesco ganado poco antes de ese diciembre de 1863, cuando Hilarión Rubio hubo contraído matrimonio con la grausina Aniceta Romo. Al poco de llegar Costa a Huesca, en las postrimerías de la primavera de 1864, nacería el primer vástago del joven matrimonio, Carlos Rubio Romo.

Que, como bien anota Cheyne, Rubio vivía con cierto desahogo lo demuestra el hecho de que el matrimonio se alojó en una de las zonas más *modernas* de la Huesca de 1863, la por entonces calle de Vega Armijo. Junto a Hilarión, Aniceta y Carlos, compartían casa la madre de Rubio, ya viuda, Margarita González (Villarluenga, 1807), y su hermana, Carlota Rubio (Calatayud, 1844). Otro síntoma del grado de acomodamiento familiar lo ofrece el hecho de que contaran con tres sirvientas, María Coscojuela (Huesca, 1843), Isabel Escudero (Barbastro, 1846) y Pilar Puerta (Graus, 1847)⁵.

Es precisamente esta Pilar Puerta quien, con casi absoluta seguridad, se correspondería con la misteriosa Pilar que Costa anota en su diario como su benefactora y único cariño y amor dentro de un ambiente, según Costa, hostil y hurafío. Las razones para esta tesis resultan obvias⁶: en primer lugar, la identidad geográfica (ambos provenían de Graus); en segundo, la cronológica (Costa tenía en enero de 1865 dieciocho años; Pilar, por las mismas calendas, diecisiete), y en tercero, y no menos importante, la sociológica (ambos compartían un estatuto de iguales en la pobreza y en la servidumbre⁷).

Para entender mejor el ambiente en el que vivía Costa es conveniente conocer que el ultramontano Hilarión Rubio (hay que imaginar sus relaciones de vecindad con el médico liberal Rafael Montestruc, quien habitaba el mismo inmueble que el bilbilitano) se había beneficiado de la política de moderantismo atroz que por entonces gobernaba España –y también, por ende, Huesca–, puesto que sus ideas conservadoras le habían valido lograr, con amaño, la plaza de Arquitecto Municipal con sueldo de 8.000 reales anuales que disfrutaba cuando Costa se puso a sus órdenes. Rubio la había solicitado oficialmente en febrero de 1863, pidiendo encarecidamente que su título de Maestro de Obras equivaliese al de Arquitecto y alegando, a este efecto, la “escasez” de arquitectos en aquellos momentos⁸. Una verdad muy a medias, desde luego. El caso es que el 2 de julio de 1863, siendo alcalde el impresor Mariano Castanera y Alegre, se nombraba a Hilarión Maestro de Obras municipal, pero con sueldo y categoría de Arquitecto⁹.

La vida de Costa hasta su marcha a París¹⁰ es la del trabajador a escaso sueldo del “Arquitecto” Rubio, y su vida profesional se puede rastrear en los *Libros de Actas del Ayuntamiento de Huesca* de aquellos años simplemente registrando los diferentes encargos realizados por Rubio (restauración de Montearagón, arreglo de los accesos a la nueva y flamante estación ferroviaria, proyecto del Mercado Nuevo, dirección del Cuerpo de Bomberos desde agosto de 1866...). Al parecer, la gestión de Rubio no fue excesivamente diáfana, ya que en agosto de 1865 el Arquitecto Provincial denunció a Hilarión Rubio por “extralimitación” en su ejercicio, al mismo tiempo que solicitaba, en consecuencia, que saliese a concurso la plaza de Arquitecto Municipal sin amaño ni minusvaloración¹¹. Según era de suponer, la denuncia no prosperó.

COSTA Y LOS PASOS INICIALES DEL ATENEO OSCENSE

La tutela de Hilarión Rubio –y, en la distancia, la de José Salamero– condicionó el círculo de notables oscenses que Costa trató en su primera estancia en Huesca (1863-1867). Conservador y católico, el joven Costa destaca prontamente en sus estudios secundarios y de Magisterio, ganándose el afecto de ese sector ideológicamente afín a Rubio que dominaba el Instituto y la Escuela Normal de Maestros a la sazón; destacaban en él los catedráticos del Instituto Carlos Soler y Arqués, Serafín Casas y Abad, León Abadías y Santolaria –su sustituto ocasional, Bartolomé Feliú–¹² y el director de la Normal, el profesor Julián Ochoa. Del primero, según veremos, aprendió Costa su historicismo arqueologista, romántico y monumental, plasmado por entonces en su *Huesca Monumental* (1864); del último, más importante, su afición a los estudios agrícolas, al fomento y al espíritu didáctico de los manuales.

Porque, en verdad, la atención del joven Costa a las cuestiones pedagógicas y agrícolas no es afición precoz nacida por generación espontánea; la razón de esta tendencia debe buscarse en condiciones, tal vez, más prosaicas, como son las derivadas, sencillamente, de que Costa no hace, en esta etapa inicial de formación, sino imitar el modo de actuar y las aficiones de sus maestros. En este sentido, Julián Ochoa venía publicando en la *Revista de Primera Enseñanza* una interesante serie de artículos bajo el epígrafe general de “Agricultura”, al menos desde 1863¹³. En esta misma *Revista* –en la que el montisonense terminaría colaborando– el joven Costa aprendería, con sólo leer los incesantes anuncios de manuales y cartillas editados por toda la geografía nacional, las prácticas habituales de los sufridos maestros y catedráticos entre las cuales destacaba la de edición de *vademecum* para el logro de un parvo sobresueldo.

El mismo Costa, aprendiz de maestro, observa cómo las cuestiones acerca de la enseñanza y de la extensión de la educación ocupan por entonces las páginas de los periódicos y las plumas de sus mentores. Así, en el número 32 (25 de enero de 1863) de la *Revista de Primera Enseñanza* se lee un artículo sobre Instrucción

Primaria debido a Serafín Casas, inicialmente aparecido en *El Alto Aragón*, y en el 79 (10 de enero de 1865) otro de C. D. y G. (Cándido Domingo y Ginés) sobre las escuelas de párvulos, también publicado en primera instancia en *El Alto Aragón*. Asimismo, la relación entre el párroco y la escuela –obsesión del católico Costa en estos años y cuestión inexcusable para los militantes ultramontanos ocupados en dominar los *impíos* avances laicos– sería finalmente regulada a favor de los sectores más confesionales en el *Proyecto de Ley sobre Instrucción Primaria* presentado por Orovio en enero de 1868. Con todo, el estado de opinión educativo que tal vez más preocupó a Costa y a su círculo y sin el cual no se entiende el nacimiento del Ateneo Oscense fue el relativo fracaso en la implantación efectiva de las escuelas de adultos en noviembre de 1864¹⁴.

A imitación del Ateneo Zaragozano de los Desiderio de la Escosura y Marceliano Isábal y su “saludable filosofía social”¹⁵, el núcleo de profesores frecuentado por Costa, y él mismo, deciden en las postrimerías del año de 1865 fundar en la capital oscense un establecimiento docente y cultural, alejado de las entrapelias liceísticas de antaño, que fomentase los intereses locales. Con estos propósitos, no exactamente el día inaugural de 1866, como Costa aventuraba en su *Diario* el 24 de diciembre de 1865¹⁶, sino casi una semana después, exactamente el 6 de enero de 1866, echaba a caminar el Ateneo Oscense, con Costa como uno de sus socios más jóvenes y flamante orador:

El Ateneo de Huesca ha celebrado su sesión inaugural de un modo solemne. Este hecho lo califica nuestro colega oscense [*El Alto Aragón*] de verdadero acontecimiento¹⁷.

Coincide la apertura del Ateneo con un clima favorable al fomento y a esa *regeneración* que, explícitamente, por cierto, se enarbolaría al poco como integrante del programa de *España con honra* defendido en el manifiesto del pronunciamiento de Prim y Topete dos años más tarde. Así, el año nuevo de 1866 ve cómo *El Alto Aragón* cambia de dirección y redacción, cayendo en manos de los ateneístas¹⁸; el día 7 de enero el editorial del remozado periódico, titulado “Mejoras”, clama por la creación de una “Caja de Ahorros” y de un “Montepío”¹⁹; por si fuera poco, el 3 de enero se reunía la sociedad “Crédito y Fomento del Alto Aragón”, presidida por Gregorio Campaña, nuevo director del periódico²⁰. Con estos datos el lector comprenderá con facilidad que el Ateneo Oscense no es, en cierto modo, sino un antecedente de lo que, doce años más tarde, se convertirá en el primer Círculo Católico de Obreros de Aragón, el de Huesca.

Fue Joaquín Costa el encargado de leer el discurso de la solemne inauguración del Ateneo Oscense. La oración –que por cierto se abre con una cita del romántico francés Lamartine–, muy acorde con las ideas conservadoras que promovieron la fundación del establecimiento, acusa un notable providencialismo populista redentor por el progreso que, en cierto modo, acompañaría a Costa hasta su muerte:

Era imposible [permanecer impasibles ante el progreso], nos hemos unido y hemos constituido una Sociedad con el nombre de *Ateneo Oscense* y que bien pudiera llamarse Sociedad de Hermanos del pueblo. No creáis, señores, que viene con pretensiones de ilustrar las altas clases del mundo literario [...] No quiere el Ateneo formar el bosque cubriendo el terreno de follage [sic], sólo busca y tal vez conseguirá la fusión en un solo miembro, del obrero de la inteligencia y el obrero del trabajo [...] Al tratar el Ateneo de ilustrar al pueblo por medio del mismo pueblo, al tratar, digo, de diseminar la ilustración entre los artesanos agricultores y demás, cree prestar un gran servicio a la localidad, pues pretende de esta manera alimentar el árbol por sus raíces. Así pues, jóvenes, ¡esperanza en el porvenir!, que vuestras rutinas desaparecerán corridas y avergonzadas a la impotente voz de los profesores que bien pronto resonará en este recinto [...] ¡Jóvenes! amad el trabajo y el estudio, porque son bienes que jamás se agotan [...] Y no nos avergoncemos, artesanos, de ser hijos del trabajo salidos del pueblo, que la nobleza no consiste hoy día en polvorosos y rípidos pergaminos sino en la hidalguía de proceder y sentimientos, en la virtud, en la instrucción, en la honradez y en el trabajo [...] Nuestro Ateneo ha merecido una cariñosa acogida y una predilección que le honra, de las celosas Autoridades y de nuestro digno Prelado, a quienes dirigimos los más sinceros afectos en nombre de todos los Socios y de todos los amantes del bien [...] Así pues, adelantemos, y que cedan livianos los obstáculos que pudieran impedir nuestra marcha. ¡Atrás los sombríos espectros que amenazan envolver a la sociedad! ¡Paso a la juventud por cuyas venas corre el sagrado fuego de la fraternidad, de la ciencia y de la patria! ¡Paso a la juventud que sólo se cuida de marchar en alas de la civilización! ¡Atrás la rutina y los errores que oscurecían las mentes del pueblo! ¡Paso a los jóvenes que ardientes y enérgicos van en busca de la ignorancia para derribarla, de la ciencia para ensalzarla! corramos, señores, volemós todos a ilustrarnos, porque esta es la prerrogativa más noble, que le plugo concedernos al Criador²¹.

Estos párrafos, habrá observado el lector, constituyen una excelente radiografía del estado de ánimo e intenciones del joven Costa estudiante y esperanzado en el porvenir de la ciencia y del trabajo redentores de los “hijos del trabajo salidos del pueblo”.

El Ateneo Oscense, cuyo primer presidente fue el director de la Escuela Normal, Julián Ochoa y Sánchez, con dificultades —el 9 de enero se declara en la provincia el estado de sitio por las algaradas revolucionarias de Aranjuez, lejano preludio de la *Gloriosa*— irá abriendo sus cátedras y secciones. Una de las primeras será la de Literatura, inaugurada la noche del domingo 10 de febrero de 1866²². El presidente de la sección, el catedrático Carlos Soler y Arqués, dictó una conferencia acerca de la novela, cuyas ideas a buen seguro calarían en el romántico magín literario de Costa, según veremos.

El Ateneo Oscense tenía por primer propósito la instrucción popular, como bien rezaba en el artículo inaugural de sus estatutos:

El objeto inmediato, directo y único del Ateneo Oscense, es la instrucción popular, sólida base de toda civilización²³.

Joaquín Costa, profesor de Agricultura primero –de ahí su constante obsesión por elaborar un manual de Agricultura en estos sus años de juventud– y luego de Francés²⁴, dado su escaso numerario, sería Socio fundador, pero no de número, del Ateneo Oscense, tal como contemplaba el artículo 7º de la Sociedad. Por ser profesor del Ateneo, y así rezaba el artículo 38º de la Sociedad, Costa no cobraba sueldo alguno, aunque, eso sí, podía recibir alguna gratificación de mérito. Como profesor de Francés, estaba encuadrada su cátedra dentro de la enseñanza *Superior* del Ateneo (artículo 41º); en cuanto docente de Agricultura, regía una asignatura *de aplicación* (artículo 41º). Los cursos del Ateneo daban comienzo el 1 de octubre y terminaban el 15 de mayo del año siguiente (artículo 42º); las sesiones diarias se impartían por la noche, y las extraordinarias, a modo de conferencia, tras convocatoria del Socio docente (artículo 46º).

Una de estas sesiones extraordinarias, pero encardinada en la sección de Ciencias, fue impartida por Costa. Fue el 23 de marzo de 1866 y versó sobre “Meteoros acuosos”. Su texto sería editado en el número 111, del 10 de mayo de 1866, de la *Revista de Primera Enseñanza*. En la exposición del joven Costa sigue palpable la impronta providencialista y religiosa, como lo demuestra la reiteración de la consigna “¡Hay un Dios!” dentro del discurso.

El Ateneo Oscense caló en la sociedad de la capital, llegando en su instrucción popular a aquellas capas de la población imposibilitadas para el acceso a la enseñanza elemental, superior o aplicada. Así, el 17 de abril de 1866, el presidente de la Sociedad, Julián Ochoa, publicó en *El Alto Aragón* una carta ensalzando el proyecto que dirigía:

Algo más de tres meses hace que se ha instalado en esta Capital una sociedad con el título de *Ateneo Oscense*, que tiene por objeto proporcionar a sus individuos la ocasión de instruirse mutuamente. En el corto tiempo transcurrido desde su creación, son numerosos los socios que se han apresurado a ingresar en la misma. Y en los diferentes actos y reuniones que se han celebrado, todos sin distinción, han contribuido a lograr el fin que los fundadores del *Ateneo* se propusieron. Jóvenes de todas las profesiones y oficios se reúnen por las noches en el local de la sociedad para instruirse e instruir a la vez [...] Aunque tanto las sesiones diarias como las de los domingos continúan siendo concurridas, y en todas ellas los socios sin distinción de clases ni categorías manifiestan unánimemente el propósito de fomentar la naciente institución, la Junta directiva, considerando que hay en Huesca muchas personas que necesitan aprovecharse de las ventajas que ofrece la sociedad, y que indudablemente desean pertenecer a ella pero que no pueden satisfacer la cuota mensual fijada en los estatutos, y deseando por otra parte prestar un servicio a las clases menos acomodadas, abre sus puertas del *Ateneo*, sin exigir ningún estipendio, a todos los mayores de quince años que, estando verdaderamente faltos de recursos, reúnan las cualidades de probidad y honradez que exige el reglamento del mismo [...].

Pasados estos momentos de instalación y prueba, el verdadero primer curso del Ateneo Oscense se inauguraría el 1 de octubre de 1866. A mediados de ese mes se “ nombra presidente del Ateneo de Huesca el joven e ilustrado catedrático-

co de dibujo de aquel instituto, D. León Abadía[s]”²⁵. El día 16 Joaquín Costa, para la misma nueva Junta Directiva, es nombrado vocal²⁶. Con estas elecciones por las que la Sociedad pasaba a ser dirigida por el carlista Abadías, Costa participaba y certificaba voluntariamente el sesgo ultramontano que el Ateneo Oscense tomaría hasta su *conversión* en Círculo Católico, muchos años más tarde²⁷. De hecho, tras León Abadías, sería otro significado carlista oscense, a quien también frecuentaría Costa en aquellos años, Francisco Bescós, quien regiría los destinos del Ateneo Oscense durante los tiempos de la *Gloriosa*²⁸. Curiosamente, el hijo de Francisco Bescós Lascorz, Manuel Bescós Almudévar (“Silvio Kossti”), republicano impenitente, sería uno de los mejores amigos del Costa senescente.

Los primeros pinitos literarios de Costa, verdaderos ejercicios estéticos tal vez dirigidos por el presidente de la sección literaria del Ateneo, Carlos Soler y Arqués, estarán directamente informados por esta atmósfera tradicionalista que rodeaba el establecimiento de la capital altoaragonesa. Desconocemos si Costa participó en la constitución de la sociedad *El Centro Literario*, instalada el 1 de enero de 1867 en la calle de Vega Armijo²⁹ –calle en la que residía, no lo olvidemos, Hilarión Rubio–, a segura imitación del [segundo] Liceo Artístico y Literario de Zaragoza, o si bien esta nueva sociedad era una respuesta liberal –de los Montestruc, Camo y compañía– a los propósitos del Ateneo; por fortuna sí nos ha llegado hasta nosotros buena parte de los ejercicios literarios del Costa oscense.

EL COSTA ROMÁNTICO: “UNA NOCHE EN MONTE-ARAGÓN” (1866)³⁰

Uno de los ejercicios literarios del joven Costa es esta ensoñación romántica que el futuro autor de *La vida del Derecho* escribió durante su estancia en Huesca para las páginas del periódico *El Alto Aragón*. Trabajando a las órdenes de Hilarión Rubio, Costa hubo de participar en la contrata de la reconstrucción parcial del castillo de Montearagón³¹. Parece seguro que en junio de 1864 Costa estuvo en el monumental edificio pues en esa fecha comenzaron, a las órdenes de Rubio, las tareas de rehabilitación, las cuales continuaron hasta agosto del siguiente año de 1865. La inquietud literaria de Costa, tan incipiente como efímera, se plasma en este curioso cuento aparecido el día 17 de abril de 1866 en el diario *El Alto Aragón*, publicación sostenida, significativamente, por el propietario del castillo de Montearagón, Gregorio Campaña³². Conocido el círculo de amistades de Costa en este primer periodo de su vida pasado en Huesca (1863-1867) –el segundo periodo estará marcado, sobre todo, por la liquidación de muchas amistades a causa, entre otras, del cambio ideológico y del fracaso en los amores con Conchita Casas Soler, según señalaremos–, compuesto por la parte del profesorado más culta e inquieta del Instituto y la Normal y los compañeros discentes de Joaquín, parroquianos de la pequeña cultura oscense de aquellos

momentos, resulta muy revelador que, junto a las iniciales de Costa que firman “Una noche en Monte-Aragón” de la sección de “Variedades” de *El Alto Aragón*, aparezcan en el mismo número las de Cándido Domingo y Ginés (C. D. G.) y Carlos Soler y Arqués (C. S. A.). El pedagogo zaragozano Domingo (nacido en 1835) profesaba en la Normal, mientras que el catalán Soler (1837), autor de la *Huesca Monumental*, lo hacía en el Instituto, según bien sabemos. El hecho de que alguna que otra carta se conserve entre los papeles de Costa de los profesores León Abadías Santolaria (Huesca, 1836) –muy vinculado por su ideología ultramontana con el tío de Costa, José Salamero– y de Seraffín Casas Abad (Huesca, 1829) corrobora la ya tratada relación de Costa con los miembros del claustro. Entre los compañeros de Instituto que más habrían de rozar la cultura bajo los auspicios y modelo de tales docentes, y con los que Costa tuvo, sin duda, relación –se conservan cartas de ellos–, cabe destacar a Pedro Laín Sorrosal (Escarrilla, 1847), Antonio Gasós Espluga (Huesca, 1850) y el jovencísimo por entonces Rafael Salillas Panzano (Angüés, 1854)³³.

El cuento de Costa es rigurosamente romántico, en el sentido *histórico* y *monumental* que se desprende de su vocación ruinista, arqueológica, legendaria y evocadora de la historia medieval. Modelos literarios de género no le faltaban a Costa, tanto el inmediato de Soler y Arqués como el mediato de unas casi contemporáneas *Leyendas* de Gustavo Adolfo Bécquer –que habían ido apareciendo en determinadas revistas entre 1858 y 1864–. Costa, rodeado de conservadores y carlistas en el Instituto y en el círculo de trabajo –Soler, Casas, Abadías, Feliú, Rubio...–, desarrolla una escritura informada por la peculiar recepción del llamado paisaje “cristiano feudal”³⁴ que le brindan las ruinas del viejo monasterio. Halaga el gusto local, por supuesto, y no deja de sobrentenderse un propósito conservacionista del patrimonio, en el que había, literalmente, *trabajado* como operario y en el que ahora lo hacía ideológicamente hablando³⁵. Ahora bien, el tono eminentemente lírico y la forma de prosa poética –tosca en algunos casos, brillante en otros, engolada y forzada casi siempre– de la narración la emparentan con las *Leyendas* becquerianas en punto a la superación del subgénero del “cuento legendario” –obsoleto ya hacia 1860– y su sustitución por la “leyenda lírica”³⁶. Así debe entenderse este relato de ensoñación y misterio sellado por la impronta lírica y sentimental de un *yo* que se nos muestra impresionado por el carácter irreal y evanescente de lo que describe. Por entonces Costa pretendía recoger sus primeros escritos bajo el revelador título de *Mis ensayos literarios*³⁷, y su literatura se ubicaba bajo los esperables auspicios de Lamartine (a quien citaba en el comienzo de su Discurso de apertura del Ateneo Oscense), de Chateaubriand³⁸, de Espronceda y Bécquer³⁹, y de Víctor Hugo⁴⁰. En todo caso, “Una noche en Monte-Aragón” se inspira cercanamente en pasajes conocidos de la *Huesca Monumental* de Carlos Soler y Arqués y, cómo no, en *La Campana de Huesca* de Antonio Cánovas del Castillo.

Modernizadas las peculiaridades ortográficas de la época, ofrecemos al lector esta pequeña rareza literaria de Costa sobre Montearagón para que pueda comprobar el grado de romanticismo que alcanzaba el de Monzón cuando participaba activamente en la andadura del Ateneo Oscense:

UNA NOCHE EN MONTE-ARAGÓN

¡Silenciosa estaba la noche, durmiendo envuelta entre el argentino manto de la luna que alumbraba la luna! ¡Agradable estaba el ambiente refrescado por imperceptible brisa, y embalsamado por el néctar que se desprendía de mil cálices hermosos! Era una noche de estío. Yo había salido de la romántica Huesca, sin rumbo fijo, sin dirección determinada, a explayar mi espíritu en horizontes sin límites; mi alma sufría, pues la saña de la fortuna la había destrozado, y odiaba la compañía de los hombres. Me placía en verme frente a frente con el ímpetu del huracán o con la majestuosidad de la tempestad; me deleitaba con la imponente calma de una noche serena bajo el pavimento del cielo con sus lucientes infinitas candelas. Y marchaba, marchaba, entre matas y yerbas, absorto en la contemplación de la naturaleza y de su Criador. ¡Tantas maravillas me extasiaban! ¡Tanta grandeza me confundía! ¡Tanto poder me anonadaba!

Hubo un momento en que levanté la vista y divisé delante de mí una mole inmensa que se destacaba como atalaya sobre la cresta de una montaña. Asustéme al pronto, mas considerando qué objeto pudiera ser aquel, me orienté, discurrí un momento, y... ¡*Monte-Aragón!* exclamé, prorrumpiendo en un grito de alegría o terror, de compasión o de ira.

Muchos años han pasado desde este acontecimiento, y la memoria de aquella noche no se ha borrado todavía de mi mente, cual si un daguerrotipo hubiera fijado su imagen en mi cerebro.

Dirigí maquinalmente mis pasos hacia el abatido gigante que se conservaba en pie aguardando tal vez *alguna cosa*. Más de 700 años ha que levantó Sancho Ramírez aquella fortaleza inexpugnable en los intervalos de un sitio, para desollar el poder del orgulloso emir de Weschka Ehm-Bud, consagrándola a Jesús Nazareno y estableciendo en ella los canónigos seglares de S. Agustín ¡700 años y aún está en pie! ¡Ah! es que sus murallas de doce palmos de espesor no han cedido a las contingencias de mil revoluciones n a la guadaña asoladora del tiempo; pronto ésta habrá igualado sus paredes con el suelo, y entonces nuestros descendientes, acostumbrados a vivir en estrechísimos ámbitos, se quedarán atónitos, discurriendo sobre el objeto de aquel grosor desmedido.

Había yo llegado a Monte-Aragón y penetrado en él por un portillo. ¡Conocía tan bien sus avenidas y su disposición! Mas, ¡qué emociones oprimían mi alma, al contacto de aquellas piedras pisadas mil veces por denodados guerreros e ilustres aragoneses! ¡Parecíame ver pasar delante de mí a Sancho Ramírez, cubierto de hierro, dirigiéndose hacia Occidente! ¡Parecíame oír el clarín guerrero que convocaba a los iberos para el sitio de Huesca! Y mis ojos se arrasaban de lágrimas y me anegaba en llanto considerando los sucesos que habían pasado hacía poco tiempo. Y luego retrocedía mi fantástica imaginación a los tiempos en que Monte-Aragón rey de los Pirineos, peleaba entre aquella raza de monarcas acostunbrados a morir en defensa y en prez de sus fieles vasallos, de aquella raza que se acabó para siempre.

¡Ah! Impresiones fuertes había sufrido, pero jamás como aquel día. La luna hacía destacar los altos torreones y las innumerables ventanas que se reproducían sobre sí, perfilando fantásticas figuras que me mareaban. Y sólo se oía de vez en cuando el silbido de la serpiente que se arrastraba cautelosa por entre la espesa hojarasca y el aullido monótono de la lechuza, únicos moradores de aquella desierta mansión.

El viento arreciaba por momentos. ¡Lúgubres eran sus gritos al penetrar por entre las escabrosas hendiduras de las murallas! ¡Lúgubre era su agudo y prolongado silbido al chocar contra los salientes ángulos del edificio! ¡Lúgubre era su imponente trueno al empujar las entreabiertas y carcomidas puertas que se destrozaban atadas a sus goznes! ¡Y lúgubre, fatídico, y aterrador era el canto de los búhos que se perseguían a través de los larguísimos y solitarios claustros cubiertos de polvo y excrementos de aves de rapiña! ¡Orquesta extraña que improvisaba accidentalmente mil y mil extraños rumores que hubieran podido traducirse con aparente exactitud por gritos de aparecido o almas en pena, por algún sábado de brujas o por algún baile infernal de espectros! Y yo no tenía miedo en aquel momento, pues mi alma estaba embargada, no ya con los pesares que antes la devoraban, sino con recuerdos que entonces se reprodujeron y que no me atrevería a narrar.

Un ruido diferente de todos aquellos me quitó de mi enajenación y escuché. El viento apagado unas veces, impetuoso otras, conducía a mis oídos armonías embelesadoras, cual si resonaran en la atmósfera, descendiendo del Empíreo. Los acompasados sonidos me sirvieron de guía, y fuime aproximando; detrás de una pared ruínosa un bulto vestido de blanco, sentado sobre una piedra, pasaba como al descuido sus descarnados dedos sobre las cuerdas de un laúd que sostenía entre sus rodillas. La luna daba de lleno sobre su rostro y yo en la sombra, junto a una higuera, le observaba atentamente. Parecía un religioso, su rostro demacrado y pálido expresaba una situación de alma fluctuante entre la emoción del momento y la costumbre, entre el temor y la desconfianza, entre la rabia y el perdón, como temiendo quedarse, como temiendo abandonar su sitio; conformado parecía con el destino que indudablemente había descargado su saña sobre él como sobre mí: por esto nacieron en mi pecho ciertas simpatías.

Mas de pronto, pareció animarse su rostro; un ¡ay! prolongado y triste, como saliendo del fondo de su alma, me indicó que padecía, y dos guresas lágrimas brillaron en sus pupilas, brotando lentas y deslizándose por sus mejillas. También yo lloraba. Mas ¡qué melodía tan extraña nació en este momento del seno de su laúd! Ni el ruiñeñor que deplora la ingratitud de su amada, ni la tortolilla que se lamenta del robo de su nido, ni el trovador que gime lastimero al pie de las almenadas torres en que mora su amante, son capaces de tan atrevidas notas. Y luego se puso a cantar con voz temblorosa por el temor y entrecortada por el viento.

“¡Pobre águila que te mecías al salir el alba entre las ardorosas saetas del naciente Febo, mientras tus hijos, revolviéndose en su nido, empezaban presurosos a cantar las glorias del Altísimo! ¿Dónde está tu poderío absoluto? ¿Y cuándo, cuándo volverán a resonar sus cánticos en estos claustros, cuya muda elocuencia es más expresiva todavía que la de los oradores más ilustres?”

“¡Monte-Aragón! aquellos a quienes acariciabas en tu agradable regazo, están proscritos y hasta su nombre sirve de befa y de irrisión a los malvados; cual triste desecho de la naturaleza, no puede venir a adormecerse en tus brazos errantes, fugitivos, sin hogar, que los recoja ni aun han conservado la prerrogativa de conversar con los demás hombres de los cuales parece no formar ya parte. Ya no volverán a verte, ya no volverás a percibir el eco de sus pisadas”

“¡Infortunado mendigo! no penetres el umbral de esa puerta, pues la soledad más triste y el chillido de algún ave de rapiña contestarán a tus quejidos; ni aun hallarás un ojo que pueda derramar una lágrima para compadecerte”

“¡Monte-Aragón! atleta formidable en otro tiempo; ¿qué ha sido de ti? Aquí, solitario, desierto, en la cima de un monte que parece sostener el anatema y la maldición, y como segregado de las demás mentes nadie se acerca a ti, nadie te mira aun de lejos sino con horror, semejantes a aquellos lugares heridos por el rayo”

“¡Cómo siento el agudo silbar del huracán que se ha apoderado de ti! ¡Cómo siento las puertas que giran rabiosas sobre sus goznes para saltar de ellos como queriendo buscar a sus amorosos dueños! ¡Cómo siento desvanecerse para siempre a esas páginas de piedra que estaban destinadas a causar la admiración de cien generaciones!”

“Y yo me acuerdo todavía de mi alegre infancia, cuando tanto me deleitaba en mis infantiles juegos el bullicio de las gentes, la alegría de las campanas y las sagradas entonaciones, que cual purificado ambiente iban desde aquí a perderse hasta el seno del Omnipotente. Yo no puedo permanecer aquí un solo instante, pues un puñal traidor y sacrílego está siempre pronto a hundirse en mi pecho”

“¡Oh luna, espejo clarísimo, donde se han mirado innumerables hijos de este viejo guerrero: tú que ves las tinieblas en que yace sumido, recuerda a las venideras generaciones la maldad de las presentes y nuestra propia desventura. Y vosotras, aves solitarias que le acompañáis en su desgracia, enseñad a vuestros hijos que cuando vean caer la última piedra de este religioso asilo dirijan su vuelo a otros mundos donde se conozca la impiedad, la doblez y el engaño!”

“¡Monte-Aragón! mi familia ha muerto; de todos mis recuerdos, de todas mis esperanzas, sólo tú me quedas en este mundo corrompido y ateo. Pues bien, no temamos; que vengan puñales, que me asesinen; al menos tengo la satisfacción de que tú recogerás mis cenizas; hemos vivido juntos, muramos también”

.....

Un vivísimo *golpe del laúd* acompañó estas últimas palabras, un *gemido* en que se reasumían los sentimientos de su desgracia, un *¡ay!* desgarrador salido del laúd al que acompañó un grito general de lechuzas de campanario y un repentino empuje del fiero huracán, un sonido inexplicable, escapado de los dedos del religioso trovador, emanado de su alma sentimental y que traspasó la mía hasta lo más recóndito de su espiritualidad.

Yo lloraba y sobre mi pecho pesaba una emoción semejante a una montaña que descansara sobre mis hombros. Mucho me había enternecido aquel ser que se lamentaba con las exclamaciones a que le inspiraba la presencia de aquellos lugares tan queridos para él; Yo no podía detenerme más sin contemplar de cerca aquel hombre tan desgraciado tal vez como yo. Ya continuaba su lastimero canto, sus himnos eran por cada momento más penetrantes, más plañideros, más dulces... más arrebatadores...

Al ruido que hice yo al pasar apartando las ramas de la higuera, levantó la cabeza y vio cerca de sí un bulto que caminaba hacia él; aquel bulto era yo; al verse de tal modo sorprendido en aquella soledad, se levantó cual frenético, y echó a correr; yo le seguía corriendo también, pero sin acertar a proferir una palabra; ¡tal era la opresión que sujetaba mi pecho!

El religioso trovador en su veloz carrera de pocos segundos parecía un fantasma; cual si no tocara el suelo con sus pies no producía ruido de ningún género, y con sus vestiduras blancas que ondulantes por el viento caracoleaban y se arremolinaban en mil graciosos contornos y fantásticos perfiles, parecía un espectro salido de su tumba, y aun llegué un instante a figurarme si sería algún ente inmaterial... imaginario...

Hubo un momento en que sin saber cómo desapareció de mi vista; o estaba yo fascinado y alucinado por completo; o había un misterio en esta desaparición tan repentina. Y mis sentidos embotados por tal acontecimiento, sobrenatural entonces para mí, no daban lugar a la reflexión; mas no me quedé inmóvil, sino que solícito buscaba sin saber qué; quería filtrarme en las entrañas de la tierra sin saber cómo, sin reflexionar con qué objeto.

De pronto observé en el ángulo que formaba el suelo con la pared una piedra negruzca perfectamente unida, pero que no formaba completa ligazón con el resto. La levanté sin gran esfuerzo y me zambullí por su hueco. “¿Dónde estaba? ¿Qué había dentro? ¿Qué iba yo a hacer allí? ¿Quién me serviría de guía en aquella tenebrosa oscuridad?” Ninguna de estas consideraciones vino a alumbrar mi mente más oscurecida todavía que el subterráneo. Y esto no obstante, cual si en aquel momento hubiera quedado sonámbulo con la facultad de distinguir los objetos en las tinieblas, cual si el sentido de la vista hubiera recibido entonces en mí una exquisita sensibilidad para poder divisar al través de la oscuridad, corría yo cual desesperado, bajando peldaños unas veces y subiendo otras, cuidando la cabeza en ocasiones dadas y sin tropezar en los innumerables recodos de aquel camino endiablado. Cuántas revueltas di por él, cuántas veces subí y bajé, cuánto rato anduve a la ventura en busca de aquel *hombre-sombra* que me había entusiasmado, no puedo decirlo ni me ha sido jamás posible, después de esta aventura, averiguarlo.

Sólo me acuerdo que llegué a una gran concavidad, que pasé trepando por unos peñascos caídos sin duda a consecuencia de algún pequeño trastorno geológico en el criadero, concavidad en

que principié a respirar un aire que se asemejaba con el puro y libre del exterior, y que enseguida distinguí en aquella lobreguez una luz a lo lejos, que me indicaba tal vez la proximidad del final del subterráneo.

Duplicué mi carrera y llegué pronto a un arco natural abierto en la peña con algunos toscos salientes que tal vez eran estalactitas, y aquí mi asombro subió de punto. Armoniosas melodías de voces humanas se elevaban de un grupo de árboles que rodeaban la boca de la gruta, y algunas luces esparcidas entre el follaje, contribuyeron a aumentar el asombro que todo esto me ocasionaba. Maquinalmente y sin voluntad propia, me aproximé, y vi un altarcito tosco levantado sobre unas piedras, con un crucifijo y algunas otras efigies alumbradas por luces de aceite, y a su alrededor, postrados de hinojos, algunos religiosos que entonaban cánticos al Señor. “¿Quiénes eran aquellos hombres y cómo estaban allí? ¿Qué misterio encerraba aquel sencillo espectáculo en medio de precipicios y de bosques?” Ninguno de estos problemas pasó por mi mente el resolver, pero he dicho que no era dueño de mí mismo. No sentía la menor impresión de frío ni de calor ni de cansancio, ni calculaba la hora que podía ser, ni consideraba en ninguno de los acontecimientos que pasaban sobre mí; ni la más remota idea de preguntar asaltó mi imaginación... tal vez no sabía entonces que era *yo mismo*... que *yo* existía...

Levantáronse aquellos religiosos, con prolongados esfuerzos abrazáronse, besaron el crucifijo, y caminaron hacia la cueva. No recuerdo ya más que entonces mis pies se dirigieron por entre unas matas espinosas que hirieron mis sensibles carnes, pues no sentí el más ligero dolor; que trepé por espesísimos riscos; que salvé barrancos y precipicios, que pasé al través de bosques impenetrables e intransitables malezas, y que cuando llegué a la plaza de Sto. Domingo, ya *el alba asaltaba las murallas del Oriente* y los trabajadores marchaban a los campos para principiar sus faenas ordinarias. Cuando llegué a mi casa, caí rendido en la cama sin sentido y sin conocimiento de mí mismo.

Las nueve serían de la mañana cuando el sueño y su acompañamiento triste abandonaron mis pestañas que se entreabrieron lentamente. Mucho me extrañé de ver mi cuerpo todo cubierto de sangre, cardenales y magullamientos, y de la pesadez y fatiga que me embargaba; media hora estuve discurriendo seriamente, antes que pude ir recordando alternativamente los sucesos que acabo de referir. Pero, “¿hacia qué parte estaba la salida de la cueva? ¿En qué sitio la entrada de la misma?” He buscado varias veces y por espacio de días enteros, pero no me ha sido posible dar otra vez con el lugar de tan extraña aventura.

J. C. M.

OTRO EJEMPLO DEL ROMANTICISMO HISTORICISTA DE COSTA: “UN 25 DE NOVIEMBRE”

No faltan en el peculiar tramo oscense de la literatura evocaciones más o menos afortunadas de la batalla del Alcoraz. El siglo historicista por excelencia, el decimonoveno, aquel en que se troqueló la vida, en todos sus aspectos, en la

sucesión de momentos, en la definición lineal de continuos enciclopédicos de efemérides, etapas, fases, desarrollos y decadencias de naciones, pueblos y razas, fue propicio para el uso social de las conmemoraciones, exposiciones y fastos y nefastos de los tan manidos *eventos*. Costa, nacido a la escritura en pleno apogeo de este modo de conocimiento historicista y teniendo como maestro cercano y próximo a Carlos Soler y Arqués y como lejano y olímpico a todo un Víctor Hugo, escribió también en su época oscense la recreación romántica “Un 25 de noviembre” para las páginas de *El Alto Aragón*.

Es “Un 25 de noviembre” prosa muy retórica, auténtico ejercicio escolar en el que el casi veinteañero Joaquín Costa demuestra manejar a la perfección el llamado *estilo asiático*; modo y práctica comunes y exitosas en todo ateneísta, político u orador que quisiese triunfar en cualquier foro –Ateneo, Casino, Parlamento, periódico *de lucha*...– de la España decimonónica. Es el estilo de Castelar, y aun, en parte, del Cánovas de *La Campana de Huesca*, libro imitado, según sabemos, por el propio Costa en ocasión cercana. A pesar de que con el tiempo Costa fue escorándose, al compás de su vida, hacia el estilo contrario, el *ático*, que ya en la penúltima década del siglo se sentía como el propio de la *regeneración* literaria, cuando llegó la hora de las campañas políticas finiseculares, el montisonense, astuto, en más de una ocasión recobró el uso de este modo frondoso, de comparaciones *runflantes* y de largos e interminables periodos sintácticos. Era el estilo, repito, brillante, hueco, del fácil halago al sentido del lector u oyente, quien se aletargaba, sedado, ante tanta balumba.

Pero, como decíamos en el párrafo anterior, “Un 25 de noviembre” resulta, ante todo, un ejercicio. Puestos a escribir un texto que erigía, tal que un friso, un monumento a la hazaña del 1096, se imponía la épica como género inexcusable. Dentro de la épica, su modelo más grandilocuente, el homérico. Y así podrá deleitarse el lector con multitud de comparaciones homéricas, de lo más grandiosas, ideales para un lector ávido de universales *leyendas de siglos* hugolinas o, si se me permite la homologación, para un contemplador de los sublimes cuadros historicistas de Casado del Alisal o de Madrazo.

Hay, asimismo, aliteraciones rebuscadas, románticas exclamaciones y apóstrofes vehementes, exigidas figuras del tono sublime y aun necesarias en este, en parte, ejercicio de *écphrasis* homérica. En punto a contenido, se observa ya, en germen, la obsesión racial iberista de Costa, aunque a esta sobresale la intención maniquea por la cual, elevando la batalla a los niveles celestiales, los cristianos eran adalides del Bien y los islamitas pérfidos ángeles caídos de Satán. En este marco se incrusta la hiperbólica intervención de san Jorge en la batalla, descrita de una manera muy reveladora de los principios católicos que por entonces todavía informaban la ideología del juvenil Joaquín Costa. Quizá relejendo este texto el lector o estudioso pueda formarse una idea más cabal de esos proyectos novelescos que Costa siempre tuvo en el telar y que constituirían una *leyenda de los siglos* española⁴¹.

UN 25 DE NOVIEMBRE⁴²

En Alcoraz, en Weska
¿Qué sucede? ¡conmoción terrible!
Y cabezas partidas
En la sangre flotaban
Y guerreros celestes descendían
Y celestes guerreros peleaban.

J. C.

Satán había batido sus horribles alas de murciélago; y, abandonando su trono flotante en mares de fuego, traspasó los límites del mundo, y vino a tender sus lazos infernales sobre la desdichada Weska.

Y en tanto los patronos de esta nación noble y guerrera de iberos, San Jorge y Santiago, dirigieron su camino volando más rápidos que los mundos en sus órbitas, atropellando el infinito arenal de estrellas y sus ignoradas rutas, saltando praderas de záfiro y de calcedonia, atravesando mares de oro y púrpura disueltos en el sutil éter embalsamado con el amor divino, hasta los tabernáculos eternos del Omnipotente, cuyo solio está fundado sobre el eje del Universo, que tiene a su vez por cimientos el infinito. ¿Qué objeto les habrá movido para esta excursión [sic] celeste?

.....

Era el año de 1096.

Los valientes hijos de Agar que se hallaban hacía siglos en posesión de la antigua rival de la Señora del mundo, andaban solícitos, practicando considerables preparativos que debían dar gran resultado según su grandeza. Las poéticas hijas del profeta tejían afanosas y tristes, fuertes y elásticas cuerdas, y envolvían con dorado manto coronas de laurel y de victoria. ¿Qué significaba todo esto?

Un escojido [sic] pero reducido ejército de iberos mandados por Pedro I, acampaba al pie de las murallas de la *ciudad antes victoriosa*, y miraba sus almenadas torres con ojos de fuego, y despedía iracundos rugidos y voces amenazantes, que sordas se escapaban de su pecho de bronce, a la manera que el trueno se deja sentir sonoro y retumbante en el horizonte, a la llegada de la tempestad.

Como el toro salvaje retrocede algunos pasos para que sea mayor la furia de su embestida, como el cóndor se cierne sobre las nevadas cumbres de los Alpes [sic] para descender con más velocidad sobre su víctima; así sitiadores y sitiados se preparaban con solicitud extrema [sic] para la pelea.

Era el 25 de Noviembre del citado año. Un mar de turbantes rojos interrumpido de cuando en cuando por estandartes en que se retrataba el límpido espejo de la creciente luna, apareció al amanecer cubriendo las llanuras del Alcoraz, cerca del campamento de los cristianos. Cristo y el profeta, el Evangelio y el Corán, la verdad y la mentira, iban a disputarse un trono.

Cuando se aparta el obstáculo que por algún tiempo ha interceptado el curso de un torrente, arrójase éste impetuoso, bramando con furia, despidiendo cascadas de rabiosa espuma, esparciéndose por las márgenes y esplanadas [*sic*] y arrastrando delante de sí hombres y árboles, cabañas y rocas.

No de otro modo los dos ejércitos al darse vista, se arrojan sañudos y sedientos de sangre, chocando con infernal furor, y sembrando el suelo de cadáveres y charcos de sangre.

Pero esto encona más y más el ánimo de los combatientes, vuelven con mayor empeño a la pelea. Por cada moro que *muerde la arena* salen millares, como por ensalmo, llegando de la ciudad vecina.

Como si encontrados sentimientos no animaran suficientemente a los guerreros, gran número de trompetas, tambores y añafiles atruenan el aire con sus bélicos compases, que reproducidos por el eco de las montañas, forman infernal orquesta semejante al horrísono trueno, o a la cargada espantosa de Satán.

La tierra del campo de batalla no es suficiente para absorber tanta sangre como brota de las cervices agarenas, y corre formando arroyuelos, en los suelos tropiezan los iracundos combatientes, tiñendo su cabellos y rostro de un color rojo purpúreo.

¡Qué horror! Ya no se pelea sobre la tierra, pues todo el campo está envuelto en un manto de cabezas partidas que flotan en los rojos charcos, de brazos rotos que empuñan aun la cimitarra, de troncos mutilados y entrañas palpitantes.

El sol alumbraba tan desesperado acto, y habíase revestido de las más brillantes armaduras que forjó jamás Vulcano para Marte, y los caballos de su carro parecían haberse detenido, según los resplandecimientos rayos que lanzaba sobre la tierra. Y las aves de rapiña, posadas en los alrededores, observaban, lanzando ahullidos roncros de alegría, en que se retrataba la de Satán.

Y de los charcos de sangre hirviente se elevan ardientes y humeantes vapores que desecan la atmósfera, y purpúreas exhalaciones suben lentas de los moribundos, y llegando hasta los guerreros, encienden más y más su furor, atizando el fuego que voraz arde en el fuego de cada uno.

¡Qué horrible conjunto inesplicable [*sic*] forman, el lugar de la batalla y los millares de ancianos, mujeres y niños que en confusa y horrible gritería observan desde el interior de los muros! Los enconados soldados, decididos a volver ceñida su cabeza con coronas de gloria inmarcesible o a quedar en el campo de batalla durmiendo el sueño eterno, y los observadores llevados ora gradualmente, ora en bruscos empujes de la esperanza a la desesperación, no de otro modo que las olas de un mar embravecido al buque naufrago, ya elevándolo a las nubes o sumergiéndolo en el abismo.

¡Oh desesperación! Ya cada cristiano había de defender su pecho de veinte saetas que se disparaban a una contra él; ya voces suplicantes indicaban el mal estado de los hijos de Pelayo, de los nacidos en Covadonga.

“¡Dios de los fieles! tú que socorriste a tu pueblo conducido por Moisés, libertándolo de las garras de Faraón, socorre ahora a tu nuevo pueblo que está en peligro; ved que los que te odian

van a oprimirle, y hollarán tus leyes, y llenarán de oprobios a los que la siguen. Acordaos de vuestro pueblo, Dios de Israel”.

En tanto que la sarracena gente, embriagada con el vapor de la sangre, principiaba a cebarse impelida por la victoria, una blanquísima nube que aparece en lontananza, vomita un rayo de guerra, un Marte celeste.

Dos gritos generales confundidos en uno, aunque en sí bien diferentes, son el preludio de sangriento drama. Un grito preñado de alegría habíase escapado de la boca de los cristianos, y otro de terror de la de los moros.

¿Cuál era la causa de esta confusión inesperada, de esta metamorfosis tan repentina?

Un gallardo mancebo montado sobre brioso alazán hendía los aires, repartiendo tajos y reveses con tan rápidos movimientos que por donde pasaba dejaba un rastro tal que no parecía sino que la fiera Parca se había identificado con su sombra.

Cual la mies dobla su cuello bajo la guadaña del segador, cual el huracán furioso derriba con su irresistible ímpetu cuanto encuentra a su paso, no de otra manera en el ejército moro se abren caminos al pasar el valiente guerrero, derribando escuadrones, cortando cabezas, mutilando troncos, y esparciendo la confusión y el desorden entre los adoradores de Mahoma.

Según la tradición, era San Jorge aquel arrogante caballero, enviado por el Dios cuya religión adoraban, su rostro juvenil y encendido, su aire marcial y guerrero. su cabeza rodeada de una aureola de gloria, su cuerpo cubierto de relucientes armas que despiden rayos de luz penetrante, su destreza en manejarles; la velocidad de su caballo que apenas toca el suelo, todo contribuye a desanimar a los que imploran en vano el auxilio de su Profeta.

Ya los moros que sobrevivían no podían sostener por más tiempo tan desesperada lucha, y por distintas rutas, cual manadas de ciervos asustados por tenaces cazadores, tomaron veloz carrera hacia la ciudad, sedientos y cansados, bañados en su propia sangre humeante aún, con la desesperación y la rabia rugiendo en su pecho, y blasfemando hasta el mismo Profeta.

¡Desgraciados vencidos! ¡qué suerte les espera! sus esposas e hijas clavarán las uñas en sus pechos, porque no han sabido sostener su honor, y los cristianos que luego penetrarán en la ciudad, deshonrarán sus hogares, su familia, sus templos, sus sacerdotes y sus harenes. ¡Fatales resultados de la ambición desenfadada!

¡Qué carnicería más espantosa! Treinta mil moros yacían en tierra para no levantarse; y ¡oh glorias fugaces terrenales! Cuatro reyes moros habían sido víctimas de la triunfante espada de San Jorge, y no volvieron a ver los sitios de donde orgullosos habían salido en busca de una segura victoria. ¡Tan cierto es que el hombre no tiene otro enemigo más encarnizado ni más temible que el mismo hombre!

Habiéndose arrojado los cristianos sobre los despojos de la batalla que según antiguas historias bastaron para enriquecer a los soldados que en ella tomaron parte. Mas como al repartir el botín no se encontrara en todo el campamento al valiente guerrero que los librara de segura derrota, y si sólo un hombre que según su relación había sido traído por los aires desde el Asia donde

a la sazón tenían también guerra los cristianos con el Islamismo, conocieron que había intervenido la mano de Dios, y su reconocimiento y gratitud subió de punto. Todo esto recuerda la tradición.

Tres días después de esta batalla, entraban triunfantes los cristianos iberos en la ciudad musulímica, que desde aquel día estaba destinada para servir de morada a los adoradores del verdadero Dios hasta la consumación de los siglos.

El rey D. Pedro en conmemoración de favor tan distinguido que había merecido del cielo, hizo levantar una ermita dedicada a San Jorge, sobre un cerro, en el mismo sitio donde se dio la batalla. En ella entonaron los cristianos himnos de gratitud al Señor por los favores que de continuo les dispensaba y sus cánticos llegaron a los pies del Todopoderoso.

CÁNTICO

Cantemus Domino.

MOISÉS

Cantemos al Señor que oyó clemente
el férvido rogar del pueblo hispano,
exaltando al humilde con su mano,
y humillando el orgullo del potente.

El moro, alzando su atrevida frente
"mi fuerza, exclama, abatirá al cristiano;
le oprimiré, y en su tormento, ufano,
haré mi fama eterna y refulgente".

San Jorge de Dios buen mensajero
desciende volador, la espada muestra,
y vence en Alcoraz al Islamismo.

Gracias mil al Señor que con su diestra,
cual gruesa roca en el profundo abismo,
al caballo envolvió y al caballero.

.....

Satán horrorizado por los cánticos sagrados, levanta su cauteloso vuelo, seguido de los demonios de la fama y de la Falsa gloria; tremenda y discordante orquesta forman los rugidos infernales lanzados por sus pechos diabólicos, retumbando sin eco en el vacío, y los espantosos

ahullidos que preludian guerras de renovado brío. Satán, abandonando a sus dignos consortes en la mansión humana, para dignos atropellos, atraviesa los límites de la vida, sin atreverse a mirar los del infinito; conmueve hasta los más recónditos rincones del infierno con los resoplidos lanzados por su pecho que despiden cólera y fuego; ceba su rabia en los infelices moros que había visto caer en Alcoraz y desencadena el infierno entero contra la tierra.

Y los ángeles protectores de la cristiandad y de la España montan los sutiles corceles en que viajan las almas libres de los justos, y envueltos en nubes de púrpura y diamantes, dan vuelta del Polo al Mediodía para contrarrestar el pernicioso influjo de las pasiones lanzadas del infierno, y permanecen luego suspendidos de una rama del árbol celeste de la vida con el oído aplicado de continuo en las cumbres de las más altas montañas, para volar a los gemidos que escuchan de estos pueblos guerreros y llenos de genio, de cuyo patrocinio se han encargado para siempre.

J. C. M.

JOAQUÍN COSTA NO FUE EL AUTOR DE *EL FARO DE LOS NIÑOS* (1868)

Costa pasa la mayor parte del año de 1867 en la Exposición Universal de París. Comparada con el humilde Ateneo Oscense, la convocatoria francesa se le apareció a Costa como ciclópeo fruto de la civilización y del progreso occidentales. Por si fuera poco, observa las corruptelas y miserias propias de la delegación española, lo que merma su coeficiente de ingenuidad y fe en el porvenir de su país. Sigue echando de menos a su amor, a Pilar Puerta.

A pesar de que a su vuelta apenas pasará unos días de 1868 y 1869 en Huesca, Costa continuó vinculado con la vida oscense. En enero de 1868 comienza la escritura de sus *Ideas apuntadas en la Exposición Universal de 1867*, trabajo que termina al mes siguiente. El 19 de marzo entra el libro en los talleres de Antonino Arizón, saliendo por fin a la calle a principios de mayo.

Al parecer, los ateneístas oscenses solicitaron a Costa que escribiese el libro. Esta petición explica que una buena parte del mismo no sea propiamente la exposición de las *Ideas* parisinas, sino un plan de *regeneración* material de la provincia. De esta manera, la “Segunda Parte” del folleto⁴³ se subdividía en los siguientes capítulos: “Estado de la provincia de Huesca”, “El porvenir del Alto-Aragón” e “Inconvenientes agrícolas”.

Al poco de editado el libro, surge la idea, promovida, entre otros, por Antonino Arizón, de dotar de periódico al Ateneo y a la vida cultural oscense. Nace entonces, el primer día de agosto de 1868, *El Oscense*. En este periódico colaboraría Costa, a pesar de residir mucho tiempo, por razones de trabajo, en Barbastro. Por aquellos años todavía no se habían invertido las querencias de Costa respecto del tándem Huesca-Barbastro, pues a la sazón Costa prefería la capital a la ciudad del Vero. Buena muestra de ello es la inquina del de Monzón hacia el periódico rival de *El Oscense*, *El Barbastroense*; rabia aumentada por las

desavenencias mantenidas entre Costa y el director de *El Barbastrense*, Arturo Zancada y Conchillos, a raíz de la publicación de la serie costista “Transeúntes” en el periódico del militar zaragozano durante el mes de agosto de 1868 y con el seudónimo “Nir”⁴⁴. En estos parámetros debe analizarse un *lapsus* bibliográfico de G. J. G. Cheyne, por el que el investigador inglés atribuía la autoría de *El faro de los niños* a Joaquín Costa.

Según Cheyne, *El faro de los niños* habría sido publicado por Costa en Huesca y 1868 bajo el seudónimo de “Félix de Antonio”, y para argumentar esta tesis aduce que los dos artículos firmados por Costa en *El Oscense* con el acrónimo “A. Q.” no serían sino contestación a una supuesta crítica desfavorable al libro aparecida en *El Barbastrense*⁴⁵. La tesis de Cheyne se desmonta con facilidad si se conoce un dato irrefutable: Félix de Antonio era un escritor nacido en Pertusa en 1818, socio en su día del Liceo Artístico y Literario de Huesca, autor en 1841 de su primera pieza dramática, *Urrea o la Unión*, y destacado miembro de la Junta barbastrense que en 1843 se opuso a la oscense favoreciendo el reconocimiento de capital provincial a la ciudad del Vero y que en ese mismo año fundaría *La Atalaya*. Contaba con familiares en Barbastro y por los años 60 y 70 del pasado siglo todavía escribía obras de teatro. Incluso en el epistolario de Víctor Balaguer es mencionado en alguna ocasión⁴⁶.

Expuestas así las cosas, la cuestión de *El faro de los niños* se nos antoja sencilla en su resolución. Félix de Antonio publica en Barcelona⁴⁷ un manual típico para la infancia, *ad usum epocae*, y en *El Barbastrense*, debido a sus relaciones con la ciudad, se aprestan a reseñar el libro. Costa, perito en cuestiones pedagógicas y todavía tocado de cierto integrismo confesional, no gusta del libro y con cierta malevolencia, agravada por su conflicto con Zancada, escribe en *El Oscense* una agria revista de *El faro de los niños*. Esta reseña es contestada por los barbastrenses y Costa alarga la polémica con un nuevo artículo.

El primer artículo de Costa (“A. Q.”) en *El Oscense* se titula “El faro de los niños”⁴⁸ y es, en efecto, una réplica a la reseña de *El Barbastrense*. Si difícil sería entender, siguiendo a Cheyne, que el mismo Costa reseñase su propio e hipotético libro, más complicado es sostener la tesis del llorado investigador inglés leyendo el contenido del artículo. Costa ironiza acerca de que el autor de *El faro de los niños* y su revistero en *El Barbastrense* “no parece sino que [son] parientes”, sarcasmo del joven Joaquín que coincidiría con la realidad, pues el autor de *El faro*, Félix de Antonio, y su seguro reseñador –no se conserva el número de *El Barbastrense*–, Estanislao de Antonio, eran tío y sobrino. Por lo demás, el texto de Costa arremete contra *El faro* por su liberalismo, por no condecir con los principios de *critério* balmesianos, que Costa cita con profusión.

En el número 8 de *El Barbastrense* se contestó a la malevolencia de Costa y este replicó en el número 22 de *El Oscense* (17-IX-1868) con el artículo “Dos palabras al... nuevo Zurita. Queriendo hablar el Bu, se equivocó y dijo... Mu”,

demoledora diatriba en la que, lógicamente, se motejaba de burro al redactor de *El Barbastrense*.

En descargo de Cheyne, hay que apuntar que el error de atribución en la autoría de *El faro de los niños*, por la ignorancia de la existencia real del escritor Félix de Antonio, ya lo habían asumido, desgraciadamente, Marcelino Gambón y Tomás Costa a principios de siglo, perpetuándolo hasta nuestros días⁴⁹.

SUSANA LACASA TAMPOCO FUE UN SEUDÓNIMO DE COSTA, SINO UNA ESCRITORA DE CARNE Y HUESO⁵⁰

En poco se parece el Joaquín Costa que regresa a Huesca el 19 de junio de 1877 a aquel que la había abandonado casi una década antes. Se ha producido un cambio radical en sus ideas, principios e intenciones tras años de lucha académica y profesional en Madrid. No es de repetir aquí cómo influyó en Costa el trato con los profesores de la Institución Libre de Enseñanza. Huesca ya no es el trampolín de sus juveniles quimeras⁵¹, sino una pequeña y provisional plaza de paso en la que intenta lograr prosélitos y suscripciones para la Institución. Apenas colabora con empresas culturales de la localidad, pues le parecerían mezquinas y provincianas comparadas con los órganos de la intelectualidad madrileña, y los rescoldos románticos, en su faceta lírica, se han apagado. En esta sazón, siempre me pareció poco creíble que Costa firmase poemas con el seudónimo de “Susana Lacasa” durante su segunda estancia prolongada en Huesca (1877-1880), tesis que había aventurado apresuradamente Cheyne en sus estudios.

En efecto, en su monumental y ya citado libro *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Cheyne arriesgó una hipótesis acerca del puñado de poemas que conservó el autor de *La vida del Derecho* entre sus papeles y que aparecían firmados con el nombre de Susana Lacasa. El hispanista inglés, tras examinarlos, comentaba que

sólo puede conjeturarse el motivo de escoger Susana Lacasa como pseudónimo. Lacasa es clara referencia a Casas. En Susana se halla el nombre de Ana [...] Ana es también el nombre de la esposa de San Joaquín, padre de la Virgen María. Ya que Costa se llamaba Joaquín, quizá pueda interpretarse Susana Lacasa como sigue: Su Ana (esto es, su mujer) es La Casa (esto es, Concepción Casas). Es cuando menos algo que explicaría el sorprendente pseudónimo femenino⁵².

No creemos que Cheyne creyese mucho en su teoría, de todo punto fantástica e inverosímil. De lo que sí estamos bien seguros es de que se hubiera alegrado –conociendo su curiosidad infinita acerca de la más mínima actividad de Costa y de sus próximos contemporáneos– al leer esta aportación en la que se certifica la existencia *real*, no ficticia, de la poetisa Susana Lacasa.

Susana Lacasa Catevilla había nacido en Huesca el 22 de octubre de 1858. Sus padres, oriundos de Barluenga, eran José Lacasa López, escribiente y agente de negocios, y Simona Catevilla Bergua. Susana, doce años menor que Joaquín Costa, fue la primogénita de cuatro hermanos, pues a ella le seguían, por orden de edad, Nicolás, Petra y Justo. Nicolás Lacasa (1861), farmacéutico y rico propietario, sería director de *El Diario de Huesca* durante algunos años y luego colaborador de *La Campana de Huesca*, donde incitaría a su hermana mayor a colaborar con alguna de sus poesías de madurez; murió en Huesca el 18 de agosto de 1928. Petra Lacasa (1863) casaría con el interventor de Hacienda de la capital oscense León Carrillo de Albornoz y moriría el 8 de junio de 1934, ya viuda, en Valladolid. Justo Lacasa (1865) tomó los hábitos y acabaría su vida en Madrid como capellán del cuerpo de Prisiones el 17 de diciembre de 1923.

Susana Lacasa, por su parte, ingresó como alumna en la Escuela de Magisterio de Huesca en el año de 1872. Allí coincidiría con la que sería gran amiga suya, Concepción Casas Soler, la amada del joven Costa. Su afición por la poesía se desarrolló precozmente en la adolescente, quien pronto comenzó a estampar su firma en composiciones publicadas en *El Diario de Huesca* desde la fundación del periódico de Camo. Gregorio Gota Hernández recordaba cómo le corrigió sus primeras poesías en 1876, cuando el después erudito contaba sólo trece años de edad⁵³. Por entonces Susana frecuentaba las amistades de Juliana Miravé –hija del comerciante don Emilio–, Ascensión Lafuente –hermana del pintor Félix Lafuente e hija de la más famosa modista de la ciudad, Rosa Tobeñas–, Orenca Chías –hermana del inquieto Matías Chías Pano–, las hermanas Fuyola –la pequeña de las cuales casaría con el conocido masón Bernabé Morera Pablo, autor del poemario *Huesca por fuera* (1887)– y la mencionada Conchita Casas. Con el tiempo, Susana contraería matrimonio con el rico hacendado jaqués José González y moriría en la ciudad pirenaica el 11 de enero de 1926, dejando tres hijos, José, Francisco y Teresa. La amistad de Susana con Conchita Casas explica no sólo que Costa conservase algunas de las poesías de Lacasa, sino también, y es algo que no apuntó, lógicamente, Cheyne, cómo a la altura de 1879 Costa seguía conservando interés por el frustrado amor.

Como hemos señalado, Costa residió en la capital oscense durante dos periodos bien diferenciados. El primero se inicia en diciembre de 1863, cuando Costa llega a Huesca para trabajar a las órdenes de Hilarión Rubio, y da fin en 1867, año en el que se traslada a París con motivo de la Exposición Universal. A sabiendas de que Costa menudeó la amistad de los catedráticos del Instituto Soler, Blasco, Romeo, Casas..., es de suponer que el joven escritor conociese, en alguna de sus visitas al domicilio del médico Serafín Casas y Abad, a una chiquilla que no alcanzaba la decena llamada María de la Concepción Petra Casas Soler. Ésta había nacido en Huesca el 8 de diciembre de 1857⁵⁴, hija de Serafín y de Leonisa –oriunda de Altafulla (Tarragona)–. En 1873 cursó su primer año en la Escuela de Magisterio para la obtención del título de Maestra Elemental. Tal vez el temprano ensayo manuscrito inédito de Costa *Desaparición súbita (sobre el*

nombre Conchita) tuviera como inspiración inmediata el trato con la hija de los Casas. Sea como fuere, Costa se enamoró perdidamente de Conchita en el segundo periodo de residencia en Huesca, que transcurre entre los años de 1877 y 1880. El montisonense, a la sazón, era ya muy otro, según sabemos. Desde mediados de 1870 Costa no puede considerarse un católico practicante y, en punto a ideas políticas, distan bastante de las que profesaban los tradicionalistas Casas –tanto Serafín como su hermano, canónigo de la catedral, Bruno–. En principio, Costa no se arredró ante estas circunstancias y por ello pidió varios traslados en su destino de oficial letrado –Cuenca, San Sebastián⁵⁵, Guadalajara– para acercarse a Huesca y a Conchita, algo que conseguiría el 19 de junio de 1877, fecha en la que Costa se instalaba en la capital. Muchos de los detalles del fracaso de la relación, causado por la incompatibilidad ideológica entre Serafín y Joaquín, han sido relatados por Cheyne, quien, con fundamento documental, data la ruptura definitiva en el mes de julio de 1878. Conchita Casas –nos cuenta el hispanista inglés– casaría, al fin, con un fiscal⁵⁶ y moriría de sobrepeso en Puerto Rico en 1893⁵⁷.

Decíamos más arriba que los textos de Susana Lacasa conservados por Costa indican que nuestro erudito no había olvidado todavía a Conchita Casas tras la ruptura oficial. El primero de los textos conservados es una prosa festiva titulada “Dos palabras... bailables” que salió en las páginas de *El Diario de Huesca* el 5 de septiembre de 1879. Por entonces Costa todavía residía en Huesca, pero desde el 25 de julio ya no era oficial letrado con destino en Huesca y en las fechas de composición de la colaboración de Lacasa andaba rumiando pedir la excedencia por enfermedad, lo que conseguiría el 6 de noviembre. Resulta de interés la prosa de Lacasa porque está escrita en forma de ficticia carta dirigida a una “amiga” suya, tal vez Conchita Casas, en la que la autora le comenta jocosamente cómo los hombres no tienen la costumbre de bailar en las fiestas. Tal dato nos recuerda que Costa frecuentaba las fiestas del Sertoriano y que su deformidad en el pie –causa de más de un complejo para Costa– le impediría bailar con propiedad. Aparte de las veladas en el Sertoriano, Costa debió de frecuentar la tertulia de la casa de don Feliciano Tolosana –estos, los Tolosana, junto con los Vidal, serían las dos familias oscenses más queridas por Costa en esta su segunda etapa oscense; afecto, compartido con Rafael Salillas, que seguiría cultivando desde Madrid años más tarde–, en la calle de San Martín, 37, a la que concurrían los hermanos López Allué, los Bescós –padre e hijo–, Leonisa Soler, Serafín Casas y su hija Conchita Casas Soler, León Abadías, Susana Lacasa...⁵⁸.

El mismo tono de confidencia femenil se observa en las siguientes colaboraciones de Lacasa para *El Diario*, los poemas “Dos sueños” y “Nevando” y la prosa “¡Qué bonita es Usted!”, en la que también se queja de la inelegancia masculina.

Pasa casi medio año entre la fecha de publicación de este último texto de Lacasa conservado por Costa y el siguiente. Trátase de un poema dedicado a la ciudad con ocasión de celebrarse la festividad de san Lorenzo, patrón local, y

es muestra inequívoca de que Costa, ya en Madrid en compañía de Rafael Salillas, no olvidaba su próxima estancia en la capital altoaragonesa. El siguiente poema conservado es todavía más revelador, pues es la poesía en la que Lacasa felicita a dos Conchitas oscenses –una de las cuales es Conchita Casas, la otra, tal vez, Conchita Orús– y que lleva por fecha el 8 de diciembre de 1880. Otras poesías de Lacasa que Costa guardó en recuerdo de aquel círculo de amistades que rodeaba a Conchita Casas y que tanto frecuentó en este segundo periplo oscense son la dedicada a Salvador Carrera –Salvador Carrera Balda era un leridano de Rialp que residía en Huesca desde principios de los años setenta, con su hermano Joaquín, y que en 1880 había leído el poema *Tres Coronas* en el Teatro Principal con ocasión del estreno del drama de Félix Bescós *Al toque de la oración*– y a Joaquina Marco Bayona –nacida en 1862 en Esplús– con ocasión de su marcha a Madrid, ocurrida en ese mismo año de 1880.

Indudablemente, Costa siempre contó con un motivo personal, de identidad con alguna situación emocional de especial significado para su autobiografía, a la hora de seleccionar los recortes de prensa que iba guardando con celo. En el caso que nos ocupa, es muy revelador que entre los papeles donde mantenía vivo su recuerdo de Conchita Casas se halle un pequeño ensayo del poeta Abdón de Paz, publicado también en *El Diario de Huesca* y titulado “La coqueta”, en el que determinados párrafos parecen proyectar un estado de ánimo similar al que podía sentir a la altura de 1880 Costa cuando a su mente volvía la imagen de Conchita Casas. No es difícil detectar las posibles resonancias autobiográficas si leemos los siguientes fragmentos extraídos de “La coqueta”:

–Amaste a quien no era digno de ti, desdeñaste a quien te hubiera hecho feliz y te burlaste de ambos, sin comprender que la belleza del cuerpo es fugaz como el vuelo de la gaviota, mientras que la del alma, la virtud, es como Dios, eterna. Sufre, pues, tu justo castigo [...] ¡Ojalá comprendieran esto las jóvenes que a un momento de necia vanidad sacrifican su porvenir, la felicidad de toda su vida! ¡Ojalá que, ocultas bajo la mesa de un café, oyeran las conversaciones que inspiran a los que poco antes quizá las galanteaban sin mesura! De seguro que entonces no se hallaría una coqueta por un ojo de la cara. La que continuara mereciendo semejante dictado daría prueba de ser... lo que será la que, después de leer estas líneas, no procure seguir otro camino.

Para finalizar este epígrafe, reproducimos a continuación algunas de las poesías citadas de Susana Lacasa, donde podemos apreciar su romántico quehacer poético en ocasiones, y en otras su no mala aptitud para componer poemas de circunstancias. En todo caso, sirvan de ilustración a lo que hemos venido apuntando en estas líneas.

DOS SUEÑOS⁵⁹

Una lágrima brilla en sus ojos,
Que nublara, menguado el dolor,
Y sonrío feliz... ¡porque sueña
Lo que, en vano, despierta buscó!

—

Otro sueño más largo, ¡el eterno!
De su vida las penas cortó,
Y sonrío también... ¡porque espera
Despertar en un mundo mejor!

NEVANDO⁶⁰

En vano el sol, generosa,
Mostrar su luz ha intentado...
¡Densa nube le ha cercado,
De sus rayos envidiosa!

Desde mi alto mirador
Estoy los tejados viendo...
Los va la nieve cubriendo
Todos de su albo color.

Pero... ¡no te estoy contando
Todas estas... frioleras!
¡Como si tú no supieras
Lo que es un día nevando!

¡Nieva! ¡nieva! ya del suelo
Se va la faz ocultando...
¡Parece que está llorando
Lágrimas de plata el cielo!

¡Nieva! nuestros corazones
Hoy a separar se atreve
La inmensidad de esa nieve...
¡Me chocan sus pretensiones!

Trabajo inútil ¡por Dios!
Es el suyo, en este día,

A fe es menguada porfía
Poner nieve entre las dos.

¿Podrá acaso resistir
Esa nieve, ahora inclemente,
Un rayo de sol ardiente
Que luego empiece a lucir?

Si nos cerca en derredor
De nieve la indiferencia,
¿Tendrá ella acaso... potencia
para entibiar nuestro amor?

Hoy sólo a distinguir llego
Nieve a do alcanza mi vista...
¡Pero no le hay que resista
De nuestro cariño al fuego!

HUESCA⁶¹

¡Vedla... cómo engalanada,
dando al olvido su pena,
alza la frente serena
de cien torres coronada!

¡Vedla, tras duelos prolijos,
hoy sus calles adornar,
el triunfo por celebrar
del primero de sus hijos!

¡Vedla... cómo a honrar aspira
a aquel de quien su honra viene...!
prueba que en mucho le tiene
porque si le honra le admira.

Y como la admiración
ya es un principio del bien,
tal vez despierte también
en ella la emulación.

¡Sí... despierta patria amada!
de tu escudo en los cuarteles
deja el polvo de laureles
en que yaces sepultada.

¡Y marcha!, que el mundo avanza
y no ha de retroceder
la que la gloria de ser
cuna de Lorenzo alcanza.

¡Adelante! y por si acaso,
ante tu marcha ligera
alguien trabas te pusiera
que dificulten tu paso,

abre tu historia y le enseña
los lauros, hoja por hoja,
de un pueblo que, aunque le enoja,
nunca el combate desdeña.

De un pueblo cuyos blasones
son los hijos de su seno,
de un pueblo insensato, ajeno
a rencillas y ambiciones.

—

¡Adelante! ¡Huesca, avanza!
desprecia necios antojos
¡fija en tu historia los ojos,
y en Lorenzo tu esperanza!

Y así, al mirar los destellos
de tu Gloria hasta Él subir
podrá orgulloso decir:
“¡Aún son mis hijos aquellos!”

FELICITACIÓN⁶² (A C. C. Y C. O.)

Entre dos Conchas estoy...
(sin que esto sea inmodestia,
¡que no siempre se ha de hallar
entre las Conchas la perla!)

Lejos las dos, vuestro Santo
felicitaros quisiera,

pues sabéis que, de antiguo,
es mi amistad verdadera...

-

Ahora vendría de molde
deciros cuatro finezas,
y a vuelto de mil rodeos
decir que sois hechiceras,
que es vuestra boca una rosa,
que es vuestra tez de azucenas,
que tenéis una mirada
capaz de incendiar a Alquézar,
pero ha tiempo que mi lira
(como no hay fábrica en Huesca)
con el fin, la mandé a Italia,
de que le cambien las ruedas.
Y por eso me contento
con decir que ¡ójala tenga
tantos años vuestra vida,
y si no tantas docenas
como objetos se han vendido,
de real y medio, en la feria!

LAS “DIVINETAS RIBAGORZANAS”, TEMPRANA LABOR DE RECOPILOCIÓN FOLKLÓRICA DE COSTA EN SUS AÑOS OSCENSES⁶³

Como colofón a estas pesquisas sobre el joven Costa hemos creído conveniente exhumar uno de los escasos textos de Costa que el historiador inglés no anotó en su monumental *Estudio Bibliográfico*⁶⁴. Trátase de las “Divinetas Ribagorzanas” recopiladas en su juventud por Costa que el folclorista Antonio Machado y Álvarez tuvo a bien editar en su *Colección de Enigmas y Adivinanzas en forma de Diccionario* (Sevilla, Imprenta de R. Baldaraque, 1880).

Como hemos analizado en otro lugar, Joaquín Costa se dedicó a la busca y rebusca de material folklórico de literatura popular en la temprana década de los setenta del siglo pasado⁶⁵. Podemos fechar la recopilación de estas “divinetas” en los veranos de 1875, 1876 y 1877, cuando Costa efectuó excursiones por el Pirineo⁶⁶ anotando detalles etnográficos y a imitación de los modelos y prácticas institucionistas. En esta sazón, las trayectorias de Costa y la de otro precursor de los estudios etnográficos, Antonio Machado (*Demófilo*), se cruzan. Esto ocurre en

el verano de 1879. En esta intersección se sitúa la correspondencia cruzada entre los dos polígrafos, fruto de la efímera afinidad de intereses de ambos, quebrada a los pocos años.

El 25 de agosto de 1879 Antonio Machado envía una carta a Joaquín Costa en la que le agradece el envío –del 19 del mismo mes– de ochenta y cinco “adivinanzas ribagorzanas”. De este dato se deduce que Joaquín Costa las había recogido con anterioridad en alguna de sus excursiones eruditas por la Ribagorza natal. Al año siguiente, según conocemos, 66 de las 85 *divinetas* fueron transcritas en las páginas 381-396 del libro citado, como apéndice número VII.

La *Colección* de Machado, que iba dedicada “A la Institución Libre de Enseñanza”, comenzaba con un “Prólogo” de *Demófilo* –firmado en Sevilla y junio de 1880– acerca de la definición de *enigma* y *adivinanza*, que contenía, a su vez, varias peticiones de principio en torno a la recopilación en sí. Ésta, que comienza propiamente tras el “Prólogo”, se ordena alfabéticamente según las palabras-solución de unos enigmas y adivinanzas recogidos en colectáneas anteriores, en autores clásicos o bien, como es el caso de la mayoría, como resultado de la labor de campo del propio *Demófilo*. La colección es continuada por una serie de apéndices. El primero, sobre los “Cuentos de adivinanzas”, de *Demófilo*, pretexto de la edición de *Las Tres Adivinanzas. Cuento popular*, anotado por Francisco Rodríguez Marín, y de la “Ilustración” a este primer apéndice, con la noticia de la edición del adivinacero alemán a cargo de Karl Simrock y la traducción de alguno de estos cuentos de adivinanzas. El primer capítulo del segundo apéndice recoge los “Acertijos Gallegos”, *adiviñas* compiladas por Marcial Valladares, Juan Saco y Arce, José Pérez Ballesteros y Manuel Murguía. El segundo hace lo propio con las “Endevinallas Catalanas” de Manuel Milá y Fontanals. El tercero con las “Mallorquinas”, debidas a León Carnicer. El cuarto con las “Endevinalles Valencianas”, remitidas por el profesor José Villó. El quinto con las “Vascongadas”, de un anónimo “ilustrado joven bilbaíno”. El sexto con las *Cosadielles* o “Adivinanzas Asturianas”, enigmas populares recogidos por el médico Calixto de Rato. El séptimo lo ocupan nuestras conocidas *Divinetas* de Costa. El libro lo cierran el apéndice número tres, que completa la primera recopilación, los solucionarios de ésta y del apéndice tres y, por último, sendos capítulos dedicados a la “Bibliografía” primaria y a la “Bibliografía Extranjera”.

Joaquín Costa participó en este pionero proyecto *nacional* de investigación folklórica de literatura popular, cooperando desde su Ribagorza natal. Observará el lector de este artículo, si repara en las acotaciones de *Demófilo*, que Costa tenía como proyecto preparar un estudio acerca de la poesía popular ribagorzana. Esta intención puede documentarse en otros textos contemporáneos del montisonense, pero nunca se llevó a cabo. A cambio, Costa editaría en 1881 una *Introducción a un tratado de política sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península*, que no agradó a Machado y que supone el *canto de cisne* de Costa en los estudios folklóricos, al menos en el interés inmanente de Costa por

lo antropológico. Por su parte, suponemos que Costa tampoco gustó del tratamiento que Machado hizo de sus *Divinetas*, pues sólo editó una parte. Del resto de ellas, que se conserva en forma de borrador manuscrito en el Archivo Histórico Provincial de Huesca, hacemos una selección, para que el lector observe las razones por las que Machado no tuvo a bien editarlas al completo. A nadie se le escaparán las más explícitas. Seguramente, a Cheyne no se le hubiera escapado ninguna.

VII.

DIVINETAS RIBAGORZANAS⁶⁷

1

Una coseta, etc... En una corraleta de vacas rosas, en dentro una moscarda y las ne saca todas.

–El horno y la pala⁶⁸.

2

En el monte viví yo,
Niño mancebo y soltero
Y padezco los martirios
De Bartolomé y Lorenzo,
Ni soy santo ni soy diablo
Ni puedo entrar en el cielo.

–Conejo.

3

Divineta, divinalla;
¿Cuál es la que pone en la palla?

–La gallina.

4

Esfuruguet esfurugaba,
Codallarga lo engalzaba
Si no fuese por culestret
Muerto estaba Esfuruguet.

–El cerdo, el lobo y el perro⁶⁹.

5

Una coseta... que cuan va ta casa, mira ta fuera, y cuan va ta'l monte. mira ta casa.

–Cuernos de la cabra.

6

Dos peludos y un pelón y el farandullo al lau.
-Bueyes, arado y labrador aludiendo a que este va vestido.

7

Cuatro terrosas
Cuatro melosas
Dos huixaracans
Y un huixaramoscas.
-Patas, pechos, cuernos y rabo de la vaca.

8

Cuatro chafacharcos
Dos muriciegos
Dos miralcels
Y un huixamoscas.
-Patas, orejas, cuernos y rabo de la vaca o buey.

9

Una negra de Guinda⁷⁰
Siempre bebe y nunca orina
Siempre come carne cruda
Y a todo el mundo importuna.
-Pulga.

10

Estudiante que estudias filosofía:
¿Cuál es el ave que tiene pechos⁷¹ y cría?
-Murciélago.

11

El penchut, penchut, penchabe
El pelut, pelut, minabe,
El penchut, penchut, penchabe
Y el pelut se las minchabe,
-Cerdo comiendo bellotas debajo de una encina.

12

Un cazador fue a cazar, -cazó de lo que no vio y comió de lo que no había nacido; -durmió entre dos aires, -y vio que un muerto llevaba un vivo.

-Cazó *liebre* preñada, comió la *cría*, durmió en un *árbol*, vio un cuervo que comía de un *burro* muerto arrastrado por la corriente de un río⁷².

13

Una señora, muy aseñorada
Con muchos remiendos y ninguna puntada.
-La gallina⁷³.

14

Una cosa colorada
Tiene pelos y no es lana
Pica y la come el Señor;
Usted que es tan resabido
Adivine este primor.
-Rábano.

15

Por las montañas de Jaca
Se pasea un montañés
Tiene barbas y no brazos
Tiene cabeza y no pies.
-Ajo.

16

Una coseta, etc.,
Llarga como una sogá,
Redonda como una poma,
Dulce como una mel
Y amargo como una fel.
-Olivo⁷⁴.

17

Alta como una casa,
Redonda como una cuba,
Dulce como una mel,
Amarga como una fel.
-Nogal.

18

Una pata con dos pies, ¿qué cosa es?
-Hembra del pato.

19

Van al cabo de una sierra, cogen un palo y del palo sale una mesa, una arquimesa y un canastillo y una usteta para coger cerezas.

–Caixigo o roble: madera, rama y glande.

20

Yo llegué a una perera⁷⁵, ñ'habeba peras, no me llevé peras, ni comí peras, ni dejé peras.

–Había tres, comió una dejó una.

21

De día mata; de noche espanta.

–Bojes⁷⁶ y romeros; de día es mata, etc.

22

Ciento en un campo, todos tienen lo culo blanco.

–Junco.

23

Capote sobre capote,

Capote de un blanco paño,

Por más agudo que *seigas*⁷⁷

N'ol devinarás 'n un año⁷⁸.

–Cebolla.

24

Aquí te traigo buen rey –una copa de vino– que una paloma blanca–la tuvo en su nido.

Vengo a caballo en lo que nunca ha nacido, y traigo las piernas encima de su madre.

–Le presenta una copa de vino de sarmiento que había estado en el nido de una paloma; venía a caballo en una borrica nonnata, que llevaba por aparejo la piel de su madre.⁷⁹

25

Alta estoy y baja estoy,

De rey llevo la corona;

Cuando me coge la gente

Entonces es cuando muero.

–La granada.

26

Un campo bien labrado

No gasta reja ni arado.

–El tejado.

27

Un camp llabrat,
Punta de rella no hi ha tocat.
-Idem.

28

Un campo bien labrado, bien endrijado,
Punta de aladro no hi ha entrado.
-Idem.

29

Un vestido bien apedazado,
Punta de aguja no hi ha entrado o tocado.
-Idem.

30

Una coseta, etc., que to lo día fa cecleleta⁸⁰ y a la noche n'on tiene mas qu'una.
-Arado que abre surcos y los va cerrando al mismo tiempo.

31

El pastor desde su cabaña,
Vio lo que Dios, con ser Dios,
No ha visto ni puede ver.
-Otro yo.

32

Hacienda blanca, simiente negra,
Cinco bueyes a una reja.
-Papel, tinta, dedos, pluma⁸¹.

33

En pepitoria me hicieron
En torta vine a parar
Para hacerme me deshacen
¿No lo sabrás devinar?
-Chocolate.

34

Allá arriba en un rincón
Hay un *flaire* motilón,
Lleva los hábitos blancos
Y amarillo el corazón.
-Huevo.

35

El cirujano y su filla,
El médico y su mullé
Se van comé nueve *guegos*
Y en van salí toz a tres.
-La mujer del médico era hija del boticario.

36

Dos peus comeba un peu encima de tres peus, viene Cuatropeus y le furta el peu; se levanta el Dospeus, coge el Trespeus, lo hi tirá a Cuatropeus y le rompe un peu.
-*Dospeus*, hombre; *Trespeus*, banquete de tres pies; *Cuatropeus*, gato; *Unpeu*, un pie.

37

Acurrucau hi llega,
Estírau no alcanza.
-La mano a la boca.

38

Una señoriqueta⁸²,
Ben enseñoricada,
Siempre va en el coche,
Y siempre está mojada.
-Lengua.

39

Una coseta, etc., que lo rico lo recoge y lo pobre lo tira.
-Mocos.

40

Una coseta... que cuan va al monte va farteta y cuan torna a casa va llaseta.
-La bota de vino.

41

Una coseta... que a cada paset deja un cagallonet.

–La aguja cuando cose.

42

Una coseta... que de fuera verdea y en casa codea.

–Escoba de palma.

43

Una coseta... que toda está llena de retazos y no tiene ningún punto.

–Tejado.

44

Una coseta... que lleva la camisa por dentro y la carne por afuera.

–Vela.

45

Una coseta... que no es Dios ni lo puede ser y lo (hilo) es.

46

Una señora muy maja

Que en Valencià está bailando

Al son de las castañetas

Las tripas le van quitando.

–Rueca⁸³.

47

Una tableta como la má

Puya ta la montaña

Y en fa baixa 'l bestíá.

–Peine⁸⁴.

48

Cuatro caballos

Corren a Francia,

Corren y corren

Y nunca se alcanzan.

–Las devanaderas.

49

Mi cara son muchos ojos,
Mi barriga todo fuego,
Sin quemar ni ofender a nadie
Entre telas me paseo.
–Calentador de cobre y mango de madera.

50

Una coseta... que cuanto más grande, menos pesa.
–Los rasgones de la ropa⁸⁵.

51

Un redoldico⁸⁶
Y un redoldán⁸⁷,
Un ficadico⁸⁸
Y un tira atrás⁸⁹.
–Enseres del horno.

52

Cuatro suben,
Cuatro bajan,
Siempre corren
Y nunca se alcanzan.
–Telar⁹⁰.

53

Una sacristía oscura,
Llena de gente menuda
Y el sacristán de palo.
–Escopeta.

54

Una sala muy oscura,
Toda llena de embarazos,
Todo el mundo le tiembla
Y un hombre la lleva en brazos.
–Escopeta.

55

Cuatro galgos a una liebre,
Todos de una confianza,

Aquel que corre la pierde,
El que está quieto la alcanza,
-Escopeta de los cazadores.

56
Una coseta... como una almendra, entra en un cuarto y todo lo llena.
-Luz del candil.

57
Vari varilleta
Ni verde ni seca
Ni en monte cogida
Ni en valle cogida.
-Rayos de sol⁹¹.

58
En altas torres
Tocan tambores,
En salas bajas
Bailan madamas.
-Tempestad, truenos, gotas de lluvia saltando en los charcos.

59
Una coseta
De Dios divineta,
Cuanto más n' hay de mortas
Más tocan fortas.
-Campanas.

60
Altas son vivas,
Cantan cabridas (cabritillas),
Cuan son más mortas
Más tocan fortas.
-Campanas.

61
Una vieja remolona
Tiene un diente en la corona
Y con aquel diente
Llama a toda la gente.
-Campana⁹².

62

En medio del campo hay⁹³ un tronco (torre)
En medio del tronco una astilla (campana),
En medio de la astilla una cuerda;
Tira la cuerda y canta el hueso (badajo).

63

Una coseta
De Dios divineta,
El que la compra la llora
El que la ve la canta.
-Ataúd⁹⁴.

64

Una coseta... que aunque cayese del cielo no se rompería y si entrase en l'aigua, l'estrociaría (destrozaría).
-Carta.

65

La tinta, la tanta, la dona cordellanta y el caballo sin escuti. (Vino, pan, culebra, demonio)⁹⁵.

66

Peludo per de fora
Peludo per dintro,
Viene⁹⁶ la garra
Y se hi fica dentro⁹⁷.
-Media de lana.

ALGUNAS *DIVINETAS* NO PUBLICADAS POR ANTONIO MACHADO⁹⁸

Sobre pino, lana; sobre lana, lino; sobre lino, flores; sobre flores, amores. (La cama).

Yo soy el mapa del mundo, sin mí no puede haber Dios; sí papas y cardenales, pero pontifices, no. (Letra o)⁹⁹.

Delante de mi señor me suelo yo arrodillar; cuando fico, cuando saco, cuando yo garrig garrag. (El arca y la llave).

Por un palmo de abertura entra un palmo de carne cruda. (La mano en el bolsillo).

Coseta es... Llarga to lo que puede sé; tiene pelos en la punta, y de pequeños también. (La pinocha o panoja de maíz).

Una dama bien compuesta, doce galanes se acuestan, el uno la toma, el otro la deja; el uno por muy joven, el otro por muy viejo. (La luna, los 12 meses, las fases lunares).

Una coseta... que de noche está estirada, de día acurrucadeta, y en el [dos palabras ilegibles] tranqueta. (La encordonadera, cuerda con que sujetan el corsé las mujeres).

Dos punchas, cuatro tripatrapos y un huichamoscas. (Buey).

Patanteta está preñada con ciento mil patantés, no'n parirá patanteta sin tení cul ni boqueta. (Minglana o granada). (*Variante*) Patanteta está preñada con 25 mil patantés, patanteta, patanteta, saltan por un foradé. (La granada que se abre espuntando).

Una cosa larga de un palmo, recia ha menester, los pelitos a la punta, qué cosa podrá ser. (Panoja de maíz).

Nace cantando y muere sin piel. (El pedo).

Entre dos montañas atroces sale un hombre dando voces. (Ídem). (Éste es de un castellano).

Altos alteros, altos caballeros, capa de grana y capuchos negros. (Fuego, que sube, llamas rojas y humo negro).

Una coseta llisa llisa, que la tienen los hombres cuando picha. (El pico del porrón).

Mi padre me [ilegible], tengo una pieza que me endreza, siempre la quito y la pongo, y siempre tira. (La baqueta de la escopeta).

Delante de Dios estoy, entre cadenas metida, cuando arriba, cuando abajo, cuando muerta, cuando vida. (Campana).

La coda en la boca y los cuernos en el culo. (Saco).

Tiene brazos y no tiene manos, tiene culo y no tiene pies, tiene tripa y no tiene codillos (intestinos). = El cántaro.

Por las montañas de Jaca, sube y baja un montañés; habla y no tiene boca, anda y no tiene pies. (Cartas que lleva el correo).

Junté mi tripa con Juana, metí mi negocio dentro, ella se quedó menguando, y yo me quedo escurriendo. (Tinaja, puchero o jarra con que se extrae el agua).

En el monte nace (madera), en el prado paca (piel de oveja), Mariquita la hila (cuerda), y el herrero lo hace (aro). (El tambor).

Fui al campo, clavé una estaca y me traje el agujero. (Culo cagando).

El pañuelo de Leonor que al monte cubre y al río no. (Nieve).

Los enemigos del alma son tres: Betrán, Villegó y Barrabés. (Las tres casas que componen Biescas de Obarra)¹⁰⁰.

A principios de 1880 Joaquín Costa, con 33 años de edad, decide trasladarse definitivamente a Madrid. Convince a su joven amigo Rafael Salillas para que le acompañe. Durante un tiempo, ambos oscenses comparten alojamiento y pensión en la capital de la nación. En más de una ocasión recordarán los años pasados en Huesca. Sin embargo, diversos avatares de la vida de Costa (especialmente los roces con el cacique de Huesca durante la Restauración, Manuel Camo) terminarán invirtiendo el aludido eje de querencias *cronotópicas* del montisonense. De resultas, Barbastro prevalecerá sobre Huesca en el amor de su magín y recuerdos. Apergaminados en la correspondiente carpeta que se arrincona en el desván erudito, los recuerdos de juventud pasados en Huesca apenas reflorarán en la rica producción escrita de Joaquín Costa. No habría más noches evocadoras al socaire de los muros de Montearagón, ni veladas en las que la música de piano de Felisa Tolosana acompasase las miradas furtivas de un joven robusto e inteligente muchacho dirigidas a la hija del médico Casas. Ahora bien, ocasión tuvo Costa en su madurez de reproducir los mismos actos oratorios, encendidos y redentores trenos, que, con tan sólo diecinueve años, aprendió a ejecutar en los salones del Ateneo Oscense. Sin duda, la andadura de este peculiar «Hombre del Sinaí» tuvo a Huesca como inicial punto de salida.

NOTAS

- * Artículo aparecido originalmente en el número 24 de los *Cuadernos del CEHIMO* (1997), aumentado en esta versión de *Anales*, señaladamente en su apartado de notas.
- ** Universidad de Zaragoza.
- 1 Juan Carlos Ara Torralba, “Joaquín Costa, entre el hombre del Sinaí y el fabricante de eslóganes. Dos libros y un sesquicentenario”, 4 *Esquinas. Revista de Huesca*, nº 101 (septiembre-octubre de 1996), págs. 16-19.
- 2 G. J. G. Cheyne, *Joaquín Costa, el gran desconocido*, Barcelona, Ariel, 1972.
- 3 G. J. G. Cheyne, *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Zaragoza, Guara, 1981.
- 4 En el *Libro de Actas del Ayuntamiento de Huesca, 1853*, Sesión del 6 de mayo, se leía un oficio de Eugenio Rubio acerca de un asunto de quintas referido a su hijo Hilarión, de donde extraemos esta información acerca del joven Hilarión Rubio.
- 5 Todos estos datos del entorno familiar de Hilarión Rubio están extraídos del *Padrón de vecinos correspondiente a 1865* [elaborado en enero de aquel año], Archivo Histórico Municipal de Huesca, Caja 58 (4).
- 6 Lo que parece evidente es que Pilar Puerta no tenía ningún parentesco directo con Hilarión Rubio, como aventuraba Cheyne (Joaquín Costa..., *op. cit.*, pág. 39).

- 7 En este sentido, hay que hacer poco caso, como en otras ocasiones, a lo que aventura Luis Antón del Olmet (*Los grandes españoles. Costa*, Madrid, 1917, pág. 53) en su biografía de Costa. Allí dice que esta Pilar era “rica”. Como bien señaló Cheyne, el índice de fiabilidad de este libro de Olmet es bastante escaso.
- 8 *Libro de Actas de las sesiones del Ayuntamiento de Huesca. 1863*, sesión del 26 de febrero de 1863.
- 9 *Libro de Actas de las sesiones del Ayuntamiento de Huesca. 1863*, sesión del 2 de julio de 1863.
- 10 Tampoco en París pudo librarse Joaquín Costa de la presencia de Hilarión Rubio, pues el bilbilitano solicitó permiso de dos meses al Concejo para ir a la Exposición Universal el 1 de agosto de 1867. Lucró tal licencia desde el 31 de agosto hasta el 1 de noviembre de ese año de 1867 (*Libro de Actas de las sesiones del Ayuntamiento de Huesca. 1867*, sesión del 12 de septiembre de 1867).
- 11 *Libro de Actas de las sesiones del Ayuntamiento de Huesca. 1865*, sesión del 31 de agosto de 1865.
- 12 El por entonces joven Bartolomé Feliú y Pérez, amigo de Costa y frecuentemente citado en su *Diario*, llegaría a ser representante del carlismo en la Junta Central de Acción Católica a principios del siglo XX (José Andrés Gállego, *La política religiosa en España*, Madrid, Ed. Nacional, 1975, pág. 313). Brillante en sus estudios, como Costa, después de sustituir a León Abadías en la cátedra de Dibujo, haría lo propio con el bibliotecario Mateo Lasala en mayo de 1866 (Archivo Histórico Provincial de Huesca, Sección Instituto, Caja 774 –Correspondencia ([1866-67])–).
- 13 Entre los escasos números conservados de la *Revista*, encontramos el primer artículo de la serie en el 49, del 10 de octubre de 1863.
- 14 *Cfr. la Revista de Primera Enseñanza*, nº 74 (25 de octubre de 1864), acerca de la implantación de las escuelas de adultos promovida por la Junta de Instrucción Pública de la Provincia.
- 15 *El Eco de Aragón*, 31 de octubre de 1866.
- 16 *Apud* Luis Antón del Olmet, *Los grandes españoles...*, *op. cit.*, pág. 35.
- 17 *El Correo de Aragón* [Zaragoza], 10 de enero de 1866.
- 18 *El Correo de Aragón*, 4 de enero de 1866.
- 19 *El Correo de Aragón*, 8 de enero de 1866.
- 20 *Boletín Oficial de la Provincia*, 3 de enero de 1866.
- 21 *Discurso pronunciado en el Acto solemne de la inauguración del Ateneo Oscense, por el Socio D. Joaquín Costa y Martínez. Se imprime por acuerdo de la Junta General y a expensas de varios socios*, Huesca, Imprenta de Antonino Arizón y Compañía, 1866, págs. 7-10.
- 22 *El Correo de Aragón*, 14 de febrero de 1866.

- 23 *Reglamento del Ateneo Oscense*, Huesca, Imprenta de Mariano Castanera, 1869.
- 24 Luis Antón del Olmet, *op. cit.*, pág. 36.
- 25 *El Correo de Aragón*, 15 de octubre de 1866.
- 26 Según anota en su *Diario* el día 16 (*apud* Luis Antón del Olmet, *op. cit.*, pág. 39).
- 27 Se conserva en el Archivo de Joaquín Costa (A. H. P. de Huesca, C. 12, p. 21.6) una carta de Joaquín dirigida al Director del Círculo Católico, León Abadías y Santolaria, y su contestación, que pasamos a transcribir: “Sr. D. León Abadías: Estimado amigo: Dispéñeme que me tome la libertad de molestarle en su calidad de miembro de la Junta Directiva del *Círculo de Obreros*: se halla en ésta, y mañana regresa a Graus, el Sr. Ibor, administrador en esta provincia de *La Lectura Católica*, y quisiera cubrir las tres suscripciones que tomó el Círculo. No conozco de la Junta sino a V.: ¿quiere V. hacerme el obsequio de hablar de esto al tesorero? ¿y decirle al propio tiempo que no han traído los recibos del último mes a los socios protectores que estamos por aquí (Administración Económica)? Le anticipa las gracias y se reitera a sus órdenes su affmo. amigo y S.S. q.b.s.m. Joaquín Costa [Contestación de Abadías:] Huesca, 27 de mayo de 1879, Sr. D. Joaquín Costa. Estimadísimo amigo: empezaré por decir ¡pobre Dumas!... Él fue quien hizo la suscripción y trajo el periódico al Círculo y a esta su casa diciéndome que me había suscrito a mí al propio tiempo que a la Sociedad, a mí para que me enterara, y a la Sociedad para que tuviera un libro más, cuyos tres ejemplares los regalaba al citado Círculo. Ahora veo con sentimiento que el regalo era como suyo. Dios sujeta aquella cabeza que creo le faltan algunos tornillos [...] Ya haré yo que pase a esa Administración el Presidente, y le dirá V. dónde vive el Sr. Ibor, al que pagaré un trimestre, cesando en la suscripción porque tenemos bastantes libros. Agradeciendo sus avisos y deseando servirle, tiene el gusto de reiterarle su amistad su affmo. ss. q. b. s. m. León Abadías”.
- 28 En esta trayectoria tendría mucho que ver la creación, al poco de ser derribada Isabel II, de la beligerante «Asociación de Católicos».
- 29 *El Correo de Aragón*, 2 de enero de 1867.
- 30 Parte de lo recogido en este epígrafe fue publicado con el título de “Joaquín Costa y su ‘Una noche en Monte-Aragón’ (1866)”, en *La Campana de Huesca. Revista de Cultura*, nº 4-5 (22-XII-1995), págs. 26-28.
- 31 María del Mar Mairal Domínguez, “Obras en el monasterio de Montearagón (1859-1870)”, en *Don Antonio Durán Gudiol. Homenaje*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1995, págs. 567-579.
- 32 Alberto Gil Novales, “Huesca decimonónica. 1808-1874”, en Carlos Laliena Corbera, ed., *Huesca, historia de una ciudad*, Huesca, Ayuntamiento, 1990, pág. 353.
- 33 En cuanto a otros amigos del Costa oscense muy citados en su *Diario*, pero casi siempre mencionados sólo por su primer apellido, destacaban los hermanos Vicente y Francisco Castán Gil (oriundos de Graus), José Espín Borruel (de Santa Eulalia), los hermanos Alejandro y Enrique Coronas Lacasa (de Huesca), Pablo Mata Seas (de Salillas), Juan Mairal Beired (de Huesca) y Vicente Miranda Bistuer (de Tamarite).

- 34 Antonio M. Contreras Martín, “G. A. Bécquer: la recepción del paisaje “cristiano feudal” en un romántico conservador”, en Jesús Rubio Jiménez, ed., *Actas del Congreso “Los Bécquer y el Moncayo”*, Zaragoza, IFC, 1992, págs. 331-339.
- 35 Acerca de la relación entre Romanticismo, desamortización y Patrimonio, vid. las tres primeras entregas de nuestro artículo “Jóvenes, oscenses y liberales. El Liceo Artístico y Literario de Huesca”, *La Campana de Huesca. Revista de Cultura*, nº 22, en prensa.
- 36 Pascual Izquierdo, Introducción a G. A. Bécquer, *Leyendas*, Madrid, Cátedra, 1989, págs. 25-30.
- 37 Luis Antón del Olmet, *op. cit.*, pág. 36.
- 38 Luis Antón del Olmet, *op. cit.*, pág. 40. En el manuscrito y misceláneo *Mosaico* (Archivo Histórico Provincial, Sección Costa, Caja 118, Carp. 112.31), documento valioso donde los haya para conocer al joven Costa, y dentro del sumario del *Nosce te ipsum*, cita a Chateaubriand, anotando: “cuán bella figura es el sacerdote y la Religión! y cuán bello el poema *Los Mártires y El genio del Cristianismo*”. También es citado Lamartine.
- 39 En el mismo *Mosaico*, pero en la sección dedicada a recoger fragmentos de su Yo. *Ayer, hoy y mañana*, son citados los dos autores españoles, así como Lamartine. Todavía en 1873 Costa sentía los influjos del poeta sevillano, pues tuvo a bien editar la prosa lírica “El otoño de una golondrina” en el número del 10 de octubre de 1873 de *La Lira Española*.
- 40 En el *Nosce te ipsum* vertido en el citado *Mosaico*, cita de Víctor Hugo: “Poesía! fuego divino que circulas con la sangre por todas mis venas, que todo lo llenas en mí”.
- 41 Cfr. Agustín Sánchez Vidal, *Las novelas de Joaquín Costa. I. Justo de Valdediós*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza-Departamento de Literatura Española, 1981, y “Una patria de tinta: el legado novelístico de Costa”, en G. J. G. Cheyne, ed., *El legado de Costa*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1984, págs. 29-68.
- 42 J[oaquín]. C[osta]. M[artínez]., “Un 25 de Noviembre”, *El Alto Aragón*, 26 de abril de 1866, reproducido como “Guerras de moros y cristianos. Un 25 de Noviembre”, en *La Campana de Huesca*, nº 16, 19 de noviembre de 1893, págs. 2-5.
- 43 *Ideas apuntadas en la Exposición Universal de 1867 para España y para Huesca*, por D. Joaquín Costa y Martínez, Huesca, Imprenta de Antonino Arizón, 1868, págs. 84-106. Se vendió a 6 reales en las librerías de Iglesias, Pérez y Castanera, amén de la propia imprenta de Arizón (cfr. *El Oscense*, 22, 19-IX-1868).
- 44 G. J. G. Cheyne, *Estudio...*, *op. cit.*, pág. 46.
- 45 *Ibidem*, págs. 52-53.
- 46 Cfr. las primeras tres entregas de nuestro, ya citado, artículo “Jóvenes, oscenses y liberales. El Liceo...” que están en prensa para el número 22 de *La Campana de Huesca. Revista de Cultura*.

- 47 Estando en plena fase de corrección de las pruebas de este artículo, he podido dar con un ejemplar de *El faro de los niños*, conservado en la Biblioteca de Catalunya y que, sin duda, Cheyne no alcanzó a localizar: *El faro de los niños. Lecciones de religión de un padre a sus hijos. Por D. Félix de Antonio. Juez de Primera Instancia*, Barcelona, Establecimiento Tipográfico de Jaime Jepús, calle de Petritxol, 14, principal, 1868.
- 48 *El Oscense*, nº 16, 5 de septiembre de 1868.
- 49 G. J. G. Cheyne, *Estudio...*, *op. cit.*, pág. 52.
- 50 Lo contenido bajo este epígrafe es ampliación del artículo “Quién fue en verdad Susana Lacasa y cómo Joaquín Costa no pudo jamás firmar poemas con ese nombre”, *La Campana de Huesca. Revista de Cultura*, nº 10 (2-II-1996), págs. 13-15.
- 51 Muestra del temprano estado de desánimo ante la perspectiva juvenil de ser un típico *luchador* periodístico es el manuscrito *Receta para ser periodista*, fechado en Graus y septiembre de 1870 (Archivo Histórico Provincial de Huesca, Sección Costa, Caja 114, Carpeta 110.27).
- 52 G. J. G. Cheyne, *Estudio...*, *op. cit.*, p. 47.
- 53 Gregorio Gota Hernández, “Notas oscenses. Recuerdos”, *El Diario de Huesca*, 15 de junio de 1934. Artículo recopilado en nuestra edición de *Notas oscenses (Primera Serie)*, Huesca, La Val de Onsera, 1997, págs. 137-139.
- 54 *Libro de Bautismos de la Parroquia de San Lorenzo*, libro 12, folio 588.
- 55 En el Archivo Histórico Provincial de Huesca (Sección Costa, documento 2793), se conserva una carta de Serafín Casas dirigida a Joaquín Costa en la que el médico se congratula de que Costa resida en la capital guipuzcoana y haya dejado la “moderna Circe” que, según su mentalidad ultramontana, simbolizaba la metrópoli madrileña.
- 56 Lo que no dice Cheyne es que este joven fiscal era Martín Piracés, perteneciente a una adinerada familia de Almudévar.
- 57 G. J. G. Cheyne, *Joaquín Costa...*, *op. cit.*, p. 99.
- 58 Gregorio Gota Hernández, “Notas oscenses. Recuerdos”, *El Diario de Huesca*, 28 de junio de 1936. Accesible en nuestra edición, ya citada, de *Notas oscenses (Primera Serie)*, págs. 144-147.
- 59 Susana Lacasa, “Dos sueños”, *El Diario de Huesca*, 20-XII-1879.
- 60 Susana Lacasa, “Nevando”, *El Diario de Huesca*, 31-XII-1879.
- 61 Susana Lacasa, “Huesca”, *El Diario de Huesca*, 10-VIII-1880.
- 62 Susana Lacasa, “Felicitación”, *El Diario de Huesca*, 8-XII-1880.
- 63 Parte de este epígrafe aparecerá en breve en un número especial de *La Campana de Huesca. Revista de Cultura* dedicado a la memoria de G. J. G. Cheyne, con el título “*Debemos a Cheyne*: las “Divinetas Ribagorzanas”, texto de Joaquín Costa no inventariado por el historiador inglés”.

- 64 A fuer de sinceros, Cheyne pudo sospechar la existencia de alguno de estos textos folklóricos de Costa según se desprende de las palabras recogidas en las páginas 147-148 de su *Estudio Bibliográfico*.
- 65 Juan Carlos Ara Torralba, *Del folklore a la acción política. Tres calas en el pensamiento nacional de Joaquín Costa a través de sus corresponsales* (A. Machado, R. Salillas, P. Dorado), en *Anales de la Fundación Joaquín Costa. 150 Aniversario*, Huesca, I.E.A./Fundación “Joaquín Costa”, 1996, págs. 7-208.
- 66 Puede consultarse, a este efecto, el *Plan de un libro sobre mis excursiones por el Pirineo* (Archivo Histórico Provincial de Huesca, Sección Costa, Caja 117, Carpeta 112. 18), o las notas “para Soter” tituladas *En el Pirineo*, fechadas en 1875 (Archivo Histórico Provincial de Huesca, Sección Costa, Caja 116, Carpeta 111. 19). Véanse, también, al respecto, las notas del *Diario* referidas por Luis Antón del Olmet en las páginas 101 y 131 de su biografía costista, ya citada. Durante estas excursiones, que llegarían hasta el Sobrarbe (Arro, Aínsa, Boltaña), Costa debió de conseguir el raro manuscrito de *Poesías* del boltañés Antonio Puicercús del Campo y Portella (Archivo Histórico Provincial de Huesca, Sección Costa, Caja 116, Carpeta 111. 20).
- 67 [Nota de A. Machado] Principian todas generalmente con este estribillo: *Una coseta de Dios divineta, qué es...?* Debemos este dato y estas adivinanzas al distinguido y laborioso profesor de la Institución Libre de Enseñanza, Sr. D. Joaquín Costa, quien publicará muy en breve una obra sobre poesía popular ribagorzana. Las adivinanzas que no están en castellano, están en dialecto mestizo catalán-aragonés.
- 68 Manuscrito original de Costa: “En una canaleta de vacas rosas, n’entra una moscarda y las ne saca todas. En un canalet de crabas royas, hi va entrá una moscarda, que las ne va fe salí todas (horno, pala [ilegible] que saca los panes)”.
- 69 Variante en el original de Costa: “Si no fuere po’l foradet, muerto estaba el Furuguet (rata, gato, madriguera)”.
- 70 Evidente error en la transcripción de Machado; es *Guinea*.
- 71 Original de Costa: “tetas”.
- 72 [Nota de A. Machado] Véase la nota puesta en este libro página 315 al cuento de las *Tres adivinanzas* de nuestro querido amigo el Sr. Francisco Rodríguez Marín. [La nota en cuestión hacía referencia al hecho de que una de las *ochenta y cinco* divinetas ribagorzanas remitidas por Costa, ésta en particular, era análoga al cuento mandado por Rodríguez Marín].
- 73 [Nota de A. Machado] Esta adivinanza es procedente de Burgos.
- 74 Según el original de Costa, también lo dicen del nogal.
- 75 [Nota de A. Machado] Perera, peral. Esta composición es más bien un problema que una adivinanza; véase la Ilustración al Apéndice núm. I de este libro [donde se exponían las diferencias entre los dos subgéneros, el del *problema* respecto del de la *adivinanza*].
- 76 En el original de Costa: “buixo”.

- 77 [Nota de A. Machado] Seigas-seas, según el Sr. Costa.
- 78 Variante recogida por Costa en su original: “Ento'l año”.
- 79 [Nota de A. Machado] Esta adivinanza forma también, indudablemente, en nuestra opinión, parte de un cuento análogo al publicado en el Apéndice I de esta obra.
- 80 [Nota de A. Machado] Diminutivo de ceclla, cequia, según el Sr. Costa.
- 81 [Nota de A. Machado] El Sr. Costa nos hace observar que viene también en la Colección de refranes de Hernán Núñez.
- 82 Original de Costa: siñoriqueta.
- 83 Variante en el original de Costa: “Una señora bailando, bailando con un señor. El siñó venga bailando y se'l abaja el tripón. (La filosa y el fuso; o rueca y huso)”.
- 84 Original de Costa: “el peine que mea los piojos”.
- 85 El original del borrador de Costa reza así: “Qué cosa e, que cuanto más gran menos pesa (los foraus o esgarrones)”.
- 86 [Nota de A. Machado] Lluneta.
- 87 [Nota de A. Machado] Forno.
- 88 [Nota de A. Machado] Pala con que se ponen los panes.
- 89 [Nota de A. Machado] El tira calibo.
- 90 Variante en el original de Costa: “Si suben, si bajan, siempre corren y nunca se alcanzan. (Telar)”.
- 91 [Nota de A. Machado] Esta adivinanza es procedente de Burgos.
- 92 [Nota de A. Machado] También esta adivinanza es procedente de Burgos, según nos indica el Sr. Costa.
- 93 En el original de Costa: “n'hay”.
- 94 Variante en el original de Costa: “Quien la hace no la quiera, quien la ve no la desea, quien la goza no la ve, estando metido en ella”.
- 95 [Nota de A. Machado] Nos preguntaba el ilustre profesor de la Institución Libre si sería esta adivinanza resto de alguna fórmula mágica o conjuro. No lo sabemos, aunque nos parece posible; nos inclinamos sin embargo a creer que provenga de algún cuento.
- 96 Original de Costa, “Ficas”.
- 97 Original de Costa: “dintro”.

- ⁹⁸ Carpeta “Folklore. Refranes ribagorzanos”, Archivo Histórico Provincial de Huesca, Sección Costa, Caja 115, Carpeta 111.5). Del borrador de los “Enigmas y adivinanzas. Divinetas ribagorzanas”, conservado en esta carpeta, sólo hemos reproducido aquellas adivinanzas no transcritas por Machado en su libro y que, además, podían leerse con cierta propiedad, dada la peculiar caligrafía costista y la baja calidad de conservación del papel del manuscrito. De todas formas, el manuscrito es de interés subido para antropólogos y para filólogos preocupados por el habla de la Huesca oriental, por lo que deberían analizarlo con mayor detenimiento. Las páginas 1 y 2 del borrador fueron transcritas en J. C. Ara, *Del folklore...*, *op. cit.*, págs. 54-55.
- ⁹⁹ Hay, en el borrador de Costa, otra variante de esta adivinanza, pero referida a la letra *m*.
- ¹⁰⁰ Este dicho no es propiamente una adivinanza sino una “canción geográfica”.

Joaquín Costa y el 98: Análisis crítico de la obra Reconstitución y europeización de España y su incidencia en el proceso de modernización español

POR

ÓSCAR IGNACIO MATEOS*

Hace ahora cien años que España era noticia en las primeras páginas de la prensa internacional: nuestro país protagonizaba el final de una época como imperio colonial, al perder definitivamente los restos de los territorios de ultramar que todavía conservara, después de los movimientos emancipadores del primer cuarto de siglo. Han pasado cien años y parece que todavía nos llega aquel eco cargado de incógnitas, preguntas e incertidumbres, a las que se enfrentaban nuestros compatriotas, casi en las postrimerías de este siglo. Sin embargo, las consecuencias del 98 no serán vagos ecos o meros vestigios del pasado, puesto que de forma tan tangible se cambió el curso de nuestra historia, y no solamente por ser desalojada España –por el ya entonces coloso norteamericano– de sus últimos bastiones en Cuba, Puerto Rico y Filipinas, sino porque además de sus implicaciones geopolíticas iba a suponer en nuestro país una gran sacudida, como ha habido pocas en la historia de España, sobre una adormecida conciencia nacional, que, fraguada de mixtificaciones históricas sobre el carácter y psicología de los españoles, se había quedado demasiado estrecha y angosta para enfrentar la embocadura de los nuevos tiempos.

Efectivamente, los últimos años del siglo XIX, con su propia problemática, van a servir de agitado telón de fondo para las tensiones internas que venían produciéndose durante la Restauración alfonsina, pero que parecen cobrar mayor virulencia a medida que finaliza el siglo, al poner de relieve con su punto álgido del 98 la incapacidad española para enfrentarse a las tendencias centrífugas, tanto de sus colonias como de los propios nacionalismos internos, en el seno de un Estado nación, que pierde no sólo una guerra material sino una guerra moral, que lleva a la decepción más profunda. Es el “desastre del 98”, denominación que no deja lugar a paliativos de ningún género, entre aquellos ciudadanos que no llegaban a asimilar que España no podía mantener indefinidamente un imperio colonial, cuya extensión superaba su capacidad defensiva, si no era recurriendo a la alternativa que pudiera suponer una política de alianzas que resultase altamente efectiva¹.

No abundaba, por tanto, la medida a la hora de valorar los acontecimientos con los que se enfrentaba España, lanzada e inflamada la prensa española de la

época, en un histerismo belicista que beneficiaba claramente a las provocaciones estadounidenses, cuyos medios de comunicación dominados por la familia Hearst preparaban y manipulaban a su opinión pública para que fuera favorable a la conflagración con España², siendo en estas circunstancias pocos los hombres públicos que habrían de adoptar una posición serena y constructiva para intentar sacar al país de aquella angustiante situación.

El curso de los acontecimientos se orientaba dramáticamente, de esta forma, hacia el fatal desenlace por todos conocido, que pondría de manifiesto claramente la superioridad bélica de los Estados Unidos, que con su intervención sentenciaba la insurrección que recorría las colonias levantadas contra la metrópoli. El peligro del potencial bélico norteamericano para España había sido reiterado por los informes de los militares españoles, que no consiguieron hacer mella en unos políticos convencidos de que era mejor la derrota que rendir el país sin combatir, porque se había asumido como criterio de actuación de cara a los ciudadanos y frente al mundo entero que se podía soportar el fracaso pero no la cobardía³. Ante la rigidez de la política a seguir, no se podía esperar más que un rápido desenlace de los acontecimientos, mientras el país se encontraba sumido en un infundado triunfalismo, agitado desde la tribuna y la prensa. Los hechos que desencadenaron el triunfo norteamericano se sucedieron con gran rapidez: el 25 de abril, Estados Unidos declaraba la guerra a España, unos días después; el 1 de mayo, gracias a la superioridad militar de la marina norteamericana —que contaba sobre todo con mayor alcance y rapidez de tiro y con el blindaje de sus barcos—, ésta deshacía a la flota española que navegaba en las aguas de Cavite en Filipinas, lo que propiciaba el desembarco norteamericano en la isla. El 2 de julio, el resto de la armada española, fondeada en la bahía de Santiago, era reducida a cenizas en cuatro horas, obligada a salir en malas condiciones, por la estrecha bocana de la bahía, después de un absurdo debate parlamentario, en el que se había puesto en tela de juicio el valor de los marinos españoles. Una vez hundida la flota y cortado el suministro y la comunicación con la metrópoli, la resistencia de las fuerzas de tierra estacionadas en las colonias carecía de sentido, por lo que el día 26 de julio España pedía la paz a los Estados Unidos y el 10 de diciembre se firmaba el Tratado de París, por el que se cedía la soberanía sobre Cuba, Puerto Rico y Filipinas⁴.

Entre los análisis históricos y políticos que se efectuaron, tanto antes como después del conflicto bélico en las colonias, el que en nuestra opinión resulta más coherente y lúcido, a la vez que alcanzó gran eco en la opinión pública española, es el lanzado por Joaquín Costa, como presidente de la Cámara Agrícola del Alto Aragón, el día 13 de noviembre de 1898, que fue reproducido en algunos periódicos y comentado en gran parte de la prensa española⁵ y luego recogido y ampliado en su obra *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*. Costa había iniciado sus trabajos políticos casi una década antes, con la creación en 1890 de la Liga de Contribuyentes de Ribagorza, y en 1891 con la organización de la Cámara Agrícola del Alto Aragón, en virtud del

nuevo marco legal que introducía el Real Decreto de 14 de noviembre de 1890, que permitía la formación de Cámaras agrícolas que con carácter filantrópico o no ofreciera servicios al medio rural de tipo cooperativo, crediticio o incluso de ámbito electoral, dado que la legislación les permitía constituirse en colegios electorales para ofrecer una plataforma de representación política. Naturalmente que, por el tipo de organización en la que participaba Costa, muchas de sus preocupaciones en esta época giraban en torno a una problemática relacionada principalmente con la agricultura, tales como los bienes comunales, política librecambista, crédito agrícola, sociedades de seguro y de socorro agrarias, caminos comunales, fomento de la educación popular y sobre todo política hidráulica; no empero, una parte importante de toda esta paciente labor de investigación dio sus frutos con una obra de Costa que daría mucho que hablar: su *Colectivismo agrario en España* (1887-1898). Sin embargo, según se avanza hacia el año 1898, los temas de estudio agrario van dejando paso también a una problemática en Costa más eminentemente política; así, un nuevo levantamiento independentista en Cuba que se inicia a partir de 1896, propicia una toma de postura que le va a distinguir claramente, en cuanto a sus dotes como estadista, ya que va a ser uno de los pocos hombres públicos en España que va a pedir una vía discreta de solución del conflicto que permitiese a España salir con honor de ese atolladero, demanda que introduce en la base número 11 del programa político, con el que se presenta a las elecciones de marzo de 1896:

11. Justicia a Puerto Rico y Cuba en todos los órdenes, político, económico y administrativo, poniendo término breve, a cualquier precio que no sea el del honor, a una guerra que amenaza durar muchos años y que representa para España una sangría suelta por donde se le escapa la poca vida que le queda⁶.

Costa era consciente de las demandas de las colonias y estaba al corriente de sus peticiones, como lo pone de manifiesto que hayamos encontrado, entre sus papeles en el Archivo Histórico Provincial de Huesca, algún folleto reivindicativo de la igualdad efectiva entre los derechos de la metrópoli y las colonias⁷; por lo que nos inclinamos a pensar que su reformismo colonial, expresado en la base número 11 de su programa político, se dirigía hacia un cierto autonomismo favorable al desarrollo propio de las colonias –tal y como predicaba la filosofía krausista tan presente siempre en sus formulaciones integradoras– y una actitud ardientemente antiesclavista –recordemos su participación en el *meeting* abolicionista celebrado en el Teatro de La Alhambra, la noche del 4 de junio de 1882–; por eso, Costa es rotundo en sus afirmaciones, a la hora de declarar que sin reformas adecuadas en las colonias, tendentes a pacificar la situación, no tendría demasiado sentido empeñarse en una defensa numantina de aquellos territorios:

(...) Aún no planteadas las reformas de 1895, si la nación, que no supo ser justa con sus colonias, lo hubiese sido siquiera consigo propia, la guerra no habría entrado en el segundo mes: con el servicio [militar] obligatorio, el Gobierno no se habría atrevido a proclamar como norma de su política “la guerra con la guerra”, hasta la última gota de nuestra sangre y hasta el último duro de

nuestra gaveta; las clases directoras habrían tasado la sangre de sus hijos en más que el supuesto honor de la bandera; se habría dado a los cubanos el primer día lo que les ha brindado a última hora sobre una pira de cuarenta mil cadáveres y la guerra habría terminado al día siguiente de estallar (...)»⁸.

Retrospectivamente cualquiera hubiera podido mantener estas ideas, sobre todo si nos hacemos cargo de las vidas humanas y del esfuerzo de presupuesto nacional que supuso la guerra del 98, pero Costa había visto también más allá de la conflagración colonial la oportunidad que se escapaba para España de mejorar su gobierno tanto en el plano internacional como interno, ya que al no tener éxito en su intento de mejorar la administración colonial nuestro país también se había mostrado poco competente para acometer en la propia metrópoli las medidas y las inversiones que no se supo o no se quiso aplicar con generosidad o eficiencia a las colonias. Costa aborrecía profundamente la mala administración y el mal gobierno, en cualquier orden o situación, y por eso su postura de no apoyar llanamente un conflicto bélico, que se sabía de antemano por los especialistas perdido, tiene detrás una explicación muy patriótica: “formar para España canales, puertos, escuelas...”. Todo eso –tal y como expuso con sencillez a los vecinos de Tamarite– se habría de posponer, con la decepción del que deseaba de verdad una mejora apreciable del bienestar español en aquellas fechas:

Con haberse evitado la guerra, hubiera podido iniciarse una real política hidráulica, que hubiese redundado ya en provecho de los agricultores y ganaderos de Tamarite, encontrándose entonces la nación con multitud de nuevas “fincas productivas”. Pero la política llevada a cabo, la inversa y esos “caudales gigantes” se habían disipado en humo⁹.

Las propuestas de política exterior de Costa son, un siglo después, de una gran cordura, dado que la solución por él mantenida –que no se adoptó en su momento quizá porque podía parecer demasiado heterodoxa– hizo que cuando el curso de los acontecimientos demostrara la incapacidad española para enfrentarse con aquel potencial bélico a una potencia de primer orden, se constatase, según ya había declarado Costa muchos años antes, que la defensa de colonias muy aisladas de la metrópoli era realmente poco viable, y el Gobierno pudo aplicar, quizá con mayor base legitimadora –en parte por haber sido ya expuesta a la opinión pública sin haber experimentado una brusca contestación popular–, el punto redactado por Costa en su mensaje y programa de la Cámara Agrícola del Alto Aragón del 13 de noviembre de 1898, que en relación con las posesiones españolas más alejadas de España, especialmente las islas Carolinas y Marianas, decía lo siguiente:

Filipinas, Carolinas y Marianas.

: Ceder la soberanía sobre todas estas islas por precio, o en otro caso arrendarla, e ingresar el producto en una Caja especial para obras públicas, canales, caminos, puertos, escuelas, baños e higiene pública. Si la diplomacia impidiese lo uno y lo otro, permutar dicha soberanía por tierras menos apartadas de la Península, tales como las argelinas. Y si tampoco esto lo sufren las potencias, a cuyos vetos nos es fuerza someternos, abandonar para siempre los Archipiélagos¹⁰.

Las anteriores líneas no se deben interpretar como un intento de Costa de liquidar desde el principio el imperio sin más y utilizar los caudales repatriados tanto públicos como privados para el desarrollo de la propia metrópoli. Recordemos que el propio Costa fue el encargado de escribir un “Manifiesto al País”, respaldado por la Sociedad de Geografía Comercial, cuando en el año 1885 los alemanes habían ocupado ilegalmente las islas Carolinas pertenecientes a España: Costa reclamaba allí el derecho que asistía a España sobre aquella parte de sus colonias, relato con el que el propio Costa confeccionó su obra *El conflicto hispano-alemán sobre la Micronesia* (1886)¹¹. Ya en aquella ocasión, el realismo político de Costa y su espíritu de anticipación le hicieron ver que una nación que deja abandonadas o desatendidas sus colonias, por falta del correspondiente estímulo o simplemente porque abarca un territorio superior a su fuerzas, es en realidad un pueblo poco consciente de su papel y de sus posibilidades ante la historia, que se ancla en viejos moldes y es incapaz de superar esquemas del pasado y adaptarse a los nuevos tiempos; ya lo dijo Toynbee cuando manifestaba que las civilizaciones declinan, “no tanto por causa de invasiones u otras fuerzas exteriores, sino a causa del endurecimiento interior de sus ideas”. El endurecimiento interior de las ideas que denuncia Costa, por el que la civilización española no se seguía expandiendo por el globo terráqueo como la inglesa, francesa o alemana, tenía perfiles bien delimitados para Costa:

España se obstinaba en cerrar sus fronteras a los productos europeos, que era tanto como cerrar las fronteras del mundo a los productos españoles (...), los fabricantes españoles no recurrían el mundo con sus productos y no adquirían para su patria prestigio, riquezas y colonias, como los estaban adquiriendo para las suyas respectivas los fabricantes ingleses, franceses y alemanes, porque la protección aduanera mataba en ellos todo estímulo y aletargaba por modo artificial el espíritu expansivo, centrífugo y universalizador propio del comercio (...) ¹².

Costa se anticipa con la lección que extrae del comportamiento del Gobierno alemán en 1885, de forma muy aproximada a lo que va a ser el curso de los acontecimientos, con los que a no tardar tendrá que enfrentarse nuestro país, en una guerra económicamente desproporcionada, dado que para Costa “la política guerrera tiene que ir forzosamente precedida de la política pacífica: tratados de comercio, engrandecimiento de la marina mercante, fomento y ensanche de sus colonias (...)”. Todo esto, según Costa, propicia que el erario público cuente con medios suficientes para que la nación se pueda defender, a la vez que permite que los ciudadanos aumenten su vida media, se incrementen el censo y la riqueza, la prosperidad y la salud de un país. Lo contrario es para Costa una contienda desigual, que ganarán sin duda las naciones más ricas:

Los progresos de la mecánica han hecho de la guerra un lujo inaccesible al pobre: la epopeya ha degenerado en álgebra y en economía: al reinado de las naciones-héroes ha sucedido el reinado de las naciones-cresos. La guerra ofensiva de España contra Alemania habría sido la embestida del toro contra la locomotora¹³.

Decía en aquella ocasión Costa que, si España era capaz de asumir la enseñanza que le estaba dispensando la ocupación alemana de sus colonias en la Micronesia, el pueblo español podía considerarse –en cuanto a su educación política– por lo menos un cuarto de siglo más adelantado sobre la situación anterior, debido a la toma de conciencia de la necesidad de alianzas, de preparación científica y técnica, buen gobierno, etc. De aprovechar convenientemente esta lección, España habría adelantado, según Costa, todo un largo camino:

Habría aprendido que ni aun encerrándose en su casa y respetando a los demás, se está seguro de una guerra; habría aprendido que el derecho requiere probarse, más que con bulas, con títulos de acero, y que estos títulos no se improvisan con la misma facilidad con que se vocifera una declaración de guerra; habría aprendido que no bastan la determinación y el ánimo, por grandes que sean, si falta lo demás; que la indignación, si tal vez hace versos, en manera alguna barcos y artillería; habría aprendido que las naciones no se forman a corazonadas, ni viven de altiveces o de blasones, sino de previsión y de perseverancia; habría aprendido que la administración pública no se rige por distintos principios que la hacienda particular (...) ¹⁴.

El cambio de actitud de Costa con respecto a estos territorios de la Micronesia, y también respecto al papel que España podía desempeñar en el continente africano, hacen patente en su obra *Reconstitución y europeización de España* que, probados sus peores temores en cuanto a la guerra y al potencial español para poderla afrontar, España no tiene ya otra posibilidad que la de admitir que su política exterior debe cambiar, aunque sea en base a hechos consumados. Para Costa esta política exterior después del 98 es la constatación de que “ningún ideal nos llama ya a ninguna parte del mundo fuera de la Península. No hay ya para nosotros cuestión colonial: los que sueñan con nuevas adquisiciones territoriales para rehacer en África la epopeya americana, no han caído en la cuenta de que mientras España dormía, enamorada de sus Antillas y de sus Filipinas y satisfecha con ellas, el planeta entero ha sido ocupado, sin que quede libre un palmo de suelo donde pudiera ser izada la bandera de las barras” ¹⁵.

No obstante, no por esto es Costa pesimista ni se deja arrastrar por la marea de desesperación que sacudió al país tras la conflagración con los Estados Unidos. Para Costa, la labor es primero de reflexión y luego de paciente entrega para conseguir unos logros, que aunque no por ser más modestos o menos brillantes que los de los países más avanzados dejan de ser menos importantes para sacar a un país de un importante bache moral y material; la esperanza no está para Costa perdida y por eso propone al país el referente de su *Reconstitución y europeización de España*, para aportar soluciones que se pudiesen llevar a cabo a través de una política de salvación nacional, que se dio en llamar, con la ampulosa forma de hablar de la época, política regeneradora. Costa hace su balance en cuanto a la política exterior de la siguiente manera:

Pocos, pobres y desarmados, vivíamos de la reputación, debiéndole el rango de potencia de segundo orden y una vaga promesa de rehabilitación para lo venidero. Esa reputación acabamos de perderla (...).

Sepamos ahora sobrellevar con dignidad nuestra caída, replegándonos al hogar, rehaciendo en un trabajo oscuro y paciente la patria, produciendo a Europa la impresión de un pueblo que hubiese sido trabado por el Océano (...). Todo menos esto: no entristezcamos ni desdoremos con una nota cómica el sombrío final de una historia de veinte siglos, no más digna, pero tampoco menos, que la de cualquier otra nación europea¹⁶.

El trabajo paciente que Costa propone para sacar a España de la postración en la que se encontraba, tras el desastre colonial del 98, tendría por tanto un nombre: política regeneracionista, y un programa político concreto expuesto en la tantas veces mencionada obra *Reconstitución y europeización de España*. No obstante, de los múltiples análisis críticos que se podrían realizar sobre esta obra, nosotros vamos a proponer un análisis en clave de lectura del nacionalismo español que subyace en este texto, lo que creemos que nos proporcionará una visión más original y profunda del intento de Costa de reconstituir nuestro país, en base principalmente a una política, que el mismo Costa denominó de europeización de España, lo cual nos permitirá utilizar la base del marco teórico adquirido a lo largo de nuestra Tesis Doctoral: *El pensamiento político de Joaquín Costa: entre nacionalismo español y europeísmo*¹⁷, para aplicarla al objeto de estudio que nos hemos propuesto en el presente trabajo, consistente en la reflexión crítica sobre la obra de Costa: *Reconstitución y europeización de España*.

En este sentido, será conveniente efectuar algunas matizaciones que aporten más claridad al análisis. En primer lugar, tendríamos que considerar que cualquiera que se quiera acercar a lo que se ha dado en llamar “literatura regeneracionista” debe hacer –en la medida de sus fuerzas– abstracción del carácter muchas veces iracundo y triste con el que el movimiento regeneracionista trataba de hacer reaccionar a un pueblo al que consideraba susceptible de muchas mejoras, tanto antes como después de la catástrofe del 98. El conveniente alejamiento histórico nos debe llevar a intentar un análisis más sereno y comprensivo de los acontecimientos de la época, que valore que si bien el regeneracionismo había mantenido actitudes ampulosas y pretenciosas con aquellas horribles expresiones médicas aplicadas sin piedad ni cuento a la supuesta enfermedad de España –expresiones que denotaban unas formulaciones de la Ciencia política y del Derecho constitucional en mantillas–, no se debe considerar por eso que constituyó, sin embargo, por entero e igual, un movimiento carente de ciertos elementos positivos, algunos de los cuales se terminarían incorporando a la vida pública de nuestro país.

Otra cuestión importante a explicitar para el estudio de la obra *Reconstitución y europeización de España* y, en general, a valorar por quienes pretendan realizar un análisis comprensivo del regeneracionismo, que tuvo en Costa, sin duda, su figura más señera y compleja, es la facilidad con la que se puede distorsionar toda esta corriente que, quizá por el trabajo que ella misma se encomendó, abarcaba mucho más de lo que hubiera sido razonable o conveniente a sus fuerzas, como el estudio que hace Costa del llamado atraso de España –tema siempre recurren-

te en toda la literatura regeneracionista—, que no se orientaba únicamente hacia el mero estudio histórico de nuestro devenir común hasta llegar al largo agonizar del siglo XIX, sino que en Costa es un intento de aprovechar como enseñanza y acicate unas lecciones que no sólo denuncian los vicios y los males de la España de la época, sino que sirven sobre todo para proponer unos remedios que, mejor o peor formulados o de mayor o menor valía, sirviesen para poner en marcha los mecanismos de recuperación de la ilusión y estima colectivos, con su correspondiente programa de medidas susceptibles de convertirse en normas legales a través de la Gaceta oficial, dirigidas en la concepción de Costa a tratar de sentar unas bases que impulsasen un progreso material continuado, para el desarrollo tanto interno como externo de España.

No obstante, para llegar a las soluciones que Costa cree que se deben adoptar políticamente en España, realiza una profunda investigación —que se nota claramente en el texto— por las múltiples referencias históricas a lo largo de todo su discurso teórico, con quizá en algunas ocasiones largas y no siempre claras o necesarias digresiones históricas, con las que Costa buscaba fundamentar su programa de gobierno en torno al más amplio consenso sobre los problemas y las medidas que se debían adoptar en nuestro país, razón por la cual resultaba para Costa tan necesario profundizar y dar a conocer al país las claves históricas de España. Por eso, no nos debe extrañar que el pensamiento que corre a lo largo de esta obra, como en general en la mayoría de sus obras, resulte tan complejo, lo que no simplifica, sino todo lo contrario, su intento de alternativa frente a la política de la Restauración. Esta dificultad añadida quizá ha hecho que algunos hayan interpretado todas estas referencias históricas como un gusto o intento de Costa de vuelta o nostalgia del pasado, o incluso otros hayan llegado a decir que supone una política tradicionalista, tema sobre el que volveremos más adelante. En realidad, hay que estar bastante habituado a la forma de escribir e investigar de Costa para ver que no se trata de eso, sino de la forma tan exagerada con la que tomaba cualquier asunto que tuviera en sus manos, hasta agotar sus últimas preguntas y devorar con afán el último libro que tuviera a su alcance; así lo vio también en 1968 el hispanista inglés Cheyne en su estudio bibliográfico sobre Costa, luego presentado como tesis doctoral, cuando resaltaba el prurito con el que Costa invertía su energía y su tiempo en sus estudios históricos —en los cuales era por otro lado considerado como un auténtico especialista—, lo cual no era por otra parte demasiado extraño en aquella época, sobre todo para las grandes reputaciones de hombres cultos, siendo un valor positivo en aquellos momentos tal y como fue claramente apreciado en su propio tiempo, cuando decía un contemporáneo suyo, Adolfo Posada, que Costa “era el único hombre de su tiempo que, antes de opinar sobre una cuestión política, se tomaba la molestia de examinarla junto con sus antecedentes históricos”¹⁸, lo cual, si bien puede parecer un tanto exagerado en relación a otros grandes estudiosos de la época, sin embargo, sí puede ser claramente indicativo de que Costa sobresalía de la media, en cuanto a su forma de investigación, por la lectura que realizaba de forma asidua en varios idiomas, por

la extensa bibliografía que utilizaba, las referencias, las notas a pie de página y los índices, a menudo tan omitidos en el siglo XIX, lo cual revela una gran seriedad académica. No obstante, como ya hemos dicho, lo poco desarrollado de una incipiente Ciencia política y los medios con los que contaba el Derecho constitucional de la época no hacen extrañas las frecuentes alusiones a otras ciencias tales como las naturales, pero sobre todo el recurso a la historia, en una época en la que estaba bastante extendido el historicismo.

Por otro lado, la lectura del libro *Reconstitución y europeización de España* tiene otro elemento que también puede desorientar al lector de nuestros días, cuando Costa utiliza en esta obra sus conocidos eslóganes, tales como “doble llave al sepulcro del Cid para que no vuelva a cabalgar”, las referencias al “Gobierno impersonal” o, por citar alguno más, su célebre binomio “escuela y dispensa”. Conviene, por tanto, que nos detengamos brevemente en este tema, por las repercusiones posteriores sobre el análisis de la obra que estamos estudiando. Efectivamente, las frases citadas y otras tantas, todas muy conocidas, calaron rápidamente en la opinión pública, divulgando y popularizando la labor de Costa, dentro de su intento desesperado por movilizar los recursos humanos necesarios para imprimir un giro radical en la marcha política del país, por lo que desde el punto de vista político no era descartable o ilegítima esta forma de hacer campaña política. El problema es que, a la larga, estas frases sonoras que tanto le ayudarían a darse a conocer y a dar a conocer su programa le habrían de perjudicar más adelante, en cuanto al conocimiento general de la profundidad y elaboración de sus concepciones, pues, como ha dicho muy acertadamente Gil Novales, el que escucha una frase “sin conocer lo que hay detrás en el pensamiento de su autor, tiende a darle una interpretación equivocada”¹⁹; de hecho, ya Altamira en 1912 se había percatado de que simplificaban de forma excesiva y terminaban distorsionando un trabajo y pensamiento que en realidad eran muy complejos y elaborados²⁰. Esta afirmación de Altamira se encontraba dirigida, sin duda, contra aquellas interpretaciones que ponían el acento más en lo que parecen decir algunas de estas ideas o frases, excesivamente ambiguas –por lo que al menos requerirían matizaciones en los que las utilizan–, que en lo que en realidad expresan las obras de Costa, lo cual se hizo patente ya durante la vida del propio Costa, que tuvo que defenderse en alguna ocasión de este tipo de interpretaciones, tal y como queda reflejado, por ejemplo, en la memoria del Ateneo de Madrid²¹.

Esto no resultaría extraño, si pensamos que suele ser práctica política corriente la crítica o contestación de los eslóganes o alternativas políticas por fuerzas políticas de signo distinto o contrario, con el fin de contrarrestar sus efectos, teniendo además en cuenta que en este caso el programa político y los eslóganes de Costa iban dirigidos a proponer un cambio político radical en la vida pública española, muy peligroso para las acomodadas clases políticas de la Restauración, por lo que se hizo imprescindible para los dirigentes atacar esos eslóganes desde el punto de vista político, procediendo de esta forma a una sistemática descalifi-

cación del regeneracionismo, como movimiento pequeño-burgués de escasa importancia, del que se decía que constituía más una crítica airada al sistema imperante en la Restauración que un verdadero programa de una alternativa efectiva para España. Este tipo de debate político hace que mantengamos que resulte totalmente desaconsejable tratar de explicar a Costa únicamente desde el conocimiento de estas fórmulas y aforismos, pues son en nuestra opinión, por sí mismos, incapaces de representar, resumir o agotar una vasta obra que por otro lado revela una asombrosa poligrafía, que por ser tan compleja y en algunas ocasiones tan técnica requeriría, en justicia, de muchos estudios para ser convenientemente aprovechada y valorada; camino en el cual se ha avanzado espectacularmente en los últimos años, merced al esfuerzo de grandes y preparados investigadores.

En cuanto a por qué se propone resaltar de la obra *Reconstitución y europeización* el nacionalismo español que subyace en Costa, parece claro que en pocos momentos de la historia de España ha sido tan patente la conciencia del hecho nacional español y su incidencia en los destinos colectivos de España y en los derechos subjetivos ejercitables –una de las principales tesis de Costa para el cambio de política general– como después del fracaso colonial del 98. Por eso, abríamos este trabajo interrogándonos sobre las mixtificaciones históricas y el carácter y psicología de los españoles, pues Costa lucha internamente a lo largo de toda esta obra contra cierto determinismo español después del desastre, que para él es necesario superar con medidas muy concretas, para salir de la situación de apatía generada por este acontecimiento. Ese determinismo que Costa quiere superar con su *Reconstitución y europeización de España* es fruto de lo que él califica de error de no haber sido conocida a tiempo la verdadera “psicología nacional”²², pues, de haber sido estudiada a fondo y puesta en conexión con la geografía, cultura, medios científicos y técnicos, etc. de los españoles en aquellos momentos históricos, España hubiera podido, según Costa, mejorar espectacularmente su nivel de progreso y bienestar, por lo que se hacía necesario un cambio radical de lo que había venido siendo la tónica general histórica hasta ese momento, un cambio que para Costa es una “total rectificación de nuestra historia”, debido a que España no ha sabido “darse una constitución propia, adecuada a su psicología y a la calidad y posición de su territorio, por haber aventajado los ánimos de los gobernantes a las fuerzas y las aptitudes del país (...)”²³.

Para tratar de encontrar las claves históricas de la conciencia nacional española, retrocede Costa hasta el tiempo de los Reyes Católicos, que para él son sin duda los verdaderos fundadores de la nacionalidad española²⁴. También analiza otros distintos momentos e hitos importantes de nuestra historia, en una búsqueda que pone al descubierto lo poco cohesionador que había sido el anterior andamiaje de la monarquía española, basada en elementos tradicionales del viejo orden, para cimentar convenientemente el paso a un concepto más moderno de nacionalismo español, organizado en torno al principio de soberanía nacional. El problema de esta transición es que, al entrar en pugna ambos principios, esta lucha no habría de facilitar, sino todo lo contrario, a las minorías ilustradas el

avance hacia un progresismo liberal nacionalista, que pudiese ofrecer una alternativa cohesionadora válida.

En Costa, también está presente esta lucha entre viejos y nuevos conceptos y realidades, ya que, pese a tratar de indagar nuevas soluciones en el sustento de la nacionalidad española, no logrará, sin embargo, desprenderse totalmente de otros elementos más o menos tradicionales en España, incurriendo en algunas contradicciones que revelan también la indeterminación general de la época, en la que caerán también algunos destacados miembros de la llamada generación del 98²⁵, por lo que no resulta totalmente extraño que Costa mezcle estas concepciones, cuando escribe como referentes de gobernantes reformistas: “modelos de españoles para el Jefe del Gobierno en este respecto: la Reina Católica y Cisneros, naturalmente en traje moderno”²⁶.

En esto se han querido basar algunos autores para decir que Costa se acercaría en algunas de sus concepciones al tradicionalismo, lo cual, y a pesar de la terminología y expresiones un tanto anticuadas que utiliza Costa, que en algunas ocasiones nos puedan recordar cierta nostalgia del pasado –por ejemplo denominar despena a sus propuestas económicas–, no resulta sin embargo una aproximación demasiado elaborada de su doctrina, puesto que el reformismo de Costa es, como ha dicho muy acertadamente Elías Díaz, “a pesar de todo, más moderno y encaja en esa «mala conciencia social» que se manifiesta en los idearios no socialistas, con caracteres cuajados de contradicciones internas”²⁷.

Precisamente aquí es donde va a revelar un importante punto de inflexión la obra de Costa *Reconstitución y europeización de España*, entre una política que venía siendo aceptada por algunos como de cierto carácter tradicionalista implícito y que Costa expresamente acepta en la mencionada obra, cuando escribe: “Política tradicionista: la historia y la costumbre como medio de partear el gran movimiento social de nuestro tiempo (...). No puede el legislador decretar reformas para una sociedad vieja de dos mil años como el filósofo se pone a elaborar la «crítica de la razón pura». Por el género de la primera materia sobre que opera, el político no tiene derecho a equivocarse. Caminar llevado de la mano por la experiencia (...)”²⁸. Y, por otro lado, la gran corriente que se opera desde el 98, en relación con un “modernismo” en el que coinciden muchos sectores y tendencias, que en la obra *Reconstitución y europeización de España* tiene claramente un nombre, “política de europeización”, pero que calará de distinta forma en la sociedad de la época, entendido para algunos como un cambio que no se sabe muy bien en qué consiste pero que refleja una conciencia de la crisis, que no será, sin embargo, por entero e igual, de exclusivo predicamento de una escuela, forma de ciencia, arte o filosofía concreta. Abellán ha escrito de forma muy certera sobre esto que “ese cambio podía venir de lados muy distintos; para unos la solución tenía que ser la rebeldía estética, para otros la revolución social, para los de más allá la exaltación nacionalista y para casi todos la «europeización del país»”²⁹.

Y esa es precisamente una de las grandes aportaciones de Joaquín Costa al proceso de modernización español: la conocida “política de europeización”, como forma de corregir los factores que habían llevado a nuestro país al desastre, mediante una nivelación de España, en cuanto a la calidad de vida, cultura y ciencia y demás formas avanzadas de progreso en todos los órdenes, según la experiencia que se había ido asentando y desarrollando en los países europeos más adelantados de nuestro entorno.

Ese proceso de europeización de España, del deseo de querer igualarnos con Europa, lleva a que Costa recoja expresamente en su programa político, expuesto en su *Reconstitución y europeización de España*, la plena aceptación del sistema democrático, al ser el que constituye “una legalidad común en toda Europa”, y por tanto, para Costa, España tiene que integrarse plenamente en esa onda democrática. Costa no toma partido por el Antiguo Régimen de los Reyes Católicos, entre otras cosas porque sería absurdo pensar en la vuelta a un orden estamental; por eso, sólo los tiene en cuenta a la hora de considerarlos como fundadores de la nacionalidad. Pero, cuando se trata de proponer soluciones para España, defiende el mantenimiento del *statu quo* de los derechos políticos, conseguidos durante la Restauración alfonsina, lo cual es claramente patente en el apartado que destina a los derechos políticos, donde se puede leer la defensa de la democracia que efectúa Costa, al ser el sistema político que el pueblo ha defendido con su propia sangre durante dos generaciones:

Derechos políticos:

Mantenimiento del *statu quo*. Ha pasado ya la moda de llamar pestilencia y abominación a la democracia. Valgan poco o valgan mucho, el Parlamento, el Jurado, los derechos individuales, y el sufragio universal constituyen una legalidad común a toda Europa, han costado caudales inmensos y torrentes de sangre a dos generaciones; y creemos que sería un atentado contra el país reponerlos al estado de problema y complicar las preocupaciones presentes con otras que no son ya o que no son todavía cuestión fuera de la Universidad o de la Academia³⁰.

Por eso, sería injusto considerar a Costa como tradicionalista sin más, por las referencias históricas en sus obras, pues, aun reconociendo que su nacionalismo español alcanza un peculiar significado muy personal, en el que la reconstitución de España tendrá una importante base en el elemento tradicional hispánico, enmarcado en una serie de elementos o preocupaciones tradicionales en España, tales como la problemática del campesinado, la afirmación de los valores culturales propios como positivos, etc., sin embargo estos elementos no constituyen en Costa una mera vuelta hacia el tradicionalismo, entendido como movimiento ideológico refractario a los cambios, pues ya con su célebre frase “doble llave al sepulcro del Cid”, que vemos escrita en su *Reconstitución y europeización de España* –naturalmente guardando las precauciones con las que anteriormente hemos dicho que se deben entender los aforismos de Costa–, había contestado a los repetidos llamamientos a la tradición histórica y al espíritu religioso, frente a los que

se había manifestado como partidario de un imprescindible cambio que aportara el progreso económico, cultural y político de nuestro país.

Por eso, se debe resaltar que Costa no quería fundar la nacionalidad española de nuevo después del desastre del 98 –tal y como se dice expresamente en la obra comentada–, sino aprovechar lo aprovechable e incorporar a la idiosincrasia tradicional española otros elementos, que denotan una importantísima inflexión en este autor, hacia posiciones y valores nuevos, que resultasen compartidos –con su política de europeización– por los pueblos más prósperos y evolucionados del momento, tales como el progreso de la ciencia, el desarrollo del comercio, de la escuela, etc., lo que resulta en síntesis un sistema complejo y nuevo de entender las posibilidades que puede desarrollar nuestro país dentro del entorno europeo que le rodea. Todas estas propuestas iban dirigidas no a una mera reflexión o ensayo sobre las capacidades de España, sino que en el pensamiento de Costa se acompañaba el análisis con la acción; en este caso la acción que proponía Costa iba encaminada hacia la creación de un partido nacional o partido regenerador, concebido como una especie de partido de “salvación nacional” después del desastre, cuyo fin último debía ser el de impulsar la recuperación de la colectividad española, que en otros momentos había aportado al mundo un gran caudal de creatividad y que para Costa todavía era posible recuperar, sin perder radicalmente su idiosincrasia, a través de la tantas veces mencionada política de europeización. Costa quería de esa manera movilizar para la acción política, propuesta en su *Reconstitución y europeización de España*, a buena parte de los ciudadanos que no participaban en ninguna de las opciones de los partidos políticos del turno dinástico. El balance que hacía Costa era el siguiente: “menos de medio millón de ciudadanos afiliados en los diversos partidos” y el resto, lo que llama “masa neutra”, es decir, susceptible de ser movilizada para que aporte su energía a nuevas opciones políticas. Naturalmente que el proponer un partido político con sus periódicos, comités y asambleas no debió de ser bien acogido por los partidos existentes de las acomodadas clases políticas de la Restauración, cuya labor a partir de entonces no pudo ser otra que la de oponerse sutilmente a quienes ocupaban un lugar más modesto en el escalafón social de la época, que se presentaban en la escena social y política sin “carta de presentación”, casi de “forma impertinente” podría decirse, para la rígida jerarquía social del momento, por lo que se hizo imprescindible, desde la propia clase política imperante de la Restauración, atacar este movimiento tachándolo de protesta airada de pequeños comerciantes y agricultores, que sólo representaban una parte de la clase media-baja...

Sin embargo, y pese a todo, la labor de Costa, si bien fracasó desde el punto de vista político en esta ocasión, no fue baldía, contribuyendo destacadamente su aportación desde la Cámara Agrícola del Alto-Aragón a una necesaria reflexión sobre las posibilidades de nuestro país después del desastre del 98, encaminada siempre hacia la necesaria modernización de España, sobre todo después de la decepción de la experiencia inmediata al fracaso colonial y subsiguiente aislamiento diplomático y recogimiento interior español. De esta forma, Costa repre-

senta el primer referente de importancia de esta tendencia de modernización de España después del desastre del 98, constituyendo, por tanto, un destacadísimo precursor de la generación del 98 en estas preocupaciones, dejando fuertemente su impronta en los jóvenes del 98, a los que influyó de manera decisiva, sobre todo en Ganivet, Unamuno, Azorín y posteriormente Ortega. De la influencia de Costa sobre esta generación y sobre el propio Ortega y Gasset, señalaremos sólo a modo de ejemplo el famoso elogio que Ortega dirigió a Costa, del que dijo:

La palabra regeneración no vino solo a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza a hablar de europeización. Uniendo fuertemente ambas palabras, D. Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro *Reconstitución y europeización de España* ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano³¹.

Y continuaba Ortega ligando el concepto de regeneración –que para algunos autores tan mala prensa ha tenido– con el de europeización, con el que muchos en aquella época parecían estar en cierto modo conformes, para defender este autor que la europeización era en realidad una de las partes más consistentes de la regeneración:

Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstitutiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución³².

Y para solucionar el “problema español” y modernizar nuestro país, las medidas de la política de europeización no podían basarse en otros pilares que la conocida divisa de Costa: “escuela y despensa”. El estudio histórico de Costa de los últimos cuatro siglos no iba sino encaminado hacia un intento de “vertebración” de España, que tratase de cohesionar y formar en cierta forma una conciencia nacional en nuestro país, más acorde con los nuevos tiempos y realidades en las que les tocaba vivir a aquellos contemporáneos nuestros, que si querían competir en las nuevas circunstancias por las que atravesaban no tendrían más remedio que prepararse adecuadamente, en primer lugar mediante un sistema educativo, que a la vez mentalizase al español de su nueva condición de ciudadano mejor preparado para asumir los retos que de él se esperaban, en lo cual pone Costa un especial énfasis:

La mitad del problema español está en la escuela: a ella principalmente debió su salvación y debe su grandeza presente Alemania. Hay que “rehacer” al español; acaso dijéramos mejor “hacerlo”. Y la escuela actual no responde ni remotamente a tal necesidad.

(...) Lo que España necesita y debe pedir a la escuela no es precisamente hombres “que sepan leer y escribir”: lo que necesita son “hombres”; y el formarlos requiere educar el cuerpo tanto como el espíritu, y tanto o más que el entendimiento, la voluntad. La conciencia del deber, el espíritu de iniciativa, la confianza en sí mismo, la individualidad, el carácter; y, juntamente con esto, la restauración del organismo corporal, tan decaído por causa del desaseo, del exceso de trabajo

y la insuficiencia de alimentación; tal debe ser, en aquello que corresponde a sus medios, el objetivo de la escuela nueva³³.

En este sentido, parece haber un punto de coincidencia entre el intento del filósofo alemán Fichte de fortalecer la nacionalidad en su país después de la ocupación napoleónica –principalmente por medio de la educación– y la tenaz defensa que formula Costa de la educación, no como una mera posesión de conocimientos, sino con un significado mucho mayor que el simple “saber leer y escribir”, mostrándose Costa, por tanto, también ambicioso al hablar de la formación del carácter, de la confianza en uno mismo, de la voluntad, etc., lo que en su fin último revela un deseo de formar unos ciudadanos más conscientes y capacitados, entre otras cosas, también para participar en la toma de decisiones y asunción de responsabilidades públicas en un sistema democrático. De ahí se entendería la especial preocupación de Costa de mejorar la relación entre los gobernantes y los gobernados, que no debe ser en ningún caso de sumisión popular ante sus representantes, sino que debe ir, en el pensamiento de Costa, encaminada hacia mejores gobiernos que eleven la instrucción general, la libertad, el desarrollo sostenido de la economía, el fomento de las obras públicas y en general la acometida de todo un vasto programa de bienestar y mejoras públicas merced al intervencionismo estatal, tal y como se encuentra formulado en el Manifiesto de la Cámara Agrícola del Alto-Aragón; de esta manera, subyace en el programa político expuesto por Costa el intento de éste de invertir la concepción de los propios españoles hacia su país después del desastre, para tratar de comunicar aliento a un pueblo que, merced a sus realizaciones, pueda estar orgulloso o al menos satisfecho de sus logros y sobre todo menos acomplejado de sus posibilidades o valía frente a otros pueblos más adelantados.

Por eso, plantea Costa en su *Reconstitución y europeización de España* que era necesaria una reforma, tanto estética como estructural. Estética, porque resultaba imprescindible interrogarse y reflexionar a través de ensayos, artículos y demás literatura –de la que tanto uso hizo la llamada generación del 98– de la realidad y posibilidades de la España de la época. Pero sobre todo Costa hará especial hincapié en la reforma estructural, dirigida principalmente a nutrir mejor al pueblo: a evitar el “doble gazpacho” de los jornaleros o que una parte importante de la población se fuese a la cama con hambre. Costa escribe con su característica ironía sobre esto: “la cabeza y el brazo dependen de la oficina del estómago. Dime lo que un pueblo come, y te diré el papel que desempeña en la historia”³⁴. No será sin embargo, hasta algunos años más tarde cuando todo este programa de Estado intervencionista, en cuanto a los recursos nacionales, se desarrolle plenamente en relación con lo sintetizado en 1898, cuando en el célebre discurso de Costa sobre los “siete criterios de Gobierno”, impartido en el Teatro Pignatelli de Zaragoza el 12 de febrero de 1906, explicitase algunas de las ideas que proponía para la gobernación del país:

(...) La organización del Estado debe acomodarse a los recursos de la nación, v. gr., suprimiendo y simplificando organismos y rebajando sueldos a la congrua, de forma que el ser empleado o funcionario público no sea más ventajoso que el ser maestro, párroco o médico rural (...), no debe tocarse a las organizaciones subalternas, sino insensiblemente y a la larga, ni aun por motivos de mejorarlas. (...), socializar y hacer justo el Estado en tanto se reforma y hace justa la sociedad; gobernar para la blusa y el calzón corto principalmente (supresión del salvaje impuesto del proletariado, que es el de Consumos; progresionalidad en la tributación, con exención de las pequeñas fortunas [rentas]; investigación de la riqueza oculta, para que contribuya; reforma de los aranceles de Aduanas en sentido liberal; abolición de la redención del servicio militar; perfeccionamiento de las instituciones que afectan en especial a las clases populares, la escuela rural, la justicia municipal, los caminos vecinales, las escuelas prácticas de cultivo y de oficios, construcción de viviendas económicas e higiénicas, instituciones de crédito agrícola, etcétera; expendedorías reguladoras; represión de la adulteración y el fraude; seguro social o popular por el Estado; huertos comunales; protección eficaz a los emigrantes...) (...)35.

Estas y otras medidas propuestas por Costa, encaminadas a tratar de solventar algunos de los problemas más acuciantes que afectaban a la España de aquellos días, constituyen, en suma, su gran *proyecto nacional*: ir al origen de la mala gobernación política, opinando al igual que Cánovas que las naciones mal gobernadas se desentienden de sus destinos. Además, Costa verá en seguida claro que el ciudadano mal alimentado e instruido no hace funcionar correctamente la rueda o mecanismo del sistema político democrático; por eso dice que “el que tiene la llave del estómago, tiene la llave de la conciencia”. La revolución estructural que propone Costa para salir de esta situación se encuentra claramente apuntada y sintetizada en la tantas veces mencionada obra *Reconstitución y europeización de España*, en la que se aportan con mayor o menor acierto algunas directrices que incluso posteriormente tanto habrían de influir en la futura modernización de España: descentralización de la Administración, renovación de las élites gobernantes, mejora de la agricultura, de la industria y el comercio, de la Hacienda y el crédito públicos...; el fin último de estas medidas: conocer nuestros defectos y tratar de remediarlos. Costa lo expresará así: “conocer el país es la primera condición para poder gobernarlo. Parecerá esto una verdad de Pero Grullo, ¿no es cierto?; y, sin embargo, ahí precisamente está nuestro pecado, el gran pecado de nuestro ayer y de nuestro presente (...)”36.

Costa, a pesar de todo, es optimista y cree que el país puede regenerarse, para salir fortalecido de la situación, si se enmienda y dirige en análogo sentido que las naciones europeas más desarrolladas. El 98 no será por tanto para Costa una losa imposible de levantar, a pesar de su impacto en la política, economía y sociedad de la época. Costa sabe, y por eso propone las medidas de su *Reconstitución y europeización de España*, que España era capaz de recobrar, recuperar su estima y emprender el camino que ya estaban recorriendo muchas de las naciones europeas de nuestro entorno; entonces y sólo entonces, la comentada política de europeización podría cobrar todo su sentido.

NOTAS

- * Profesor de Derecho Constitucional del Centro de Estudios Superiores Sociales y Jurídicos “Ramón Carande” de Madrid.
- 1 JOVER, J. M., *Política, Diplomacia y Humanismo popular. Estudios sobre la vida española en el siglo XIX*, Madrid, 1976, p. 125.
 - 2 Cfr. BERMEOSOLO, F., “La opinión pública norteamericana y la guerra de los Estados Unidos contra España”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 123. Mayo-junio, 1962 (para ampliar, véase la Tesis presentada por este autor en la Escuela Oficial de Periodismo de Madrid, titulada *William Randolph Hearst y el “periodismo amarillo”*).
 - 3 GALLEGO, J. A., “Regeneracionismo y crisis del 98”, en *Cuadernos de Historia 16* (Monográfico sobre el desastre del 98), p. 98.
 - 4 Véase el dramático relato que realiza en su libro FERNÁNDEZ ALMAGRO, M., *En torno al 98. Política y literatura*, Madrid, 1948, pp. 13-35.
 - 5 El mensaje y programa de la Cámara agrícola del Alto-Aragón, estaba fechado el 13 de noviembre de 1898, y se dio a conocer ese mismo día a la prensa, publicándose en *El Liberal*, diario de Madrid, y posteriormente en otros muchos periódicos, hasta tal punto que Costa pudo redactar un capítulo entero de la mencionada obra, que tituló: “Opiniones de algunos periódicos sobre los precedentes documentos”, en base a las reacciones de la prensa española. Vid. COSTA, J., *Reconstitución y europeización de España*. Programa para un partido nacional. Imprenta de San Francisco de Sales. Madrid, 1900, pp. 71-84.
 - 6 COSTA, J., *La Fórmula de la Agricultura española*. Parte segunda: Política Hidráulica, Madrid, 1911, p. 412.
 - 7 EDITORIAL, *La autonomía colonial*, Imprenta de Aurelio Alaria, Madrid, 1883.
 - 8 COSTA, J., “El canal de Tamarite”, en *La Cámara, órgano de la Cámara agrícola del Alto Aragón*, año 2, nº 59 (15-5-1897). Cit. SERRANO, C., “Joaquín Costa y la cuestión cubana”, en AA.VV., *El legado de Costa*, Ministerio de Cultura, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1990, p. 209.
 - 9 *Ibidem*.
 - 10 COSTA, J., *Reconstitución y europeización..., op. cit.*, p. 38.
 - 11 COSTA, J., *El conflicto hispano-alemán sobre la Micronesia*, Madrid, 1886. La obra fue posteriormente retitulada y sufrió algunas alteraciones apareciendo editada en Madrid el año 1915 con el título *Alemania contra España. Una lección a Bismarck. España duerme, pero no está muerta*, Madrid, 1915.
 - 12 COSTA, J., *El conflicto hispano-alemán..., op. cit.*, p. XV.
 - 13 *Ibidem*, p. XXVIII.
 - 14 *Ibidem*, p. XXV.
 - 15 COSTA, J., *Reconstitución y europeización..., op. cit.*, p. 36.

- 16 *Ibidem*, pp. 35-36.
- 17 MATEOS y DE CABO, O. I., *El pensamiento político de Joaquín Costa: entre nacionalismo español y europeísmo* (Tesis de Doctorado, leída el 26 de septiembre de 1996, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, de la Universidad Complutense de Madrid, que obtuvo la máxima calificación de “apto cum laude por unanimidad”).
- 18 CHEYNE, G. J. G., *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Zaragoza, 1981, p. 249.
- 19 GIL NOVALES, A., Prólogo a la obra de Costa, J., *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de Gobierno de España: urgencia y modo de cambiarla*, Zaragoza, 1982, p. 20.
- 20 ALTAMIRA, R., *Aspecto general e histórico de la obra de Costa*, Bilbao, 1912, p. 30.
- 21 COSTA, J., *Oligarquía y caciquismo...*, *op. cit.*, p. 174 y ss.
- 22 Vid. la obra de COSTA, J., *Tutela de Pueblos en la Historia*, Biblioteca Costa, Madrid, (s. f.) [1917], el epígrafe: “problema: necesitamos conocernos; psicología nacional”, p. 335.
- 23 COSTA, J., *Reconstitución y europeización...*, *op. cit.*, p. 4.
- 24 *Ibidem*, p. 304.
- 25 PRADO, A., *La literatura del casticismo*, Madrid, 1973, p. 333.
- 26 COSTA, J., *Reconstitución y europeización...*, *op. cit.*, p. 38.
- 27 DÍAZ, E., “Comentario a una obra de Gil Novales”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 143, Septiembre-October, 1965, p. 211.
- 28 COSTA, J., *Reconstitución y europeización...*, *op. cit.*, pp. 19-20.
- 29 ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, t. V (1), Madrid, 1989, pp. 63-64.
- 30 COSTA, J., *Reconstitución y europeización...*, *op. cit.*, p. 30.
- 31 ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, tomo I, Madrid, 1946, p. 512.
- 32 *Ibidem*.
- 33 COSTA, J., *Reconstitución y europeización...*, *op. cit.*, p. 27.
- 34 *Ibidem*, p. 21.
- 35 COSTA, J., *Los Siete criterios de Gobierno*, t. VII de la “Biblioteca Económica, Biblioteca Costa”, Madrid, 1914, p. 156.
- 36 COSTA, J., *Tutela de Pueblos...*, *op. cit.*, p. 336.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. (Cheyne, G. J. G. *et al.*), *El legado de Costa*, Ministerio de Cultura, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1984.
- (Rodríguez Adrados, A. *et al.*), *Homenaje a Joaquín Costa*, Academia Matritense del Notariado, Madrid, 1990.
- (Navarro Rubio, M. *et al.*), *Vigencia del pensamiento de Joaquín Costa*, Madrid, 1994.
- ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, T. V (1). Madrid, 1989.
- (*et al.*), *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*, Barcelona, 1975.
- ALTAMIRA, R., *Aspecto general e histórico de la obra de Costa*, Bilbao, 1912.
- , *Historia de la civilización española*, Madrid, 1928.
- ANTÓN DEL OLMET, L., *Los grandes españoles. Costa*, Madrid, 1917.
- AZCÁRATE, G., *El régimen parlamentario en la práctica*, Madrid, 1931.
- , *El self-government y la monarquía doctrinaria*, Librerías de A. De San Martín, Madrid, 1877.
- AZCÁRETE, P., *La guerra del 98*, Madrid, 1968.
- BERMEOSOLO, F., “La opinión pública norteamericana y la guerra de los Estados Unidos contra España”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 123, Mayo-junio, 1962.
- BLAS GUERRERO, A., *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, 1984.
- BRENAN, G., *El laberinto español*, Barcelona, 1977.
- CHEYNE, G. J. G., *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Zaragoza, 1981.
- , *Joaquín Costa, el gran desconocido. Esbozo bibliográfico*, Barcelona, 1971.
- CIGES APARICIO, M., *Joaquín Costa*, (Biblioteca de la cultura española nº 12), Aguilar editor, Madrid [s/f] ¿1934?
- , *Joaquín Costa el gran fracasado*, Madrid, 1930.
- COSTA, J., *Colectivismo agrario en España*, Vols. VII y VIII de la Colección Obras de J. Costa, Guara, Zaragoza, 1983.
- , *El comercio español y la cuestión de África*, Imprenta de la Revista de Legislación, Madrid, 1982.
- , *El conflicto hispano-alemán sobre la Micronesia*, Imprenta de Fortanet, Madrid, 1886.
- , *La Fórmula de la Agricultura española*, Parte segunda: Política Hidráulica, Madrid, 1911.

- COSTA, J., *Los Siete criterios de Gobierno*, T. VII de la "Biblioteca Económica. Biblioteca Costa", Madrid, 1914.
- , *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*, Imprenta de San Francisco de Sales, Madrid, 1900.
- , *Tutela de Pueblos en la Historia*, Biblioteca Costa, Madrid, (s. f.) [1917].
- DÍAZ, E., *La Filosofía social del krausismo español*, Madrid, 1992.
- , "Comentario a una obra de Gil Novales", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 143. Septiembre-October, 1965.
- EDITORIAL, *La autonomía colonial*, Imprenta de Aurelio Alaria, Madrid, 1883.
- FERNÁNDEZ ALMAGRO, M., *En torno al 98. Política y literatura*, Madrid, 1948.
- FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *Educación y revolución en Joaquín Costa*, Madrid, 1969.
- , *Estudios sobre Joaquín Costa*, Univ. de Zaragoza, 1989.
- FICHTE, J. G., *Discursos a la nación alemana*, Madrid, 1977.
- GALLEGO, J. A., "Regeneracionismo y crisis del 98", en *Cuadernos de Historia 16*. (Monográfico sobre el desastre del 98).
- GIL CREMADES, J., *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, 1969.
- GIL NOVALES, A., *Derecho y revolución en el pensamiento de Joaquín Costa*, Madrid, 1965.
- , Prólogo a la obra de Costa, J., *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de Gobierno de España: urgencia y modo de cambiarla*, Zaragoza, 1982.
- GÓMEZ MOLLEDA, M. D., *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, 1966.
- GRANJEL, L., *Panorama de la generación del 98*, Madrid, 1959.
- IRIONDO, T.; PINEDO, J.; GUZMÁN SANGUINETTI, L., *Los revolucionarios del siglo XX: Joaquín Costa, Van Gogh, Sigmund Freud*, T. VI, Madrid, 1983.
- JOVER, J. M., *Política, Diplomacia y Humanismo popular. Estudios sobre la vida española en el siglo XIX*, Madrid, 1976.
- LAÍN ENTRALGO, P., "Costa y el regeneracionismo", en *Información Comercial Española*, nº 340, diciembre, 1961.
- , *La generación del 98*, Madrid, 1975.
- LEGAZ LACAMBRA, L., "El pensamiento social de Joaquín Costa", en *Revista Internacional de Sociología*, nº 17, enero-marzo 1947.
- LÓPEZ CALERA, N., *Joaquín Costa: filósofo del Derecho*, Institución "Fernando el Católico", Zaragoza, 1965.

- MAINER, J. C., "Para la historia del nacionalismo español", en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 10, Huesca, 1993.
- MARTÍN-RETORTILLO, C., *Joaquín Costa, propulsor de la reconstrucción nacional*, Barcelona, 1961.
- MATEOS Y DE CABO, O. I., *El pensamiento político de Joaquín Costa: entre nacionalismo español y europeísmo* (Tesis de Doctorado, leída el 26 de septiembre de 1996, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, que obtuvo la máxima calificación de "apto cum laude por unanimidad").
- MAURICE, J.; SERRANO, C. J., *Joaquín Costa: crisis de la Restauración y populismo (1875-1911)*, Madrid, 1977.
- MÉNDEZ CALZADA, L., *Joaquín Costa, precursor doctrinario de la República española*, Buenos Aires, 1943.
- MERINO MERCHÁN, J. F., *Regímenes históricos españoles*, Madrid, 1978.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, tomo I, Madrid, 1946.
- ORTÍ BENLLOCH, A.; GÓMEZ BENITO, C., *La fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón en el proyecto de desarrollo agrario nacional de Joaquín Costa*, Fundación Joaquín Costa, Huesca, 1992.
- PÉREZ, D., *El enigma de Joaquín Costa. ¿Revolucionario? ¿Oligarquista?*, Madrid, 1930.
- PÉREZ DE LA DEHESA, R., *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, 1966.
- PRADO, A., *La literatura del casticismo*, Madrid, 1973.
- RAMOS OLIVEIRA, R., *Politics, Economics, and men of modern Spain. 1808-1946*, London, 1946.
- REID, J. T., *Modern Spain and liberalism*, Stanford University, California, USA, 1937.
- RIVAS PALÁ, M (et al.), *Archivo de Joaquín Costa. Inventario de los documentos conservados en el Archivo Histórico Provincial de Huesca*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1993.
- SERRANO, C., *Final del Imperio*, España, 1895-1898, Madrid, 1984.
- , "Joaquín Costa y la cuestión cubana", en AA. VV., *El legado de Costa*, Ministerio de Cultura, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1990.
- TUÑÓN DE LARA, M., *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Madrid, 1974.
- VALLÉS DE LA CUEVAS, E., *La revolución en España y Joaquín Costa*, Huesca, 1976.
- VARELA ORTEGA, J., *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*, Madrid, 1977.

La cuestión colonial del 98 en la conciencia aragonesa. Joaquín Costa y Lucas Mallada

POR

ALBERTO GIL NOVALES

No se trata ahora de describir la participación aragonesa en la Generación del 98 ni tampoco de cómo se vivieron en Aragón los años del Desastre. Tampoco vamos a hablar otra vez del regeneracionismo finisecular. Lo que se va a tratar es el tema colonial mismo y su repercusión en los escritores aragoneses.

Curiosamente en uno de los libros más significativos de la nueva mentalidad, en el conjunto español, *Alma contemporánea*, de José María Llanas Aguilaniedo, publicado en 1899¹, no encuentro ninguna referencia al tema que nos ocupa. Al tratarse de una obra eminentemente literaria, parecerá natural esta ausencia, pero es el caso que Llanas Aguilaniedo para fundamentar su Estética pasa revista, entre otras, a la mentalidad burguesa y a las reivindicaciones obreristas, con especial detención en el anarquismo, pero no hay ninguna alusión a la cuestión colonial.

Tampoco la encuentro en otro oscense, Rafael Salillas, a pesar de su dedicación sociológica y, más en concreto, a pesar de sus numerosas aportaciones a los estudios penitenciarios en España. Su aguda conciencia histórica, su devoción casi filial respecto de Joaquín Costa le llevaron a la propia historia de las ideas penitenciarias en España o al significado de las Cortes de Cádiz, pero no a un planteamiento de la cuestión colonial, excepto, todo hay que decirlo, en alguna fugaz alusión². Dentro de su propia especialidad, acaso pudo leer el doloroso folleto de José Martí *El presidio político en Cuba*, publicado en Madrid en 1871³, pero su mentalidad positivista le llevaba más al análisis del criminal como tipo, por ejemplo Angiolillo, el asesino de Cánovas⁴, o Mateo Morral, lo cual sin salir del anarquismo se aleja de la crisis noventayochista para entrar en la de 1909⁵.

En cambio la cuestión colonial entra de lleno en las preocupaciones de Joaquín Costa. Dejo de momento de lado todos los aspectos africanos de la cuestión, ya que no fue Santa Cruz de Mar Pequeña el pretexto o el motivo para la guerra del 98, y me concentraré en los temas específicamente americanos, sobre todo cubanos. La documentación conservada en el Archivo Histórico Provincial de Huesca contiene, a este respecto, muchas revelaciones. He podido consultarla gracias en primer lugar al excelente instrumento de trabajo que es el *Inventario* publicado por María Rivas Palá y sus colaboradores⁶ y, en segundo pero primerísimo lugar, gracias a la eficiencia, prontitud y profesionalidad de la misma

María Rivas, que atendió mi petición de ayuda de forma ejemplar. Me complace poderle dar públicamente mi testimonio de homenaje.

Esta documentación contiene muchos recortes de prensa, referentes a las cuestiones ultramarinas, Cuba como he dicho, también Puerto Rico y algo, aunque menos, Filipinas⁷. No faltan referencias al conjunto hispanoamericano, es decir, no en sí mismo, sino para situar el problema. El uso de la prensa indica la enorme preocupación que el tema producía en Costa, sobre todo desde un punto de vista diríamos científico, porque no basta por ejemplo dar vivas a la libertad o mueras a la esclavitud, sino que hay que documentarse, qué cosas ocurren, cuándo y por qué. Nada mejor que los periódicos para ir recogiendo estas informaciones. Con toda la neutralidad posible, si en estas cosas se puede ser neutral, a mí este esfuerzo me parece descomunal, sencillamente admirable. Se trata del trabajo ajeno, que Costa hace suyo, no sólo en el sentido habitual de todo conocimiento, que consiste siempre en la integración de las adquisiciones anteriores, porque para algo ha existido la historia de la Humanidad, sino de una forma mucho más pragmática. Junto a los textos impresos hay manuscritos de letra de Costa, que a veces se interrumpen con una llamada a situar allí los recortes de prensa que describen los abusos.

Con esta palabra, abusos, entramos ya de lleno en otra consideración: la actitud de Costa ante la política colonial española es de denuncia constante y de una gran valentía personal. Costa se informa sin ahorrar esfuerzos para poder denunciar con mayor eficacia, con mayor rotundidad.

Y esto desde muy temprano. La mayoría de los recortes pertenecen a los años ochenta, algunos a los setenta⁸. Es verdad que muchos no están datados, y sería una tarea ímproba localizarlos en las colecciones de periódicos de las hemerotecas; no obstante, creo que la mayoría pertenecen a los años indicados. Y luego va a continuar hasta la crisis del 98, y más allá. Pero entre estos recortes hay uno de 1869, que nos retrotrae a la primera guerra cubana, la de 1868, y en ella al problema de la esclavitud, que luego Costa ya no abandonará. Creo que esto es muy importante: Costa, además de otras muchas cosas, es un hombre que desde 1868 medita sobre los problemas de la esclavitud en los territorios españoles, y lo hace con una perspectiva histórica, uniendo los problemas que se daban en su época con el famoso decreto de abolición de los señoríos de 1811, con las promesas de la Constitución de 1812, con el Tratado de abolición de la trata de 1817 y otros monumentos legislativos incumplidos.

La dilucidación de los problemas antillanos desde 1868 adscribe a Costa, nacido en 1846, a la Generación de 1868, como ya lo advirtiera don Alberto Jiménez Fraud⁹, sin que esta adscripción signifique que no sea también Costa uno de los valores más significativos del 98, ya que no hay que dar a estos conceptos ningún carácter exclusivista.

La guerra llamada de los Diez Años, 1868-1878, fue la primera separatista cubana. Si interpreto bien el sentido de estos escritos y proyectos primerizos de Costa, así como la documentación impresa, Costa no se suma al bando de los independentistas cubanos, pero no, como tantos otros, porque se pase al del esclavismo, sino por la ilusión, acaso sólo la ilusión, de que todavía era posible luchar por el triunfo de la democracia en todo el ámbito político español, es decir, en Cuba y Puerto Rico, Filipinas y la propia España. Según esta interpretación, separar era dividir las fuerzas, y todas hacían falta para la inmensa finalidad buscada. Esto acaso explicaría que tampoco en Costa, como ya lo he dicho antes de Rafael Salillas, haya ninguna referencia a José Martí, cuyos escritos *El presidio político en Cuba* y *La república española ante la revolución cubana* se publican en Madrid en 1871 y 1873; y hay otras aportaciones, que pueden verse en las *Obras completas* del escritor cubano, colaboraciones sobre todo en periódicos de Cádiz, Madrid y Sevilla¹⁰. Es descorazonador pensar que estas cosas no las conozca un hombre como Costa. Habría que trabajar sobre la difusión que tuvieron estos escritos. No creo que Costa cayese en la acusación de filibusterismo que hacía *La Prensa*, y provocó la respuesta de Martí. Sí, en cambio, el concepto ya aludido de la unidad ante todo, que produciría el curioso fenómeno de no dejar ver lo demás. Y por supuesto Martí en 1871 y 1873 no era un hombre famoso, sino un escritor y político casi absolutamente desconocido.

El artículo más antiguo que encuentro, entre los recogidos por Costa, es el titulado “Los insurgentes de Cuba: lo que son, lo que pretenden, y los motivos verdaderos de su insurrección”, publicado en *La Provincia*, año I, n° 46, sábado 10 de abril de 1869. Se trata de un periódico de Huesca, del que lo ignoro todo: no figura en el Palau, no lo citan Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell en su *Historia de la prensa aragonesa*, Zaragoza, Guara, 1979, ni tampoco lo recoge George J. G. Cheyne en la lista de publicaciones periódicas que inserta en su *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa*, Zaragoza, Guara, 1981, aunque en este caso no tenía por qué figurar ya que ese artículo no es de Costa. Por los cuatro principios que exhibe en su frontis, Libertad, Orden, Moralidad, Trabajo, el periódico parece moderado. El artículo es francamente reaccionario, no tiene desperdicio, pero seguramente en tan temprana fecha no tendría Costa muchos elementos de información sobre Cuba, y con el artículo de *La Provincia* comenzó a formar su particular bibliografía sobre la cuestión. Había estado ya en París, es verdad, pero antes de que comenzase la guerra en Cuba y, por tanto, antes de que el tema apareciese como problema. El desconocido articulista, ya que no firma nadie, empieza criticando las aberraciones de algunos ilusos y malintencionados españoles, que han salido a la defensa de la insurrección cubana. Ya quisiera yo saber quiénes eran estos ilusos españoles, defensores de la causa antillana. Supongo que habrá que buscarlos en el magma republicano federal, más o menos anarquista, de la época, pero incluso para figuras como Pi y Margall o Estévanez la fecha me parece muy temprana. Luego el artículo habla de los que militan en el partido más avanzado de nuestra política, los cuales deben

de ser los ilusos, aludidos antes, que obran de buena fe, y de los agentes del desorden, que sólo buscan la pérdida de la más rica de nuestras provincias (el periódico está roto por sus márgenes y a veces tengo que adivinar). Que no se nos diga, prosigue el rotativo, que Cuba puede hacerse independiente porque su incorporación a España se hizo por medio de una conquista bárbara. Todas las provincias, de cualquier lugar del mundo, han sido objeto en su día de una conquista bárbara y no por eso tienen derecho a reclamar nada. Cuando más, supremo argumento, que los que se sublevan en las Antillas no son los indios primitivos ni nadie que tenga con ellos el más remoto parentesco, sino hijos de los conquistadores o españoles que se trasladaron a Cuba para emplear su inteligencia y trabajo en hacer florecer sus campos, industria y comercio. Y, tercera posibilidad, en la que no falta un deje racista, “o bien son mestizos descendientes de algún negro bozal”. A todos los que se pavonean de usar el don y de ser caballeros les traiciona el color de la piel, pero no les llaméis mulatos o tercerones, porque os responderán que llevan en sus venas la más noble sangre española.

Que sepan los españoles peninsulares, que se oponen al reclutamiento de voluntarios, qué clase de individuos son los insurrectos cubanos. Conociendo lo que los voluntarios fueron, al servicio del racismo y de la esclavitud más denigrantes, es impresionante este alegato en fecha tan temprana, lo repetiré. Quién había en Huesca capaz de escribir estas cosas, he aquí la cuestión. El autor explica la revolución por el hecho de que los españoles en América trabajan y progresan, mientras que los criollos, alentados por el clima, se dan a la crápula y, carentes de dinero, lo piden prestado a los peninsulares, que con frecuencia se lo niegan; y de aquí arranca el conflicto. El autor generaliza a toda América lo que está ocurriendo en Cuba, ya que la independencia del continente no tuvo otros orígenes. Cita a Prescott, para decir que los mexicanos que vituperan la conquista son tan españoles como los conquistadores mismos. Habría que ver qué es lo que dice Prescott exactamente, pero todos parecen haber desconocido el profundo pensamiento de Martí de que la maldad de la conquista, que no vamos a idealizarla, quedó redimida por la creación de un pueblo nuevo, el pueblo de “Nuestra América”.

Problemas de autoría aparte, lo que interesa retener ahora es que con semejante artículo Joaquín Costa comenzó a introducirse en los problemas de Cuba. Cercana en el tiempo es una proclama dirigida a los cubanos, de la que sólo encuentro la última hoja en los papeles de Costa, que fechada en Nueva Orleans el 27 de septiembre de 1872 pide el final de la guerra, que no haya más derramamiento de sangre entre hermanos: “¿Queréis hacer a Cuba venturosa? Pues al trabajo; pero al trabajo con los españoles nuestros hermanos; no al trabajo con los yankees nuestros enemigos”, y termina “¡Viva Cuba con honra! ¡Viva Cuba feliz! ¡Viva Cuba española!”.

Importante también es la presencia en estos papeles de algunos documentos de la Sociedad Abolicionista Española¹¹, entre ellos el titulado *La Junta Directiva*

de la Sociedad Abolicionista española a las Cortes, Madrid, 20 de diciembre de 1879, en el que se pide una ley que, con carácter de urgencia, proceda a la abolición inmediata y simultánea de la esclavitud en Cuba. Firman este documento Joaquín M. Sanromá, Gabriel Rodríguez, Rafael M. de Labra, Francisco Pi y Margall, Manuel Ruiz de Quevedo, Eduardo Chao, Félix de Bona, Estanislao Figueras, Eduardo Benot, Eduardo Asquerino, Gumersindo de Azcárate, Francisco Casalduero, Agustín Sardá, José Cristóbal Sorní, Anibal Álvarez Osorio, E. de la Riva González, Rafael Cervera, Miguel Mathet, Manuel Regidor, Luis Vidart, Manuel Pedregal, Juan A. García Labiano, A. Castro y Blanc, V. Morales Díaz, M. Torres Campos, P. Pérez de la Sala, Bernardo Portuondo, Julio Vizcarrondo, M. Zapatero, Miguel Moya y Enrique García Alonso¹². Como se ve no está Costa entre los firmantes, pero su solidaridad con el espíritu del documento es evidente. Hay que advertir que se trata de un texto largo, que desbroza con detalle la situación jurídica española de los últimos años en torno a tema tan candente.

Otro texto de la misma Sociedad Abolicionista Española es el titulado *Meeting verificado en el Teatro Real de Madrid el 1º de junio de 1881*, con motivo de las fiestas del segundo Centenario de Calderón. Se trata, lo diré otra vez, de un acontecimiento, y de un texto, importante, que tampoco recoge Palau, aunque sí José Martí en su briosa crónica sobre ese Centenario¹³. Presidía la sesión Rafael María de Labra y se hallaban representadas la Liga contra la Ignorancia, la Sociedad Económica de Amigos del País, el Fomento de las Artes, la Protectora de las Plantas, la Institución Libre de Enseñanza, la Protectora de los Niños, la oficialidad de tierra y mar de guarnición en Madrid, el Círculo Nacional de la Juventud, la Sociedad de Maestros, etc.¹⁴. Se hallaban también los representantes diplomáticos de los países que habían tenido esclavos en América y habían declarado la abolición. Figuran Francia, los Estados Unidos, México y Holanda. La rotura del papel es especialmente lamentable en este punto, porque se cita al Brasil, que no abolió la esclavitud hasta 1888. Acaso en la parte desaparecida figuraba Inglaterra. Numerosos periódicos, de España, Puerto Rico, Cuba, Manila, Madrid en sección aparte y algunos extranjeros, cubrían también la jornada. Renuncio a dar sus títulos, aunque es interesante, ya que la ruptura del papel impide conocerlos a todos. Labra pronunció un discurso, en el que recordó que la Asociación se había fundado en 1865 para sacar a Cuba de la triple base en que se asentaba, de la explotación, la dictadura y la esclavitud, y para pedir la abolición inmediata y simultánea. Se leyeron unos cuantos telegramas y cartas de adhesión, entre otros de Schoelcher –llamado el Wilberforce de Francia–, Eduardo Laboulaye, el sabio Mancini (probablemente Estanislao, penalista), Luis Blanc, que será el francés, la Masonería italiana y otros muchos, portugueses, franceses, latinoamericanos, españoles –entre éstos, Nicolás Salmerón– y unos cuantos ex esclavos de los Estados Unidos, redimidos y educados en Francia. La rotura del papel impide saber más. Labra anunció que la juventud española entraba en las tareas de la Sociedad y dio paso a dos discursos, el primero de Juan José

García Gómez, doctor en Ciencias Exactas e individuo de la Academia madrileña de Jurisprudencia. Falta en los papeles de Huesca el segundo *joven*, lo mismo que lo principal de la oración de García Gómez.

Me he detenido acaso demasiado en este texto porque, al no citarlo Palau, parece ser desconocido; y porque evidentemente forma parte de la formación de Costa en la materia. Ya Carlos Serrano, refiriéndose a documentos semejantes de 1882 y 1883 (mítines en el teatro Alhambra), advirtió que Costa no formaba parte de la Junta de la Sociedad Abolicionista Española, pero que se hallaba muy próximo¹⁵. Estos documentos del Archivo de Huesca lo demuestran palpablemente y por otra parte los integrantes de las sucesivas Juntas de la Asociación fueron publicados por Gabriel Rodríguez y en ellas no figura Costa¹⁶. Anterior al documento que acabo de considerar es el titulado *La esclavitud y el Partido liberal de Cuba*, Madrid, Imprenta de A. J. Alaria, 1880 (fechado en julio), que reproduce la carta enviada al gobernador general de la isla por ese partido liberal, Habana, 28 de abril de 1880¹⁷. Es fundamentalmente una protesta contra las mentiras de la legislación, en materia esclavista. La ley de abolición de 13 de febrero de 1880, por la que se ordenaba el cese de la esclavitud en Cuba (sic), había sido asociada por un reglamento, que en gran parte la anulaba, al establecer el *Patronato*, como institución tutelar de los patrocinados –las palabras son buenas–, y para ello, para su formación moral, establece el cepo y el grillete para los que se resistan al trabajo que se les ordene, trabajo que se hace obligatorio. Denuncia también otras prácticas abusivas, como la de los *arranchadores*. Lástima que no vengan los nombres de los firmantes, sino sólo la fórmula de “Siguen las firmas”. Este partido liberal era uno de los dos surgidos en Cuba a raíz de la paz del Zanjón, 1878. El otro era el titulado de la Unión Constitucional o conservador. El liberal rápidamente evolucionó hacia el autonomismo¹⁸, pero la Unión Constitucional recibió en exclusiva todos los apoyos del gobierno. Las autoridades españolas consideraron a los autonomistas como “separatistas encubiertos”¹⁹. Y no hubo forma de salir de ahí.

Hay, en estos papeles, otras referencias a la Sociedad Abolicionista Española, como un discurso pronunciado en la misma y reproducido en *La Alianza*, periódico histórico-autonomista, 11 de enero de 1882. Creo que es un diario cubano, del que sólo hay dos hojas incompletas. El discurso, algo retórico, versa sobre el padre Las Casas y creo que es también de Labra. De *La Tribuna*, periódico madrileño, fundado el 2 de mayo de 1882 y dirigido precisamente por Rafael María de Labra, está la cabecera del nº 62, año II, en la que vemos que el primer punto de su política colonial es la “Abolición completa de la esclavitud y de su última forma: el patronato”, sigue con las diputaciones de origen popular, tanto en Cuba como en Puerto Rico, y con la “Autonomía colonial en el sentido de la mayor descentralización posible dentro de la unidad de la patria”. Y otro principio, reñido con la realidad de las cosas: “Unión de todos los partidarios de la *identidad de los derechos políticos* por encima de las diferencias de asimilistas y autonomistas”. En este mismo número hay un artículo sobre “El meeting abolicionista”, pero

sólo está el título. Falta todo lo demás. Otro “Discurso abolicionista”, el pronunciado por Labra en el teatro Calderón de Valladolid, del que sólo destacaré una frase, la reclamación de la Sociedad de que terminen ya, real y efectivamente, las infamias de Cuba. Tampoco este trabajo está completo.

Un trozo de otro discurso, afortunadamente el final, y así sabemos el autor y la fecha, Antonio Botella y Mataix, Alcoy, 7 de enero de 1882, muy duro, con razón, con las leyes de 1870 y 1880, a las que califica de baluartes del esclavismo. En un punto del discurso en el que su autor afirma que “jamás los hombres verdaderamente patriotas han desesperado de la salvación de España (Grandes aplausos)”, Costa apostilla, con tinta, “Enero 82”. Le parece un dato que debe retenerse.

Un artículo aparece completo en esta colección. Es “La ley del Patronato en acción”, publicado en el *Diario de Huesca*, del que no consta la fecha. Supongo que es de Costa, por dos razones: primera, George J. G. Cheyne registra en su *Estudio bibliográfico* un artículo de Costa sobre “Abolición del patronato en Cuba”, publicado en la *Revista de Geografía Comercial*, julio-septiembre de 1886. No es el mismo artículo del *Diario de Huesca*, pero tiene la misma temática; y, segunda razón, su argumentación parece proceder de los sueltos que se conservan en su archivo. Empieza hablando de las continuas denuncias que recibimos sobre la ley del patronato en Cuba y con imagen que me parece muy costista añade que la inmoralidad ultramarina sigue “esponjándose y creciendo a costa de nuestro honor y de nuestra conciencia”. He aquí los casos: una carta de La Habana, de 25 de diciembre, omite el año, como casi todos los historiadores españoles, que así los aspen escriben más de cien páginas sin dignarse consignar el año de que tratan, sólo el día y el mes. Bueno, pues, en esa carta se dice que el administrador o mayoral de un ingenio ha puesto en el cepo a los negros enfermos, estimando que era el mejor método curativo. El amo estaba en Nueva York: al volver se escandalizó, y se dice que piensa suprimir el tormento; pero a una pobre esclava le costó la vida. Dice también que el ingeniero se llama Emilia, errata evidente: no ingeniero, sino ingenio.

El siguiente abuso denunciado procede de *El Triunfo*, periódico de La Habana, fundado en 1878 por Manuel Pérez de Molina, quien falleció en septiembre de ese año, pero el periódico continuó, según Palau, con el subtítulo de Periódico liberal. *El Triunfo* será uno de los periódicos recogidos en los sueltos de los papeles de Costa. El caso citado en el *Diario de Huesca* es el de una negrita de siete años, hija de Feliciano Padrón, patrocinada o esclava de doña Josefa Mena. Contra lo prescrito por la ley de 1870 la niña está separada de su madre y contra lo prescrito por la ley de 1880 no recibe instrucción ninguna. Feliciano acudió a la Junta de Patronato de La Habana, en cuyas oficinas, según se nos dice entre paréntesis, se acaba de descubrir que con nombre supuesto se tenía en esclavitud a 160 negros libres, y la tal Junta accedió a la petición de la madre, previo pago de un rescate de ciento dos pesos. El rescate del negro más robusto de Cuba

se cifra en doscientos cincuenta pesos. Ningún infractor ha sido castigado. Es interesante: la noticia de los 160 libres esclavizados procede de un suelto sin fecha ni nombre del periódico, en el que se habla de una visita de inspección llevada a efecto en las oficinas del Patronato por el gobernador civil, Arderius, y el jefe de policía, Moraleda, que habría conducido al descubrimiento de tan tremenda irregularidad. Al tema principal de este caso se refiere otro texto, que más adelante aduciré.

Otro abuso, el de la negra Altagracia Contado, de Santiago de las Vegas, a quien su amo, llamado Morodo, dejó de pagar el jornal. La ley prevé que en tal caso el esclavo quede libre, pero la Junta de Patronato opinó que *era demasiado joven para aspirar a la libertad*, en lo que estuvieron de acuerdo el alcalde de Santiago y el juez de Bejucal. Al fin pasó a otro dueño, pero siempre como esclava. En un breve artículo de periódico no caben muchas más cosas, sólo el recordar que bajo el mando del general Blanco se advirtió discretamente a los periódicos para que no discutieran los problemas de la esclavitud. Responsables de los abusos son siempre las Juntas de Patronato, compuestas del “alcalde, el síndico, un mayor contribuyente y dos vecinos honrados. El gobierno general de Cuba ha hecho que estos vecinos sean generalmente poseedores de esclavos”. Y, para colmo, la ley no autoriza ninguna entidad protectora de libertos y patrocinados. Conviene que en España se sepa que por reglamento el esclavo en Cuba está sometido al grillete, que en España se reserva para los reos de traición y asesinato, y además, le guste o no le guste, está obligado a trabajar sin límite de horas en la época agostadora de la zafra. Hasta aquí el artículo del *Diario de Huesca*, realmente notable.

Otro artículo no datado, pero evidentemente de 1883, porque se refiere a Gaspar Núñez de Arce como ministro de Ultramar y sólo lo fue ese año. El artículo se titula “Apuntes para el ministro de Ultramar” y pretende ayudar al poeta ministro, ya que seguramente no habrá tenido tiempo de estudiar las cuestiones de su departamento. Lo hace una vez más recurriendo a *El Triunfo*, de La Habana, en donde el 17 de julio último (será 1883 ó 1882) el licenciado Manuel Delfín denuncia el caso de la negra conga Genoveva, esclava de don Atanasio Hernández Patrón, quien hacía seis años había tomado para su servicio doméstico a la negrita Patrocinio, hija de Genoveva, libre la hija en virtud de la ley de 1870. Don Atanasio vendió a Genoveva, la cual no se atrevió a llevarse consigo a su hija, por temor a la esclavitud. Ocurría esto en Pinar del Río, provincia en donde actuaban dos traficantes de esclavos, llamados Ortega y Suárez, los cuales ya se llevaban a la Patrocinio cuando intervino la Guardia Civil para evitarlo. El artículo termina diciendo “Por hoy no daremos más trabajo al estudioso Sr. Ministro de Ultramar, pues con este tiene bastante para entretenerse un rato”. Pero sospecho que, ocupado, tan insigne vate en las metafísicas de fray Martín (Lutero), no tendría tiempo para ocuparse de las niñerías cubanas: al fin y al cabo desde su ventana no se verían los esclavos antillanos, lo que habría sido muy desagradable, capaz de interrumpir los patrióticos pensamientos del famoso poeta.

Más noticias sobre esclavos y patrocinados. *El Liberal*, de Madrid, 4 de abril de 1882, según nota manuscrita de Costa, publica con el título de “Cosas de Cuba” cuatro casos sobre el tema: en el primero se cuenta que en el ingenio *La Diana* su dueño, don Antonio Mateo, tenía escondidas a cincuenta y ocho negras patrocinadas, las cuales trabajaban para él en total ilegalidad. La razón de tenerlas escondidas está en no querer empadronarlas, para ahorrarse así el impuesto que en Cuba se pagaba con el empadronamiento, con destino a los gastos de la guerra. Esta guerra sólo puede ser la de los *Diez Años* o la llamada *Guerra Chiquita*, 1879-1880. A continuación se habla del negro Modesto Acosta, que el 25 de enero se presentó en un periódico de La Habana cargado con un grillete que pesaba nueve libras, el cual le puso su amo, como medida preventiva, para evitar que se manumitiese. Otra noticia se refiere a la negra Marina Montenegro, que tiene más de setenta años y que reclama su libertad y la de su hija Prudenciana, nacida en julio de 1869, libre según la ley de 1870. Pero, aunque lleva años reclamando, su dueño, don Ignacio Castro, protegido por las Juntas de libertos y patrocinados, no quiere saber nada del asunto. Otro caso: el esclavo Daniel Gómez, detenido en La Habana el 7 de febrero por haberse fugado del ingenio *Carmen Oliva*. Dijo que se había escapado porque se le había aplicado el castigo llamado *manatí* o *vergajo*, prohibido por las leyes (definición de manatí, segunda acepción, diccionario Vox: “Látigo flexible hecho de la piel de este animal”, el manatí). Finalmente don Tomás Gutiérrez se niega a dar la libertad al mulato Juan Antonio, su patrocinado, a pesar de haberlo pactado entre los dos, mediante pago de una cantidad, porque Juan Antonio tiene varios hermanos prófugos y el dueño exige que éstos se presenten para cumplir su palabra.

De lo que parece ser un largo artículo quedan en estos papeles los puntos 5º y 7º. Se refiere el primero a octubre de 1881, fecha en que la patrocinada Dolores Pizarro se presentó ante la Junta Central de Patronato de La Habana reclamando su libertad, por haber faltado su patrono, don Juan de Dios Lima, a sus obligaciones más elementales. Pasaron catorce meses sin que recayese resolución, mientras la interesada se hallaba en el asilo de San José con una hija de pecho.

El punto 7º se refiere al patrocinado José Dolores Pérez, quien pertenecía a la sucesión, o sea, la testamentaría de don José Díaz Suárez. José Dolores pidió su libertad en marzo de 1882 ante la Junta de Patronato de Santiago de las Vegas por lo mismo que en el caso anterior, es decir, por haber faltado el patrono a las obligaciones que le imponía la ley. Al cabo de nueve meses, se desestimó su petición. Entonces, enfermo en el Hospital de Caridad, porque su dueño no quiso saber nada de atenciones médicas, pidió su libertad por otro camino, el de la indemnización de servicios, lo que en castellano llamaríamos ahorro, aunque es palabra medieval hacerse horro, es decir, libre, mediante pago. Tasado en ciento diez pesos oro con cincuenta centavos y reunida la cantidad por suscripción popular, mientras la esposa de José Dolores, la morena Nicasia Martínez, hacía el depósito el 15 de noviembre de 1882, don José Antonio Guzmán, representante de los herederos de Díaz Suárez, cogió a José Dolores con todo sigilo y lo vendió al

ingenio de Taguayabón, jurisdicción de Remedios. Nada se pudo hacer, a pesar de lo indicado, y a pesar de que José Dolores tenía mujer y tres hijos, de los que se le separó. En otro fragmento se informa de que sigue sometido “a todos los horrores de su triste condición de patrocinado”. Acaso a este mismo artículo pertenece otro suelto sobre la ineficacia de la ley de 13 de febrero de 1880, que no ha erradicado la esclavitud de Cuba.

Todo lo anterior pertenece al inmenso esfuerzo de documentación que Costa se impuso, para conocer bien una materia sobre la que tenía que escribir, porque a ello le obligaba su conciencia, como hombre y como español. Estoy seguro de que lo que he citado es sólo una mínima parte de lo que Costa reunió.

Aunque no está su nombre en los textos hasta aquí recogidos, Costa participó en los mítines abolicionistas. Su intervención en uno celebrado el 7 de diciembre de 1883 se publicó en forma resumida en el periódico *El Abolicionista*, y más extensamente en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*²⁰, y podemos por ello estudiarlo. A éste siguieron otros discursos que Cheyne recoge en su *Estudio bibliográfico*²¹. El primero de estos discursos es un texto de categoría. Con respecto a lo visto hasta ahora estamos ante un cambio cualitativo, no ya la enumeración de los hechos brutales de Cuba sino por qué ocurren y qué es lo que significan estos hechos en el conjunto de la nación española, no ya en Cuba solamente sino en la propia península. Costa empieza diciendo que a la altura de 1883 España se enfrenta a dos problemas jurídicos urgentes, el del patronato y el de la revisión constitucional. “Por el primero”, dice, “ha de restituirse a más de 100.000 individuos el dominio de sí propios, reconociéndoles sus derechos naturales, la libertad industrial, la libertad de trasladarse de un lugar a otro, la libertad de reunirse, asociarse e instruirse, el derecho de hacer suyos los frutos de su trabajo, el de ser juzgados por el criterio impersonal de las leyes ordinarias, etc.”. “Por el segundo”, Costa nos va a dar una especie de anticipación, ya muy pensada, de *Oligarquía y caciquismo*. La única diferencia, aparte del mayor desarrollo del tema, radica en que en 1883 todavía conserva cierta esperanza, incluso optimismo. Escribe: “Por el segundo, ha de restituirse a la nación el dominio de sí misma, poniendo en sus manos sus propios destinos, devolviéndole la soberanía que de derecho le compete y que tiene en parte secuestrada, y acabando con esta última reliquia del régimen absoluto”. Es decir, patronato y secuestro de la soberanía nacional son dos aspectos de una misma cuestión, de los que es culpable la monarquía doctrinaria. Y con la monarquía, los partidos, no ya sólo el gobernante en 1883, es decir, el conservador, sino los llamados partidos revolucionarios, que cifran sus pretensiones en dos puntos: 1º, reforma constitucional, y 2º, sufragio universal, cuando debieran decir 1º abolición del estado de esclavitud o de patronato; 2º, revisión constitucional. Personalidad (de los negros) y soberanía van de consuno, tanto es así que el mal que padecen los infelices en Cuba repercute tremendamente en la península. Costa nos va a decir cómo y en qué se produce esta repercusión. En la política en primer lugar. “Las provincias ultramarinas, sometidas al régimen de la esclavitud” —escribe— “son un criadero y escuela

especial de elementos anti-liberales, cuya acción necesariamente se hace sentir en la metrópoli”, y esto en los últimos sesenta años, es decir, desde 1823. Nos dice también que la lamentable relación que existe entre política de Ultramar y política metropolitana la descubrió hace ya muchos años don Gabriel Rodríguez²². Gabriel Rodríguez fue uno de los fundadores de la Sociedad Abolicionista Española, ingeniero, abogado, economista, músico, autor también de la ya citada conferencia “La idea y el movimiento anti-esclavistas en España durante el siglo XIX”, importante para el tema que nos ocupa, pero posterior al trabajo de Costa que voy siguiendo.

Continúa diciendo que la esclavitud influye también sobre la península en lo militar, ya que obliga a mantener en la isla un ejército de 25.000 soldados peninsulares, sin que sea posible pensar en otro ejército exclusivamente antillano. La fuente de esta afirmación es el propio general Arsenio Martínez Campos. Ese ejército representa para España una gran pérdida de brazos y riqueza, una gran pérdida de hijos, y sólo se gana en angustia para las familias pobres españolas, que son las que dan los soldados. Además, la no desaparición de la esclavitud implica el peligro de que vuelva la guerra, que en gran parte el propio régimen esclavista originó. Ni que decir tiene que fue profético.

El tercer influjo lamentable tiene que ver con la emigración española, porque cierra la isla al trabajo libre y obliga así a nuestros emigrantes a dirigirse a países extraños, a título de contratados; “y sabido es que las contratas de emigración son el último disfraz que ha tomado la servidumbre en nuestro tiempo”. No lo dice, pero podría decirlo: son los *indented labourers* de la terminología inglesa.

Influye también la esclavitud de Cuba sobre nuestra marina mercante y, por consiguiente, sobre la industria y el comercio. Hace una referencia a algunas conclusiones del Congreso Geográfico celebrado hace un mes. Allí se dijo que mientras exista la esclavitud no podrá denunciarse el Tratado de 1835 para la represión de la trata en la costa occidental de África, celebrado entre España e Inglaterra, que da a los cruceros ingleses derecho de visita sobre nuestros barcos, lo cual retrae a los navieros españoles de seguir esa derrota. Así, el comercio entre Fernando Poo y la península, que sería beneficioso para ambas partes, queda prácticamente anulado. Vemos aquí la profunda unidad de todos los temas en Costa, como en este caso esclavitud cubana y comercio africano.

Costa, que ya ha hablado de la monarquía, precisa ahora la raíz del mal. Se debe a la debilidad de la opinión pública española y a que “la vida pública se halla confiada casi por entero a cierto número de individualidades, agrupadas en forma de partidos; y en ellas es donde debe buscarse la raíz del mal”. En primer lugar, la falta de preparación con que los ministros llegan a los Ministerios, que en el mejor de los casos convierte a éstos en gabinetes de estudio y no de resolución. Todo queda aplazado y, cuando el ministro ya se ha impuesto de su tema, una crisis ministerial le arrebató la poltrona y todo vuelve a comenzar, con nuevos estu-

diosos que se van sucediendo. Pero todavía hay una inmoralidad mayor: la de aquellos que en el Parlamento dicen una cosa y en el Gobierno, otra. Parece que habla de nuestros días, pero no, habla de los suyos, con un solo nombre, el del señor León y Castillo, que en el Parlamento impugnó duramente la ley de 13 de febrero de 1880, que acababan de votar las Cortes, para luego, ya ministro de Ultramar, resistirse a la abolición de la esclavitud, diciendo primero que tenía que estudiar el tema y, luego, que tenía que convencerse. Costa llama a esto inconsecuencia, aunque advierte que en términos de moral pública hay una palabra peor. Gran parte de estos temas de 1883 pasarán íntegros a *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*²³.

En *Oligarquía y caciquismo*, 1901, recordará Costa las palabras de Martínez Campos, el 1 de julio de 1896, ante el Senado, cuando elogió “a aquellos valientes soldados que están sufriendo en la Antilla toda clase de privaciones, que no van a ganar nada, más que la paz de España, y *cuyas madres se desprenden de ellos por puro patriotismo...*”. Hasta aquí las palabras de Martínez Campos, citadas por Costa. Cf. la identidad con lo que nuestro polígrafo decía en 1883, después de citar otras palabras del mismo general. Y Costa comenta en *Oligarquía*: “daba la casualidad que sólo las madres de las clases populares habían dado tales señales de patriotismo, desprendiéndose de sus hijos por el honor y por la paz de España; que la clase llamada gobernante había echado la llave a las Cortes el día en que iba a discutirse el servicio militar obligatorio, y se había guardado los hijos en casa, sin mandar a la guerra ni una mala compañía de *rough-riders* por honor siquiera de la clase, ya que no fuese por amor a lo que, profanándola, denominaba patria”. Y, tras citar a Labra y a Silvela, concluye con que esa supuesta clase alta es la oligarquía, algo que no está integrado en la nación²⁴. Sobre los *rough-riders* volveré más adelante.

Aunque *Alemania contra España* sea un título póstumo, no debido a Costa, se recoge en este libro un discurso de nuestro autor en la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas, luego de Geografía Comercial, de 1885, que por lo menos demuestra la importancia que al tema colonial daban Joaquín Costa y los demás asociados en esa fecha²⁵.

En el “Resumen de la Información” de *Oligarquía y caciquismo* Costa donosamente dice que la Historia de España ha consistido en el viaje de fantasmagoría París-Pekín de la Exposición Universal de la capital de Francia, en 1900, cien metros que simulaban siete mil kilómetros. Cuando España creía haber avanzado siete mil kilómetros la crisis colonial, “el día afrentoso de Cavite y de Santiago de Cuba”, nos despertó a la realidad de los cien metros²⁶. Y poco después, escudándose en la autoridad de Cánovas del Castillo, recuerda Costa que España presentaba tres excepciones a la marcha general del Universo: la intolerancia religiosa, la dinastía borbónica y la esclavitud de los negros. Y que la “esclavitud fue abolida, aunque, por desgracia, como todo lo nuestro, tardíamente”²⁷. Quedó el analfabetismo, el régimen oligárquico, etc. Basten estas palabras para demostrar

cómo la cuestión colonial seguía siendo central en el pensamiento de Costa en 1901.

La mención de los *rough-riders* demuestra hasta qué punto Costa siguió la crisis antillana, tratando de conocer la actitud norteamericana. No es el único español ilustre del momento que trata de saber en qué han consistido las reformas yanquis en Cuba. Así lo hace nada menos que Francisco Giner de los Ríos²⁸, y parece lógico, salvo en el excesivo crédito que se da al conquistador. Pero los *rough-riders* formaban la caballería voluntaria, cuyo jefe era el coronel Leonard Wood (1850-1927) y su segundo el teniente coronel Theodore Roosevelt, quien inmediatamente ascendió a coronel y jefe del regimiento. Wood era un antiguo cirujano o médico militar, que se había distinguido en las luchas contra los indios apaches, calificados de “renegados”, forma elegante de justificar un genocidio²⁹. Gobernador de Santiago y, luego, de la provincia de Oriente y el segundo para toda Cuba, se le presenta como garante del orden público, creador de escuelas, defensor de la justicia y erradicador de la fiebre amarilla. Muchas cosas realizó, como reconocen incluso sus enemigos (los tuvo en abundancia porque le gustaba el estilo *perentorio*). Sólo se olvidó de la economía: en mayo de 1902, cuando cesó, la situación económica de Cuba era inferior a la que había en 1895³⁰. Los orígenes poco ilustres de Wood naturalmente no los conocía Costa, quien usa su apellido para simbolizar el palo ilustrado y europeizador que la vida española necesita³¹. En cuanto a Teodoro Roosevelt, historiador de los *rough-riders* y de la épica de la conquista del Oeste³², es ese antipático personaje que aprovechó la guerra de Cuba para su propio encumbramiento, por lo que fue llamado el Tartarín Yanqui³³. Llegó a ser el 26º presidente de los Estados Unidos, impidió en su momento la libre determinación de Cuba³⁴, atropelló a Colombia en 1903 y se ganó la tremenda *Oda* de Rubén Darío. El poeta nicaragüense vio más hondo que nuestro entusiasta aragonés.

Pero hay que comprender las razones de Costa, que no le faltaban dentro de su ámbito intelectual, un poco de desesperación, otro poco de añoranza imposible. En noviembre de 1902 (aunque la fecha finalmente fue 3 de diciembre de 1902), Costa somete a Leonard Wood a unas preguntas, a través de las cuales se transparentan demasiado las respuestas:

Sr. General

Para recoger la importante lección de gobierno que encierran los cuatro años de Intervención norte-americana en Cuba y poder aducirla en clase de ejemplo, necesitamos conocer con el mayor detalle posible:

- 1º. Cuáles han sido determinadamente las reformas llevadas a cabo por dicha Intervención (en escuelas y métodos escolares, higiene pública y privada, administración de justicia con remoción de audiencias prevaricadoras, moralización del comercio con castigo de fraudes y adulteraciones; municipios, hacienda pública, aduanas, mendicidad, etc.).

2°. Procedimientos seguidos para llevar a cabo cada una de tales reformas; disposiciones, órdenes o providencias de gobierno dictadas a tal efecto, etc.

Si ha publicado V. o ha hecho publicar alguna Memoria o Relación acerca de su gobierno en la nombrada isla, agradeceremos mucho que se sirva facilitarnos un ejemplar, o indicarnos fuente auténtica y circunstanciada de conocimiento, que sea posible adquirir. El *Diario de la Marina* nos es insuficiente.

Anticipamos a V. el testimonio de nuestro agradecimiento por este favor, que esperamos de su bondad, y somos suyos respetuosos servidores. El Presidente. J. Costa³⁵.

En su respuesta a máquina, Washington, 30 de diciembre de 1902, dirigida a don Joaquín Costa, presidente de la Liga Nacional de Productores, Leonard Wood dice que le va a enviar copias completas de los informes de 1900, 1901 y 1902 hasta el 20 de mayo, fecha de la evacuación. No sé si llegó a recibir estos informes. El 6 de mayo de 1903, desde Londres, J. B. Gilder, de la United States Government Despatch Agency, le comunica que le ha enviado tres paquetes de libros, recibidos para él del Departamento de Estado de los Estados Unidos. El 19 de mayo todavía no los había recibido, según reclamación de Costa en francés. Tampoco sé si estos libros se recibieron ni de qué trataban.

Ganado por el pesimismo, en 1903 le escribe a Altamira: “En sus optimismos no comulgo: tengo a la raza (de aquí y de Ultramar) por definitivamente condenada a la suerte de Egipto, de Roma...; por excluida de la historia. A la raza, digo, no al español, ni al argentino, ni al boliviano, etc.”³⁶, afirmación en la que lo difícil es saber qué quiere decir eso de raza: ¿querrá decir unión? Sea como sea, el tema americano le preocupa. Poco después le pide a Altamira bibliografía sobre los comuneros de Nueva Granada de 1780 ó 1781, dice, bibliografía que su corresponsal no puede proporcionarle³⁷.

Un articulito de 1907, sobre el descuido en que yace el río Ésera, lo titula, si el título es suyo, “Otra Cuba que se pierde”, y en él encontramos afirmaciones muy costistas como la de que “Los montes se han despoblado de árboles y las campiñas de hombres, porque no se despobló la política de oligarcas y de caciques, que era condición previa *sine qua non*”³⁸. Al año siguiente, en 1908, en uno de sus tremendos artículos, “Incienso que hiede”³⁹, saliendo al paso de un escritor follón, compara las derrotas de Francia en 1870 y de España en 1898, apuntando ya a la responsabilidad de la dinastía y del gobierno español en la catástrofe, es decir, algo que hoy se sabe⁴⁰, aunque a veces trata de ocultarse, pero que de todos modos indicaba hasta qué punto había seguido el proceso político y militar de la cuestión y hasta qué punto el tema antillano seguía siendo central en su pensamiento sobre España.

En resumidas cuentas, podemos criticar a Costa por no haber comprendido en qué consistía el imperialismo norteamericano en la cuestión cubana, por no haber comprendido que Cuba tenía pleno derecho a su independencia, como baluarte

del hispanismo, frente a lo que José Martí llamó el *monstruo*. Pero, al mismo tiempo, es admirable su denuncia de la iniquidad española en Cuba, que le dolía en lo más profundo, precisamente por ser español. Y por ello los españoles, y creo también los cubanos, podremos disculparle, como el propio Martí disculpó al gran Nicolás Azcárate, cubano partidario de la unión con España, desde que en 1868 publicara en Madrid el periódico *La Voz del Siglo*, idealista y generoso, desde que en 1869 también en Madrid publicara los *Votos de un cubano*, hasta su muerte, en la que no le faltó el homenaje de Martí⁴¹. Si Martí hubiese conocido a Costa, no le habría faltado también su homenaje.

* * *

Escribiendo en 1890 Lucas Mallada no se plantea de lleno el problema colonial, pero alude al mismo en varias ocasiones. El defecto nacional que, a falta de otro vocablo mejor, califica de fantasía es el responsable de que, siendo nuestros la perla de las Antillas y el archipiélago filipino, no tengamos apenas influencia en las Américas y en Asia⁴². Por nuestra apatía perdimos el continente americano; “por ella es muy delicada y comprometida la situación de las provincias de Ultramar”, es decir, que las podemos perder⁴³. No obstante la justeza de esta apreciación. lo que hace Mallada es aplicar criterios de carácter nacional, y no razones de etiología histórica, para definir la situación. Como buen positivista puede acertar en una instantánea fotográfica, pero no en una valoración global. Esto quita mucha fuerza a su razonamiento.

Cree que es necesario introducir reformas. La guerra pasada, es decir, la de 1868-1878, debiera habernos hecho reflexionar. ¿Qué significa tener esas espléndidas posesiones? Mallada, para responder a esta cuestión, se pregunta a sí mismo: “¿El derecho de imponer funcionarios que lleven al otro lado de los mares la corrupción política y el desbarajuste administrativo, o el deber humanitario y dignísimo de regirlas por sabias leyes y ampararlas con cultas y honradas prácticas? ¿Esquilmarlas y expoliarlas hasta su ruina, o abrir y fomentar sus elementos de riqueza con beneficio de todos? ¿Es sostenible, es razonable, es decorosa la situación relativa de Puerto Rico y de Cuba con la Metrópoli? Y si la respuesta no es enteramente afirmativa, ¿es que no hay medios, no hay fuerza, no hay elementos para entendernos mejor?”⁴⁴. Observando las estadísticas comerciales, dice Mallada, no se puede ser optimista. Llega a plantearse si somos capaces de colonizar Filipinas, para las que todavía propugna un sistema de compañías particulares, lejos del “aliento mortífero de la influencia oficial”⁴⁵. Se siente pesimista, pero todavía no lo es del todo cuando piensa en Filipinas. Pero podemos perderlas, y entonces en ninguna parte hallaremos compensación. La fantasía nos dice que somos un gran país, pero el comercio lo niega. Y no sólo el comercio, sino la base de todo, “el desbarajuste administrativo, la impotencia y

la incapacidad de los Gobiernos, por un lado; la apatía y la ignorancia, por otro; la falta de patriotismo, por todas partes y en todos los asuntos”⁴⁶.

No le falta mirada histórica, por ejemplo cuando se refiere a los moderados expulsados del poder en 1854, pero para nada, el despotismo, la concusión han seguido antes y después de 1868, y en nuestros mismos días, dice. Nosotros podríamos añadir que también un siglo después. Es importante la denuncia que hace Lucas Mallada de lo que ve alrededor, pero su recurso a la historia es plano, sin profundidad: en 1854, 1868 y 1898 tenemos lo que tenemos porque somos así. O sea que Mallada enuncia una especie de metafísica positivista. Su denuncia, en el acervo común de lo que va a ser el 98, es importante, pero el método no podía llevarle muy lejos. Aun así conviene que nos detengamos un momento en una de esas fotografías instantáneas, a las que antes me he referido, por ejemplo la que se refiere a la corrupción. Ahora, como hace cuarenta años, dice el autor, “se habla de agenciar destinos y negociar expedientes, de altos funcionarios que marcharon a Cuba o a Filipinas llenos de trampas, y volvieron con gruesas sumas, docenas de veces más grandes que sus sueldos, de favores alcanzados por influencias de personas extrañas a la política y a la administración, tales como retirados, cesantes y jubilados, bailarinas, toreros, clérigos, artistas de la Ópera y vagos de los casinos”. Éstos tienen en sus manos los destinos de España y de sus colonias. La pintura sigue: “También ahora, como entonces, denuncian inútilmente los diarios miles de fraudes y abusos en aduanas, en presidios, en suministros, en contrata, tanto en Ultramar como en la Península, en todos los ministerios, en todos los ramos, en todas las provincias”. El texto es largo, y habría que reproducirlo íntegro, cosa ahora imposible, pero por lo menos quiero recoger eso de “la curtiada piel de paquidermo de la inmoralidad pública”, en la que se embotan todas las denuncias. En artículos y chanzonetas “se alude, sin nombrarlas, a ciertas autoridades enriquecidas precisamente con el pretexto de perseguir los juegos prohibidos, o nos hablan de ciertos concejales, de ciertos funcionarios, de ciertos agentes que en casi todas las ciudades y villas importantes adquieren grandes propiedades a la sombra de los consumos, de los abastos, de los establecimientos de Beneficencia, del arbolado, del empedrado y de otros servicios municipales”. Cuando el abuso llega a ser escándalo, se hace lo que llama “justicia de Enero”, tras la cual “vuelve la inmoralidad pública a desbaratar las paredes de tierra floja y mojada con que se pretendiera encauzarla o corregirla”⁴⁷.

El problema colonial, en esta visión, forma parte del problema general del país. No le falta razón, *strictu sensu*, pero queda inevitablemente diluido. Las colonias se perdieron y, después de ello, en 1905, empieza Mallada a publicar sus *Cartas aragonesas*. En ellas dice que se propuso reaccionar contra el pesimismo que invadió el país, con motivo de la pérdida de las colonias⁴⁸. Comprueba que España es un rincón del mundo, pero acaso no el peor ni el peor situado. Cuando tuvimos imperio, en él no se ponía el sol, pero faltaba el sentido común⁴⁹. Por ello la pérdida de Cuba y Filipinas ha sido un castigo, como le acaba de pasar a la pobre Rusia en Corea, añade con alguna imprecisión geográfica aludiendo a la

guerra ruso-japonesa⁵⁰. Merecíamos el castigo⁵¹. Es interesante su visión de las guerras coloniales como prolongación de las carlistas, es decir, guerras civiles; y no se entiende cómo Cánovas del Castillo, “el mejor gobernante que España tuvo en el siglo XIX”, pudo caer en el error de la guerra⁵². Interesante: para Costa huir de la política canovista era tarea primordial de España. Lucas Mallada, aunque considera que fue un error, casi la disculpa. La derrota forzosamente ha cambiado muchas cosas, entre ellas que el ejército ya no puede vivir de la sopa boba y debe adaptarse a las nuevas circunstancias⁵³. Lo mismo dice de la Marina, aunque recomienda el aumento gradual de la escuadra⁵⁴ —en lo que de alguna forma viene a coincidir con Maura pero, otra vez, no con Costa.

En definitiva Lucas Mallada, con indiscutibles aciertos y observaciones bien meditadas, es un escritor conservador. Por eso confía en el rey, una vez más todo lo contrario que Joaquín Costa.

NOTAS

- 1 J. M.^a Llanas Aguilianedo: *Alma contemporánea. Estudio de Estética*, Huesca, Tipografía de Leandro Pérez, 1899 (ed. crítica y anotada, Huesca, IEA, 1991).
- 2 Una alusión a la cuestión de las Carolinas, y al sacudimiento nacional que originó, obra según él de Costa, se encuentra en el artículo “Joaquín Costa”, *Ateneo*, I, n.º 2, febrero de 1906, reproducido por Juan Carlos Ara Torralba en “Del folklóre a la acción política. Tres calas en el pensamiento de Joaquín Costa a través de sus corresponsales (A. Machado, R. Salillas, P. Dorado)”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º 13, Huesca, 1996, 116.
- 3 Ninguna referencia al folleto de Martí, o a la cuestión colonial, hay en el libro de nuestro autor *La vida penal en España*, Madrid, Imp. de la Revista de Legislación, 1888, a pesar de que en él más de 200 páginas se destinan al estudio del presidio y a pesar también de que no se trata de un libro convencional.
- 4 Rafael Salillas: *La ejecución de Angiolillo*, extrait de la *Revue Hispanique*, t. XIX, París, Imp. Macon. Protat Frères, 1908.
- 5 Cf. Rafael Salillas: *Morral el anarquista*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1914.
- 6 Cf. María Rivas Palá (dir.), Jesús Paraíso Gros, Antonio Parrilla Hernández y M.^a Ascensión Vallés Calvo: *Archivo de Joaquín Costa. Inventario de los documentos conservados en el Archivo Histórico Provincial de Huesca*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, 1993.
- 7 Hay sobre Filipinas un largo artículo, firmado por Ramón Jordana (y Morera), al que sólo le falta la primera página, con el título.

- 8 Se hallan en AHP Huesca, Archivo Costa, caja 9, carpeta 17.2.
- 9 Cf. Alberto Jiménez: *Juan Valera y la Generación de 1868*, Oxford, The Dolphin Book, 1956, 24.
- 10 Cf. José Martí: *Obras completas*. Edición crítica. Tomo I. De sus notas me valgo. Contiene, en lo que a nosotros nos interesa hoy, “Castillo” (primer esbozo de *El presidio político en Cuba*), Cádiz, *La Soberanía Nacional*, 28 de marzo de 1871, *El presidio político en Cuba*, Madrid, 1871, “Contestación a *La Prensa*” (periódico integrista que dirigía Leopoldo de Alba Salcedo), *El Jurado Federal*, Madrid, 7 de septiembre de 1871, “Al director de *El Jurado Federal*” (que era Francisco Díaz Quintero), íd., Madrid, 17 de septiembre de 1871, mismo título, íd. íd., 22 de septiembre de 1871, *La república española ante la revolución cubana*, Madrid, febrero de 1873, “La solución”, en el periódico *La cuestión cubana*, favorable a la independencia, dirigido por Paulino Gutiérrez y Fernández, Sevilla, 26 de abril de 1873, y “Las reformas”, en íd., 26 de mayo de 1873.
- 11 Sobre esta Sociedad cf. mi artículo “Abolicionismo y librecambio (Labra y la política colonial española en la segunda mitad del siglo XIX)”, *Revista de Occidente*, nº 59, febrero de 1968, 154-181.
- 12 Se trata de un impreso no recogido en Palau, en donde sí aparecen otros de la misma Sociedad.
- 13 Cf. José Martí: “El centenario de Calderón”, *La Opinión Nacional*, Caracas, 23 de junio de 1881. Cito por su reproducción en José Martí: *Obras escogidas*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 1978, I, 196-203. La alusión a las “declamaciones generosas de la sociedad antiesclavista”, en p. 197).
- 14 Como el papel está roto, dudo del título exacto de esta última Sociedad. Costa pertenecía o estaba asociado a muchas de ellas, por supuesto la Institución Libre de Enseñanza, pero también la Protectora de Plantas y Animales, como lo indica el billete dirigido a Leopoldo Soler: “Amigo Soler: Está V. indicado para ir con el Sr. Madrid y 20 alumnos a la Exposición de la Sociedad Protectora de Plantas y Animales, el jueves 3 a las 9 de la mañana. No Falte, que ‘gran día será aquél’. Suyo affmo. J. Costa” (rúbrica), sin fecha. En el mismo papel se halla la renuncia del interesado (AHP de Huesca, Archivo Costa).
- 15 Cf. Carlos Serrano: “Joaquín Costa y la cuestión cubana”, en *El legado de Costa*, Zaragoza, Ministerio de Cultura-Subdirección General de Archivos, Diputación General de Aragón-Departamento de Cultura y Educación, 1984, 199.
- 16 Gabriel Rodríguez: “La idea y el movimiento anti-esclavistas en España durante el siglo XIX”, en Ateneo científico, literario y artístico de Madrid: *La España del siglo XIX. Colección de conferencias históricas*, Madrid, Librería de Don Antonio San Martín, III, 321-355, 1887.

- 17 Tampoco aparece en Palau.
- 18 Cf. Conde de Galarza: *En propia defensa. Contestación al general Polavieja*, Barcelona, Imp. de Henrich y Cía, 1899, 41-42. Arturo Amblard: *Notas Coloniales*, Madrid, Ambrosio Pérez y Compañía, s. a., 38.
- 19 Amblard, *op. cit.*, 78.
- 20 “¿Por qué subsiste en Cuba la esclavitud?”, *BILE*, año VII, nº 164, 15 de diciembre de 1883, 362-364.
- 21 Números 539, 542 y 548.
- 22 Creo que se refiere al discurso de Gabriel Rodríguez en el mitin abolicionista de Madrid, teatro de la Zarzuela, 10 de junio de 1866, publicado en Antonio Gabriel Rodríguez: *Gabriel Rodríguez. Libro en cuyas páginas resplandece el genio y el recto carácter de un gran español*, Madrid, Imp. Helénica, 1917, 545-553.
- 23 Publícalo el “Directorio” de la Liga Nacional de Productores, Madrid, Imp. de San Francisco de Sales, 1900, que empieza como se sabe con el *Mensaje y programa de la Cámara agrícola del Alto-Aragón*, 13 de noviembre de 1898, y termina, apéndices aparte, con *quiénes deben gobernar después de la catástrofe*, texto de 1900 en el que consta la deuda de sangre que las clases directoras han contraído con las desvalidas y menesterosas a lo largo de todo el siglo XIX, y especialmente en las últimas guerras coloniales.
- 24 Cf. Joaquín Costa: *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*, Zaragoza, Guara, 1982, I, 57.
- 25 Cf. “El discurso de Costa”, y “La Exposición al Gobierno”, Madrid, 22 de agosto de 1885, en Joaquín Costa: *Alemania contra España*, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1915, 69-75.
- 26 Cf. Joaquín Costa, *op. cit.*, I, 207-208.
- 27 *Ibíd.*, 215.
- 28 Cf. Francisco Giner de los Ríos: *Informes del Comisario de Educación de los Estados Unidos*, Obras Completas de D. F. G. de los R., XIX, Madrid, La Lectura, 1928, informes referidos a los años 1898-1899. Los referentes a los años 1897-1898 se hallan en el tomo XVIII de estas mismas obras completas, *Ensayos menores sobre educación y enseñanza*, a partir de la página 167 (nota del editor, José Ontañón y Valiente).
- 29 Cf. Theodore Roosevelt: *The Rough Riders*, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, 1909, 3-4.
- 30 Cf. Leland H. Jenks: *Nuestra colonia de Cuba*, traducción de Ignacio López Valencia, Madrid, Aguilar, 1929, 78-81.

- 31 Cf. carta a Giner de los Ríos, 7 de mayo de 1902, en G. J. G. Cheyne (ed.): *El don de consejo. Epistolario de Joaquín Costa y Francisco Giner de los Ríos (1878-1910)*, Zaragoza, Guara, 1983, 167 y 267.
- 32 Cf. la nota 29 y Serge Ricard: "Theodore Roosevelt, historien de la 'Frontière' ou chantre de l'expansion? La conquête de l'Ouest vu par le 26e Président des États-Unis", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XXVIII, juillet-septembre 1981, 503-514.
- 33 Cf. B. González Arrili: *Roosevelt: América para los Yanquis*, Buenos Aires, Librería Nacional J. Lajouane & C., 1913, cit. por Serge Ricard: "L'Histoire mythifiée: Theodore Roosevelt et la conquête de Cuba en 1898", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, octubre-décembre 1987, 660-668.
- 34 Cf. Tiburcio P. Castañeda: *La explosión del Maine y la guerra de los Estados Unidos con España*, La Habana, Imp. la Moderna Poesía, 1925. Emilio Roig de Leuchsenring: *Historia de la Enmienda Platt*, 1935, 4ª ed., La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1979.
- 35 Borrador en AHP Huesca, Archivo Costa, caja 109, carpeta 108.5 (hay dos ejemplares).
- 36 Cf. Joaquín Costa: carta a Rafael Altamira, Madrid, 6 de enero de 1903, en G. J. G. Cheyne (ed.): *El renacimiento ideal: Epistolario de Joaquín Costa y Rafael Altamira (1888-1911)*, Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1992, 127.
- 37 Carta a Altamira, Graus, 11 de abril de 1905, y respuesta de Altamira, Oviedo, 24 de abril de 1905, *op. cit.*, 131-132.
- 38 *El arbolado y la patria*, Madrid, Biblioteca Costa, 1912, 164-166. Cf. el *Estudio bibliográfico*, de Cheyne, nº 722, para conocer el origen y utilización de este texto.
- 39 Cf. Joaquín Costa: "Incienso que hiede", publicado en *El Ribagorzano*, Graus, 17 de agosto de 1908, y en *El País*, Madrid, 3 de septiembre de 1908, y reproducido en G. J. G. Cheyne: *Confidencias políticas y personales: Epistolario Joaquín Costa-Manuel Bescós 1899-1910*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1979, apéndice IV, 201-204.
- 40 Cf. Carlos Serrano: *Final del Imperio. España 1895-1898*, Madrid, Siglo XXI, 1984. Eugenio Lasa Ayestarán: "La burguesía catalana hace cien años. De la conquista del mercado colonial a la pérdida del Imperio. II", *Trienio*, nº 30, noviembre de 1997 (en prensa).
- 41 Cf. José Martí: "Azúcar", *Patria*, 14 de julio de 1894, recogido en *Obras escogidas*, III, 378-382.
- 42 Cf. Lucas Mallada: *Los males de la patria y la futura revolución española*, selección, prólogo y notas de Francisco J. Flores Arroyuelo, Madrid, Alianza Editorial, 1969, 40-41.

- 43 Mallada, *op. cit.*, 44.
- 44 *Op. cit.*, 144-145.
- 45 Página 146.
- 46 Página 149.
- 47 Páginas 158-160.
- 48 L. Mallada: *Cartas aragonesas dedicadas a S. M. el Rey Don Alfonso XIII (q. D. g.)*, Madrid, Est. Tip. de la Viuda e hijos de M. Tello, 1905, pp. 12-13.
- 49 Mallada, *op. cit.*, 18-19.
- 50 Página 24.
- 51 Página 41.
- 52 Página 48.
- 53 Página 67.
- 54 Página 70.

*Notas sobre la interpretación mesiánica de la figura y obra de Joaquín Costa**

POR

JOSÉ DOMINGO DUEÑAS LORENTE

Los estudiosos de la obra costiana coinciden en señalar que no fue hasta 1961, en torno al cincuentenario de la muerte de Costa, cuando un grupo apreciable de universitarios empezó a ocuparse de la herencia intelectual del autor con el detenimiento y rigor necesarios. En España, no sólo incidió en ello la progresiva configuración de unas universidades cada vez más cualificadas y volcadas en la investigación, sino también el que hubiera transcurrido tiempo suficiente como para que fuese posible un acercamiento a la obra de Joaquín Costa desprovisto de los apasionamientos que había despertado, en un sentido o en otro, su figura, cuya fama póstuma, como es sabido, había relegado durante no pocos años las abundantes y meritorias páginas que llevan su firma. No obstante, aún hoy, especialmente en Aragón y a revueltas de las frecuentes conmemoraciones de su nacimiento o muerte, Costa es invocado en ocasiones no tanto como erudito sino como autoridad moral, capaz de refrendar con una sola frase toda una orientación política o de disipar las dudas que pueda despertar cualquier iniciativa económica o social.

A tenor de las controversias, de las adhesiones incondicionales, de las suspicacias y reflexiones que ha removido la obra costiana, su recepción se nos presenta todavía hoy como una de las más problemáticas y atractivas que puedan afrontarse por estos lares. Y es que la herencia intelectual de Costa ha corrido, sin duda, una suerte bastante singular: George J. G. Cheyne pensaba que la influencia política del montisonense “fue más grande de lo que se supone –aunque esto [decía el propio Cheyne] puede verse más claro en los epistolarios que en las obras mismas–”¹. Pérez de la Dehesa lamentaba que los trabajos de investigación de Costa nunca hayan sido demasiado conocidos, aunque advertía que sus “fórmulas de emergencia, en cambio, pasaron al público y por algún tiempo se convirtieron casi en credo nacional”². Con referencia a *Oligarquía y caciquismo*, en concreto, Alberto Gil Novales señalaba que la “eficacia revolucionaria” de la obra fue escasa, pero que había servido “eminente para la creación de una conciencia nacional: en esto su mensaje ha sido fecundo, y no debe ser olvidado”³. Por su parte, Eloy Fernández ha apuntado que, en Aragón, ya se evocaba a Costa hacia 1926 como un mito comparable al de Goya o al de San Juan de la Peña⁴. A su vez, Alfonso Ortí ha puesto de manifiesto cómo en los años de la primera guerra mundial la promoción de intelectuales agrupada sobre todo alrede-

dor de Ortega modificó sustancialmente sus percepciones de Costa y de su obra dentro de un empeño más amplio de reafirmación de los valores propios de la burguesía urbana y del capitalismo⁵.

De quienes pudieron percibir directamente la impronta de Costa como hombre de acción cabe extraer algunos testimonios bien elocuentes: Azorín, por ejemplo, escribió que en el fin de siglo “domina todas las influencias la de Joaquín Costa”, de modo que, como “político y erudito”, nuestro autor “da el tono a todo ese periodo histórico”⁶. Años después, en 1923, Manuel Azaña trazaba un implacable ajuste de cuentas con la promoción anterior a la suya, en el que observaba:

Muchos hallazgos de Costa se han convertido en lugares comunes de la conversación y del periodismo, y es probable que tarden en caer en desuso, porque la misma generalidad de la expresión permite atribuirles, en cambiando los tiempos, sentido diverso⁷.

Por las mismas fechas, S. Valentí Camp pensaba que “[I]o fundamental” del pensamiento de Costa “sigue viviendo en la conciencia de todos los elementos sanos de nuestro país y no cabe duda de que más tarde o más temprano triunfará (...)”⁸. Algo menos optimista se mostraba poco después Luis Araquistáin, y no por falta de méritos del escritor en cuestión:

En otro país sería ya cuantiosa la literatura de difusión y examen de la obra de este gran escritor político; en España no hay aún una edición completa. Ha habido admiradores ciegos de la labor de Costa, casi profesionales del costismo, y ha habido en torno de este interés afectivo, como un desierto en torno de un oasis, una nación indiferente⁹.

LA PERVIVENCIA MÚLTIPLE DE COSTA

Parece evidente, en definitiva, que la difusión e impronta de Costa, no exenta por supuesto de controversias, olvidos intencionados o numerosas interpretaciones interesadas, adquirió en seguida proporciones fuera de lo común. Más difícil resulta, claro está, llegar a acuerdos acerca de la recta interpretación de su acción política. No obstante, a mi juicio, en lo sustancial continúa vigente la ya antigua percepción de Alfonso Ortí sobre el significado político global del León de Graus. Según Ortí, hemos de pensar que el aragonés “representa el caso excepcional en la España de su tiempo de un intelectual procedente del campesinado, que a pesar de su promoción en el mundo de la burguesía urbana (abogado, oficial letrado, profesor de la Institución Libre de Enseñanza, notario...) no sólo no se desarraiga de sus orígenes campesinos, sino que toda su obra puede ser interpretada (...) desde el punto de vista de una defensa de las necesidades y del destino del pequeño campesino”¹⁰.

Así, cabe entender que la precaria situación económica de la familia Costa-Martínez, debida a razones de orden estructural, resultó factor determinante –sin menoscabo de otros complementarios– para que Joaquín Costa Martínez

(Monzón, 1846–Graus, 1911) se sintiera impelido ya no a desenvolverse únicamente en los planos teóricos de la Historia, el Derecho o la Educación, al modo de sus correligionarios de la Institución Libre de Enseñanza, sino a conocer y mejorar las pautas materiales y concretas que regían la vida de su propio grupo social, el pequeño campesinado. En este sentido, resulta bien ilustrativo el borrador hallado y citado por George J. G. Cheyne, en el que el aragonés achacaba a Francisco Giner, su por otra parte admirado maestro, la postergación del “elemento económico” en sus planteamientos:

Eso [el hecho –aclara Cheyne– de que él, Giner, no tuvo preocupaciones económicas] le ha incapacitado para dar al elemento económico el primer lugar, para ver en él, y no en pedagogías abstractas, ni en la conciencia del deber y demás filosofías de sobremesa, la condición primordial para una vida sana y honrada¹¹.

En el mismo sentido, no se ha de olvidar, como señalaba Carmen Frías, que desde 1891 a 1899 el ámbito de actuación política de Costa fue estrictamente comarcal, de modo que sólo más tarde “el programa comarcal se transforma en un programa nacional de regeneración política y desarrollo económico”¹². No fue, pues, el “desastre” del 98, como a veces se ha dicho, lo que incitó a Costa a participar activamente en la política de su tiempo sino la crisis agraria de los ochenta, propiciada por la llegada a los puertos españoles de trigo americano más barato que el cultivado en el interior de la Península, y que afectó muy negativamente a los agricultores pequeños propietarios del Alto Aragón. Así, “[e]n este contexto –escribe Carmen Frías–, Costa eleva su voz en defensa del pequeño campesino, sector del que él mismo es representante, y ataca directa y duramente al proteccionismo cereal que bloquea las expectativas de desarrollo nacional”¹³.

Bien es cierto que tras la pérdida de Cuba y de manera acentuada en el proceso de radicalización política que Costa experimentó en sus últimos años, cuando configuró en sus actuaciones públicas y sus escritos un populismo cada vez más exacerbado “contra la oligarquía”¹⁴, trató de convertirse en portavoz de bases sociales más amplias, y así varios de los textos recogidos en *La tierra y la cuestión social* o en *Los siete criterios de gobierno* sobrepasan expresamente los objetivos originarios de defensa del pequeño campesinado, aunque sin duda los incluyan¹⁵.

No cabe duda de que si Costa asumió como misión política fundamental la defensa del campesinado pequeño propietario, identificando a menudo su progreso con el de la nación en su conjunto y asimilando en ocasiones a sus intereses los de otros sectores sociales perjudicados por la oligarquía, la proyección de la propia función o de la propia figura que apuntó el polígrafo en sus intervenciones y escritos ha de ir vinculada y acompañada con tan elevada tarea. George J. G. Cheyne anotaba en este sentido que “pocos hombres habrá, creo, en quienes se pueda ver tan claramente que su obra fue su vida”¹⁶.

Al mismo tiempo, esa poco menos que inquebrantable fidelidad a sus orígenes, la obligación moral con que Costa asumió la defensa de su propia clase, alimentó necesariamente la tantas veces recordada carga afectiva que desplegó en sus actuaciones públicas, así como la energía moral con que revistió su discurso, circunstancias que, a mi juicio, contribuyen a explicar en buena parte la mitificación de su figura. A este respecto, ya advirtió Unamuno nada más morir nuestro escritor que “lo que le hizo llegar a tanta gente no fue su ciencia; fue su retórica” y añadía que “el efecto que Costa producía, producíalo por su literatura, por su retórica, por su arte, por su poesía, si queréis”. Anotaba además Unamuno, en cuanto ejemplo ilustrativo de lo dicho, cómo a Costa le habían llegado “las lágrimas a la voz” en su discurso de los Juegos Florales de Salamanca¹⁷.

Por otra parte, la propia empresa que asumió como suya Costa favoreció la tendencia hacia lo concreto que imprimió a su tarea intelectual desde muy temprano: la mejora de las formas de vida del pueblo, el progreso de la nación explican que abordara multitud de asuntos diferentes, que diera prioridad a unas propuestas u otras según las urgencias de cada momento o que, incluso, modificara, ante nuevas circunstancias, formulaciones o estrategias anteriores. Ya hace unos años que pusieron en evidencia Jacques Maurice y Carlos Serrano –al tiempo que echaban de menos en el autor un sistema de interpretación capaz de articular sus muchas sugerencias aisladas– que Costa había encumbrado el hecho concreto como materia de observación, de modo que “[e]l hecho es a la vez método y objeto de conocimiento”¹⁸.

Tal cúmulo de circunstancias, y no es la menor la propia ambigüedad de la posición social de Costa –de origen campesino, pero intelectual liberal por su formación–, propició que la producción costiana, sin carecer de cohesión en su conjunto, fuera no sólo extensa y variada sino también contradictoria en ocasiones y que, especialmente después de la muerte del polígrafo, sus escritos pudieran ser interpretados de acuerdo con muy diferentes credos políticos y puestos al servicio de intereses contrapuestos, hasta el punto de que lo mismo se ha tildado al autor de “prefascista” como se le ha juzgado proclive al anarquismo.

“HOMBRES, HOMBRES, NO PAPEL MASCADO ES LO QUE NECESITAN LOS PUEBLOS EN DISOLUCIÓN”

Con semejante contundencia se expresaba Joaquín Costa en “Los siete criterios de gobierno”, discurso que pronunció en Zaragoza en febrero de 1906 con motivo de la Asamblea Municipal Republicana. Costa se reservaba el último de los “criterios” para recabar el auxilio de un “hombre superior”: “Gobernar por actos, no por leyes; hombre superior, no Parlamento”. Y aclaraba que “este enunciado (...) encierra la clave de las demás claves del edificio”¹⁹.

No obstante, su preocupación por la misión de los “hombres superiores” o providenciales o por implicaciones colaterales, como la dictadura o la tutela de los pueblos, se remonta a bastante antes de que terciara en la vida política. Puede decirse que ya apuntan tales asuntos, si bien de forma tangencial, en los comienzos de su trayectoria intelectual: así, en su tesis doctoral, *Historia crítica de la revolución española*, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, en 1875 –y publicada por primera vez hace unos años por Alberto Gil Novales–, o, con mayor detenimiento, en uno de sus primeros libros, *La vida del derecho* (1876).

Más adelante nos ocuparemos de ello; ahora nos interesa ver en qué medida estos temas pertenecían al bagaje ideológico del fin de siglo, cómo pudieron revertir las propuestas de Costa en su propia imagen pública o en qué grado estas interpretaciones pueden considerarse cabalmente inducidas por la obra o la actuación política del polígrafo.

Durante el periodo finisecular se convirtió en lugar común, sobre todo tras la guerra de Cuba, la solicitud de hombres excepcionales, capaces de encontrar las soluciones que se negaban a los demás, y tanto fue así que el asunto fue satirizado con notable éxito en el sainete de los hermanos Cuevas *Aquí hace falta un hombre*, representado en el teatro Apolo, de Madrid²⁰. El propio Costa aludía en 1902, sin ninguna complicitad, por cierto, al uso burlesco de la expresión: “El instinto popular lo viene diciendo desde hace muchos años, y ha pasado, por fortuna, la moda de reír el apotegma: «*Hace falta un hombre* al frente del Estado»”²¹. Y observaba, en otro momento: “España siente vivamente la necesidad de hombres, y como no los tiene, se echa a soñar y los inventa: para eso tiene tan fértil y lozana fantasía”²². En el mismo orden de cosas, parece bien significativo que quien se autoconsideraba, como veremos, el más fiel discípulo de don Joaquín, Manuel Bescós (*Silvio Kossti*), escribiera a su maestro en abril de 1900 que, para implantar la Unión Nacional como partido político en Huesca y su zona de influencia, “se necesita *un hombre*, un jefe”, y añadía: “con la linterna de Diógenes en la mano, hemos buscado *el hombre*”, pero “[s]i el hombre no parece, creo que será inútil el guerrillejar dispersos”²³. A este respecto, ya dejó anotado R. Pérez de la Dehesa, con evidente acierto, que Costa había incorporado a su más cuajado “ideal de neoliberalismo” una “urgencia un poco angustiada y un personalismo muy español con matices mesiánicos”²⁴.

Es evidente que tales preocupaciones, entroncadas en tradiciones culturales muy vivas a lo largo del XIX, se insertaron durante el fin de siglo, en los países occidentales, dentro del marco más amplio de la crisis del liberalismo y de sus consecuencias: la puesta en cuestión de la antigua articulación social, la instauración del sufragio universal masculino o, en definitiva, la reorganización de las clases y grupos dirigentes. Como bien apreció Alfonso Ortí, el regeneracionismo fue la respuesta configurada en España ante la crisis general del liberalismo en Europa²⁵. Y en esta coyuntura los regeneracionistas, y Costa entre ellos, consig-

naron como evidente la necesidad de “tutela” del pueblo español, consecuencia de su “minoría de edad” cultural y política, de modo que se hacían precisas personalidades de cualidades excepcionales o bien –de acuerdo con propuestas algo posteriores– grupos o elites especialmente capacitados para la delicada tarea de señalar las directrices de la sociedad.

Las consideradas como primeras promociones de intelectuales españoles terciaron una y otra vez en el candente problema de la reorganización del poder en la sociedad. Así, Unamuno, que se declaraba discípulo de Costa en bastantes aspectos²⁶ y que se desenvolvía en los años finales del XIX dentro de parámetros culturales próximos a los del aragonés²⁷, demostraba, también como Costa, una notable idealización del pueblo a la vez que una no menor desconfianza hacia sus actuaciones. Tanto Unamuno como Costa mantenían un concepto de “pueblo” heredado del romanticismo alemán, del *volkgeist*: el pueblo como depositario de formas de vida ancestrales, de valores antropológicos y éticos, de identidades, en suma, que ante el desarrollo del capitalismo finisecular corrían peligro de desaparecer bajo el manto uniformador y despersonalizador de los nuevos usos económicos. Pero a la vez ambos, formados al fin dentro del liberalismo decimonónico, desconfiaban de la capacidad y criterios del pueblo. Don Miguel escribía, por ejemplo, en 1897: “No creo que quede ya otro remedio que sumergimos en el pueblo, inconsciente de la historia, en el protoplasma nacional, y emprender en todos los órdenes el estudio que Joaquín Costa ha emprendido en el jurídico (...)”. Y en 1900, en la apertura del curso académico de la Universidad de Salamanca, exhortaba a su auditorio: “Tenéis que descubrir a nuestro pueblo tal como por debajo de la historia vive, espera, ora, sufre y goza”²⁸. Sin embargo, casi a la vez confesaba a José Enrique Rodó, en carta de 1901, sus desconfianzas al respecto: “Lo que aquí se impone es una tutela ejercida por los intelectuales, pues otra cosa sería la barbarie”²⁹.

En un mismo orden de cosas, aunque ya sin ocultar una clara proclividad hacia la burguesía urbana, Ramiro de Maeztu achacaba en 1911 a don Joaquín el haber distorsionado el recto sentido de la relación entre pueblo y elites:

Creyó que para la transformación de los pueblos era preciso que los sabios se adaptasen a ellos. Pero no es así como los pueblos se transforman, sino cuando llega a ellos una idea que surja de los sabios³⁰.

No se olvide, por otra parte, que esta misma fue la inquietud teórica que reflejó Ortega en muchas de sus páginas más conocidas, desde *España invertebrada* (1921) a *La rebelión de las masas* (1930): “Tal vez no haya cosa que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su historia como el estado de las relaciones entre la masa y la minoría directora”, escribía en la primera de las obras citadas³¹.

COSTA: PROFETA, MOISÉS, MAESTRO, GRANDE HOMBRE

Dentro de este ámbito de preocupaciones, que abundó durante el fin del siglo XIX y primeras décadas del XX, se han de entender los empeños de “vertebrar” la sociedad –que apuntaba Ortega– o de “esculpir” al pueblo español –que pretendía Costa–. Aunque si Ortega actuó desde la referencia social de la burguesía urbana, Costa construyó sus propuestas pensando sobre todo en el pequeño campesinado, en el que reconocía básicamente al pueblo, y, a revueltas de una concepción biologicista, spenceriana, de la sociedad, identificaba a este pueblo con lo natural, al tiempo que consideraba la Naturaleza como pauta y modelo, de modo que en sus páginas se intercalaron algunas vetas de índole determinista³² o se asomaron soluciones de orden un tanto mágico –en cuanto situadas al margen de la historia y conectadas más con el curso, algo arbitrario, de lo natural–, como la de los grandes hombres. No obstante, hay que reconocerle a Costa, evidentemente, la incorporación del “elemento económico” –como él mismo decía– a sus análisis.

Sin duda, a Ortega debemos un análisis más moderno del problema de los “grandes hombres” que el que abundaba en el fin de siglo, en cuanto que se consreña al ámbito de lo histórico y social para desmenuzarlo:

La influencia pública o, si se prefiere llamarla así, la influencia social, emana de energías muy diferentes de las que actúan en la influencia privada que cada persona puede ejercer sobre la vecina. Un hombre no es nunca eficaz por sus cualidades individuales, sino por la energía social que la masa ha depositado en él. Sus talentos personales fueron sólo el motivo, ocasión o pretexto para que se condensase en él ese dinamismo social (...).

Venimos, pues, a la conclusión de que los “hombres” cuya ausencia deplora el susodicho tópicos son propiamente creación efusiva de las masas entusiastas y, en el mejor sentido del vocablo, mitos colectivos³³.

Pero al mismo tiempo también hay que anotar, por supuesto, el carácter socialmente conservador e interesado de la visión de Ortega, portavoz expreso de la minoría selecta³⁴. La reflexión orteguiana acerca de los mecanismos de relación entre los “grandes-hombres” y las masas tiene, por otra parte, el mérito de intuir ya algunas condiciones esenciales del fenómeno político que luego se ha estudiado como “populismo” y que en sus múltiples manifestaciones incluye como constante la presencia de “un líder, habitualmente carismático, cuya honestidad y fuerza de voluntad garantiza el cumplimiento de los deseos populares”, según escribe Sagrario Torres en alusión a los movimientos populistas en general³⁵. Y no hay sino recordar, en este sentido, que el polígrafo de Monzón es hoy, entre los estudiosos, ampliamente entendido como ejemplo destacado del populismo regeneracionista de entresiglos: ya sea catalogado como “el máximo exponente del populismo español”³⁶ o como “caso arquetípico de lo que podemos denominar un *populismo imaginario*”³⁷.

Poco después de la muerte de Costa, en efecto, S. Valentí Camp trazaba un atinado retrato del personaje en el que percibía claramente ya cómo el pueblo había proyectado en la figura del aragonés no pocas de sus aspiraciones más propias: “el gran público (...) vio en el insigne pensador no sólo el portavoz de las aspiraciones colectivas, sino el hombre-síntesis del movimiento reivindicador del alma nacional, vilipendiada y escarnecida por los políticos de oficio”³⁸.

Ya en vida, la figura de Costa se vio revestida con alguna frecuencia de ribetes mesiánicos, tocada por la impronta de hombre providencial. Así, es bien ilustrativa la opinión del cardenal Cascajares, que refiere Edmundo González Blanco parafraseando a su vez a Manuel Bescós: al parecer, la reina regente, María Cristina, consultó con el cardenal algunos asuntos de orden político y éste le contestó que “sólo había un hombre capaz de salvar a España: Costa”³⁹. Con todo, fue especialmente tras la muerte de don Joaquín cuando su personalidad adquirió contornos míticos, de modo que su nombre pudo ser utilizado una y otra vez como refrendo de muy diversas causas.

Ya en los años de la primera guerra mundial, en las famosas polémicas entre aliadófilos y germanófilos, Costa apareció convertido en bastión tanto de un bando como del otro. No deja de sorprender, al respecto, que el periódico liberal oscense, *El Diario de Huesca*, fundado en 1875 por Manuel Camo Nogués y nada partidario durante años –por la voluntad de su fundador– de favorecer la influencia de Costa, no veía inconveniente en 1915 –dirigido entonces por Alejandro Ber– en acudir al autor de Monzón para respaldar y dar mayor alcance a su aliadofilia⁴⁰.

No obstante, por lo que conozco, la visión de Costa como ser providencial alcanzó su máxima expresión en los escritos del grausino Ángel Samblancat, quien en 1923, en su “Joaquín Costa. Semblanza y psicografía”, sostenía, por ejemplo: “En las grandes crisis de los pueblos, cuando las soberanías se apayasan y las naciones dan tumbos mortales (...) aparecen esas almas rayos, esos espíritus de excepción que la naturaleza forma replegándose en sí misma (...). Las tales almas son jehovianos ‘fiats’ en el caos; hogueras encendidas en la noche para ahuyentar a los lobos”. Y Samblancat incluía en tamaña categoría a Moisés, Isaías, Tácito, Juvenal, Dante, Lutero, Milton, Víctor Hugo y al propio Costa⁴¹.

En enero de 1916, otro fidelísimo seguidor de Costa, Manuel Bescós, quien debía al maestro incluso su seudónimo, *Silvio Kossti*, entablaba una larga polémica con Ángel Samblancat a propósito de un manifiesto germanófilo de la Cámara Agrícola del Alto Aragón, en el que esta institución se proclamaba partidaria del triunfo de “los imperios centrales” a la vez que “depositaria y guardadora fiel del pensamiento y la doctrina de aquel fundador nuestro, excelso patriota, conductor de pueblos, malgrado para la patria”⁴². El republicano, anarquizante y aliadófilo Samblancat, desde *Ideal de Aragón*, y *Silvio Kossti*, germanó-

filo, firmante con otros del manifiesto y autor del mismo⁴³, desde *La Crónica de Aragón*, empuñaron una y otra vez el nombre de Costa, bien para respaldar sus respectivas posiciones o bien para desautorizar las contrarias.

Kossti no dudaba en afirmar que “[p]ara definir cuál fuera el pensamiento de Costa en tal ocasión y en tamaño problema yo no reconozco autoridad más grande que la mía”, pero para mayor redundancia todavía citaba conversaciones privadas o declaraciones públicas de Costa, en las que éste había mostrado su temor a que España cayera bajo la influencia y el dominio políticos de Inglaterra, lo que, a juicio de *Kossti*, resultaba suficiente para deducir que el polígrafo hubiera apoyado a Alemania en la contienda:

Da usted como cierto —escribió *Kossti* a Samblancat— y se lamenta en su carta de la ofensa que hemos inferido a nuestro maestro y fundador, el gran Costa. No, mi buen amigo, no hemos ofendido sino antes bien honrado la memoria de nuestro Grande Hombre. Si viviera, él hubiera escrito este manifiesto en igual sentido patriótico, y claro es que con harta más elocuencia que nosotros, sus discípulos⁴⁴.

Por su parte, Samblancat, a propósito del citado manifiesto germanófilo, sostenía lo siguiente:

En Aragón y en España se abusa con demasiada frecuencia del nombre de Costa. No hay menester pseudo patriótico para el que no se le invoque, ni cuchipanda electoral a la que al “Único Hombre” no se cite (...) como recurso para decorar con flecos y festones y colores vivos un brindis (...). Como el león está muerto, no hay bestezuela de la historia natural que no se atreva con él y que no quiera adornarse con sus despojos (...).

Hay nombres que no se deben eructar. El nombre de Costa es una hostia con la que no pueden comulgar todas las bocas. El nombre de Costa es como el de Dios. Hay que pronunciarlo con labios limpios y añadiéndole siempre una bendición o una alabanza. Hacer otra cosa es cometer sacrilegio⁴⁵.

No obstante, en otro capítulo de la misma polémica, Samblancat, como afectado momentáneamente por un afán de modernidad o novecentismo —o tal vez sólo de iconoclastia—, él que tan imbuido estuvo siempre de los postulados más propios del fin de siglo⁴⁶, intentaba desacralizar su visión de Costa a la vez que trataba de actualizar su percepción general de la Historia o hacía gala, de paso, de su célebre estilo lapidario y de su talante provocador: “Yo estoy por las ideas, y no por los pueblos ni por los hombres. Costa mismo me importa un pepino. Yo soy costista de los pensamientos de Costa, no de su retórica ni de sus barbas. Si usted logra demostrarme que Costa, si viviera, sería germanófilo, me cisco en él”⁴⁷. Si bien, más adelante, cuando ya conocía de primera mano el manifiesto causante de la polémica, alegaba:

El día que en el interior seamos fuertes no tendremos que pensar en sacudir el yugo de unos para aceptar el de otros. Al fin y al cabo, los amos son todos malos porque el mal no está preci-

samente en ellos, sino en la servidumbre. Esto es lo que pensaba Costa y no lo que ustedes escriben, señores de la Cámara Agrícola. *Hic est discipulus qui testimonium perhibet*, aquí está el discípulo que da de ello testimonio, puedo decir yo como el evangelista Juan⁴⁸.

Poco después redundaba el escritor grausino en la defensa sin paliativos de su percepción de Costa como ser providencial, capaz por sí solo de hacer avanzar en grado impensable la historia de una colectividad:

La raza es fuerte aún. Porque si no, no hubiera producido a Costa, aquel león, aquel león auténtico y verdadero de nuestros desiertos. No sabéis cuántas energías se hubieron de condensar y cruzar en el amor de sus padres para que de sus labores naciera un coloso así⁴⁹.

En suma, al poco de la muerte del polígrafo, su obra ya no era entendida de manera ni mucho menos uniforme por sus más allegados seguidores, aunque ello no obstará para que desde un ángulo o de otro apareciera aludido como Insigne, Maestro, Sabio, Moisés o Grande Hombre. Cabe preguntarse hasta qué punto tales juicios, de claro abolengo mesiánico o providencialista, u otros de parecido talante⁵⁰, pueden considerarse inducidos por actitudes o formulaciones del propio autor, en qué medida la acción política del propio Costa se vio condicionada por la necesidad de un hombre providencial que él mismo reclamaba.

“¡ESCULTOR DE PUEBLOS! ¿ES GUASA?”

George J. G. Cheyne publicó hace ya unos años el borrador de una carta de Costa a su paisano y amigo Rafael Salillas⁵¹, en la que agradecía a éste un artículo publicado en enero de 1906 en la revista *Ateneo*, de Madrid, donde el conocido penalista glosaba la figura del polígrafo –según transcribe Cheyne– como “un gran maestro y un gran educador que siembra ideas y fija normas de conducta”. Entre otros, el manuscrito de Costa tiene el interés de mostrar la reacción del autor “ante –como dice Cheyne– la adúladora obligación en que le ponían aquéllos que querían ver en él al cirujano de hierro y al escultor de pueblos, cuyas características y necesidad había descrito con tanto ahínco (...)”. Por otra parte, el propio Costa se mostraba particularmente atraído por lo que llamaba la “filosofía del fracaso” político expuesta por Salillas y que el mismo Costa condensaba así: “carencia de plasticidad y potencialidad en la masa para hacerse susceptible de ser esculpida conforme al diseño del Artista”. En suma, Salillas culpaba a la “masa” del fracaso de las diversas iniciativas políticas de su amigo, a quien calificaba además de “cirujano de hierro” y “escultor de pueblos”:

Tanto como cirujano de hierro, ¡psch! –replicaba don Joaquín–. Para eso basta con tener mal genio, haber sido acosado como perro rabioso 40 años. Pero ¡escultor de pueblos! ¿Es guasa?

Pensaba Cheyne que Costa “consiente que Salillas le llame cirujano de hierro, con lo cual acepta que tales condiciones se reúnen en su persona. Pero el ‘psch’ con que da su consentimiento indica un cierto elemento de escepticismo”⁵².

También observaba Cheyne cómo el concepto de “escultor de pueblos” sólo aparece al final de *Oligarquía y caciquismo*, cuando reclama Costa “varios estadistas de capacidad y de corazón, escultores de pueblos”. Tal vez por esta cualidad, la de ser una condición del estadista, pensamos por nuestra parte, don Joaquín se preguntaba si no era “guasa” calificarlo a él como tal, protagonista al fin de “una vida *manquéé*”, según escribía a Salillas.

En cualquier caso, el artículo de Salillas y la carta de éste ponen de manifiesto cómo ni uno ni otro juzgaban muy distantes las características morales y las condiciones políticas que había atribuido el León de Graus al “cirujano de hierro” –en las que luego nos detendremos– y su propia persona. El mismo Unamuno, que trató bastante a Costa, decía del aragonés: “se sintió profeta y hasta tribuno del pueblo. Empezó entonces a predicar revolución y el efecto fue mágico”⁵³. Y es que, en fin, bien se puede decir, como pensaba Cheyne y mencionábamos arriba, que en Costa “su obra fue su vida”, por lo que no ha de extrañar que quisiera emular con su propia vida el modelo de “hombre superior” que perfiló en diversos momentos de su obra. En este sentido, Alfonso Ortí observaba, en efecto, cómo el autor favoreció cierta identificación ya no sólo entre su vida y su obra sino entre su persona y el devenir colectivo del país:

Pues es el propio Costa el que se erige a sí mismo en símbolo de la tragedia nacional, en numerosas ocasiones, mucho más allá del 98, como cuando muy avanzada ya su parálisis, en mayo de 1908, es transportado en una silla de ruedas al Congreso para impugnar el proyecto de ley contra el terrorismo de Maura. Allí, como diversos relatos más o menos literarios nos han transmitido, Costa lloró públicamente, identificándose con una patria en ruinas y sin futuro (...) ⁵⁴.

Y en este proceso de identificación entre vida y obra, entre persona y discurso político que propició, como decimos, Costa, parece evidente que proyectó en ocasiones una imagen de sí mismo un tanto emblemática, aglutinadora cabal de las sensibilidades del pueblo, e incluso un tanto taumatúrgica o providencial. Buena parte de todo ello puede apreciarse, por ejemplo, en el discurso “Las víctimas de la República”, que Costa pronunció en Zaragoza en 1906, donde insistía con particular vehemencia en que había sido elegido diputado en 1903 porque encarnaba la oposición más frontal al régimen político vigente:

Zaragoza electoral encarnó en mí una protesta, un espíritu y un ideal o un programa: una protesta, la protesta viva, ardorosa, de un irreconciliable, de un incompatible que soy yo contra todo lo existente; un espíritu o un sentido profundamente, enérgicamente revolucionario, reclamado por la urgente necesidad que el país siente de apartar de la gobernación a los fracasados y sustituirlos por gente nueva e inculpable; y un ideal o un programa sustantivo de reconstitución y europeización, en que hemos dado voz y cuerpo a las ansias del país y a las exigencias de su desesperada situación, sacando a la política de los moldes abstractos donde se había petrificado y en que se fraguó la catástrofe⁵⁵.

Seguidor, al fin, de los postulados de la Institución Libre de Enseñanza, Costa procuró proveer tanto su vida privada como pública de un halo moral inapelable,

hacer de su modo de vida un ejemplo para las masas y un respaldo para su actuación política⁵⁶, y se puede pensar que en ello cifró, en buena parte, su autoridad para presentarse a la opinión pública y para oponerse, con la contundencia que hemos apreciado, al sistema de la Restauración y a sus representantes; la conciencia de su integridad moral y de la bondad de su causa, identificada con la del pueblo⁵⁷, proporcionaron a Costa argumentos para lidiar con inusual determinación en la arena de la política. Bien ilustrativo es, en este sentido, el juicio del socialista Luis Araquistáin: “Fue sobre todo una conducta altísima, un maestro en el ser y en el obrar, más aún que en el pensar y en el conocer, con serlo tanto, y a él se volverán siempre, por esto, las generaciones venideras de todos los tiempos”⁵⁸.

Cabe preguntarse, con todo, sobre el bagaje ideológico y cultural predominante con el que Costa trató de construir la figura ideal de su “cirujano de hierro”, así como si cabe entrar en detalle y atisbar con algún detenimiento los modelos humanos en que pensaba, en última instancia, nuestro autor cuando solicitaba “hombres superiores” que dieran solución a los muchos y difíciles problemas de la política española.

CIRUJANO DE HIERRO: ARTISTA DE PUEBLOS, LIBERTADOR, ALMA DE LA NACIÓN

Antes anotábamos cómo Costa se había ocupado desde muy temprano del problema de la dictadura, tanto desde la perspectiva de la teoría política como del Derecho. Así, en su tesis, *Historia y crítica de la revolución española*, con la que obtuvo en 1875 el grado de doctor en Filosofía y Letras, se aproximaba ya, al parecer por primera vez, al asunto, y básicamente con esa percepción biológica de los procesos sociales –en virtud de la cual entendía el pueblo como un todo orgánico regido por leyes naturales– que sostendría también más tarde, aunque ahora todavía con conclusiones bien distintas a las que le harían después reclamar un “cirujano de hierro”:

Quando los pueblos degeneran –escribía Costa–, recaen en la menor edad, como los individuos adultos cuando delinquen o perturban el derecho, y necesitan de la tutela de los individuos que tienen la conciencia de su posición y la vocación de su destino, y en las manos la facultad y el poder. Estos individuos surgen casi siempre en tales circunstancias, pero no siempre obran en interés del pueblo menor de quien se declaran defensores y representantes, casi siempre se mueven al viento de su egoísta interés (...) ⁵⁹.

Con mayor detenimiento y desde una perspectiva estrictamente erudita volvía a ocuparse del tema en su temprano libro *La vida del Derecho. Ensayo sobre el derecho consuetudinario* (1876). En diversos momentos de la obra aludía incidentalmente al asunto de la dictadura como problema jurídico y en el § 35 trazaba un recorrido rápido, aunque bien indicativo del rigor y de las muchas lecturas del autor, a través de las principales aportaciones teóricas sobre el problema

–Aristóteles, Platón, san Agustín, Maquiavelo–, y con mayor detenimiento a lo largo del siglo XIX –Ancillón, Donoso Cortés, Alcalá Galiano, Taparelli, Stuart Mill, de Tayac–⁶⁰. Poco aportaba aquí Costa de su cosecha, aunque sí señalaba la insuficiencia y escaso alcance de los estudios sobre el tema y, al referir la aportación de san Agustín, incidía de nuevo en su idea de la dictadura como tutela: “reconoce en la dictadura el carácter tutelar que realmente constituye su naturaleza”, aclaraba el comentarista⁶¹.

La formulación más acabada de Costa acerca de los “hombres superiores” hay que buscarla en dos obras de madurez: *Oligarquía y caciquismo* y *Los siete criterios de gobierno*. En el informe de 1901, *Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno en España: Urgencia y modo de cambiarla*, es donde definió su conocida propuesta del “cirujano de hierro”:

esa política quirúrgica, repito, tiene que ser cargo personal de un cirujano de hierro, que conozca bien la anatomía del pueblo español y sienta por él una compasión infinita, como aquella que inspiró los actos de gobierno del conde de Aranda hace siglo y tercio; que tenga buen pulso y un valor de héroe, y más aún que valor lo que llamaríamos entrañas y coraje, para tener a raya a esos enjambres de malvados que viven de hacer morir a los demás; que sienta una ansia desesperada y rabiosa por tener una patria y se arroje, artista de pueblos, a improvisarla (...) ⁶².

También se refería aquí a tan singular personaje como “ese libertador que ha de sacar a la nación del cautiverio en que gime y desencantar la libertad”, o le impelía a “convertirse en alma de la nación (...) y al mismo tiempo ser su brazo armado”⁶³. En la ya aludida obra, recopilada por su hermano Tomás bajo el título de *Los siete criterios de gobierno* (1914), Costa volvía a solicitar, ahora con singular insistencia, hombres de cualidades excepcionales como condición inexcusable para reconducir el extraviado rumbo de la política española. Así, ante la inminente coronación de Alfonso XIII, al cumplir sus dieciséis años, se proclamaba Costa conforme con sólo tener al frente del Estado “un hombre”, sin atribuciones especiales:

Y no precisamente, entiéndase bien, un hombre “providencial”, adornado de cualidades extraordinarias, un “superhombre”, un “genio”, un “héroe” –aunque más eficaz sería y más seguro para el efecto buscado, y habríamos de felicitarnos, si resultase que lo es–, sino uno tal como lo conocemos: un Azcárate o un Salmerón, un Villaverde o un Silvela, un Federico Rubio o un Giner, un Maura o un Moret, un Canalejas o un Echegaray (...) ⁶⁴.

En el mismo volumen, requería Costa de tal “hombre” la condición de “taumaturgo”⁶⁵, también le exigía “sangre para nutrir y calentar al pueblo, que sienta y llore con la patria”⁶⁶, y más adelante invocaba de nuevo “hombres de superior mentalidad, con dotes sobresalientes de gobierno, enérgicos, bien orientados, probos, y al propio tiempo abnegados, impersonales, olvidados de sí, identificados con el alma nacional y que alienten nada más por ella (...)”⁶⁷.

Pero no sólo en sus ensayos y tratados mostró Costa su preocupación por el asunto que aquí atendemos, también y con especial persistencia manifestó el

mismo orden de intereses en sus proyectos narrativos, inéditos en su mayor parte. Agustín Sánchez Vidal ha sido quien con mayor atención se ha ocupado del Costa narrador, de modo que ha llegado a reconstruir, a partir de las desordenadas anotaciones del autor, no sólo la trama sino también el contexto cultural de uno de sus proyectos novelescos de mayores pretensiones, *Justo de Valdediós*:

Justo de Valdediós –escribía Sánchez Vidal– es un proyecto narrativo abiertamente destinado a servir de plataforma exaltadora de un personaje. Es esta una decisión que en un momento dado de la elaboración de las Novelas Nacionales adoptó Costa y ya no la abandonó: *Soter* y *Último día* serán obras vencidas del lado de un protagonista netamente individual.

Y anotaba a continuación Sánchez Vidal cómo el “personaje central” costiano aglutinaba valores colectivos y actuaba por resortes “nacionales e incluso humanitarios”, aunque “siempre será a través de esa previa condensación en una figura mesiánica”, cuya configuración debía mucho, a su juicio, al idealismo alemán de Fichte y Hegel⁶⁸. En otro lugar, señalaba Sánchez Vidal que el protagonista de los esbozos narrativos de Costa –Justo, Justo de Valdediós, Justo Soter– se convirtió pronto en “un heterónimo suyo idealizado que ya no le abandonará nunca”, y prueba de ello es que don Joaquín transfirió a sus personajes varias de sus circunstancias vitales más relevantes –su vocación universitaria, su condición de padre, etc.–, entremezcladas con rasgos cuya inspiración autobiográfica resulta, claro, más discutible, así el “papel de Fichte al hispánico modo” que atribuyó al primer Justo o “la figura mesiánica de un dictador benéfico” que representaba Justo Soter⁶⁹.

Pero tanto el afán teórico que consignamos como la atención concreta e insistente del Costa más político hacia los “hombres superiores” no resultarán entendidos en sus justos términos si no se tiene presente que nuestro autor compartió, en este sentido, inquietudes y referencias con ciertas vertientes de la entonces incipiente sociología o de la historiografía del momento.

Rafael Altamira, correspondiente, colaborador y admirador de don Joaquín⁷⁰, y que se ocupó en varias ocasiones de estos asuntos desde una perspectiva historiográfica⁷¹, decía en un texto de 1898 que las teorías antiguas y las modernas sobre el “sujeto de la historia” se diferenciaban en que mientras las primeras juzgaban al individuo como “único sujeto”, y en especial a las “personalidades salientes (genios, hombres providenciales, talentos, etc.)”, las modernas tendían a considerar “como verdadero sujeto agente del movimiento histórico a la colectividad”; pero advertía que cuando las aportaciones de Macaulay, Spencer, Kidd, Lombroso, Lamprecht y otros parecían haber relegado definitivamente el antiguo individualismo “he aquí que se levanta una reacción poderosa contra ellas, y que las arrinconadas teorías de Emerson y Carlyle vuelven a florecer planteando nuevamente el problema”⁷². Apuntaba Altamira como sostenedores de la teoría individualista a los citados Emerson y Carlyle, junto a Hegel, Stuart Mill, H. Prutz, Lombardo-Pellegrino, etc.; señalaba, por el contrario, como defensores “de la

personalidad de la masa” a Macaulay, Spencer, Gumplowicz, Lombroso, etc.; mientras que mantenían, a su juicio, una posición intermedia autores como Guyau, Schilder o Blondel⁷³.

El interés de Joaquín Costa por este orden de cosas aparece además expresamente ratificado en sus papeles personales. Sánchez Vidal localizó, en efecto, un legajo de *Soter*, titulado “Dictadura”, en el que se incluía una carta del Ateneo de Madrid, con fecha de 5 de noviembre de 1895⁷⁴, donde se informaba a don Joaquín de la disponibilidad o no de una serie de libros, con vistas a serle remitidos, libros que, al parecer, había solicitado el aragonés: así, de Emerson, *Los representantes de la humanidad* y *Ensayos*; de Carlyle, *Los héroes*; de Macaulay, *Estudios críticos*; *La critique scientifique*, de Hennequin, y otros títulos de Taine, Guyau, Le Bon, etc.⁷⁵. En la misma carpeta había recogido Costa un artículo de *Clarín* sobre *Los héroes* de Carlyle, así como una reseña de Altamira sobre el mismo libro, a la que hacían referencia, al parecer, unas anotaciones adjuntas del propio Costa:

(...) La teoría de los hombres providenciales tiene en nuestro siglo dos grandes representantes: Emerson y Carlyle. Emerson, *Los representantes de la humanidad* (1849) y los *Ensayos* (traducidos al francés por Montagut). Carlyle, *Los héroes*, traducción española con prólogo de Leopoldo Alas... Taine subordina el genio al medio... Guyau toma posición intermedia y conciliadora, *L'art au point de vue sociologique*.⁷⁶

Con todo, es evidente que las incursiones teóricas de Costa en el campo de los “hombres superiores”, así como sus formulaciones políticas sobre el “cirujano de hierro”, se inscribían dentro de una corriente teórica bastante concreta, de cuño romántico –*On Heroes, Hero Worship, and the heroic in History*, de Thomas Carlyle, apareció en 1841 y *The Representative Man*, de Ralph Waldo Emerson, en 1849, por citar los hitos tal vez más representativos– y revitalizada, como señalaba Rafael Altamira, a finales del XIX. En este aspecto, no estará de más recordar, con Francisco Javier Blasco, que “el héroe que emerge de todas las obras del ‘fin de siglo’ hunde sus raíces en lo que los románticos –apoyándose en el ejemplo de Goethe y en la teoría de Hegel– denominaron *Genio*”⁷⁷. Añadía Blasco que a lo largo del XIX “el arquetipo romántico del genio” adoptó diversas figuras –las de profeta, mártir, sacerdote, visionario, etc.– aunque siempre de acuerdo con un mismo patrón. Y para su descripción seguía el estudioso, según aclaraba expresamente, a Emerson, en su *The Representative Man*, y a Carlyle en *On Heroes*: “los héroes –reciban el nombre que reciban– son hombres excepcionales, revelaciones sucesivas de un principio espiritual universal, a cuyo impulso caminan los pueblos por la historia (...); en cuanto a su función tiene el *héroe* la misión de enriquecer, con obras o palabras, la vida de sus contemporáneos”⁷⁸.

En definitiva, lo visto parece bastante, a mi entender, para dar por sentada la inspiración romántica de los “grandes hombres” que Costa dibujaba en sus esbozos novelescos o que invocaba en sus escritos políticos, incluido el famoso “ciru-

jano de hierro” que tanto ha dado que hablar; como también parece evidente un sustrato cultural de índole romántica en la imagen pública que el mismo Costa trató de proyectar en ocasiones y que le acarreó una fama póstuma de hombre providencial y superior, semejante al que él había tratado de definir en sus textos. Acertaba, pues, plenamente, a mi juicio, Ortega y Gasset cuando, al poco de morir el polígrafo, lo evocaba como “símbolo del pensador romántico”:

Siempre que releo aquel programa, me parece Costa el símbolo del pensador romántico, una profética fisonomía que urgida de fervor histórico místico conjura sobre la ancha tierra patria el *espíritu popular*, el *Volkgeist* que pensaron Schelling y Hegel, el alma de la raza sumida en un sopor cuatro veces centenario⁷⁹.

Como hemos podido apreciar más arriba, al describir al “hombre superior” o “cirujano de hierro” que precisaba España, Costa se instalaba más en una perspectiva psicológica y moral que en una estrictamente política; es decir, detrás de su personaje no había tanto una teoría política autárquica como la visión romántica de las grandes individualidades, a la vez que una percepción tutelar del pueblo, también de acuerdo con una larga tradición del liberalismo decimonónico, aunque sin duda mucho anterior, y de gran vigor, por ejemplo, en el XVIII, donde Costa halló modelos tan señalados como el del conde de Aranda. Incluso si atendemos a la descripción del “cirujano” costiano desde un ángulo propiamente político, tendremos que convenir con Azaña en las vacilaciones y bandazos de Costa, que le llevaban a convertir “el gobernante sabio, a la oriental, especie de Salomón o de Haarumal-Raschid fundidos con Marco Aurelio (...) en un modesto jefe de República presidencial”. De modo que creía Azaña que el “cirujano de hierro” de Costa “no era fruto de su pensamiento, sino artificio improvisado por la desesperación”, y más cuando el “hombre superior” que pintaba Costa se les representaba a quienes lo oían de forma bien distinta:

Cuando recibíamos la enseñanza oral de Costa, a todos se nos antojaba el “escultor de naciones” una persona conocida, y lo que es más, un héroe necesario e inminente; moralmente, un gigantazo, vasto como el alma de la nación; Hércules y Prometeo en una pieza, sin parangón en la Historia, por muchos ejemplos que quisiéramos buscar⁸⁰.

Líneas más arriba veíamos, en efecto, cómo el “cirujano de hierro” de Costa había de sentir “una compasión infinita” hacia su pueblo, había de tener “valor de héroe”, “entrañas y coraje”, o ser, en definitiva, “artista de pueblos”; en otro momento, cuando iba a ser coronado Alfonso XIII con dieciséis años, se conformaba Costa con tener “un hombre” al frente del Estado “aunque –aclaraba– más eficaz sería y más seguro para el efecto buscado” contar con un “superhombre”, un “genio”, un “héroe”; en otros lugares calificaba, como también vimos, de “libertador”, de “alma de la nación” o de “taumaturgo” al tan requerido “hombre” y le pedía “que sienta y llore por la patria”.

Así pues, parece evidente que Costa exigía un “hombre superior” entendido dentro de los parámetros de una tradición que guardaba aún entonces sus tintes e

impronta románticos, una visión del ser humano alimentada del idealismo romántico, que creía en el *genio* y en la capacidad del individuo para modificar la historia. Y resulta no menos evidente que Tierno Galván, al calificar de “prefascista” a nuestro autor, no sólo no tuvo en cuenta la defensa de la ley que exigía Costa a su “cirujano”⁸¹, sino que descontextualizó sus propuestas, las situó en un sistema de referencias ajeno y, por lo tanto, tergiversador: a Costa se le puede catalogar cabalmente de “postromántico” pero no de “prefascista”. Costa trataba de despojar de sus privilegios a la oligarquía en favor del pueblo, mientras que el fascismo persiguió todo lo contrario. Otra cosa es que el fascismo tratara en España de crearse una tradición y que para ello buscara asimilar ingredientes variopintos y escasamente conformes con su esencia. Pero eso no quiere decir sino que, como bien sentenciaba Alberto Gil Novales, “en España es peligroso hacer metáforas”⁸².

NOTAS

* El presente artículo se basa en el primer capítulo del trabajo “El ideario de Joaquín Costa en el pensamiento anarquista del Altoaragón: Los casos de Ramón Acín, Felipe Alaiz, Joaquín Maurín, Ángel Samblancat y Ramón J. Sender”, que realicé durante el curso 1995-96, beneficiado por una ayuda económica de la Fundación ‘Joaquín Costa’.

No cabe duda de que, cada vez más, cualquier trabajo de investigación se convierte a su modo en una obra colectiva. Por ello, al tiempo que el respaldo de la Fundación he de mencionar y agradecer, especialmente, a Miguel Martínez (q. e. p. d.) y a su familia el que me permitieran consultar *El Diario de Huesca*, y a Ana Oliva y Ester Puyol, del Instituto de Estudios Altoaragoneses, sus numerosas gestiones, siempre eficaces, para que pudiera salir adelante el estudio.

- 1 *Ensayos sobre Joaquín Costa y su vida*, Huesca, Fundación ‘Joaquín Costa’, 1992, pág. 72. Edición y prólogo de Alberto Gil Novales.
- 2 *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, pág. 168.
- 3 “Introducción” a Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla* I, Zaragoza, Guara, 1982, pág. 23.
- 4 *Estudios sobre Joaquín Costa*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1989, pág. 315.
- 5 “La *intelligentsia* liberal y socialista ante la figura y el programa de Costa: costismo y anticostismo como constantes ideológicas”, en AA. VV., *El legado de Costa*, Zaragoza, Ministerio de Cultura-Diputación General de Aragón, 1984, págs. 175-195; trabajo recogido ahora en el libro de A. Ortí, *En torno a Costa*, Madrid, Ministerio de

- Agricultura, 1996, págs. 501-517. Sobre la pervivencia intelectual de Costa, aparte del excelente artículo de Ortí, resultan de especial interés los siguientes trabajos: de Alberto Gil Novales, “Joaquín Costa: De la crisis finisecular al socialismo”, *Annales. Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia* [Barbastro], III (1986), págs. 31-42, y “Joaquín Costa y su herencia política”, *Cuadernos del Centro de Estudios de la Historia de Monzón*, 20 (1993), págs. 195-203; de Eloy Fernández Clemente, *Estudios sobre Joaquín Costa*, ed. cit., especialmente el capítulo titulado “El eco de Costa”, págs. 303-450, o su artículo “Los ecos de Joaquín Costa: El costismo aragonés en los últimos quince años (1891-1996)”, *Turia*, 37 (junio de 1996), págs. 201-215; de Carlos Serrano Lacarra, “Tratamiento, interpretaciones y mitificación de la figura y obra de Joaquín Costa a través de la prensa aragonesa (1911-1936)”, *Anales de la Fundación ‘Joaquín Costa’*, 13 (1996), págs. 313-559.
- 6 Cit. por Rafael Pérez de la Dehesa, “Prólogo” a Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1992, pág. 12 (1ª edic., 1967).
- 7 “¡Todavía el 98!”, *Plumas y palabras*, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1930, pág. 259.
- 8 *Ideólogos, teorizantes y videntes*, Barcelona, Minerva, s. a. [1922], pág. 151.
- 9 *El ocaso de un régimen*, Madrid, Editorial España, 1930, pág. 55.
- 10 “Política hidráulica y cuestión social: orígenes, etapas y significados del regeneracionismo hidráulico de Joaquín Costa”, *Agricultura y Sociedad*, 32 (julio-septiembre de 1984), págs. 11-107; recogido ahora en su libro *En torno a Costa*, ed. cit., págs. 619-691, la cita en pág. 631. El propio Ortí recuerda cómo comparte su visión de Costa con Jacques Maurice y Carlos Serrano, *J. Costa: Crisis de la Restauración y populismo (1875-1911)*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
- 11 *Apud* George J. G. Cheyne, *Joaquín Costa, el gran desconocido*, Barcelona, Ariel, 1972, pág. 149. A. Ortí, en su “Política hidráulica y cuestión social: orígenes, etapas y significados del regeneracionismo hidráulico de Joaquín Costa”, art. cit., incluido en *En torno a Costa*, ed. cit., págs. 619-691, sostiene que Giner y Costa coincidieron en defender un “neoliberalismo orgánico”, aunque Costa, a su entender, “va socialmente mucho más allá” del “organicismo” abstracto de Giner y del individualismo de la elite krausista y de la Institución Libre de Enseñanza (págs. 649-650).
- 12 “Primeras campañas políticas de Costa (1891-1896)”, *Anales de la Fundación ‘Joaquín Costa’*, 5 (1988), pág. 121. En este sentido, se ha de tener presente que Costa irrumpió en la vida política desde Graus, donde relanzó en 1891 la Liga de Contribuyentes de Ribagorza y fue candidato, fracasado, en las elecciones municipales en 1893, y desde Barbastro, donde organizó en 1892 la Cámara Agrícola del Alto Aragón y por cuyo distrito concurrió a elecciones parlamentarias en 1896, también sin éxito.

- 13 *Ibid.*, pág. 123. O como señalaron J. Maurice y C. Serrano, *op. cit.*, pág. 177, Costa “es el exponente de las angustias del pequeño campesinado acuciado por la crisis engendrada por la desamortización y, de manera más general, por el progreso del capitalismo agrario”.
- 14 La expresión entrecomillada es de J. Maurice y C. Serrano, *op. cit.*, pág. 185; si bien los hispanistas franceses piensan que Costa no pasó nunca de pretender representar a su propio grupo social, el pequeño campesinado (*ibid.*, págs. 177-184).
- 15 Así, de *La tierra y a cuestión social*, Madrid, “Biblioteca Costa”, 1912, “Para la blusa y el calzón corto” (págs. 120-128) o “Sobre la amnistía de los obreros” (págs. 129-132); de *Los siete criterios de gobierno*, Madrid, “Biblioteca Costa”, 1914, piénsese, por ejemplo, en “Cuatro años después de la derrota” (págs. 19-72) o en “Los siete criterios de gobierno” (págs. 91-160).
- 16 *Ensayos sobre Joaquín Costa y su vida*, ed. cit., pág. 70.
- 17 “Sobre la tumba de Costa”, *Obras completas* III, Madrid, Afrodísio Aguado, 1950, págs. 803-804.
- 18 *J. Costa: Crisis de la Restauración y populismo (1875-1911)*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pág. 117. De acuerdo con esa tradición intelectual de la segunda mitad del XIX que apreciaba en la observación empírica, en el positivismo, la expresión más acabada, si no única, de la ciencia, el propio autor escribió en el prólogo de su *Teoría del hecho jurídico individual y social* (Madrid, “Biblioteca Costa”, 1914, 2ª edic., pág. VIII, 1ª edic. de 1880) una ilustrativa declaración de carácter metodológico:
- Haciendo la apoteosis del fenómeno sobre todo lo abstracto y universal, negando lo que afirmaba el raciocinio de los idealistas, el saber experimental de nuestro siglo ha despertado con ruda sacudida a la razón y la ha llamado a la realidad, de la cual vivía por mitad divorciada, enseñándole cuán incompletas o deleznable eran sus conquistas, y cuán lejos estaba de haber agotado los múltiples aspectos y relaciones del Espíritu y de la Naturaleza.
- 19 *Los siete criterios de gobierno*, Madrid, “Biblioteca Costa”, 1914, pág. 135.
- 20 R. Pérez de la Dehesa, *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, ed. cit., pág. 160.
- 21 “El fin de la última tregua”, en *Los siete criterios de gobierno*, ed. cit., pág. 16. El subrayado aparece ya en el texto de Costa.
- 22 *Crisis política de España*, Barcelona, Producciones Editoriales, 1980, pág. 54. Edición de Ramón Liarte (1ª edic. de la obra, 1901).
- 23 George J. G. Cheyne (ed.), *Confidencias políticas y personales: Epistolario Joaquín Costa-Manuel Bescós, 1899-1910*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1979, pág. 44. Los subrayados son de Manuel Bescós.

- 24 *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, ed. cit., pág. 160.
- 25 “Estudio introductorio” de Alfonso Ortí a Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*, Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1975, tomo I, págs. XIX-CCLXXXVII, incluido en *En torno a Costa*, ed. cit., págs. 171-389.
- 26 “Sobre la tumba de Costa”, *Obras completas*, ed. cit., págs. 801-815.
- 27 Así puede apreciarse, por ejemplo, en el estudio de J. A. Ereño Altuna, *De psicología de los pueblos y de folklore. Con motivo de tres textos desconocidos de Unamuno*, Bilbao, 1995, págs. 9-14, especialmente.
- 28 Cit. por J. A. Ereño Altuna, *op. cit.*, págs. 40 y 44.
- 29 Cit. por Juan Marichal, *El secreto de España*, Madrid, Taurus, 1995, pág. 153. En el fin de siglo, como han apuntado J. Maurice y C. Serrano –*op. cit.*, págs. 16-22–, tanto pensadores clericales como institucionistas o, incluso, líderes socialistas creyeron que el pueblo español precisaba de “tutela”, es decir, de una minoría o elite intelectual que le orientara.
- 30 *Debemos a Costa*, Zargoza, Tip. de Emilio Casañal, 1911, págs. 45-46.
- 31 *Obras completas* III, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1988, pág. 91.
- 32 “Yo me inclino a pensar –escribía en 1906– que la causa de nuestra inferioridad y de nuestra decadencia es étnica y tiene su raíz en los más hondos estratos de la corteza del cerebro”, prólogo al libro de R. Sánchez Díaz, *Juan Corazón*, apud R. Pérez de la Dehesa (ed.), Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1992, pág. 164. En el mismo sentido, *cf.* *Los siete criterios de gobierno*, Madrid, Biblioteca ‘Costa’, 1914, pág. 83; o también *Oligarquía y caciquismo... I*, ed. cit., pág. 108.
- 33 *España invertebrada*, en *Obras completas*, ed. cit., págs. 91-92.
- 34 Así, escribió, por ejemplo: “(...) cuando en una nación la masa se niega a ser masa –esto es, a seguir a la minoría directora–, la nación se desmembra, la sociedad se desmembra, y sobreviene el caos social, la invertebración histórica”, *ibid.*, pág. 93. Con todo, para calibrar el alcance y significación tanto de la sensibilidad finisecular, de la que participó plenamente Costa, como del llamado novecentismo, patrocinado en buena medida por Ortega, cabe recordar cómo en el proceso de adquisición de conciencia política que experimentaron la literatura y el arte en los años treinta, fueron actualizadas abundantes referencias del fin de siglo –con sus dosis de determinismo, su traslación a los procesos sociales de criterios biológicos o su idealización de lo popular–, ya fuesen aglutinadas bajo el marbete de “nuevo romanticismo” o convertidas en resortes ideológicos de lo que se llamó literatura de avanzada, en oposición a la de vanguardia. Así, los escritores comprometidos de los años de la República, mientras incrementaban su conocimiento del marxismo, acudieron en numerosos aspectos al bagaje ideológico

finisecular al tiempo que se distanciaban cada vez más del magisterio intelectual de Ortega. Cfr. mi libro *Ramón J. Sender (1924-1939). Periodismo y compromiso*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1994, especialmente págs. 92-135.

- 35 “El populismo. Un concepto escurridizo”, en José Álvarez Junco (comp.), *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987, pág. 171.
- 36 J. Maurice y C. Serrano, *op. cit.*, pág. 183.
- 37 Alfonso Ortí, “Para analizar el populismo: Movimiento, ideología y discurso populistas. (El caso de Joaquín Costa: populismo agrario y populismo españolista imaginario)”, *Historia Social*, 2 (otoño de 1988), pág. 88. El subrayado es de A. Ortí. En un reciente trabajo, Cristóbal Gómez Benito y Alfonso Ortí Benlloch –*Estudio crítico, reconstrucción y sistematización del corpus agrario de Joaquín Costa*, Huesca, Fundación ‘Joaquín Costa’, 1996, págs. 35-36– señalan que fue Rafael Altamira, ya en 1897, quien, por primera vez, conceptuó a su amigo como “populista”, al parangonar sus investigaciones con las de los populistas rusos.
- 38 *Op. cit.*, pág. 143.
- 39 *Costa y el problema de la educación nacional*, Barcelona, Cervantes, 1920, págs. 52-53. El propio Rafael Salillas, amigo del autor desde los años de estudiantes de bachillerato en Huesca y permanente interlocutor del polígrafo, como ha puesto de manifiesto recientemente Juan Carlos Ara –“Del folklore a la acción política. Tres calas en el pensamiento nacional de Joaquín Costa a través de sus corresponsales (A. Machado, R. Salillas, P. Dorado)”, *Anales de la Fundación ‘Joaquín Costa’*, 13 (1996), especialmente en págs. 67-81– calificaba a su amigo en un artículo de 1906 como “escultor de pueblos” y “cirujano de hierro” –*ibid.*, pág. 117.
- 40 Por ejemplo, en el amplio escrito sin firma “Un libro de Costa. *Alemania contra España*”, *El Diario de Huesca*, Huesca, 17 de julio de 1915, pág. 1; o, poco después, en “La conciencia perdida. Joaquín Costa partidario de una alianza de España con Francia”, *El Diario de Huesca*, Huesca, 15 de septiembre de 1915, pág. 1. Según señaló George J. G. Cheyne –*Joaquín Costa, el gran desconocido*, ed. cit., pág. 106– *Alemania contra España* es “una compilación de varios escritos de Costa, llevada a cabo por don Julio Milego en un conato de contrarrestar los sentimientos germanófilos de muchos españoles durante la primera guerra mundial”.
- 41 “Joaquín Costa. Semblanza y psicografía”, *Siluetas. Revista política, literaria y de actualidad*, 1 (15 de mayo de 1923), s. p. George G. J. Cheyne en su, por tantos conceptos admirable, *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Zaragoza, Guara, 1981, pág. 276, atribuía erróneamente este trabajo a Joaquín Samblancat.
- 42 Mariano Naval, presidente de la Cámara Agrícola del Alto Aragón, y otros, “Un manifiesto germanófilo”, *Ideal de Aragón*, 7 (20 de noviembre de 1915), pág. 3.

Recientemente se ha ocupado de la susodicha diatriba entre Samblancat y *Kossti* Carlos Serrano Lacambra, en el marco de sus indagaciones sobre el proceso mitificador de Costa emprendido tras su muerte desde posiciones aragonesistas (“Tratamiento, interpretaciones y mitificación de la figura y obra de Joaquín Costa a través de la prensa aragonesista [1911-1936]”, cit., págs. 444-449).

- 43 El manifiesto es reproducido, como de Bescós, en su obra *La Gran Guerra*, según observó José-Carlos Mainer, “Introducción” a Silvio Kossti, *Las tardes del sanatorio*, Zaragoza, Guara, 1981, pág. 15.
- 44 “Para Ángel Samblancat”, *La Crónica de Aragón*, Zaragoza, 17 de enero de 1916, pág. 4. Al día siguiente, apareció la segunda y última parte del escrito (pág. 4). Casi dos meses después, salió a la luz otro artículo de *Kossti* en torno al mismo asunto -“De Silvio Kossti a Samblancat”, *La Crónica de Aragón*, Zaragoza, 8 de marzo de 1916, pág. 4- en el que pretendía zanjar ya la polémica, si bien aprovechaba para defender un “programa” de dos puntos, “[i]mpuesto sobre el suelo” y “[i]bre cambio mundial”, al tiempo que descalificaba como poco acorde con los tiempos el republicanismo de Samblancat y de *Ideal de Aragón*. No obstante, en octubre del mismo año reiniciaron el intercambio de artículos, con menor acritud, y quedando ya muy en segundo plano la figura de Costa: *Silvio Kossti*, “Al señor don Ángel Samblancat”, *La Crónica de Aragón*, Zaragoza, 1 de octubre de 1916, pág. 1, y 2 de octubre de 1916, pág. 4.
- 45 “Nuestra herencia”, *Ideal de Aragón*, 16 (22 de enero de 1916), pág. 1. Antes del citado texto ya había publicado Samblancat en *Ideal de Aragón*, “Carta a Silvio Kossti” (1 de enero de 1916, pág. 1), y después: “Contrarréplica. Para Silvio Kossti” (5 de febrero de 1916, pág. 1), “Cuarta contra Catilina” (12 de febrero de 1916, pág. 1), “A. S. suo Silvio Kossti, salutem” (7 de octubre de 1916, pág. 1) y “Filípica a Silvio Kossti” (14 de octubre de 1916, pág. 1). También respondió al manifiesto de la Cámara Agrícola del Alto Aragón Venancio Sarría, en un excelente artículo: “Germanofilia pseudo-costista”, *Ideal de Aragón*, 5 (27 de noviembre de 1915), pág. 1. Sarría solicitaba, por ejemplo, de los firmantes del manifiesto que no tomaran “el nombre del Insigne para exponer sus ideas”.
- 46 Sobre la mayor dependencia ideológica de Samblancat con respecto a los parámetros finiseculares que con la promoción de Ortega y el novecentismo, en general –a pesar de ser ésta propiamente su generación biológica–, puede verse mi artículo “El ‘León’ y su ‘cachorro’. La devoción costista de Ángel Samblancat”, *Rolde. Revista de Cultura Aragonesa*, 77-78 (julio-diciembre de 1996), págs. 64-71.
- 47 “Contrarréplica. Para Silvio Kossti”, art. cit., pág. 1.
- 48 “Cuarta contra Catilina”, *Ideal de Aragón*, 19 (12 de febrero de 1916), pág. 1.
- 49 “Leones de Aragón”, *Ideal de Aragón*, 49 (12 de agosto de 1916), pág. 1.
- 50 Así, Ramón Acín escribía en 1914 que “citar a Costa es citar versículos del Evangelio”, “Perfiles. Por fin se aprobó”, *El Diario de Huesca*, Huesca, 23 de diciem-

- bre de 1914, pág. 1. Y Ramiro de Maeztu, *Debemos a Costa*, ed. cit., pág. 41, decía: “Debemos a Costa un ejemplo de santidad activa que no se conforma con la vida personalmente austera, sino que se consagra toda entera a los demás en el esfuerzo y en el trabajo cotidianos (...)”.
- 51 “¡Escultor de pueblos! ¿Es guasa?”, *Andalán*, 444 (1-15 de febrero de 1986), págs. 24-26.
- 52 *Ibid.*, pág. 25. Por otra parte, dos de los que informaron a propósito de la memoria de Costa “Oligarquía y caciquismo” (1901), Lorenzo Benito y Tomás Bretón, señalaban que Costa había de ser el famoso “cirujano de hierro” que él mismo había reclamado.
- 53 “Sobre la tumba de Costa”, *Obras Completas III*, ed. cit., pág. 803.
- 54 “La *intelligentsia* liberal y socialista ante la figura y el programa de Costa: costismo y anticostismo como constantes ideológicas”, en AA. VV., *El legado de Costa*, ed. cit., págs. 175-176.
- 55 *Apud* Rafael Pérez de la Dehesa (ed.), Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros ensayos*, ed. cit., págs. 250-251 (el discurso completo en págs. 233-255).
- 56 En este sentido, cabe recordar que George J. G. Cheyne señaló en su biografía –*Joaquín Costa, el gran desconocido*, Barcelona, Ariel, 1972, págs. 110-111– la posibilidad de que Costa no se casara con Elisa, la madre de su hija, porque el hacerlo tras el nacimiento de Pilar “revelaría una debilidad de conducta poco consonante con los ideales krausistas”; si bien, finalmente, el estudioso inglés piensa que “el factor determinante (...) fue la convicción de Elisa de que si se casaba con ella Joaquín pondría en peligro un porvenir brillante como hombre público ante todo, y como intelectual en segundo lugar”.
- 57 En carta a F. Baraybar de Haro y a M. Bescós (14-3-1900), Costa agradecía así a sus corresponsales unas declaraciones en su favor: “Pero [la provincia de Hueca] ha preferido seguir en la miseria con mis enemigos a tomar conmigo el camino de su redención económica y administrativa. La adhesión de Vds. en ese documento me llena, como caída en uno de los nidos de mis contrarios (contrarios de la provincia, del pueblo), (...)”; en G. J. G. Cheyne (ed.), *Confidencias políticas y personales: Epistolario Joaquín Costa-Manuel Bescós, 1899-1910*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1979, pág. 40.
- 58 *El ocaso de un régimen*, ed. cit., pág. 58. Hemos de coincidir, pues, con Azaña cuando advertía que Costa había sido “más que un innovador (...) un moralizador de la política” (“¡Todavía el 98”, *Plumas y palabras*, ed. cit., pág. 253), o con Gabriel Jackson cuando escribe que Costa “formuló su programa político y económico como si fuera un programa de salvación moral” (*Costa, Azaña, el Frente Popular y otros ensayos*, Madrid, Turner, 1976, pág. 26). Por su parte, J. Maurice y C. Serrano señalaban, al respecto –*op. cit.*, pág. 187–, que nuestro autor “con todo su moralismo (...), es el último retoño del anarquismo idealista decimonónico”.

- 59 *Historia crítica de la revolución española*. Edición, introducción y notas de Alberto Gil Novales, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pág. 55.
- 60 Zaragoza, Guara, 1982, págs. 249-252.
- 61 *Ibid.*, pág. 249.
- 62 *Oligarquía y caciquismo... I*, Zaragoza, Guara, 1982, pág. 195.
- 63 *Ibid.*, pág. 106.
- 64 “El fin de la última tregua”, *Siete criterios de gobierno*, ed. cit., pág. 16. Los entrecorillados aparecen ya en el texto citado.
- 65 “Cuatro años después de la derrota”, *ibid.*, pág. 45.
- 66 “Siete criterios de gobierno”, *ibid.*, pág. 139.
- 67 *Ibid.*, pág. 151.
- 68 A. Sánchez Vidal, *Las novelas de Joaquín Costa, I: Justo de Valdediós*, Zaragoza, Departamento de Literatura Española-Universidad de Zaragoza, 1981, pág. 115.
- 69 “Una patria de tinta: el legado novelístico de Costa”, en AA. VV., *El legado de Costa*, ed. cit., pág. 54.
- 70 Cfr. George J. G. Cheyne (ed.), *El renacimiento ideal: epistolario de Joaquín Costa y Rafael Altamira (1888-1911)*, Alicante, Insituto de Cultura ‘Juan Gil-Albert’, 1992.
- 71 En 1895, la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo de Madrid, presidida por Joaquín Costa, promovió un estudio acerca de “Tutela de pueblos en la Historia”. La Sección trató de elaborar un Informe, como después sobre “Oligarquía y caciquismo”, y para ello requirió la colaboración de numerosas personalidades y estudiosos; sin embargo, las aportaciones quedaron reducidas a tres conferencias: la del propio Costa, “Viriato y la cuestión social en España en el siglo II antes de Jesucristo”, la de Rafael Altamira, “El problema de la dictadura tutelar en la Historia”, y la de Eduardo Hinojosa sobre “Régimen municipal de España en la Edad Media”. El trabajo de Altamira apareció publicado en *La Administración* [Madrid], tt. II y III (marzo-abril de 1896), págs. 774-753 y 100-120 (cfr. “Al lector. Explicando el título de este libro”, Joaquín Costa, *Tutela de pueblos en la Historia*, Madrid, Biblioteca ‘Costa’, [1917], págs. X-XIII), y luego formaría el capítulo V de su *De Historia y Arte*, Madrid, 1898. También se ocupó Altamira de la misma problemática, como anotaba Cheyne (ed.), *El renacimiento ideal: epistolario de Joaquín Costa y Rafael Altamira (1888-1911)*, ed. cit., pág. 191, en “Le problème de l’homme de génie et de la collectivité dans l’Histoire”, *Revue Internationale de Sociologie* (junio, 1898), reimpresso después en *Cuestiones modernas de Historia* (1904) y en el prólogo a su edición de *la Historia de la Revolución Francesa*, de Thiers, reproducido en la segunda edición de *Cuestiones modernas de Historia* (1935).

- 72 *Cuestiones modernas de Historia*, Madrid, Daniel Jorro, 1904, págs. 55-56.
- 73 *Ibid.*, págs. 58-59.
- 74 Momento, por lo tanto, en que Costa estaría preparando su intervención en el propio Ateneo acerca de “Viriato y la cuestión social en España en el siglo II antes de Jesucristo” (19 de noviembre), dentro de la información sobre “Tutela de pueblos en la Historia”.
- 75 A. Sánchez Vidal, *Las novelas de Joaquín Costa, 1: Justo de Valdediós*, ed. cit., pág. 116.
- 76 *Ibid.*, págs. 117-118.
- 77 “Algunas notas para el estudio de la presencia de Gracián en el ‘héroe’ modernista”, en *Gracián y su época. Actas de la I reunión de filólogos aragoneses*, Zaragoza, Institución ‘Fernando el Católico’, 1986, pág. 389.
- 78 *Ibid.*, pág. 390. Decía también F. J. Blasco que el romanticismo proyectaba la figura del genio sobre el poeta y reclamaba de éste una alta misión social (*ibid.*): “como *apóstol de la justicia*, como *mártir* (J. Martí), como *conductor de pueblos* (S. George), como *profeta* (Hölderlin), como *visionario* (Carlyle)...”. Los subrayados son de F. J. Blasco.
- 79 “Observaciones”, *El Imparcial*, Madrid, 25 de marzo de 1911, *Obras completas I*, ed. cit., pág. 169.
- 80 “¡Todavía el 98!”, en *Plumas y palabras*, ed. cit., págs. 259-260. Tampoco Luis Araquistáin, coetáneo de Costa, llegó a entender a su “cirujano” como una figura “pre-fascista” –según el remoquete de Tierno Galván– sino como una “[e]specie de héroe carlyliano” (*El pensamiento español contemporáneo*, Buenos Aires, 1968, p. 62, cit. por A. Sánchez Vidal, *Las novelas de Joaquín Costa, 1: Justo de Valdediós*, ed. cit., pág. 117); percepción que para Sánchez Vidal (*ibid.*) es “muy suscribible”.
- 81 Su misión era precisamente, no saltarse la ley, sino hacerla cumplir (Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo... I*, ed. cit., pág. 106).
- 82 “Introducción” a J. Costa, *Oligarquía y caciquismo...*, ed. cit., pág. 22.

La convulsa y contradictoria relación de Costa con la política y los periódicos

POR

RAFAEL BARDAJÍ

Acostumbrados como estamos a conocer al personaje a través de la magnificencia de las esculturas o de los simplistas epitafios escritos bajo el ánimo sobrecogido de la muerte, se ha creado en este último siglo una corriente de veneración hacia Joaquín Costa de la que sólo suelen disfrutar los héroes o dioses, que no admiten controversias. Hasta tal punto se ha llegado que sus diversas soluciones han sido admitidas por todos como un tótem mágico.

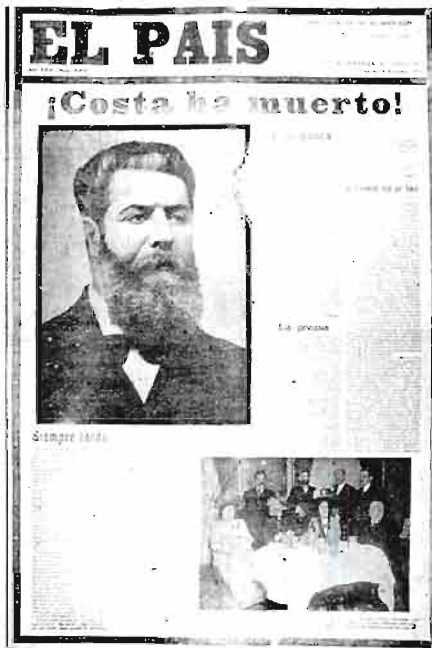
Joaquín Costa ha sido el símbolo que había que dar al pueblo para que éste tuviera sus señas de identidad, junto al conde de Aranda, Fernando el Católico o Agustina de Aragón. A su vez, las dos localidades a las que estaba vinculado, Monzón y Graus, han rivalizado en una carrera para ver cuál tenía más fundamentos para reivindicarlo.

Para el poder ha sido, además, un personaje que, al menos, podía ser usado sin miedo a que fuera bandera para la subversión. Por un lado, porque sus planteamientos regeneracionistas —la defensa de la escuela, los riegos, la despensa, la recuperación del derecho, la europeización o el conocimiento de la historia— no pueden hacer mal a nadie. Y, por otro, porque aquellos mensajes más polémicos, lanzados durante la época de su vida en la que Costa estaba enfadado con el mundo, han sido cuidadosamente arrinconados. Estos últimos, además, se prodigaron en un momento de rivalidad política en el que era utilizado como munición para espolear al poder político. A muchos de sus seguidores, estos apocalípticos mensajes han servido para poner al mito frente a la consideración de miseria otorgada al resto de los agentes políticos y sociales.

La frase de “Eso ya lo dijo Costa” ha retumbado desde las primeras biografías que emulaban las vidas de santos hasta en los numerosos homenajes que sucesivamente se le han ido dedicando en todas las épocas históricas: la Dictadura de Primo de Rivera, la República, la Dictadura de Franco y la democracia.

UN HOMBRE TENAZ

Y no es malo que los pueblos tengan un referente histórico para impulsar su futuro. No es malo tampoco que Graus y Monzón recuerden a un hombre que,



El País, así como otros periódicos de toda España, realizan un enorme despliegue informativo con motivo de la muerte de Joaquín Costa en Graus. Edición del día 9 de febrero de 1911.

ante todo, tuvo una gran incidencia en la época y en las décadas posteriores. Pero conviene, siempre, envolver los hechos en su contexto y no olvidar el medio en el que se desarrolló Costa. Ciertas tesis fueron realmente originales; otras forman parte de distintas corrientes, de las que Costa formó parte o fue un impulsor. Algunas, como la política hidráulica, significaron una apuesta muy importante y decisiva. En su defensa, el pensador altoaragonés ejerció un papel de agitador muy positivo para España. Pensar que sus criterios hidráulicos sirven para la España

actual ya es otro cantar. En la España de su época no se contemplaban como ahora los impactos ecológicos, entre otras razones porque no habían entrado en acción las hidroeléctricas y la ingeniería no había previsto los faraónicos embalses.

En casi todas las áreas abordadas por Costa, en cualquier caso, aparece el sustrato de la tenacidad, el tesón y el tremendo esfuerzo por saber y conocer. Algo que se refleja en sus estudios sociológicos, antropológicos, jurídicos o de geografía colonial.

Cuando llega el 98 y los periódicos se lanzan a analizar ese momento histórico de una España cambiante —época depresiva para unos, tras el desastre, o en transformación para otros (los finales del XIX conocieron el desarrollo del ferrocarril)—, conviene aprovechar la ocasión para ver al personaje envuelto en el mundo que le rodeaba, pues nunca la historia es obra de un solo hombre. En esos años se prodigaron los lamentos —como los lanzados por Costa, que en frase de Javier Tusell se “comportó como un búfalo herido bramando en el barro toda su desmesura y tenacidad”—, pero también proyectos e ideas para el futuro. En muchas de ellas, aunque con un sentimiento muy agrio, también participó Costa. En otras, como el desarrollo de la ciencia, otro aragonés, Santiago Ramón y Cajal, destacó por encima de todos.

UN MENSAJE CONTRADICTORIO E IMPULSIVO

Resulta, en cualquier caso, sorprendente que uno de los hombres de la reciente historia de España, que con su tozuda soledad y ensimismamiento fue la voz de la conciencia en un país cuyo sistema político estaba sujeto a multitud de artimañas, haya recibido durante este siglo, tras su muerte, el tratamiento reservado a los dioses del Olimpo. Muy pocos son los que han resaltado su mensaje contradictorio, repleto de impulsos, adobado con dosis de cabreo permanente y cargado de soluciones mágicas muy parecidas a la de la fórmula política de “dictadura sin dictadura”. Así pues, cabría preguntarse por qué un hombre que despertó tantos recelos y desconfianzas, cuando no pasiones encendidas y ataques furibundos –en la misma medida en que él los prodigó– no provocó las mismas reacciones tras su desaparición.

Y un repaso a la actividad política de Joaquín Costa, que en su trayectoria vital fue la más convulsionada, deja bien a las claras la atribulada vida del pensador aragonés.

El análisis de su vida pública nos presenta a un hombre incapaz para articular un movimiento político y con serias dificultades para adaptarse a la sociedad de entonces. Joaquín Costa fracasa también en su apuesta para ser caudillo de España y no encuentra tampoco acomodo en ninguna de las opciones políticas existentes en ese momento. Su mayor compromiso, tras no lograr un movimiento que aglutinara a lo que él llamaba las clases neutras, lo tuvo con los republicanos a partir de 1903, pero hizo apostasía de los mismos. No quiso sentarse en el Parlamento después de haber obtenido un escaño en 1903 y ridiculizó con extrema dureza a sus correligionarios por ser “cómplices del sistema parlamentario”. Y este desprecio al sistema sirvió para que muchos de sus posteriores ensalzadores tuvieran en Costa el ejemplo de hombre puro.

El Liberal dedica su primera página a recoger el artículo de Costa en el que se ataca duramente la política del Gobierno de Antonio Maura. 23 de mayo de 1908.



LA PONZOÑA POLÍTICA

En la lectura atenta de la prensa desde 1898 hasta 1911, es fácil encontrar comentarios de editorialistas que presentan a Joaquín Costa como el hombre capaz de acabar con la “ponzoña de la política”. Es especialmente significativo que esta expresión sea utilizada por el periódico *Heraldo de Aragón* en su edición del 19 de octubre de 1898, al recoger el artículo de Joaquín Costa en el periódico *El Liberal* de Madrid. Términos similares irán apareciendo a lo largo de las primeras décadas del siglo en los diversos periódicos nacionales, regionales y locales. Como ejemplo más cercano, en el número del 22 de febrero de 1923 –trece años después de la muerte del pensador–, el periódico grausino *El Ribagorzano*, auténtico guardián de las esencias costistas, celebra el advenimiento de la llegada de la Dictadura de Primo de Rivera, editorializando que con el golpe “se pone fin al régimen anatemizado y maldecido por Costa”, que no era otro que el de la Restauración borbónica de 1875.

Es fácil determinar que con este espíritu descontento y extremadamente crítico la prensa de la época encontrara en los ditirambos costistas una selección de dardos a utilizar cuando mejor conviniera, sobre todo en épocas especialmente convulsas. Su trayectoria, cada vez más radicalizada, sirve al final de sus días para que los periódicos contrarios al proyecto de la ley de Terrorismo del Gobierno de Maura, que imponía serias mordazas a la prensa, se sirvan de Costa y le pidan –*El Liberal*, *El País*, *El Correo*, entre otros– su opinión. Y vaya si Costa da titulares, pues entre otras cosas llega a pedir la ejecución del presidente del Gobierno, Antonio Maura. El texto en cuestión se publicó el 5 de octubre de 1909, poco antes del fusilamiento del pedagogo anarquista Ferrer y Guardia, acusado de participar en los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona. Pero estos mismos periódicos se asustan ante los planteamientos radicales. De hecho, más de un rotativo liberal manda el original a la basura. Las referencias a las soluciones drásticas –el cirujano de hierro, entre ellas– son constantes en su vida pública.

LA PRENSA COMO INSTRUMENTO

Me he referido antes al artículo publicado por *El Liberal* el día 18 de octubre de 1898. Marca este texto el inicio de la actividad política de Costa en el ámbito nacional, después de sus experiencias como candidato en la provincia de Huesca, teniendo como medio la Liga de Contribuyentes de Ribagorza y la Cámara Agraria del Alto Aragón. Su convencimiento de que la prensa era un instrumento eficaz para cambiar el mundo ya venía de más atrás.

En el artículo de *El Liberal*, Joaquín Costa, que ya había adquirido la categoría de hombre ilustre en toda España, expone su programa político para el país, cuyos puntos fundamentales se irán repitiendo en los próximos años. Son ideas

Artículo aparecido el día 17 de febrero de 1906 en *El Progreso*, periódico republicano. Toda la primera página se dedica a Costa en lo que es un desagravio a los ataques recibidos por *Diario de Zaragoza* tras la celebración de la Asamblea Municipal Republicana.

generales que van desde cuestiones muy concretas como es la mejora de los caminos hasta la defensa a ultranza de la enseñanza, pasando por reformas tributarias, el conocimiento de la pequeña historia de los pueblos –frente a la grande hecha con mayúsculas–, el impulso hidráulico, la creación de sistemas de seguros para los agricultores –Tuñón de Lara dice que es el embrión de la futura Seguridad Social– y el ataque despiadado a la clase política.



El artículo es una respuesta a la invitación que la dirección del periódico realiza a varios pensadores españoles. Se había producido ya el desastre de Cuba y la prensa inicia un periodo de reflexión.

EL TEST POLÍTICO

Pasarían muy pocos meses para que Costa tuviera su verdadero test con la política española con la celebración de la Asamblea Nacional de Productores que se celebra en febrero de 1899 en Zaragoza. Es su primer ensayo, que se cimenta en lo que Costa llama las clases neutras y que no es más que un grupo que aglutina a industriales medios, productores, funcionarios y pequeños y grandes propietarios. Lo que Costa propone es una vía que se abre entre los partidos tradicionales, el conservador de Cánovas del Castillo y el liberal de Sagasta. Una empresa ciertamente difícil si se tiene en cuenta que no hay soporte económico, faltan medios para comunicar el mensaje y cada uno de los miembros de la Asamblea tiene sus propios intereses en los partidos existentes. Éste es el caso de Basilio Paraíso, presidente de la Cámara de Comercio de Zaragoza, que se integrará en el Partido Liberal. Es cierto que Costa encuentra un filón en las clases medias, muy fustigadas por las crisis económicas y la reforma tributaria, o en amplios sectores de la población que guardan el tremendo y amargo sabor de la sangre derramada en Cuba (un derramamiento de sangre del que gracias al siste-

ma de alistamiento se salvan las clases pudientes). Sin embargo, su oratoria cargada de violencias y exabruptos impresiona a la sociedad de entonces, a la vez que genera desconfianza.

Para empezar, en la propia asamblea y en otras posteriores Costa se ve desbordado por los asistentes. Pero, a tenor de lo leído por la prensa, su mensaje choca contra casi todos los que serían sus potenciales destinatarios, que no son otros que los lectores de los periódicos: la masa de la clase media, que es la que sabe leer.

Los periódicos conservadores, entre los que destaca *La Época* de Madrid o el *Diario de Zaragoza* –dirigido por el conservador Tomás Castellano, ministro de Guerra con Cánovas y, por tanto, durante el primer periodo de la guerra de Cuba–, tratan a Costa como “visionario, ambicioso y soñador”.

Por su parte los liberales *El Correo* o *El Liberal*, menos duros, tampoco ahorran editoriales y comentarios descalificadores: “Tenemos al sr. Costa por hombre bienintencionado, a más de ser orador elocuente y persona de saber y estudio, pero ciertos detalles de sus trabajos preparatorios denotan en él un temperamento neurótico, el menos a propósito para su tarea de Gobierno”. Éste era uno de los párrafos publicados por *El Correo* en los días previos a la asamblea. Otra prensa menos comprometida con los partidos y que responde a un criterio empresarial, como *La Correspondencia* o *La Vanguardia*, es menos apasionada, si bien se muestra recelosa a las andanadas políticas de Costa.

En Aragón, la situación es distinta y Costa encuentra un buen respaldo en *Diario de Avisos* y, aunque algo más tibio, en *Heraldo de Aragón*. Antes se ha comentado la postura beligerante de *Diario de Zaragoza*. A su vez, *El Diario de Huesca*, dirigido por el cacique Manuel Camo, no manifiesta tampoco excesivas simpatías por los proyectos costistas.

UN ARMA PARA LOS REPUBLICANOS

La posición de la prensa a lo largo de la siguiente década –1900 a 1910– sigue siendo similar. Así, en el periodo republicano de Joaquín Costa, a partir de 1903, sólo los periódicos de esta tendencia –y en algunos momentos *Heraldo de Aragón*– expresan su fe ciega en Costa. Los seguidores de Alejandro Lerroux ven en este sabio metido a político un personaje ideal para provocar y convulsionar el sistema, aunque, a veces, los mismos republicanos sean receptores de sus dardos envenenados.

Y Costa utiliza a los republicanos, al mismo tiempo que los republicanos utilizan a Costa. Como no tiene un medio afín a sus ideas –lo intenta en varias ocasiones y al final se refugia en *El Ribagorzano*–, utiliza los medios que pueden ser más heterodoxos y estos son los republicanos como *Heraldo de Madrid* o *El Progreso*.

Años más tarde, cuando su soledad se agudiza y su desengaño es total, Costa encuentra nuevas oportunidades para enfrentarse al Gobierno. Y, como Antonio Maura es la bestia negra, de sus obsesiones se sirve la prensa liberal, demócrata y republicana. Estos medios, como correa de transmisión de los respectivos partidos, pretenden minar al Ejecutivo conservador. Para acallar las críticas a la guerra de Marruecos en 1908 y a la represión de la Semana Trágica de Barcelona en 1909, Maura quiere aplicar, a través de su ministro De la Cierva, leyes contra el terrorismo que introducen la censura previa.

Los periódicos liberales, los republicanos y la prensa más convencional, junto con todos los partidos excepto el Conservador o el Carlista, van a buscar a Costa a Graus para que hable primero en el Congreso (mayo de 1908) y escriba después (octubre de 1909) contra Maura y su ley de terrorismo.

Nuevamente, las posturas encontradas. *El Liberal* –tan lejano de Costa en los años anteriores– dice el día 23 de mayo de 1908 en su primera página: “Ese glorioso inválido es el único español que para el amor y para el odio, para la devoción y para el combate, pone las almas en movimiento; su voz es la sola voz que despierta a los aletargados, a los egoístas y a los moribundos. Al día siguiente editorializa: “Costa de un escobazo ha barrido y mandado al carro de la basura las piltrafas de la ley dahomeyana, dictada al Sr. Maura por el santo Oficio de Barcelona”.

ABC, *La Época* o *Diario de Comercio* tienen otra visión. Este último, tras seleccionar las palabras del discurso en el Congreso, las rubrica con este comentario: “Todo esto lo dijo el tullido y baldado incurable que vegeta en Graus. Y como, según parece, él no tiene remedio, quiere sin duda, que España le acompañe en su muerte. ¡Oh los grandes hombres!”.

En este rápido repaso a las relaciones de Costa con la prensa, donde aparecen curiosas, sorprendentes y reveladoras anécdotas, surge la personalidad de un hombre contradictorio, impulsivo, enérgico, amante de los duelos dialécticos, apasionado, engreído, convencido de misiones mesiánicas y que, con sus atronadores argumentos, busca la provocación. Una imagen que se aleja del otro Costa tenaz, trabajador y estudioso, cuya aportación tanto sirvió para abrir muchos caminos del conocimiento.

Rafael Bardají es periodista de *Heraldo de Aragón* y autor del libro *Costa y la prensa, una relación turbulenta y apasionada*. “Colección Boira” (IberCaja)

*Materialismo patrimonialista y reformismo social.
La cuestión de la propiedad de la tierra en el joven
Costa (1868-1871)*

POR

CRISTÓBAL GÓMEZ BENITO Y

ALFONSO ORTÍ BENLLOCH

Hay una opinión bastante extendida según la cual Joaquín Costa no se interesó demasiado por la cuestión de la propiedad de la tierra. Se piensa que, para Costa, el problema social y económico derivado de la desigual distribución de la propiedad de la tierra (problema del que era claramente consciente) debería tener dos tipos de soluciones. Una de carácter más "técnico", a través de la política hidráulica, de la extensión del regadío, que permitiera superar, por la vía de la intensificación, las limitaciones de superficie de los pequeños agricultores. Y otra de carácter más social, a través de su colectivismo agrario, es decir, de la reconstrucción de los patrimonios comunales de los municipios y comunidades rurales para que sirvieran de complemento a (la superficie de) la pequeña explotación y a la economía rural en su conjunto. Por el contrario, y según esta misma opinión, Costa no llegó a realizar una crítica radical de las causas estructurales de la desigual distribución de la propiedad ni de la existencia de la gran propiedad, ni se planteó ninguna solución basada en un reparto de la propiedad de la tierra a la que se pudiera calificar como "reforma agraria" social, sino que mostró siempre un escrupuloso respeto al derecho de propiedad, propio de su condición original de pequeño propietario y pequeño burgués y de formación krausista e institucionista, si no de su conservadurismo de fondo.

En esta opinión, a nuestro juicio, se mezclan indistintamente verdades (o medias verdades) y errores, y, a veces, desconocimiento. Estas apreciaciones han podido estar fundamentadas en la lectura de determinados (y limitados) textos (por lo general faltos de una crítica bibliográfica previa), en gran parte debido a la dificultad de acceder a otros, sea porque, conociendo su existencia, no estaban localizables, sea porque se ignoraba su misma existencia. Y pocos autores como Joaquín Costa han sido (y siguen siendo) sometidos a lecturas parciales de su obra y a interpretaciones mixtificadoras fundadas sobre la disociación arbitraria

de las múltiples facetas orgánicas de su pensamiento. Una práctica habitual frente a la significación histórica real del ideario y la acción de Costa.

Frente a esta opinión, por nuestra parte sostenemos que la cuestión de la propiedad de la tierra ocupa un lugar central en el sistema político-ideológico de Joaquín Costa. Que la preocupación de Costa por este tema es la principal en sus escritos de juventud¹, que se mantiene más o menos latente o explícita durante los años setenta, ochenta y primeros noventa, para volver a ser cuestión capital para el Costa maduro de finales de los noventa y de los primeros años del nuevo siglo. Que la separación entre soluciones “técnicas” y “sociales” o “reformistas” es sólo aparente o relativa, como hemos advertido ya en otro lugar (Gómez Benito y Ortí Benlloch, 1996), pues ambas son instrumentos complementarios con una misma finalidad política. Y que, si bien la intensificación de la agricultura, por medio del regadío y el colectivismo agrario, fue propuesta por Costa como medio para mejorar la condición del pequeño campesinado y, en general, de la agricultura española, la crítica al sistema de propiedad, a la gran propiedad de la tierra y a la desigual distribución de la misma fueron objeto de importante atención y respuesta por parte de Costa, en especial en torno a los años 1869-1971 y a partir de 1900.

En este trabajo nos vamos a centrar en las opiniones del joven Costa (1864-1871) acerca de la cuestión de la propiedad de la tierra, basándonos en el análisis de unos manuscritos hasta ahora inéditos, desconocidos o dados por perdidos, encontrados por nosotros recientemente entre los papeles de su despacho en su casa de Graus². Estos papeles pasaron inadvertidos para Cheyne, aunque los debió de tener en sus manos, pues manejó los documentos de Costa en su casa de Graus. Y hasta ahora nadie había sospechado de su existencia, excepto nosotros, que, aunque no los habíamos podido localizar, habíamos constatado que fueron escritos por Costa entre 1868 y 1871, como lo hacemos constar en nuestra reconstrucción del corpus agrario de Costa (Gómez Benito y Ortí Benlloch, 1996).

Y se trata de unos papeles fundamentales porque nos muestran una parte significativa de la obra de Costa hasta ahora poco conocida y estudiada y porque corresponden a una época de transición del joven Costa preuniversitario al Costa universitario y krausista. Pero, antes de analizar estos trabajos, nos detendremos brevemente en señalar los escritos de Costa en los que se ocupa de este problema.

ESCRITOS DEL JOVEN COSTA SOBRE LA CUESTIÓN DE LA PROPIEDAD

La preocupación de Costa por el tema de la propiedad de la tierra y su relevancia para el desarrollo de la agricultura y la mejora de las condiciones de vida de los pequeños agricultores puede decirse que comienza tras su vuelta de la Exposición Universal de París (diciembre de 1867) y se dedica a ello de forma preferente desde 1869 a 1871. Un hecho vendrá a reforzar este interés. A finales

de abril de 1870 Costa marcha a Chapinería (Madrid) a trabajar junto al ingeniero Teodoro Vergnes en la realización del catastro nacional, lo que le permite volver y profundizar sobre un tema que ya había empezado a tratar en 1869 a partir de su relación con el citado ingeniero. La cuestión de la propiedad de la tierra unida al catastro y al crédito popular (ambos temas a su vez relacionados entre sí, como luego se verá) será objeto de continuada atención en los años ochenta y noventa.

El estudio de los sistemas de catastro en el mundo (y la relevancia de este medio para el progreso de la agricultura y la riqueza nacional) es continuado por Costa con el estudio de la propiedad, los perjuicios sociales de su concentración y la necesidad de lo que él llama su “descentralización”, que es sinónimo de redistribución más equitativa. En este sentido elabora una memoria que defenderá públicamente en 1871 en la Universidad de Madrid.

Así pues, entre 1869 y 1971 redacta los siguientes trabajos que nunca llegaron a publicarse y que, hasta ahora, estaban dados por perdidos:

“Catastro. 1869”. Se trata de un cuadernillo cosido de 27 cuartillas manuscritas, en su mayor parte escritas por las dos caras, que tiene como apéndice algunas notas en tiras de papel u hojas adjuntas. El manuscrito es de puño y letra del propio Costa, está firmado y fechado: Joaquín Costa, 1869.

“Derecho de propiedad. 1870-1871”. Cuadernillo de 14 hojitas en 16º manuscritas de puño y letra de Joaquín Costa, escritas por ambos lados, más alguna hoja suelta y recortes de prensa. El cuadernillo está fechado en Chapinería (Madrid), 1870-1871.

“La cuestión de la propiedad”. Cuadernillo en 8º de 34 hojas manuscritas por una sola cara. Excepto la de la portada y las dos primeras hojas, la letra no es la habitual de Joaquín Costa, pero parece como si la hubiera escrito especialmente para poder ser leída más fácilmente o para darla a la imprenta. No está fechada, pero se sabe que empezó a escribirla en junio-julio de 1870 y la presentó a discusión en enero de 1871, culminando el debate en febrero de 1871.

“Academia Científico Literaria de Derecho y de Filosofía y Letras. La cuestión de la propiedad. Rectificaciones y resumen del debate. 25 de febrero de 1871”. Cuadernillo de 37 hojas en 16º más dos hojas previas y una portada, todas manuscritas de Joaquín Costa en su mayor parte por ambas caras, en el que se recoge el contenido del debate con otros colegas de la asociación citada y con motivo de la memoria de la propiedad.

“Rectificaciones”. Cuadernillo en 16º de 23 hojas manuscritas de Joaquín Costa, escritas por ambas caras, en el que se recogen las rectificaciones realizadas por Costa a las observaciones y críticas realizadas por las personas con las que debate la mencionada memoria en la Universidad de Madrid. El cuadernillo está organizado en apartados que llevan el nombre de cada polemista. Se trata de las notas previas que recoge durante las intervenciones de sus colegas y que luego traslada en parte al texto anterior.

“Resumen”. Se trata de dos borradores con el resumen del debate sobre la cuestión de la propiedad con motivo de la citada memoria. Los borradores están escritos con distinta letra, pero ambas de Joaquín Costa. La del segundo borrador, más clara y esmerada, parece indicar que está escrito para darlo a la imprenta o facilitar su lectura. También parecen elaboraciones previas que se integran en el texto más amplio citado más arriba.

Todos estos manuscritos están en el legajo titulado “Estudios sociológicos y económicos”. En la portada del legajo hay una nota manuscrita de Joaquín Costa que dice: “Carpeta antiguos de Reforma económica. La cuestión de la propiedad. Un proyecto (instituto de la Provid^a. [providencia]). Sirve para Biograph. Fuenterrabía”.

Por otra parte, en el Archivo Histórico Provincial de Huesca, en la Sección Costa, Caja 53, carpeta 9.16, se encuentran varias hojas manuscritas de Joaquín Costa relativas a la propiedad de la tierra y los sistemas de catastro en distintos países, que claramente son materiales elaborados y utilizados por Costa para su estudio del catastro.

EL CONTEXTO BIOGRÁFICO DEL JOVEN COSTA

Para entender mejor el significado de las ideas de Costa acerca de la cuestión de la propiedad, del catastro y del crédito popular es conveniente tener en cuenta la situación del joven Costa en esos años.

El Costa de los años 68 al 71 es el de un joven de 22 a 25 años que ha iniciado su educación formal bastante tarde (a los 18 años comienza sus estudios de bachillerato), prácticamente autodidacta, pero ya con un bagaje de lecturas impresionante, una curiosidad intelectual, una voluntad, un talento y una capacidad de trabajo excepcionales y también una gran madurez intelectual para su edad. Todos estos rasgos son aún más sobresalientes y admirables si se tienen en cuenta las enormes dificultades económicas (rayanas con la más cruda pobreza) y la aparición de los primeros síntomas de su enfermedad, la cual limitaría enormemente sus posibilidades físicas.

La formación adquirida en sus estudios de bachillerato se amplía considerablemente tras su estancia de nueve meses en París durante la Exposición Universal de 1867, adonde acude como artesano del pabellón español. La estancia en la capital francesa será una experiencia decisiva para el joven Costa. Allí tiene oportunidad de acceder al conocimiento de los adelantos científicos y técnicos del momento, de ponerse en contacto con nuevas corrientes de pensamiento, de adquirir libros y publicaciones, de conocer personalmente a destacados científicos y pensadores. El Costa que vuelve de París se manifiesta más alejado del catolicismo (incluso a veces claramente anticlerical) y de la monarquía (se declara de sentimientos republicano-federalistas y aplaude la revolución de 1868 que manda al exilio a Isabel II). Es ya un decidido defensor de la modernización

de España (al comprobar por sí mismo el enorme atraso español respecto a las naciones europeas más adelantadas), la cual pasa por la modernización de la agricultura.

Pero los años que transcurren entre enero de 1868 y septiembre de 1870, en que inicia sus estudios universitarios de derecho y de filosofía y letras, son años de indecisión, de incertidumbre, de penuria económica y de grave crisis existencial que le llevan a considerar por segunda vez el suicidio. Crisis a la que no son ajenos, entre otros factores, el sentimiento de culpa por el abandono de los suyos a su suerte y su alejamiento del hogar familiar y de sus responsabilidades como heredero del patrimonio familiar. Costa intenta encaminar su vida por diversos derroteros. Quiere dedicarse a la agricultura, su gran pasión de esos años (que siempre mantendrá viva), hacerse agricultor y dedicarse a su enseñanza y a su cultivo, intenta diversos trabajos siempre fracasados, imparte clases en un colegio de Madrid, intenta ingresar en un monasterio benedictino en el que poder dedicarse al estudio y a la agricultura, pero tampoco lo consigue. Y entre abril y octubre de 1870 Costa vive en Chapinería (Madrid), trabajando en el catastro nacional, como ya hemos apuntado más arriba.

En esos tres años de dificultades no deja de estudiar (obtiene el título de Maestro) y de escribir. Cuando comienza su primer curso universitario (octubre de 1870) tiene 24 años (bastantes más que la edad media de los estudiantes de su época e incluso que la de algunos de sus profesores, como Giner), pero dispone de una cultura y una madurez intelectual muy superior a la de un estudiante recién ingresado en la universidad. Los últimos textos relacionados con la cuestión de la propiedad los escribe ya coincidiendo con su primera experiencia universitaria y las influencias doctrinales que en ella adquiere, como cierto racionalismo cristiano de tipo krausista (aunque ya se inicia en esta filosofía antes de ingresar en la universidad), se pueden observar en esos últimos escritos.

LA CUESTIÓN DEL CATASTRO Y DE LA PROPIEDAD EN EL JOVEN COSTA

La cuestión del catastro. En nuestra reconstrucción del corpus agrario de Costa, con el código 029/1869f identificamos una obra de Costa sobre el catastro, de la cual sólo habíamos localizado fragmentos sueltos y numerosas referencias del propio autor a esta obra (Gómez Benito y Ortí Benlloch, 1996: 76-77). El manuscrito encontrado después y reseñado más arriba corresponde con exactitud a esta obra.

Con motivo de su relación con el ingeniero Teodoro Vergnes, Costa empieza a interesarse por el catastro, como confiesa en su diario (16.1.1870):

Vergnes me ha prometido presentarme en la redacción de "La República Ibérica", pero no hay que fundar esperanzas en lo que Vergnes dice. Me encargó un tratado sobre Catastro para publicarlo en "La Iberia" y otros periódicos; estudié bastante, pasé algunas horas en las bibliotecas de la Universidad y de San Isidro, terminé mi trabajo hace muchos días, y aún no he podido saber qué ha hecho de él. Dice que lo ha llevado a "La Iberia" para que vea si puede publicarse en este Diario, porque sienta principios que pudieran parecer hoy subversivos. Veremos. De todas maneras, aun cuando no salga a la luz, me alegro de haberlo hecho, porque me ha dado ocasión de estudiar esta importantísima cuestión, y por su causa, comprender la ley del progreso que preside en todos los hechos de la humanidad desde el primer instante, y afirmarme más en mis ideas políticas, religiosas y sociales, en la significación de los pasados siglos, en las causas de las revueltas presentes, y en las esperanzas del porvenir³.

Como luego veremos, esta confesión que hace en su diario revela algunas claves del significado de este texto y los siguientes en el pensamiento del joven Costa. Pero sigamos con la génesis de este texto.

Más tarde, trabaja con Vergnes en la realización del catastro nacional, en Chapinería (Madrid), y allí continúa estudiando y escribiendo sobre este tema y vuelve a referirse a su estudio (Diario, 15 de mayo de 1870):

... hice leer a Pedro mi memoria sobre catastro y sistema socialista.

El estudio del catastro lleva a Costa a una reflexión filosófica sobre la propiedad, la cual se verá en los trabajos que escribe en 1870 y 1871, arriba reseñados. En el esquema de reforma social de la agricultura que va esbozando en estas fechas, el catastro es una pieza fundamental. Como él mismo dice:

... Hemos visto que el catastro es un progreso necesario. Como investigador de la riqueza oculta, favoreciendo los intereses del Estado; como regulador de las cuotas imponibles, sosteniendo la causa de la justicia en favor de todas las clases; como conocedor profundo del territorio, fomentando la producción; como indicador imparcial y fijo, protegiendo la propiedad contra los abusos del ambicioso; como auxiliar poderoso de la Estadística, prestando grandes servicios a la causa del progreso. Ahora vamos a ver cómo el desarrollo del crédito reclama igualmente el apoyo del catastro... (Catastro, 1869).

El texto se compone de una introducción titulada "Una necesidad social" y seis apartados. En la introducción se argumenta sobre la justificación y necesidad social de la realización de un catastro de la propiedad territorial, señalando los males que su ausencia ocasiona a la riqueza nacional y la hacienda pública, al justo reparto de las cargas impositivas y al desarrollo de la agricultura. Estos argumentos los desarrolla en el capítulo I, en el que además expone las condiciones en las cuales se ha de realizar un catastro. En el capítulo II Costa expone una filosofía de la historia de la propiedad de gran interés para conocer sus coordenadas ideológicas en esos momentos. En el capítulo III relaciona la existencia del catastro con la viabilidad de un sistema de crédito popular basado en la propiedad territorial, sistema de crédito absolutamente necesario para el desarrollo y

modernización de la agricultura. En los capítulos IV, V y VI, se analizan críticamente los diferentes sistemas o métodos catastrales, se aboga por el sistema “analítico y escrito” y se describe su procedimiento. El objetivo declarado de este trabajo es “definir el catastro, exponer los vicios que le hacen ineficaz en los países donde se halla terminado y formular el único sistema perfecto, científico y económicamente practicable”.

El trabajo de Costa sobre el catastro no es meramente técnico. Como casi todos los escritos técnicos de Costa, tiene un claro (y en este caso explícito) significado y finalidad política y social, desarrollando en él una crítica bastante radical del sistema de propiedad, es decir, del alto grado de “centralización” (concentración) de la propiedad de la tierra, de la estructura caciquil de la sociedad rural española y del sistema de cargas impositivas sobre la propiedad y los cultivos, que sólo sirve para agudizar la centralización de la propiedad territorial y el empobrecimiento del pequeño campesinado. Pero a la vez se hace una defensa del derecho de propiedad, del papel de la misma en el desarrollo de la civilización y de la necesidad de su descentralización y extensión a todas las clases sociales, todo ello desde supuestos cristiano-sociales radicales y desde una concepción progresista y optimista de la historia. Ésta se desenvuelve dialécticamente, reconociendo en los períodos dramáticos y violentos, de crisis sociales profundas, pasos necesarios para un nuevo estadio de la civilización más justo y solidario, aunque Costa muestre su claro rechazo del desorden social y de las ideas socialistas unidas a ese desorden en forma de revolución.

La necesidad de la realización de un catastro moderno y científico se justifica con el diagnóstico que realiza de la situación económico-social de la propiedad territorial y de la agricultura española: cargas excesivas para los pequeños propietarios y cargas por debajo del valor de sus posesiones para los que más tienen...

... que sólo así se explica que unos paguen dos o cuatro veces más de lo que el Gobierno les ha pedido, y otros cuatro o seis veces menos de lo que supone el nº o valor de sus posesiones.

... el “dominio de la usura hace que la propiedad esté cada día más centralizada” (es decir, más concentrada) y que “la emigración sea la única salida para escapar de la esclavitud y la servidumbre”; la estructura caciquil del poder local “distribuye desigual e injustamente las cuotas impositivas; ineficacia –por el desconocimiento de la realidad catastral– de la distribución de las cuotas impositivas entre las provincias y los Ayuntamientos.

Para Costa, la falta de un buen catastro supone el “desconocimiento de la realidad geográfico-territorial y de la geografía de la propiedad individual”, lo que significa la “falta de criterios y datos fijos en los que apoyar las operaciones de la valoración de la riqueza y de la asignación de cuotas impositivas”. Esta situación ocasiona la “falta de recursos para el tesoro público”; la “injusta distribución de las cargas impositivas”, lo que a su vez es causa de la “asfixia del pequeño cultivo” y de “favor a la gran propiedad”; la “generación de conflictos sociales”; el

“mantenimiento del feudalismo” (de la “vinculación de la propiedad”) y la inmovilización de la tierra. Además de todo esto, la falta de un catastro o su deficiencia técnica no permite que la propiedad pueda servir de aval crediticio porque

... no fijan con precisión el fundo, su situación, su forma, su naturaleza y extensión, porque las pruebas hipotecarias son y tienen que ser largas, costosas, complicadas y no siempre seguras.

Costa denuncia como causas fundamentales de los desórdenes sociales contemporáneos la desigual e injusta distribución de la propiedad de la tierra, que se encuentra excesivamente “centralizada”, y la también injusta distribución de las cargas impositivas, y considera legítima la rebelión frente a esta situación. Como remedio propone un “derecho igual para todos” que sea “dique a la violencia y presiones de abajo” y “dique a los abusos de arriba”. Instrumento de este derecho es el catastro:

... y así como tienen ejércitos para contener en las vías del orden a los repartidores de la propiedad, tengan catastro para contener en las vías de la equidad a los que reparten las contribuciones.

La importancia extraordinaria que concede al catastro como instrumento de una reforma social profunda nos muestra cierto arbitrio en el joven Costa, al considerar el establecimiento de un moderno sistema catastral causa casi suficiente para promover el desarrollo económico y social de la agricultura y una más justa organización social. Hecha esta salvedad, no se puede ignorar la importancia técnica, económica, social y política de un buen sistema catastral en la modernización de un país, lo que el joven Costa supo apreciar y defender, a la vez que supo proponer una reforma técnica moderna, percibiendo con claridad su gran significación social. En ese sentido, Costa resalta esa significación social del catastro por los efectos o consecuencias directos e indirectos que su establecimiento desencadena.

Efectivamente, para Costa, el catastro es un “gran progreso moral y material” ya que:

Es la igualdad en los tributos y la moralidad en la Administración pública; las ocultaciones manifiestas, los fraudes de la desamortización sacados a la luz. Para la Hacienda representa un 40 ó 50 por 100 de aumento de la riqueza imponible, y el descubrimiento de no pocos bienes mostrencos o usurpados a las Corporaciones y al Estado, según lo ha acreditado la experiencia en algunas provincias. Para éstas, representa el conocimiento minucioso de su topografía, de su fertilidad, de su verdadero producto imponible en cada distrito, de sus comarcas incultas y cultivables, de los canales y caminos posibles, de los elementos todos de riqueza que se encuentran hoy desconocidos.

Para los cultivadores representa la igualdad en el reparto, el fin y muerte de los agros municipales, la facilidad en las permutas, el aumento del valor de los inmuebles, la disminución de cuota impuesta a las propiedades del pequeño y mediano cultivo, la determinación precisa e invariable de los límites de los fundos, y por consiguiente, la protección contra ulteriores invasiones de los colindantes.

(...) También la cuestión de las subsistencias está más o menos directamente ligada con el Catastro (...) [ya que] forzoso es que el Catastro y la estadística agrícola vengan a desatar las manos del cultivador abandonado a su trabajo, y sean el verdadero granero de abundancia señalando en sus cálculos sobre la producción el peligro de crisis alimentarias, y marcando sobre el mapa las comarcas yermas cuyo cultivo puede equilibrar un déficit probable.

(...) Y en este sentido decimos que el catastro es uno de tantos elementos que han de proporcionar la libertad al hombre...

Y el desarrollo de la libertad individual está ligado al de la propiedad, del que el catastro es un instrumento fundamental. Y el desarrollo de la propiedad significa su extensión a todas las clases sociales, lo cual es garantía de progreso: “¿Y quién dudará que la propiedad es al mismo tiempo elemento de progreso? La historia de la propiedad es la historia completa del desarrollo de las sociedades”. Este planteamiento lleva a Costa a hacer una filosofía de la historia basada en la evolución de la propiedad.

Filosofía de la historia de carácter progresivo (“jamás retrocede la historia: camina un paso, se para un momento, y emprende de nuevo su camino hasta la nueva etapa”), evolutiva (“los períodos de la libertad marcan perfectamente esta carrera progresiva”) según fases de la extensión de la propiedad (“primero paria, después esclavo, luego siervo y vasallo, hoy por fin, proletario, libre según las leyes de la política pero privado por la tradición de los siglos y por las vicisitudes de la fortuna, de esa otra libertad, alma y fundamento de la primera, de la libertad individual”) y optimista (su “esperanza en el porvenir”, en los “resultados finales de tantas revoluciones y cambios dramáticos”) con un cierto sentido (positivista) de la acción de la Providencia o “Inteligencia Suprema” que dirige los acontecimientos.

Así pues, la extensión de la propiedad (su “descentralización”) es la condición necesaria para que la libertad política que consagran las leyes se haga realidad, se plasme en la libertad individual que sólo la propiedad garantiza:

¿Qué siglo, qué revolución, qué progreso llevará la propiedad al proletariado, y hará de hambrientos demagogos ciudadanos conservadores, libres dentro del hogar como ya lo son fuera, ilustrados, virtuosos, amantes de la justicia y del orden?

Como puede verse, para Costa, la revolución política se completa con una revolución social que extienda la propiedad (que “no la aniquile como el socialismo proletario”) a todas las clases sociales desfavorecidas, ya que la “propiedad hace libre al hombre, le asegura su independencia y le hace conservador, contrario a las revoluciones, pero conservador de un orden justo, equitativo, sin desigualdades ni caciques”. El conservadurismo de Costa no es el del conservador del orden de cosas existente o del que propone ciertos cambios que no alteran sustancialmente las desigualdades sociales básicas, sino el del conservador de un nuevo orden social, más justo y equitativo, sólidamente asentado en el disfrute de la propiedad. Y es un conservadurismo que discrepa del socialismo en los medios

(la revolución violenta y la abolición de la propiedad individual) pero no en los fines últimos. Por el contrario, Costa se muestra como un radical reformador social desde la legalidad y el orden:

No se crea que defendemos el socialismo, ni mucho menos; somos enemigos de toda injusticia, reprobamos toda violencia, nos repugna toda solución de fuerza. Pero comprendemos que el hombre tiene el instinto de la propiedad, y que la civilización, para merecer tal nombre, lejos de comprimir tan noble sentimiento, debe estudiar y trabajar para satisfacerlo.

Pero ese rechazo de la revolución violenta no le impide ver los efectos positivos de las convulsiones sociales profundas. Mostrando una concepción diríamos que dialéctica del desarrollo histórico, Costa percibe las razones estructurales de las agitaciones sociales y el desenlace positivo de las acciones negativas:

... El socialismo no lo traen los hombres, sino las leyes de la historia. Todo sistema arraigado en la humanidad, exige para su cambio un sacrificio, una violencia, una invasión de bárbaros, una cárcel, un cadalso o un vaso de cicuta. Si tenéis fe en el porvenir, si creéis que el progreso no es una palabra vana, no tembléis ante los insensatos atentados del socialismo. Estamos en una época violenta como toda época de transición: en el seno de la historia se está elaborando una nueva transformación social. La mitad del mundo que se encuentra bien con sus antiguos monopolios, lucha contra las nuevas ideas; y la otra mitad que siente los vacíos, instrumento de la Inteligencia Suprema que dirige los acontecimientos, pugna por arrojarlos sobre la presa y destruir hasta los cimientos de cuanto existe. La batalla se dará, no hay que dudarla, pero no temáis del éxito: la fuerza de proyección que tiende a lanzar a los planetas por los espacios infinitos, se equilibra con otra fuerza contraria, y los planetas conservan su normal carrera. Del seno de tanto desorden saldrá la vida de los pueblos: el pauperismo morirá como la servidumbre y lo que hoy se llama socialismo, se traducirá mañana en armonía social.

¿No es esto una premonición del “estado del bienestar”? El carácter dialéctico del desenvolvimiento histórico se manifiesta pues en el resultado superador de la acción de fuerzas contrarias, en que cada fenómeno social lleva en sí la semilla de su propia negación y superación, en el desenvolvimiento de la historia como despliegue de una razón superior (unas veces llamada Providencia y otras Inteligencia Superior) a través de etapas tan inevitables como progresivas. Esta concepción dialéctica la formulará más adelante incluso en forma de tesis, antítesis y síntesis, revelando una concepción hegeliana de la historia. Concepción dialéctica en la que no falta cierto reconocimiento a la lucha de clases, como muestra la cita anterior.

Y las convulsiones sociales son el resultado de la falta de sentido histórico de gobernantes y clases dirigentes (“lo que no supieron hacer en ley los gobernantes, quieren hacerlo ahora por la fuerza las masas sublevadas”), así como de las oportunidades perdidas, como el proceso desamortizador:

La desamortización fue una ocasión perdida: había llegado la hora de emancipar al hombre por la propiedad, pero los gobiernos no estuvieron a la altura de su siglo. Aquel inmenso tesoro,

que podía llamarse el tesoro de los pobres, pasó de manos de una colectividad compasiva a manos de cuatro caciques sin entrañas; lejos de darle movimiento y vida descentralizando, sufrió una segunda amortización que ha podido tener fatales consecuencias.

Frente a la revolución violenta, Costa defiende unas reformas sociales que “llevan un sello racional de socialismo”, como los experimentos sociales iniciados en algunos países en determinados sectores industriales (como por ejemplo la participación de los operarios en los beneficios de los industrias, las sociedades cooperativas, las casas obreras, las pequeñas industrias, etc.), reformas que quiere trasladar a la agricultura, reformas que pueden proporcionar la garantía de la estabilidad social:

Es indudable que la propiedad es un elemento de orden, más seguro que las bayonetas. Nada sujeta tanto a la tierra como la tierra misma; la paz del hogar doméstico cabe muy bien en medio del campo propio que elabora nuestro sudor y el sudor de nuestros hijos; fuera de allí, el espíritu puede lanzarse en pos de peligrosas aventuras. También es un elemento, el único elemento tal vez, de dignidad e independencia.

Estas ideas están en línea con autores como Gasparin, Balmes y Chateaubriand, a los que cita, mostrando ciertas concordancias con un reformismo católico-social, en lo tocante a la valorización de la propiedad, aunque no en otros aspectos que en Costa desbordan el marco conservador del catolicismo social.

Costa hace un repaso de la historia de la humanidad a partir de la evolución de la propiedad, haciendo coincidir el origen de la civilización con el origen de la propiedad y de la generación de excedentes: “La primera provisión de trigo que se encerró en un silo, fue el precio de rescate de la humanidad”. Y desde entonces dio comienzo una lucha permanente por la propiedad y nació la guerra, lo cual dio lugar a un cierto contrato social, un orden social que estableció derechos, fijó límites territoriales y permitió la división del trabajo.

A través de la sucesión de civilizaciones (“Una civilización no es más que el epílogo de todas las anteriores y el preludio de otra nueva civilización”), la lucha en torno a la propiedad es lo que va marcando los diferentes sistemas sociales, hasta llegar a la civilización actual, que sin embargo no ha resuelto el problema de la propiedad. Precisamente, para Costa, la constatación del divorcio entre la libertad de trabajo, la libertad política y la aún excesiva concentración de la propiedad, el desfase entre los derechos y libertades económicas y políticas y la concentración de la propiedad son la causa de todos los males contemporáneos:

Toda la civilización de hoy ha nacido de este paso: Dios ha bendecido la libertad del trabajo. Pero desde entonces acá no ha hecho otra cosa. Aumento de necesidades, aumento de trabajos y de productos, transformación y aumento del diezmo: el derecho de propiedad ha pasado de una mano a otra mano y nada más: del noble al usurero, del archivero de la abadía a la gabetta del optimate. Las revoluciones de este siglo han partido y barajado la tierra para venir por fin a tomar

su antiguo nivel, su secular centralización. Algunos colonos, no muchos, se han hecho propietarios; la mayor parte han descendido al proletariado. Y no es que la propiedad haya retrocedido desde su última etapa, sino que se ha estancado; y como todo ha ido subiendo a su alrededor, conocimientos, necesidades, libertad humana, sin moverse ella, se ha quedado atrás y no puede responder a las exigencias de este siglo.

Ante esta situación, Costa reclama unos nuevos deberes para la propiedad, acordes con las exigencias económicas, sociales, políticas y morales del siglo. Los efectos nefastos de la organización de la propiedad se hacen más notables en la agricultura, pues son la causa de la miseria de las enormes masas de campesinos. Y sin una reforma de la propiedad de la tierra, que la descentralice, no son viables ningunas otras mejoras:

Mucha parte tiene en esto [de la situación de la agricultura] la falta de instrucción y de capitales, pero no es esto todo: la instrucción necesita una base, como el grano que arroja la mano del sembrador necesita una tierra fértil; porque si llega a caer sobre un montón de piedras, el grano se seca; la instrucción es estéril. Es preciso preparar el terreno para que la instrucción fructifique, es preciso crear el bienestar para que las escuelas y los libros den frutos de bendición; es preciso, en una palabra, que la propiedad dé un paso más, para que pueda darlo también la civilización.

“Que todos participen de la propiedad, que el proletario tenga la dignidad del hogar como tiene la dignidad de la ciudadanía, que sea libre ante su esposa y ante sus hijos como es libre ante las leyes...” éste es el primer paso que ha de dar la sociedad más o menos tarde, quieran o no quieran los interesados en contrario.

La respuesta reformista de Costa a esta situación, en línea con las experiencias llevadas a cabo en otros países europeos y en EEUU, apunta a la constitución de explotaciones autónomas mediante la parcelación de grandes propiedades, aunque reconociendo los derechos de propiedad de los terratenientes:

En muchas comarcas de España existen terrenos muy extensos, propiedad de nobles y grandes personajes, que los arriendan por trozos a diversos cultivadores, generalmente a cortos plazos. En sentir nuestro, la población rural y el progreso agrícola de tales comarcas darían un paso de gigante, con algo de abnegación y buen sentido por parte de aquellos ricos hacendados que disfrutaban en la corte el producto de sus posesiones. He aquí lo que podrían hacer con tal objeto: dividir sus extensas fincas en cotos regulares; construir en ellos casas proporcionadas, dispuestas de modo que con facilidad se comunicaran unas con otras y todas con el pueblo; vender, en fin, todos estos cotos así acasados a los colonos, bien a censo perpetuo, o por el sistema de las casas obreras de que ya nos hemos ocupado, pero siempre con la obligación de vivir en ellos. Los propietarios actuales recibirían intereses o anualidades en vez de arrendamientos; y parece que esto debiera serles indiferente, aunque la propiedad llevara el nombre de otro.

Estas propuestas reformadoras las ve Costa inevitables, como signo implacable de los tiempos (“... el mundo todo se agita bajo la expresión de una idea. El período histórico que atravesamos está próximo a su madurez”). Y, para cuando llegue ese momento, deben estar disponibles las herramientas técnicas necesarias para consumir esa tarea:

El suelo debe prepararse para ese gran día: la Estadística debe hacer el análisis de la propiedad, conocer por todas sus caras, en su forma, en su magnitud, en sus accidentes, en su situación geográfica, en su grado de fertilidad. Debe la estadística tener consignada en sus archivos la manera de ser de la propiedad territorial, enseñar a los propietarios y a las provincias los pormenores todos de su riqueza, topográficos y sociales, absolutos y comparados. (...) No llenará cumplidamente su misión la estadística, no conocerá ni podrá dar a conocer el verdadero progreso, las alteraciones, los recursos y los vacíos de una sociedad, mientras no posea un catastro, y catastro perfecto. (...) y el catastro es el punto de partida de toda estadística racional...

La necesidad y utilidad del catastro las vincula Costa también con el establecimiento de un sistema de crédito popular “tan sencillo como hoy es complicado, tan seguro como hoy es arriesgado, tan popular como aristocrático y suspicaz es hoy...”, para lo cual es condición primera y necesaria.

El crédito popular es otro de los temas principales de Costa en estos años. Es un elemento más del conjunto de medidas –que hoy llamaríamos ‘estructurales’– dirigidas a la formación de una amplia base de explotaciones campesinas suficientes y eficientes. El crédito popular es el medio que ha de proporcionar al pequeño agricultor “el capital que representa los abonos, los riegos, el material, la fuerza, la instrucción”. Para esto se necesita modificar los procedimientos hipotecarios y “hacer de los títulos de propiedad *billetes territoriales* de fácil transmisión, tan seguros en sus efectos como el papel del Estado, y, como él, también negociables”. Pero el establecimiento de ese sistema de crédito exige que la propiedad pueda proporcionar las garantías necesarias para los préstamos, lo que en ese momento no es posible:

Dificultad en la averiguación de las condiciones naturales y legales del fundo; vigilancia continua y no pocas veces estéril sobre el deudor; pleitos costosísimos en caso de insolvencia; imposibilidad casi de legalizar todos los cambios y alteraciones a que puede sujetarse el crédito o la propiedad por parte del acreedor o del propietario; complicaciones en el reconocimiento de los derechos... todo esto contribuye a dificultar el crédito basado en los inmuebles.

Recogiendo experiencias de otros países, Costa plantea la creación de Sociedades Cooperativas de Crédito (lo que con los años serían las Cajas Rurales) y señala los requisitos que debe reunir el crédito para que pueda satisfacer su función económica y social:

El verdadero crédito territorial que ha de facilitar las transacciones de todo género, que ha de ligar a la tierra por el ahorro a todas las clases y ser firme sostén del orden y de las libertades públicas; que ha de proporcionar a la Agricultura los capitales sin los que serán vanos todos los libros y todas las escuelas; que ha de hacer entrar resueltamente en la masa de la circulación general una riqueza tan considerable como la que representa en España la tierra de cultivo; que ha de hacer posible lo que ya es necesario y urgente, la creación de sociedades cooperativas agrícolas de que antes hablamos; que ha de acabar con los usureros, esa lepra de las naciones maldecidas por Dios; que ha de crear, en fin, el capital del pobre por la previsión y bendecir el capital del rico por la Agricultura... el verdadero crédito territorial no existirá mientras no sea como la tierra

misma, universal, seguro, uniforme, invariable, libre de complicaciones, fácilmente endosable, accesible a la pequeña como a la grande propiedad, que presente para el capitalista la facilidad de reembolsarlo a cualquier hora, y para el propietario la de amortizarlo en plazos tan largos como quiera.

Ahora bien. Para crear este crédito (...) Ha de procederse a la formación de un catastro...

Y el texto sigue con el análisis de los diferentes sistemas catastrales vigentes y la descripción del método de “catastro escrito y analítico”.

La cuestión de la propiedad. Cheyne (1981: 27), basándose en una nota manuscrita del propio Costa en la que aparecen anotados varios títulos, ya da cuenta de esta obra de Costa entre los escritos de juventud perdidos, citándola con el título “Lo absoluto del progreso agrícola”, que fue la primera denominación dada por Costa a este trabajo. Pero, además de esta prueba, nosotros encontramos otras referencias a la misma en su diario. Así, con fecha 17.6.1870 Costa anota que proyecta esta obra junto a *El siglo XXI*, resaltando la importancia capital que ambas tienen para él.

Se sabe que trabaja en ella durante ese año y el siguiente. En noviembre de 1870 anota en su diario que está escribiendo una memoria para la Sociedad Científico-Literaria de la Universidad de Madrid (asociación creada por estudiantes de Derecho y de Filosofía y Letras), que amplía y sistematiza las ideas ya sembradas en las memorias sobre el catastro y el derecho de propiedad realizadas en Chapinería, y dice: “Va a ser una buena memoria, un trabajo concienzudo que será probablemente origen de un libro importantísimo, tema que realiza el programa de una de las dos obras proyectadas de que hablaba aquí el 17 de junio, sólo que en vez de ser ‘lo absoluto del progreso agrícola’ es ‘lo absoluto del progreso social’, comprendiendo lo agrícola dentro como causa determinante”, y el 8 de julio de 1871 (pero refiriéndose a unos meses antes) anota en su diario: “... Terminé con brillantez la memoria y discusión sobre la ‘cuestión de la propiedad’ en que desarrollo una teoría nueva, defendida por Mata (...) y digo nueva, pero a mi modo de ver, porque ya es infinito el número de chascos que me llevo en esto de novedades...”⁴. Asimismo, habíamos encontrado fragmentos de esta obra citados en otros textos manuscritos inéditos de esa época, como en “Mosaico”. Esta memoria con el resumen del debate y otros textos complementarios son los que hemos encontrado en su despacho de su casa de Graus.

Como ya se ha adelantado, Costa empieza a trabajar sobre el tema de la propiedad a partir de sus estudios sobre el catastro. Sigue con un ensayo inconcluso sobre el derecho de propiedad (citado más arriba), en el que desarrolla ideas apuntadas en su ensayo sobre el catastro y que amplía y sistematiza después en su ensayo sobre la cuestión de la propiedad. Éste se compone de una memoria, un resumen de la discusión sobre la misma, en la que se recogen las críticas y observaciones de sus colegas y las respuestas de Costa a esas críticas, y un resumen con las tesis de Costa más importantes en forma de proposiciones.

Pero además Costa proyectaba continuar en esta línea con un ensayo de “Filosofía de la propiedad”, respecto al cual dice: “He recogido y hecho muchos fragmentos para la ‘Filosofía de la propiedad’, o sea, para mi sistema de organización armónica de la propiedad, el cual insertará bajo mi nombre, junto al de los demás sistemas y autores, Vicente Santamaría de Paredes, si llega a publicar el libro que tiene principiado acerca de estos sistemas”⁵. Y también proyecta otro sobre la “descentralización de la propiedad y de las fábricas”⁶. Pero parece que estas últimas obras no pasaron de simples proyectos.

Como hemos dicho, en “La cuestión de la propiedad” Costa desarrolla ideas ya planteadas en su estudio sobre el catastro y en su ensayo sobre el derecho de propiedad. Éste más parece ser un conjunto de notas y de desarrollos parciales que luego integra en “La cuestión de la propiedad” que un texto acabado. El texto de “La cuestión...” está dividido en cinco partes: I. El progreso y la propiedad; II. La familia y la propiedad; III. La vinculación de la propiedad; IV. Descentralización territorial; V. Agua y crédito; VI. Resumen.

En la primera parte expone su filosofía de la historia, la cual está dominada por la idea de progreso, siendo la fórmula para medir dicho progreso el control de la naturaleza por el hombre: “Hombre esclavo de la naturaleza; Naturaleza esclava del hombre. He aquí los dos términos del progreso, el principio y el fin de la humana Historia...”. Y ese control de la naturaleza se manifiesta a través de la propiedad, la libertad y la personalidad:

Todo progreso en la Historia lo veréis reducido a esto: posesión del espacio y el tiempo, *propiedad*; sustitución del trabajo corporal humano por el trabajo de las fuerzas naturales encadenadas, *libertad*; en el dominio de sí mismo, de su voluntad, de su actividad y de su dignidad propias, *personalidad*. La propiedad, la libertad y la personalidad son una misma esencia en distintas formas; no pueden andar separadas; son la suprema trinidad del progreso, y no hay personalidad sin libertad, ni libertad sin propiedad, ni progreso sin estos tres términos consustanciales. (...) y por esto mismo digo ahora que todo progreso se reduce al progreso de la propiedad, y que la Historia de la propiedad es la historia misma del desarrollo de las sociedades.

Siguiendo con el mismo esquema apuntado en su estudio sobre el catastro, la evolución de la sociedad es la expresión de la evolución de la propiedad. Y esa evolución sigue un proceso paralelo o similar al desarrollo personal del individuo. “La humanidad como el individuo pasa de edad en edad siguiendo esa ley sublime del Progreso que es el alma del mundo”. En la infancia (1ª edad de la Historia), la personalidad no está bien delimitada, predomina la asociación, la casta, la clase sobre el individuo y la propiedad no es individual, sino social, colectiva; en la juventud (2ª edad de la Historia), se produce la individuación, la atomización social, la disgregación, el predominio del individuo y la propiedad se hace individual. La Humanidad se encuentra en el final de esta segunda edad, en tránsito hacia la tercera, que ha de ser “compositiva, que ha de armonizar los extremos anteriores”, es decir, la personalidad bien definida en el seno de una

sociedad integrada y con el predominio de una sociedad que no anula la libertad y personalidad individual, sino que las hace posibles, y el predominio de la propiedad “armónica” que reconoce a la vez los derechos individuales y los sociales.

En esta obra es más explícita la concepción dialéctica de origen hegeliano que utiliza Costa, cuando dice que “La propiedad cumple pues la misma ley de progreso que en el mundo de la Naturaleza y en el mundo del Espíritu se realiza, ‘tesis, antítesis y síntesis’”. Y, efectivamente, Costa hace pasar por estos tres estadios el desarrollo de los fenómenos naturales e históricos que describen las diferentes ciencias. Lo que se puede representar en el esquema siguiente⁷:

	Tesis	Antítesis	Síntesis
Estética	Unidad	Variedad	Armonía
Biología	Vegetal	Animal	Hombre
Antropología	Cuerpo	Alma	Espíritu
Teología	Dios	Hombre	Cristo
	Panteísmo	Antropologismo	Cristianismo
Sociología	Naturalismo	Espiritualismo	Humanismo
	Comunismo	Individualismo	Sociedad compuesta

Pues bien, el conflicto social contemporáneo se produce por la falta de sincronía entre la evolución social y la evolución de la propiedad:

La edad segunda ha concluido, y sin embargo la propiedad no ha terminado su individualización (...) y donde quiera que hay un gran desequilibrio, hay una gran catástrofe, tempestad, volcán, o terremoto en la Naturaleza, revolución, reforma o guerra en la sociedad: y yo os anuncio que en la propiedad hay un gran desequilibrio, que la propiedad está estancada mientras todo crece y se levanta a su alrededor.

Y el establecimiento de un nuevo equilibrio, mediante la adecuación de la propiedad a los nuevos tiempos, es inexorable. Ahora bien, esto se puede hacer con la caridad, la razón o la ley o, si no, con la revolución. Y es consciente de que la reforma social que supone la transformación de la propiedad “ha de costar más que costó la reforma política” que acabó con el Antiguo Régimen, porque “son de mayor trascendencia los abusos, y porque están más arraigados los privilegios y más desprevenidas las víctimas; porque al paso que la Enciclopedia advirtió de lo primero, la Economía apenas si advierte de lo segundo”.

La causa de la imposibilidad de mantener por más tiempo este desequilibrio en el orden físico-social se debe a que el orden moral ha cambiado:

Cuando la parte privilegiada tenía al mismo tiempo el monopolio de los derechos sociales, el monopolio de la instrucción, este estado violento pudo sostenerse; pero desde el punto en que todos saben leer y escribir, desde el punto en que ante la ley son todos ciudadanos, desde el punto en que la luz de la filosofía ilumina las mentes, ahuyenta las tinieblas, descorre el velo de los misterios (...), ese desequilibrio es imposible, esa armonía neocatólica de ricos y pobres por la piedad espontánea es una quimera, aquel estado de privilegios ha terminado su misión y ha de dar paso a un estado nuevo; si osa resistirse, será desalojado por la fuerza, porque la Historia no puede detenerse y los ideales al nacer tienen una potencia infinita.

Y la solución de este conflicto no puede esperarse ni de la caridad de los poderosos, “que se apegan al catolicismo –no al cristianismo– porque tolera sus privilegios”, ya que “es impotente como remedio y aun como paliativo porque no obliga”, ni de “la proclamación de los derechos políticos cuando la personalidad no está garantizada por algo más fuerte que las leyes”, ni del “socialismo puro”, el de la “producción y distribución por el Estado”, que “sería un anacronismo sin estabilidad que violentaría nuestra naturaleza...”, sino por el desarrollo de “la propiedad familiar inalienable”.

Al desarrollo de este concepto dedica Costa el segundo apartado. Parte de la consideración de la familia como elemento fundamental de la sociedad (“El individuo es el elemento de la familia y la familia es el elemento de la sociedad”). Pero mientras los derechos de los individuos –que han estado desconocidos por largos siglos– “hoy ya están escritos con tinta roja y mano temblorosa en la legislación de casi todos los pueblos”, los derechos de la familia (de asociación y de propiedad) siguen siendo desconocidos. Y de la misma manera que el individuo sin el reconocimiento de sus derechos “carece de personalidad, no es verdaderamente hombre”, así la familia sin el derecho de propiedad no es verdaderamente familia porque carece de independencia, ya que aquélla –la propiedad– es su única garantía y su único fundamento.

Para Costa, la familia es una sociedad ideal total:

La familia armónica ha de ser una sociedad de atracción y de expansión, de vida interior y exterior, sociedad moral y religiosa, científica y artística, política y económica de producción y de consumo; sociedad completa, síntesis de todos los fines de la vida, miniatura y espejo del total Estado terrestre, individuo social que nunca se altera, que siempre permanece...

Este ideal familiar es muy parecido al modelo de familia campesina, autónoma, insertada en una comunidad de familias independientes pero vinculadas por unos intereses, objetivos y bienes comunes, como eran las comunidades aldeanas de su Alto Aragón natal.

Y la familia no puede desplegar toda su potencialidad, desarrollar todas sus funciones, si no dispone de un “cuerpo material”, que es el hogar o “domus, la habitación y el campo”. Siguiendo a Colmeiro, considera que igual que no es concebible una nación sin territorio, tampoco se puede imaginar una familia digna

sin hogar, “cultivando la ajena propiedad y reposando bajo el ajeno techo”. De ahí que “el derecho inalienable de propiedad ha de constituir la esencia, el fondo permanente de la familia”. Y éste debe ser el objetivo de la revolución social, pues si,

Hasta la fecha, todas las revoluciones han llevado por mira la personalidad del individuo, sus derechos naturales e ilegislables; desde hoy, si se quiere completar y afianzar éstos, las revoluciones han de llevar por mira la personalidad de la familia, su derecho natural, primitivo, inalienable de la propiedad (...) porque, ¿qué es la libertad sin propiedad?

Ninguna libertad política cuaja, si no lleva delante la libertad individual primera: la libertad del Hogar.

Extender, universalizar la propiedad familiar y declararla inalienable: éste es el contenido de la revolución social para Costa, revolución que debe anteceder e ir a la par de la revolución política y jurídica para que ésta sea una realidad y no una mera declaración de principios.

El modelo social ideal de Costa se basa en una sociedad de familias libres y patrimoniales, vinculadas entre sí por intereses comunes y por asociaciones cooperativas, que son la extensión de las comunidades domésticas. Sin proletarios ni capitalistas. Y el paradigma de la propiedad y de esas instituciones domésticas es la propiedad territorial agraria y las instituciones agrícolas⁸. Para Costa, éste es el fundamento de la fortaleza de una nación (“sin familias libres no hay nación fuerte”) y del mismo progreso (“Dadme familias con hogar y yo transformaré las sociedades; dadme la propiedad familiar como punto de apoyo, y removeré con mi palanca todos los obstáculos del progreso”).

Y este ideal tiene cierta plasmación histórica: en los pueblos germánicos, en donde “la educación pública y la asociación cooperativa, y el crédito solidario, y las comunidades domésticas han generalizado la propiedad y fortalecido el sentimiento de la familia”; en la península ibérica la realidad social más cercana a este ideal la ofrece el pueblo vasco, mientras que la realidad social opuesta la ofrece Andalucía, siendo la causa de esta oposición el sistema de propiedad:

En Vizcaya no hay un solo proletario, y en Andalucía puede decirse que lo son todos. En Vizcaya se vive la vida íntima de la familia, y en Andalucía los elementos de la familia andan dispersos. En Vizcaya son la gran mayoría propietarios, y en Andalucía son la gran mayoría jornaleros. En Vizcaya se ha conservado, a pesar de tantas invasiones el régimen Patriarcal, la división natural de tierras por familias; y en Andalucía se ha sostenido a pesar de tantas revoluciones el régimen del feudalismo, la división artificial de las tierras que hicieron los bárbaros. Vizcaya es como la república de Israel, el pueblo típico del hogar; y Andalucía es como el imperio de Roma, el pueblo típico del privilegio. En una palabra, y esto lo resume y explica todo, desde 1868, los Andaluces son ciudadanos de derecho; y los vascongados desde tiempos muy remotos son ciudadanos de hecho y de derecho.

Como puede apreciarse, Costa apenas percibe al proletariado industrial, aunque en su ideal entre también la conversión de éstos en artesanos, y aún se muestra muy anclado a la añoranza de una democracia rural arcaica, de la misma manera que la veían los populistas rusos por esas mismas fechas. Y ¿qué hacer?, se pregunta Costa, que responde:

... Hacer libre de hecho al que lo es de derecho, crear la vida de familia, hacer de los propietarios propietarios, convertir a los obreros en artesanos, transformar el régimen de privilegio en régimen de sufragio, sustituir, en una palabra, el canon al arrendamiento, para que el emigrante y el secuestrador y el mendigo regresen a cultivar el coto y reemplace el fuego del hogar que atrae y vivifica al guardia civil que persigue y mata.

¿Queréis un pueblo libre y virtuoso, y cada vez más virtuoso y más libre? Pues principiad por hacer un pueblo propietario. En este pueblo arraigarán todos los progresos, todas las libertades y todas las virtudes: con este pueblo tendréis una nación fuerte y poderosa...

La extensión de la propiedad se ve pues como principal medio de acabar a la vez con la explotación y con la delincuencia y el conflicto social, que se derivan de la primera, de conseguir la regeneración moral del individuo y de la sociedad. Y parece desear una vuelta al campo de los que un día lo abandonaron para engrosar las masas marginales de las ciudades.

Pero no basta con la sola distribución de la propiedad entre las familias. En el cap. III, Costa desarrolla la idea de la “vinculación” a la propiedad de esas mismas familias, la libertad de poseer con la limitación de la libertad de enajenar.

Saliendo al paso de una posible crítica a estas posiciones, en cuanto parecen querer “resucitar las leyes agrarias y la vinculación, y el jubileo, vejeces todas de la Historia antigua...”, Costa nos muestra cómo entiende el progreso. No como una sucesión de rupturas con el pasado sino como desarrollo racional y actualizado de principios o comportamientos intuitivos o sospechados en otras edades más tempranas, como una combinación armónica de lo viejo y lo nuevo, como un despliegue de potencialidades ya existentes, lo que será siempre tan característico de su pensamiento:

... Y es que no hay nada nuevo bajo el sol, que lo que una Edad hace por reflexión, la Edad anterior lo han encontrado por instinto; que todo progreso se reduce a transformar, a mejorar, a ampliar, a sistematizar, a reducir a ciencia principios conocidos o sospechados antes, a repetir con conciencia lo que en tiempos anteriores se iniciara irreflexivamente por la fuerza de la intuición. No todo lo nuevo es nuevo ni todo lo viejo es malo. (...) Que el progreso no se realiza por bandas paralelas sino por círculos concéntricos, que al principio del mundo, es decir, de nuestro planeta, ese centro del progreso era la semilla que encerraba juntas todas las invenciones y todos los perfeccionamientos, (...). Esto os probará que una edad no es una creación aislada e independiente del tiempo, sino la ampliación y la expansión de otra edad (...); en una palabra, que todo círculo del humano progreso encierra igual número de radios que todos los círculos anteriores, si bien más largos, más extensos, más correctos, más claros y concretos.

Y, refiriéndose a la vinculación, considera que no se trata de restablecer ésta al modo abusivo de tiempos pasados, sino de aprovechar su “fondo de universal interés” y validez. Con la vinculación Costa quiere armonizar los derechos individuales de la propiedad con los deberes sociales de éste, poniendo límites a la libre disposición de aquélla:

Si la vinculación da poder por un lado [en cuanto concede y protege la propiedad] pero quita libertad por otro [de enajenar], y si el sistema de libre enajenación da libertad por un lado pero quita fuerza y estabilidad por otro, es evidente que debemos combinar y armonizar ambos extremos, como se combinan en Jurisprudencia la acción individual y la acción social para el cumplimiento del derecho, de modo que se evite la parte abusiva que en los dos se encuentre, y nos quede el fondo útil del principio verdadero.

Esta armonización se persigue vinculando la propiedad a la familia (“la propiedad personal libre dentro de la propiedad familiar inalienable”), supeditando el derecho individual de propiedad al derecho de propiedad familiar. Pero esta vinculación tiene unos límites racionales espaciales y temporales.

Los límites espaciales se refieren a la propiedad que constituye el fondo material básico del hogar familiar. El hogar lo identifica con el “cuerpo de la familia”, “lo que la familia necesita para sacar su subsistencia material, conservarse y moverse en propia esfera y con propia vida”, por lo que tiene que ser “fijo y permanente”. Sólo por lo que respecta a esta parte de la propiedad familiar, verdadero fundamento del patrimonio familiar y garantía última de su independencia, los miembros de la familia están obligados a ella. Fuera de ella, hay libertad total para disponer de la propiedad. Lógicamente, la extensión de este fondo patrimonial dependerá “por varios y distintos climas, el suelo, las costumbres y las necesidades accidentales de raza y de movimiento histórico”. Costa se está refiriendo, pues, al patrimonio familiar inalienable básico que debe garantizar la subsistencia de toda familia. Con esta institución, se pretende “evitar la disolución de la familia evitando la disolución del patrimonio”.

Por lo que respecta a los límites temporales, la vinculación debe prever y garantizar la transmisión del patrimonio familiar a las generaciones siguientes. Se reconoce la posibilidad de hipotecar o empeñar el usufructo por un plazo máximo, pero al cabo del mismo la propiedad plena debe volver a la familia. Este sistema de propiedad es presentado por Costa como síntesis “armónica y compositiva” de todos los sistemas existentes, “unidad varia que parte de una tesis, la propiedad, y agrupa a su alrededor las posiciones de la Edad primera, propiedad inalienable limitada y social; con la Edad segunda o de reacción; propiedad absoluta ilimitada e individual, *jus utendi et abutendi*”:

El sistema expuesto tiene del absolutismo y de las legislaciones antiguas lo bueno que hay en el profundo error de las vinculaciones, es decir, el principio en que está basado, “evitar la disolución de la familia, evitando la disolución del patrimonio”. Del socialismo tiene lo bueno que

hay en el gran error de la producción común, es decir el tan justo principio en que descansa: “a cada cual según su capacidad y a cada capacidad según sus obras”. Del individualismo tiene lo bueno que hay en el fondo de su principio absoluto, es decir, propiedad personal completamente libre como la actividad misma de la personalidad.

Sentados estos principios, Costa aborda en el apartado IV las condiciones de trasladar aquéllos al terreno de los hechos mediante la *descentralización* de la propiedad, esto es, la universalización de la misma mediante su redistribución. Y la descentralización puede llevarse a cabo, en principio, por tres vías posibles: a) por la caridad o interés de los grandes hacendados; b) por la asociación cooperativa; c) por la ley.

Respecto a la primera, defendida por Fermín Caballero y el abate Rozier (consistente en la concesión voluntaria por parte de los grandes propietarios de cotos acasados cuyo dominio ceden a los colonos mediante un canon anual con cláusula redimible), Costa no espera nada de ella y señala que esa ocasión ya se presentó con la desamortización eclesiástica y no se aprovechó. Respecto a la segunda, Costa reconoce y alaba su utilidad, tal como se está comprobando en el “seno de la industria de todos los países civilizados”, pero que no ha llegado todavía a la agricultura, siendo sus principales y positivos fines el de “hacer propietario al simple trabajador mediante la suma de pequeñas economías y, segundo, fomentar las pequeñas industrias, o sea, convertir en artesano al operario de las fábricas mediante el crédito personal”. Fines que deben ser los mismos en el caso de la agricultura: “hacer propietario al simple colono, mediante la suma de pequeñas economías; y segundo, reducir el gran cultivo y fomentar el pequeño, es decir, convertir al jornalero temporero de los cortijos en cultivador libre mediante el establecimiento del crédito solidario que tan fecundos resultados está dando en Polonia y Prusia”.

Pero encuentra una gran dificultad para su aplicación en el campo español. La falta de comunicación entre los jornaleros, por su dispersión, y su carencia de instrucción elemental les impiden tener iniciativa y capacidad para asumir la responsabilidad de la dirección de una explotación. Como solución provisional, Costa comenta algunas fórmulas de tutelaje, de transición, como la que trata de crear la propiedad en vez de adquirirla. En este sentido, Costa enuncia su primera formulación de la política colonizadora (que luego desarrollará en *El suelo de la patria* –1875-1876–), consistente

... En vez de proporcionarse terrenos baldíos [procedentes de la parcelación de grandes propiedades y donde instalar colonos], sanear terrenos pantanosos, dividirlos del mismo modo, y cederlos bajo el mismo sistema de anualidades o censos redimibles. Este medio tiene la ventaja de que ensancha el suelo de la patria, arrebatando al mar parte de sus playas, y de que aminora nuestra cifra de mortalidad, que es la más elevada de Europa por causa de epidemias latentes que surgen de millares de focos pestilentes. En nuestra península abundan tanto estos terrenos en lagunas, pantanos, deltas, ramblas y marismas que con ellos pudiera formarse una gran provin-

cia, salvarse los ahogos del Tesoro y colocarse los millones de jornaleros que dentro de España se hallan habitualmente sin pan y sin trabajo...

O mediante la innovación administrativo-religiosa o filantrópica de gravar las cesiones de particulares a institutos religiosos o establecimientos píos, centralizar las propiedades obtenidas por esos medios y formar con ellas cotos acasados familiares para colonos y jornaleros que los pidieran. Pero, así como la primera fórmula es lenta, la segunda no espera que pueda realizarse nunca. Por lo que el tercer medio para descentralizar la propiedad es para Costa el “más radical, el más pronto y quizás el más lógico, la Ley”.

Costa defiende claramente la intervención del Estado para restablecer el equilibrio social mediante la descentralización de la propiedad, utilizando para ello el derecho de expropiación forzosa a través de una ley agraria:

Cuando la vida social pelagra por falta de equilibrio en su organismo, ha de ser lícito restablecerlo por la fuerza; que si el interés de una clase y las preocupaciones del siglo se oponen a ello, las leyes providenciales de la Humanidad y la conciencia universal de todos los siglos lo justifican y aprueban. Por otra parte ¿no ha destruido el Estado la propiedad feudal? ¿No se han abolido los mayorazgos? ¿No se han desamortizado los bienes de propios y los de la Iglesia en nombre del principio *salus populi*? El Estado tiene derecho, y nadie lo ha negado, a expropiar por causa de utilidad pública previa indemnización de perjuicios; y si hace uso de él para una carretera o fortaleza, por qué no ha de ejercitarlo en una empresa de más alto interés cual es la descentralización de la propiedad? El problema se reduce a esto: si la sociedad que expropia para construir obras públicas, puede expropiar para reconstruir la sociedad. ¡Y quién le negará esta facultad! Por mi parte, no sólo no le niego el derecho de expropiar con tan justo fin, sino que afirmo su deber de hacerlo.

Establecido el derecho del Estado a la expropiación de la propiedad territorial agraria, reconoce Costa también el derecho de la propiedad a la indemnización y que su valor se cargue a las familias a las que se cede la tierra, “porque lo que nada cuesta suele ser mal aprovechado”.

En el capítulo V, Costa expone las condiciones de la posibilidad práctica de estas ideas y de su oportunidad temporal. Partiendo del reconocimiento de que de nada sirve dar la propiedad al jornalero si carece de capitales para cultivar, Costa establece el trípode sobre el que basa su “economía social”: *agua, propiedad y crédito*, pues “no hay canales de riego sin propiedad y sin crédito, como no hay descentralización de propiedad sin crédito y sin canales, como no hay crédito agrícola sin canales y sin propiedad”.

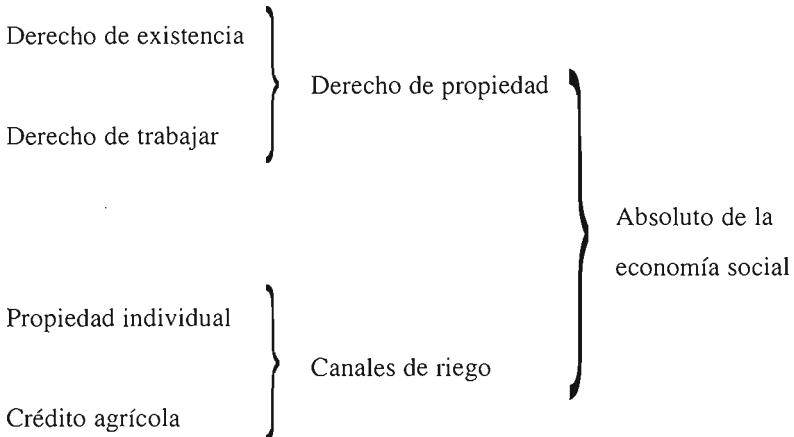
Estos tres elementos son absolutamente necesarios para transformar la agricultura y sólo por sí mismos, aislados de los otros, son ineficaces. Pero la secuencia de su ejecución comienza con la construcción de canales. El agua proporciona la seguridad de la cosecha y, además, hace posible la descentralización de la propiedad y con todo ello hace posible el crédito: “Mientras no se proporcione

agua de riego a los campos de España, será estéril toda ley y toda predicación y todo libro que trate de fomentar el perfeccionamiento del material, inculcar los buenos principios de cultivo, a facilitar la permuta de parcelas abandonadas (...). El agua será el vehículo de la democracia, el símbolo de la verdadera igualdad entre los hombres”.

Sigue inmediatamente la descentralización de la propiedad (“Los canales no pueden construirse sin la seguridad de obtener de ellos un regular interés”) que permita el aprovechamiento real del regadío, pues “no serán utilizadas estas aguas mientras los terrenos de la zona regable permanezcan bajo el dominio de cuatro o cinco nobles o caciques, porque la transformación de una tierra seca en regadío exige muchos brazos, muchos capitales y gran actividad. No puede haber, pues, canales, sin descentralización y sin crédito”.

Finalmente el crédito cierra el círculo de la transformación económica y social de la agricultura. “El crédito agrícola ha de fundarse mediante solidaridad de los vecinos, sobre una propiedad descentralizada, perfectamente catastrada y en estado normal y regular de cultivo. Sin agua, sin propiedad, no hay crédito agrícola, ni personal ni hipotecario”. Pero, sentadas estas condiciones, el crédito permite devolver los capitales invertidos en la construcción de canales y en el acceso a la propiedad de la tierra, además de introducir otras mejoras en la agricultura (transformación de cultivos, ganadería, maquinaria, etc.). Sin un sistema de crédito agrícola moderno y popular, las otras realizaciones son estériles.

Costa resume así los componentes básicos de su política agraria, su “economía social”, que encuentra aquí su primera formulación más acabada. Economía social basada en la filosofía del derecho y en la economía:



La primera clave pertenece a la filosofía del derecho en su aplicación a la política; la segunda clave pertenece a la economía social, en su aplicación también a la política. De este modo se reúnen para una misma obra la Filosofía y la Economía, la utilidad y el derecho, la moral y la ciencia, el agrónomo y el legislador.

Y es novedad también en la formulación de Costa, respecto a las diferentes doctrinas y políticas agrarias de su época, el papel que le concede al Estado, un papel claramente intervencionista que choca con el liberalismo doctrinario imperante. Para Costa, el Estado debe proceder directamente “por un lado a la subvención y apertura de canales de riego, por otro lado, la descentralización de la propiedad, por otro el fomento del crédito agrícola solidario”. Un intervencionismo directo en la construcción de canales y en la descentralización de la propiedad justificado por la falta de iniciativa, interés o, incluso, resistencia de los agentes privados. Un intervencionismo más de fomento en el caso del crédito. Y, respecto a los particulares, Costa señala que los pobres deben “reunirse en asociaciones cooperativas para la adquisición de la propiedad, y en comuniones solidarias para el crédito agrícola”. Mientras que los ricos deberían formar “asociaciones filantrópicas para descentralizar parte de sus fincas y formar con parte de sus fondos Bancos locales de crédito”.

Termina Costa su trabajo sobre la cuestión de la propiedad, en que ha intentado “demostrar que la propiedad es condición esencial y permanente de la familia y por lo tanto inalienable; que el Estado tiene derecho, y más que derecho deber, de expropiar para llegar a este fin capital de la Economía, y por último que es condición histórica y medio necesario el agua de riego y el crédito agrícola”, con un resumen de sus proposiciones fundamentales, que son las siguientes:

I. Todo progreso se reduce a esto: posesión cada vez más amplia del espacio y del tiempo. Así el perfeccionamiento de la Humanidad se encierra dentro de estos dos términos: “Hombre esclavo de la naturaleza al principio: Naturaleza esclava del hombre al fin”.

II. La propiedad realiza los mismos progresos que la Historia; unidad, variedad, armonía. La propiedad no ha terminado su individualización, su variedad, su antítesis, cuando la Historia está ya al fin de su Edad segunda. Este desequilibrio entre la vida interior y la exterior de los pueblos ha de remediarse necesariamente por la vía pacífica de la ciencia o por la violenta de las revoluciones sociales.

III. Todo matrimonio, toda unión armónica y perfecta de mujer y hombre, debe fundarse mediante estos dos términos: el amor, alma de sus almas, y el hogar, cuerpo de sus cuerpos. El hogar es el territorio del Estado-familia, y ha de constituir su fondo permanente, como el derecho de personalidad constituye el fondo permanente del individuo.

IV. Del mismo modo que la personalidad es inalienable en el individuo, así el hogar ha de vincularse en la familia. Dadme familias con hogar y yo transformaré la sociedad humana: dadme la propiedad familiar como punto de apoyo, y removeré con mi palanca todos los obstáculos del progreso.

V. Primero la reforma social; después, o a la vez, la reforma política: tras de la libertad individual, los derechos individuales, tras de la libertad del Hogar, las libertades civiles. Ninguna libertad política cuaja si no lleva delante esa libertad primera, la libertad del Hogar.

VI. Hasta hoy se ha predicado la libertad, la igualdad, la fraternidad: de hoy más se ha de predicar libertad, igualdad, fraternidad y propiedad; porque la propiedad es la encarnación y la consagración de estos sacratísimos principios, y sin ella no existen sino en el terreno de las puras abstracciones.

VII. "Propiedad personal libre dentro de la propiedad familiar inalienable" (o sea, el hogar: techo y coto): es la fórmula que cumple el progreso en el presente momento de la Historia, y que armoniza la libertad con las exigencias de la vida, porque sin limitar la actividad individual, limita la miseria y la esclavitud.

VIII. Esta fórmula puede dar solución en la práctica al problema de "dividir las propiedades sin dividir el terreno ni el cultivo (Lasagra)" (porque las familias que no se dediquen a la agricultura, arrendarán su coto a los cultivadores de los cotos vecinos) y al de "conseguir la más abundante producción reunida a la más equitativa distribución de la riqueza agrícola (Colmeiro)".

IX. "Agua de riego primero; crédito agrícola y descentralización de la propiedad después": tal es la fórmula que encierra lo absoluto de nuestro progreso agrícola, y por su medio, de nuestro progreso social. Que el operario se convierta en artesano y el jornalero en cultivador; y el nivel moral de las costumbres se situará a la altura de la prosperidad material.

X. Enseñanza agrícola, maquinaria perfeccionada, abonos, libros, conferencias, leyes protectoras: todo será estéril mientras no se acometa con ánimo por todos la constitución de la propiedad territorial.

XI. La descentralización de la propiedad encuentra tres caminos: caridad, asociación, ley —el censo, la cooperación y la ley agraria—. El primero sería el más pronto, meritorio y pacífico; el segundo sería el más eficaz, pero difícil de iniciar, y largo de concluir; el tercero sería el más justo, el más radical y quizás el más lógico, dado el retraimiento poco cristiano de los hacendados.

XII. La ley agraria moderna ha de ser una aplicación de la expropiación por causa de utilidad pública. El Estado tiene el derecho y el deber de expropiar por causa de descentralización territorial; porque quien tiene lo más tiene lo menos, y quien puede saltar sobre la propiedad individual para construir una carretera, debe poder hacer lo mismo para reconstruir la sociedad.

XIII. La caridad legal es un deber de la sociedad pero da vida al pauperismo; la caridad privada es un deber del individuo pero fomenta la holganza y por ende el vicio. Combinar una y otra por medio de una descentralización en que la ley obligue y el hacendado consienta, es resolver satisfactoriamente el problema más pavoroso del siglo XX.

XIV. Para que la descentralización sea eficaz, el valor de los cotos que por ella se formen ha de ser exigido a las familias adquirentes bajo la forma de censo o anualidad; porque el ahorro que redima el precio de la tierra redimirá al mismo tiempo los pecados y vicios del trabajador.

En suma, y éstas son mis últimas palabras, con la propiedad, el riego y el crédito, constituiremos la familia, envilecida hoy y sujeta a la vergonzosa servidumbre por los rigores de la miseria. Poniendo las fuerzas de la Naturaleza, el calor y el agua, y las fuerzas económico-sociales, la

propiedad y el crédito, a los pies del trabajador para que le sirvan cual humildes esclavos, lo liberaremos de la maldición del trabajo que embrutece al espíritu, educaremos su sentimiento en la escuela de la asociación, instruiremos su inteligencia en el libro y en la conferencia, levantaremos su conciencia moral aletargada bajo el influjo de la superstición y de las malas pasiones, y crearemos esa religión del Hogar, tan respetable, tan moralizadora, tan llena de consuelos, tan poderosa para edificar como la Religión misma de la Fe: Religión sublime del Hogar que haciendo de todo hombre un sacerdote como la propiedad hace de todo hombre un soberano, encierra en su seno el ideal completo de la filosofía y abre a pueblos y razas los risueños horizontes del porvenir.

Como ya se dijo más arriba, la memoria sobre “La cuestión de la propiedad” fue presentada por Costa, para su discusión, en la Academia Científico Literaria de Derecho y de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid el 25 de febrero de 1871. Esta Academia estaba formada por alumnos y profesores de ambas facultades. El debate se recoge en un cuadernillo de 37 hojas en 16º, manuscritas de Costa y escritas por ambas caras, que el propio autor presenta con una portadilla que reza: “Academia Científico Literaria de Derecho y Filosofía y Letras. La cuestión de la propiedad. Rectificación y resumen del debate. 25 de febrero de 1871”. En este documento se dice que hubo cuatro intervenciones, dos a favor de las ideas de Costa, debidas a Canalejas y Mata, y dos en contra, debidas a Rico y Moreu. En realidad el texto sólo recoge las opiniones de Rico, a las que responde Costa con argumentos ampliamente desarrollados. En cambio la contestación de Moreu es descalificadora y no entra casi en la discusión teórica o doctrinal, sino en la personal, al parecer a tono con la intervención de aquél. El debate entre Costa y Moreu adquirió en algunos momentos una gran tensión, como se refleja en la respuesta de Costa a éste y en algunas notas sueltas en las que se recoge la advertencia de la Academia a los contendientes de expulsarlos si la discusión seguía en esos términos, así como la intención de modificar los estatutos de la misma para evitar este tipo de incidentes. Por lo demás, en el debate Costa se nos revela como un polemista brillante con una gran capacidad dialéctica.

Las críticas y objeciones de Rico a las tesis de Costa no hacen variar la opinión de Costa sino confirmarle en sus ideas, si bien sirven para desarrollar, matizar o completar la argumentación de sus tesis. Así vemos que se reafirma en su concepción del paralelismo de la historia de la civilización con la evolución de la propiedad a través de los tres estadios o edades, ya descritos anteriormente. Pero matiza que el carácter dominante de una forma de propiedad, que es el que define a cada edad, no es incompatible con la coexistencia de otras formas de propiedad, como vestigios del pasado o como formas de organización de la propiedad específicas de asociaciones particulares: “No debemos atender como principio general a la organización que dieron a su propiedad determinadas asociaciones particulares, sino a la total organización de la propiedad de los Estados” (...) “Las Edades se compenetrán, no tienen fronteras fijas ni líneas determinadas que las separen...”.

Acerca de la consideración de la propiedad como un derecho natural de la misma naturaleza que el derecho a la vida y a la libertad (lo que había criticado Rico, diciendo que la propiedad nace en virtud sólo de los actos, de la que se carece por el hecho solo de nacer, por lo que no se puede nacer acreedor), Costa responde que “por el mero de hecho de recibir la vida, adquiere el derecho de exigir los medios de conservarla y perfeccionarla, y la vida no se conserva ni perfecciona sin propiedad: he aquí por qué el hombre nace acreedor. (...) Por el mero hecho de recibir la vida, adquiere el derecho de exigir una garantía para su libertad, y la libertad no está garantizada sino en la propiedad (...), he aquí por qué el derecho de propiedad es tan natural y tan primitivo como el derecho de la existencia y el derecho de la libertad”. Y la propiedad, además de un derecho natural, es un factor de progreso social que anima al hombre a esforzarse y mejorar su condición sin depender de la caridad del particular o del Estado.

También defiende Costa el deber del Estado de intervenir para reorganizar la propiedad y restablecer el equilibrio social, distanciándose tanto de “la doctrina de la caridad de las antiguas escuelas como de la doctrina de la solidaridad de las escuelas nuevas”.

Mayor atención dedica a rebatir la calificación de “comunistas” dada a sus ideas por Rico, por considerar la propiedad como inalienable. En primer lugar, Costa responde que él no quiere hacer inalienable *toda* la propiedad, sino la propiedad familiar, “el hogar de la familia”, entendiéndolo por tal un techo o habitación y un coto mínimo de terreno o un taller. Defiende la “propiedad personal libre dentro del hogar familiar inalienable”. Así pues, al contrario del comunismo, Costa piensa que “la propiedad no es toda para todos, sino para el individuo que la gana con su sudor o que la hereda; el producto no es todo para todos, sino que es para la familia que lo obtiene”. Y niega la condición de comunista a su sistema porque

El comunismo supone un trabajo en común y un reparto de productos por igual; yo dejo amplia, absoluta libertad de trabajar al individuo como a la familia, a la familia como al municipio. El comunismo distribuye entre todos los resultados de la indolencia de uno o de la laboriosidad de otro; yo hago económicamente responsable a todo individuo y a toda la familia de sus méritos y deméritos, de su aplicación o de su abandono; porque en mi doctrina, la propiedad es para la familia y los frutos de su laboriosidad para el individuo y para la familia son; (...) El comunismo niega el derecho individual, la propiedad privada, y yo afirmo este derecho como esencial al progreso y a la libertad; el comunismo niega el *jus alienandi* y yo afirmo en el individuo este derecho de enajenar la propiedad fuera del hogar que monta muy poco, (...) El comunismo mina la familia y yo la levanto sobre bases inquebrantables; el comunismo destruye la propiedad hasta sus raíces, y yo la constituyo hasta en sus hojas y en sus frutos. El comunismo como todas las escuelas socialistas tiene la propiedad como fin, y yo la tomo como medio para constituir la familia y ennoblecer al hombre; el ideal del comunismo es la propiedad de nadie, y mi ideal es la propiedad en todos.

Distingue, pues, Costa dos tipos de propiedad familiar: la básica, la que identifica con el *hogar*, la formada por un techo o habitación, la casa, y un coto de terreno mínimo que garantice la subsistencia de la familia o un taller, en el caso de los artesanos (“El hogar del trabajador agrícola consta de un techo y un coto cultivable; el hogar del trabajador industrial puede constar de un techo y un taller”), posesiones ambas inalienables (porque “la familia no puede dar ni legar lo que necesita para subsistir”), y el resto de la propiedad familiar, sobre la cual no pone ninguna restricción: “... en la familia, que es el individuo social, debe haber algo permanente, el hogar, y algo variable, la propiedad que dimana del ejercicio de su libre actividad o de la actividad de otros”. Fuera de la propiedad permanente, básica, “tanto el individuo como la familia pueden dar y recibir, adquirir, enajenar y permutar con entera y absoluta libertad ilimitada”.

Y, como medio ineludible, necesario, doloroso y transitorio, defiende la descentralización obligatoria de la propiedad privada abusiva. Para lo cual defiende el derecho del Estado a expropiar, por causa de utilidad pública (mediante una ley agraria), la propiedad —privada y principalmente de carácter nobiliario— excesivamente centralizada, cuya legitimidad no reconoce por proceder del derecho de conquista, la usurpación, la usura o mediante la concesión de los reyes. Y sienta como precedente la propia desamortización. Considera el derecho de propiedad como limitado (“el individuo no tiene ni puede tener jamás un derecho para abusar de su propiedad”), alineándose con una concepción tutorial de la propiedad. Y no es que considere al Estado como detentador real y último de la propiedad, a la manera socialista (como le critica Rico), sino que para Costa “el Estado no crea la propiedad, no puede apoderarse de ella, pero que si garantiza el derecho de propiedad puede imponerle restricciones y deberes, y que si obedeciendo a fuerzas mayores centralizó la propiedad en siglos pasados, puede descentralizarla en el presente obedeciendo a la ley de la Historia que lo pide”. La expropiación es pues un medio histórico necesario para reconstruir la familia, completar la personalidad y garantizar la libertad real.

En su defensa, Costa nos describe claramente cuál es su ideal social en esos momentos. Parte de una crítica del industrialismo de la gran industria y de la excesiva división del trabajo: “Si la división del trabajo es condición de progreso, el abuso de esa división conduce a la disolución social, al embrutecimiento del espíritu, a la esclavitud política, a las crisis y al proletariado”. Y cree ver una reacción contra el “exclusivismo de la gran industria y del gran cultivo” en las tendencias y ensayos sociales que quieren “transformar el actual obrero en propietario de una habitación y jardín como medio de moralización e independencia, y dividir la fábrica, donde sea posible, en tantos talleres como trabajadores, para que el nuevo propietario pueda elaborar sus productos en medio de la familia”, esperando que estas tendencias se extiendan a la agricultura. Y cita las experiencias de los barrios de casas para obreros de Londres, de La Haya, de París, de Blancy, de Dupont, de Liebig, etc.⁹. Una sociedad que no quiere igualdad, al

modo comunista o socialista, sino que pretende “igualar en todos, no el trabajo, sino las condiciones de trabajo”, ya que piensa que

La desigualdad económica es ley eterna de nuestra vida, porque si existiera la igualdad desaparecerían los deseos, acabaría la lucha, y perecería la vida misma que no es más que el resultado de una lucha perpetua entre dos principios contrarios. Pero la desigualdad que yo quiero es la desigualdad natural, la que nace del termómetro del trabajo, no la desigualdad artificial, la que ha nacido del termómetro de la guerra y del fraude (...) no es el ideal económico una soñada igualdad, porque la igualdad es la ley del estancamiento y de la muerte; quiero que haya ricos, sí, pero también que no haya proletarios; que haya más ricos y menos ricos, pero que no haya infelices condenados por culpa de generaciones pasadas a la servidumbre de la propiedad.

Una concepción de la riqueza sin explotación. Por lo tanto, para Costa, una sociedad armónica debería estar organizada básicamente en la existencia de una multitud de pequeños propietarios autónomos, poseedores de una propiedad familiar como la descrita anteriormente, reduciendo la presencia de la gran industria y del gran cultivo lo máximo posible. Incluso considera aún mejor que el trabajador agrícola convertido en propietario disponga también de una pequeña o “mínima industria” así como el trabajador industrial convertido en propietario disponga también de un pequeño coto o “mínimo cultivo”¹⁰. De este modo, se pasará del “trabajo exclusivo en grande al trabajo exclusivo en pequeño y luego al trabajo mixto”¹¹. Un ideal de sociedad, que por extensión se compone no como una suma de personalidades sino “como un ser propio que realiza su vida en el espacio y que por tanto tiene derechos sobre este espacio”, según una concepción organicista de la sociedad.

EL MATERIALISMO PATRIMONIALISTA Y EL REFORMISMO SOCIAL DEL JOVEN COSTA

Con esta exposición de la doctrina de Costa acerca de la cuestión de la propiedad y del catastro creemos que queda clara la importancia teórica de estos textos para comprender algunas de las claves del pensamiento social costiano en el momento mismo de su formación. Claves por primera vez enunciadas en unos textos hasta ahora desconocidos pero que se mantendrán básicamente a lo largo de toda su vida y que entroncan directamente con las ideas del Costa del *Colectivismo agrario* y de *Oligarquía y caciquismo*.

Pues, efectivamente, lo primero que demuestran estos textos es la continuidad del pensamiento de Costa y la no pertinencia de hablar de un primer Costa más técnico que social y un Costa maduro más social que técnico. Las ideas básicas del Costa maduro, el que se muestra más reformista y radical en lo social y el más duro crítico del orden político existente, están ya en el joven Costa y se muestran esporádicamente en el Costa de los años setenta y ochenta, aunque fueran otros los temas y su tratamiento que entonces ocupan más su atención.

Así, hay claramente una crítica al latifundismo, a la excesiva e ilegítima centralización de la propiedad y, con ello, una crítica de la base social de la oligarquía y del caciquismo.

La reforma social que propone Costa se dirige, pues, directamente a la cuestión de la propiedad, a su reforma, a su redistribución (descentralización). Es verdad, como ha quedado claro en la exposición anterior, que Costa tiene un respeto escrupuloso por la propiedad. Es más, la considera el fundamento mismo del orden social y del progreso. Pero, precisamente por ello, considera que todos tienen derecho a la misma y que no puede estar centralizada en unas pocas manos, ya que ésta es la verdadera causa de la miseria de las masas proletarias del campo y de la ciudad, de una nueva forma de esclavitud que deja carentes de sentido las libertades políticas formales, de la falta de libertad real, la causa principal del desorden y del conflicto social.

Costa se nos muestra como un liberalista radical (con grandes analogías con H. George, al que todavía no conoce) que quiere eliminar los obstáculos objetivos, estructurales a la libertad. No critica por sí misma la existencia de las clases sociales¹², sino la existencia de unas clases que monopolizan la propiedad sin otra legitimidad que el privilegio, la usurpación y la usura. Un Costa que se muestra partidario decidido de la intervención del Estado (en contra de las tesis del liberalismo doctrinario y que va más lejos que muchos de sus maestros y futuros colegas de la Institución Libre de Enseñanza), de la utilización de la ley para imponer una reforma social que no puede esperarse de la espontaneidad de los poderosos y que debe adelantarse a la –de otra manera inevitable– revolución social. Pero que no es un estatalista al modo socialista. Ve en el Estado un aliado al servicio de los desposeídos, no una institución omnipotente, lo que concuerda con sus ideas posteriores de un Estado fuerte pero mínimo.

Los textos revelan claramente las coordenadas ideológicas y doctrinales del joven Costa de los años 1868 a 1871, que con matices y variaciones son básicamente las mismas que las del Costa maduro, si bien este último se manifiesta más decididamente político. Se trata de un Costa que ya ha asimilado en gran parte las enseñanzas krausistas, lo que se manifiesta en un cristianismo (que no catolicismo) racional y social; en un idealismo de corte hegeliano¹³; en un organicismo social y evolucionista que considera la sociedad un ser con personalidad propia¹⁴; en un reformismo social que rechaza la revolución y que debe utilizar la ciencia (optimismo cientísta) para mejorar el orden social¹⁵; en un individualismo contrapesado por un comunitarismo. Incluso no pocas de sus ideas sobre la propiedad de la tierra son deudoras de la influencia de Giner¹⁶.

Ideas que las vamos a encontrar más elaboradamente expuestas en 1876 en su libro *La vida del derecho*, en donde concibe la vida como *una, varia y armónica*, las leyes de cuyo devenir se expresan en la tricotomía *tesis (edad embrionaria)*,

antítesis (edad de distinción) y síntesis (edad orgánica), pero que no consisten sólo en el devenir, sino que hay una ley de *permanencia*, contrapesada por otra de *mudanza* y superada por otra de *progreso*, que se corresponden con la *tradicción, la perfectibilidad y reforma* (Gil Cremades, 1969: 101). Aquí está el intento permanente de Costa de conciliar armónicamente tradición y modernidad, permanencia y cambio.

Pero este idealismo de base se contrarresta con un materialismo de corte más positivista al vincular la evolución de la historia, de la civilización, con el desarrollo de las condiciones materiales de vida, que son las que hacen posible el despliegue de la libertad y el desarrollo de la personalidad individuales. En este sentido, Costa es mucho más sensible que el resto de los krausistas a la importancia de las condiciones materiales de vida, pues él mismo las está sufriendo en propia carne. No cabe duda de que hay en estas sus ideas no poco de proyección sublimada de sus propias carencias, de sus frustraciones personales y sus deseos insatisfechos (su vocación frustrada de agricultor propietario, sus frustrados intentos de poseer una familia propia, de disponer de una condición social de cierta holgura económica e incluso su frustrado intento de llegar a ser un profesor universitario). Un materialismo que lo encontraremos permanentemente en su obra y que se plasma en su expresión de que la libertad depende del que tiene la llave del estómago.

Y vemos también un Costa claramente populista, que se identifica (pues es su propio origen social) con los intereses del pequeño campesino parcelario. Son evidentes las limitaciones de su cosmovisión ruralista del mundo (que le impide ver con claridad la naturaleza del industrialismo y de la urbanización en el mundo contemporáneo), de su ideal pequeño-campesino de familias propietarias de su hogar y de su coto, autónomas y libres, insertadas en unas comunidades locales igualmente libres que son la extensión de aquéllas y que tienen su propia personalidad. Los mismos autores citados por Costa en apoyo de sus tesis (Lamartine, Chateaubriand, Gasparin, Balmes, Fermín Caballero, Bruchere, Ahrens, Flores Estrada, Colmeiro, el padre Mariana, etc.) le sitúan, por un lado, en la línea de un reformismo cristiano de corte conservador por lo que se refiere a su defensa de la propiedad privada y su extensión o universalización, pero también en la línea de otros reformadores como Flores Estrada, con un carácter más radical y claramente antioligárquico del que carecen los autores conservadores católicos. En este sentido, Costa representa, como ya advirtieron los historiadores franceses Maurice y Serrano (1977: 79), una variante del igualitarismo agrario que cuajó en la Revolución francesa, de raíz esencialmente antifeudal y más tarde anticapitalista. Hay pues en Costa una intención explícita de cambiar el orden social, no de reformarlo para que se perpetúe. Su pretensión de sustraer la institución de la propiedad del régimen de derecho privado (Maurice y Serrano, 1977: 81) indica que la concepción costiana del Estado va más allá de la de sus maestros krausistas, anticipándose, de modo rupturista, a su reivindicación de una regeneración o

reestructuración del Estado para su reconversión en agente de la reforma social y motor del desarrollo económico.

La cuestión de la propiedad es, pues, un tema central tanto en el Costa joven (con más énfasis en su descentralización o reparto) como en el Costa maduro (el del colectivismo agrario). Lo que cuestiona algunos de los tópicos al uso, de los que hablamos al principio de este trabajo y que algunos autores ya advirtieron, como Maurice y Serrano (si bien con referencia sólo al Costa de los últimos años y de una forma tal vez demasiado genérica), quienes subrayan “las raíces de clase del programa económico de Costa” y de su concepción de la propiedad, correspondientes a su defensa (orgánica, con una multiplicidad bien articulada de frentes) del pequeño campesinado parcelario. Defensa que esos autores caracterizan de populista, como expresión de la queja interesada del pequeño campesinado contra la expropiación de los bienes concejiles (desamortización) y de la extracción de la renta de la tierra (explotación).

Por último, encontramos en estos textos ya claramente expuesta la conexión imprescindible de la política hidráulica (el riego) con la reforma social (la reforma de la propiedad y el crédito popular), así como el carácter estratégico (que no mera reforma técnica arbitrista) de dicha política hidráulica.

Todo ello, pues, demuestra la importancia fundamental de estos textos.

NOTAS

- 1 Junto a la cuestión de la propiedad, el joven Costa comparte su interés por la cuestión de la enseñanza de la agricultura y el fomento de la educación popular, la divulgación agronómica y el análisis económico-social de la organización y desarrollo de la agricultura.
- 2 Tenemos que dejar constancia de nuestro agradecimiento a José M^a Auset por su enorme amabilidad, generosidad y entrega al facilitarnos la consulta de los papeles de Costa de la casa de Graus, que con tanto celo, amor, cuidado y orden custodia. Gracias a él se conservan estos valiosísimos (y todavía casi inexplorados) documentos y su localización y acceso se hace muy fácil (en el conmovedor marco del modestísimo despacho familiar de Costa). Su desinteresada y servicial ayuda a todos los que acuden allí a estudiar la obra de Costa es impagable. Por todo ello, nuestro reconocimiento y afecto.

- 3 TOMÁS COSTA, “Biografía, notas para una biografía de J. Costa (hasta 1871)”, pp. 237-238; *AHPH*, Sección Costa, Caja 117, carpeta 112.15.
- 4 TOMÁS COSTA, “Biografía. Notas para una biografía de J. Costa (hasta 1871), pp. 305-306 y 308; *AHPH*, Sección Costa, Caja 117, carpeta 112.12.
- 5 TOMÁS COSTA, “La vocación de Costa por la agricultura”, pp. 64-65; *AHPH*, Sección Costa, Caja 8, carpeta 16 bis.2.
- 6 TOMÁS COSTA, “La vocación de Costa por la agricultura”, *op. cit.*
- 7 Esta clasificación dice mucho de las fuentes e influencias científicas y filosóficas de Costa, además de ser un intento un tanto forzado para establecer paralelismos y un dudoso acierto terminológico (aunque, como hemos dicho, algunas expresiones procedan del ambiente intelectual dominante en la época de Costa, como la utilización del término ‘alma’ para describir el mundo sensible, la inteligencia común al animal y al hombre, y el término ‘espíritu’ como sinónimo de consciencia).
- 8 Estas instituciones son las instituciones domésticas y comunitarias rurales tradicionales que empezará a estudiar pocos años más tarde y que conducen a su colectivismo agrario. La continuidad fundamental entre el Costa joven y el maduro queda otra vez puesta de manifiesto.
- 9 Precisamente sobre este tema escribe en 1868 (tras su vuelta de la Exposición Universal de París de 1867, donde conoció estas experiencias) un artículo (bajo la firma prestada de Hilarión Rubio, un amigo suyo) titulado “Las habitaciones de alquiler barato”, *Revista de Caminos Vecinales, Canales de Riego y Construcciones Civiles*, Madrid, VI, 1 (15.1.1868): 2-4; 2 (31.1.1868): 10-12 y 3 (15.2.1868). Más tarde, escribió en el *BILE* otros artículos sobre este tema: “Las habitaciones insalubres en Inglaterra y Francia: viviendas para obreros”, *BILE*, VI, 134 (15. 9.1882): 202-203; “Intervención del Estado en la construcción de casas para obreros”, *BILE*, VI, 141 (31.12.1882): 286-287. Este último trabajo fue reimpreso como libro con el título *Las habitaciones de alquiler barato para los obreros en la Exposición Universal de 1867*, Madrid, 1868, luego publicado como tomo XV de la Biblioteca Costa, Madrid, 1918.
- 10 Sobre el “mínimo cultivo” proyectó un ensayo que no parece que concluyera, pero del que se conservan algunas notas y fragmentos manuscritos. Con el concepto de “cultivo mínimo” Costa se refiere a pequeños huertos familiares que sirvan de complemento a la economía de los trabajadores industriales. Resulta reveladora en este sentido una referencia a este sistema en la que dice “El sistema de cultivo mínimo para moralizar a los obreros de la industria y extender etc.” (sic).
- 11 Un ideal, pues, de reducir todo lo posible la división del trabajo y la producción en gran escala, en un afán de buscar la máxima autonomía del individuo y de la familia, ignorando así la naturaleza de algunos de los procesos sociales y económicos contemporáneos.

- 12 Por el contrario se nos muestra como decididamente interclasista, pero con una concepción de las clases basadas sólo en el trabajo, en los propios méritos personales y no en los privilegios heredados, lo que años más tarde se traducirá en su intento de aglutinar políticamente a las “clases productoras” frente a las viejas (aristocracia) y nuevas (alta burguesía) clases oligárquicas.
- 13 La concepción dialéctica en forma de tesis, antítesis y síntesis del desarrollo histórico, aplicada a la propiedad y expresada en los movimientos de unidad, diferencia y armonía, es común a los krausistas. En este sentido, Azcárate, refiriéndose a la filosofía de la historia del derecho, dice: “Ahora bien, todo ser orgánico recorre tres fases de su progresivo desarrollo”, que son *unidad* (en la que el derecho se confunde con otros órdenes), *variedad* (o proceso de diferenciación) y *unión* (de elementos confundidos en la primera fase y separados en la segunda) (Gil Cremades, 1969: 95).
- 14 En este sentido, dice Giner que no sólo es persona el individuo, sino también la persona social, que tiene carácter sustantivo. La sociedad no sólo es un ser, sino una persona, una expresión común, un fondo homogéneo de ideas y de tendencias, que no es la mera resultante mecánica de los elementos individuales, sino un particular organismo “sustancialmente diverso de cada uno de sus miembros y aun de la mera suma de éstos...”. Toda sociedad forma, pues, un organismo vivo (Gil Cremades, 1969: 231).
- 15 De la misma manera que Azcárate considera que es la evolución social lo propio del organismo, mientras que la ruptura (la revolución) no debe ser (Gil Cremades, 1969: 236).
- 16 El libro de Giner *Estudios jurídico-políticos* (1875) comprende tres trabajos anteriores: *Sobre la transmisión de la propiedad* (1866), *Sobre la vinculación de la propiedad* (1866) y *La política antigua y la política nueva* (1868-1872) [este último fue objeto de una defensa de Costa publicada, con el mismo título, en la *Revista Europea*, II (23.1.1876): 460-471; 101 (30.1.1876): 502-509], en los que se pueden constatar ciertas concordancias.

BIBLIOGRAFÍA

- CHEYNE, G. J. G. (1981), *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Zaragoza, Guara.
- GIL CREMADES, J. J. (1969), *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ariel.
- GÓMEZ BENITO, C. y ORTÍ BENLLOCH, C. (1996), *Estudio crítico, reconstrucción y sistematización del corpus agrario de Joaquín Costa*, Huesca, Fundación Joaquín Costa.
- MAURICE, J. y SERRANO, C. (1977), *J. Costa: crisis de la Restauración y populismo (1875-1911)*, Madrid, Siglo XXI.

*Sesenta años en la brecha: la selección de artículos de Luis de Zulueta**

POR

LORENZO MARTÍN-RETORTILLO BAQUER

Agrada comprobar la atención que se sigue dedicando a Joaquín Costa en libros recientes, y no estoy pensando en los que estudian específicamente alguno de los aspectos de su vida o de su obra, que no cesan, ni en los de edición o reedición de su vasta creación. Me refiero a obras de carácter general o sobre temas diversos, en las que sigue viva la presencia de don Joaquín.

Valga, como ejemplo, una cita marginal, y es sólo un dato muy concreto, que tomo del libro de Pierre Vilar que ha editado Rosa Congost, reuniendo "Reflexiones y recuerdos" del gran historiador francés tan interesado por las cosas de España, bajo el título *Pensar históricamente* (Ed. Crítica, Barcelona, 1997). Es muy agudo, y encomiable, el breve retrato que dedica a don Manuel Lorenzo Pardo, embarcado en sus planes de utilización integral del Ebro, interesado Vilar por el estudio de las relaciones entre el hombre y la tierra y las grandes transformaciones. Pondera planes, proyectos, frenos y fracasos del famoso ingeniero. Y afirma en un momento dado: "Había sido, sinceramente, militante del Partido Socialista, y su héroe, su santo, era Joaquín Costa. Yo no ignoraba quién era ese personaje histórico, pero no imaginaba el papel que su figura y su obra había podido desempeñar en ciertos espíritus..." (pág. 119).

Resulta elocuente la afirmación. Otro dato, de mayor peso: mucho más intensa es la presencia de Costa en un nuevo libro, del que ahora me propongo hablar con cierto detenimiento, si bien hay que hacer la puntualización de que se trata de obra póstuma, recogiendo artículos reflejo de una dilatada experiencia vital, escritos, por ende, algunos hace muchos años. Podemos así hallar en el libro una colaboración titulada, en concreto, "Costa", que apareció publicada en Barcelona en 1907 —es decir, en vida de don Joaquín—, en el diario republicano catalán *La Publicidad*, en el que, por cierto, también colaboraba el gran altoaragonés, y que ahora abre el capítulo dedicado a "Personalidades".

Pero, más allá de dejar constancia del amplio registro costista, sobre el que aún insistiré luego, me propongo en esta reseña dar noticia de obra tan significativa y de tanto interés, con la mira puesta en contribuir a su mejor conocimiento. Constituye la edición, creo, una justa labor de recuperación de nuestro patrimonio cultural e intelectual, en una encomiable tarea de ir atemperando, sin acrimo-

nia ni gestos estentóreos, rupturas y olvidos, de los que tan frondosa cosecha nos deparó la Guerra Civil y sus secuelas. El tajo insolente y desconsiderado de presencias llamadas a resultar activas, la fuerza de la idea, impedida, la cívica labor de transmitir la palabra, para convencer o para disentir, enmudecida. Y figuras que ocuparon su lugar en la evolución colectiva, nobles y destacadas, borradas o difuminadas, eclipsadas. ¡Tanto hueco! ¡Tanta privación de presencia! Creo de justicia, por eso, contribuir a que se conozcan obras como esta, que se leen con fruición, palpando el poso de las ideas, recibiendo tantas claves para ayudar a enfrentar problemas, las huellas de tantos problemas que luego crecieron y se agrandaron a consecuencia de las mutilaciones producidas. Páginas a las que el paso de los años no ha hecho perder su frescura, su fuerza, su viveza.

Es muy de agradecer que Carmen de Zulueta, que hace casi 30 años preparó la edición de una obra preciosa, auténtica joya, el epistolario cruzado entre Unamuno y Zulueta (*Cartas, 1903-1933*, Aguilar, 1972), nos ofrezca ahora esta selección de artículos periodísticos de su padre, que se lee con provecho y delección e –insisto– tan bien aguanta el paso del tiempo. Son sólo, diríamos, artículos periodísticos de quien dejó muchísimas otras huellas de su pasión por escribir y vertió su desbordante personalidad en tantos campos: hombre importante de la Institución Libre de Enseñanza, profesor y pedagogo hasta la médula –lo que, en gran parte, tiene que ver con lo anterior–, político avezado en la lucha cotidiana –concejal, diputado, animador y secretario del Partido Reformista, etc.– pero, también –en la 2.^a República–, ministro de Estado y embajador en Alemania y en el Vaticano.

El libro ofrecerá, así, testimonio de una muy activa presencia en la prensa a lo largo de sesenta años, de 1904 (quizá, desde el 1900) a 1964, fecha en que murió a la edad de 86, activo y con las pilas cargadas hasta el último momento de su fecunda existencia. Sesenta años de periodismo, ¡se dice pronto! Con el don sobreañadido, tan luminoso, aunque tan raras veces se alcance –no olvidemos que con escasa diferencia de años es coetáneo de Ortega–, de la gran calidad intelectual y literaria de sus colaboraciones periodísticas. De esta manera, la prensa raya a su mejor altura. Una prensa muy diversificada geográficamente, lo que da testimonio también de la proyección de la figura de Zulueta. Porque, aparte de en periódicos de Madrid, Barcelona y Bogotá, con su gran difusión en general, aparecen las colaboraciones en diarios de Valencia, Bilbao y San Sebastián, Zaragoza (*Heraldo de Aragón*) o Gijón. La suerte de tan dilatada existencia hace que el profundo comentarista de la actualidad tenga ocasión de enfrentarse desde la más plena lucidez con los acontecimientos tan diversos que han jalonado ese vivo, tenso y polémico, patético, pero también importante, período histórico, tanto en el ámbito nacional como más allá de nuestras fronteras. Las páginas del libro serán así espejo que refleje ya la muerte de Lenin (1924) o la promoción como papa Pío XII por parte del cardenal Pacelli (1939), la propuesta –no atendida– de otorgar el Premio Nobel a don Ramón Menéndez Pidal (1931), la votación del Estatuto Catalán (1931) o la enfermedad que le impide a Joaquín Costa seguir

haciendo pedagogía con las masas (1907), el entierro de Pablo Iglesias (1925) o los trastocamientos en torno a una fase de Trotski (1929), la vuelta triunfante de Unamuno a España tras su destierro en Fuerteventura y su huida a Francia (1930) o la muerte de Antonio Machado en su pesadosa marcha hasta Collioure (1939), de Besteiro en la cárcel de Carmona, él que había apostado por ser pacificador –recuérdese que estaba casado con una hermana de la mujer de Zulueta– (1940), o de Azaña, también en el exilio (1940); pero también aparecen, desde una presencia constante de lo internacional, ya las lecciones de Wilson, el ex presidente estadounidense (1924), la tragedia de Sudáfrica –Sharpeville– (1960), la apuesta por la elección de Kennedy (1960) o, luego, enseguida, los funerales del mismo (1963). Son sólo algunas muestras de los sesenta registros que ofrece el libro, donde tienen cabida, además, por supuesto, tantos avatares de la política española, tantos pasos en torno al “problema catalán”.

Con acierto, los artículos han sido agrupados en siete apartados, según el contenido principal de cada uno de ellos, y expresan con claridad las grandes preocupaciones del autor: política internacional, política española, América, Cataluña, religión, educación y personalidades.

* * *

La persona más citada en el libro, según el “índice onomástico”, resulta ser don Francisco Giner de los Ríos, el fundador de la Institución Libre de Enseñanza, de quien Zulueta fue discípulo y admirador. Es muy interesante, en el epistolario con Unamuno, que antes refería, cómo describe Zulueta el entusiasmo por Giner y la fascinación que le producía. Va a resultar, en efecto, un auténtico y genuino discípulo de Giner en todos los sentidos, en todos sus comportamientos y, señaladamente, en los difíciles tragos vitales que le tocó afrontar. El epistolario citado deslumbra también en cuanto describe las cuitas de un joven aspirante a escritor con el ya maduro rector de Salamanca, quien, por encima de las diferencias que habrían de sobrevenir más adelante, encandila al joven Zulueta en una auténtica relación maestro-discípulo. Magisterio de Giner, magisterio de Unamuno, fecundamente asumidos, proyectados luego con generosidad y responsabilidad a lo largo de una activa presencia pública, sea, como se dijo, en la enseñanza –la Escuela de Magisterio, pero también tantas de las actividades de la Institución Libre de Enseñanza–, el periodismo y la palestra política (al margen de su participación en importantes foros internacionales, una vez que hubo de exiliarse). Pues bien, desde una cierta perspectiva, teniendo presente que cuando escribo estas líneas está a punto de acabar 1997 y nos aprestamos a recordar el centenario del “desastre”, diría que estos son los frutos del 98. Creo que hay que insistir con energía en esta idea. Ya destacaba Antonio Jiménez-Landi, en la interesante semblanza que cierra el epistolario con Unamuno citado, que “Zulueta es una gran figura más que incluir en el *noventa y ocho* español”. Frente a una opi-

nión excesivamente simplificadora de la efemérides, que destaca sólo aspectos catastrofistas o se fija nada más en la retórica desplegada, creo que hay que gritar muy alto que “el desastre” sirve de acicate a un amplio movimiento de “regeneración”, que va a proyectarse a diversos campos, uno, muy importante, el de la docencia y la investigación, pero que alcanzaría también a la hora de alentar vocaciones generosas para la vida pública. Los logros escolares y académicos, callados, cotidianos y sin aspavientos, serían espectaculares, con una muy intensa proyección progresiva e incansante con enorme vocación de engrandecimiento para los años venideros. Entiendo que se trata de un dato de peso en la historia colectiva, que conviene, por ende, tenerlo muy presente. No voy a detenerme en dar nombres o acontecimientos, pues están al alcance de quien quiera conocerlos. Me limitaré a evocar un detalle simbólico que me gusta recordar. Está tomado del epistolario entre Joaquín Costa y Rafael Altamira, fervoroso discípulo éste de aquél. Pues bien, cuando se producen los sucesos del 98, el intercambio de opiniones –que tan certeramente preparó el siempre recordado G. Cheyne en la serie completa de las cartas, que editó bajo el título *El renacimiento ideal: epistolario de Joaquín Costa y Rafael Altamira (1888-1911)*, publicado, también, por el Instituto Gil-Albert, de Alicante– nos ofrece, frente al patetismo y la desesperación del maestro, la escueta sentencia del discípulo, todo un símbolo de la España que quiere afirmarse y que se refleja en esta sencilla postdata con que se cierra una postal enviada a Graus desde Alicante el 22 de julio de 1898: “Paso mis tristezas *españolas* recogiendo derecho consuetudinario alicantino”. Están afirmándose en España los estudios de derecho consuetudinario, cuyo fomento tan gran valedor encontraría en Joaquín Costa y que tan importante habrían de resultar para conocer nuestra realidad. Pues bien, el investigador, el gran alicantino –otro de los españoles de altura sobre los que se cebó el olvido–, al margen de cualquier retórica, de posturas o palabras de cartón piedra, se afana en la humilde tarea de investigar el derecho consuetudinario alicantino, sobre lo que habría de escribir páginas certeras. Todo eso fue también el 98, órbita en la que encaja a la perfección la biografía de Luis de Zulueta.

* * *

Altamira, alicantino; Costa, altoaragonés; Unamuno, bilbaíno; Giner, rondeño; Zulueta era catalán, había nacido en Barcelona. No creo sea ocioso rememorar el origen geográfico, tan rico y diverso, de los personajes que hasta ahora se han asomado a nuestra escena. Zulueta era barcelonés, catalán hasta los tuétanos. Resultan entrañables en el epistolario sus decididas tomas de postura frente a Unamuno, al que le sale respondón, en defensa de Barcelona y de lo catalán ante las críticas que formula el rector de Salamanca tras una de sus visitas a Barcelona (quien, como es sabido, no tenía pelos en la lengua a la hora de criticar lo que fuera y, muy especialmente, a Madrid y sus ambientes). Zulueta dejará constancia en una “carta abierta”, que escribe por cierto en El Pardo y que se publicará

en 1907, de que “Barcelona y usted son dos de mis mayores afectos; nunca, sin embargo esperé que se comprendieran mutuamente”.

Catalán, por nacimiento y convicción, es curiosa la amalgama de líneas que confluyen en su persona, tal y como se describe en el apunte biográfico de Carmen Zulueta que sirve de introducción al libro o en la semblanza de Jiménez-Landi, antes citada: la familia de Zulueta era de origen vasco, de Osma, en la provincia de Álava, uno de cuyos miembros emigra a Cuba en el primer tercio del XIX. El padre de nuestro autor, que había nacido en Cuba, de madre cubana, regresa joven a la península, a Barcelona, donde contraerá matrimonio con una muchacha andaluza, hija de padre granadino y de madre cordobesa, de Cabra. A su vez, Zulueta casaría con una joven maestra, Amparo Cebrián, salmantina, hija de un catedrático de la vieja Universidad de la ciudad del Tormes, a quien había conocido en San Vicente de la Barquera con motivo de una de las colonias escolares de la Institución. Vive y trabaja en Barcelona, pero por consejo de Unamuno marchará a estudiar a diversos países de Europa. Regresa a Barcelona y participa activamente en la política catalana, ya como concejal del Ayuntamiento o como diputado, pero luego se instala en Madrid, donde gana las oposiciones para la cátedra de Pedagogía e Historia de la Pedagogía en la Escuela Superior de Magisterio. No es infrecuente, al contrario, es algo muy común en nuestra historia y realidad, pero resulta hermoso reflexionar sobre la diversidad de hebras que confluyen en su ovillo, todos estos tintes que por fuerza habrán de influir en la coloración: lo vasco, lo cubano (Cuba, todavía, española), lo andaluz, lo catalán, lo salmantino, lo madrileño... Así se hace nuestra historia y, en el caso, como es obvio, creo que ha de influir notablemente en su concepción del mundo y en sus ideas. Aún hay que añadir que a consecuencia del levantamiento militar del 36 habrá de instalarse en Colombia, encontrando excelente acogida en Bogotá —en una recepción en la Embajada de España en Santa Fe en agosto de 1986 tuve el gusto de coincidir con un hijo suyo, del mismo nombre, lo que me causó una agradable sorpresa cuando fui presentado, allí establecido, donde ejercía como conocido crítico de arte—, y al final terminaría sus años en Nueva York, en casa de su hija.

Es curioso este último dato: lo más recientes artículos que el libro incorpora aparecieron en el diario bogotano *El Tiempo*, pero desde siempre había sentido un gran interés por las cosas de América. De hecho, las colaboraciones que se agrupan en el capítulo “América” son de los años veinte (uno piensa, lógicamente, en la rama cubana de su árbol). Pero cada uno de los apartados ofrece abundancia de ideas y sugerencias, en cuanto denotan las aficiones y preocupaciones del autor, que, por supuesto, cuidaba siempre de estar preparado y a la altura de las exigencias: las cavilaciones religiosas —cómo no en un discípulo de Unamuno!— del joven educado en los jesuitas pero sensible a las exigencias de la puesta al día y a los retos de la modernidad (impresiona la decidida apuesta por la libertad religiosa que formula en 1913, en artículo que denota un profundo conocimiento del Derecho Constitucional europeo, o el canto a la tolerancia, en páginas que rezu-

man emoción y belleza cuya lectura conmueve, narrando la heroica muerte del rabino Abraham Bloch); no deja de ser curioso que el último cargo público español que tuvo fuera el de embajador ante el Vaticano... a la tercera, pues dos veces, antes, le habían negado el *placet*. Cómo no, su interés por la “educación”, en el gran pedagogo: el primero de los artículos que se ofrece, de 1909, constituye una apuesta decidida a favor de la coeducación, en torno al comentario de un congreso recién celebrado en Londres, donde Castillejo, el delegado español, pudo exponer cómo en la Institución Libre de Enseñanza el criterio se había impuesto ya desde hacía treinta años. La seducción por las “personalidades” se acompaña por la afición a la “política internacional” y a la “política española”. Dejo intencionadamente para el final el apartado referente a “Cataluña”: aflora de lo hondo, y decidida, su veta catalana, irrenunciable y clara, sin mengua de una visión de altura; intentando siempre convencer, buscar el respaldo popular y evitar a toda costa cualquier situación de vencedores y vencidos. Me haré eco de algunas afirmaciones tomadas de cuatro de los artículos, tratando de tentar al lector, que apreciará con facilidad la claridad y ponderación de sus tomas de postura, la modernidad de su exposición, con palabras que nos suenan y que tantos las suscribirían hoy gustosos.

Propugnando en el 18 la conveniencia de la celebración de Cortes Constituyentes, escribe:

Y ellas nos parecen tanto más necesarias cuanto que no se debe legislar sólo para Cataluña. La autonomía de esa región constituye una parte de la gran transformación española. Para que haya libertades locales y regionales es preciso hacer una España libre. Necesitamos una España emancipada, un régimen democrático, una nueva Constitución. Y entonces, en momentos de entusiasmo general y de realización de aspiraciones populares, las Cortes Constituyentes discutirán sin recelos el estatuto autonómico de Cataluña. Convéznase ésta de que su salvación está ligada a la salvación total de España. Vayamos todos juntos a esta obra. Y no tendríamos derecho a emprenderla sin consultar antes en los comicios la voluntad del pueblo.

En el 23, apenas tres meses antes del pronunciamiento de Primo de Rivera, en Barcelona, escribe estas palabras tan clarividentes, glosando una vieja llamada de Giner a la solidaridad, lamentándose de la profunda insolidaridad existente:

Éste es, en efecto, el pecado capital de España y Cataluña. Y éste es el que está expandiendo cruelmente Barcelona, la espléndida ciudad mediterránea.

Somos el país de las guerras civiles. Desde la discordia latente entre las varias regiones peninsulares hasta las minúsculas querellas que se esconden en el consejo de cada sociedad, en el claustro de cada escuela, en la directiva de cada catedral, en el ayuntamiento de cada pueblo..., toda Iberia vive perpetuamente entregada a una lucha intestina, en la que cualquier individuo se halla dispuesto a cortar moralmente las amarras que le unen a la obra común, sea ésta la de un comité de barrio, sea la de la nación española.

Por eso en nuestra patria falta la interna disciplina social. La que no puede suplirse con el rigor contraproducente de las medidas coactivas exteriores. Cada español es un francotirador.

Cada aldea es la rival irreconciliable de la aldea vecina. Cada colectividad, institución, grupo, clase, gremio o bando, aunque devorado por íntimas discordias, proclama su independencia de kábila frente al resto de la nación y del planeta. En otros países no son, ciertamente, más débiles que en el nuestro los egoísmos, y las ambiciones, los rencores y las envidias; pero estas pasiones individuales, miserias crónicas del pobre corazón humano, quedan superadas por un deseo general de salvar en cada caso la obra colectiva, de la que todos se sienten responsables.

Lo contrario, por desgracia, suele acaecer aquí. Cualquier ciudadano se mofa, con secreta complacencia, de los abusos y corruptelas que existen en nuestro país. No piensa que él, por acción o por omisión, puso también sus manos en el cruz de la patria. No. Él se desliza, se desentendiende... Todo español es separatista de todos.

Un par de años después, a finales del 26, nos ofrece esta impresionante reflexión sobre las lenguas:

Todo español de amplia mente querría, a ser posible, conciliar las dos cosas. Si la vida y la escuela se concentrasen para conseguir que a la vez que todos los españoles hablasen con facilidad y corrección la lengua castellana, y a la vez que la lengua castellana fuese cultivada en toda la nación, se cultivaran también en las respectivas regiones las otras lenguas españolas, en las que tantas emociones sinceras se han expresado y tantas hermosas páginas se han escrito, no hay duda de que, más que a una España de una sola voz, de una sola literatura, de una sola nota en su espíritu y una sola cuerda en su lira, podríamos dar el nombre de "la España grande" a esa España que tuviera varias lenguas y, sin embargo, una sola lengua, varias almas y, no obstante, una sola alma común.

Y sigue poco después:

La unidad no debe ser uniformidad. ¡Hijos de la España poliforme!..., nos llamaba desde las Españas de América Rubén Darío. La unidad es condición de los organismos superiores: es el carácter esencial de la conciencia: es ley de vida. La uniformidad, por el contrario, es un comienzo de inmovilidad y de muerte. La unidad nacional de España, consagrada en aquel año milagroso de 1492, que vio la toma de Granada y el descubrimiento de América, fue un bien. La uniformidad con que se la quiso salvaguardar después, expulsando moriscos y judíos, exterminando a heterodoxos, destruyendo libertades locales y ahogando humanas modalidades del pensamiento, fue un error. Ese error de la uniformidad constituyó en la Historia el mayor peligro para la verdadera, necesaria y salvadora unidad nacional.

Según Maragall –aquel escritor de lengua castellana y gran poeta de lengua catalana–, Iberia, rodeada de sus mares, escucha en cada una de sus varias playas un distinto canto de las olas; pero, tierra adentro, las notas diferentes van fundiéndose en una sola resonancia, que es un coro de hermandad y de amor.

Así ocurre con este diálogo de las lenguas. La voz del catalán nos habla de sus montañas cubiertas de retama y de pinares. Nos dice el valenciano de sus huertas y de sus playas doradas por el sol. El mallorquín nos revela el tranquilo paraíso mediterráneo. Refleja el gallego la melancolía de sus dulces campiñas y el infinito de los horizontes atlánticos. Y el vasco expresa lo intenso de su raza, la belleza de su tierra y la grandeza del mar de Cantabria... Mas todas esas voces

diversas se funden en una inmensa resonancia, en un solo himno, la España grande, cuyos acordes, luego sobre las alas de los vientos, llegan hasta las costas de las remotas Indias y despiertan ecos de la misma habla, la Magna Hispania del Continente Nuevo.

Por último –sé que los textos son largos pero se convendrá en que vale la pena transcribirlos–, en 1930, glosando el libro de Cambó *Por la concordia*, nos depara las siguientes reflexiones:

Cataluña es un hecho, “Un hecho diferencial”. Pero España, la unidad de España, es también un hecho. Es una realidad geográfica e histórica, hija de la naturaleza y del espíritu. (...) Mas esta unidad tantas veces secular no excluye la interna diversidad. La geografía y la historia nos enseñan que España es una y debe constituir un solo estado, grande y fuerte. Pero nos enseñan a la vez que España es varia y que ese estado debe adoptar modalidades regionales, autonómicas o federales. España no se aminora, sino que se enriquece, por abarcar paisajes muy distintos, hablas diferentes, pueblos con propia fisonomía y con carácter propio, unidos todos por un común vínculo jurídico y una común idealidad.

Concordia, españoles, concordia... Concordia no sólo entusiasta, sino reflexiva y práctica, basada en el sincero deseo de entendernos y ayudarnos recíprocamente. La diosa Concordia, según los antiguos, era hija de la Justicia.

* * *

La Justicia, hermosa palabra para rematar tan lúcidos pensamientos. La Justicia es palabra frecuente a lo largo de toda la obra y fue norte que orientó en vida al autor. Temo que estas reflexiones más podrían titularse “60 años en la brecha... y después el más absoluto olvido”. Al margen de allegados, de cuatro románticos y de cuatro especialistas –uno de los sinos de la España que nos tocó vivir–, me da la impresión de que las más densas capas del olvido han caído sobre la figura de Zulueta, como sobre tantos otros, notables y esforzados, que aportaron mucho. Pero ahí está siempre permanente la vieja aspiración de la humanidad que de forma tan precisa expresaba el Derecho romano: “Justicia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuens”. La Justicia, el dar a cada uno su derecho, “dar a cada uno lo suyo”. La necesidad imperiosa de restituir cada pieza en su lugar. Estoy seguro de que en su Barcelona natal le habrán hecho justicia recordándole con los merecidos homenajes. Pero Luis de Zulueta es, sin duda, una sólida figura nacional que debe ocupar inexcusablemente en la memoria colectiva el importante espacio a que se hizo acreedor (a título de anécdota, ahí está como dato bien significativo el de su intensa presencia en los *Diarios de Azaña* recién rescatados y que acaban de publicarse). Me parece por eso de justicia romper una lanza, aunque sólo sea –y sé que es bien poco–, dando la bienvenida a este libro que tan oportunamente nos llega de Alicante.

Y una última reflexión para terminar. Los aficionados a Costa conocen bien la selección de textos que preparó José García Mercadal en 1935, bajo el título *Ideario de Joaquín Costa*. Yo tengo una bien cuidada segunda edición de 1964

(Ed. Afrodísio Aguado). Pues bien, ambas ediciones se abren con un valiosísimo prólogo... de Luis de Zulueta, que lo titula "Costa y España". Y es que, si fue discípulo de Unamuno y de Giner y de otros grandes maestros, también lo fue de Costa, a quien dedica en dicho prólogo bien vibrantes palabras. Es evidente que asimiló con profusión sus ideas y su pensamiento. Bien lo acredita el libro que comento, que reiteradamente se hace eco de las fórmulas y soluciones de Costa. Hay, incluso, un detalle anecdótico: dije antes que Giner era el autor más citado. Pues bien, inmediatamente después le sigue Costa, como se deduce sin dificultad de la consulta del índice onomástico.

Terminaré así por donde había comenzado. Resulta grato constatar el reflejo vivo de la obra de Costa en los libros que se siguen editando. Evocaba antes el 98: convendrá tener muy presente de nuevo a Costa y recordar que no pocas de las empresas que él animó encajan con todo derecho en las más nobles secuelas de la reacción que la pérdida de las colonias produjo y que vino a representar un auténtico despertar de España en tantos campos. Me gusta recalcar así el significado al respecto de la magna obra que fue la *Encuesta sobre oligarquía y caciquismo*, que se desarrollaría desde el Ateneo de Madrid. Esta presencia tan clara en pensadores como Zulueta, cuya obra reverdece ahora con vigor, es otro dato bien sintomático. Las raíces del pasado aguantan la arboladura que se proyecta hacia el futuro. El libro que comento es una buena prueba. Y me gustaría decir, para terminar, que tantos lectores actuales, desnortados y perplejos, que no saben cómo canalizar sus ansias de respuesta a los problemas de nuestro tiempo, preocupados por la injusticia y gustosos de contribuir a la mejora de nuestra sociedad, sensibles a los retos que hoy esperan respuesta, sin respuesta ante las respuestas, han de hallar sugerencias, incentivos y fuente fecunda de reflexión en las páginas del ilustre barcelonés puestas de nuevo ahora a nuestra disposición. Y pienso no sólo en lectores de Cataluña o de toda España sino que estoy seguro de que las características de los escritos las hacen especialmente sugerentes también para los lectores de las Américas, tan lejos pero siempre tan cerca.

Madrid, 29 de diciembre de 1997

NOTAS

- * Luis DE ZULUETA, *Artículos (1904-1964)*, introducción y notas de Carmen de Zulueta, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", Alicante, 1996, 323 págs.

Madrid - 30. Junio 1928

Sr. D. Joaquín Costa

Mi respetado amigo; como su amable carta iba dirigida a mi hermano - Eduardo - no la he recibido hasta ayer. Me disculpas Vd., por lo tanto, si involuntariamente he tardado mi contestación.

Mis relaciones con "Faro" se han enfriado un poco porque aun habiendo hallado en sus propietarios muy buena voluntad, no he encontrado la plena comprensión de mis intenciones. Hay, say, pues, un mero colaborador. La revista es aun independiente y este es el defecto que le hallo. Lo quisiera que fuera dependiente de un socialista no ético. La invitación a Vd. sigue en pie y probablemente su colaboración decidirá la marcha del periódico.

No quiera que deje de salir hoy esta carta: por eso termino y dejo para otro día un examen de conciencia cultural que siento deudo de enviarte, no para que me conteste,

pues no tendrá tiempo ni humor para ello, mas por la satisfacción de que conozca Vd. el ideario de un moro de esta generación nueva que conocerá Vd. poco. Un documento humano, pues, sin mas pretensiones que las de un dato.

Cuente me siempre entre sus mas fervorosos admiradores

Leyo s. s.

g. d. m. b.

José Ortega y Gasset

Una carta juvenil de Ortega y Gasset a Joaquín Costa

POR

JOAQUÍN G. LIZANA SALAFRANCA

Entre los documentos de mi archivo paterno he encontrado una carta de José Ortega y Gasset (Madrid, 1883-1955) a Joaquín Costa de procedencia desconocida, seguramente hallada en el interior de alguna obra adquirida en el comercio del libro antiguo, cuya publicación he creído sería de interés, máxime al ser la respuesta a otra carta ya publicada.

Fecha en Madrid el 30 de junio de 1908, aunque se ha perdido el sobre con toda la seguridad iría dirigida a Graus, pues Costa, según su biógrafo y amigo, Marcelino Gambón Plana, volvió a Graus el 28 de septiembre de 1904 para no ausentarse más que en cuatro ocasiones hasta su muerte, acaecida el 8 de febrero de 1911: una primera en febrero de 1906, a Zaragoza; la segunda en mayo de 1908, en que fue a Madrid a informar sobre “La ley del terrorismo”, a donde volvió de nuevo en noviembre de 1909 con objeto de recoger en el Ateneo material para una obra (regresaría enfermo en enero de 1910), y una última salida en el mismo año para pasar una temporada en Selgua en busca de mejor clima para sus dolencias¹.

Madrid, 30 de Junio de 1908

Querido Sr. Costa:

He leído con mucho interés su carta de 25 de Junio, en la que me habla de su viaje a Graus, y de su intención de ir a Madrid a presentar su ponencia, en el Ateneo, el día 1.º de Julio. Me alegro mucho de que vaya a Madrid, y de que vaya a presentar su ponencia, en el Ateneo, el día 1.º de Julio. Me alegro mucho de que vaya a Madrid, y de que vaya a presentar su ponencia, en el Ateneo, el día 1.º de Julio.

Me alegro mucho de que vaya a Madrid, y de que vaya a presentar su ponencia, en el Ateneo, el día 1.º de Julio. Me alegro mucho de que vaya a Madrid, y de que vaya a presentar su ponencia, en el Ateneo, el día 1.º de Julio.

Atte. J. O. y G.

30 de Junio de 1908

La carta es inmediatamente posterior al regreso de un segundo viaje, en el que, como ya hemos indicado, acudió a Madrid a presentar su ponencia, en el

Congreso de los Diputados, al “Proyecto de ley contra el terrorismo”; de esta última actuación política, así como de su deplorable estado físico, el diario *El País* del día siguiente (23 de mayo de 1908) da una vívida reseña bajo el título general “Costa en Madrid” debida a la pluma de un periodista anónimo². No cabe duda, según se desprende del texto de la carta, de que Costa y Ortega se entrevistaron, al menos una vez, en esta ocasión.

Respuesta a otra dirigida por Costa a su hermano mayor Eduardo³, aunque al parecer el destinatario real era José, la carta fechada el 24 de junio de 1908 ha sido publicada por F. Díaz de Cerio en “Tres cartas de Joaquín Costa y cinco dirigidas a él”, en *Letras de Deusto*⁴, de la cual a continuación reproducimos el texto:

24, Junio, 1908.

Sr. D. Eduardo Ortega y Gasset.

Mi distinguido amigo:

Hace algún tiempo me expresó U. el deseo de insertar algún artículo mío en su Revista *Faro*. Le contesté diciéndole que me era imposible de momento complacerle.

Ruego a U. que, si lo tiene a bien, se sirva decirme si sigue teniendo parte en dicha revista y mantiene para ella su invitación a fin de abstenerme en otro caso de mandar ningún original.

Me suscribo una vez más suyo cordial y constante amigo, q. b. s. m.

J. C.

La misiva, relacionada con la faceta periodística del futuro fundador de la *Revista de Occidente*, de la que él mismo dice: “aunque soy muy poco periodista, nací sobre una rotativa”⁵ (Ortega era hijo del director de *El Imparcial*, José Ortega Munilla, y nieto de su dueño y fundador Eduardo Gasset y Artime), deja ya entrever a través de su clara caligrafía la futura prosa de gran precisión y máxima expresividad del más eximio pensador de nuestra lengua, al igual que sus primeros y tímidos trabajos literarios, que inaugura con “Glosas”, *Vida Nueva*⁶ (1 de diciembre de 1902) para pasar, estimulado por su familia, a colaborar en *El Imparcial*, donde en 1908 publicaba ya seis artículos⁷.

La revista *Faro*, motivo central de la carta, creada en febrero de 1908 por uno de sus tíos, Ramón Gasset Chinchilla, bajo la dirección nominal de Bernardo Rengifo, tuvo una existencia efímera⁸. Ortega, parece ser, solamente publicó en *Faro* tres artículos, todos ellos en 1908: en el primero rinde un cálido homenaje a Costa: “Sólo una voz sonora se ha oído que sonaba en la parte de Aragón, la del señor Costa, dando al aire muerto bramidos, como búfalo viejo desde el fangal de un barranco. Conviene que esa noble y clara voz no se pierda en ambiente tan poco vibrátil como el de estos días”, *Faro*, n.º 1 (23 de febrero de 1908)⁹; el segundo, titulado “Algunas notas”, *Faro* (9 de agosto), y un tercero y último,

“Sobre una apología de la inexactitud”, *Faro* (20 de septiembre)¹⁰. En un principio, el papel de Ortega en la revista debió de ser de cierta categoría, al igual que el de Manuel Troyano, para después, por las razones expuestas en la carta, quedar en el de simple colaborador.

La invitación a Costa para colaborar en la revista, no sabemos si por la prematura desaparición de la publicación o por otras causas, parece ser no se hizo nunca efectiva; en la bibliografía costista de Cheyne¹¹, en el apéndice “Publicaciones periódicas”, únicamente existe una imprecisa referencia a un *El Faro* de Madrid.

En cuanto a las tesis socialistas de Ortega, encontrarán definitivamente su tribuna en las liberales páginas del familiar *El Imparcial*, desde donde proyectará sus juveniles esperanzas en un socialismo español defensor de la cultura: “El socialismo es un partido cultural y es además un método más bien que una doctrina...”, dice en “Nuevas Glosas”, *El Imparcial* (16 de septiembre de 1908).

La prometida carta con el ideario del Ortega veinticincoañero no sabemos si llegó a escribirse alguna vez; de lo que sí tenemos constancia es de que si existió no tuvo contestación por parte de Costa, ya que en su archivo desde la fecha de la carta hasta el fin de sus días sólo hay evidencia de su correspondencia con Manuel Bescós y Marcelino Gambón, una carta a Pérez Galdós y otra a Rafael Altamira¹².

En la despedida es sincero: Ortega, en su época juvenil, leyó con avidez las obras de Costa compartiendo su influencia con la del krausismo. Dice Ortega en *La pedagogía social como programa político*¹³ que su libro *Reconstitución y europeización de España* ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendimos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano.

NOTAS

- 1 Marcelino GAMBÓN PLANA, *Biografía y bibliografía de D. Joaquín Costa*, Faustino Gambón, Graus, Huesca, 1911, pp. 83-87.
- 2 George J. G. CHEYNE, *Joaquín Costa, el gran desconocido*, Ariel, Barcelona, 1972, p. 153.
- 3 Eduardo ORTEGA Y GASSET (Madrid, 1882–Caracas, 1956): doctor en Derecho Político, escritor; accionista de *La Libertad*; cronista de *El Imparcial*; de la Asociación de la Prensa de Madrid, 1921; colaborador de periódicos venezolanos, 1965.
- 4 Franco DÍAZ DE CERIO, “Tres cartas de Joaquín Costa y cinco dirigidas a él”, *Letras de Deusto*, t. I (enero-junio de 1971), p. 197, n.º 3.

- 5 “La real orden contra *El Sol*”, *El Sol*, 17 de junio de 1920.
- 6 *Vida Nueva*, revista fundada en 1898 por el aragonés Eusebio Blasco.
- 7 Udo RUSKER, *Bibliografía de Ortega*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 182.
- 8 *Historia del Periodismo Español*, vol. 3, “De las guerras coloniales a la Dictadura”, Editora Nacional, Madrid, 1974, p. 538.
- 9 Javier F. LALCONA, *El idealismo político de Ortega y Gasset*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1974, pp. 31-32, nota 31.
- 10 Udo RUSKER, *op. cit.*, p. 182.
- 11 George J. G. CHEYNE, *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Guara Editorial, Zaragoza, 1981, p. 260.
- 12 *Op. cit. supra*, pp. 244-245.
- 13 *Obras completas*, I, p. 521.

En torno al milenio.

Millenium

POR

CARMELO LISÓN TOLOSANA

Es bien sabido que en torno al cambio de centuria se han producido repetidamente estados de opinión y movimientos tanto culturales como político-sociales de envergadura. Ciertos sucesos adquieren el carácter de fenómenos-clave y vehiculan ideas marcadas por la fluidez de la temporalidad, temporalidad en disyunción, en ruptura con el pasado, pero también radiante anunciadora de un mundo nuevo: cuando la pesadilla árabe acaba con la conquista de Granada se descubre el Nuevo Mundo, momentos mesiánicos cumbre que abren las puertas al optimismo al comenzar una nueva centuria. Se habla y escribe de “los tiempos modernos” y se tiene conciencia, al menos en las elites, de “algo nuevo”. A Fernando el Católico se le pronostica que va a planear como ave sobre la nueva Europa y los movimientos franciscanos anuncian y predicán solidaridad y fraternidad, unión de los humanos en Dios, padre de todos.

Más cerca, y con significado más próximo y relevancia mucho más actual, tenemos el final del siglo pasado tal como se celebró en París. La feria internacional y la torre Eiffel celebraron el triunfo de la modernidad sobre el pasado. Los fenómenos-clave seleccionados fueron, entre otros, el gramófono, los rayos X, la radiotelegrafía y el optimismo generado por la máquina. La *ville lumière* conquista el espacio vertical y el automóvil conquista el espacio horizontal. Los logros que condensan y funcionan como heraldos de una nueva y prometedora era son internacionales pero es, sin duda, París la que los simboliza mejor, o así, al menos, creen algunos franceses que, como Delaunay, se muestran generosos al afirmar que *la tour à l'Universe s'adresse*. Los británicos, más pragmáticos, planean celebrar en Greenwich la entrada del milenio con una *Magna Carta* que marque las líneas generales de actuación en el siglo XXI. Pretenden el que para el año 2020 el agua potable alcance todos los rincones del mundo, que todos los humanos sepan leer y escribir y que haya desaparecido la pobreza. Si el programa –mucho más complejo– se lleva a efecto el 31 de diciembre de 1999 los 185 líderes mundiales que componen las Naciones Unidas brindarán con champán en la exacta línea del meridiano de Greenwich para augurar el tercer milenio. Falta hace, al terminar el segundo con abundante ignorancia, corrupción, enfermedad e inseguridad.

El milenio, desde un punto de vista espiritual, tiene un fundamento inmediato bíblico-cristiano (basado, por cierto, en un mito zoroástrico): Jesucristo y los

santos vencerán a Satán y reinarán en la tierra durante mil años. Pero con cierta frecuencia esta segunda venida ha sido interpretada por diferentes sectas haciéndola coincidir con el año 1300 –los hermanos apostólicos– o con el año 1420 –los taboritas bohemios–, etc., a los que tendríamos que añadir los anabaptistas, los davidianos de Waco y los comportamientos milenaristas que sin duda se van a producir en estos pocos años anteriores al nuevo milenio. En Seúl el cielo nocturno está iluminado por cruces de neón que como en una pista de aeropuerto guiarán la llegada de Jesucristo Rey cuando descienda del cielo en el último día. Muchos de los miembros de esta secta han dejado ya sus puestos de trabajo para esperar la llegada del redentor y estar preparados para unírsele en su vuelo espiritual.

Cuanto mayor sea la proximidad al cambio ritual de milenio mayor será la proliferación de los dragones de la irracionalidad: se multiplicarán las sectas, los cultos de carácter dudoso, el espiritualismo sectario, las orgías, la percepción extrasensorial, las visiones y los platillos volantes. Veremos en la televisión y oiremos en la radio a reformistas, revolucionarios, brujos, astrólogos, espiritistas, adivinos, profetas, echadores de cartas, lectores de bolas de cristal pronosticando, recomendando y comunicándose con seres extraterrestres y con los muertos. La efervescencia de *actes gratuits* está a la puerta. Lo que sí parece cierto es que al final del próximo milenio los cambios en la comunicación planetaria habrán sido tales que ni siquiera los podemos ahora imaginar.

Mucho y muchos han escrito sobre el milenio: N. Cohn, K. Burrige, M. Barkun, B. Wilson, R. Linton, V. Lanternari, H. Bloom y S. Thrupp siguen siendo mis favoritos, pero nuevos volúmenes aparecen cada mes. Los ensayos que siguen abordan desde una perspectiva antropológico-histórica momentos y significados de la temporalidad, de la naturaleza discursiva de la narración y del proceso y de la extraordinaria producción cronotópica que no sufre el yugo del determinismo en ninguna de sus formas. Cierto que no se produce la idea milenarista en el vacío, que sus condicionantes son teóricamente abordados por muchos autores, pero esta expresión metafórica-metafísica del paso del tiempo alcanza una dignidad cultural que sobrepasa límites, fronteras, sociedades y momentos. Pero, obviamente, el milenio que llama a la puerta nos invita a pensar e imaginar sobre algo tan radicalmente humano, nostálgico y huidizo.

Estos ensayos fueron presentados y discutidos en la insuperable atmósfera que nos brinda Jaca en la reunión que anualmente (17-20 de abril de 1997) celebramos gracias a la generosidad de nuestro amigo y mecenas don José María Cortell y del Excmo. y Magnífico Sr. Rector de la Universidad de Zaragoza, don Juan José Badiola, a quienes todos los participantes quedamos sinceramente muy agradecidos.

UIMP, Santander, julio de 1997

*Antropología y antropólogos ante el milenio**

POR

CARMELO LISÓN TOLOSANA**

Permítanme, colegas, señoras y señores, comenzar esta intervención agradeciendo sinceramente al Comité organizador el haberme invitado a tomar parte prominente en este Congreso y felicitarle también por la calidad y prestigio de los antropólogos que han sido convocados a esta inmortal ciudad y prestigiosa Universidad que repetidamente ha sido el marco de reuniones antropológicas de reconocido valor académico. Estamos, además, en la tierra de G. F. Vagad y Gracián, antropólogos *manquéés*¹; de Adriano de las Cortes, no sólo empático observador de la estructura social sino que supo penetrar, además, en el interior del universo creencial de la China meridional a principios del siglo XVII²; de Félix de Azara³, meticuloso etnógrafo dieciochesco de los charrúas, bohanes, minuanes, guaraníes, payaguás, etc., pueblos a lo largo de los ríos de La Plata, Uruguay, llanuras del Paraná, las Pampas y el Chaco; de Goya, etnógrafo en lienzo de tipos, juegos, costumbres y romerías madrileñas; de Sender, que escribió una novela antropológica, y sobre todo del pionero Costa⁴, observador y narrador sin precedentes del habla local, de la literatura popular, de la costumbre y del derecho, antropólogo *avant la lettre*. Honra a los organizadores y a las instituciones patrocinadoras traer a debate antropológico, bajo la figura y obra de Costa, temas actuales, candentes, radicalmente humanos.

La reflexión seria, objetiva, profunda es la única plataforma posible para comenzar a entrever con un mínimo de claridad, aquí y ahora, en nuestras circunstancias concretas y para poder afrontar académicamente ineludibles, inaplazables, agonizantes problemas contemporáneos. Y prometedoras creaciones culturales humanas, también. La Antropología y el antropólogo tienen algo que decir, con voz propia, sobre nuestra humana condición actual.

Pero no sólo nos incita a antropologizar la oportunidad que nos presta el Congreso: nos encontramos en la encrucijada de dos siglos, a menos cinco del milenio, momento emblemático que nos apremia a re-examinar nuestra colectiva razón de ser y formular aspiraciones de futuro. Desde luego que no sé contestar a las superlativas e inquietantes preguntas de la esfinge; mi pretensión es mucho más reducida y modesta pues se va a limitar a dar mi personal opinión, en modo más exploratorio y vacilante que proposicional, sobre unos pocos temas disciplinares que a muchos de nosotros nos preocupan. La transición de una a otra centuria invita a cada uno a dar la suya.

I

La Antropología, como toda “ciencia” y más todavía como “ciencia” del espíritu, está inscrita en el momento histórico en el que se desarrolla. Esto quiere decir, entre otras cosas, que su ontología es, bajo cierto aspecto, emergente, que la Antropología –como se ha repetido– es lo que los antropólogos hacen, y lo que hacen puede cambiar con el tiempo en orientación, temática y forma. Ahora bien, nuestro mantra es, sin duda alguna, la cultura, según nos enseñaron nuestros clásicos –la conciencia antropológica del pasado–. Tenemos un panteón realmente envidiable, disponemos de una rica herencia común, de una más que centenaria tradición académicamente venerable. Nuestros clásicos afirman cada día que pasa su inmortalidad; su contemporaneidad es referencia obligada porque las preguntas para las que buscaron respuestas siguen abiertas y nos requieren también hoy a nosotros; cuestiones perennes, sin respuesta final ni concluyente pero que, en su certero planteamiento, cubrieron de luminosidad algunas importantes esferas. No podemos sino acusar el impacto de nuestros modelos porque para hacer algo diferente tenemos que conocer nuestro pasado. Podemos, además, encontrar nuevo significado en sus textos, activar algunas de sus formas canónicas e insuflar nueva vida en las páginas ya consagradas. Pero, por otra parte, tampoco hemos de sentirnos prisioneros de nuestra particular genealogía antropológica porque estaríamos condenados entonces a repetir modos quizá trasnochados y enfoques e ideas estériles. A veces no aceptamos su particular focalización y perspectiva concreta porque nuestras circunstancias, arranque teórico acumulativo y el mundo de los estudiados no son los mismos. Desde nuestra diferente morada podemos y estamos llamados a ofrecer alternativas sugerentes y briosas tentativas. En todo caso, entre mis postulados antropológicos figura siempre como inicial tarea exorcizar tanto los *idola fori* como la *ignoratio elenchi*.

Antropología es también la que se pretende hacer. Y nada más obvio que lo que se pretende hacer es investigar la cultura en su contexto social. La cultura es, por tradición, nuestro *ens realissimum* porque todo hecho, suceso o comportamiento que analizamos es, a la vez, simultánea y ontológicamente, realidad, significado y valor. Nuestro centro de gravedad disciplinar nos lleva a ver los acontecimientos en los registros de sentido y evaluación, formulación ésta esencial a nuestra *empiria* e inherente a nuestra factualidad. La sociedad no tiene cultura, *es* cultura porque la cultura es una propiedad constitutiva de toda organización, institución y sociedad. En y desde nuestra disciplina no hay hecho sin sentido ni realidad desvalorizada. Podemos, desde luego, seleccionar contenidos substantivos, privilegiar enfoques teóricos e interpretar consecuentemente, pero siempre y en última instancia, si profundizamos, descubriremos al fondo la virtualidad cultural que todo lo penetra y satura.

Este objetivo primario y formal de nuestra disciplina, según yo la entiendo, tiene un modo de existencia que requiere para su investigación un acercamiento teórico específico, una lógica distintiva e irreducible: la lógica de la cualidad. Ésta es congruente no con una sistematización digital presidida por el número y regida por la cantidad medida con precisión, en la que predominan los elementos separados, discretos y el rol deductivo, sino que va con una formulación analógica, asociativa, de relaciones y correspondencias –reales unas veces e imaginadas otras– y proporciones con fundamento *in re*. La reflexión científica no sólo se desarrolla con el lenguaje estadístico y digital (diferencial, preciso, discontinuo, abstracto, “objetivo”) sino que germina y vibra también en la metáfora, en el signo, el emblema y el símbolo, en la emoción, en la imprecisión y en la ambigüedad porque no sólo hay realidad genética, natural y física sino, además y fundamentalmente en nuestro caso, volubles comportamientos subjetivos, opciones morales, éticas colectivas, intencionalidad, evaluación, creatividad y belleza que no explican en plenitud ni el materialismo ni el canon digital. Nuestra senda –no separable, nótese, de la rigurosidad y de la objetividad– es, sencillamente, otra porque caminamos por los laberintos imprecisos de las ideas con sus connotaciones, de los deseos, de las emociones y frustraciones, porque dibujamos mapas de ideologías, creencias y mitos que desbordan digitales fronteras y porque las respuestas a nuestras preguntas vienen mediadas por palabras plurívocas y gestos heterónomos, por ritos, iconos y símbolos que requieren una *manera* focalizadora semántica, narrativa y representacional y, por tanto, un razonamiento amplio, abierto, tan imaginativo como práctico y una explicación tan subjetiva como estrictamente contextual. Mi Antropología está, pues, alejada del modo digital, unívoco, de la discontinuidad, del cero y de la exclusión.

Cierto, muy cierto que en nuestra disciplina ocupan destacado espacio inicial las condiciones ecológico-materiales de la existencia de fenómenos, la presión institucional, la fuerza de la estructura y la sistemática interpretación mereológica, pero también conviene recordar que esto no es todo ni mucho menos, que el camino específicamente cultural está todavía por recorrer porque el rol de estos paradigmas en la precisión y definición determinante del objeto, de su contenido y modalidades es siempre ambiguo. Aunque básica siempre, no nos detenemos en la realidad física de objetos y comportamientos y en su estructuración, sino que moramos, principalmente, en aquellas propiedades constituyentes que el objeto no puede *per se* tener pero que antropológicamente lo conforman: la Virgen del Pilar no es un mero bloque de mármol. Narcotizamos éste para establecer nuestra mansión investigadora en la reflexión sobre las propiedades representacionales, cualidades expresivas y funciones simbólicas. ¿Qué quieren decir? ¿Qué mensajes envían? ¿Qué cuenta como representación de qué? ¿Cómo representamos? Este enfoque implica que nuestras realidades físicas son, esencial-

mente, elaboraciones del espíritu, construcciones mentales, significado y valor, en una palabra.

Pero esto con ser mucho no es todo: en nuestra singular *manera* las substancias, acciones, instituciones, etc. son *eo ipso* tropos, isotopías, paradojas, *nomoi*, intencionalidad y valor. Éste es el universo de la metáfora y de la analogía, de la cualificación, de la sinécdoque y de la plurivalencia, del más o menos, expresado de otra manera. En su interior fermentan sistemas profilosóficos, artísticos y parajurídicos, mundos religioso-míticos y sorprendentes configuraciones místicas premédicas⁵. Estos impresionantes conjuntos sinérgicos no vienen determinados por premisas y lógica escolástica, apriorística, ni definidos por reguladores rígidos ni condiciones necesarias; son forzosamente configuraciones ambiguas, imprecisas y contingentes, con sus raíces en la inquietante e indefinible humana condición, que florecen en la insondable penumbra del sentimiento y de la irracionalidad y crecen en el reino de la imaginación, de la fantasía y de la creatividad; son fascinantes *jeux d'esprit* goyescos. Pero no olvidemos que las penetraciones más brillantes y profundas en la esfera humana provienen no de la pura deducción lógica sino de certeras visiones metafórico-analógicas. Nuestra tendencia científica nos lleva a la apertura máxima, no a lo determinado y científicamente cerrado.

Más todavía: enfocamos preferentemente nuestro microscopio antropológico –también por razones retórico-comparativas– sobre lo que los griegos calificaban de *topoi*, esto es, lo que está fuera de lugar, lo extraordinario, crítico y absurdo, lo que los latinos nombraron, subrayando otra importante dimensión, *mirabilia*. Me refiero concretamente al fascinante universo de las creencias en su muy amplio espectro, del ritual en su semántica, del texto mítico, de la narración legendaria y del polisémico simbolismo, siempre sintagmáticamente circunscrito. El perspectivismo antropológico nos hace ver lo que otros con otras lentes no pueden ver, nombrar lo recóndito y no mencionado, penetrar, según la mayor o menor habilidad personal, en ámbitos secretos y arcanos. Allí cargamos nuestra aljaba de significados internos y de sentido direccional que iluminan múltiples aspectos del resto de fabulaciones e ideología cultural. Pero nótese una vez más que al llegar aquí hemos entrado de lleno en, y habitamos, el espacio propio de la lógica de la cultura.

Nuestro sendero científico –nuestro *sonderweg*– nos lleva a continuación a otra agenda conceptual y temática de excepcional importancia: todas las culturas, incluida la nuestra, abren el libro de la vida e imaginan modos de experimentarla y formas de descubrir su sentido, es decir, el significado final del proyecto humano. Confrontados por inescrutables dilemas y aporías experienciales, van mucho más allá de la mostrenca realidad y se hacen preguntas quiméricas, preguntas para las que todas las culturas tienden a dar alguna respuesta, pero pre-

guntas de imposible definición precisa, preguntas que no tienen universal respuesta. Son las llamadas *seinsfrage*, aquellas que versan sobre significados y fines últimos, sobre el Bien y el Mal, sobre el poder y la jerarquía; preguntas que cuestionan el traumatizante dolor, la injusticia y la muerte; preguntas que buscan fundamentar la moral personal, la ética ciudadana y el valor social. Preguntas todas ellas imprecisas, loco-tempo-sensibles, ambiguas porque todas se refieren a nociones semánticamente indeterminadas. Pero imprescindibles en nuestra investigación final. Sólo desde el interior de cada cultura y *modo antropológico* se escuchan las preguntas que ésta propone y que, por tanto, requieren interpretación; sólo desde esa doble plataforma alcanzaremos a columbrar las categorías locales constitutivas del sentido y significado de la vida. Empresa, no lo dudo, sumamente difícil y compleja porque no podemos prescindir de nuestro Yo ni saltar nuestra sombra, pero tampoco podemos dejar de acometerla si partimos de una suficiente y seleccionada etnografía.

Pero fijémonos de nuevo en el aspecto subjetivo de esa empresa. Las figuras de la lógica formal se disuelven ante la fuerza emotiva del deseo y la energía de la crueldad; la humillación y la injusticia, el *bonheur de vivre* y la terribilidad del morir no pueden quedar reducidos a una simple formulación lingüística. Pues bien, para aproximarnos a las formas primarias del humano predicamento, esto es, al significado intrínseco de la experiencia vivida y a los internos estados mentales que comportan necesitamos un traje teórico a la medida que los revele –al menos parcialmente– a través de configuraciones objetivas aunque sean momentáneas, transitorias y fluidas. Pero, además, para captar esa humana interioridad ajena nos servimos de nuestra propia experiencia vital, tratamos de ponernos en circunstancias empáticas favorables para re-vivir y re-pensar emociones, vivencias y sensaciones un tanto extremas o sorprendentes que entrevemos en el Otro. De esta manera tenemos una opción extra, pues además de pensar sobre ellas desde fuera, externamente, escrutando sus manifestaciones, en lo relativo a problemas de intencionalidad, valor, emotividad y sentido podemos acomodar nuestro sistema sensorial y volitivo, reactivarlo internamente y re-crear por evocación introspectiva aquellos estados mentales ajenos.

Los humanos ocupamos un lugar *otro* en el ámbito científico al conocernos –parcialmente– a nosotros mismos por la actividad interna del espíritu e indirectamente a los otros por simulación y sugerencia. Lo que implica, primero, que en nuestra disciplina cierta dosis de sensibilidad e imaginación puede ser una fuente de conocimiento cultural importante y, segundo, que este proceso mental interno en diálogo consigo mismo nos provee de llave dorada para penetrar en profundidad y lateralidad en el universo de las múltiples formas de identidad, de deshumanización, de poder e impotencia, de justicia, de moralidad e inmoralidad, etc., porque en él también nosotros vivimos, gozamos y sufrimos. El *ego* antro-

pologizado es el *meeting point* del espectro de humanas existencias significativas, de sus posibilidades, dimensiones y alternativas, a las que nos acercamos no sólo comparativamente sino también por experiencia de vida, por reflexión interna, porque los objetos, realidades, instituciones y comportamientos son, además, mentales, elaboraciones del espíritu, construcciones metafísicas. En esta particular dimensión subjetiva del conocimiento vamos de interioridad en interioridad, del espíritu al espíritu. Pero –nótese– cuanto más profundizamos menos abarcamos, cuanto más sabemos antropológicamente menos entendemos científicamente, cuanto más conocemos menos explicamos⁶. La ciencia es un conocimiento cerebral, por estudio; la sabiduría, es decir, la razón práctica, nos viene del trabajo de campo –del que a continuación voy a hablar–, de la personal experiencia y del conocimiento intersubjetivo. Obviamente, no se trata, ni mucho menos, de una rígida disyunción epistemológica sino de realzar analíticamente la dimensión cognitiva más congruente con nuestra humanística disciplina.

Si tenemos en cuenta todo lo dicho podremos apreciar mejor cómo y por qué el *modo subjuntivo*⁷ más que el *topos* de la clásica logicidad va con el enfoque antropológico. Tradicionalmente conocido como *modus in rebus*, realza el carácter de los fenómenos en su dimensión de posibilidad-probabilidad, ambigüedad y duda; éste es el modo que expresa deseos, estados mentales, valores, creencias y significados; tiene como inherentes los *topoi* de la referencia, de la discursividad, de la semantividad y de la intertextualidad y como puntos de referencia la Historia, la Geografía, el Arte, la Sociología y la Literatura. En él encuentran su *locus* el eco, la alusión y lo indeterminado y con él florecen la imaginación, la creatividad y la múltiple correlación analógica. Es un modo distintivo de suposición, cálculo aproximado y pensamiento regido por la lógica de la cualidad cultural y de la *erfahrung*, que busca no tanto el *verum* o lo lógicamente demostrado cuanto el *certum*, esto es, la certeza fundamentada en la experiencia personal inmediata y directa. Estamos de nuevo en el trabajo de campo, pero antes de abordarlo permítanme subrayar un corolario que se desprende de este modo antropológico.

En el modo subjuntivo ni la interpretación ni su validez epistémica alcanzan un suelo inmutable, nunca serán únicas, definitivas o finales, lo que no merma, desde luego, la profundidad de un perspicaz conocimiento humano sencillamente insubstituible. Con este telón de fondo resulta un tanto sorprendente que sean celebradas como innovadoras algunas de las tesis provenientes del postmodernismo. No necesitamos, en realidad, a Michel Foucault o a Derrida para temperar el carácter “científico” en las ciencias humanas; en ellas y en otras todo viene teóricamente indeterminado no sólo –en nuestro caso– por la incompleta evidencia etnográfica que actualmente poseemos sino incluso en el hipotético caso de que tuviéramos toda la información posible. Lo sabían bien y con anterioridad E. Cassirer, E. E. Evans-Pritchard, C. Lévi-Strauss, V. Turner, E. Leach, C. Geertz,

etc., que cultivaron con esmero un analítico *esprit de finesse*. No tengo duda de que el marxismo de los años sesenta, el estructuralismo de la década de los setenta y el feminismo, la narratividad, la crítica literaria y el postmodernismo en general han contribuido –aunque en grado diferente– al enriquecimiento teórico de nuestra disciplina con algunas perspectivas de futuro. Pero esta epidemiología ha fomentado a la vez el relativismo aberrante y el nihilismo pirrónico hasta tal extremo que han hecho dudar a algunos remisos en la investigación campera del valor epistemológico de nuestra disciplina. Estas lentes distorsionantes, estos prejuicios del tiempo e histeria del momento me han hecho reflexionar sobre mis años de trabajo de campo y sobre mis monografías antropológicas. ¿He perdido el tiempo en mi larga peregrinación por aldeas gallegas? ¿He escrito novelas? Sigo pensando frente a esta especie de terrorismo intelectual que el tradicional modo de recoger etnografía tiene un valor intrínseco que debe continuar guiando nuestros esfuerzos sin despreciar, obviamente, recientes aportaciones pertinentes. Ciertamente que no sabemos encuadrar los hechos humanos, los de ayer y los de hoy, en el marco de soluciones definitivas; las posibilidades de acción y pensamiento son y fueron siempre extraordinariamente numerosas aunque las causas de los fenómenos socio-culturales no son tales como para que no se puedan repetir de manera similar o análoga. La certeza nos seguirá eludiendo porque los problemas morales graves no se zanján ni sólo con argumento racional ni con consenso porque la explicación científica no interpreta antropológicamente; hay verdades más amplias y profundas que las de la ciencia.

Pero no porque no podamos conocer todo dejamos de conocer algo o no conocemos nada. Los documentos históricos y textos etnográficos de que disponemos no hablan, son leídos y por tanto pluriinterpretados, pero también tienen limitadas connotaciones porque el vocabulario pone fronteras: si leemos el eslogan “también Aragón tiene sed” no pensamos en las vacas locas inglesas. Un texto o un documento puede no tener límites teóricos significativos pero todos sabemos que en la práctica aguanta mejor una interpretación que otras; el texto antropológico y el documento histórico son diálogos abiertos a múltiples lecturas pero no a una semiosis ilimitada o interpretación libre no condicionada. No es legítimo sobrepasar la estructura del texto y su intencionalidad congruentes; un texto puede significar unas cosas y no otras. Ni la Antropología es literatura ni la Historia un simple cronicón. No hay lectura figurativa de los sitios de Zaragoza que borre enteramente la literal.

Los hechos sucedieron, desde luego, pero no son fácilmente definibles desde el presente por lo que el pasado aun inmediato es susceptible de varias lecturas, pero lecturas que vienen acotadas y canalizadas por otros textos, por una realidad empírica y por una cultura objetiva. No inventamos los hechos en el presente etnográfico ni falsificamos los documentos del Barroco; hay evidencia clara,

objetivada de la existencia de brujas, exorcistas y *evanxeliadoras* en Galicia, de la muerte del justicia de Aragón, de que ahora estamos aquí en este auditorio celebrando a la Antropología española. No hay un único modo sacramental de leer textos e interpretarlos pero disponemos de cánones, métodos y técnicas –unas mejores que otros y unos las manejarán mejor que otros– para contextualizar esos textos y aquellas personas y sucesos en dominios categoriales más amplios. No hay verdad total, fija y absoluta, pero hay verdades parciales, contingentes porque hay un pasado que fue real; no podemos ignorar la invasión árabe de la península ni la existencia antaño de la Torre Nueva en esta ciudad. No hay conocimiento pleno o exhaustivo, hecho que nimba a la interpretación con un halo de incitante aventura y consiguiente riesgo, pero sí podemos dar una interpretación que haga difícil otra.

El largo invierno del relativismo absoluto ha pasado; la deconstrucción intransigente nació tarada, es algo *passé*; el gran templo del postmodernismo fundamenta alguna de sus premisas extremas en arena movediza; no siendo barco, navega a veces por mares desconocidos y sin brújula. En cuanto sistema monolítico de estéril virtualidad logocéntrica, nos presenta no hombres sino cuerpos, describe al hombre deshombreado. Cierito que es necesario contar con el efecto de fuerzas y estructuras impersonales, pero no al extremo de anularnos como agentes humanos. Sus presunciones iniciales y estilo metodolátrico son parte del problema, no su solución. El deconstruccionismo sin límites se disuelve en aire, es un *flatus vocis*. Cierito también que todas las ideas, estilos y teorías –las nuestras incluidas– tienen que someterse a crítica y que ese *ismo* francés ha contribuido positivamente a remover las tranquilas aguas de la epistemología; falta hacía.

Pero con las cautelas que nos ha enseñado a justipreciar entramos de lleno y con imaginación en el presente y en el pasado pero sin imponerla. Encontramos en nuestro trabajo de campo una factualidad, en los textos y documentos un cierto empirismo, una coherencia o inconsistencia que detenidamente analizamos y en ambos casos vemos detrás a hombres y mujeres del presente o del pasado, de nuestra especie, no marcianos. Estoy convencido de que partiendo de nuestra plataforma epistemológico-campera tradicional –siempre enriquecida con nuevas aportaciones– podemos enfrentarnos a la arrogancia y tiranía nihilista de ciertas modas intelectuales y, más importante, al análisis específicamente histórico-antropológico de los problemas de ayer y de hoy de nuestras tierras y pueblos.

II

Quedaría incompleto todo lo argumentado hasta ahora si no viniera a continuación fundamentado en algo que constituye nuestro carnet de identidad: en el

trabajo de campo. Defraudamos a nuestra disciplina y a nuestros lectores si en nuestras monografías no aportamos la fragancia del encuentro personal con lo ajeno y desconocido. No se trata de hacer ahora una romántica apología de la investigación campera; siempre es difícil y a veces frustrante y penosa. Es, sin duda, un *agon*, un esfuerzo, una prueba en la que entra y permanece el antropólogo en inferioridad de condiciones, pues sus vecinos e informantes saben más que él. Quizá sea ésta una de las razones por las que algunos antropólogos sin experiencia real o semaneros menosprecian nuestras credenciales, precisamente lo que mejor y más específicamente podemos aportar a las otras ciencias humanas. Realzan sus conocidas y claras insuficiencias —las hemos vivido los que hemos pasado años conviviendo con informantes— y las critican desde las teorías deconstruccionistas a la moda olvidándose de que *theoria* significó originalmente ver, mirar a, salir fuera para mirar al mundo y contemplarlo especulativamente, ser espectador, en una palabra. No ha llegado, desde luego, nuestro privativo método a un punto de plena madurez pero ¿qué método humanista lo ha alcanzado? No obstante esas impacencias deconstruccionistas, hay un conjunto de rasgos que hacen de la prolongada investigación *in situ* no sólo algo imprescindible en forma directa o derivada —en su vertiente histórica, por ejemplo— sino pieza angular y constituyente de nuestra razón de ser.

El antropólogo comienza su fascinante aventura peregrinando a otra tierra, grupo o categoría y en ella establece su morada —al menos por un año continuado— para permanecer en la alteridad con el objeto de captar, desde dentro, la especificidad local que haga posible la comparación; allí trata de convertirse en incansable observador e insaciable preguntador. Privilegia el encuentro directo con la gente en el medio en que ésta nace, vive y muere; va provisto de un modo de ver, oír y pensar en el que entran como factores teoría, intuición y empatía por un lado y participación activa por otro. Observa y escucha pero no en neutro sino en colaboración activa siempre que las circunstancias se lo permitan, en entrega, en donación personal. Al ser inmigrante necesita establecer una substantiva reciprocidad que le permita cruzar fronteras, convivir, actuar en primera persona, estar donde suceden las cosas, oír no sólo la música sino también el eco, alcanzar un estado de transitividad relacional. Por mediación de esta especie de *ur-experiencia* iniciática experimenta la dificultad de la empresa, se enfrenta al —a primera vista— caos, a la opacidad y dureza del medio y de las cosas y ante la resistencia de la compleja y laberíntica realidad asesta golpes en el vacío, duda y se agobia en frustración. Necesita un toque de queda.

Mientras tanto ha aprendido a distribuir sus estados de alerta y a ubicar los momentos de acción significante; cada vez maneja con mayor soltura el vocabulario local y escapa de la tiranía de su propia voz teórica. Su mirada va siendo más precisa y penetrante y comienza a definir los hechos desde heterogéneas pers-

pectivas que le van acercando a estructuras de sentido. Se convierte paulatinamente en hombre de muchas partes y comienza a vivir el modo antropológico experimental, semema éste característico de nuestra metodología. Desde luego que el etnógrafo no llega al campo con un ojo inocente o con un oído neutro; su *sensorium* perceptual viene ya antropologizado: vemos una mujer echando agua sobre la cabeza de otra en una encrucijada, no un ritual, pero al mismo tiempo entendemos esa evidencia sensorial, la vemos *cómo*, captamos su direccionalidad significativa. El etnógrafo cognoscente percibe la escena, de la que recibe concreta información, pero en un estado perceptual interpenetrado por teoría, y por inclinación y creencias personales. De esta forma la evidencia experimental –sensorial e introspectiva– adquiere rango de evidencia etnográfica primera, esto es, de experiencia fundante y constituyente de posteriores inferencias interpretativas. Esta formulación realista de la insubstituibilidad de la etnografía en cuanto fundamento inicial de nuestra disciplina exige y presupone un largo e imaginativo trabajo de campo.

Éste consiste en parte, como es sabido, en convivir con, en formar parte de un grupo explotando al máximo la evidencia realista que le proporcionan sus sentidos. El etnógrafo se esfuerza en percatarse de lo que sucede a su alrededor, en percibir ese mundo nativo no automáticamente según teoría, sino en novedad, en su propia sensación primera. Para ello interanima todos sus sentidos: su cuerpo entero para empezar, su vista, su oído, su gusto y hasta su olfato; en su aproximación intensa, máxima a las personas y fenómenos aprende gradualmente a ponerse en lugar del Otro, a sentir, gozar y sufrir vicariamente, a hacerse, hasta cierto punto, otro. Desde esta insubstituible plataforma va adquiriendo la necesaria capacidad de contar con y entreponerse a la presencia de los hechos y personas, de dejar a las cosas y sucesos en su ser, como son, de mirarlos como requieren ser mirados y observados. Con frecuencia éstos le aconsejan desantropologizar parcialmente su espíritu y dejar entrar a bocanadas la energía en ebullición de la vida. Esta inmersión experiencial en el Otro, este modo distintivo de contacto no sólo *in vivo* sino *in actu* también, nos coloca en el *situs* de la comprensión existencial antropológica, en esa forma de conocimiento que va con la evidencia inmediata de algo, esto es, un conocimiento adquirido por percepción propia, en primera persona, un conocimiento, además, presentáneo de hechos, cosas y personas trajeadas, desde luego, teóricamente en cuanto objetos de pensamiento, un valioso conocimiento práctico, acumulado e introspectivo en una palabra. El investigador adquiere así una plétora de información, una etnografía plena, demostrable, a veces repetible, rica en especificidad y detalles reveladores que se imponen por su obstinada tiranía y terca presencia.

Son las diferencias culturales las que hacen a los pueblos y personas interesantes y atractivos; el etnógrafo experiencia el valor particular de las palabras

locales, de los giros, símiles, modismos, esquemas e imágenes, discriminaciones y categorías que se imponen a las nuestras si no coinciden. Recoge el vocabulario gestual nativo, oye sus voces, escucha los ecos, aprende la gramática de significados y el cálculo de valores caracterizadores sin dejarse enredar por las mallas de los diferentes *ismos*, que son nuestros problemas y no los de ellos. Comienza su tarea enfocando el microscopio al detalle –dimensión sensorial– pertinente –dimensión conceptual– en su carácter ostensivo y demostrativo, haciéndose eco de la conocida recomendación de William Carlos Williams: *make a start, out of particulars*. Hofmannstal, por su parte, decía que la profundidad está escondida en la superficie de las cosas y Flaubert, que *le bon Dieu est dans le détail*, algo que experimenta el etnógrafo juntamente con escritores, pintores y poetas. No es menos expresivo y sugerente el concepto de *focalità* de Italo Calvino, su modo *icastico* –fidelidad a la realidad– y su invitación a *l'osservazione del molteplice, del formicolante, del pulviscolare* –densas expresiones– para captar la fuerza cognoscitiva de la inmediatez a través de sutiles sensaciones oculares, presenciales y auditivas⁸.

Este realismo escrupuloso que aspira a registrar hasta los más pequeños detalles significativos no es todo en la práctica etnográfica. De radical importancia es la convivencia en el sentido de participación activa en las formas y menesteres de la vida, la plena comunicación interindividual. La relación ordinaria y diaria con mujeres y hombres, niños y mayores en cuanto individuos concretos, intransferibles, en sus autobiografías personales y en su mundo y horizonte vital reduce distancias, aproxima roles y posiciones, nos proporciona interioridad, nos otorga penetración. Al tratarlos como sujetos, con carácter propio, no como objetos, al tomarlos como fines en sí mismos y no como medios preservan su autonomía en la interacción. Les invitamos a hablar, a que expresen sus propias ideas, su punto de vista en sus propias palabras; tratamos de no interferir, de no violentar el diálogo. Como saben más que nosotros y lo expresan mejor se crecen, nos enseñan; establecen, por tanto, una relación plural, simétrica a veces, equilibrada y transitiva, en movimiento jerárquico ondulante también, alternante siempre pero siempre en reciprocidad. Al hacerles capaces de respuestas genuinas co-responden, reciprocamente no como vehículos de nuestras ideas o *ismos* sino como sujetos autónomos en su especificidad, reconstruyendo y valorando su significado y su conocimiento. En el diálogo antropológico nos esforzamos por incorporar al Otro sin cambiarlo, repetimos lo que nos dice *expressis verbis* para no dejarnos seducir por el eco de nuestra propia teórica voz; en el diálogo antropológico *alter*-namos, estamos abiertos al Otro y contamos con él, le hacemos un *alter-ego*, un *nosotros*, ellos nos son. La coexperiencia dialogante, esto es, la sucesión de preguntas y respuestas crea una comunidad participante, una unidad orgánica a lo Bakhtin⁹ que a su vez lleva consigo la posibilidad de una genuina visión esteoscópica del Otro y una comunicación de almas independientes. Sólo desde

este *actus exercitus* participativo estaremos en disposición de articular el saber local –*Wissen*– con su elaboración antropológica –*Wissenschaft*–, de unir, en cierta medida, el sujeto con el objeto. Nos redimimos por nuestra convivencia.

Con este privilegiado trasfondo intersubjetivo que dispara el *flash* de nuestra imaginación me resulta tremendamente difícil de entender y enormemente decepcionante que se oigan voces internas que minusvaloren esta posición epistémica canónica en Antropología precisamente cuando aprecian su diversa potencialidad historiadores y filósofos y que complementa cada vez con mayor intensidad y fertilidad, según los sociólogos, el método estadístico preponderante en su disciplina. ¿Qué hay, en principio, más identificador que una larga exposición personal al Otro? ¿Qué técnica aventaja al esfuerzo en reflexión compartida en un estimulante contexto familiar de comunicación que a la vez actúa como inmediato corrector en la difícil, mutua comprensión? Nuestra empatía panteística –celebramos el bautismo, la boda y la fiesta, sufrimos con la depresión del vecino, participamos en el velatorio y en el entierro, etc.– nos presenta ritmos locales de razón, sentimiento y pasión, desvela niveles ocultos de significado y capas de intencionalidad y valor y nos sorprende mostrándonos, en cierto registro, la epifanía de las cosas. No es lo mismo ni mucho menos tomar parte en el asalto a Belchite –1936– que leer la descripción correspondiente. Lo primero viene caracterizado por la terrible experiencia personal en cuanto a movimientos corporales, avances y retrocesos, olor a pólvora, disparos de cañones, el correr de la sangre y la presencia de la muerte; lo segundo consiste en adquirir un conocimiento lejano, mediato y libresco acomodado en un sillón. El primero aporta mucho mayor grado de evidencia sensitivo-objetiva y por tanto de justificación epistémica.

Ésta es la razón del valor otorgado al detalle específico sensorialmente percibido, conceptualmente aprehendido y expresado en proposiciones fácticas. Las manifestaciones de la singularidad tienen una virtualidad epistémica que puede escapar a la ciencia; la sensibilidad etnográfica se despliega en la riqueza de lo concreto, en su semánticidad y valor no fácilmente conmensurables. En el escenario etnográfico actúan la inmediatez de la presencia, el sentimiento y la intuición en sinergia con axiomas teóricos e ideas analíticas operacionales, o sea, un distintivo modo de comprensión que recuerda al hombre de ingenio con su “valentía de entender” de Gracián, culto y discreto, nueva imagen del hombre barroco que complementa al cortesano hombre de cartesiana razón porque conoce intuitivamente lo que hay que hacer en cada particular situación. “Bien es verdad [estoy citando al aragonés] que el varón sabio ha de ir deteniéndose, y más donde no conoce; entra con recato sondando los fondos, especialmente si presente profundidad”¹⁰.

Más concretamente: la experiencia perceptual etnográfica (sensorial e introspectiva) tiene como rocoso fundamento la interacción social, la cual, sujeta a reciprocidad, impone sumisión a normas y exige el conocimiento de valores. Este saber por experiencia o, más explícitamente, esta estructura discursiva unitaria es un modo objetivo de conocimiento como hicieron notar bajo otra perspectiva pensadores tan diferentes como Gracián, Baudelaire, Bergson y Virginia Woolf entre muchos otros. La experiencia etnográfica justifica el conocimiento empírico porque éste no es sino la reflexión inseparable de la etnografía y ésta de aquél, o, de otra manera, la conjunción indisoluble entre vivencia y razón. En registro antropológico podríamos decir que en este caso la experiencia es interpretación y la interpretación, experiencia.

Ahora bien, el realismo etnográfico no se detiene aquí: las monografías antropológicas, esos impresionantes cuadros al fresco, esa narrativa privilegiada en inmediatez y viveza, pueden trascender tanto la minuciosidad del detalle como la subjetividad del etnógrafo. Darwin trató de explicar la mayestática historia de la naturaleza por la acumulación de pequeñas cosas; el zaragozano Vagad afabula con hechos de armas, apariciones locales y leyendas la identidad aragonesa; Costa trenzó los hilos de la costumbre local de tal manera que le permitieron remontarse a la naturaleza de la ley y Goya expresó, basado en sucesos parciales y discretos, graves problemas de creencias, agresividad e irracionalidad. El antropólogo, a su vez, reconstruye su experiencia con vistas a alcanzar un significado mereológico total porque en la apariencia sensorial ve el significado en ramificación y adivina el sistemático valor; su material tiene una perspectiva transcultural. La bien fundada riqueza etnográfica de que dispone le permite deslizarse del objeto a la intención, pasar del fragmento a la generalidad. El detalle posee un significado conectivo, expansivo, es un universal concreto lévy-straussiano; la intensidad de lo real alcanza la estructura extensiva de la generalización. La experiencia etnográfica está en la base, es la primera y última evidencia de ese tránsito.

La semilla etnográfica se abre en flor antropológica: la totalidad en su manifestación particular y la inmediatez de lo sensible en su significado general conforman una unidad orgánica que engloba fases, procesos, contenidos y figuras que nos permiten ir del realismo directo del presente al impreciso más allá y abarcar los numerosos modos culturales en su extensión y profundidad. La razón etnográfica es, sin duda, la primera estación del antropólogo pero su escenario es universal; su actuación en el gran teatro del mundo vendrá mejor cualificada si parte de aquélla. Sin el anclaje en la experiencia etnográfica que le proporciona un caso análogo concreto, uno se siente manco, un tanto naufrago en una inmensidad; pero cuando analiza un problema similar o cercano a uno experimentado se siente en casa. Nuestro *savoir faire* está fundamentado en la vivencia etnográfica de particulares formas de pensamiento y organización social distantes y extrañas que

podemos parcialmente trasladar a la investigación de períodos históricos idos, mitos modernos y creencias actuales; nuestra prolongada experiencia cualitativa, altamente perceptiva y sensible, es paradigma válido para la penetración en virtualmente todo problema contemporáneo. Y esto sin olvidar que la empírica experiencia posee un potencial justificador de nuestro discurso e inferencias. La epistemología cultural viene validada, en principio, por su anclaje etnográfico.

No es discutible –creo– la *auctoritas*, bien ganada y probada, que nos ha conferido nuestra particular metodología. La co-presencia participante, además de darnos un *sense of fact*, nos enseña a dirigir la mirada no tanto o sólo a la acción cuanto a la idea implícita, más al valor que al objeto. Nos equivocamos desde luego y con frecuencia a pesar de nuestra personal experiencia, el método que obviamente he descrito en sus *desiderata* es, sin duda, susceptible de rectificación y progresivo refinamiento, pero ni sus carencias constitutivas ni los errores cometidos son suficientes para poner en fuga teórica a nuestra empresa con sus redes etnográficas y abandonar el barco que ondeando nuestra divisa nos lleva a navegar por los mares interiores de la alteridad. Hay que continuar con la tarea que ha probado ser segura y eficaz a pesar de sus limitaciones, apostar por nuestra condición de testigos-testimonio y aprovechar la substantiva lección del deconstruccionismo y convertirlo en construccionismo mostrando cómo en nuestra etnografía hay un significado objetivo y concreto que se puede descifrar.

III

Hace veintitrés años, cuando comenzaba a despegar la Antropología social en España, sugerí en una conferencia pronunciada en Sevilla algunas ideas para potenciar la disciplina en el análisis e interpretación de nuestra realidad socio-cultural¹¹. Partiendo de la comparación que años antes había establecido entre *pueblo* y *polis*¹² pensaba entonces y sigo pensando ahora que los *loci* de la etnografía hispana son multilocales y lábiles; no hay indicadores geográficos privilegiados como pueblo, comarca, ciudad y región por ejemplo y desde un punto de vista abstracto, a pesar de su innegable e indiscutible valor inicial y cumulativo. Éstos son, en realidad, puntos de encuentro en los que convergen y divergen pasado, presente y futuro, plataformas de concentración de fuerzas interno-externas, nudos fluctuantes, dialécticas de conexión. Ya en 1958 la corporación municipal de La Puebla de Alfindén miraba a Bruselas; los indicadores de impulso centrífugo hacia nuevos espacios son hoy más potentes y mayores.

Esta complejidad de lo local me llevó entonces y me lleva a pensar ahora que el concepto de comunidad, y por implicación el de sociedad, deberían ser re-pensados, pues los *loci* de cambiantes dimensiones y múltiples estrategias vienen

mejor caracterizados por una organización mucho más ramificada y extensiva que la que sugiere el concepto de sociedad con sus límites y fronteras. Mi Antropología requiere parámetros en estrella, multirrelacionales, policéntricos, históricos, porque así son nuestros pueblos y ciudades, sencillamente porque la gente vive en pluralidad. El antropólogo tiene que peregrinar entre lo local y lo global pasando por lo intermedio, entre el presente, el pasado y el futuro, si quiere captar el acelerado flujo cultural de finales de siglo.

Es difícil alcanzar la fantástica velocidad de la producción cultural de nuestros días; la continua emergencia de nuevas formas, su propagación vertiginosa y su rápida evanescencia son formulaciones e índices de la vida postmoderna y demandas problemáticas a las que hay que prestar antropológica atención. Ante la riqueza sin precedentes de fenómenos nuevos voy a circunscribirme en las líneas que siguen a puntuar brevemente algunas áreas de investigación relacional para la renovación de la disciplina en nuestros días. Me circunscribo a España porque nuestra Antropología ha privilegiado casi exclusivamente lo hispano; esta “auto-comprensión” nos caracteriza en el ámbito antropológico europeo-occidental porque ninguna otra nación, creo, ha encauzado en tal grado y medida el volumen de sus investigaciones a analizar la anatomía propia y radiografiar su especificidad. Visión desde dentro que, de alguna manera, nos ha llevado a nativizar, en cierto sentido, la disciplina, a hispanizarla, y a convertirnos en “auto-antropólogos”.

Nuestra sociedad ha cambiado sobremanera en todos sus vectores desde hace unos treinta años, cuando comenzó nuestra andadura antropológica hispana. Estamos hoy ante otro clima mental y moral y por tanto ante una nueva época que prescribe ajustarse, teórica y metodológicamente, a otros perfiles de lo humano. Frases, eslóganes, lemas, credos, modas, realidades y seudorealidades apuntan con sus certeras saetas significantes a un nuevo repertorio de motivos y temas a investigar. ¿Podemos, por ejemplo, dejar de apuntar en nuestra agenda investigadora problemas ciudadanos tales como los planteados por la droga, el sida, los sin techo, los grupos de riesgo, la prostitución, las discotecas –no existían en mi juventud– y áreas de vicio? No faltan orientaciones antropológicas para esta urgente empresa. Imperioso es, también, aplicar la lente antropológica para analizar las matrices sociales de la inseguridad colectiva y personal, de la alienación, de la frustración y del suicidio. Atención merecen, sin duda –la han merecido ya, como alguno de los anteriores *items*–, la juventud, la educación en todos sus niveles, la civilización de la carretera, el desempleo, la cultura del trabajo, las diferencias sexuales objetivamente sopesadas y la tercera edad en sus múltiples dimensiones. Valdría la pena investigar la burocracia, las redes de todo tipo en los ministerios, la seguridad social en su complejidad *emic-etic* y, en todos sus niveles, los sindicatos, hospitales, empresas, la televisión, los museos, etc. como sistemas socio-culturales de organización jerárquico-valorativa con inherencia al

aislamiento unos y como productores de ideología, de derechos y de tensión otros. ¿Cuáles son los *loci* que fomentan la responsabilidad y el deber ciudadanos? Impresionante escenario –poco explorado– para el antropólogo es aquel en el que se dramatizan los movimientos sociales reivindicativos, huelgas, protestas, las luchas internas partidistas, el liderazgo, la cultura de la frase como propaganda partidaria, la narratología y retórica para la captación de votos, las elecciones *in vivo*, los gobiernos autonómicos, los usos, ritos y símbolos del poder y de la autoridad, las fluctuantes estrategias de fusión y fisión, etc., utilizando y refinando paradigmas y conceptos de Abner Cohen, E. Leach, V. Turner y E. E. Evans-Pritchard, entre otros.

Con todo este elenco no he hecho nada más que comenzar el listado de temas que podrían ser iluminados, que deberían ser iluminados, desde y por nuestra disciplina. La Antropología de la salud y de la enfermedad, de la medicina alternativa, de los condicionamientos culturales, de los desórdenes psíquicos, la etnografía de la dieta y de la cocina local están atrayendo ya a la juventud antropológica, como también los problemas del medio ambiente, del agua y del turismo rural. Para los más experimentados sugiero adentrarse en la esfera semántico-valorativa y enfrentarse a la dimensión socio-cultural de conceptos y praxis tales como racionalidad, moralidad *de re* y *de dicto*, ética, libertad, democracia, funciones negativas de la misma, minorías, justicia, las posibles dimensiones injustas de la justicia y de la igualdad, solidaridad-agresividad, violencia, xenofobia, etc., valores cardinales de nuestra sociedad, sumamente complejos todos y polivalentes, de los que hablamos mucho más de lo que sobre ellos culturalmente sabemos.

En otro ámbito tan tradicional como local convendría profundizar más en algo tan expresivo y ceremonial como la variedad de fiestas, con calendario y carácter muy diferente, toros y vaquillas en su ritualización, áreas de hermandades, cofradías y romerías, comparándolas por región, tradición y ecología, tipos hispanos tanto clásicos como actuales (el conquistador, el pícaro, el guerrillero, el misionero y el torero, por ejemplo) porque en cada uno de estos campos podemos aportar nuestra específica y necesaria visión cultural, lo mismo que en la historia de España, en la literatura y en el arte patrios. Novela, drama, poesía y épica, poetas desconocidos y pintores locales incluidos son producciones del espíritu que no deben escapar a la consideración antropológica siempre que despojemos a todo este conjunto de creatividad hispana del velo de la supuesta familiaridad que lo cubre y le devolvamos la extrañeza de nuestra mirada antropológica. A nuestra vera, puesto que lo estamos viviendo, se desarrolla el inusitado *tempo* del cambio en relaciones, significados, jerarquías, creencias y valores: la pérdida de funciones de la familia, el matrimonio a prueba, la cohabitación, la tasa de divorcio y de separación, la disminución de la natalidad, la minusvaloración de la virginidad

y del honor, etc. ponen bien a las claras que las transformaciones ocurridas en los últimos decenios han afectado también, en grado considerable, a los pilares de la sociedad tradicional.

El campo es pues inmenso para un antropólogo que comienza su itinerario profesional en los albores del siglo XXI. Pero además de los enumerados quiero señalar una privilegiada esfera que presenta la doble vertiente de ser específicamente antropológica y tremendamente actual: me refiero al nacionalismo, esa dimensión de la humana identidad tan antigua como nuestra historia. Partimos en su estudio de ventajas iniciales para dar razón de su naturaleza y dimensiones puesto que vienen conformadas por raíz geográfico-mística, lealtad primordial y afectiva, ideología, creencia, sentimiento, lengua con frecuencia, signos, emblemas, banderas, significados, valores, ritos y símbolos. Todo muy nuestro, como lo son también otros de sus elementos: nostalgia romántica del pasado, lectura *ad hoc* de la historia local no raramente fabricada y en la que siempre tiene cabida *un sens autre* y, en determinadas circunstancias, posibles caracteres con marcado perfil discriminatorio, antagonístico, exclusivo, visceral y xenofóbico. Centro de *poiesis* y de supermimesis que impone realidad, ofrece diacríticos flancos específicos que investigar en cuanto comunidad moral en la que vibran derechos y deberes en conflicto y en cuanto comunidad con discurso político-étnico que necesariamente lleva consigo aristas conflictivas y tensión entre derechos individuales y pretensión nacionalista exclusiva. Hogar de experiencias sumamente gratificantes, todavía no ha diseñado, en algunas áreas y segmentos de nuestro país, códigos que armonicen lo general y lo local, lo propio y lo ajeno, la multiculturalidad.

Tampoco disponemos de paradigmas que conjuguen la macroeconomía con el minisignificado, ni de modelos de modernidad para la próxima centuria, que probablemente evolucionará de la edad de las naciones a la edad de las cosmópolis y que hace perentorias señas a la tercera generación de antropólogos que tendrá que enfrentarse a ella y entrar en un territorio intelectual enigmático y nuevo aunque partiendo de la riqueza interpretativa, legado de nuestra disciplina. Tengo la convicción de que esta tercera generación hará honor a su preparación y conocimiento antropológico, a su juventud y a la próxima centuria asumiendo el reto con dignidad y sabiduría. Parte no sólo de un intrínseco interés, como demuestran las comunicaciones presentadas en este Congreso abarcando los más actuales problemas, sino también de un *corpus* antropológico hispano, meritorio y digno, anclado en una etnografía que rezuma *auctoritas* campera. Unas pocas cifras aproximadas darán razón de mi presente optimismo: en los veinte primeros años de nuestra historia, concretamente hasta 1985, habían sido publicados casi 800 artículos de carácter antropológico y –en cómputo aproximado– unos 150 libros. Habían tenido lugar, además, en esas fechas cerca de 30 reuniones (congresos, jornadas, coloquios, *symposia*) de carácter interna-

cional, nacional o sectorial, se había fundado media docena de revistas especializadas y se había institucionalizado la Antropología —en mayor o menor grado— en virtualmente todas las Universidades del país. ¿Cuándo se ha hecho y escrito tanto, sobre tantos aspectos, por tan poco número y en tan corto espacio de tiempo? Si a este impresionante conjunto sumamos lo producido desde aquella fecha creo que ustedes estarán de acuerdo conmigo al afirmar que entre todos hemos dibujado, con brillantes colores, un extenso y prominente espacio propio en el mapa de la Antropología europea (aunque no sea reconocido como tal).

He tratado de componer un mosaico de temas taraceado con puntos de referencia que me parecen interesantes para abordar los modos de vida y la *episteme* subyacente del hombre del siglo XXI. En este cuadro de conjunto no he pretendido, ni mucho menos, establecer el estatuto de la Antropología o del antropólogo. La exposición que estoy terminando viene caracterizada por la duda, por el sí y por el no simultáneos, por su conjunción, por la ambigüedad propia de todo lo cultural, por la tensión campera yo/otro, por la dialéctica esencia/existencia, mundo/vida. No veo —y ésta es mi personal opinión— otra mejor fórmula para representar la vida de las cosas y el mundo de las personas. Mi credo antropológico parte y descansa en unos pocos axiomas que resumo telegráficamente en los siguientes puntos: 1.º) La investigación tiene que partir siempre de la matriz ecológico-material que inicialmente condiciona los fenómenos que vamos a estudiar. 2.º) No podemos perder de vista ni la dureza de la estructura y sus efectos ni la fuerza de la institución y sus consecuencias ni la objetiva realidad *per se* de la cultura. 3.º) Carácter fundante y constituyente de nuestra profesión es el trabajo de campo, la etnográfica relación yo/otro, los procesos de transitividad y reciprocidad que lleva consigo y que hacen posible la obtención de datos significantes y la penetración *emic*. 4.º) La práctica etnográfica intensa y consistente, es decir, la inmersión en la riqueza y variedad de la vida, puede devengar una *fronesis* o elevado horizonte vital desde el que mejor poder discernir otras estructuras de determinación e interpretar novedosas configuraciones del espíritu en diferentes ecologías y temporalidades. 5.º) La centralidad del hecho y de la mente, de la etnografía y del *logos* en nuestra disciplina, las creaciones culturales metafísicas ajenas y las nuestras hacen de la interpretación hermenéutico-histórica la culminación de la Antropología. Sensibilidad para el detalle puntillista iluminador, penetrante imaginación para a través de los *qualia* alcanzar la *quidditas* escondida pero reveladora, creo que son ingredientes que deben afluir a las páginas de nuestras narrativas monográficas para la consolidación de la Antropología y para sacarla de los muros de la Universidad y exponerla en su potencialidad al público. No entiendo la Antropología sin el vuelo imaginativo de la interpretación o sólo en el aislamiento de las aulas¹³.

Me hubiera gustado, simple y sencillamente, haber provocado la imaginación de los jóvenes que me escuchan porque ellos, ustedes, se van a encontrar, ya en el primer minuto de la centuria que llama a la puerta, con la antorcha de la disciplina en sus manos. Estoy seguro de que, con los clásicos debajo del brazo y con al menos una seria experiencia en su haber, se afanarán en reconstruir, innovar e imaginar como la tradición antropológica requiere, como la sociedad espera de ustedes, de todos nosotros. Estoy seguro de ello.

NOTAS

- * Conferencia inaugural pronunciada en el VII Congreso de Antropología Social, celebrado en Zaragoza en septiembre de 1996.
- ** Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas.
- ¹ Léase del primero su *Coronica de Aragón*, Zaragoza, 1499. Sobre la persona y la obra he escrito en mi *Antropología social: reflexiones incidentales*, CIS, 1986, págs. 80-128. *El Criticón*, del segundo, abunda en caracterizaciones intuitivas del supuesto *ethos* de pueblos, ciudades, regiones y naciones.
- ² *Viaje de la China*, Alianza, 1991, con prólogo de B. Moncó.
- ³ Su obra es extensa y varia. En cuanto a la parte etnográfica, son asequibles su *Descripción del Paraguay*, edic. de A. Galera, Alianza, 1990, y *Viaje por la América meridional*, Austral, 1969, especialmente las págs. 186-326.
- ⁴ *Poesía popular española. Mitología y literatura celto-hispanas*, Madrid, 1881; su *Discurso* en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1901; *Derecho consuetudinario del Alto Aragón, Teoría del hecho jurídico individual y social, Estudios jurídicos y políticos*, en Biblioteca Costa, vol. XIV, Madrid, 1884.
- ⁵ *Proto* y *pre* son simples modos de diferenciación sin carga negativa.
- ⁶ Ésta es una de las razones debido a la cual el antropólogo no es el mejor de los expertos para aconsejar en la acción política; está abrumado por la indecisión ante todo el espectro de posibilidades y alternativas.
- ⁷ A él se refiere Víctor Turner en *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, 1986, *passim*; no es, pues, mía la expresión.

- 8 Págs. 65-69 de *Lezione americane*, Mondadori, 1993.
- 9 M. M. Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, 1981.
- 10 *El Discreto*, cap. II, pág. 82, *Obras completas*, Aguilar, 1960. Este *detenerse* gracia-nesco merece una línea más. Todo lo que estoy diciendo presupone un trabajo de campo bien preparado, prolongado e intenso. Requiere también, en caso de duda etno-gráfica, comprobación *in situ*. Concretamente en mi caso comencé la preparación de mi investigación gallega en el verano de 1963 en Zaragoza poniéndome en contacto con gallegos residentes en la ciudad. A principios de ese otoño conseguí un manajo de cartas de presentación en el Centro Gallego de Madrid; al mismo tiempo entrevisté largamente en esta capital con M. Kenny a gallegos procedentes de Cuba, que venían en oleadas, interesándome por las relaciones mantenidas con sus lugares de origen. Con estos informes, cartas, mapas y direcciones recorrí durante 32 días varias comar-cas gallegas en las cuatro provincias anotando los nombres de aldeas que me parecían más adecuadas para mi estancia posterior. Poco después mi investigación se prolongó por dos años. En el otoño de 1967 volví a Galicia para comprobar datos en los lugares pertinentes y ensanchar el abanico geográfico; entre 1968 y 1970 me desplacé nueve veces más, permaneciendo en cada viaje nueve días de promedio. Sobre los continuos viajes a la región a partir de entonces pueden dar fe las estadísticas trianuales que apa-recen en mi obra sobre el corpiño.
- 11 *Panorama programático de la Antropología social en España*, conferencia publicada en *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*, Akal, 1974, cap. I.
- 12 *Belmonte de los Caballeros*, primera edición, OUP, 1966.
- 13 He realizado en mi exposición el conocimiento por experiencia e interacción; nada, prácticamente, he dicho de algo tan importante como el conocimiento por textualidad y representación, en parte por haber focalizado el tema en el primero y también por-que el segundo requiere para su plenitud fundamentarse en la práctica social, en la experiencia contextualizada.

El profetismo y la imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568

POR

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD*

LOS MORISCOS Y LA DECADENCIA DE LOS RITOS RELIGIOSOS

Es muy significativo que en la bibliografía sobre temas moriscos del antiguo reino de Granada, compilada y analizada por Antonio L. Cortés Peña para el período 1962-1994, no figura ni un solo artículo o libro que haga referencia ni directa ni indirecta explícita a un posible milenarismo morisco en la España de los siglos XVI y XVII (Cortés Peña, 1995). El tratamiento más cercano es de L. Cardaillac, quien en su obra sobre el enfrentamiento ideológico y ritual cristiano/morisco aborda la presencia del “profetismo” entre la minoría, si bien no le da una interpretación de alcance antropológico. Cuando menos resulta extraña esta ausencia, puesto que los inicios de la “moriscología”, como subdisciplina dentro de la Historia Moderna de España, coinciden con los de la polémica originada en torno a la obra de E. Hobsbawn *Rebeldes primitivos*, editada por vez primera en 1959. Sabido es que las pocas páginas que Hobsbawn dedicara a los anarquistas andaluces, veinticinco de un total de trescientas sesenta en la edición española, provocaron las iras de los historiadores más críticos y de los intelectuales autóctonos. “Y por ello –concluía Hobsbawn– la historia del anarquismo, figura casi única entre los movimientos sociales modernos, es el cuento de un fracaso que no cesa; y si no sobrevienen cambios históricos imprevistos, es probable que el anarquismo figure en los libros junto a los anabaptistas y a los demás profetas que, aunque no desarmados, no supieron cómo valerse de sus armas y sufrieron derrota definitiva” (Hobsbawn, 1983: 143). Profetismo y milenarismo aparecen ya en contigüidad bajo el prisma de la “rebeldía primitiva”. Hoy aún se sigue achacando al libro de Hobsbawn el haber mixtificado la realidad bajo un estricto esquema marxiano que presentaba a todos los movimientos previos a la revolución industrial como “inmaduros” para alcanzar la “racionalidad” revolucionaria (González de Molina, 1996). De ahí, la confusión subyacente entre profetismo y milenarismo.

Una afirmación que de los primeros estudios de los movimientos milenaristas¹ pervive es que éstos suelen ser en su aplastante mayoría “movimientos de los desheredados”. Por ello, “las creencias milenaristas han aparecido una y otra vez a lo largo de la historia, a pesar de los fracasos, y los desengaños y la represión, precisamente porque hacen un llamamiento a los oprimidos, a los desheredados

y a los miserables” (Worsley, 1980: 315). Esta idea permanece, y hubiera sido tentador aplicarla en su momento a los moriscos, ya que éstos constituyen una minoría –en comparación con el conjunto poblacional español– oprimida progresivamente a lo largo del siglo XVI y que además poseen un sistema religioso dotado de utopía y ucronía ideológicas, capaz en potencia de orientarlos hacia el milenarismo. Es, sin embargo, curioso observar que tampoco en los estudios sobre la religión islámica aparezca el milenarismo como factor de análisis. Los movimientos de renovación del islam, como los almorávides, son presentados sólo como una corriente de purificación del islam y no como un proyecto que anuncia el fin e inversión del mundo social existente.

Empero, con los moriscos posiblemente nos hallemos ante otras circunstancias, ya que esta minoría no practicaba un islam plenamente ortodoxo. Un documento de 1563 del muftí de Orán nos indica el camino que habían seguido los moriscos para simplificar los ritos islámicos, dado el clima de persecución en que se encontraban inmersos: “A nuestros hermanos, los que están encogidos sobre su religión, como quien está encogido sobre las brasas. Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas (...). Si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los ídolos de los cristianos, formaréis intención de hacer la *tacbira de alih-ram*, y de cumplir vuestra oración, y vuestra mirada se dirigirá hacia los ídolos cuando los cristianos lo hagan” (Longás, 1990: 305). Este modo de ocultación de las creencias religiosas ante la presencia de enemigos, que justificaba el comer cerdo, beber vino, practicar la usura, etc., siempre bajo el refugio del corazón del creyente, debió de tener consecuencias nefastas en la precisión de la transmisión de los ritos, uno de los núcleos básicos de cualquier religión. Se ha hablado a propósito de los moriscos de la “degradación de los ritos” que acompaña su estilo de vida cada vez más oculto en términos culturales y religiosos².

LOS JOFORES O PRONÓSTICOS QUE PRECEDIERON A LA REBELIÓN DE 1568

Por el sínodo de Guadix de 1554 conocemos que algunas de las características de los moriscos, acosados como estaban cada vez más por los cristianos viejos, eran que interpretaban ciertas señales cósmicas y aparición de monstruosidades como signos de su próxima inversión del mundo, con la lógica y subsiguiente restauración del sultanato islámico en Granada (Gallego y Gamir, 1968: 114). Estas esperanzas, alimentadas por la muy real y previsible ayuda turca y berberisca, constituyeron el grueso del rearme moral de los moriscos. Así lo sabía el morisco al servicio de Felipe II Alonso del Castillo, quien en las cartas en árabe que hacía llegar a sus hermanos sublevados les procuraba minar justo la esperanza, destruyendo los mitos y fábulas que circulaban: “Mas siempre en nuestra

generación –dirá– fue aparejada a crear estas ficciones e fábulas, e adivinar cosas que jamás se pensaron con su poca discrección” (Cabanelas, 1991: 153).

Al parecer el morisco medio se sublevó en 1568 por las exigencias castellanas de demostrar la antigüedad de sus propiedades. Esto les obligaba a remitirse a documentos de época nazarí, cuando normalmente los moriscos carecían de éstos, ya que los derechos de propiedad les venían otorgados por derecho consuetudinario. Ese morisco medio, según Márquez Villanueva, se sentía profundamente “español” –con las connotaciones de entonces y no de ahora– y no deseaba abandonar el suelo patrio (Márquez Villanueva, 1991). No era, pues, un extraño ni un quintacolumnista. Entre ellos hubo muchos hombres que procuraban la integración no sólo personal sino de su pueblo. Es el caso del precitado Alonso del Castillo, quien, aun colaborando activamente con Felipe II, estuvo involucrado en la impostura sincretista de los libros plúmbeos del Sacromonte, tendente a legitimizar el sincretismo cultural y la integración social de los moriscos, mediante la demostración de la antigüedad de sus creencias cristianas. Había además mucho personaje fronterizo, en acertada opinión de Soledad Carrasco en referencia a Cervantes y a Pérez de Hita. Pocos eran los que podían o querían creer en la mística islámica y éstos debían de ser los alfaqués, cuya función estaba cada vez más puesta en cuestión por el proceso de conversión larvada e integración de al menos una parte de los moriscos, que había de minar su autoridad y su prestigio social.

Del carácter de inversión religiosa de la guerra de las Alpujarras dio cuenta Caro en su historia de la rebelión. De ella dijo que pretendía restaurar “todos los valores de la cultura musulmana tradicional”, en hostilidad abierta contra los cristianos. Esto quedó señalado por cuatro tipos de acciones radicales: “1.º Martirio y tormento a los cristianos que no renegaban de su fe. 2.º Destrucción sistemática de los lugares consagrados al culto. 3.º Ensañamiento con objetos e imágenes relacionados con el mismo culto. 4.º Parodias y burlas de los ritos y creencias de los católicos” (Caro, 1976: 177). Para que los martirios fuesen tan extraordinarios tuvieron que estar ligados al extremismo islámico, es decir, al “monfismo” o bandolerismo morisco, y por descontado a la ira de los alfaqués. “Otro día bien de mañana –anota Mármol en relación con los martirios de Ugíjar, verificando esta sospecha– se pusieron los monfís y gandules en el cementerio de la iglesia (...), los sacaron de la iglesia de dos en dos con las manos atrás, desnudos y descalzos, y los mataron cruelmente a cuchilladas” (Mármol, 1991: 104). El común de la población morisca hubo de tomar una actitud pasiva e incluso hostil a estas demostraciones de violencia, posición que representa en los martirios de Ugíjar, Fernando el Zager, quien apela a los líderes del levantamiento en estos términos: “Que su remedio estaba solamente en decir que los monfís habían sido autores de todo el mal, pues había tantos y era la verdad, y que sería más sano á los de la

Alpujarra que el rey don Felipe mandase ahorcar treinta ó cuarenta moriscos, aunque fuese él uno dellos, que no perdiesen la tierra, y juntamente los hijos, mujeres y todas sus haciendas”.

Hasta llegar a esta radicalización previamente se habían producido “señales”, más de carácter mágico que escatológico, que habían soliviantado a la población morisca. Luis Mármol y Carvajal, la fuente más importante para este asunto, señala tres pronósticos o jofores. En el primero, atribuido a unos libros hallados en poder de la Inquisición granadina, se hace referencia a Alí, yerno de Mahoma, como es bien sabido iniciador del chiísmo, corriente sectaria que posee un alto sentido mesiánico³. El único dato relevante que hemos de tener presente es que este jofor anuncia la venida de un cometa “anunciador del bien y la libertad”. El segundo pronóstico también fue hallado en la Inquisición granadina entre los libros allí conservados. El protagonista será también Alí, quien llora por las tribulaciones de al-Andalus; a la pregunta de cuándo terminarán esas penalidades de los moros andaluces se responde: “¡Oh, Alí! será esto en la isla de Andalucía, cuando entrare en ella en el día del sábado; y la señal que habrá desto es que enviará Dios una nube de aves, y en ella parecerán dos aves señaladas, que la una será el ángel Gabriel y la otra el ángel Miguel, y será el origen de las demás aves de tierras de los papagayos, las cuales darán a entender la venida de los reyes de levante y de poniente al socorro de esta isla de Andalucía, con señal que primero acometerán á los primeros del poniente, y á todos sucederán temores grandes y alborotos. Habrá escándalos y comunidades entre la ley de los moros y la ley de los cristianos, y volverá todo el mundo a la ley de los moros; mas será después de grande aprieto. Este año habrá muchas nieblas, pocas aguas, los árboles llevarán muchos frutos, los agostos del pan serán más abundantes en los montes fríos que en las costas, y las abejas henchirán sus colmenas en este año bendito”.

El tercer pronóstico o jofor fue hallado en la cueva de Castares y es el más extenso e interesante. Como ocurre en los movimientos milenaristas clásicos, se mezclan anuncios apocalípticos del primer cristianismo con opiniones proislámicas. Así, se habla de un rey cristiano, Dolarfe, que entrará en Fez y cuando sus correligionarios vayan a su encuentro lo encontrarán “con la espada de Idris en la mano, convertido moro; lo cual visto, todos los cristianos se volverán con él moros”. Tras ello anuncia el jofor que nacerá el Anticristo y como consecuencia de ello Dios enviará “grandísima esterilidad, que durará siete años; en los cuales no aparecerá pan ni semilla ni agua”. Después de describir todas las maldades del Anticristo, con su figura monstruosa de un solo ojo, Dios enviará a Jesucristo. Según Mármol, “otros muchos disparates decía este jofor”. La verdadera función de los mismos nos la explica igualmente: “Revolviendo pues estos jofores, que veneraban como cosa sagrada, y buscando entre ellos algún consuelo, los sectarios alcoranistas que por ventura los habían compuesto se los glosaban, trayén-

dolos por los cabellos al propósito de su pretensión, que era levantar el reino”. Luis Mármol continúa explicando algunas de las señales que anunciarán el retorno del reino musulmán nazarí. “Hubo otros que, so color de la astrología judiciaria, les decían mil desatinos, fingiendo haber visto de noche señales en el aire, mar y tierra, estrellas nunca vistas, arder el cielo con llamas y muchas lumbres, haciendo bultos por el aire, y rayos temerosos de estrellas y cometas, que siempre se atribuyen á mudanza de estado”. Según Louis Cardaillac, quien ha dado a conocer algunas otras *alguaçias* o jofores, “este profetismo”⁴ y este mesianismo aparecerán en numerosos procesos inquisitoriales, en diversas épocas y en diversos lugares, de los que se extrae “que fue, en efecto, una constante de la psicología morisca y la expresión de su esperanza en un destino mejor y de su oposición a la sociedad cristiana” (Cardaillac, 1979: 61). Señala asimismo que el profetismo de la época no fue exclusivo de los moriscos y que los cristianos también participaron de ideas similares. Podemos incluso ir más allá haciendo patente que en todo el tiempo de la confrontación cristiano/islámica o al menos desde que ésta se hizo consciente para la población, en los siglos IX-X, la presencia del profetismo fue una constante (Barkaï, 1984). Algunas de las crónicas del siglo IX llevan incluso el nombre de “profética”, por las profecías que en términos de restauración cristiana contenían y por el papel que acabaron jugando en la conformación de la “ideología” reconquistadora peninsular.

El profetismo es el contrapunto de la situación de obligada convivencia y coexistencia de los moriscos, la cual lleva frecuentemente a la difuminación de sus rasgos étnicorreligiosos en cuanto a su presentación social. La “presentación de la personalidad” del morisco en sociedad, tomando la acertada definición de E. Goffman, es escurridiza— Carrasco Urgoiti ha señalado cómo en la narrativa del Siglo de Oro el morisco es un tipo social poco discernible, apareciendo siempre como una figura de fondo, en claroscuro, y sin ocupar posiciones principales (Carrasco, 1988). Es fácil que en una situación de crisis social y cultural se recurriese a la figura carismática de los profetas, en contraposición a los sacerdotes, para eludir esa obligada “invisibilidad”. Los alfaquíes estaban en camino de convertirse en “profetas”, más que a permanecer en la función sacerdotal, invirtiendo el sentido del ocultamiento. Los profetas diferenciados de los sacerdotes tendrían sobre todo una función antropotrópica, mientras que los segundos la tendrían teotrópica. “El profeta habla y actúa por su inspiración divina; el sacerdote ejecuta el ritual por su status oficial” (Heschel, 1973: 252). Según los analistas de otro modelo de profetismo, el judaico, no es irrelevante para el tipo de religiosidad el que la orientación de ésta sea fundamentalmente antropotrópica o teotrópica. Realmente el profetismo es una “contaminación” de la tradición judaica y, por extensión, del cristianismo. Como tal será transmitido por unos alfaquíes cada vez menos en la función sacerdotal y más en la profética.

El profetismo también siguió extendiéndose entre los cristianos hasta fechas muy avanzadas. La *Historia del Futuro* del jesuita portugués Antonio Vieira, escrita a mitad del siglo XVI, cuando Portugal acaba de recuperar su independencia frente a España, es un ejemplo elocuente de la pervivencia de este modelo político-religioso. Vieira recurría a las profecías del Antiguo Testamento para explicar las “esperanzas de Portugal” y la venida del “Quinto Imperio”, procurando dejar de lado las explicaciones proféticas “populares”, es decir, nigrománticas, aerománticas, etc., consideradas muy crédulas. La fidelidad textual a la exégesis bíblica se confirma como el medio más adecuado para dotar de legitimidad en Vieira a un proyecto profético que hunde sus raíces en el sebastianismo. Es consecuente con el sincretismo profético que en su medio, Portugal, Vieira defendiese la incorporación y plena aceptación social de los cristianos nuevos y muy en especial de los hebreos (Vieira, 1987).

¿Cuál era la condición y aceptación social de los alfaquíes, que promovieron el odio anticristiano y la reislamización y presumiblemente dirigieron jofores como los señalados a la población morisca menos docta? Nos dice Caro que “los alfaquíes o faquíes ejercían su ministerio ocultamente. Conocían la ley de modo menos completo tal vez que los de otras épocas, pero lo suficiente para hacerla valer. Eran ellos los que reanimaban a los cansados, a los decaídos, con viejas profecías” (Caro, 1976: 129). El mismo Caro continúa argumentando certeramente que el “fatalismo” que acompaña a su condición de pueblo perseguido les otorgaba una característica más que los predisponía a la pronta aceptación del discurso profético. Eran los alfaquíes quienes aún se acercaban al conocimiento de la lengua árabe en su versión aljamiada y por consiguiente eran capaces de escribir y leer los pronósticos, con toda la carga misteriosa que, como señaló Lévy-Strauss en *Tristes Trópicos*, otorga el conocimiento de la escritura y su interpretación para quienes no pueden descifrarla.

También la práctica de la magia por los moriscos era un factor suplementario que facilitaba el acceso a la credulidad. Para el morisco el universo estaba poblado de seres, espíritus, benignos y malignos; lo mismo ocurre hoy en el islam marroquí actual, donde los “yin” o demonios ocupan un lugar muy relevante en las prácticas religiosas populares cotidianas. “Es necesario, pues, estar en buenas relaciones con ellos, para lo cual se precisaba conocer su fórmula grata, su categoría, su tratamiento. Conociendo estos aspectos, se les podía invocar para librarse de muchas enfermedades, conocer peligros, sucesos acaecidos a gran distancia, etc.” (García Ballester, 1984: 74). Los médicos, que solían coincidir en la misma figura de los alfaquíes, por la lógica simplificación ritual y profesional, invocaban a esos espíritus, desarrollando más allá de la ortodoxia islámica la hechicería y la magia.

Son los alfaquís, por tanto, figuras muy poliédricas, a medio camino de la conservación del islam, de la práctica de la magia y la medicina, cuyas funciones se van transformando, por la persecución y el ocultamiento, de sacerdotales en proféticas.

LA ELECCIÓN DE ABEN HUMEYA O LA IMPOSIBILIDAD DEL MESIANISMO

Queiroz trazó las características del mesianismo en relación con los movimientos milenaristas, tal que una variante de éstos: “El mesías es siempre el que anuncia e introduce en la tierra un reino celeste; es el que trae la redención a una colectividad” (Pereira de Queiroz, 1978: 21). El mesianismo es una variedad del profetismo. Empero, a diferencia de los profetas, sobre todo los bíblicos, que son el contrapunto del poder político, es decir, los específicos contradictores de los “reyes”, la figura del mesías permite unificar en torno a una sola persona al “profeta” y al “líder político”. Precisa de un extenso consenso. En el islam la única apertura posible al mesianismo es Alí y el chiísmo, o acaso el mahdismo en la versión sudanesa decimonona. En el resto, en especial en la tradición sunní, por la que se regían los moriscos, el último y definitivo profeta es Muhammad. Él cierra el ciclo abierto con el profetismo bíblico y deja patente que no puede continuar el ciclo.

Los moriscos en definitiva no podían esperar, a pesar de la degradación de los ritos precitada, la aparición de un mesías, figura que hubiese sido posible en otras circunstancias teológicas, es decir, si desde el punto de vista musulmán no hubiesen sido sunníes. Por el lado del cristianismo, cada vez más sincretizado con las creencias moriscas, sí hubiese sido posible el mesianismo, pero los moriscos integrados como Alonso del Castillo o Miguel de Luna apostaron por trazarse un programa racional de mixtificación histórica en torno a la impostura de los libros plúmbeos del Sacromonte granadino, según los cuales los primeros cristianos granadinos habrían sido de “nación árabe”.

Podían, sin embargo, esperar la aparición de un líder carismático, pero esto tampoco fue viable por la lógica social segmentaria de los moriscos. La sociedad musulmana granadina anterior a la caída del reino nazarí presentaba características propias de una sociedad fisionada en segmentos de linajes –véase al respecto la mítica división entre zegríes y abencerrajes o entre Boabdil y su linaje–, lo que debió de marcar el devenir posterior de la sociedad morisca. Ginés Pérez de Hita traza su visión novelada de las “guerras civiles de Granada” en dos partes diferenciadas pero en estrecha relación conceptual: la lucha entre los bandos nobiliarios del reino nazarí y la guerra de las Alpujarras, ofreciendo una perspec-

tiva integrada de las siempre presentes fricciones sociales. Llegar a encontrar a un líder unificador era un reto en esas circunstancias. Cuando los líderes de los conjurados se deciden por don Fernando de Válor para ser proclamado “rey de Granada y Córdoba” se hace, según Hurtado de Mendoza, bajo los siguientes criterios: “Era descendiente de Aben Humeya, uno de los nietos de Mahoma, hijos de su hija, que en tiempos antiguos tuvieron el reino de Córdoba y Andalucía. En éste pusieron los ojos; así porque les movió la hacienda, el linaje, la autoridad del tío”. El ser un presunto linaje *chorfa*⁵ constituía un factor de legitimidad que acabó determinando la elección de Fernando de Válor. El acompañamiento de la elección con jofores no puede ser interpretado más que como signo de buen augurio y de cumplimiento de las promesas de liberación, pero nunca es presentado como un signo de convergencia entre el liderazgo religioso y el político. Fernando el Zager, tío de Fernando de Válor, en el discurso que precede a la elección de su sobrino, hace mención de todas las calamidades del pueblo morisco y del adecuado momento político para la rebelión, dadas las dificultades interiores y exteriores por las que pasaba Felipe II. Es un discurso muy político. Sólo cuando se acerca a la elección del rey trae a colación los jofores: “Representóles prodigios, y apariencias extraordinarias de gente armada en el aire a las faldas de Sierra Nevada, aves de desusada manera dentro de Granada, partos monstruosos de animales en tierras de Baza, y trabajos del sol con el eclipse”. La coronación de Aben Humeya estuvo presidida igualmente por la lectura de uno de estos jofores que anunciaban la vuelta de un rey que liberaría de su yugo a los moriscos: “Leyó uno de sus sacerdotes que llaman faqués, cierta profecía hecha en el año de los árabes de..., y comprobada por la autoridad de su ley, consideraciones de cursos y puntos de estrellas en el cielo, que trataba de su libertad por mano de un mozo de linaje real, que había de ser bautizado y hereje de su ley, porque en lo público profesaría la de los cristianos. Dijo que esto concurría en don Fernando de Válor, y concertaba con el tiempo” (Hurtado, 1981: 119-122). Los jofores son un añadido a una elección hecha sobre otros criterios, el más importante la hacienda y el linaje del líder. El liderazgo religioso pues seguía siendo acéfalo, no había posibilidad para el milenarismo al carecer de un líder consensual mesiánico.

La personalidad de Aben Humeya también debe ser destacada, puesto que de ella depende en buena medida la posibilidad de que se hubiese denotado un movimiento milenarista. Los tres relatores de la personalidad de Aben Humeya, Hurtado de Mendoza, Mármol y Pérez de Hita, nos transmitieron imágenes diferenciadas. Así, por ejemplo, se ha dicho que “es Don Diego [Hurtado de Mendoza] el culpable, en gran medida, de la visión romántica que nos ha llegado del caudillo granadino” (Bunes, 1983: 24). ¿Qué características particulares tendría esa figura romántica? Se le presenta en la obra de Martínez de la Rosa *Aben Humeya*, estrenada en París en 1830, en plena época de turbulencias y revoluciones románticas, como “un hombre maduro y excelente padre de familia, atribu-

yéndose la catástrofe final a la envidia de sus enemigos y a su dilación en castigar los tratos de su padre político con los castellanos” (Carrasco, 1956: 327). Éste será el estereotipo más extendido. Al parecer históricamente esa imagen no es acertada ya que Aben Humeya fue algo libertino y empleó la crueldad en su propio campo sin razones que la justifiquen. Mas Hurtado de Mendoza usaba mucho de la compasión con el héroe derrotado. De otra parte, “Aben Humeya, para Mármol Carvajal, es simplemente un símbolo, imprescindible en todo levantamiento contra el poder establecido, y no el instigador de la sublevación, aunque tiene noticias de la misma. Pone en boca del noble musulmán que será una campaña corta y sin importancia” (Bunes, 1983: 27), como índice de hasta dónde llegaba su ignorancia. Mármol es el más duro en la consideración de la figura de Aben Humeya. Finalmente Ginés Pérez de Hita, cercano a la posición de Hurtado, otorgó una importante participación consciente en el levantamiento a Aben Humeya (Bunes, 1983: 29). El debate sobre el papel jugado por Aben Humeya en el levantamiento está trufado de consideraciones sobre su personalidad en última instancia.

En cualquier caso la personalidad de Aben Humeya, para el objeto de nuestra investigación, no es la de un líder carismático, si hemos de tomar por tal la definición de Ch. Lindholm, quien señala que la relación entre el líder y sus seguidores debe ser “diádica y y altamente personal” (Lindholm, 1992: 71). El carisma admite la posibilidad de gestarse bajo conductas segmentarias, que son las mismas que siguieron produciéndose en el campo morisco en forma de disidencias. En el mundo magrebí esa relación carismática la ofrecía y ofrece la *baraka*. Ésta no solamente puede ser interpretada asociada a la personalidad individual de un hombre santo; a su alrededor y en torno al santuario suele haber una *zaiiya*, es decir, una hermandad de sufismo ortodoxo o popular, que participa de la *baraka*. Como señaló E. Westermarck, “el contacto con la *baraka* de un lugar santo puede también dar eficacia a un acto de magia imitativa” (Westermarck, 1926: 202) y por extensión a los seguidores que buscan la santificación.

La *baraka* metonímicamente está asociada al santo, al lugar –morabito y tumbas de santos– y a la *zaiiya* de sus seguidores. Gellner distingue entre líderes políticos fundados en el sistema segmentario y santones propiamente dichos, en sus análisis sobre la sociedad de la montaña magrebí. Los líderes políticos estarían sometidos periódicamente al *consenso* y los santones a la *legitimidad genealógica*; el primer sistema sería temporal y el segundo intemporal (Gellner, 1986: 162-165). Aben Humeya, al no alcanzar a conquistar ninguna ciudad ni tampoco morabito estable que lo legitime como rey-emir o santo, deberá aspirar sólo a ser un líder político faccional y, por tanto, efímero. Por la narración del fin de Aben Humeya observamos cuán débil era la posición de los líderes moriscos afectados por la segmentariedad y el faccionalismo. “No había en el pueblo de

Granada moriscos, fuerzas, ocasión, ni aparejo, para crear y mantener rey: salió de un común consentimiento de muchas voluntades juntas (hombres que se tenían por agraviados y ofendidos), hecho un tirano con sombra y nombre de rey” (Hurtado, 1981: 296). No alcanzó Aben Humeya el consenso que representa la *baraka*, lo que parece más importante que la legitimidad dinástica esgrimida en el momento de su elección.

Existían condiciones objetivas para que el milenarismo pudiese arraigar en tierras granadinas: persecución etnicorreligiosa, fatalismo, práctica de la magia, clima generalizado de profetismo. Además, la secuencia temporal sobre la que trabajaban los moriscos, fundada en la oposición antes/después, también permitía objetivamente aventurar un desenlace semejante. No ocurría igual con la serie de los cristianos, esencialmente centrada en la idea temporal de pasado, presente y futuro (Gell, 1992: 152-ss). Si bien está racionalizada, como en el caso de la profética textual de Antonio Vieira, podía fundarse en la siguiente teoría: “El tiempo (como el mundo) tiene dos hemisferios: uno superior y visible, que es el pasado; otro inferior e invisible, que es el futuro. Entre ambos hemisferios están los horizontes del tiempo, que son los instantes del presente que estamos viviendo, donde el pasado se termina y el futuro comienza” (Vieira, 1987: 82). No hay ni que mencionar que los moriscos luchaban sin “futuro” o con éste subordinado a la restauración del reino nazarí. Sin embargo, el milenarismo no pudo desarrollarse, tanto porque teológicamente estaba bloqueado su desarrollo en el islam andalusí, como porque no venía a coincidir el mandato religioso con el político. Para ello, al menos, Aben Humeya o Aben Aboo, su sucesor, tenían que haber sido “reformadores” religiosos, y sólo estaba en sus manos el ser “restauradores” del islam. Los reformadores hubieran surgido quizás del campo de los “santos” sufíes, pero éstos debían de ser escasos en esta época. No tenemos al menos relaciones e informaciones sobre santos como la que nos proporcionó Ibn Arabí para el siglo XII (Asín Palacios, 1981).

Ésta es la razón por la cual los moriscos libraron una batalla esencialmente político-militar con características de guerra civil, que muy bien supo percibir Ginés Pérez de Hita como continuación de las del reino nazarí, y que el mismo Fernando el Zaguer en su discurso ante la comunidad morisca sublevada hablase de “españoles contra españoles”. Hurtado de Mendoza, que fue soldado de a pie en aquella guerra dejando clara la naturaleza “civil” de ésta, vino a confesar: “Victoria dudosa, y de sucesos tan peligrosos, que alguna vez se tuvo duda si éramos nosotros o los enemigos, los a quien Dios quería castigar: hasta que al fin de ella descubrió, que nosotros éramos los amenazados, y ellos los castigados” (Hurtado, 1981: 96). La derivación posterior hacia el bandolerismo monfí de los restos de la rebelión, tras la muerte violenta, al igual que la de Aben Humeya, de Aben Aboo, indica con claridad que el movimiento social de los moriscos había

devenido completamente anómico, sin posibilidad alguna siquiera para el milenarismo. Los monffés eran los “exiliados”, como señala B. Vincent: “Pero lo importante es el empleo de la palabra monff (...) procedente del árabe *munfi*, que designa a un hombre desterrado o exiliado (...). El monff es un héroe de la libertad para los moriscos, y quizás hasta un hombre santo a los ojos de los musulmanes; de ahí el prestigio de que gozan muchos de ellos” (Vincent, 1987: 176). Empero, carecía de fuerza social para liderar un movimiento milenarista.

Los tres problemas, en síntesis, que impidieron la emergencia del milenarismo morisco fueron: primero, la debilitación efectiva de los ritos y la doctrina islámica entre la población; segundo, la lógica faccionalista, que impuso un liderazgo estrictamente político y no tanto religioso-social; tercero, la imposibilidad teológica de promover el mesianismo dentro del islam sunní. Por ello, la guerra de las Alpujarras puede ser interpretada como un conflicto civil más que como un movimiento de restauración religiosa.

DIFERENCIARSE Y QUEDARSE: LA CIRCUNCISIÓN Y LA NO DESTRUCCIÓN DE BIENES COMO EPÍLOGO

Los moriscos destruyeron bienes religiosos y cometieron violencia contra los cristianos, pero no destruyeron sus propios bienes. Éste puede ser el mejor índice epilodal para señalarnos eficazmente la imposibilidad del movimiento milenarista entre los moriscos. Maurice Bloch ha señalado tres variantes para interpretar la violencia en relación con los movimientos religiosos: “1. La afirmación de la reproducción. 2. La legitimación del expansionismo (...). 3. El abandono de la vida terrestre” (Bloch, 1997: 192). En el caso de los moriscos hemos de interpretar que es la primera variante la que se les adecua: afirmación de ser una comunidad diferente. Por esto, si seguimos a Bloch, la violencia corporal de la circuncisión parece fundamental, puesto que indica el deseo de “reproducción biológica y social”, pero no de expansionismo ni de abandono de la vida terrestre. La circuncisión es una práctica de diferenciación cultural, que hace alusión a la perfección del cuerpo y que hunde sus raíces en las épocas más arcaicas de la Humanidad. Ya los hebreos procuraban diferenciarse de los filisteos por esa práctica (Chebel, 1993: 126-ss). Empero, no está asociada al milenarismo, acaso sólo al mesianismo y al profetismo.

Entre los moriscos era una práctica, según Longás, muy arraigada: “Solía celebrarse con grandes fiestas y banquetes, y era llevada a cabo por los alfaqués. Hallábase tan arraigada esta práctica entre los moriscos, que, con intento de extirparla, las autoridades civiles establecieron penas para los retajadores, y se ordenó a los párrocos que, al tiempo de conferir el bautismo, dirigiesen su vista

al prepucio de los niños y denunciase los casos de circuncisión” (Longás, 1990: 262). Vincent hace mención de la importancia de la circuncisión y de la poca atención que se le ha prestado por parte de los historiadores de los moriscos, pero no aporta ninguna teoría convincente sobre su tozuda presencia, sólo que la radicalización llevaba a la simplificación ritual, tesis excesivamente elemental desde la perspectiva antropológica (Vincent, 1987: 83-ss). Los moriscos continuaban retajando a sus varones, a pesar de la simplificación de los ritos, del sincretismo imperante y de la persecución inquisitorial, por un manifiesto deseo de diferenciación y de “reproducción”, esta última actuante en el ámbito de lo simbólico.

Otro elemento que nos señala que los moriscos con su movimiento colectivo no querían abandonar este mundo terrenal como los movimientos milenaristas clásicos es el lugar que otorgaban a la conservación de sus bienes en medio de las penalidades de la guerra. Deducimos implícitamente que estos bienes estaban intactos cuando fueron transferidos a los cristianos viejos, por la minucia con que se legisla su traspaso en los libros de Apeo, enumerando todos los componentes de las propiedades y empleando incluso para hacerlo bien el auxilio de algunos moriscos conocedores del lugar (Barrios, 1993). Un pueblo que lucha con criterios e ideología milenaristas procura dejar tras sí la ruina y destrucción materiales. No es el caso de los moriscos, que esperaban a pesar de la crueldad de la guerra no abandonar la que consideraban su tierra. Incluso bien es sabido que luego en su exilio magrebí continuarán conservando real o figuradamente las llaves de las casas andaluzas con la esperanza del retorno. Evidentemente no deseaban huir hacia otros paraísos, querían quedarse en el que conocían, el de los trabajadores y los días.

Una comunidad que se afana por circuncidarse, como signo distintivo sexual, por encima incluso de la *taqiyya* recomendada, y que cuida de sus bienes evidentemente no es una sociedad que aspira a la extinción sino al reconocimiento de sus diferencias, como la crítica sociopolítica contemporánea se esfuerza por hacer valer, ya en ausencia de los moriscos reales y concretos.

Operó, por consiguiente, en los moriscos la lógica de la “acción racional”, aquella que está fundada en la “comunidad” agraria y la solidaridad interna de ésta, en oposición a la “irracionalidad” de los movimientos susceptibles de milenarismo, en los que la comunidad y su solidaridad estaban en crisis integral (Taylor, 1988: 63-ss). Posiblemente, aventuramos, sus elites y el Estado católico no pudieron, no supieron o no quisieron encontrar las vías para la integración, tendencia hacia la que apuntaban los moriscos del común.

NOTAS

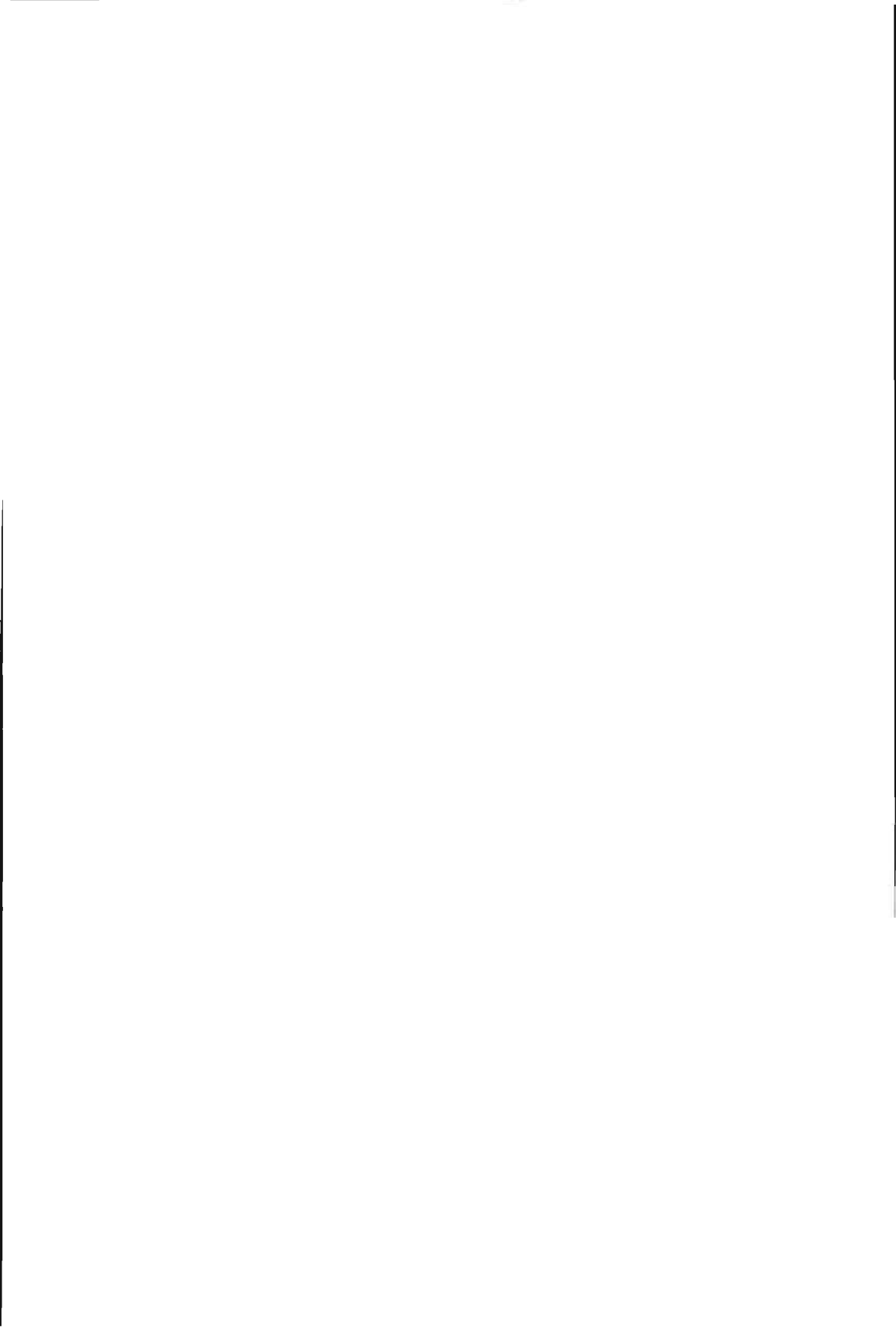
* Universidad de Granada.

- 1 Por *milenarismo* entiéndase aquí movimiento de masas en momentos históricos de crisis social, guiado por creencias sincréticas, con una fuerte componente cristiana y prácticas ascéticas y encabezado por líderes carismáticos, generalmente profetas. N. COHN lo definió sintéticamente como un movimiento colectivo, ligado a lo terrestre, inminente, total y con una fuerte componente milagrosa (COHN, 1972: 11-12).
- 2 La exactitud de los ritos en el islam contemporáneo también es una preocupación fundamental de sus practicantes y ha de servir de contraste para reflexionar sobre la importancia de la degradación de los ritos. La comunidad musulmana de conversos españoles inició su andadura en la ciudad de Granada a principios de los años ochenta. Conversos de corazón pero profundos desconocedores del islam, los nuevos musulmanes dirigieron una oración colectiva, realizada en una plaza pública de la ciudad, hacia el lado contrario a la Meca. Este ejemplo un tanto cómico fue argüido por los líderes de la comunidad para respaldar la venida a la ciudad de dos ulemas mauritanos, que instruyesen en la ortodoxia ritual y doctrinal a los neomusulmanes. Aún hoy, cuando muchos musulmanes granadinos conocen suficientemente el árabe y los ritos islámicos, reciben el desdén de algunas *zauiyas* sufíes de Marruecos, que no acaban de reconocerles la misma legitimidad que a las antiguas *tariqas* marroquíes. Recordemos que Fustel de Coulanges colocaba entre las causas de las luchas entre los patricios y plebeyos de la Roma antigua el combate por detentar la legitimidad en los cultos sacros, que les estaba vetada a los segundos. Las divisiones entre los “moriscos” —así les llaman los comerciantes de Xauen— granadinos actuales, fraccionados en diferentes comunidades, provienen en buena medida del lugar de donde les vienen las legitimidades rituales.
- 3 Por *mesianismo* entendemos una variante del profetismo religiososocial que espera escatológicamente la venida de un líder salvífico con atribuciones divinas o casi divinas.
- 4 Interpretese por *profetismo* una práctica común en los períodos de formación de las religiones salvíficas, según la cual los profetas, frecuentemente en contraposición con el poder político e incluso con los estatus religiosos establecidos, anuncian hechos futuros y llevan a cabo denuncias morales.
- 5 Los cristianos siempre fueron muy críticos con los linajes “chorfa” o xarifes, a los que consideraban unos sencillos impostores, que se aprovechaban de la credulidad del común haciéndose pasar por descendientes del profeta. Respecto a los orígenes de los xerifes norteafricanos, Diego de Torres en el siglo XVI describe la impostura exponiendo el caso de un cadí que envió a dos de sus hijos a hacer la peregrinación de la Meca, puesto que los que la hacían y volvían vivos eran tenidos por santos. “Y como bolviessen hechos Moravitos —añade Torres—, y en los lugares donde entravan, corrían ombres y mugeres a besarles la ropa, y ellos fingiendo estar elevados con la contemplación divina, andavan por las calle dando voces y diziendo Alá, Alá, que es el nombre de Dios, y no querían comer sino lo que les daban por amor de Dios de limosnas” (Torres, cap. III). Si Aben Humeya hubiese empleado este recurso a fondo, Mármol, el más antimorisco de los relatores de la guerra, que además conocía personalmente África, el África islámica, nos hubiese dejado esa imagen. Al no hacerlo deja a las claras que Aben Humeya no buscó actuar de líder carismático.

BIBLIOGRAFÍA

- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Vidas de santones andaluces. La "Epístola de la santidad" de Ibn 'Arabí de Murcia*, Madrid, Hiperión, 1981.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel, *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, Diputación, 1993.
- BARKAÏ, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 1984.
- BLOCH, Maurice, *La violence du religieux*, París, Odile Jacob, 1997.
- BUNES, Miguel A., *Los moriscos en el pensamiento histórico*, Madrid, Cátedra, 1983.
- CABANELAS, Darío, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, Patronato de la Alhambra, 1991.
- CARDAILLAC, Louis, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico, 1492-1640*, México, FCE, 1979.
- CARO BAROJA, Julio, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Istmo, 1976.
- CARRASCO URGOITI, M.^a Soledad, *El moro de Granada en la literatura*, Madrid, Revista de Occidente, 1956.
- , *La cuestión morisca reflejada en la narrativa del Siglo de Oro*, en VV. AA., *Destierros aragoneses*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 229-251.
- CHEBEL, Malek, *Histoire de la circoncision des origines à nos jours*, Casablanca, Eddif, 1993.
- COHN, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barcelona, Barral, 1972.
- CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, "La moriscología en revistas andaluzas (1962-1994)", *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, n.º 12, Teruel-Alicante, 1995, pp. 577-612.
- GALLEGO BURIN, A. y GAMIR SANDOVAL, A., *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968.
- GARCÍA BALLESTER, Luis, *Los moriscos y la medicina*, Barcelona, Labor, 1984.
- GELL, Alfred, *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Berg, Oxford, 1992.
- GELLNER, Ernst, *La sociedad musulmana*, México, FCE, 1986.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "Monstruos, imaginación e historia. A propósito de un romance", *Gazeta de Antropología*, n.º 8, 1991, pp. 73-83.
- GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel, "Los mitos de la modernidad y las protestas campe-

- sinas. A propósito de «Rebeldes primitivos» de Eric J. Hobsbawn”, *Historia Social*, n.º 25, 1996, pp. 113-157.
- HESCHEL, Abraham J., *Los profetas. Simpatía y fenomenología*, Buenos Aires, Paidós, 1973.
- HOBSBAWN, Eric J., *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1983.
- HURTADO DE MENDOZA, Diego, *Guerra de Granada*, Madrid, Castalia, 1981.
- LINDHOLM, Charles, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- LONGÁS, Pedro, *La vida religiosa de los moriscos (1915)*, Universidad, Granada, 1990 (estudio preliminar de D. Cabanelas).
- MÁRMOL Y CARVAJAL, Luis, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Málaga, Arguval, 1991.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991.
- PÉREZ DE HITTA, Ginés, *Guerras civiles de Granada*, Madrid, B. A. E., 1944.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI, 1978, 2º.
- TAYLOR, Michael, “Rationality and revolutionary collective action”, en Taylor, M. (ed.), *Rationality and Revolution*, Cambridge Univ. Press, 1988, pp. 63-98.
- TORRES, Diego (1586), *Relación del origen y suceso de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante* (ed. de Mercedes García-Arenal), Madrid, Siglo XXI, 1980.
- VIEIRA, Antonio (1718), *Historia del Futuro*, Madrid, Cátedra, 1987 (ed. de L. Trías y E. Nogueras).
- VINCENT, Bernard, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación, 1987.
- WESTERMARCK, Edward, *Ritual and Belief in Morocco*, Londres, MacMillan, Co., 1926, vol. I.
- WORSLEY, Peter, *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos “cargo” en Melanesia*, Siglo XXI, 1980.



Un lugar en el tiempo: el futuro

POR

JOAN F. MIRA

Tal día como hoy, diecinueve del mes de abril del año mil novecientos noventa y siete, estamos aquí, en una ciudad de los Pirineos, hablando de las cosas que hablamos, de siglos, utopías y milenios, precisamente porque todos creemos firmemente en la existencia de los días numerados, de los meses por orden y de los números de los años que se suceden y acumulan. Así, podemos contar los días que faltan para un año que tendrá el número 2000, ver que son ya muy pocos y suponer que ese año con el número 2000 “se acerca”, en efecto, aceleradamente; o bien imaginar que somos nosotros, viajando hacia adelante por el camino del tiempo, quienes nos acercamos a ese año de cifra tan redonda como quien se acerca a un punto quilométrico fijado en un mojón o cartel y sabe que no se quedará allí; sabe que pasará adelante y que el año o punto 2000 se quedará inmóvil en su lugar, será él mismo un punto fijo en el pasado. Todo esto parece casi infantil, de tan obvio, y sin embargo no lo es: *parece* que estas cosas del tiempo y de sus siglos y milenios *son* así, por su propia naturaleza, y no podrían ser de otro modo. Pero la realidad es que por su propia naturaleza no son de ninguna manera, y por lo tanto pueden ser de muchos modos diferentes. Ahora bien, si estamos aquí hablando de todo esto es porque *nuestro modo* de construir el tiempo en línea, como una carretera con un quilómetro cero, se ha convertido en una manera universal. Y esto es una gran novedad para la especie humana: jamás había ocurrido que las cuentas del tiempo (y las del espacio: quilómetros, mapas, cartografía, meridianos y globo terráqueo con rayas y colores) fueran las mismas para todos. A las 24 horas del año numerado 1999 o cero horas del 2000, parece que en todos los rincones del planeta habrá gran fiesta y jolgorio: de Hong Kong a Miami y de París a Singapur, ya están reservados los mejores hoteles y restaurantes para la gran noche. Y, sin embargo, es todo una fantasía proyectada a los cuatro puntos cardinales, un invento nacido en un rincón de la Europa medieval, unas cuentas que sólo valen si acordamos –por ninguna razón– que el arbitrario valor del año cero es bueno para todos. De hecho, pretender que un solo año cero es válido para todos los pueblos y gentes de la tierra –eso que se ve tan “natural” ahora– es en realidad una idea fantástica, tan atrevida que es casi impensable: ¿a qué chino antiguo, egipcio, griego, romano, o pueblo del mar, la montaña o la selva, se le hubiera ocurrido? Se les ocurrió en un cierto punto a los judíos y por tanto a los cristianos y por tanto a los musulmanes después: a alguien que había desarrollado una imagen del sentido lineal de la historia del mundo, con su tramo central o

final en la misma historia humana. Es decir, como un tiempo comenzado remotamente en la creación, con algún punto central definido por la revelación o el “descenso” del Creador y un punto final o de consumación del proyecto. De manera que nuestro tiempo, el año “en que” vivimos y la visión de los años pasados y futuros en un orden de números, tan aritmético y objetivo y natural como parece, sin embargo es un tiempo perfectamente sobrenatural, metafísico y divino.

Y todo ello no deja de ser curioso, pues cuanto más secular, tecnológico y supuestamente racional es el conjunto del mundo, quiero decir de los pueblos y sus relaciones, más asumido como propio y universal se hace un sentido y un cómputo del tiempo que es del todo arbitrario y tiene un sentido rigurosamente religioso. Tan curioso como el doble sentido de la misma palabra *siglo* y *secular*: el sentido temporal, periódico, y el sentido de “mundo” y “mundanal”, entendiéndose por *mundo* aquello que está fuera del más estrecho círculo o espacio religioso: vivir fuera de este círculo es vivir en el “mundo” o en el “siglo”. Es decir, en aquel espacio que se mueve, mientras su punto de referencia permanece inmutable. Es el lema y emblema de los monasterios cartujos: *Stat Crux, dum volvitur orbis*, y en efecto en su escudo hay un globo que se supone que gira y, encima, fija, la cruz. Así pues, el mundo gira y da vueltas (aunque, si el lema es de tiempos de san Bruno, para mí es un pequeño misterio que los cartujos vieran la tierra como una esfera que gira, siglos antes de Copérnico), pero hay un punto divino, clavado en el mundo, que ocupa su centro y es inmóvil. Para llegar a esta visión, que en realidad es la nuestra y ya, externamente y “objetivamente”, la de todos, hubo que recorrer un largo trecho, a lo largo del cual, en nuestra propia tradición occidental, quedaron al margen otras formas de ver el paso del tiempo y el paso de la humanidad, sin punto cero clavado en el centro y por tanto sin el “paso” de siglos y milenios.

Vuelvo al principio: nada es tan “natural” ahora mismo, y nada tan universal y compartido, como el hecho de “vivir” todos en *el mismo día, mes y año*, es decir, vivir con fecha fija y común, todos en el mismo punto de una secuencia: postrimerías del *segundo* milenio, finales del siglo *veinte*, año 1997. Y, sin embargo, vivir en un año fijo (y mucho más: pensar “naturalmente” que todo el planeta “está” en el mismo año) es algo original, insólito y raro en la historia de las sociedades humanas. A Tucídides que es mi “padre de la historia” preferido, más que Heródoto, no se le hubiera ocurrido tal cosa: *nosotros*, ahora, no él entonces, ponemos fechas y años (años “antes de Cristo”, evidentemente) a su *Historia de la guerra del Peloponeso*. Ni Tucídides ni ninguno de los griegos pensó nunca en “situar” en tal año de tal siglo los hechos narrados: los situaban en términos de proximidad o lejanía respecto a otros hechos próximos o conocidos y basta. Eventualmente hacían referencia al arcontado ateniense, como los romanos al año

del consulado (quien no tuviera buena memoria, podía consultar el archivo del Capitolio), y en tiempos helenísticos se puso de moda contar según una hipotética –y retrospectiva– cronología de los cuatrienios olímpicos, como más tarde los romanos contaban *ab urbe condita*. Cosas, una y otra, que no pasaron demasiado de ser un rasgo formal y erudito: la gente de la calle ni se enteraba. Para nosotros, ahora, es *inevitable* situar a Tucídides, Heródoto, Aristóteles o Polibio en el siglo V, IV o III (a. C.). Para ellos, era *imposible* pensar en ese siglo o en cualquier otro: no pudieron nunca verse como nosotros los vemos ni atribuirse en “la historia” y en el tiempo el lugar que nosotros inevitablemente les asignamos. Quizá san Agustín *ya podía* un poco y desde luego santo Tomás y los escolásticos medievales podían ya, definitivamente, verse en el punto del tiempo en que nosotros los vemos: el “punto cero” ya estaba consolidado, el curso del tiempo era lineal, añadiendo años, décadas y siglos, y Tomás de Aquino podía saber que había nacido en el año milésimo bicentésimo vigésimo quinto y que después de su muerte vendrían muchos años en el mismo orden lineal hasta que el Señor de la historia, no los hombres, decidiera que ya era bastante.

Pero cuando Tucídides escribe su narración no puede pensar en un orden lineal de años, dentro del cual tendrían un espacio los hechos narrados: su historia o la de Polibio o más tarde la de Tácito o Tito Livio no tiene lugar “de tal año al año tal” de ese orden lineal, que en sí mismo es externo a los hechos humanos. Por lo tanto, y entre otras cosas, ni los griegos ni los romanos podían esperar la “llegada” de un año que acabara en un número bien redondo, en cien o en mil, para celebrarlo o temerlo como el final de un período o el inicio de otro. La historia de los griegos, la “historia del tiempo”, puede ser vista como periódica, pero en un sentido completamente diferente: en primer lugar, porque es una repetición de hechos equivalentes que son producto de la naturaleza humana; y en segundo lugar porque, en larguísimos períodos cósmicos, *todo* cumplirá un ciclo y volverá a empezar. Tucídides, en su célebre “introducción y método”, afirma que una de las razones que le han movido a escribir es que su historia pueda servir para las generaciones futuras, puesto que hechos y condiciones semejantes volverán a repetirse *katà tà anthròpina*: según son las cosas humanas. Y las “cosas humanas”, en todo caso, no caminan hacia la perfección ni hacia algún final que Alguien ha definido: la historia no es, por tanto, para los griegos, una evolución *hacia* ninguna parte. No está hecha de acumulación, etapas y progreso, sino de repetición. Como máximo, cuando el presente sea visto como “mejor” que el pasado, lo será solamente en términos de poder de Roma republicana, que define precisamente la superioridad de su narración por ser una *historia katholiké*, en la cual el poder de Roma sobre “toda la tierra habitada” es el signo de que los tiempos han llegado a una madurez antes no conocida. O sea, lo que ahora diríamos “el final de la historia”: se llegó al *orden universal* y se acabó todo. Que es como, en cierto modo, lo vieron durante mucho tiempo los romanos: no se veía qué podía haber después ni cómo podía terminar el

presente y convertirse en algo diferente y nuevo. Un romano "milenarista" (esperando la llegada de un año o de un hecho final, previsto y decisivo) o un romano pensando la historia en forma de siglos que avanzan y de etapas hacia un futuro más perfecto también hubiera sido una contradicción en sus propios términos. Si pensaba así, *aún* no era verdaderamente romano o *ya* no lo era.

En realidad, el tiempo lineal a partir de un punto cero (que ya es la única manera como la humanidad moderna puede entender la historia) es un concepto que, para nosotros, tiene su origen en la narración bíblica del origen del mundo: Dios, que, como insistía san Agustín, está fuera del tiempo, crea el cosmos a partir de la nada y en ese instante pueden comenzar a contar los años. Hay un punto *alfa*, un inicio preciso, que puede además ser calculado, como hicieron los bizantinos en el siglo VII fijando en el año 5509 a. C. el principio de la "era de la creación" o como la era judía, cuyo año inicial, basado en diferentes cómputos sobre el texto bíblico, comienza el 3761 a. C. Sin la idea de un acto concreto de creación, no hay punto cero ni inicio de los tiempos. Y sin inicio de los tiempos no hay tampoco progreso ni final: de hecho, sin esta forma de pensar el pasado no existe tampoco un futuro como culminación de todo el proyecto divino. El "final de los tiempos" es por tanto el punto *omega* que cerrará algún día, necesariamente, la línea recta que comenzó con el punto *alfa*. Es en esta visión lineal donde se sitúa el nuevo punto cero que introduce el cristianismo: un acontecimiento fundador y decisivo —tan decisivo como la renovación de la historia y de la raza humana que significa la venida de Cristo— que difícilmente hubiera podido situarse en el tiempo difuso y sin expectativas de los griegos o los romanos. Eran los judíos quienes esperaban la llegada de un hecho concreto y transcendental, una "venida", en su relación con el Dios eterno, y alguien dijo: "ese momento ya ha llegado, y partir de este punto la historia adquiere toda su plenitud". De tal manera que todo el tiempo anterior es un tiempo que explica esa llegada, a partir de la creación, la caída y la necesidad de redención, y todo el tiempo posterior será una maduración progresiva hasta la segunda "bajada" de Dios a la tierra. En todas las versiones gregorianas o clásicas del Credo, el momento más alto, el que se canta de modo más recogido y lírico, son las palabras *descendit de coelo, et incarnatus est ex Maria virgine, et homo factus est*. Cuando el Dios creador baja del cielo, se encarna y se hace hombre, todo comienza de nuevo y ese momento se convierte en el punto central entre el inicio primero y la consumación final de los tiempos medievales, una "era hispánica" o de Augusto, de origen incierto, al lado de la ya general de la Encarnación. No hay duda de que es esta idea de fundar un tiempo nuevo, o de reinaugurar la historia, con un hecho decisivo y definitivo, la que ha inspirado algunas pequeñas "eras" modernas, tan efímeras como llenas de soberbia: la era republicana en Francia, que duró del 1792 al 1806, o la era fascista y sus tristes imitadores hitlerianos o franquistas.

Lo que resulta hasta un cierto punto sorprendente, vista la lentitud e irregularidad de su difusión durante tantos siglos, es la absolutización que después—durante los tiempos que llamamos modernos y contemporáneos— hemos hecho de aquel *punto cero*, no ya como hecho central de una historia humana vista en términos de proyecto divino, sino como fundamento de una cronología universal y como *única* manera, no divina sino práctica y humana, de expresar el tiempo “nuestro” y también todos los tiempos: *todo* tiene lugar, para nosotros, tantos años o siglos después de Cristo o tantos antes de Cristo y no hay más manera universal de entenderse. Por supuesto que todo ello no pasa de ser un efecto de la expansión colonial y cultural europea (y es también en el centro de esa expansión, durante el siglo XVIII, cuando se comienza a contar regularmente también hacia atrás, en forma de siglos y fechas “antes de Cristo”). Precisamente, por eso es una cosa tan nueva y tan original que ahora mismo, a punto de cumplirse el segundo milenio de la encarnación o nacimiento de Cristo, prácticamente *toda* la humanidad esté llena de una expectativa concreta o difusa, mientras que en el momento del primer milenio, cuando llegaba el año 1000, fue tan poca la gente, aun dentro del mundo cristiano, para quien ese año tuvo algún sentido especial. O que ni siquiera llegaran a saber que “ese año” se acercaba, llegaba y pasaba.

Mi impresión es que los famosos “terrores del año 1000” fueron algo muy reducido en extensión y en intensidad. Quizá cosa de “algunos monjes franceses”, como lo expresa más de un historiador, o una cosa que llegó también, a través de los sermones, a algunos sectores limitados de la feligresía. En todo caso, difícilmente pudo ser un fenómeno general y común a toda la cristiandad, ni siquiera a la europea occidental, cuando la fijación de las fechas, los años y los números era todavía tan restringida y tan incierta: hace ahora mil años, ¿cuánta gente *sabía* que “estaba viviendo” en el año 997 y que faltaban dos años o uno o apenas unos días para la llegada de un supuestamente fatídico año 1000? Sobre esta experiencia histórica tan mínima hemos construido después, mucho después, nuestras especulaciones sobre milenios, milenarios y milenarismos. Con un considerable abuso del vocabulario, en este último caso: como si cualquier expectativa de grandes cambios unidos a grandes señales pudiera relacionarse con los supuestos terrores apocalípticos de aquel casi inexistente año 1000. También existe otro “abuso de vocabulario”: que la palabra *apocalipsis*, que originalmente significa “descubrimiento” o “revelación” (revelación escatológica: sobre las cosas últimas y el final de los tiempos) haya pasado a ser, en el lenguaje más común, algo próximo o equivalente a cataclismo o catástrofe. Y que *cataclismo* y *catástrofe*, a su vez, hayan adquirido un sentido de “destrucción total” que no es en absoluto el que tenían originalmente.

Si todo esto tiene alguna explicación, seguramente hay que relacionarla con el hecho de que el “final de los tiempos”, tal como lo imaginan los profetas en la

Biblia (sobre todo Isaías) y tal como lo “revela” o descubre san Juan en su libro, no está tan lejos, después de todo, de la visión cíclica y pesimista presente entre los griegos o los persas. En el sueño de Nabucodonosor, interpretado por el profeta Daniel (y escrito en época helenística), aparece la célebre imagen del gigante de cabeza de oro, pecho de plata, vientre de bronce, piernas de hierro y pies de barro... y la piedra milagrosa que golpea los pies y destroza el gigante entero, mientras que ella misma se convierte en montaña que llena toda la tierra. La imagen es, en el fondo, la misma de las cuatro edades de la humanidad —de oro, de plata, de bronce y de hierro— tal como aparece en *Los trabajos y los días* de Hesíodo y fue después de uso común. La degradación de los metales expresa una visión de la evolución (“involución”) humana desde una edad dorada primigenia, feliz y sin trabajos ni dolor, hasta una edad contemporánea llena de violencia y de muerte. Y al final, en Daniel pero no en Hesíodo, la destrucción y el orden nuevo. Por otra parte, puede que fuera en Babilonia, país de Nabucodonosor y de su sueño, donde tuviera origen la idea de los ciclos cósmicos y el eterno retorno, pero fue en la lengua griega donde encontró el vocabulario que para nosotros es significativo: el camino *cíclico* o en forma de rueda, el *período* o recorrido de los planetas, el gran “año cósmico” a lo largo del cual se producirá el retorno o restauración de las constelaciones y el “nuevo nacimiento”, *palingenesis* o recreación de todos los seres y todos los sucesos. Este año cósmico, a su vez, está dividido en dos grandes estaciones, invernal y estival, que culminan respectivamente en un diluvio general o gran inundación, *kataklysmós*, y en un incendio universal, *ekpyrosis*. En cuanto a *catástrofe*, es algo más o menos equivalente a *revolución*, es decir, la vuelta o giro de las cosas, que parece inevitablemente asociada a la destrucción de lo que ha llegado al final de su ciclo.

Con todo ello, con mitos y con palabras, el tiempo judío y cristiano, progresivo, lineal y limitado, de la alfa a la omega, no pudo llegar a escaparse (en el pensamiento común, fuera de la teología) de las imágenes cíclicas y “catastróficas”, de la rueda y vuelta al origen, el eterno retorno, la edad de oro y el futuro como decadencia y retroceso. No hablo tanto del pensamiento sistemático, teológico o filosófico como de la visión común, de las metáforas activas, de la poesía, de los usos del lenguaje que revelan el fondo de las imágenes que expresan: el “futuro” no como ascenso hacia la perfección y el progreso o preparación para el juicio y el final de los tiempos, sino como retorno a los orígenes o como catástrofe regresiva. La primera visión del futuro (un futuro siempre lejano para la mayoría, no para las “sectas”, que cultivan expectativas inminentes) corresponde a la visión moderna o a la visión cristiana o a las dos juntas y combinadas: la humanidad avanza hacia alguna condición mejor, en este mundo o en el otro o en los dos. La segunda visión, tan presente a pesar de todo, es la visión “antigua”, pre-moderna y también pre-cristiana: todo volverá atrás, inevitablemente, todo progreso es hueco y falso y se derrumbará algún día no lejano. Una película tan

significativa de las últimas décadas como *2001, odisea en el espacio* es sobre todo una alegoría del gran ciclo de la historia humana: el futuro brillante, la expresión más avanzada del conocimiento y de la experiencia y madurez de los hombres se resuelve en un regreso al estado embrionario y a los gestos y gritos inarticulados de los primeros homínidos. Pero quizá es aún más significativa la abundancia de films que retratan un futuro, próximo o no muy distante, en que la humanidad simplemente ha regresado a una vida de violencia extrema y de barbarie, en sociedades más o menos orwellianas o simplemente bestiales: el futuro como vuelta a o caída en alguna forma de horror primitivo. No sé si esta visión anti-utópica, pesimista, de utopía negativa, es tan extensa y popular desde hace algunos años por la proximidad del “paso del 2000” (quizá sí: la odisea y regreso de aquella película emblemática tenía lugar justo el 2001), pero ciertamente ello juega un papel, al lado de la aceleración de tantos cambios sin tiempo de sedimentarse o de la percepción del futuro como lleno de incertidumbres y amenazas nuevas y universales (que es una percepción de hechos reales, en definitiva: nunca antes hubo nada como la amenaza nuclear o los peligros para el medio ambiente, por ejemplo).

El hecho, en todo caso, es que ahora, a finales de *nuestro* siglo XX, vuelve a extenderse la percepción de un tiempo no lineal (no “tiempo de salvación” o “hacia la salvación”) sino cíclico y retro-spectivo, de mirada hacia atrás. Como si, en la imaginación, en el proyecto, o en alguna forma de la historia reciente, hubiéramos estado *ya* en el futuro y resultó que no era un buen lugar para vivir. Hubo proyectos de acercar un “final de los tiempos” definitivamente cerrado y “feliz”: el milenio implacable del nazismo, el “paraíso comunista” o la fe en una imprecisa “modernidad” como remedio eficaz de todos los males. Y los proyectos se resolvieron en el horror, la inhumanidad o la simple decepción. De tal manera que la única *utopía* positiva, sin tiempo ni lugar precisos resulta ser la recuperación de los aspectos más aprovechables y humanos de un tiempo pasado o, mejor dicho, recuperar un ideal de armonía y vida “natural” que se supone que “antes” existió y “ahora” hemos perdido. Un poco, quizá, a la manera como pensaban los estoicos antiguos, pero ¿quién se acuerda de ellos? ¿Quién se acuerda de los antiguos, ahora que ha resultado tan incómodo y peligroso ser modernos?



Vive memor! No olvides

POR

MIKEL AZURMENDI

En un reciente artículo nuestro colega y amigo D. Greenwood, en realidad en su texto leído para ingresar en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas¹, formulaba una crítica a la actual división del trabajo en el seno de las ciencias sociales, valorando negativamente el giro dado a nuestra disciplina al haber abandonado su inicial planteamiento como “ciencia moral y política” o investigación interesada en la abolición de las condiciones de racismo, xenofobia, marginación, discriminación, desigualdad social, etc. Yo también me alinee entre los que Greenwood llamaría partidarios de las “agendas reformistas”, es decir, entre los que piensan que el conocimiento es solidaridad, que la verdad no estriba en sacar a la luz la escondida naturaleza intrínseca del mundo, sino más bien en poner al día las creencias que nos posibilitan perseguir nuestros fines y obtener lo que queremos. Conocer, avanzar en la verdad, perseguir la objetividad consiste en la búsqueda de acuerdo sin constricción alguna. Lo cual convierte a la investigación científica en una discusión, un debate libre y abierto que, según razones definidas y asignables, a golpe de ensayo y error, va persiguiendo creer lo más oportuno. El fin mismo de la ciencia más parece que sea el de ampliar ese tipo de asociación para discutir o comunidad de buscadores de nuevos y más útiles consensos que el de arrancar al mundo no se sabe qué extraño secreto. La finalidad del conocimiento no parece que sea más que la formación y ampliación sin límites de las comunidades que practican la libertad de pensar, decirlo y evaluar las propuestas; el fin del conocimiento sería sobre todo moral, pues parece que logra ampliar el consenso cognitivo a base de institucionalizar instancias o políticas democráticas.

Desde este prejuicio mío recuperaré una vieja perspectiva para orientar una discusión en este tema del cambio de milenio. La perspectiva se fraguó por vez primera en la historia de Europa al calor de cruentas batallas y masacres que horrorizaron al propio combatiente. Tras mostrársela a vuelo de pájaro desde el recuerdo de nuestra identidad belicosa, os sugeriré por qué creo que es menester volver a ella, como *caveat* necesario ante el nuevo milenio.

GUERRA, DOLOR Y HUMILLACIÓN

La guerra ha existido siempre. El miedo, el temor, la coacción han sido el sendero habitual del humano para andar por casa, bien sea en el clan, tribu, ciudad-

estado, parroquia o bien en el condado o en la nación. Múltiples instituciones culturales han convertido el sufrimiento físico, la vejación moral y la humillación psicológica en prueba de hombría y de feminidad: ¿no resulta demasiado complaciente con los horrores de nuestro mundo la defensa del etnocentrismo del rito de paso violento?, ¿es quizás creíble la etnografía que hace razonable el dolor en las otras culturas? Es muy probable que las víctimas agraviadas por la mayoría de las formas políticas de gobierno tradicionales no hayan disfrutado de sus cadenas físicas, psicológicas y morales más de lo que disfrutaríamos nosotros ahora.

Por no mentar más que el dolor y la crueldad en nuestra tierra, señalaré el hecho fundante de la identidad española: la guerra. El signo que sistemáticamente tras-viste su significado es el de *Cruzada y Reconquista*, forjado primero por los cronistas cristianos de finales de la Edad Media para justificar la expansión hacia el sur de aquellos recintos mini-reino norteños (León, Castilla, Navarra y Aragón)². “Santiago y cierra España”, Cid-Tizona-Babieca y variados Guzmanes buenos fueron algunos indicadores épicos de justificación de sangre y necesidad de crueldad. Luego, los héroes bélicos de nuestro jacobebismo pasaron a tener destino universal mediante la lustrosa legitimidad del saqueo cultural por parte de Cortés, Pizarro o Valdivia. Tras la eliminación del cacique indígena, la guerra se exportó a Europa, de uno a otro confín, de Flandes hasta Turquía. Un solo botón del horror de la empresa fue la instauración del Tribunal de sangre por el duque de Alba: el opositor encarcelado iba siendo envenenado día a día mediante ingestión de ínfimas dosis de veneno. Deshecha nuestra empresa europea, la guerra quedó acantonada entre nosotros bajo salvaje forma de represión entre absolutistas y liberales que únicamente llegaban a un alto el fuego para combatir al moro de África. La última guerra civil puso de manifiesto que el *yihad* o espíritu de cruzada era la cara de nuestra identidad nacional y, la cruz, eran la represión y el exilio. Cruzada y destierro, terror y humillación, he ahí el cruel y bifronte asiento identitario sobre el que hemos levantado recientemente un consenso constitucional. Consenso que, por desgracia, no fue explicitado en el país de los vascos con las aterradoras consecuencias que estamos conociendo.

En efecto, la naturaleza del consenso prefirió ocultar hechos todavía impunes y, según se cree, hasta “normales en las democracias”³, como el premeditado asesinato y tortura por parte del Estado de 20 personas, no todas militantes etarras, u otros hechos como las frecuentes torturas en comisarías, la sistemática humillación en cárceles o la crueldad para con gentes inocentes a quienes se les obliga a sufrir prolongados desplazamientos para ver a sus familiares presos. Aquel consenso no logró entonces ni ha logrado después que cesase el terror de ETA, que, ciertamente, se va expandiendo en círculos cada vez más siniestros. Desde el niño asesinado por una bomba puesta en el cuartel donde dormía junto a sus padres hasta el tiro al profesor en su despacho universitario, existe una amplísi-

ma gama de víctimas entre las que subrayaré tres, aquí en el país vasco: una, la compacta y generalizada del profesor, periodista y juez amedrentados; otra, la cobarde y sutil de la ciudadanía, que piensa aún que el terror tiene sus motivos que se podrán obviar con un hábil silencio, y la absolutamente impía de 200.000 personas que aquí apoyan matar, torturar y secuestrar para lograr sus objetivos políticos. Porque nada podemos decir ya de dos personas que yacen en la oscuridad de algún *zulo* de dos metros cuadrados y cuyo psiquismo habrá llegado con absoluta seguridad ya a explotar en fragmentos, lúcidos como la muerte misma, refractando el caos del dolor inútil.

Y, sin embargo, sucedió ya una especie de milagro, un hecho sin precedentes en nuestro ámbito cultural, cuando, en el siglo XVII, ante cruentas formas de lucha religiosa y dinástica entre creyentes de diferentes religiones cristianas, unos soldados británicos, primero, y luego unos europeos especiales, que llamamos “ilustrados”, se propusieron crear nuevas bases de entendimiento para evitar el dolor y la humillación y vivir en paz. En el gran debate de Putney (1647) soldados, civiles y *niveladores* defendieron con ahínco que todos los hombres (salvo sirvientes y mendigos) eran iguales y libres⁴. Allí, el coronel Rainborough defendió sin paliativos la igualdad de todos, “ya que realmente creo que el hombre más pobre de Inglaterra tiene una vida para vivir, lo mismo que el más grande”. En su exilio francés, en ese mismo momento, Hobbes escribía el *Leviatán*, con el único propósito de inventar nuevos léxicos para redescubrir al humano; la igualdad humana la veía fundada en el miedo, el miedo de cada cual a perder lo único que importa verdaderamente, la propia vida. Desde esa preocupación, diseñó nuevas perspectivas para considerar a todos los humanos igualmente interesados en consensuar algún punto de encuentro político común. Por causa de sus creencias y defensa de opiniones “nadie debería dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”, escribía Locke, otro coetáneo británico⁵. Por entonces también, Spinoza, un pulidor de cristales judío hispano que había probado en su familia el odio y la persecución, pero también la tolerancia al poder afincarse en su exilio holandés, había escrito que “la ciudad de Amsterdam cosecha los frutos de esta libertad en su propia prosperidad y en la admiración de todas las otras gentes. Ya que en el estado más floreciente y en la ciudad más espléndida, hombres de todas las naciones viven juntos en la más grande armonía, y no hacen preguntas antes de confiar sus bienes a un conciudadano... Su religión y su secta no son consideradas de importancia”⁶.

Lo que en un largo debate opusieron soldados, gentes hartas de sufrir y pensadores libres, era otro modo de concebirse a sí mismos: pretendían que cada cual construyera su propio recinto personal y definiera sus propios intereses y, al poder defenderlos en público, aceptar el hecho de que otros fuesen diferentes; solamente así se lograría –según ellos– poner fin a la beligerancia y sufrimiento de

aquella época de reivindicaciones absolutas. Pues para aquellos primeros defensores de la tolerancia *el mal absoluto era sin duda la crueldad*, una absoluta ofensa contra Dios o la humanidad, según ellos. Ya que suele ser sumamente difícil “amar al otro”, lo que está a mano de cualquiera es, al menos, no “hacerle daño” alguno. Eso pensaban. Y así fue inventándose y tomando fuerza una singular plataforma política, al objeto de garantizar las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad personal. A ese conjunto de doctrina política para enfrentarse al absolutismo se le suele llamar liberalismo y su nervio consiste en la defensa radical de la libertad individual: defender que todo adulto tome tantas decisiones efectivas, sin temor ni coacción, sobre cuantos aspectos de su vida sean compatibles con la libertad semejante de todo otro adulto. Ello implica una exigencia de Gobierno limitado y de negación de cualquier arbitrariedad u obstáculo por parte de la autoridad al libre ejercicio de la religión, la expresión y la asociación. Implica además, en lo social, una dispersión del poder entre una pluralidad de grupos con facultades políticas que se da en llamar pluralismo. Este léxico antiabsolutista fue calando con el tiempo en la gente de manera que posibilitó un considerable incremento de prácticas sociales tolerantes e interacciones pacíficas.

Se fue generando con ello un nuevo *ethos* o carácter disposicional de gentes con propensión hacia determinadas acciones de tolerancia y participación ciudadana y, por tanto, a considerar nocivo y nefasto otro tipo de actuación constrictiva. La democracia es uno de los espectaculares resultados que produjo más tarde la nueva ética igualitaria o costumbre de libertad ciudadana en Europa y América; entraña la regulación de la vida pública mediante el gobierno de la mayoría, ciertamente, pero sobre todo es un *ideal* de sociedad para las gentes, al pertrecharlas, gracias a la educación, en la tolerancia de las opciones privadas de vida y, gracias a la participación política, en la formación y control del gobierno. Donde cuajaba este ideal, se iban acabando las luchas entre ciudadanos por cuestiones dinásticas, religiosas o tribales, pero no por ello han terminado los conflictos cívicos, las conmociones bélicas ni el dolor del genocidio y la humillación cultural. Visto desde hoy, finales del siglo XX o siglo de la gran intimidación, es menester hacer memoria y reapropiarnos aquella perspectiva orientada a evitar el sumo mal, la crueldad humana.

LA LIBERTAD DESDE EL MIEDO

Propongo hacer memoria; más aún, incluso tomar partido por la memoria y no tanto por la esperanza. Porque tanto la propia Ilustración como, luego, la reflexión filosófica y política han ido olvidando la esencia de la peripecia hacia la libertad (osar pensar libremente para discutirlo con otro). Y se ha ido olvidando

justamente por creer haber dado con la piedra filosofal del asunto: *la* naturaleza humana racional con principios universales y leyes válidas para todo contexto. Occidente ha creído así hallarse en la poza de *la* racionalidad, el contexto de asignar a cualquier discurso su lugar y rango. Occidente confió en el método, en poder determinar reglas para ver cómo son las cosas, distinguiendo géneros epistemológicamente diversos, tales como ciencia, técnica, moral o arte, pero olvidó que su inesperada potencia no estribaba tanto en haber descubierto aquello sino en haber estado discutiendo de todo ello. Olvidó que el inusitado avance consistía en conversar y deliberar sobre sus asuntos y no vio que, dado el carácter contingente del punto de partida (esto es, el legado intelectual o estado de la cuestión de las discusiones que le habían precedido), sólo podría adquirirse un nivel contingente, histórico y mudable de conocimientos. Y así, avanzando en la discusión de renovados intereses, se lograría avanzar en nuevas “agendas reformistas”, que diría nuestro amigo Greenwood, en agendas culturales, médicas, morales, físicas, biológicas, políticas, artísticas o las que hubiere en la mesa de discusión de los intereses humanos.

Por consiguiente, haber ontologizado el *qué* a expensas del *cómo* nos ha hecho olvidar que siempre hay mucho que temer. Se ha preferido creer que por haber entronizado la libertad en los derechos todo caminará de por sí hacia el mejor mundo de los posibles. Es decir, se ha preferido no considerar el control del daño como constante quehacer, sino mirar al tribunal como paradigma de la política: elaborar reglas y decisiones justas para satisfacer el mayor número posible de demandas hechas por ciudadanos individuales en contra de sus iguales, del gobierno y de otras instituciones socialmente poderosas. Se prefiere olvidar que alguien está siendo torturado ahora mismo y que puede que también hoy el miedo agudo se haya convertido entre nosotros en la forma más común de control social. No se quiere tener en cuenta que las unidades básicas de la vida política no son las personas razonadoras sino los débiles y los poderosos: los que tienen poder militar, policial y persuasivo y los que no lo tienen. No me estoy refiriendo al asunto del totalitarismo, no, sino al del abuso del poder de todo tipo de regímenes democráticos; a que determinados agentes de todo gobierno tenderán a comportarse ilegal y brutalmente la mayor parte del tiempo si no se les impide hacerlo. Me refiero al exceso de celo de los funcionarios oficiales en todos los niveles de la administración, porque siempre cargan más sobre el débil y el pobre. Me refiero a la gran debilidad de los controles y límites del poder. Me refiero a la constante práctica de la crueldad, sobre inferiores o subordinados, niños, mujeres, africanos, inmigrantes, presos, humanos-cobaya, humanos-clínex, humanos-chantaje o humanos-secuestro. Crueldad es imponer deliberadamente dolor físico, y secundariamente emocional, a una persona o un grupo más débil por parte de otro más fuerte a fin de lograr algún fin.

Ante las angustias milenaristas, el correctivo que propongo no es utópico como lo fue la *renovatio imperii* hace mil años o la *revolución* hace bien poco; el correctivo es mnésico, recordar lo que realmente somos: puesto que la crueldad pública no es, generalmente, ninguna predisposición personal, sino que la hacen posible las diferencias en el poder y se halla instalada en el seno del sistema de coerción en el que todos los gobiernos deben confiar para desempeñar sus funciones. Es verdad que todo sistema de leyes está preñado de temor (*timor fecit deos*) y que la coerción atañe al humano en tanto que ser cultural; pero existen además, y sobre todo, actos de fuerza arbitrarios, inesperados e innecesarios, y existen también actos de crueldad y tortura de agentes militares, paramilitares y policiales en cualquier régimen. Conviene no olvidar que, como tomaron conciencia europeos del siglo XVII, el miedo es tal vez el universal cultural humano. Porque, dado el lenguaje, dada nuestra aptitud para significar y crear mundo, resulta que infligir sufrimiento y dolor al semejante es dejarlo fuera del lenguaje, expulsado del *ring* de los hablantes, *kao* total. En ninguna parte ni jamás ha existido el lenguaje de los oprimidos. Los oprimidos yacen en un *zulo*, siempre mudos y a oscuras.

Pero este recordatorio no sólo proporciona visión negativa (que la hay) sobre nuestro milenio en fuga, sino además conciencia de progreso moral. La sustancia del progreso moral en Europa durante este último milenio estriba en esta capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, religión, nación, cultura, etc.) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y a la humillación. Desde hace casi 300 años ha aumentado la capacidad humana de considerar incluidas en la categoría "nosotros" a personas muy diferentes de nosotros; se nos plantean cada vez más serias dudas respecto de uno mismo, de si uno es suficientemente sensible al dolor, dudas acerca de si los ordenamientos institucionales son aptos para hacer frente a la humillación.

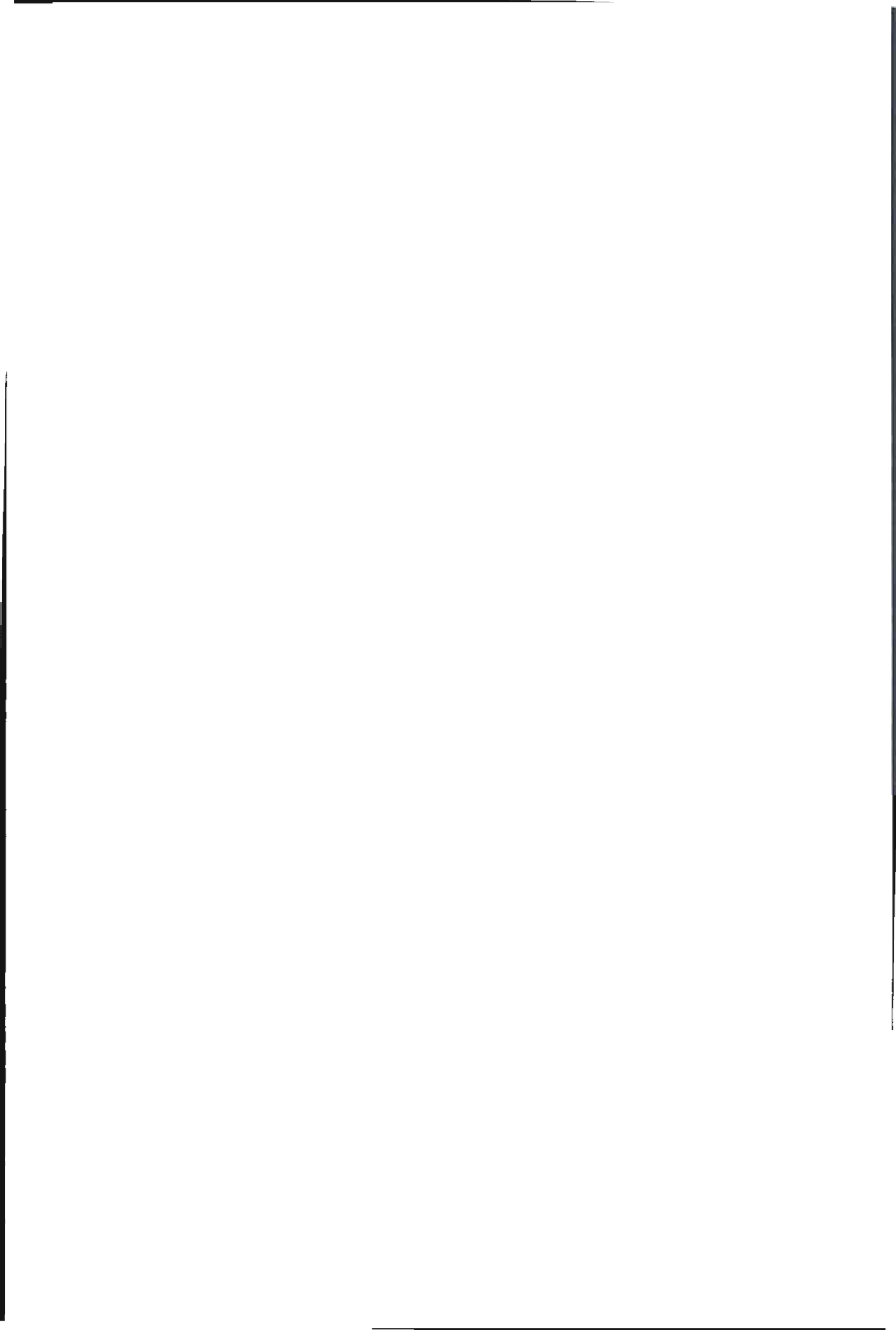
Estamos viendo que vascos con familiares asesinados y torturados no reclaman la venganza de la víctima sino sólo reconciliación; que artistas y gentes de cultura franceses han conminado al Estado a abrogar el decreto de persecución del inmigrante; que en Bélgica cristianos y musulmanes; que, ante el inminente cierre de una fábrica de coches, la solidaridad ha roto barreras estables, religiosas y culturales; que, ante los 300.000 bosnios que se apresta a expatriar el Gobierno alemán, hay planteada una insólita cuestión de solidaridad. La literatura, el cine, Amnistía Internacional, pero también la antropología, hacen descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación. Desde ahí se está desarrollando una conciencia cosmopolita y de solidaridad. Ahí se fecunda el progreso moral, no tanto como cuestión de reconocer algo compartido entre humanos, algo universal y esencial, sino más bien como conciencia de seres que nos

dolemos, sufrimos, pero también sentimos los detalles de las vidas de los otros. Cada vez más la cuestión del “otro” está convirtiéndose en la cuestión de “uno de nosotros”.

Puedo constatar que esto es verdad en el caso de Euskadi, donde los crecientes sentimientos contra la crueldad permiten ver sin olvido este duro fin de milenio. Vivamos memoriosos, *Vive memor!*, como dijera la oda de Horacio, acordémonos de que otros humanos enfrascados en guerras tan crueles como las nuestras encontraron la salida liberal: no temer a nada en la vida tanto como a ser cruel, es decir, expulsarle al otro de nuestra conversación⁷.

NOTAS

- 1 *La Etnografía y la etnicidad en España y los Estados Unidos: un replanteamiento de la división del trabajo de las ciencias sociales*, Separata de *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1996.
- 2 Recomiendo la lectura de los últimos trabajos de JON JUARISTI sobre invención de la nación, especialmente “El ruedo ibérico. Mitos y símbolos de masa en el nacionalismo español”, en *Cuadernos de Alzate*, mayo de 1997, n.º 16: 19-31.
- 3 Así ha definido al GAL recientemente la parlamentaria socialista Carmen Romero, esposa del ex presidente del Gobierno.
- 4 Para un buen resumen de lo que estuvo en juego antes y durante el debate de Putney, véase C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Libros de Confrontación, 1970. Mi cita sobre los niveladores procede del cap. III, “Los *Levellers*: derecho de sufragio y libertad”.
- 5 J. LOCKE, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza (II, 2, 6).
- 6 B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Madrid, Tecnos.
- 7 Este texto fue leído meses antes de la liberación de Delclaux y Ortega Lara, secuestrados por ETA, y, por tanto, es anterior a la primera acción popular masiva contra ETA, tras el asesinato del concejal de Ermua Miguel Ángel Blanco.



Circa. Antropología del tiempo y la inexactitud

POR

IGNASI TERRADAS*

HISTORIA Y BIOLOGÍA

El uso del adverbio latino *circa* (= cerca, hacia, alrededor...) ha sido común entre los historiadores para indicar el tiempo aproximado de algún acontecimiento histórico. Normalmente, se utiliza para épocas y contextos en los que la inexactitud temporal no suscita problemas graves de conocimiento histórico. Además, para bastantes historiadores, la inexactitud en la historia ha pasado de ser una imprecisión cronológica a ser una precisión fenomenológica. Varias descripciones de tiempos subjetivos e intersubjetivos, propias de la literatura y la filosofía del siglo XX, han facilitado tal desarrollo¹.

En biología, el uso del mismo adverbio es algo distinto. Se antepone en la designación de períodos y ciclos de coincidencia, arrastre o sincronía mutuas, siempre aproximativas, aunque recurrentes. Uno de los términos más conocidos en ese sentido, *circadiano*, se refiere a los ritmos producidos por osciladores fisiológicos en varios organismos y que sincronizan o se arrastran, siempre aproximadamente, con el período de luz diurna². Parece que fue Franz Halberg³ quien en los años cincuenta sugirió la denominación *circadianos* para los ritmos de libre ocurrencia “de más o menos, pero no exactamente, 24 horas”.

Desde la perspectiva fisiológica⁴ se define *ritmo* como la aparición repetida de alguna función; *período* del ritmo, como tiempo entre las repeticiones de un punto reconocible, y cada *ciclo* comprende más de un período. Es importante, sobre todo de cara a la experimentación, definir el *período de libre ocurrencia* como el período de un ritmo que prosigue en condiciones ambientales constantes.

Salisbury y Ross⁵ critican los “Biorritmos y otras pseudociencias” que hablan de varios ritmos humanos inverificados. Resulta muy significativo –hasta la paradoja– que los biorritmos de los “humanistas esotéricos” o de la “New Age”, de origen U. S. A., defiendan la exactitud en los ritmos vitales (23 días para el “físico”, 28 días para el de “sensibilidad emocional” y 33 días para el “intelectual”), cuando la característica más verificable de los ritmos de la vida (incluyendo la humana) es su carácter *circa*. Es decir, que los científicos han estimado la exactitud de los “alternativos” como impropia de la vida (de la vida humana también), ya que lo propio de la vida es la inexactitud rítmica.

Los biólogos añaden más cosas al carácter *circa* (en oposición a las nociones “alternativas”, más cercanas a la fatalidad numérica y a la obsesión con las coincidencias exactas): la variabilidad individual (dentro de cada especie) de estos ritmos aproximados y la facilidad con que pueden desviarse, mediante múltiples factores ambientales. Hablan de “períodos flexibles”, no rígidos o exactos.

Así, pues, tenemos dos utilizaciones algo distintas de la misma palabra: en historia se reserva para la datación inexacta de acontecimientos y en biología para la sincronización o arrastre inexacto de movimientos.

Estos dos conceptos, acontecimiento y movimiento, pueden analizarse antropológicamente, fijándonos en lo que la inexactitud significa para la vida social de varias culturas. Pero, antes, sigamos con la historia y la biología.

La inexactitud es propia de ambas disciplinas. En la historia, la inexactitud equivale a la incertidumbre en la datación. En la biología, la inexactitud es una aproximación constante y positiva entre varios movimientos recurrentes.

Es así como interpretamos de manera algo distinta la inexactitud en lo que convencionalmente llamamos “tiempo lineal” y “tiempo cíclico”⁶. Pomian nos recuerda también que la representación cíclica del tiempo en la historiografía se considera endógena o propia de series y ciclos históricos. Su sincronía calendárica sería pura coincidencia. Por lo general, la historiografía que ha arrancado de autores como Jevons, Simiand, Kondratieff o Labrousse no ha advertido sincronizaciones entre series históricas y cronologías naturales o calendáricas. La “excepción que confirmaría la regla” sería la sincronización entre temporalidad natural e histórica para las variaciones estacionales de clima, producción y precios agrarios. Precisamente, estos datos no han podido ser criticados como los proporcionados por ciclos históricos endógenos.

Fijémonos ahora en algunas implicaciones de la distinción entre la inexactitud lineal y cíclica. En la primera, la datación es casi un acierto o un criterio de aproximación a una fecha precisa. En la segunda, la aproximación es entre movimientos, de tal manera que constantemente puede verificarse el hecho aproximativo. Hablamos, pues, de dos experiencias distintas con el tiempo.

La datación aproximada se ensaya en contadas ocasiones y permanece como un referente cronológico. El movimiento de aproximación (el *circa* que se antepone al período, no a la fecha) puede sujetarse a mediciones cuyo acierto de precisión cronológica es sustituido por una fórmula de sincronización entre movimientos distintos y no uniformes. La experiencia biológica desemboca en una cronosofía diversa de la historiográfica: del saber que quizá o casi hemos acertado en el tiempo, en una o en pocas ocasiones (al datar), pasamos a saber que siempre nos hallamos cerca de una precisión que por su misma naturaleza —la de los

movimientos naturales— no es uniforme⁷. En este caso, si hay que hablar de aciertos, éstos corresponden sólo a coincidencias entre tiempos naturales, cosa que se traduce psicológicamente en sensaciones de sorpresa o perplejidad ante la percepción temporal.

Desde la perspectiva psicológica podemos entonces hablar de dos memorias. La que trata de colocar algo en el tiempo, en todo el tiempo, en la percepción absoluta del tiempo, y que rige cualquier duración. Luego hay la que trata de obtener una sincronización —siempre aproximada— entre varios tiempos. Para ésta, el recuerdo es como un ajuste o sintonía entre un movimiento del pasado y otro del presente, una relación entre oscilaciones, períodos o épocas. Entonces, todo acontecimiento es recordado según una relación entre movimientos, como si fuera una relación entre engranajes irregulares de forma y moción.

El ajuste aproximado entre los ritmos biológicos del organismo de una persona de los de otros organismos humanos y no humanos y de otros ritmos de muchas más cosas que constituyen el entorno (atendiendo a todo aquello cuya naturaleza vibratoria pueda hacer de “reloj” para nosotros) es lo que forma el acontecer de la memoria. Por ello, y en virtud del nexa *circa* entre los tiempos, la memoria de cualquier acontecimiento o bien se hace depender y se explica según la causalidad de un tiempo (normalmente el más “lineal”) o uno se percata de la inexactitud del acontecimiento en su devenir. Si esto es así, es porque la memoria es un fenómeno construido con tiempos distintos, a menudo muchos y no todos conocidos.

El hallazgo y el olvido en la memoria (involuntarios, a la manera proustiana), pueden comprenderse también como una alteración de las relaciones jerárquicas de tiempos convencionales.

La misma borrosidad presente en cualquier recuerdo, mínimamente complejo, debería atribuirse también a la sincronización aproximada de los tiempos implicados en su producción.

En esta dirección filosófica debemos tener en cuenta que reconocer los tiempos de las cosas es casi todo lo contrario a conceder y concebir “cada cosa a su tiempo”.

Una vez que sabemos que diferentes ritmos biológicos (desde vibraciones hasta ciclos propiamente dichos) se sincronizan entre sí mediante arrastres o inducciones por estímulos sensibles⁸ y que dicha sincronización es siempre de carácter *circa*, consideremos los tiempos de la cronología occidental en relación con los de la vida humana.

La cuestión que queremos plantear parte de lo siguiente. Por una parte nos basamos en la distinción entre ritmos naturales y ritmos históricos y, por otra, en el posible efecto de arrastre y sincronización que los calendarios sociales pueden causar en los acontecimientos de la historia. Dicho esto, nos preguntamos: ¿podrían las vivencias convencionales de un fin de año, de siglo o un giro de milenio hacer de sincronizadores de la historia, precipitando fines y comienzos en consonancia con el calendario? Y, si así fuera, ¿cómo abordar el hecho de que este calendario es *circa* tanto para la naturaleza como para la historia?

UN PARADIGMA HISTORIOGRÁFICO DE LA METÁFORA TEMPORAL: *FIN-DE-SIÈCLE*

Entremos ya en ejemplos. Existe un cierto consenso historiográfico para hacer coincidir el fin del siglo XIX con un estado cultural y económico de decadencia o disforia. Parece que ello puede explicarse, al menos en parte, por una moda historiográfica que ha centrado su interés en un paradigma de crisis y hundimiento –con matices de abandono, nihilismo y melancolía literaria–, un mundo de genio y, no obstante, “sin cualidades”, con una gran decepción subjetiva ante los triunfos del positivismo objetivo.

Viena, fin-de-siècle es uno de los espacios más pletóricos de esa temporalidad recreada como acontecimiento. Nostalgia de lo que se “debió” rechazar, complacencia con lo que se despreció; el decadentismo y sus elogio-críticos parecen venerarlo a la vez que lo caricaturizan. Se escogen varias figuras para este juego de caricatura burlona y sensación de genialidad: Freud, Mahler, Wittgenstein... Se les hace arrastrar el fin de siglo, condenando casi de antemano el siglo XX. La pátina vienesa y lo desbordante de su obra les salva del determinismo de sus ideas generales o de sus anécdotas circunstanciales. Sin embargo, para los efectos de la divulgación, ese determinismo y esas anécdotas son lo que queda: anécdotas psicologistas y acusación del determinismo de las ideas “demasiado vastas”. La expansión de esas mentes creadoras se tolera menos que la reducción de sus esquemas. Y entonces, con otros esquemas, de geometría y cálculo más elementales, se redescubre el positivismo de un siglo XX que se respeta como esencialmente político. En esto radica posiblemente el éxito de un Karl Popper forzado a ideólogo.

Carl Schorske⁹, a pesar de abordar la Viena finisecular con sabio respeto hacia su complejidad y sus contradicciones, ha contribuido, con los envoltentes de su obra, al discurso de la caída conjunta del siglo y de la sociedad.

Esto es algo que sucede a menudo, el autor cede a un tópico de extraordinaria fuerza, en aras a la obtención de una comunicación o un primer guiño com-

placiente con una audiencia ya condicionada, y luego, a pesar de sus exquisitas puntualizaciones y eruditas críticas, no puede desplazar el tópico que le ha abierto el camino entre el público.

Schorske titula su libro con el concepto francés, y en francés, de *Fin-de-siècle*, abriendo brecha por el camino del regodeo decadentista que alcanzará su plenitud en París (a pesar también de otros mensajes) con la exposición *Vienne. 1880-1938. L'apocalypse joyeuse*¹⁰.

Pero no todo viene sólo de los títulos y sus evocadas decoraciones mentales y museísticas. También hay guiños importantes en los contenidos. Schorske comienza el primer capítulo de su libro con una parábola finisecular que además conecta significativamente Viena y París: "Al concluir la Primera Guerra Mundial, Maurice Ravel dejó constancia, en *La Valse*, de la muerte violenta del mundo del siglo XIX". La frase que escribe a continuación prefigura ya la idea del "apocalipsis alegre". Schorske tilda de macabra esta confluencia que Ravel musicó: "El vals, tanto tiempo símbolo de la alegre Viena, en manos del compositor se convirtió en una frenética *danse macabre*". *Fin-de-siècle, danse macabre*, conceptos del francés *pompier*, para la decoración finisecular.

Schorske lleva la analogía entre la composición de Ravel y "la relación entre la política y la psique en la Viena *fin-de-siècle*"¹¹ hasta la conclusión de que "cada tema continúa respirando su individualidad, excéntrica y distorsionada ahora, en el caos de la totalidad". Es así como entramos de lleno en la teatralidad de autorías diversas, aparentemente libres y geniales, pero irremisiblemente engullidas por el apocalipsis finisecular.

Sin embargo, el hecho más concluyente del hundimiento de (o, al menos, *en*) una civilización, la primera guerra mundial, es algo ya característico, para muchos, del tono del siglo XX. Pero, curiosamente, el fin del imperio (austriaco, se entiende), aunque resulte de esa guerra, se sincroniza más bien con el fin del siglo XIX, sobre todo en relación con algunas manifestaciones culturales.

Ese imperio explica la doble naturaleza de lo decadente: es un todo que "distorsiona, paraliza y destruye a los individuos que lo componen"¹² y "es sólo una ilusión de movimiento unificado resultante de una articulación accidental de partes fundamentalmente incoherentes, individualizadas". Absolutismo avasallador e ilusión de absolutismo, las armas y los fantasmas, juntos hacen el Imperio como opresión y como esperpento.

Cuando Metternich se retiraba de la política, después del revés de 1848, confesaba que el imperio era ya una artificiosidad que resultaba incluso más creíble en el extranjero que en Austria. Las conclusiones de Metternich, entonces, no podían ser más finiseculares: "Me he convertido (cosa que repugna a mi esencia

moral) en una fantasmagoría, en un ser imaginario, en un espíritu sin cuerpo, en el representante de lo que debería de haber existido y no ha existido nunca. He aquí la historia, y no la novela”¹³. Así era quizá, porque como dijo Gibbon a propósito del imperio romano, los gérmenes de la decadencia se hallaban ya en la propia construcción de la grandeza de un imperio.

Pero si el juicio y la evocación finiseculares de un imperio pueden ser anteriores a su caída, digamos formal, también sobreviven en lo real a esta misma caída. Y entonces aparece otra paradoja que puede explicar el por qué de la supervivencia del discurso finisecular de referencia imperial en nuestra cultura. Hablamos de lo que en historiografía se reconoce como “persistencia del Antiguo Régimen”. Para Arno Mayer¹⁴ las ideas que se forjaron en torno a la filosofía de Nietzsche y del darwinismo social, entre 1890 y 1914, lejos de reclamar una rebelión contra el estado liberal y la sociedad burguesa, recompusieron el conservadurismo característico del Antiguo Régimen. Así, generaron una mentalidad de “irracionalismo pesimista” que prevaleció por lo menos hasta la segunda guerra mundial. La ideología de “Antiguo Régimen”, inevitablemente asociada, sincronizada nostálgicamente, con un imperio, es la que con sus valores “ultrapatrióticos” y sus poses aristocráticas “reafirma los méritos y las necesidades del elitismo”. Por esa razón, las figuras que se destacan en la literatura y en la cultura en general siguen presentándose como una elite cuya superioridad sólo la sabe representar la distinción del Antiguo Régimen¹⁵.

Precisamente, para Schorske¹⁶ la asimilación social a la aristocracia en Austria se realizaba a través de la cultura. Es así como a través de la cultura podía formarse parte de la elite. Y esa cultura aristocrática, según el mismo autor, pedía sobre todo artes aplicadas y escénicas. Eso es lo que se le ofreció, no sin pugnar con otras necesidades artísticas y culturales en general. Pero el esteticismo ablandaba y confundía las contradicciones, cosa que hacía permanecer a los artistas febrilmente creativos y decadentes. Así se producía el “arte sin valor”, aquel que Wittgenstein atribuyera a Mahler¹⁷.

Sin embargo, otros reconocían en este arte una rebelión desatada desde el mismísimo interior de la decadencia o del absolutismo, cosa que no gustaba a quienes miraban de lejos a estos mundos. Ernst Bloch reivindicaba a Mahler para lo más profundo de la utopía, reconociendo en él un artista “inaudito por su fuerza y por el ardor viril de su *pathos*”, en medio de su “época, vacía, taciturna y escéptica”¹⁸.

A lo largo de su obra, Schorske desmiente el decorado que antes le ha abierto tanto paso. Ninguno de los autores que analiza se sustrae a las contradicciones de una sociedad que, si bien se complace en sus limitaciones, también pide cambios revolucionarios. No hay que olvidar que a esa Viena imperial le seguirá una Viena republicana y “roja” y otra vanguardista.

Schorske analiza con detalle la fuerza y las polémicas del movimiento secesionista. Pero en las conclusiones se impone la teatralidad general de la decadencia. Resulta paradigmático lo que dice de Klimt: “la misión cultural radical de Klimt murió cuando se calmó su ira narcisista. El pintor de la frustración psicológica y del malestar metafísico se convirtió en el pintor de la belleza vital de una clase alta, apartada y aislada de la gente común en una geométrica belleza hogareña”. Sin embargo, Schorske no ve una claudicación total del artista: “sería erróneo equiparar el retiro social de Klimt y su aislamiento psicológico con la decadencia artística. Por el contrario, su yo reorganizado ideó nuevas formas artísticas que le sirvieron como armadura contra los embates de la vida”¹⁹.

Pero las exploraciones “que Klimt abandonó cuando llevó a cabo su retiro estético al frágil refugio del *haut monde* vienés” resultarían más fecundas “en manos de los espíritus más jóvenes del movimiento expresionista”²⁰.

Si Klimt sucumbe, Kokoschka y Schoenberg no. Ambos “trabajan casi inconscientemente con camuflaje, utilizando formas estéticas tradicionales para encubrir su obra subversiva”²¹. Es la revolución “desde dentro”. Schorske termina su libro declarando que ambos se rebelaron claramente contra los límites de los primeros modernistas y, junto con Adolf Loos y Karl Kraus, “rechazaron el uso del arte como un cosmético cultural destinado a encubrir la naturaleza de la realidad”²².

Pero esta cultura vienesa no consigue imponerse irreversiblemente a la que antes le ha precedido. Y en nuestro fin de siglo y milenio prevalece la Viena del envoltorio *fin-de-siècle*. Se trata de una prevalencia pública, que como ya hemos dicho se ejemplifica con la exposición austrofrancesa de 1986 (*Vienne. 1880-1938. L'apocalypse joyeuse*), en la que Carl Schorske colaboró como consejero científico.

El cartel de la exposición destacaba en letras mayores las palabras *Vienne y joyeuse*, de tal manera que también podía leerse *Vienne joyeuse* con un intervalo de dos líneas que decían: *1880-1938: l'apocalypse*. Este hecho gráfico parece muy revelador: el apocalipsis es una historia precisa, con “repères chronologiques”: las consecuencias de la guerra franco-prusiana y de la represión de la Comuna hasta la primera guerra mundial, fenómenos todos ellos de mortalidad genuina, no simbólica. El fin de humanidades concretas, no de siglos abstractos. Saint-Saëns relacionaba esta mortalidad con la falta de cambios inspirados: “¿Quién descubrirá la verdad, quién resolverá el problema? Quizá eso hubiera sido la obra de una de esas jóvenes vidas que la Guerra ha segado a miles como espigas maduras...”²³.

Pero este fin de las humanidades concretas, la mortalidad masiva y personal, perpetrada por intereses, y con una sórdida *mise-en-scène* testimoniada por Karl

Kraus, resulta apenas reconocida por la historiografía de la cultura. Ésta se empeña en buscar otras causas y contextos, más atractivos para el desempeño de las capacidades de la memoria. Porque no hay que atribuir todo el olvido de la barbarie a la hegemonía de los vencedores o a la búsqueda de su congraciamiento, también existe el pudor y la reivindicación de la vida en la marginación de la criminalidad.

Pero en los productos de la cultura de masas-élite, se confunde o mezcla un poco de todo y "alegremente". Quizá esto explica, en parte, el sentido de *apocalypse joyeuse*.

El catálogo de la exposición comienza con unos *propos* de Cioran sobre "Sissi o la vulnerabilidad" en los que dice sentirse atraído por la tristeza húngara, el temperamento melancólico de la emperatriz y su aprecio por la locura. Reconoce que era "una gran egoísta", pero el autor de *Del inconveniente de haber nacido* defiende que Sissi nació ya decepcionada, inasequible a ilusiones y esperanzas gratificadoras. Cioran incorpora rápidamente la persona de Isabel de Baviera al personaje de un destino fatal, para quien el hundimiento del imperio era algo ya conocido de antemano, casi una pura certeza que no debía inquietarla.

Cioran termina sus disquisiciones sobre la emperatriz Isabel diciendo que, "como se ha dicho, y repetido, la desaparición del imperio austríaco, prefigura la de Occidente"²⁴. Reconoce su admiración por los períodos de decadencia, ya que de ellos surgen las cuestiones verdaderas de la existencia y la historia: "Las obsesiones, los caprichos, las extravagancias de una Sissi sólo podían obtener un mayor sentido en una época que culminaría con una catástrofe paradigmática".

La vida de Sissi estaría pues acorde con la sentencia de Karl Kraus que decía que la civilización vienesa era una estación meteorológica para conocer el fin del mundo. Claudio Magris²⁵ añade que Viena no sólo registraba los signos más imperceptibles de la catástrofe que se le avecinaba, sino que era un teatro en el que se prolongaba el ensayo general de este fin del mundo. Un mundo (un imperio) que resistía las contradicciones, puesto que no quería resolverlas. Esta prolongación agónica del poder se confundirá con la de la vida, a pesar de no existir correspondencia entre la pasión personal por la vida y el respeto imperial hacia la misma. Pero, especialmente la literatura, conseguirá jugar con esta analogía. ¿Qué otra experiencia humana puede dar mayor autenticidad a una agonía si no es la de la propia agonía de la vida? El éxito de la fórmula "Viena, fin de siglo o fin del mundo", ¿no sería el de una literatura simplemente sensible al aspecto agónico de la vida humana, universalmente comprensible, que revalidaría su historicidad con la caída de un imperio? De ser así, entramos de lleno en una interpretación antropológica: sólo podemos cualificar las duraciones que nos tras-

cienden con la experiencia de nuestra duración. No es porque hallemos calificativos que nos trascienden a nuestra duración de vida, que dotamos de credibilidad a la historia —es decir, de vida—, sino precisamente porque interpretamos lo que dura más que nosotros a la manera de nuestras propias duraciones, por lo que alcanzamos esa credibilidad. Siendo la experiencia vital más terrible y sufrida, la agónica, cuanto más se refleje en un personaje, más historia se comprenderá de una manera muy humana. Es así como los caracteres y las escenas de la caída de un imperio pueden resultar sorprendentemente íntimas al coincidir con las emociones agónicas de la vida personal.

Sin embargo, el mismo volumen de *L'apocalypse joyeuse* contiene mucha información que contradice la coincidencia temporal entre las crisis personales y creativas de varios artistas, la caída del imperio austríaco y la elaboración de discursos finiseculares. Además, especialmente los artículos de Michael Pollak, Jane Kallir, Serge Sabarsky, Gerald Stieg, Jacques Bouveresse y Elias Canetti no sintonizan con ese espíritu de “apocalipsis alegre”. Se refieren a los proyectos y realizaciones de numerosos artistas y escritores como modelos muy acabados de crítica cultural, introspección literaria, conciencia histórica y humanismo responsable. En esta última dirección hay que destacar lo que el catálogo presenta más bien en un “arrière plan”, las alternativas de política social de la Viena republicana (artículos de Wolfgang Maderthasser, Sokratis Dimitriou, Dominique Jameux), cuyos logros podrían haber constituido “un espíritu de siglo” más que un “fin de siglo”. Después de todo, representan una culminación de ideas y esfuerzos manifestados a lo largo del siglo XIX y una superación del Antiguo Régimen. Pero, significativamente para nuestra actualidad, la “Viena roja” y la construcción jurídica y política republicanas quedan en un segundo plano, rebasadas “estéticamente” por la Viena solemne y decadente y la de un diseño moderno bajo un mecenazgo de determinados nobles y burgueses.

Por otra parte, Stephen Kern²⁶ proyecta una perspectiva que bien pudiera calificarse de “americana”, en el sentido de interpretar el período que referimos, según los efectos de unos progresos principalmente tecnológicos, con mucho énfasis en la tecnología mediática y militar. Para este autor la crisis de la época vendría dada por el desbocamiento de la propia tecnología, la fe ciega en la fuerza y perfección de la misma, y también por la inadaptación personal y social a sus ritmos y espacios. Cosas como el hundimiento del *Titanic* o la erección de la *Torre Eiffel* resultan paradigmáticos (o emblemáticos) para caracterizar la época, según Kern: récord material en el espacio natural, capacidad de comunicación o transporte sin precedentes y, sobre todo, más velocidad en todo ello.

Kern, afín a la teoría de McLuhan, opina que los nuevos medios técnicos de locomoción y comunicación²⁷ moldearon la época. La mayor concreción de su visión ocurre en el capítulo titulado “La temporalidad de la crisis de julio”, en el

que la primera guerra mundial parece estallar como consecuencia de un frenesí de récords de velocidad: ultimátums muy breves, escuetos, y múltiples mensajes telegráficos, uso mandatorio del teléfono y el imperativo ofensivo de una rápida movilización (correr precipitadamente = correr para precipitarse).

Se dice, en parte, que la guerra estalla por el fracaso de la diplomacia, en un mundo en el que las embajadas personales y las dilaciones de palacio son sustituidas por mensajes directos de las cancillerías, en continua comunicación con la eficacia movilizadora de la nueva tecnología militar. Se trata entonces de experimentar con nuevos récords de comunicación, movilización y esperada velocidad en la ofensiva. “La Primera Guerra Mundial fue la apoteosis del sentido de la velocidad en la pre-guerra”²⁸. Alguna voz advierte del peligro de que mucha gente muera, pero el patriotismo y la euforia militar la acallan.

En la visión de Kern la primera guerra mundial no equivale a *Los últimos días de la humanidad* de Karl Kraus, sino más bien a una etapa de progreso tecnológico y de comunicación de masas que muchos viven con real euforia. Es la victoria moderna de unas naciones, no la caída de la humanidad.

Luego, en un capítulo final, un tanto ambiguo, Kern habla de “La guerra cubista”. La diversidad de experiencias simultáneas que ofrece la guerra se le antoja un espectáculo cubista: vuelo elegante de bombarderos y destrozado ocasionado por los mismos; mandos en cuarteles seguros, que para “no acobardarse” no quieren ver de cerca los estragos del frente, y soldados, muchas veces absolutamente pasivos, ante la artillería enemiga; frentes de guerra irregulares en su resistencia, avance, bajas y fuego al que están sometidos; la experiencia aterradora de los ubicuos gases mortales, de las rápidas ametralladoras (que causaron un 80% de las bajas militares), y los desfases entre los planes de los mandos y las realidades del frente, a pesar de los nuevos medios de comunicación. Kern habla incluso del camuflaje como de un arte utilísimo para la guerra y de indudable origen cubista (no sabemos si piensa que el caballo de Troya se debió a algún cubismo griego). Con todo, Kern se detiene ante el futurismo de Marinetti y otros que celebraron estéticamente los poderes de la maquinaria militar, observando con ironía que “su movimiento fue destruido al realizarse sus ideales”²⁹, puesto que quedaron muertos y malheridos. Al final, Kern concluye, refiriéndose al *Guernica* de Picasso, que el cubismo fue el arte revelador del sentido de la guerra, aunque previamente lo haya presentado también como perspectiva coincidente con las necesidades de la misma, en concreto por el camuflaje y en general por la multiplicidad de perspectivas desencajadas y contrahechas.

Frente a la ambigüedad (revelación crítica o ajuste sensorial) de la interpretación cubista de la guerra, Karl Kraus nos ofreció durante la contienda, y definiti-

vamente en 1922, una versión más bien “barroca” de la gran guerra³⁰, en la que nunca se habla de *fin-de-siècle*, sino de fin de la humanidad. El acontecimiento para hablar de ello es la historia de la primera guerra mundial, que –al igual que la segunda– no coincide con el fin o el comienzo de siglo, aunque la primera se haya interpretado con el *circa* del *fin-de-siècle*.

Kraus no convoca la barbarie de esa guerra, tanto para la memoria (que haría así su almanaque de guerra) como para el sueño, único capaz de asociar con singular fuerza, dice al comienzo de su obra, los polos repelentes de la verdad.

Y al final de su gran pieza teatral³¹ Kraus establece claramente la analogía entre el apocalipsis de la Biblia y la guerra.

Kovacsics³² relaciona abiertamente el predicamento de Kraus con nuestro fin de siglo actual: “Nosotros, habitantes de este fin de siglo... nos sentimos amenazados como mundo, como humanidad”, y rememora (Kraus-Canetti) “la oscura y para nosotros familiar alianza entre el poder, la técnica y la palabra, que nos ha dejado (una vez más) indefensos y sin imaginación... testigos de un fin de siglo que se parece cada vez más a esa época que gestó la primera guerra mundial”.

Si tomamos conjuntamente la historiografía que trata del período intersecular, centrado en Viena o en Europa-América, llegamos fácilmente a la conclusión de una heterogeneidad, imposible de reducirse a pura disforia *fin-de-siècle* o a pura euforia de progreso. Hay de todo eso y mucho más.

Por otra parte, también se reconoce que el malestar finisecular abarca más tiempo, parece coincidir con todo un siglo, y entonces se habla de *mal du siècle*.

Pierre Barbéris³³ explica cómo todo el Romanticismo, ya no sólo en su decadencia, es considerado como el mal de todo un siglo. Pero ese mal circasecular tiene los mismos ingredientes del finisecular: *manque à vivre* de la aristocracia desposeída; concepción altiva y dolorosa del genio; confrontación del querer vivir individual con las consecuencias de una catástrofe histórica; la crítica, y el análisis del desorden y el absurdo modernos; realismo crítico y romanticismo sentimental, muy juntos; nostalgia de absolutos... Son palabras del artículo de Barbéris para todo el siglo XIX dominado por el Romanticismo.

El recorrido temporal “finisecular” parece tener una fuerte función metafórica que alude a contenidos en proceso de caída, decadencia, irresolución y revulsión (metáforas más vívidas cuanto más adheridas a la vida de un personaje). Pero estos contenidos pueden durar mucho más que la fase aproximativa de un cambio de siglo e incluso puede recurrirse a la duración de un siglo entero, calificándolo de malo, de manera no muy distinta a como se hablaría de una mala temporada, ante la experiencia humana de la percepción del tiempo.

A la disforia finisecular que se proyecta más allá de su significado de tiempo calendárico (se puede hablar de tipos o fenómenos “fin de siglo” después del fin de siglo cronológico), se le opone la euforia de otros fines de siglo. Al finalizar el siglo XVIII, la Revolución francesa y la americana habían sembrado demasiada contradicción y esperanza como para abordar el nuevo siglo con quieta o desesperada decepción. Eso es lo que se refleja también mayoritariamente en la historiografía de esta época. La “euforia” finisecular se proyectará en las consecutivas revoluciones y reacciones del siglo XIX. Así se construirá una versión optimista liberal de progreso, a la vez que una versión pesimista de crítica y nostalgia configuradora del Romanticismo.

Sin embargo, la expresión “fin de siglo” no tiene un equivalente claro en “nuevo siglo”, “nueva era” o en términos parecidos, más o menos relacionados con el calendario republicano o con la era que la historiografía poblará de revoluciones políticas, culturales y económicas. El síndrome de fin de siglo XIX parece más diagnosticable que el del fin del XVIII o que el comienzo del XIX.

Con todo, cuando Eric Hobsbawm ha caracterizado la primera mitad del siglo XIX como revolucionaria, la segunda como conservadora (en sentido reaccionario) y el siglo XX como era de extremos, ha dejado el consenso eufórico más generalizado para el primer período del siglo XIX, heredado en gran medida de las revoluciones del XVIII. Estas tipologías temporales que ha utilizado Hobsbawm, como título de sus obras —por otra parte tan fáciles de criticar por sus lagunas y precipitaciones—, son referentes temporales coincidentes con perspectivas circaseculares. Esto es lo que le convierte en portavoz de la historia, saber hablar con un sentido (metafórico o casi) de la periodización que hace coincidir la temporalidad histórica y la calendárica. Cosa que, al fin y al cabo, es también lo que se espera de una divulgación histórica. Lo mismo puede decirse de su opuesto divulgador, Spengler, para quien la caracterización de temporalidades históricas era lo fundamental en la historiografía, tomando para ello a Nietzsche como precedente. Dicho sea de paso, que este objeto de caracterización de época que Spengler halla en Nietzsche es el que Ruth Benedict utiliza con éxito para la caracterización de la cultura como patrón.

Temporalidades disfóricas o eufóricas, éste es quizá el mensaje principal que se espera de la historiografía. Y con esto puede entenderse el éxito de libros cuyo otro contenido desespera al historiador de exigente oficio.

Luego, hay que hablar de aquella historiografía que, al interpretar un fin de siglo o el comienzo de otro, hace un ponderado balance de razones eufóricas y disfóricas. Esta actitud que suscribe más las expectativas de un vasto realismo no goza del predicamento de las obras genuinamente eufóricas y disfóricas. Anticipemos una respuesta a tal hecho: las temporalidades humanas son más fáci-

les de empatizar si se dan en estados de ánimo puros, como el disfórico o el eufórico. Eso, además de que la ponderación produce textos mucho más complejos. Es así como aun síntesis tan admirables como la de Paul Hazard no han calado tanto en la reconstrucción de temporalidades históricas como las historiografías de la decadencia y el apogeo o el desarrollo, más puros y alternos.

Paul Hazard³⁴ expone un fin de siglo XVII contradictorio y que se arrastra a través de buena parte del XVIII. Lo disfórico lo caracterizan la consolidación del absolutismo, las guerras y los fanatismos y la letargia de la sensibilidad poética. Lo optimista se basa en la creación de la Ilustración, el desarrollo de la crítica con un escepticismo creativo (Bayle), el progreso racionalista de la ciencia, el ateísmo humanista y la crítica al estado de guerras y al absolutismo. Pero resulta fácil imaginar interpretaciones unilaterales a favor del optimismo o el pesimismo seculares, finiseculares o interseculares. Las posiciones de Voltaire y Rousseau son muestra elocuente de estas unilateralidades.

¿Debemos concluir, pues, que las duraciones seculares, amén de otras de nuestra cronología, no poseen ningún efecto sincronizador con las duraciones de la historia humana?

REPLANTEAMIENTO DE UNA TESIS DE MARCEL MAUSS

Antes de responder, recurramos primero, como antropólogos sociales, a una de nuestras teorías fundacionales. Mauss y Hubert la formularon precisamente a comienzos del siglo XX (en 1905). Se trata de atribuir un ritmo endógeno a lo social. De la misma manera que la biología descubría ritmos endógenos, “relojes”, en los organismos, incluido el humano, la sociología hacía otro tanto con las poblaciones humanas.

Marcel Mauss, en colaboración con H. Beuchat, analizó precisamente la variación estacional humana como aquella constituida primariamente por un ritmo social³⁵. Para Mauss, es algo propio del agregado social el que se produzca una partición estacional de actividades de mayor y menor frecuencia e intensidad sociales. Es decir, que existe un ritmo social que coincide bastante con el de las estaciones naturales, pero que se debe a una necesidad interna de la sociedad y es, fundamentalmente, la de alternar períodos de proximidad, concentración y convivencia social compleja con otros de mayor dispersión, individuación y distensión de obligaciones sociales. Dados esos ritmos de naturaleza social, se manifestarían en temporalidades casi coincidentes con determinadas estaciones del año. De haber conocido Mauss el concepto biológico de *circa*, quizá podría haberlo hecho intervenir. Porque, si lo que quiso establecer Mauss fue una especie de ley sociológica independiente (a la manera durkheimiana, por supuesto),

ésta podría haber mantenido su carácter social endógeno, aun admitiendo en la periodicidad estacional un efecto sincronizador. Así, de la misma manera que la biología admite efectos sincronizadores o de arrastre externos a los “relojes” internos de los organismos. Y, tal como reconoce la biología que dicho efecto es siempre aproximado (*circa*), no habría inconveniente en admitir la correlación, una vez aceptada la inexactitud de la misma.

Es relativamente fácil criticar el análisis de Mauss con las etnografías que hasta el momento conocemos sobre los esquimales. Pero aun así, tal como él dice para los esquimales y para muchos otros pueblos, para todos, hallaríamos, con los nuevos datos, variaciones estacionales o ritmos sociales de tendencia dual para cada año.

La teoría de Mauss se hace aún más familiar cuando acerca su reflexión al mundo europeo y opone el invierno y el verano urbanos a los rurales. Al hacerlo, destaca el contraste entre las morfologías sociales que coinciden con estas estaciones y hábitats, mostrando cómo la forma social depende del tipo de sociedad (urbana o rural) y no de la estación. Así, en el invierno rural se produce lo contrario del invierno urbano: replegamiento, letargo, emigración estacional, incomunicación... Y el verano urbano se parece más a este invierno rural, mientras que el verano rural se asemeja al invierno urbano por haber mayor actividad y concentración social.

La conclusión de Mauss es la de que “la vida social no se mantiene al mismo nivel en los diferentes momentos del año... Se diría que produce en los organismos y en las conciencias de los individuos una violencia que sólo pueden soportar durante algún tiempo... Así se explica ese ritmo de dispersión y concentración, de vida individual y vida colectiva...”³⁶.

Sin embargo, Mauss, debido posiblemente a su celo sociológico, ni tan siquiera admite algún efecto sincronizador o de arrastre de las estaciones. Al contrario, llega a afirmar que la estacionalidad sólo puede considerarse una causa ocasional que sirve de signo (casi arbitrario, a la manera del índice totémico de Lévy-Strauss) para marcar un ritmo estrictamente social. No obstante, él mismo admite que dicho ritmo depende de los organismos y de las conciencias individuales, sin preguntarse, sin embargo, si la estacionalidad supone lo mismo para el cuerpo físico del hombre que para su conciencia social y cultural y de qué manera ambos interactúan.

Una intuición importante que nos brinda Mauss, al final de su ensayo, es la de que estos ritmos que experimentan los humanos y que él postula de naturaleza social son o bien estacionales o bien correspondientes a períodos de menor amplitud, que él mismo denomina mes, semana, día³⁷. Es decir, que el carácter *circa*

de las oscilaciones sociales se expresa con periodos del calendario convencional. Nuestro replanteamiento consistiría, pues, en aceptar el ritmo social endógeno, pero sometido a arrastres y sincronizadores externos y de ocurrencia *circa*.

Para Stephen Kern³⁸ la posición de Hubert y Mauss implica, principalmente, hacer que el “tiempo público” forme parte de la “conciencia interior del tiempo”. Ello les distanciaría de la filosofía occidental en general y de la bergsoniana en particular. Parece que esto es razón suficiente para que Kern los margine de su historia cultural, alegando que estas ideas sólo tuvieron una vida académica poco difundida, a pesar de un paralelismo entre las temporalidades sociales relativas de Durkheim y las dinámicamente relativas de Einstein.

Kern no se pregunta, primero, por qué en la civilización occidental, que está estudiando, “la conciencia interior del tiempo” parece o aparece tan independiente del “tiempo público”. Ni tampoco se pregunta si existe alguna relación entre la historia de esta dicotomía –tiempo privado y público– y la cultura imperialista occidental, que precisamente se redefine y afianza entre los siglos XIX y XX.

RECONSIDERACIONES BIOLÓGICAS

Para la biología humana los ritmos del organismo con *circas* o aproximaciones a otros periodos son de duraciones inferiores al año. Lo que supera el año no es rítmico para los humanos, aunque influye en la acción del ritmo estacional (hasta aquí coincide el ritmo sociológico analizado por Mauss con el biológico).

Jürgen Aschoff³⁹ señala la importancia de arrastre de la luz en la oscilación diurnidad-nocturnidad (que puede ser alterada experimentalmente) en algunos ritmos circadianos del organismo humano. Señala también los efectos psicósomáticos de los cambios estacionales en relación con el sexo y la edad del organismo. Para la sociedad humana, Aschoff pone de manifiesto el efecto de arrastre o sincronización *circa* de los cambios rítmicos del ambiente natural en relación con otros ritmos sociales. Es decir, no es que el ritmo ambiental determine el social, sino que ambos interaccionan de la siguiente manera: o bien el ritmo social trata de arrastrar al ambiental (caso prototípico de la acción ritual como acción de arrastre) o bien el ambiental suscita la memoria social (caso prototípico del tiempo privado o subjetivo que se expresa mediante metáforas de tiempo público o natural).

Los ritmos circadianos y nictemerales primero y los estacionales luego se han revelado como los más importantes de la vida humana. El oscilador circadiano humano se considera también fundamento del ciclo vigilia-sueño, destacando que

la periodicidad de este oscilador es siempre *circa* (revelándose en la periodicidad libre: la que resulta de eliminar los factores ambientales). Hay que destacar también, de acuerdo con los tratados biológicos ya citados, la importancia sincronizadora de los *contactos sociales* y el *conocimiento del tiempo*. Así pues, un conocimiento social y una densidad también social (recordemos la tesis de Mauss y Hubert) irrumpen con más fuerza que el *feed-back* individual de actividad-fatiga.

Biológicamente, se considera que los osciladores circadianos humanos constituyen una copia interna del programa temporal del medio ambiente, hecho que se interpreta como una adaptación filogenética. Esta consideración evolutiva ha sido desarrollada especialmente por Colin Pittendrigh⁴⁰.

Más recientemente, se ha redundado en la extrema importancia de la sensibilidad a la luz en el sistema circadiano humano⁴¹, aproximándolo al día astronómico, pero manteniéndose la variabilidad *circa* para cualquier modificación experimental.

Varios ritmos biológicos humanos pueden alterarse de manera muy variable dentro de la especie: el alimentario, el infra y ultracircadiano y el del sueño-vigilia. No nos ha de extrañar, pues, que estos ritmos estén sujetos o bien a varias normativas sociales y rituales o bien a conductas discrecionales, todo ello dependiendo para cada sociedad de grupos de edad, fases rituales y agregados sociales diversos. La sincronización inducida socialmente puede ser siempre tan importante como la inducida ambientalmente (ambiente artificial y natural). El cruce de ambas sincronizaciones produce el doble efecto de los rituales asociados a un cambio de estación: el de que la bienvenida arrastra o prepara la venida y el de que la venida euforiza y hace concertar la bienvenida.

Nos hallamos, pues, ante unos planteamientos biosociales nada deterministas y que pueden reformular la tesis de Mauss según una interdependencia inexacta entre tiempo natural (o ambiental) y tiempo social.

SÍNTESIS

Como fruto provisional de estas reflexiones sobre la experiencia biológica humana del tiempo, siempre aproximativa, y el uso metafórico (también aproximativo) de algunas fases temporales o acontecimientos en la historiografía, proponemos cuatro interpretaciones:

1) El uso de varios términos del calendario, desde *milenio* hasta *día*, tiene, a menudo, funciones metafóricas. Éstas se hallan establecidas a partir de algunas ideas influyentes que han hecho coincidir un término cronológico con otro propio de la existencia humana y de sus obras. Es así como *fin-de-siècle* puede enten-

derse, antes que nada, como indicación metafórica de decadencia. De la misma manera, mal del siglo o siglo de hierro, de luces, etc. alude de manera más bien metonímica a una característica que se considera representativa del período (siempre *circa*, por supuesto, aunque no se diga).

2) Las metáforas y las temporalidades “con carácter” sólo se entienden con los atributos propios de las temporalidades de la vida humana. Incluso podemos afirmar que, en gran medida, han sido personajes literarios los que han transferido sus atributos al siglo o a la época, siempre según experiencias propias del tiempo vivido por un ser humano. Es así como el vacío de una época, la caída de un imperio o la contradicción de una sociedad se han entendido mejor a través de personajes literarios, que exhiben, con la naturalidad propia de la vida humana, tales características. No hay más medida del “ser” o “tiempo” de la historia que la de la misma vida humana. Los tiempos internos a ésta y una percepción borrosa de su duración total se proyectan sobre siglos enteros y aun milenios. Este ejercicio se concreta, especialmente, cuando se hace coincidir una duración extrahumana (infrahumana en lenguaje biológico) con la del reinado de un monarca o la vida de un personaje famoso. En el caso del monarca, éste puede llegar a explicar como carácter humano las contradicciones o absurdos de una época. Es así como Karl Kraus escribió su poema satírico sobre el emperador de Austria, concluyendo en la impersonalidad de quien se esperaba que abarcara todo el sentido de su época. Ésta sólo podía entenderse si revelaba al mismo emperador como “no persona” o “anti-persona”. En sus *Últimos días de la humanidad*, Kraus dice: “aunque pueda decidirme a creer en la muerte de Francisco José, no acabo de creer que haya vivido... Ninguna no-personalidad fuerte de la historia universal ha dejado tan marcada su impronta en todas las formas y cosas”⁴².

3) La preocupación por la decadencia o el embrutecimiento de la humanidad, así como por su progreso y utopía, no han coincidido, más que alguna vez, con cambios de siglo u otros giros temporales del calendario. Tanto estas preocupaciones como los tiempos de guerra y paz, más o menos sofocados o alentados, se han dado sin ciclos ni fechas cronológicamente (o cronosóficamente) significativas. Éste es un saber común para la mayoría de los historiadores. Con todo, la excesiva especialización ha podido hacer perder de vista cosas, como que los discursos eufóricos y pesimistas sobre la “época” se han dado también simultáneamente, sin relación, por lo tanto, con lo que se supone que es la mayor vivencia o influencia de “un tiempo”. Y también que casi no hay épocas en las que no se hayan dado ambos discursos o con un predominio de alguno, sin que por ello exista una razón cronológica significativa. Un siglo o un milenio no tienen ni juventud ni vejez. Nos parece que desde que Simiand criticara el “ídolo cronológico” en la historia no haría falta argumentar en esta dirección. Pero los “cambios” en el conocimiento histórico nos obligan a refrescar la memoria.

4) Sí que existe, a veces, un arrastre o sincronización entre el calendario de “tiempo público”, el “privado” y los acontecimientos históricos: en primer lugar en los “pueblos primitivos”, en los que, reformulando la tesis de Mauss, diríamos que lo que se produce es una sincronización efectiva *para la acción social* de lo que para nosotros sería tiempo natural, cronológico o público. Dicha sincronización es siempre aproximada y la vivencia habitual de dicha aproximación es *ritual*. En las sociedades que denominamos rurales y tradicionales puede verse también una sincronización parecida, aunque el saber cronológico pueda sostenerse sin la acción ritual, cosa que en los “primitivos” no ocurre. En éstos, para que los humanos se acerquen al cambio natural, a la vivencia de otra temporalidad, precisamente porque este cambio es siempre aproximado (el *circa* biológico), se necesita una temporalidad ritual que transforma el *circa* en *víspera*, *advento* o *postergación*⁴³.

A partir de esta interpretación podemos comprender que sí que es posible, privada y públicamente, ajustar la iniciativa o la conciencia de un acontecimiento con un período de tiempo calendárico. Es así como el *fin-de-siècle* se ha podido vivir, al menos parcialmente, tanto de una manera pública como privada en nuestra historia europea. Pero en este caso la vivencia metafórica nos parece más real que la rítmica: sencillamente, al hablar de un final, éste encaja con la coincidencia de una temporalidad, aunque sea *circa*. No se trata, pues, de una ritmicidad natural o social, sino de un hallazgo metafórico irregular en el tiempo y en el espacio. Los ciclos de sincronización entre historia social, vida de los organismos humanos y vida del entorno sólo son sensibles en las oscilaciones que están entre el día y el año, entendido este último como giro estacional. Luego destacan las “épocas” o “edades” de cada vida y las coincidencias generacionales. Nos parece que las demás coincidencias no se basan en una relación material de sincronización, sino en el uso metafórico del tiempo. Este uso es propio de las combinaciones entre “tiempo cíclico” y “tiempo lineal”, es decir, de las metáforas de orígenes, desarrollos y fines, con figuras antropocéntricas (aunque imaginadas en millones de años) de nacimiento, crecimiento y muerte⁴⁴.

Actualmente, nos acercamos a la celebración, o a la reflexión, ante el fin de un milenio y el comienzo de otro, también con perspectivas unilaterales o más complejas, incluyendo la de la irrelevancia antropológica de tal evento calendárico (opinión personal). De hecho, como antropólogos tenemos algo, en principio negativo, y es la desaparición de la variedad (libertad política y creatividad cultural) del “mundo primitivo”.

El historiador Archibald Lewis⁴⁵ destacaba que en torno al año mil se dio la desaparición de la Europa tribal (sic) y a ello siguieron varios siglos de desconocimiento de este mundo por parte de los europeos. Ahora, en el 2000, podemos hablar de la desaparición del mundo “tribal” o “primitivo” a escala mundial. Sin

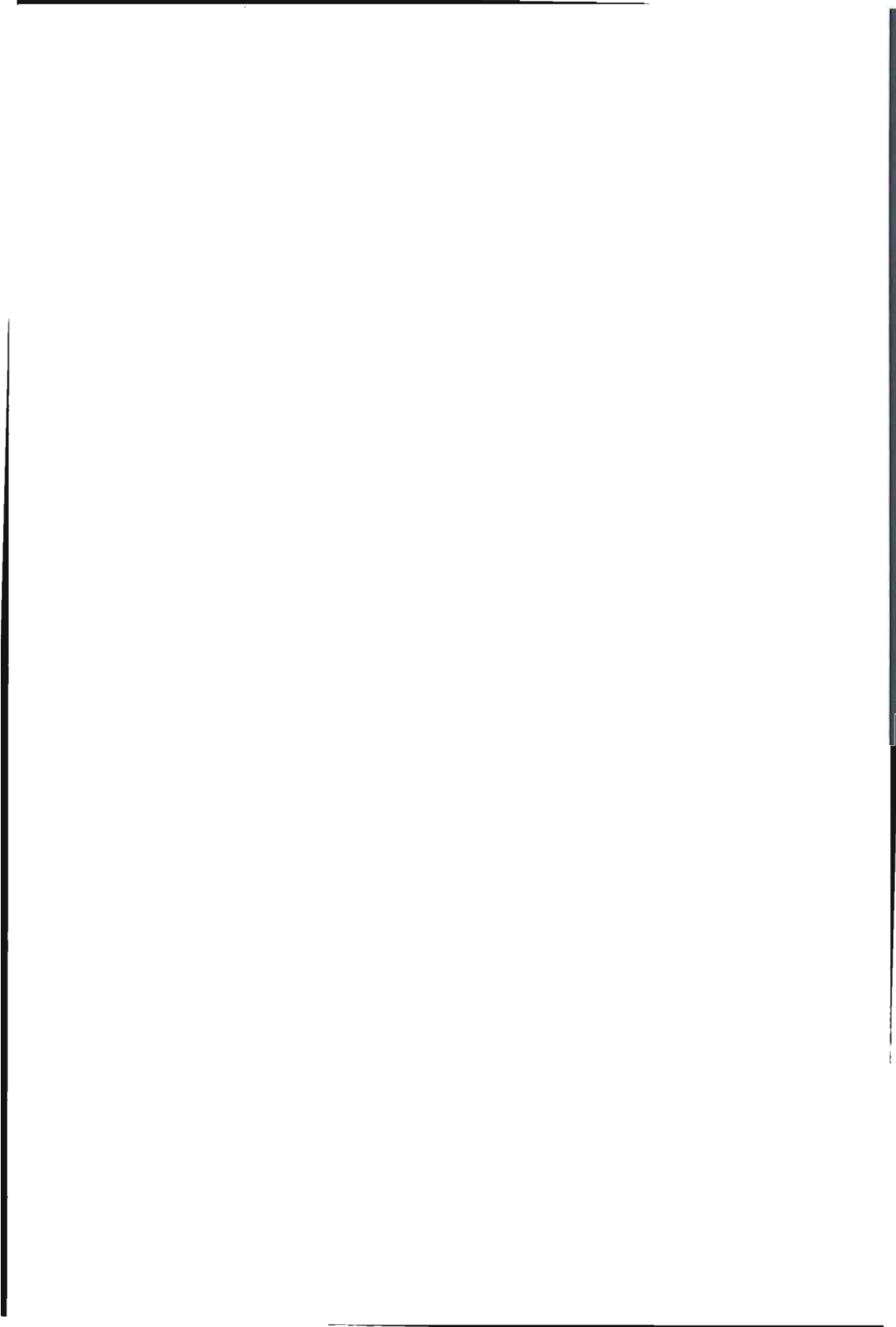
embargo, es también ahora cuando podemos evaluar con mayores conocimientos críticos este hecho histórico. Por otra parte, existen fundados motivos para que se mantenga una recreación de nuevas variedades de vida humana. Si más no, la recreación de las continuas contradicciones entre “fin” y “comienzo” de la humanidad⁴⁶, que son las de cada día, cada siglo y cada milenio, que percibimos entre metáforas culturales y ritmos naturales, siempre *circa*.

NOTAS

- * Departamento de Antropología Social. Universidad de Barcelona.
- 1 Nos referimos a obras como el *Ulises* de James Joyce, *La búsqueda del tiempo perdido* de Marcel Proust, *La evolución creadora* de Henri Bergson, *Las lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* de Edmund Husserl, *La Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty y *La Filosofía del espacio y el tiempo* de Hans Reichenbach.
 - 2 Cf. la información sintética aportada por los siguientes tratados: Berne, R. M. y Levy, M. N., *Physiology*, St. Louis, 1993; Guyton, A. C. y Hall, J. E., *Tratado de Fisiología Médica*, Madrid, 1996; Rhoades, R. A. y Tanner, G. A., *Fisiología Médica*, Barcelona, 1997; Schmidt, R. F. y Thews, G., *Fisiología Humana*, Madrid, 1993.
 - 3 Salisbury, F. B. y Ross, C. W., *Fisiología Vegetal*, México, 1994, p. 519.
 - 4 Copio a F. B. Salisbury y Ross, C. W., *Fisiología Vegetal*, México, 1994.
 - 5 *Op. cit.*, p. 536.
 - 6 Utilizamos estos conceptos como referencia convencional según lo dicho por K. Pomian en *L'ordre du temps*, París, 1984, y Hervé Barreau, “Modèles circulaires, linéaires et ramifiés de la représentation du temps”, en VV. AA., *Mythes et Représentations du temps*, París, CNRS, 1985.
 - 7 Cf. el hecho histórico en la ciencia (Física) de la reducción de los movimientos irregulares o naturales a movimientos uniformes. Vid. François de Gandt, “Temps physique et temps mathématique chez Newton”, en VV. AA., *Mythes et Représentations du Temps*, París, CNRS, 1985.
 - 8 Los lumínicos han constituido el paradigma de los fenómenos biológicos de sincronización.
 - 9 *Viena, fin-de-siècle*, Barcelona, 1981.

- 10 Ed. Jean Clair, Centro Pompidou, 1986.
- 11 Íd., *op. cit.*, p. 25.
- 12 Al decir del propio Schorske (p. 26).
- 13 *Mémoires...*, París, 1880, vol. 7, p. 615, 20 de marzo de 1848.
- 14 *The persistence of the Old Regime*, Londres, 1981, p. 290 y ss.
- 15 A. Mayer, *op. cit.*, p. 293.
- 16 *Op. cit.*, p. 29.
- 17 L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford, 1980, p. 67.
- 18 E. Bloch, *L'esprit de l'utopie*, París, 1977 (1923), p. 89.
- 19 C. Schorske, *op. cit.*, p. 289.
- 20 Íd., p. 292.
- 21 Íd., p. 356.
- 22 Íd., p. 381.
- 23 *Divagations sérieuses*, París, 1922, 140.
- 24 VV. AA., *Vienne. 1880-1938. L'apocalypse joyeuse*, París, 1986, p. 19.
- 25 VV. AA., *op. cit.*, p. 21.
- 26 *The Culture of Time and Space. 1880-1918*, Harvard U. P., 1983.
- 27 Dando una importancia inaudita a la bicicleta, entre el tren y la telegrafía.
- 28 S. Kern, *op. cit.*, p. 299.
- 29 S. Kern, *op. cit.*, p. 299.
- 30 Así la caracteriza su traductor al español, Adan Kovacsics (p. 602). Vid K. Kraus, *Los últimos días de la humanidad*, Barcelona, 1991.
- 31 *Op. cit.*, p. 470.
- 32 Íd., p. 602.
- 33 "Mal du siècle", en VV. AA., *Romantisme et Politique*, París, 1969.
- 34 *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, París, 1961.
- 35 "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos", publicado originariamente en *L'Année Sociologique* en su vol. 9, de 1905. Reproducido en *Sociologie et Anthropologie*, París, P.U.F., 1989.

- 36 *Op. cit.*, p. 473.
- 37 *Íd.*, p. 474.
- 38 *Op. cit.*, p. 32.
- 39 "Twenty years on", en Follett, B. K. y D. E., *Biological Clocks in Seasonal Reproductive Cycles*, Bristol, 1981.
- 40 Cf. "Temporal Organization: Reflections of a Darwinian Clock-Watcher", *Annual Rev. Physiol.*, 1993, 55: 17-54.
- 41 Elizabeth B. Klerman *et al.*, "Simulations of light effects on the human circadian pacemaker: implications for assessment of intrinsic period", *American Physiol. Rev.*, R271, 1996. Michael Hastings, "Resetting the circadian cycle", *Nature*, vol. 376, 27 de julio de 1995, p. 296.
- 42 *Op. cit.*, p. 339.
- 43 Cf., para un estudio pormenorizado y monográfico sobre el valor anticipatorio y postergador del ritual: Vishvajit Pandya, *Above the Forest*, Delhi, 1993.
- 44 Cf. Romila Thapar, *Time as a metaphor of History. Early India*, Oxford U. P., Delhi, 1996.
- 45 *Emerging Medieval Europe*, Nueva York, 1967.
- 46 Cf. Johnston, B. R., *Life and Death Matters. Human Rights and the Environment at the End of the Millenium*, Londres, 1997.



Tercer milenio: tiempo de utopía

POR

LUIS ÁLVAREZ MUNÁRRIZ

Si quisiera escoger un símbolo propicio para asomarnos al nuevo milenio, optaría por éste: el ágil, repentino salto del poeta filósofo que se alza sobre la pesadez del mundo, demostrando que su gravedad contiene el secreto de la levedad, mientras que lo que muchos consideran la vitalidad de los tiempos, ruidosa, piafante y atronadora, pertenece al reino de la muerte, como un cementerio de automóviles herrumbrosos. (I. Calvino)

La historia de la humanidad nos muestra que siempre se han imaginado utopías. También enseña que renacen, se recrean y adquieren mayor vigor en momentos de insatisfacción colectiva, en tiempos de crisis. Aparece con meridiana claridad en la utopía prospectiva que en el año 1887 escribió E. Bellamy para explicar cómo en el año 2000 se habría resuelto la crisis del orden social que convulsionaba la época que le tocó vivir. Este año sería la fecha mágica en la que ya se habría entrado en el *millenium* y se habrían cumplido los vaticinios anunciados por el profeta: un nuevo mundo, nuevos cielos donde reina la justicia. El año 2000 era la fecha en la que “por primera vez en la historia la humanidad tuvo la tentación de enamorarse de sí misma. Asistimos a esta revelación, que no habían querido admitir ni los teólogos ni los filósofos modernos, a saber, que la naturaleza humana en sus cualidades esenciales es buena [...] La presión constante, a través de un sinfín de generaciones, que pesaba sobre las relaciones de la vida, no consiguió ahogar el fondo de nobleza que había en la especie; y removidas estas condiciones, tal como un árbol encorvado que se endereza, volvió de nuevo a su estado normal de rectitud natural”¹.

Nos hallamos a las puertas del año 2000 y aquella situación utópica que imaginó este escritor en manera alguna posee visos de hacerse realidad. Es más, desde el momento en que se renegó de la idea de progreso y pasó a ser considerado un valor ilusorio y caduco de la modernidad, ya nadie cree que nos estemos acercando a una edad de oro para la humanidad. Estamos presenciando, por el contrario, la renuncia y el rechazo de una idea que sirvió de motor del pensamiento moderno: la visión del tiempo como un proceso unilineal, irreversible y progresivo orientado hacia un futuro cada vez mejor. Se mantienen, es cierto, las utopías, pero no como eutopías sino como cacotopías o distopías². El reflejo de esta situación se puede ver en la creación de una nueva subdisciplina dentro de las ciencias sociales: análisis de la sociedad del riesgo, surgida por la reciente

consciencia de los peligros de la tecnociencia³. Además la visión optimista de la naturaleza humana se está sustituyendo por una visión pesimista: “Nos hemos lanzado audazmente hacia adelante, sin reconocer nunca la peligrosa ignorancia que ocupa un lugar fundamental en el empeño. Esta presunción arrogante puede ser una parte indeleble de la naturaleza humana. Los griegos la llamaban orgullo desmesurado”⁴. Pues bien, este orgullo desmesurado de la naturaleza humana es el que nos estaba impulsando a volar alegremente hacia el futuro y ahora empezamos a darnos cuenta de que estamos volando a ciegas. Esta problemática la ha condensado maravillosamente J. Saramago en su reciente *Ensayo sobre la ceguera*: “Creo que no nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, Ciegos que ven, Ciegos que, viendo, no ven”. Aquí se halla la raíz de la “crisis” que atenaza nuestra época.

Prescindiendo de teorías más abstractas sobre el concepto de crisis, aquí la vamos a entender en sentido corriente: conciencia de que las cosas no van bien, que es global, y que no se tiene la seguridad de que en el futuro se puedan resolver. En efecto, la crisis no solamente es constatable sino que existe cierta unanimidad sobre los factores que la generan: injusticia social tanto a nivel comunitario como planetario, guerras y destrucción del medio. Además la crisis es global. Afecta al sistema mundial o “comunidad espacio-temporal imaginada” a la que pertenecen todos los hombres del planeta tierra aunque sea sin saberlo. Ciertamente que la civilización occidental posee un mayor grado de “reflexividad” sobre el alcance de esta crisis, pero también culturas menos desarrolladas están tomando conciencia de esta situación aunque muchas veces lo manifiesten en forma de rechazo de los valores de Occidente. De cualquier manera se empieza a reconocer que peligros globales exigen la “cooperación” internacional si se pretende superarlos. Sin embargo no existen indicios racionales de que se pueda remediar esta situación. De una parte conviene resaltar que al lado de la tendencia a la “unificación”, que hace posible la sociedad de la información, se constata la tendencia a una creciente “fragmentación” de las comunidades y que la relación entre los diversos estados-naciones se caracteriza más bien por la tensión y el conflicto que por la cooperación. Desde un análisis comparado de las identidades y colectividades culturales se constata que la tendencia de la civilización es hacia la creación de fronteras divisorias, las cuales están produciendo choques, tensiones y conflictos en la política global. De otra parte se reconoce abiertamente que solamente el uso adecuado de los conocimientos que proporciona el saber científico es garantía de éxito en la inmensa tarea de construir un mundo más humano. Sin embargo no existe acuerdo entre los científicos sobre cuáles son las vías más adecuadas, existe cierto recelo frente a las soluciones tecnocientíficas y sobre todo se echa en falta una voluntad real, sincera y tenaz para aplicar medidas que pudieran resolver la crisis.

Nos enfrentamos, por tanto, a un futuro lleno de incertidumbres, abierto. Futuro que en manera alguna podemos predecir, pero sí inventar⁵. Pues bien, en este contexto de incertidumbre, la utopía es la única manera de afrontar el futuro, la única propuesta que posee la suficiente fuerza axiológica como para no hacernos desistir del empeño en construir un futuro mejor para la humanidad. Con palabras de J. Tomeo en *El artefacto*: “El hombre necesita la esperanza. Sólo los monos pueden vivir en el presente, sin proyectar hacia el futuro sus mejores sueños”. Ésta es la razón por la que se invoca la recuperación de la “utopía” como único camino para poder superar las dificultades por las que atraviesa la humanidad. Desde una perspectiva antropológica trataré de reflexionar sobre el alcance y la significación de esta propuesta de futuro.

LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Ha sido un proceder constante de los antropólogos modelizar la estructura y el funcionamiento de las sociedades que analizan a través de «tipos», generalmente polares, entre los cuales varían los sistemas reales: primitivas y civilizadas, mecánicas y orgánicamente solidarias, simples y complejas, frías y calientes, rurales y urbanas, sagradas y seculares, etc. La construcción de estos tipos de sociedad se encuadra en una visión de la evolución cultural que tenía como criterio el grado de desarrollo técnico alcanzado por la civilización occidental. Debemos tener en cuenta que este criterio no solamente es puesto en tela de juicio como criterio teórico sino que es abiertamente rechazado por sociedades menos desarrolladas para las cuales el universalismo occidental es una forma sutil de imperialismo. Por ello voy a tomar otro “punto de vista” que, a mi modo de ver, es más neutro pero sobre todo es más fértil. Me voy a servir de la idea de “tiempo” visto como el conjunto de actitudes hacia el pasado, presente y futuro. Previamente tendremos que aquilatar tanto la noción de tiempo como las diferentes perspectivas desde las cuales se puede abordar este concepto.

Resulta difícil precisar y definir qué entendemos por tiempo: ¿es una entidad natural, un concepto *a priori*, una construcción cultural, una ficción útil? “Si nadie me lo pregunta lo sé, pero si trato de explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé” nos había dicho san Agustín. Pues bien, podemos empezar a salir de esta aporía afirmando que todas las personas poseemos una visión intuitiva, de carácter precientífico, de qué sea el tiempo: saber espontáneo del orden que establecemos en los sucesos, tanto internos como externos, dentro de un *continuum* que engloba tres momentos que denominamos respectivamente pasado, presente y futuro. Pues bien, en esta idea del sentido común se basa la reflexión científica para construir una visión más exacta y precisa del concepto de tiempo. Manteniendo como punto de referencia las dos variables esenciales de la visión intuitiva —el sujeto y la realidad material—, se toman diferentes perspectivas desde

las que se elabora un concepto más riguroso del tiempo y que en el terreno lingüístico se manifiesta en los diferentes adjetivos con los que se califica el sustantivo tiempo: físico, histórico, social, psíquico, cultural.

Así aparece la elaboración del tiempo *físico*, espacial, cuantitativo, cronométrico, medible, mecánico, frío. El punto de referencia es el universo material sometido al cambio y cuyo fluir uniforme constituye la única base para construir la idea del tiempo. Sin cambio no hay tiempo. Éste fue definido por Aristóteles como el número del movimiento según lo anterior y lo posterior; Newton, como una dimensión absoluta del universo que fluye de la misma forma sin relación con nada externo; Poincare, como lo que miden los relojes y cuya relatividad demostró Einstein, y más recientemente Prigogine lo entiende como la flecha creativa del universo y que para él constituye la cuestión central de la física. “Los sistemas dinámicos inestables conducen igualmente a una ampliación de la dinámica clásica y de la física cuántica, y a partir de allí a una formulación nueva de las leyes fundamentales de la física. Esta formulación rompe la simetría entre pasado y futuro afirmada por la física tradicional, mecánica cuántica y relatividad inclusive. [...] En esa perspectiva no podemos evitar plantear el problema de la significación fundamental del acontecimiento primordial que la física bautizó *big-bang*. ¿Qué significa el *big-bang*? ¿Nos libera de las raíces del tiempo? ¿El tiempo debutó con el *big-bang*? ¿O el tiempo preexistía a nuestro universo?⁶.”

Frente a esta manera de ordenar los sucesos del universo sitúa Spengler el tiempo del relato: “Toda la matemática o, dicho en términos populares, la aritmética y la geometría, contestan ambas al *cómo* y al *qué*, es decir, al problema del orden natural de las cosas. Pero frente a éste se plantea el problema del *cuándo*, el problema específicamente *histórico*, el problema del sino, del futuro, del pasado. Todo eso está implícito en la palabra *cronología*, que el hombre ingenuo entiende con claridad perfecta⁷.” Nos adentramos en el tiempo *histórico*, cronológico, del recuerdo, de datos y fechas, del progreso y del pregreso, discontinuo, irreversible. Se sustenta en la conciencia y memoria colectiva de la que se sirven los pueblos para narrar los acontecimientos más significativos que consideran patrimonio propio y que muchas veces se elevan a la categoría de leyendas. Refiere a un orden temporal en el que el pasado se proyecta sobre el presente para abrir perspectivas de futuro. Pasado que también es susceptible de ser articulado sistemáticamente por medio de diferentes escalas temporales: la crónica, el episodio, la narración, la larga duración, etc.

Frente a esta doble manera de articular los sucesos temporales, de corte espacio-temporal, se busca su fundamento último en los ritmos de la vida *social*. “De hecho –nos dirá E. Leach– creamos el *tiempo* al crear intervalos en la vida social. Antes de eso no hay tiempo que pueda ser medido⁸.” Es un tiempo repetitivo, de rituales y fiestas, sincrónico. Es un enfoque introducido por Durkheim y Mauss.

Aceptan que el tiempo, lo mismo que el espacio, son categorías esenciales del pensamiento humano, pero subrayan que tiene su origen en la vida social. Aunque existe una multiplicidad de tiempos en la vida de los individuos y los grupos, es la sociedad la que se encarga de unificar la pluralidad de estos tiempos. La razón la da Malinowsky: los miembros de todo grupo humano tienen necesidad de coordinar actividades múltiples, fijar compromisos cara al futuro, ubicar recuerdos en el pasado y es la sociedad la que les proporciona este sistema de orientación. Evans-Pritchard, en su trabajo de campo sobre los Nuer, nos muestra cómo este pueblo no posee un sistema abstracto que controle los acontecimientos. Sin embargo miden los acontecimientos, poseen un sistema de orientación temporal que se basa en dos aspectos complementarios: el ecológico y el del grupo de edad. De las obras literarias se sirve Bajtin para analizar la conexión esencial de las relaciones espaciales y temporales asimiladas artísticamente. En el arte y la literatura la vida social, en sus múltiples niveles, es vista como un texto generado a través de diferentes discursos que los miembros de una comunidad comparten dentro de un espacio y tiempo. La categoría central de este análisis es el "cronotopo", entendido como la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto.

Pero la sociedad se compone de hombres, cada uno de ellos con su propio tiempo que modula de acuerdo con su propio temperamento, su inteligencia y las estructuras sociales que lo han conformado. Es el campo del tiempo *psíquico*, cualitativo, cálido, vital, experiencial, intencional, individual, síntesis de biología y biografía. Kant lo entendía como una forma *a priori* de la sensibilidad interna y Bergson lo definió como la duración interna que la conciencia percibe, genera un enriquecimiento gradual del yo y en manera alguna es homogéneo. "Se admitirá que la duración interna, percibida por la conciencia, se confunde con el encaje de los hechos de la conciencia los unos en los otros, con el enriquecimiento gradual del yo; pero el tiempo que el astrónomo introduce en sus fórmulas, el tiempo que nuestros relojes dividen en partes iguales, este tiempo, se dirá es otra cosa; es una magnitud mensurable, y por consiguiente, homogénea"⁹. Es cierto que en cualquier sujeto humano se puede constatar la presencia de pautas temporales cuasi-mecánicas: relojes circadianos que regulan el ciclo vigilia/sueño, ritmos de alimentación y reproducción, ciclos hormonales, etc. Pero también es cierto que pueden ser modulados, alterados e incluso transformados por las circunstancias personales. En suma, es el Yo el que selecciona y ordena los aspectos de la experiencia de una manera personal. De ahí que el paso del tiempo sea puramente subjetivo. La percepción y la estimación de la duración depende de la atención y la motivación personal. No es computable por el reloj y ello explica que el tiempo se alargue, se acorte y que incluso uno se pueda situar por encima del tiempo.

También podemos hablar del tiempo *cultural*, holístico, teleológico, cronosófico, simbólico. Todo acontecimiento ocurre dentro de una matriz espacio-temporal y en consecuencia está coloreado por nuestras creencias y valores. Desde la perspectiva temporal se pueden concretar en el peso que se da al presente, al pasado y al futuro en la configuración de la vida personal, los pueblos, la humanidad e incluso el universo. Remite al distinto significado que cada una de las orientaciones del tiempo tiene en la configuración de la vida individual y social. Aunque de origen social se solidifica en un conjunto de creencias y valores por medio del cual se orienta el “sentido” de la existencia humana dentro del medio físico y social. En adelante centraré mi atención en el tiempo cultural.

Existen diferentes razones por las cuales este “punto de vista” sobre el tiempo resulta fértil. En primer lugar porque el foco de la investigación se centra en los seres humanos. Puesto que la Antropología social (casi) ha olvidado el tema del hombre y la concepción sistémica proclama una sociedad sin hombres, convendría recordar que en las ciencias humanas y sociales el punto de partida y el punto de llegada siempre es el hombre. Pues bien, una dimensión constitutiva de la naturaleza humana socialmente aprendida pero tan real y efectiva como la dimensión genética es la conciencia del tiempo¹⁰. El hombre configura y articula su vida en sociedad en el continuo pasado, presente y futuro, a diferencia de los animales, que viven en un presente continuo. Por ello una manera de entender la mentalidad de los miembros de un grupo y los diferentes tipos de sistemas socioculturales que construyen es tomar como punto de referencia el tiempo, como señalara Mannheim: “No hay manera más clara de comprender la estructura interna de una conciencia que cuando se comprende su concepto del tiempo a la luz de sus esperanzas, de sus aspiraciones y de sus objetivos de sentido. Pues desde estos propósitos y de estas esperanzas articula no solamente su próximo futuro sino también el tiempo pasado”¹¹. Añadiremos inmediatamente que este enfoque posee una tradición en Antropología. Podemos recordar que F. R. Kluckhohn ya se ocupó de estudiar las orientaciones temporales de los grupos de diversas sociedades desde este punto de vista. Sostiene que cada cultura da un énfasis característico al pasado, presente o futuro. “Es obvio que todas las sociedades, en todas las épocas, se enfrentan con los tres problemas del tiempo. Todas tienen una concepción del pasado, todas tienen un presente, y todas prestan alguna clase de atención a la dimensión futura del tiempo. Sin embargo, difieren en el énfasis que ponen sobre el pasado, el presente o el futuro en un periodo dado, y mucho puede investigarse dentro de una sociedad en relación con este énfasis”¹². Desde este supuesto elaboró un cuestionario para poner a prueba –corroborar o refutar– las diversas orientaciones que se encuentran en cada grupo. A través del trabajo de campo pudo constatar que, aun cuando en las culturas analizadas se da cierto valor al pasado, al presente o al futuro, sin embargo el mayor valor que se daba a cada una de estas orientaciones sobre el

tiempo variaba considerablemente de grupo a grupo. En segundo lugar, permite introducir la categoría de tiempo en los análisis funcionales a los que no podemos renunciar en el trabajo de campo antropológico encaminado a comprender el orden social de una comunidad o grupo local. No hemos creado un Nuevo Paradigma en Sociología y Antropología social, aunque existan numerosos intentos, entre los que destacan las recientes pero también vanas pretensiones de la visión posmoderna. Sigue siendo válido que el rasgo más sobresaliente de la actual situación de la teoría sociológica es la ausencia patente de preocupaciones temporales, conciencia histórica, etc. De ahí la pertinencia de este punto de vista temporal. Y en tercer lugar, basados en estos trabajos de campo, nos podemos elevar a un nivel superior de reflexión para fijar categorías universales por medio de las cuales los miembros de diferentes grupos sociales intentan dotar de sentido a la existencia humana. Añadiremos inmediatamente que la cuestión del sentido es uno de los objetivos esenciales de la Antropología social: “La pregunta final, suprema de la antropología se refiere, sin duda alguna a ultimidades y se puede formular así: ¿cuál es el sentido y significado de la humana existencia? Es evidente que para esta grave, urgente y primordial pregunta la Antropología no ha encontrado respuesta que satisfaga a todos los pueblos de todos los continentes, filosofías, religiones y razas. Nos encontramos muy alejados de la meta. Pero hacia ella nos dirigimos cuando, a través de la descripción y explicación de muy variadas culturas, subculturas y diversos modos de vida, intentamos descubrir categorías universales de la experiencia humana”¹³. Pues bien, un modelo que nos puede servir para guiar la investigación antropológica es partir de tres variantes de un objetivo y una aspiración presentes en todas las épocas y culturas, como lo es la búsqueda de sentido: la Religión, el Milenarismo y la Utopía. Se trata de “tipos ideales” ya que muchas veces se entremezclan, funden e incluso se confunden.

Hay sociedades que viven en el pasado, sociedades en las cuales la religión identifica el tiempo con el “tiempo primordial”, el “*illud tempus*”, el “tiempo máximo”, “el tiempo eterno”, etc. En ellas el pasado, el tiempo mítico es el que da sentido al presente e incluso el futuro que anuncia viene programado desde el origen. “Todo está contenido en la edad primordial. Pero en la vida del hombre primitivo y del hombre antiguo, el crecimiento de la conciencia se hace manifiesto y real solamente a través de los ritos que repiten los eventos primordiales; la experiencia primordial es reproducida, representada nuevamente, y así gana duración y consistencia, así se torna ‘tiempo’ real. Lévy-Bruhl y otros han demostrado ampliamente cómo la edad primordial es la fundación de todos los hechos presentes, de la estructura social de la tribu, de la ley y del comportamiento del individuo”¹⁴. Ciertamente que el pensamiento moderno había proclamado la desaparición del “tiempo eterno” de la religión. Y se puede constatar que ha perdido parte de su autoridad tanto en la esfera privada como pública para funda-

mentar el conjunto de valores que se transforman en normas morales. Pero también es cierto que estamos asistiendo a su recuperación. Es una respuesta firme y segura ante las situaciones límite que tienen que afrontar los seres humanos: el hecho de la muerte, la tragedia y el sufrimiento. Hechos que no tienen respuesta con categorías mundanas y que obligan a reflexionar sobre el sentido de la existencia. En este contexto hay que situar la reciente apelación de H. Bloom a la Religión gnóstica como una de las vías más humanas para afrontar el nuevo milenio¹⁵. Esta propuesta es una muestra de la renovación de la religión por todo el mundo y que además trasciende y nada tiene que ver con las actividades de los fundamentalistas radicales. La religión comienza a resurgir en muchas sociedades, está calando en las vidas y el trabajo diarios de la gente y empieza a ser tenida en cuenta en los intereses y proyectos de muchos gobiernos. Este resurgimiento cultural muestra la universalidad de esta categoría, como nos recordaba recientemente A. Tapies: “Dicen Dios ha muerto, la pintura ha muerto. Me dan ganas de gritarles ‘pero qué dices’. El pasado lo mamamos igual que el presente. La cultura tiene dos caras: la de lo creativo, lo hipotético, y la que está avalada en la cultura de siempre”¹⁶.

Hay sociedades en las cuales sus miembros priorizan el presente. En el “milenarismo” el presente es el que da sentido a la vida y concita todas las fuerzas de los movimientos sociales, ya sean revolucionarios o reformistas, para hacer realidad el futuro incoado y prefigurado en el presente. El presente contiene tanto el pasado realizado como el futuro que ya ha comenzado. El término “milenarismo” proviene del *millenium* profetizado en la Biblia, aunque sus bases ideológicas se remontan al primer profeta milenarista, Zoroastro. Es en el cambio de siglo o milenio donde mayor relevancia y presencia posee, como puede apreciarse en un texto del año 995 de Abbón de Fleury: “Cuando era joven escuché un sermón sobre el fin del mundo predicado al pueblo en la catedral de París. En él se dijo que tan pronto se completaran los mil años vendría el anticristo y, después de poco tiempo, tendría lugar el juicio final. Me opuse a este sermón con toda fuerza que pude basándome en los evangelios, en el Apocalipsis y en el libro de Daniel”¹⁷. Aunque originado en la religión, se ha transformado en un concepto más amplio, sobre todo como movimiento social. Ha sido Cohn quien mejor ha descrito esta significación del milenarismo: “Los movimientos o sectas milenaristas siempre conciben la salvación como un hecho: a) colectivo, en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles de la colectividad; b) terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo; c) inminente, en el sentido de que ha de llegar pronto y de un modo repentino; d) total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección; e) milagroso, en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales”¹⁸. Existen diferentes tipos de milenarismos pero

ha sido el “mesiánico” el que más interés ha suscitado en Antropología¹⁹. Uno de los más representativos es el de la figura carismática y apocalíptica de O Conselheiro, que, basada en datos históricos, ha novelado M. Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo*:

El hombre era alto y tan flaco que parecía siempre de perfil. Su piel era oscura, sus huesos prominentes y sus ojos ardían con fuego perpetuo. Calzaba sandalias de pastor y la túnica morada que le caía sobre el cuerpo recordaba el hábito de esos misioneros que, de cuando en cuando, visitaban los pueblos del sartón bautizando muchedumbres de niños y casando las parejas amancebadas. [...] Hablaba de cosas sencillas e importantes, sin mirar a nadie en especial de la gente que le rodeaba, o, más bien, mirando, con sus ojos incandescentes, a través del corro de viejos, mujeres, hombres y niños, algo o alguien que él podía ver. Cosas que se entendían porque eran oscuramente sabidas desde tiempos inmemoriales y que uno aprendía con la leche que mamaba. Cosas actuales, tangibles, cotidianas, inevitables, como el Fin del Mundo y el Juicio Final, que podía ocurrir tal vez antes de lo que tardase el poblado en poner derecha la capilla alicaída. [...] Alguna vez alguien –pero rara vez porque su seriedad, su voz cavernosa o su sabiduría les intimidaban– lo interrumpía para despejar una duda. ¿Terminaría el siglo? ¿Llegaría el mundo a 1900? Él contestaba sin mirar, con una seguridad tranquila y, a menudo, con enigmas. En 1900 se apagarían las luces y lloverían estrellas. Pero, antes, ocurrirían hechos extraordinarios.

El milenarismo sigue vigente en nuestros días, como nos recuerda el antropólogo A. Kuper: “Para los milenaristas cristianos la naturaleza del hombre es pecadora, el crimen lleva aparejada su penitencia, y todos los pecadores se consumirán en las hogueras del final de los tiempos. Los milenaristas laicos predicen una catástrofe colectiva que se abatirá sobre nosotros por un pecado colectivo. La civilización ha pecado contra la naturaleza, la cultura contra la biología”²⁰. A medida que nos acercamos al tercer milenio podemos constatar el renacimiento de movimientos milenaristas, entre los cuales destaca por su vigor dentro de la cultura occidental el de “New Age”. Sin embargo el milenarismo de hoy está, sobre todo, vinculado a los grandes peligros y amenazas del presente y, de cualquier manera, nadie espera que venga un salvador a remediar esta crisis.

Hay sociedades que se orientan y viven para el futuro. “Nuestra sociedad, como los individuos que la componen, se orienta esencialmente hacia el futuro. [...] El futurocentrismo de los países desarrollados, por una parte impuesto por instancias técnicas y, por otra, por la ideología, lleva a intentos de prever lo que será la evolución de las principales variables económicas, demográficas o ecológicas, hechas con la mayor frecuencia por iniciativa de los gobiernos o las organizaciones internacionales”²¹. Se trata de sociedades en las que se prima la innovación en la búsqueda de mejores alternativas de futuro que enriquezcan y renueven el presente. En ellas se incita a todos los grupos humanos, así como a sus instituciones y organizaciones, a que sean creativos: capaces de desarrollar nuevos modos de vivir en comunidad y nuevos sentidos de futuro. En ellas el sentido del futuro ya no se confía a los “movimientos sociales”, que actúan localmente mien-

tras el tecnosistema actúa globalmente y legislando sobre el futuro. Para resolver la crisis se apela a la utopía. En la utopía es el “futuro” el que da sentido al pasado y al presente. Se puede discutir sobre la esencia, la función y el valor de la utopía, pero en manera alguna que se trata de una manera de pensar y actuar que se refiere siempre al futuro, ya próximo o ya lejano, a un futuro que puede y debe ser bastante diferente del presente. En la utopía, como muy bien ha señalado A. Camus, se sustituye a Dios por el futuro y, como la religión es eterna: “¿Qué podría ser más significativo en la historia de la civilización que el hecho de que desde que el hombre empezó a pensar y escribir, haya soñado siempre con un mundo mejor, especulando acerca de su posible naturaleza, y comunicando sus ansias a otros hombres con la esperanza de que el ideal pudiera, por lo menos en parte, convertirse en realidad?”²². Prescindiré de la religión y el milenarismo para centrarme en la utopía.

EL CONCEPTO DE UTOPIA

Se puede definir la utopía como la esperanza en un futuro mejor, como una anticipación de ideas, creencias y valores que se pueden hacer realidad en el futuro. Esta aproximación nos muestra dos caracteres del término: la ambigüedad y la complejidad. La ambigüedad tiene su origen en los dos significados que posee en la vida corriente. De una parte, como imagen ideal de lo que podría ser un modelo perfecto de sociedad y además alcanzable. El pensar utópico se considera una dimensión esencial de la naturaleza humana a la que no puede renunciar, es motor de cambio social y, aunque sus objetivos no se alcanzan nunca totalmente, sin embargo genera nuevos valores que poco a poco van calando en los hombres. “Toda evaluación de la utopía debe empezar con su sentido positivo, y la primera característica positiva que hay que señalar es su verdad: la utopía es verdad. ¿Por qué es verdad? Porque expresa la esencia del hombre, el fin propio de su existencia. La utopía muestra lo que el hombre es esencialmente, y lo que debería tener como *telos* de su existencia. Toda utopía no es sino manifestación de lo que el hombre tiene como fin propio y lo que debe tener para realizarse como persona. Esta definición acentúa por igual lo social y lo personal, porque es imposible entender lo uno sin lo otro”²³. De otra parte, como imagen ilusoria, como ideal político o social seductor, pero irrealizable porque no tiene en cuenta los hechos reales, la naturaleza del hombre y las condiciones de vida. Refiere a proyectos de transformación social que se consideran impracticables: a) por ser inviable: los factores subjetivos y objetivos de la situación social impiden su realización; b) por ser contradictoria: choca con leyes científicas conocidas y además comprobadas. Desde esta perspectiva se identifica con un juego teórico y especulativo desligado de la realidad y, por consiguiente, quimérico e imposible. La utopía se identifica con “ucronía”, termino introducido por Renouvier, para

hacer referencia “a la historia tal como habría podido ser y no ha sido nunca”. En segundo lugar, un estudio detenido de las diferentes utopías nos muestra la complejidad del fenómeno utópico debido a su variedad de manifestaciones y su entrelazamiento con fenómenos similares. En efecto, un rastreo histórico nos permite constatar la presencia de ideas e imágenes utópicas en las expresiones y actividades más diversas, incluso en grandes movimientos sociales, a pesar de que se consideren distintos de toda orientación utópica e incluso la rechacen abiertamente, como ocurre en el milenarismo marxista. Pues bien, para superar la ambigüedad y clarificar la complejidad es necesario precisar las diferentes perspectivas desde las que se ha conceptualizado la utopía:

- Como género literario: Es un procedimiento literario que consiste en representar un estado de cosas ficticio. “Proponemos que se hable de utopía cuando en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos) figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos principios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (la antiutopía moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no”²⁴. De la misma manera que el científico se sirve de la imaginación creadora para ver la realidad de manera diferente y a veces inesperada y con ello consigue crear nuevas categorías o teorías, de esa misma manera la utopía en el poeta se convierte en una ficción útil que le permite construir nuevos mundos que sirven para criticar la realidad vigente y proponer nuevos ideales. Es el experimento mental de los poetas y los filósofos. Aspira a trascender el presente mediante un modelo ideal de futuro.
- Como modo de conocimiento: No es un producto de la inteligencia o de la razón formal e instrumental. Es la expresión de la imaginación social tanto individual como colectiva. Una tendencia fundamental de la conciencia humana que se caracteriza por la creatividad. “Sus contenidos se manifiestan primeramente en representaciones, y esencialmente representaciones de la fantasía; las cuales se diferencian de las representaciones recordadas en que éstas no hacen más que reproducir percepciones anteriores, deslizándose así más y más hacia las sombras del pasado. Y las representaciones de la fantasía no son tampoco representaciones compuestas simplemente a capricho por elementos dados –como ‘mar de piedra’ o ‘montaña de oro’– sino que son representaciones que prolongan anticipadamente lo dado en sus posibilidades futuras de su ser-distinto, ser-mejor. Por eso la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la

mera fantasmagoría porque sólo la primera implica un sé-que-todavía-no-es de naturaleza esperable, es decir, porque no se manipula ni se pierde en el ámbito de lo vacío posible, sino que anticipa psíquicamente lo posible real”²⁵. Por ser un producto de la imaginación, y para que pueda tener efectividad, se deberá distinguir nítidamente entre utopías abstractas y concretas. Las utopías no se hacen concretas más que si llevan consigo un consentimiento colectivo.

- Como mentalidad o actitud mental frente a la realidad social: Es propia de sociedades que viven en el futuro. “Como socialmente utópica, designamos aquella conciencia humana que no se pone en referencia con el ser pasado o presente de la sociedad, sino que asesta sus miras a una vida social futura todavía no existente. La utopías son proyectos anticipados de un estado futuro que se desea, el cual, comparado con el estado presente, supone una mayor dignidad humana, una más amplia libertad y un mayor valor de ser vivido”²⁶. Este sueño de un “verdadero” y justo orden de la vida es independiente del problema de lo que tal sueño provoque o pueda provocar histórica y socialmente en cada caso. Estriba en la fuerza que tiene para dar al ser humano la valentía de construir un futuro idealizado en el que se trate lo imposible como posible. En esta línea nos recuerda Cassirer que “la gran misión de la utopía no consiste sino en hacer lugar a lo posible, como lo opuesto a la aquiescencia pasiva al estado actual de los asuntos humanos. Este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y le dota de una nueva facultad: la de reajustar contantemente su universo humano”²⁷.
- Como motor de cambio social: Se conciben como imágenes-guía o ideas-fuerza que orientan las esperanzas y movilizan las energías colectivas de cara a modificar la realidad presente. No puede existir utopía sin ruptura con la alteridad social. El carácter de ruptura con la cosmovisión y la correspondiente mentalidad “ideológica” vigente en una época lo subraya Mannheim: “Solamente aquella orientación ‘trascendente de la realidad’ será designada por nosotros utópica, la cual, concretándose en la práctica, tienda a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden existente. [...] Solamente valen como utopías todas las representaciones trascendentes a una situación (no sólo proyecciones volitivas), que en alguna forma operan una transformación del orden histórico-social existente”²⁸. Desde esta perspectiva Baczkó define la utopía como “Una representación imaginada de una sociedad que se opone a aquella que existe a) por la organización diferente de la sociedad vista como un todo; b) por la alteridad de instituciones y relaciones que conforman la sociedad global; c) por los modos diferentes según los cuales es vivido lo cotidiano”²⁹.

UTOPIÁS PARA EL SIGLO XXI

Después de haber analizado el concepto de “utopía”, voy a exponer detenidamente cuáles son las utopías que se propugnan para el milenio que se nos avecina. Para alcanzar este objetivo me serviré de una doble perspectiva. De una parte tomaré como punto de referencia la civilización occidental. Aunque se ha proclamado la decadencia de la cultura occidental en la medida en que la “iniciativa” se desplaza hacia los países de Asia, sin embargo sigue siendo cierto que todavía existe un alto grado de correlación entre occidentalización y modernización. Occidente domina actualmente de forma abrumadora y seguirá siendo la potencia número uno desde el punto de vista del poder y la influencia hasta bien entrado el siglo XXI. De otra parte, abordaré los tres aspectos que se deben tener en cuenta en la Antropología social, es decir, la cultura, el individuo y la sociedad. Veamos cada uno de estos tres aspectos.

(a) En la civilización occidental empieza a aflorar un nuevo paradigma de pensamiento. Se trata de una visión dinámica y relacional de la Naturaleza y de la naturaleza humana, un enfoque del saber en el que se considera que la red compleja de relaciones de una cosa no solamente produce su modo de ser sino que además hace posible la emergencia de propiedades nuevas. Desde este enfoque se intenta superar las dificultades y paradojas del paradigma configurado por la visión elementarista en la que la estructura y las propiedades de una cosa se explican apelando a sus elementos últimos. Bien es verdad que esta actitud todavía no es popular y aceptada por científicos y filósofos, pero poco a poco va calando y se va consolidando en el saber de nuestros días. Se empieza a aceptar la existencia de propiedades emergentes, que tienen su origen en el funcionamiento no lineal de muchos sistemas; es el resultado de la interacción entre sus partes y no puede explicarse a partir de las propiedades de sus elementos componentes. Se empieza a reconocer la existencia de sistemas complejos que poseen propiedades que emergen de las interacciones entre sus elementos componentes. Es decir, esta orientación del saber está resultando fértil: genera nuevas preguntas, abre nuevas perspectivas para interpretar la realidad, también está creando nuevas sensibilidades frente a los problemas culturales que aparecen en nuestras sociedades y sobre todo pretende superar la vieja y anticuada dicotomía entre ciencias naturales y ciencias humanas. En este enfoque se hallan, como piensan muchos intelectuales, las semillas de lo que Snow denominó “tercera cultura”, en la que se promueve un nuevo sistema de creencias y valores. Sistema necesario para afrontar el cambio de época, en la que se está produciendo una manera diferente de ver el mundo. En este contexto la utopía que se promueve es el cambio de un pensamiento simple y lineal a un pensamiento complejo. Una actitud mental ante la realidad física y social que se caracteriza por tres aspectos fundamentales: globalidad, relacionabilidad y creatividad.

Este nuevo sistema de creencias constituye el fundamento sobre el que construir un nuevo sistema de valores en el que se pretende corregir la unilateralidad de los valores de Occidente con la introducción de valores presentes en otras culturas, como nos recuerda Lisón: “aunque no todo es igualmente válido y relativo, ningún pueblo, estado, nación o cultura tiene el monopolio exclusivo de la razón, del derecho, del valor y de la verdad; en relación a los grandes problemas humanos en todos encontramos respuestas ciertamente diferentes, pero razonables y enriquecedoras”³⁰. En este contexto se enmarca la propuesta utópica de una ética global basada en valores universales: “La universalidad es el principio fundamental de una ética global. El *ethos* de los derechos humanos universales proclama que todos los seres humanos nacen iguales y gozan de estos derechos sin distinción de clase, sexo, raza, comunidad o generación. Esto significa que la preocupación principal de la humanidad debe ser satisfacer las necesidades básicas para una vida digna. La universalidad requiere que en nuestro afán de proteger a las generaciones futuras no desatendamos las imperiosas necesidades vitales de los pobres de hoy. El objetivo de lograr la sostenibilidad carecería de sentido si no se pudiera garantizar a las generaciones futuras más que la miseria y la indigencia”³¹. Pero al margen de esta aspiración teórica se recuerda a las sociedades avanzadas la necesidad de una convivencia solidaria y activa para con el resto de las naciones menos desarrolladas de la humanidad. Advertencia que se basa en un principio egoísta y de sentido común: “nosotros estaremos bien cuando ellos también estén bien”. Es el fundamento de una ética en la que la idea clave es la conducta orientada hacia el otro y que se concreta en los siguientes lemas: ¡Aprende a ver al otro en su calidad de ajeno! ¡Ayuda al otro a partir de sus propios condicionamientos! ¡Aprende a conocerte a ti mismo a partir del otro! Por ello se destaca que más importante que elaborar una tabla de valores es la urgencia de ponerlos en práctica. La asimetría cada vez más amplia y creciente entre bienestar-despilfarro, por un lado, y subdesarrollo-pobreza-subconsumo, por otro, puede ser la raíz de una crisis del sistema mundial. Pero, prescindiendo de los efectos de desestructuración que pueda generar esta situación, es mucho más urgente la necesidad de solucionar los problemas vitales de esos miles de millones de personas que la sufren. Pero esto únicamente es viable si la clausura operacional de las relaciones sociales, es decir, la relación intersubjetiva, está mediada por el amor. Es una utopía pero que se basa en una disposición básica de cualquier ser humano y que se encuentra en su misma estructura biológica, pero que el darwinismo no supo apreciar. El reto del futuro consiste en desarrollar esta potencialidad creadora del ser humano.

(b) También se propone un nuevo modelo de hombre, un nuevo proyecto de tipo humano que desarrolla su vida en un contexto social configurado por los avances de la tecnociencia, a cuyas dimensiones positivas no se quiere renunciar. Ciertamente que esta cultura científica podría desembocar en una tremenda caco-

topía, como dijimos anteriormente, pero éste es el contexto real desde el que se debe construir la propuesta utópica. “La persona humana, que había dejado de ser el trasunto de la divinidad, ahora también deja de ser el resultado de la evolución natural e ingresa en el orden de la producción industrial: es una fabricación. Esta concepción destruye la noción de persona y así amenaza en su centro mismo a los valores y creencias que han sido el fundamento de nuestra civilización y de nuestras instituciones sociales y políticas. [...] No pienso en un imposible regreso a las antiguas concepciones del alma; creo que, so pena de extinción, debemos encontrar una visión del hombre y de la mujer que nos devuelva la conciencia de la singularidad y la identidad de cada uno. Visión a un tiempo nueva y antigua, visión que vea, en términos de hoy, a cada ser humano como una criatura única, irrepetible y preciosa. Toca a la imaginación creadora de nuestros filósofos, artistas y científicos redescubrir no lo más lejano sino lo más íntimo y diario: el misterio que es cada uno de nosotros. Para reinventar el amor, como pedía el poeta, tenemos que inventar otra vez al hombre”³². Ello exige la recuperación del humanismo en el que se pueda reivindicar el carácter creador del ser humano. En la actualidad recibe dos interpretaciones, que como ya nos indicara Poirier tienen como punto de referencia la categoría antropológica de naturaleza/cultura³³. Añadiremos inmediatamente que cualquier visión del ser humano que se sirve de estas categorías debe aceptar un efecto de realimentación entre naturaleza y cultura, es decir, la existencia de influencias recíprocas entre los factores culturales y biológicos a lo largo de la historia humana. “Debemos insistir en que una comprensión total de la condición humana exige la integración de lo biológico y lo social en la que a ninguno se le dé primacía o prioridad ontológica sobre el otro, sino en las que se les considere esferas dialécticamente relacionadas de forma dialéctica, una forma que distinga epistemológicamente entre niveles de explicación referidos al individuo y niveles relativos a lo social sin que se aplasten el uno al otro o se niegue la existencia de alguno de ellos”³⁴. Sin embargo existen dos escuelas que difieren sobre la importancia o prioridad ontológica que se debe dar a cada uno de estos dos factores.

La orientación culturalista aboga por una “desnaturalización” del ser humano como paso previo a un humanismo de nuevo cuño y se simboliza en la categoría de *cyborg* propuesta por la feminista D. Haraway. Se puede definir como una criatura mitad hombre mitad máquina. Pero más importante que el contenido de este concepto es el contexto cultural en el que se gesta y el alcance y significación de esta propuesta. En efecto, surge en el contexto de la cultura occidental, configurada por una creciente tecnificación del “mundo de la vida” y propiciada por dos disciplinas que están teniendo una amplia repercusión en nuestra visión del ser humano. De una parte la ingeniería genética, en cuyo contexto se introduce este término, y de otra la prospectiva cibernética, que con su noción de hombre simbiótico o cibionte trata de anticipar el futuro de la humanidad: “La pros-

pectiva debe anticipar las consecuencias de la próxima etapa de la evolución de la especie humana: la creación de una nueva forma de organización de la vida a escala planetaria, parcialmente descrita por el modelo de cibionte. Una transición crítica de consecuencias tan importantes como el paso de lo unicelular a lo pluricelular: la transición del individuo a una hiperred pluripersonal”³⁵. Pero lo novedoso de esta propuesta estriba en su carácter revolucionario. Partiendo de presupuestos marxistas y posmodernistas hay que verlo en su vertiente irónica, en su capacidad de desestructuración de la mentalidad tecnocrática, como una ficción que promueve cambios revolucionarios tanto en el ámbito de la praxis cotidiana como en la teoría y metodología de las ciencias humanas y sociales. “En concreto, el modelo del *cyborg* se presenta como un concepto clave para comprender las actuales realidades humanas y sociales. Aparece como un pivote central sobre el que reconstruir la ontología humana: la modelización de la naturaleza actual del agente humano. Constituye un medio increíblemente potente para afrontar la realidad híbrida de nuestra naturaleza: cultura/comunicación y materialidad orgánica. [...] La gran diferencia es que el modelo del *cyborg* asume la ruptura histórica, teórica, epistemológica y política con los más característicos rasgos de la modernidad, en concreto, rechaza la alianza entre evolucionismo, funcionalismo y modelo económico de mercado que alimenta a aquellos modernismos”³⁶.

La otra escuela apuesta por una “naturalización” del ser humano, por recuperar lo más específico del sujeto, que es su individualidad. “El futuro no es único, ni determinado, no está escrito en ninguna parte. En realidad existe un abanico de futuros posibles que evolucionan al hilo de los tiempos y dependerá de nuestro deseo y de nuestros niveles de esperanza y compromiso, el que alcancemos un futuro u otro. Por tanto, la salida a la crisis depende especialmente de nosotros”³⁷. Se reconoce su carácter utópico pero también se recuerda aquella advertencia de Simmel de que el individualismo occidental, que tantos estragos ha generado en la cultura occidental, es una dimensión que todavía tiene validez si se recuperan sus dimensiones positivas. “Pero más bien quisiera creer que la idea de la personalidad absolutamente libre y la de la personalidad peculiar no son la última palabra del individualismo; antes bien, que el incalculable trabajo de la humanidad logrará levantar cada vez más formas, cada vez más variables, con las que se afirmará la personalidad y se demostrará el valor de su existencia”³⁸. El núcleo de esta individualidad debe estar configurado por la creatividad, como ha propuesto recientemente Bataille, que lo concibe como un ser “capaz de crear un escenario de futuro de acuerdo con la realidad actual que vive, y en base a ello, define su vida y qué pasos debe dar para que ese futuro que imagina pueda ser realidad. Su capacidad fundamental es la intuición, la cual le permite ver escenarios distintos y luego tomar acciones con seguridad y basado en principios éticos hacia dichos escenarios; de esta manera la transformación de la sociedad viene dada por la visión que cada ciudadano tiene de la

misma, y no la que sólo una elite pueda tener, visión que ha de ser compartida para que sea armoniosa y equitativa”³⁹.

(c) Por último las utopías para la construcción del orden social en el nuevo milenio. Desde todos los ámbitos se está proclamando la necesidad de una nueva sociedad. “La dignidad del hombre consiste en controlar su porvenir, en su derecho a escoger, Hoy, sin duda más que nunca en el curso de la historia, nos encontramos ante una bifurcación: por un lado la vía fácil del dominio de algunos sobre la multitud de los débiles –una sociedad fundamentalmente esclavista, eficaz, ordenada, pero en la que la casi totalidad de los hombres vivirá sin esperanza–; por otro, el camino escarpado, peligroso, de una búsqueda de igualdad entre todos los miembros de la especie, la construcción nunca lograda de una sociedad donde todos los hombres se sientan a gusto en la Tierra de los Hombres”⁴⁰. Esta bifurcación ha recibido diferentes nombres: lógica del dinero o lógica de la vida, sociedad abierta basada en la utopía liberal o sociedad perdurable propuesta desde los modelos de mundo, sociedad de la desconfianza que parte de una concepción agresiva y pesimista de la naturaleza humana o sociedad de la confianza que parte de una visión optimista de la naturaleza humana, capitalismo con rostro humano o poscapitalismo, crecimiento económico para satisfacer las necesidades de todos los hombres del planeta tierra frente a desarrollo, que hace posible una sociedad sostenible, etc. En todas ellas se propugna la constitución de un orden social más justo pero los matices para realizarlo son esenciales en la configuración de estas nuevas utopías.

El máximo teórico de la primera orientación es Nozick, que trata de fundamentar tanto la legitimidad como la justicia del estado liberal con su teoría del “estado minimal”, que, sin ser una utopía, constituye el marco más adecuado para construir la utopía. Lo entiende como el cañamazo común desde el cual las diferentes comunidades imaginan y diseñan proyectos utópicos de sociedades justas, el mejor de los mundos posibles. “¿Para quién? El mejor de los mundos posibles para mí no será el mejor para usted. El mundo, de todos aquellos que yo puedo imaginar, en el que yo preferiría vivir, no sería precisamente el que usted escogería. La utopía, sin embargo, debe ser, en algún sentido restringido, la mejor para todos nosotros; el mejor mundo imaginable, para cada uno de nosotros”⁴¹. Propone una visión *lineal y progresiva* del desarrollo de la humanidad en que se irían experimentando y al mismo tiempo mejorando las tendencias vigentes en el presente. Un proceso lento, con avances y retrocesos, hasta llegar al mejor de los mundos posibles. Es la opción más apetecida por las sociedades avanzadas de nuestros días, ya que podrían compaginar su situación privilegiada con el progreso de los pueblos menos desarrollados. Por supuesto que en esta propuesta utópica el capitalismo será la forma de organización socioeconómica: no solamente existirá sino que también se mantendrá como forma de estructuración de

la sociedad. Se considera que en el siglo XXI se consolidarán sus tres pilares básicos: una consolidación del “mercado” como mecanismo que guiará la actividad económica, la estructuración de la sociedad en dos ámbitos distintos –uno reservado a las funciones gubernamentales y el otro para la actividad económica privada– y una conexión a nivel global del capital privado. Aunque disguste a muchas personas, aunque la historia nos enseña que ningún sistema político es eterno, sin embargo no se ve en el horizonte ninguna posibilidad de sustitución. De otra parte, al no existir competidores, no se puede predecir su desplome, colapso o derrumbamiento. El peligro está en el “estancamiento” y para evitarlo “tendrá que sufrir una profunda metamorfosis”⁴². Por ello se habla de un capitalismo renovado en lo que se refiere a la actividad empresarial debido a la presión que ejercen el desempleo y la mayor conciencia democrática. Se reconoce la imposibilidad de mantener el actual *status* de dominio tanto a nivel microsociedad como macrosociedad. Rockefeller habla de una nueva era construida por la destrucción creativa que debe acometer el empresario; Soros, de la constitución de unos nuevos valores; Galbraith, de una sociedad utópica con “empleos y posibilidades de progresar para todos. Crecimiento económico fidedigno que mantenga tal empleo. Enseñanza y, con la mayor amplitud posible, apoyo a la familia y disciplina para facilitar la futura participación y remuneración. Supresión de los desórdenes sociales en el plano nacional e internacional. Red de seguridad para quienes no pueden mantenerse o no se mantengan de hecho. Oportunidades para realizarse de acuerdo con la capacidad y la ambición. Prohibición de las formas de enriquecimiento financiero que se hacen a costa de los demás. Que la inflación no frustre los planes para el bienestar y el subsidio futuros. Una dimensión cooperativa y compasiva con el extranjero”⁴³.

La otra alternativa utópica rechaza la anterior propuesta porque se basa en una concepción economicista de la sociedad en la que finalmente acaba diluido el ser humano. “La lógica financiera se cierra sobre sí misma. Lo político y social reducidos a lo económico, y este último al capital financiero, he aquí el doble reduccionismo que gobierna actualmente los temas planetarios⁴⁴. De ahí que Gabiña en *Utopía en el siglo XXI* considera que debemos superar esta situación para iniciar una nueva etapa que se tome en serio las siguientes preguntas: “¿Hacia dónde caminamos?, ¿somos los seres humanos un factor más en la economía, a la que debemos servir, o la economía es un factor que debe servir a los seres humanos? Indudablemente, soy partidario acérrimo de que la economía esté al servicio del hombre, y cuando digo hombre, me refiero a todos los hombres del Planeta sin exclusión”⁴⁵. Para alcanzar esta utopía se proponen tres recetas fundamentales:

- La humanidad debe conseguir una base terrestre segura para la vida. La propuesta utópica se orienta a transformar la idea de “crecimiento” ilimitado por la de “desarrollo” sostenible. El reto consiste en “cómo lograr una

sociedad materialmente suficiente, socialmente equitativa y ecológicamente perdurable, más satisfactoria en términos humanos que la sociedad de nuestros días obsesionada por el crecimiento”⁴⁶. La reflexión sobre los efectos negativos de la etapa industrial nos está obligando a tener en cuenta una nueva manera de satisfacer las necesidades en la que se gestionen de una manera más racional los recursos que provienen del medio. Ante el peligro de destrucción de la vida sobre el planeta tierra es un objetivo prioritario el cálculo de las influencias perjudiciales o impacto que sobre el medio ambiente produce el hombre. Pero ello no implica que haya que prescindir de la ciencia y de la técnica, como proclaman los posmodernos, sino ponerlas al servicio de la sociedad para poder configurar un nuevo orden ecológico. Es decir, que para superarlos no podemos renunciar a la idea de progreso. Lo que sí se debe cambiar y en lo que debemos progresar es en el establecimiento del patrón de evaluación o criterios según los cuales determinamos lo que constituye progreso. Es fundamental darse cuenta de que progresamos en la fijación de lo que constituye progreso. Ha cambiado el patrón pero la idea se mantiene: el hombre para poder ser hombre necesita progresar. Ello implica una superación del viejo paradigma mecanicista en el que el hombre aparece como dueño y señor de la naturaleza entendida como grandiosa máquina que hay que dominar y transformar.

- Un gobierno mundial. Ha sido una de las grandes aspiraciones de Occidente y que recibió un fundamento teórico en el pensamiento ilustrado. “Para los estados, en sus mutuas relaciones, no hay, en razón alguna, ninguna otra manera de salir de la situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un estado de naciones –*civitas gentium*–, que aumentando sin cesar llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra”⁴⁷. Este ideal se halla bastante desprestigiado en la actualidad tras los intentos ideológicos de proclamar el fin de la historia y la constitución de un orden mundial que, aunque no se proclame abiertamente, estaría dirigido por Occidente. La tendencia a la fragmentación y el rechazo del universalismo son movimientos que impiden la realización de este ideal. Ningún estado-nación en la actualidad es proclive a renunciar a su autonomía en aras de un futuro incierto. A pesar de estas dificultades se considera una aspiración válida a la que no se debe renunciar. La única receta que haría viable y fértil el camino hacia un gobierno mundial es la propuesta utópica de cambiar la cultura del egoísmo y la guerra por la cultura de la paz y la solidaridad.

- Que la “naturaleza humana” reciba la atención cultural y educativa necesaria! Ciertamente que no se acepta una visión estática de la naturaleza humana sino dinámica y relacional. Pero no se puede prescindir de esa dimensión o de unos referentes culturales –usando la terminología de T. San Román⁴⁸– en los que las pautas agresivas sean sustituidas por pautas de cooperación y solidaridad. Ello implica que no se puede cambiar la situación actual si previamente no cambia la manera de pensar y comportarse de los individuos y si éstos no toman las riendas de su propio destino. “Tenemos abierta la posibilidad de investigar la potencial relevancia de una teoría que nos dice que, si pretendemos maximizar nuestra libertad personal, no debemos depositar nuestra confianza en los príncipes; debemos, por el contrario, hacernos cargo nosotros mismos de la arena pública. Se objetará que esta posición es la expresión de cierto antimodernismo nostálgico. No están dadas las posibilidades de asumir el control directo político en ningún estado-nación contemporáneo. [...] Pero la reconstrucción efectiva del modelo, adecuado para las condiciones actuales, sigue siendo, por supuesto, tarea nuestra”⁴⁹. En esta tarea es clave no sólo el conocimiento de la naturaleza humana, ya que en ella se encuentra la base bastante desconocida de nuestros comportamientos, sino también una adecuada formación de los hombres y mujeres de nuestra sociedad. “¡Qué noble tarea de la educación la de suscitar en cada persona, según sus tradiciones y sus convicciones y con pleno respeto del pluralismo, esta elevación del pensamiento y el espíritu hasta lo universal y aun cierta superación de sí mismo! La supervivencia de la humanidad depende de ello”⁵⁰. Esta propuesta utópica posibilitaría cambiar la sociedad de la información por la sociedad del conocimiento.

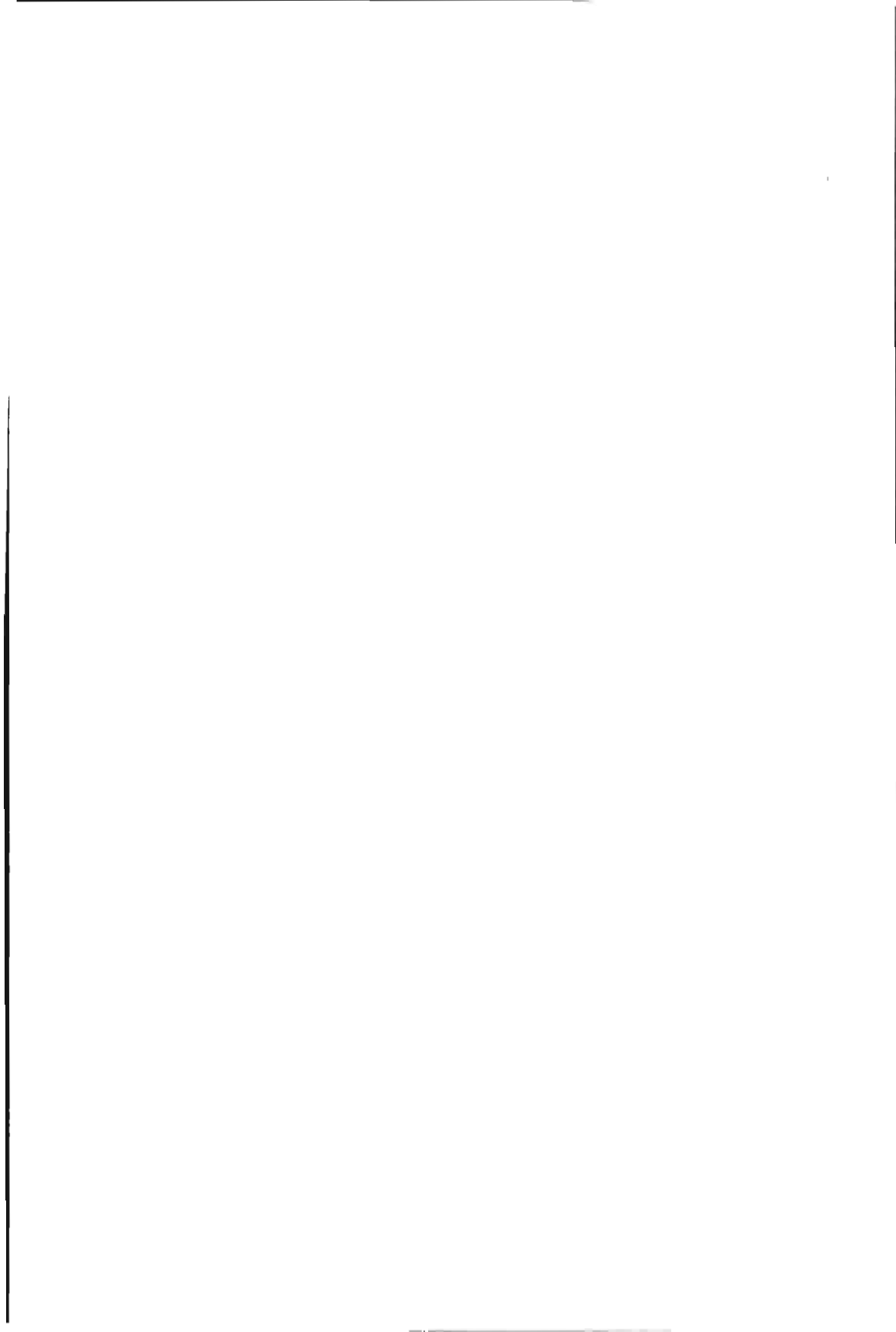
El carácter visionario de estas tres propuestas es reconocido abiertamente, aunque no por ello se debe renunciar a realizarlas en el futuro. No tenemos garantía de que se vaya a realizar, pero tiene la suficiente fuerza de atracción para servir de guía de tendencias que están emergiendo en nuestra sociedad. “Como tales sus propuestas no son más que el primer esbozo tentativo de un orden social cuya fisionomía se fragüe durante largo tiempo. Sus ambiciones utópicas apuntan sólo a establecer un tipo de posvida secular, no para nosotros como individuos sino como miembros de una amplia familia conocida como humanidad. Un concepto de esta naturaleza puede convertirse en el elemento sacro que creo también será necesario cultivar dentro de nosotros mismos si hemos de superar los horrores contemporáneos que dan testimonio, ante todo, de su ausencia”⁵¹.

NOTAS

- 1 BELLAMY, E., *Looking Backward 2000-1887*, Penguin Books, New York, 1982, 203.
- 2 Cfr. LÓPEZ KELLER, E., "Distopía: otro final de la utopía", *REIS*, 55 (1991), 14; MANUEL, F. E. y MANUEL, F. P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, vol. 3, Taurus, Madrid, 1984, 377.
- 3 BECK, U., "Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft*, 36 (1996), 120; BECK, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986; ALEXANDER, J. C. y SMITH, Ph., "Social Science and Salvation: Risk Society as Mythical Discourse", *Zeitschrift für Soziologie*, 4 (1996), 251-262.
- 4 COLBORN, Th.; PETERSON, J. y DUMANOSKI, D., *Nuestro futuro robado*, Ecosistema, Madrid, 1997, 326.
- 5 GABOR, D., *Inventing the Future*, Secker and Warburg, London, 1963.
- 6 PRIGOGINE, I., *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid, 1997, 191.
- 7 SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1952, 53.
- 8 LEACH, E. R., *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barcelona, 1971, 209; cfr. GOODY, J., "Tiempo: aspectos sociales", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 10, Aguilar, Madrid, 1979; "Dossier: tiempo, memoria y ritual", *Antropológica*, 8 (1994), 113-150; ARIÑO, A., "Tiempo, identidad y ritual", en BERIAIN, J. y LANCEROS, P. (comps.), *Identidades culturales*, Universidad de Deusto, 1996.
- 9 BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Oeuvres, P. U. F., París, 1959, 72; cfr. DAVIES, P., *Sobre el tiempo*, Crítica, Barcelona, 1996, 284-88.
- 10 Cfr. ELÍAS, N., *Sobre el tiempo*, F. C. E., México, 1989, 155; WHITROW, G. J., *El tiempo en la historia: la evaluación de nuestro sentido del tiempo y de la perspectiva temporal*, Crítica, Barcelona, 1990.
- 11 MANNHEIM, K., *Ideologie und Utopie*, G. Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main, 1969, 183.
- 12 KLUCKHOHN, F. R., "Orientaciones dominantes y variantes de valor", en KLUCKHOHN, C.; MURRAY, J. y SCHNEIDER, J., *La Personalidad en la Naturaleza, la Sociedad y la Cultura*, Grijalbo, Buenos Aires, 1977, 363; cfr. KLUCKHOHN, F. R. y STRODBECK, F. L., *Variations in Value Orientation*, Row, Peterson and Company, Evanston-Illinois, 1961, 14; BOCK, Ph. K., *Introducción a la moderna antropología cultural*, F. C. E., México, 1977, 248.
- 13 LISÓN, C., *Invitación a la Antropología cultural de España*, Akal, Madrid, 1980, 198. Cfr. GUEERTZ, C., "Nociones del pensamiento primitivo", en MILLER, J. (comp.), *Molinos de la mente*, F. C. E., México, 1986, 259.

- 14 VAN DER LEEUW, G., "Tiempo primordial y tiempo final", en PORTMANN, A. *et alii*, *El hombre ante el tiempo*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1970, 202-203; cfr. HUBERT, H., "Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia", en RAMOS TORRE, R. (edit.), *Tiempo y sociedad*, CIS, Madrid, 1994, 3.
- 15 BLOOM, H., *Presagios del milenio*, Anagrama, Barcelona, 1997, 217.
- 16 TÀPIES, A., Entrevista en ABC, 2-2-97; cfr. PRIESTLEY, J. B., *El hombre y el tiempo*, Aguilar, Madrid, 1961, 225; HUNTINGTON, S. M., *El choque de civilizaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1997, 115.
- 17 Tomado de MCGINN, B., *El anticristo*, Paidós, Barcelona, 1997, 341; cfr. FOCILLÓN, H., *El año mil*, Alianza, Madrid, 1966, 72; ERDOES, A. D., *1000. Living on the Brink of Apocalypse*, Harper and Row, Nueva York, 1989; DUBY, G., *An 1000, an 2000: sur les traces de nos peurs*, Textuel, París, 1995, 20.
- 18 COHN, N., *En pos del milenio*, Alianza, Madrid, 1981, 14-15.
- 19 PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *Historia y etnología de los movimientos sociales*, Siglo XXI, México, 1978; WORSLEY, P., *Al son de la trompeta final*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
- 20 KUPER, A., *El primate elegido. Naturaleza humana y diversidad cultural*, Crítica, Barcelona, 1996, 227; MONCADA, A., *La zozobra del milenio*, Espasa, Madrid, 1995, 41 ss.
- 21 POMIAN, K., *El orden del tiempo*, Júcar, Madrid, 1990, 256; BOHLER, E., *El futuro, problema del hombre moderno*, Alianza, Madrid, 1967, 61.
- 22 NEGLEY, G. y PATRICK, J. M., *The Quest for Utopia: an Anthopology of Imaginary Societies*, Henry Schuman, Nueva York, 1952, 2.
- 23 TILLICH, P., "Crítica y justificación de la utopía" en MANUEL, F. E. (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, 351-52.
- 24 TROUSSON, R., *Historia de la literatura utópica*, Península, Barcelona, 1995, 54.
- 25 BLOCH, E., *Principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977, 133.
- 26 MOLTMANN, J., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 65.
- 27 CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, F. C. E., México, 1947, 98.
- 28 MANNHEIM, K., *op. cit.*, 169 y 179; cfr. LASK, M. J., *Utopía y revolución*, F. C. E., México, 1985, 26.
- 29 BACZKO, B., *Lumières de l'utopie*, Payot, París, 1978, 404-405.
- 30 LISÓN, C., *Las máscaras de la identidad*, Akal, Madrid, 1997, 103.

- 31 Informe de la comisión mundial de cultura y desarrollo, *Nuestra diversidad creativa*, Unesco/SM, Madrid, 1997, 12; cfr. "Informe de la comisión de gestión de los asuntos públicos mundiales", *Nuestra comunidad global*, Alianza, Madrid, 1996, 58-63.
- 32 PAZ, O., *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona, 1993, 165 y 172.
- 33 POIRIER, J., *Una historia de la Etnología*, F. C. E., México, 1965, 153.
- 34 LEWONTIN, R. C.; ROSE, S. y KAMIN, J., *Not in our genes. Biology, Ideology and Human Nature*, Penguin Books, Nueva York, 1984, 75.
- 35 ROSNAY, J. de, *L'homme symbiotique*, Seuil, París, 1995, 214.
- 36 GARCÍA SELGAS, F. J., "La teoría social en la posmodernidad: ciencia y feminismo", en PÉREZ-AGOTE, A. y SÁNCHEZ DE LA LYNCERA, I., *Complejidad y teoría social*, CIS, Madrid, 1996, 119.
- 37 GABIÑA, J., *El futuro revisitado*, Maracombo, Barcelona, 1995, 31.
- 38 SIMMEL, G., *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1986, 279.
- 39 BATAILLE, C., "Reformas educativas, ¿para qué sociedad y para qué ciudadanos del siglo XXI?", en *Aprender para el futuro. Educación y desarrollo*, Fundación Santillana, 1996, 53.
- 40 JACQUARD, A., *Yo acuso a la economía triunfante*, Andrés Bello, Buenos Aires, 1996, 164-65.
- 41 NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, 298.
- 42 THURLOW, L. C., *El futuro del capitalismo*, Ariel, Barcelona, 1996, 325.
- 43 GALBRAITH, J. K., *Una sociedad mejor*, Crítica, Barcelona, 1996, 48-49.
- 44 PASSET, R., *Principios de bioeconomía*, Fundación Argentaria, Madrid, 1996, 310.
- 45 GABIÑA, J. S., *Utopía en el siglo XXI*, Prospektike Erakundea, Bilbao, 1996, 71.
- 46 MEADOWS, D. H. et alii, *Más allá de los límites del crecimiento*, Aguilar, Madrid, 1992, 21.
- 47 KANT, I., *La paz perpetua*, Calpe, Madrid, 1919, 36.
- 48 SAN ROMÁN, T., *Los muros de la separación*, Tecnos, Madrid, 1996, 52.
- 49 SKINNER, Q., "Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad", *La Política*, 1 (1996), 148-49.
- 50 DELORS, J., "La educación o la utopía necesaria", en *La Educación*, Unesco/Santillana, Madrid, 1996, 18.
- 51 HEILBRONER, R., *Visiones del futuro*, Paidós, Barcelona, 1996, 135.



La production d'un événement: le troisième millénaire

PAR

PIERRE BIDART*

Si une construction *a posteriori* de l'histoire a mis en avant une prétendue peur de l'An Mille, nous observons en France, à la veille de la célébration du troisième millénaire, une sorte de frénésie événementielle dont le sens et l'ampleur ne peuvent laisser indifférent l'observateur des sociétés modernes. Pour l'historien G. Duby, le XIXe siècle aurait contribué à donner à la rumeur de la peur de l'An Mille un statut de vérité historique pour les besoins du romantisme ambiant ; des historiens comme Michelet, Lavallée et Martin confortant les exagérations puisées dans le mythe de folles terreurs évoqué par les récits d'un moine, Raoul Glaber, qui écrivit entre 1026 et 1048, et dans des chroniques douteuses, du onzième siècle également, de Sigebert de Gembloux. Contredisant la légende, l'an 1000 ne connut aucun événement bouleversant.

Bien des confusions sont faites entre le millénarisme, la fin du monde et l'Apocalypse, pour expliquer les origines de la peur du millénaire. La perspective millénariste ne signifie nullement la crainte de l'an 1000 ou d'un multiple fatidique pour l'humanité. Appelé aussi chiliasme, le millénarisme est, comme le rappelle Jean Delumeau dans *Mille ans de bonheur* (Fayard), la croyance en une période de bonheur terrestre pour les hommes entre le temps présent et la fin des temps. Une sorte d'avant-goût du paradis dont l'idée se remarque déjà dans des religions antérieures au christianisme qui le tire d'une prophétie de Daniel et de la prophétie de Saint Jean. Le Christ reviendrait régner pendant mille ans avec des Justes ressuscités tandis que Satan serait condamné à l'impuissance. Bien avant les Témoins de Jehovah, les Mormons, les Adventistes, les croisés du Reich de mille ans et les adeptes du New Age, Saint Augustin y a adhéré un moment avant d'adopter une interprétation qui conduit l'Église à affirmer que nous sommes déjà dans ce millenium, temps non quantifiable entre l'Ascension et le Jugement dernier. L'idée de la fin du monde a été développée à de nombreuses reprises pour servir des desseins terrestres difficilement avouables (l'élection d'un pape, par exemple). Les prédictions floues de Saint Malachie et de Nostradamus, mais aussi celles distillées lors des apparitions de la Vierge Marie, à La Salette (en 1846) et à Fatima (1917) figurent parmi les contributions les plus significatives à cette vision de la fin du monde. Quant à l'apocalypse, une interprétation erronée de ce terme lui attribue le sens premier de catastrophe, cataclysme, vision

d'horreur alors qu'il signifie "révélation". En effet, le mot grec *apokaluptein* a le sens de "lever le voile". L'Apocalypse, généralement attribuée à Jean, qui l'aurait rédigée sur son lieu d'exil, à Patmos, fut longtemps prise au pied de la lettre de son prologue où il est écrit "heureux le lecteur et les auditeurs de cette prophétie, s'ils en observent le contenu, car le temps est proche", c'est-à-dire le temps de la fin des temps.

Ces précisions sémantiques et historiques données, hasardons-nous à esquisser l'anthropologie des modalités de construction d'un événement, nécessairement singulier, celui de l'avènement du Troisième millénaire. Cet événement paraît, *a priori*, dans son déroulement emphatique, faire appel plutôt aux sirènes du bonheur et aux ressources d'une société d'abondance qu'à des réflexes de peur, comme si son objectivation et son dépassement allaient se vivre dans une sensation de vertige.

L'avènement du troisième millénaire est en train de susciter une multitude de manifestations qui, toutes, entendent marquer et célébrer le passage au troisième millénaire, c'est-à-dire une pure temporalité dont l'écho se veut universel (sans être nécessairement sensible dans toutes les sociétés) et que les sociétés de modernité tardive sont en train de constituer en *événement*.

Le gouvernement français présidé par M. Alain Juppé devait mettre en place une mission pour la célébration de l'an 2000, de laquelle font partie des personnalités scientifiques de renom telles que la sémiologue Julia Kristeva et le sociologue Emmanuel Todd.

Dans une conférence de presse prononcée le 3 avril 1997, le Premier Ministre Juppé annonçait "les grandes orientations de la célébration de l'an 2000 par la France". De nombreuses propositions ou initiatives étaient pressenties par cette mission, dont certaines surprenantes pour ne pas dire étranges :

- La mission a pris l'initiative d'organiser 20.000 voyages en France, en Europe et dans le monde pour 20.000 jeunes qui auront 20 ans en l'an 2000.
- Le Ministère des Petites et Moyennes Entreprises se propose de favoriser la création d'un club de 2000 artisans pour l'an 2000.
- 20 photographes travailleront sur les enfants de l'an 2000 dans le monde.
- La mission propose de lancer un concours pour la création d'un "objet du futur". Les projets retenus seront présentés à Nantes en l'an 2000, dans le cadre du programme "les mondes inventés" et pourront déboucher sur le dépôt de 100 brevets.

- La Symphonie de Malher sera interprétée cette année-là par 2000 choristes et musiciens sur le Parvis de la Défense. Cette initiative sera prise en collaboration avec le Conseil de l'Europe et rassemblera 2000 choristes de 48 pays.
- Dans la ville de Brest, qui a choisi le thème de la mer, 2000 bateaux (anciens, de plaisance ou de commerce) navigueront sous voile en mer d'Iroise avant de rentrer au port où ils seront ouverts au public.

Autre initiative originale, la ville de Paris décidait d'installer le samedi 5 avril, sur la Tour Eiffel, un immense panneau affichant "le jour 1000", de manière à décompter, jour après jour, le temps restant avant de basculer dans le 3e millénaire. Tous les grands restaurants parisiens sont réservés pour la soirée de l'an 2000, ce qui a donné lieu à une enquête ethnographique de notre part auprès de *La Tour d'Argent* et du *Maxim's*. Le propriétaire du premier, M. Claude Terrail, m'a confié avec une autosatisfaction non dissimulée que le fait même de venir dîner à *La Tour d'Argent* était un événement digne d'accompagner cet autre événement que serait l'avènement de l'an 2000. Et pour le célébrer avec emphase, le client pourra consommer une fine de champagne de 1788. L'entretien engagé au restaurant le *Maxim's* avec l'un des directeurs sera brusquement interrompu par un message du Directeur Général l'invitant à ne rien dire sur les festivités de la nuit de l'an 2000. Je réussis néanmoins à savoir que la première réservation pour cette nuit avait été faite en 1988 par un couple australien. Enfin, dernière illustration de cette pression événementielle, des avions Concorde sont d'ores et déjà loués par des clients qui souhaitent, compte tenu de la vitesse de l'avion, célébrer plusieurs fois l'an 2000, en bénéficiant du changement de fuseaux horaires.

Cette mobilisation sociale polymorphe autour d'un événement réduit à une pure temporalité invite à poser plusieurs questions d'ordre empirique et épistémologique. Celles-ci ont trait à l'examen des présuppositions justifiant la définition de l'événement, la nature discursive ou récitative de l'événement, les rapports entre une théorie générale de la constitution de l'événement et l'approche empirique de sa fabrication, le statut de l'événement à venir dans ses ressemblances et ses différences avec l'événement entendu comme fait passé, la place de l'événement ou la productivité "chronotypique" dans les sociétés de modernité tardive. J'emploie à dessein le concept de *chronotype* par analogie avec la théorie du *chronotope* inventée par *Bakhtine* et utilisée par James Clifford dans son ouvrage *Malaise dans la culture*. Cette recherche pourrait recevoir comme sous-titre la mention suivante : "de la productivité chronotypique dans les sociétés modernes". On l'aura compris, toutes ces questions s'inscrivent au sein de cette immense problématique du temps si souvent abordée par la philosophie¹ et l'histoire en particulier. Au carrefour de plusieurs disciplines, le temps a été

aussi l'objet d'une expérimentation politique radicale avec la Révolution française qui a voulu imposer un nouveau calendrier politique laïcisé incarnant la République (l'an I de la République...), en rupture avec une conception du temps ponctué par le calendrier. Expérience limitée dans le temps, vouée à l'échec, qui illustre avec éclat l'étroitesse des relations entre une société et *son* temps. S'agissant de la philosophie, comment ne pas rappeler le passage célèbre de Saint Augustin dans ses *Confessions* (Livre XI ; Husserl le rappelle dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* 1905) où il souligne comment et combien la notion du temps est l'expression directe du "caractère énigmatique" de l'expérience qui la propose. Il y livre cette confession presque pathétique de l'expérience du temps : "si l'on ne me demande pas ce qu'est le temps, je sais ce qu'est le temps ; si on me demande de l'expliquer, je ne sais rien". Impression de familiarité, d'un côté ; échec du langage pour le transformer en un véritable objet discursif, de l'autre. Saint Augustin avait, en réalité, découvert les différentes dimensions qui caractérisent le temps et qui nous préoccupent aujourd'hui, à savoir les aspects ontologiques, cosmologiques et phénoménologiques. On peut retenir en particulier l'idée de la relation avec le "réel" qui nous semble souvent "proche et lointain" ; et le temps nous apprend "l'indéchiffrable unité de cette distance et de cette proximité"². Sans doute est-ce pour cette raison que Husserl conseillait à ses auditeurs au début de ses *Leçons* de mettre hors circuit "le temps objectif" et tout ce que le fait de l'avoir posé comme objet engendre de "certitudes" théoriques ou usuelles³. Saint Augustin utilise la métaphore de la "forêt épaisse" pour désigner le temps qui est une somme, un enchevêtrement de discours et d'interprétations de discours, de thèmes, de modes de représentations et d'intentions. Avec cette multiplication de manifestations pour célébrer le 3^e millénaire, "la forêt épaisse" semble se transformer en un espace de croisements labyrinthiques qui rendent la quête de sens difficilement lisible et intelligible. Avant *l'événement* de l'an 2000, nous avons affaire à l'avènement de l'an 2000. Ceci pose la question de la représentation de l'événement passé et de l'événement à venir dans leurs expressions pratiques et théoriques.

Selon Paul Ricoeur, plusieurs présuppositions peuvent être notées à propos de l'événement passé, comme autant d'évidences trompeuses. D'une part, l'événement passé a la propriété absolue d'avoir en lieu, indépendamment du travail de reconstruction ou de construction. Celui-ci est le produit de l'action humaine ; les événements passés pouvant être assignés à des agents humains. Enfin, dans le champ de la communication, l'événement passé apparaît dans une altérité absolue affectant notre capacité de communication.

Selon le même auteur, ces assertions de caractère ontologique peuvent être complétées par une autre série d'assertions de nature épistémologique :

l'opposition de la singularité non répétable de l'événement physique ou humain à l'universalité de la loi (l'événement est ce qui n'arrive qu'une fois) ; l'opposition entre contingence pratique et nécessité logique ou physique (l'événement est ce qui aurait pu être fait autrement). Enfin, l'altérité a sa contrepartie épistémologique dans la notion d'*écart* par rapport à tout modèle construit ou tout invariant⁴.

Cette vision de l'événement, illustrée par l'histoire événementielle, laquelle sera si fortement combattue par l'École historique française des *Annales*, envisage faiblement de parler de la part de construction ou de reconstruction dans l'événement et encore moins des modalités d'existence de l'événement. La Révolution française est un événement historique marquant l'avènement des temps modernes dans leur traduction politique et ayant une forte dimension symbolique à en juger par les effets d'entraînement dans de nombreux autres pays. Le sens original de cet événement historique continue de garder son "efficacité" par le commentaire dont la Révolution française est l'objet depuis deux siècles. Celle-ci existe donc de deux manières : comme *fait historique* et comme *commentaire* ou récit, tout en sachant que ce n'est pas tant l'événement qui est commenté ou récité, que le sens ou la portée de l'événement.

La thématique du récit appelle ici des développements complémentaires. On n'entend pas par *récit* un genre littéraire comme il pourrait s'agir du roman ou de la poésie. Il faut entendre par récit, selon J. Desanti, l'engagement de la parole dans le temps et l'engagement du temps dans la parole⁵. Cet axe de réciprocité est essentiel car il signe la spécificité du récit mais aussi sa valeur opératoire : quand nous parlons du passé, du futur ou du présent, selon des cas, notre présent, notre passé et notre futur interfèrent sans cesse et de manière nécessaire. Dans cette frénésie événementielle qui nous "porte" vers l'an 2000, c'est bien notre présent qui submerge ce passage au 3^e millénaire ; c'est aussi ce futur énigmatique et fascinant qui vient sur un mode presque phantasmatique saisir notre présent.

Cette approche du récit comporte deux questionnements incontournables : qui est le récitant et qu'est-ce qui est récité ? On compte parmi les récitants : les gouvernants avec leurs obscures et évidentes intentionalités politiques ; les cercles savants constitués d'historiens, d'anthropologues ou de sociologues qui produisent ou vont produire de la connaissance en vue de ce 3^e millénaire ; la multitude des individus célèbres ou anonymes qui entendent écrire leur propre récit de cet événement par un dîner, un voyage, une action *extra-ordinaire*. Quant à la définition de ce qui est récité, l'an 2000 recouvre, comme nous l'avons déjà dit, une pure temporalité relevant d'un simple constat physique : nos horloges donneront 1 heure, compteront les secondes précédant le 3^e millénaire et de la même manière les secondes succédant au basculement dans ce 3^e millénaire. Nous transformons ce basculement en événement dans la mesure où nous y

voyons une *discontinuité positive*, c'est-à-dire un futur potentiellement riche de promesses. L'événement ne serait-il pas d'une certaine manière l'expression métaphorique de ce passage ? L'objet du 3e millénaire repose en définitive sur une *vacuité* remarquable qui appelle les réflexions suivantes sur la conception du temps au sein des sociétés modernes. Ne pouvant pas fonder une vision essentialiste du temps, les sociétés modernes –qui sont d'ailleurs très peu perméables aux essences–, se trouvent confrontées à un paradoxe ou plutôt sont obligées de penser sur un mode paradoxal. D'un côté, nous développons une conception domestique et rationnelle du temps : dans le centre G. Pompidou, à Paris, une horloge –le Génitron– (enlevé en 1986 de son endroit) avait été installée pour nous indiquer à chaque seconde le nombre de secondes nous séparant de l'an 2000. Nous manifestons ainsi la conception d'un temps réglé, mesuré et inexorable. Nous utilisons le temps pour mesurer le temps quand nous alignons les secondes ou les jours pour dire notre distance de l'an 2000. De l'autre, nous abordons le 3e millénaire sur le mode de l'émotion programmée, en cédant aux tentations les plus inattendues du *langage festif* comme si celui-ci –autre manière de parler de la *convivialité*– pouvait *transfigurer* un temps domestique modeste voire pauvre. Recherche obstinée d'une poétique du temps ! Cette conjonction de l'ordre du positivisme, de la rationalité, illustré par la dimension domestique du temps, et de l'ordre de l'émotion peut expliquer la ferveur et l'ampleur des intentions événementielles observables en France, pays plus sensible probablement que beaucoup d'autres au travail de symbolisation politique sur le temps.

Afin de qualifier la rhétorique événementielle dans des expressions répétitives (l'événement-anniversaire) et dans des expressions singulières et atypiques (l'événement unique), la lecture de J. Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*⁶, nous paraît pouvoir inspirer de fécondes réflexions à travers le concept de *chronotope*, d'origine littéraire, que celui-ci emprunte à M. Bakhtine⁷. Littéralement "espace-temps", le chronotope est un cadre de fiction où les relations de pouvoir liées à l'histoire deviennent visibles et où certains récits peuvent "se dérouler" : le navire marchand dans les récits d'aventure et d'empire de Conrad, le salon bourgeois dans le roman social du XXe siècle. "Dans le chronotope de l'art littéraire, a lieu la fusion des indices spatiaux et temporels en un tout intelligible et concret. Ici, le temps se condense, devient compact, visible par l'art ; tandis que l'espace s'intensifie, s'engouffre dans le mouvement du temps, du sujet, de l'histoire"⁸. Par analogie avec ce concept, celui de *chronotype*, abordant seulement la dimension temporelle, permet de qualifier certains événements –les millénaires, les centenaires, etc.–, en proposant un cadre fictif à l'intérieur duquel le récit du temps se dissout dans l'expression d'une pure temporalité. Les modes de formulation des manifestations prévues pour le 3e millénaire et en particulier les variations

chiffrées, établies sur le mode du jeu, autour de l'an 2000, confirment l'intention de célébrer, non des valeurs, des savoirs, des acquis, des volontés nouvelles, mais un simple passage du millénaire. Cet événement n'est pas plus une pensée qu'il ne livre une pensée du futur qui eût pu être le support d'une fonction identitaire, d'une intelligibilité de soi. L'effort d'imagination pour construire cet événement peut donner à penser que s'y exprime un effort de définition de quelque chose de non dit, comme si "l'intériorité" de l'événement était étouffée par l'excès "d'extériorité" de celui-ci. Le temps passant, on saura si la célébration de ce 3^e millénaire se sera épuisée dans l'acte même de célébration ou aura produit une connaissance, stimulé le regard sur nous-mêmes, sur notre passé, notre présent et notre futur. Ces réflexions de Voltaire, quoique bien lointaines dans le temps, méritent d'être rapportées : "on a grand soin de dire quel jour est donnée une bataille, et on a raison. On imprime les traités, on décrit la pompe d'un couronnement, la cérémonie de la réception d'une barrette, et même l'entrée d'un ambassadeur dans laquelle on n'oublie ni son suisse ni son laquais. Il est bon qu'il y ait des archives de tout afin qu'on puisse les consulter dans le besoin ; et je regarde à présent tous les gros livres comme des dictionnaires. Mais, après avoir lu trois ou quatre mille descriptions de batailles, et la teneur de quelques centaines de traités, j'ai trouvé que je n'étais guère plus instruit au fond. Je n'apprenais là que des événements"⁹. En l'occurrence, le plus pathétique des événements serait celui qui n'apprendrait rien sur l'histoire de nos sociétés.

(Avril 1997)

NOTES ET RÉFÉRENCES

* Université de Pau.

¹ Voir notamment P. Ricoeur, *Temps et récit*, tome 1 : *L'intrigue et le Récit historique*, Paris, Édition Le Seuil, 1983, 404 pages ; tome 2 : *La Configuration dans le récit de fiction*, Le Seuil, Paris, 1984, 298 pages ; tome 3 : *Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985, 533 p. J. T. Desanti, *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques*, Paris, Éditions Grasset, 1992, 155 p.

² J. T. Desanti, ouvrage cité, p. 14.

³ *Idem*, p. 66.

⁴ P. Ricoeur, tome 1, ouvrage cité, page 174 et suivantes.

⁵ J. T. Desanti, ouvrage cité, pages 62 et 63.

- 6 J. Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1996 (pour la tradition française), 389 p.
- 7 M. Bakhtine, "Forms of Time and the Chronotope in the Novel", dans *The Dialogic imagination*, Michael Holquist (ed.), Austin, University of Texas Press ; 1981, pp. 84-258 (texte datant de 1937). En français, "Formes du temps et chronotope dans le roman", dans *Esthétique et théorie du roman*, trad. Daria Olivier, Paris Gallimard, coll. "Tel", 1978, pp. 235-398.
- 8 M. Bakhtine, ouvrage cité, p. 237.
- 9 Cité par P. Ricoeur, tome 1, ouvrage cité, p. 374.

Actos conmemorativos en torno al 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa

MONZÓN

Se realizaron varios actos organizados por una comisión especial para celebrar el 150 aniversario formada por el Ayuntamiento de Monzón, Centro de Estudios de Monzón y Cinca Medio (CEHIMO) y Grupo Filatélico Joaquín Costa. La mayor parte de los actos, aunque discurrieron a lo largo de todo el año, se concentraron en los días 10-18 de septiembre, alrededor de la fecha exacta del nacimiento de Joaquín Costa, el 14 de septiembre.

– Conferencias de carácter divulgativo

Realizadas por miembros del CEHIMO en un ámbito comarcal. Su fin principal fue servir como introducción y acercamiento de la figura y obra de Joaquín Costa a sus paisanos.

El ideario de Joaquín Costa. Política exterior

Joaquín Sanz

Centro aragonés de Vilaseca, Tarragona, 16 de febrero

Africanismo y colonialismo en el pensamiento de Joaquín Costa

Joaquín Sanz

Centro aragonés de Tarragona, 19 de abril

Charla y proyección de diapositivas sobre la vida y obra de Joaquín Costa

José Antonio Til Olivera

Almunia de San Juan, 22 de abril

Pomar de Cinca, 14 de junio

Fonz, 15 de noviembre

Pueyo de Santa Cruz, 22 de noviembre

Alfántega, 29 de noviembre

– *ExpoCinca 96*

Durante la celebración de ExpoCinca (20-23 de abril) se realizaron una serie de mesas redondas y conferencias acerca de temas estrechamente relacionados con el pensamiento y propuestas de Costa en materia agrícola, que fueron incluidas en el programa de actos con el que Monzón homenajeó a Joaquín Costa:

Jornada maicera (mesa redonda)

Agustín Mariné, presidente de la Asociación General de Productores de Maíz de España

Carlos Martín, delegado de Semillas Gargill, S. A.

Moderador: Rubén Moleón, técnico de la Cooperativa Joaquín Costa

Industrias transformadoras agroalimentarias en el Cinca Medio (mesa redonda)

José Manuel Lasa, Consejero de Agricultura del Gobierno de Aragón

Ricardo García, en representación de la Dirección General de Industrias agrarias del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación

Ramón Grasa, jefe provincial de la Sección de Industrializaciones y Comercializaciones Agrarias

Moderador: José Manuel Porquet, periodista y presidente de Publicaciones y Ediciones del Altoaragón

La política regional comunitaria. Incidencias de las intervenciones estructurales comunitarias en Aragón y posibles medidas de actuación en la Mancomunidad del Cinca Medio, conferencia a cargo de María Elena Nasarre, profesora asociada del Real Instituto de Estudios Europeos.

– *Ciclo de conferencias “El pensamiento de Joaquín Costa”*

Organizado por el Instituto de Estudios Altoaragoneses y la Fundación Joaquín Costa, tuvo lugar en la Casa de la Cultura de Monzón del 10 al 14 de septiembre de 1996.

Ideas educativas de Joaquín Costa

Gloria Medrano Mir

Catedrática de Psicología Evolutiva en la Escuela Universitaria de Magisterio de Huesca

Influencia del pensamiento de Costa en el moderno Derecho aragonés

José Luis Merino Hernández

Notario y Presidente de la Academia Aragonesa de Jurisprudencia y Legislación

El proyecto nacional de Joaquín Costa

Carlos Forcadell Álvarez

Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza

El Alto Aragón como modelo de desarrollo agrario nacional en la obra de Costa

Alfonso Ortí Benlloch

Profesor de Sociología de la Universidad Autónoma de Madrid

Costa y el regeneracionismo

Alberto Gil Novales

Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid

Marruecos en la historia de España del siglo XX

Víctor Morales Lezcano

Profesor de Historia Contemporánea de la UNED y de Historia de España y su relación con el Magreb de la Escuela Diplomática de Madrid

– *Otras conferencias*

Joaquín Costa y el aragonesismo

Carlos Serrano

Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza

Salón de actos de IberCaja de Monzón, 27 de mayo

Hacia una relectura autobiográfica de Joaquín Costa

Eloy Fernández Clemente

Catedrático de Historia Económica de la Universidad de Zaragoza

Nave de la Azucarera de Monzón, 18 de septiembre

– *Instauración de los “Galardones Joaquín Costa”*

Fueron presentados el 4 de junio “... con la finalidad de reconocer una labor continuada o de especial notoriedad e importancia, tanto en los aspectos agropecuario, hidráulico, educativo-cultural, europeísta, como en el aspecto jurídico, que suponga un destacado beneficio para la comunidad y constituya un modelo y testimonio ejemplar para la sociedad altoaragonesa”.

– *Celebración del día 14 de septiembre*

Los actos conmemorativos comenzaron con la inauguración por el presidente de la Comunidad Aragonesa, Santiago Lanzuela, de una exposición permanente sobre Joaquín Costa instalada en la recién restaurada casa natal de Joaquín Costa. La exposición, diseñada por miembros del CEHIMO, se encuentra en la planta baja y sótano del edificio. Se trata de una exposición cuyo principal soporte es la fotografía y textos. Narra simultáneamente la vida de Costa, el contexto social, cultural y político, y las tomas de postura u opiniones de Costa ante las sucesivas situaciones sociales y políticas.

Se continuó con la tradicional ofrenda de flores en el monumento a Joaquín Costa. Y, por último, se hizo entrega de los recién instaurados *Galardones Joaquín Costa*. Los galardones otorgados en esta primera edición fueron:

- *Galardón Hidráulico de la cuenca Ésera-Noguera*, a título póstumo, para Joaquín de Pano Defior por su prolongada vida profesional al frente de la Secretaría de la Comunidad de Regantes del Canal de Aragón y Cataluña.
- *Galardón Cultural* para CEHIMO, por sus trabajos de investigación, editoriales y de recuperación del castillo de Monzón.
- *Galardón Europeísta* para Maximiliano Bernad, catedrático de la Universidad de Zaragoza y director del Real Instituto de Estudios Europeos.
- *Galardón Jurídico* para Antonio Blanc Altemir, profesor titular de Derecho Internacional Público de la Universidad de Lérida.
- El *Galardón Agropecuario* y el *Galardón Hidráulico (cuena Cinca-Gállego)* quedaron desiertos.

Se concluyó con la presentación de *La política agraria de Joaquín Costa*, de Alfonso Ortí y Cristóbal Gómez, IEA, Huesca, 1996, y del número 12 de la revista *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, dedicado en esta ocasión de forma monográfica a Joaquín Costa, con artículos de Juan Carlos Ara Torralba, Ignacio Peiró Martín y Carlos Serrano.

– *Mesas redondas*

Política hidráulica en la intercuenca Ésera-Noguera, Ayuntamiento de Tamarite de Litera, 7 de septiembre.

Política hidráulica en la intercuenca Ésera-Noguera, salón de actos de la Diputación de Huesca, 13 de septiembre.

Agricultura actual en el Altoaragón y su relación con el pensamiento de Costa, Casa de la Cultura de Monzón, 11 de octubre.

– *Exposición filatélica de Joaquín Costa*

Sala de exposiciones de la Casa de la Cultura de Monzón, del 13 al 18 de septiembre.

En fechas coincidentes con la exposición tuvo lugar una conferencia sobre Joaquín Costa en la filatelia y fue emitido un sello conmemorativo de su nacimiento.

GRAUS

La celebración de los tradicionales actos conmemorativos en el aniversario de su muerte, el 8 de febrero, sirvieron como presentación del programa de homenaje en Huesca a Joaquín Costa en el 150 aniversario de su nacimiento.

Se iniciaron con la inauguración en la Casa de la Cultura de la exposición *Imágenes de un siglo; Joaquín Costa y el legado republicano en Aragón*, realizada con los fondos fotográficos del *Heraldo de Aragón*. A lo que siguió la conferencia *Joaquín Costa en el Heraldo de Aragón: 100 años de historia*, ofrecida por Rafael Bardají, jefe de la sección de Aragón de ese periódico.

La Exposición Filatélica de la Comunidad Aragonesa de este año, EXFIL-COAR - 96, organizada en esta edición por el Club filatélico y numismático GRADUS, de Graus (Huesca), dedicó un apartado especial a la edición de sellos con la efigie de Joaquín Costa.

Se completó la exposición con una selección bibliográfica prestada para la ocasión por la Fundación Costa. Tuvo lugar los días 7 al 15 de septiembre.

HUESCA

- *Exposición "La imagen de Joaquín Costa. 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa"*

Organizada por el Instituto de Estudios Altoaragoneses y por la Diputación de Huesca, tuvo lugar en la sala de exposiciones de la Diputación de Huesca del 14 de septiembre al 2 de octubre de 1996. Con posterioridad fue trasladada a Madrid, donde fue exhibida del 11 al 30 de noviembre en el Ateneo.

Se trató de una exposición de carácter iconográfico que recopilaba imágenes de Costa –fotografías, pinturas, esculturas, caricaturas en publicaciones satíricas de la época...-. La labor de comisariado estuvo a cargo de José Antonio Hernández Latas

En el catálogo, además del estudio de las piezas expuestas realizado por el comisario José Antonio Hernández Latas, se recogieron las investigaciones sobre el mausoleo de Joaquín Costa por parte de Manuel García Guatas, *Un mausoleo para un líder*, y Fernando Alvira Banzo, *El proceso gráfico del Mausoleo de Joaquín Costa diseñado por Félix Lafuente*, y los estudios de José Ramón Morón Bueno, *Joaquín Costa a través de las esculturas de José Bueno*, y de Víctor Manuel Juan Borroy, *Un grupo escolar animado por el espíritu de Joaquín Costa*. La cronología y bibliografía fue realizada por Eloy Fernández Clemente.

- *Joaquín Costa. 150 aniversario. Difusión didáctica en Enseñanzas Medias*

Realizada por la Fundación Joaquín Costa en colaboración con la Diputación de Huesca y los Ayuntamientos de las localidades oscenses cuyos centros de enseñanzas medias participaron en la actividad.

Los destinatarios fueron alumnos de 3º y 4º de ESO, 1º y 2º de Bachiller, 1º, 2º y 3º de BUP y COU.

La campaña de difusión contó con tres componentes fundamentales: una exposición, unas guías de trabajo y un vídeo.

La exposición se centró sobre la época de la Restauración en España en relación con los análisis, opiniones y actuaciones de Costa en este contexto. Se trató de una exposición itinerante instalada en el camión multiusos de la Diputación de Huesca. Los alumnos realizaban la visita con el apoyo de dos monitores y de la *Guía de trabajo de la exposición*. Después, se procedía a ver y analizar algunos fragmentos de la adaptación de *La Regenta* que Fernando Méndez Leite realizó para Televisión Española en 1994, recapitulando sobre aspectos previamente tratados en la exposición. Con posterioridad a la visita, profesores y alumnos

disponían de otras dos guías de trabajo, *La España de la Restauración. Textos y documentos* y *El pensamiento de Costa*, con las que podían seguir trabajando en el aula utilizando textos de la época como fuente para el estudio de la historia.

Participaron con mayor o menor número de alumnos –en total fueron unos 4.000– todos los Centros de Enseñanza Secundaria de la provincia de Huesca (Jaca, Sabiñánigo, Barbastro, Graus, Monzón, Fraga, Sariñena, Binéfar, Tamarite de Litera, Huesca y Aínsa) durante los meses de noviembre de 1996 a febrero de 1997.

ZARAGOZA

- *Ciclo de conferencias “Commemoración del 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa*

Organizadas por IberCaja y Fundación Costa, tuvieron lugar en la sede de esa entidad durante octubre y noviembre de 1996.

Reflexiones sobre Joaquín Costa en el momento presente

Sebastián Martín Retortillo

Catedrático de Derecho administrativo de la Universidad Complutense de Madrid

Joaquín Costa y el origen de la antropología social en España

Fermín del Pino Díaz

Antropólogo. Consejo Superior de Investigaciones Científicas

La modernización de la agricultura en el pensamiento de Joaquín Costa

Cristóbal Gómez Benito

Profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia

Costa y los riegos de Aragón

Juan Antonio Bolea Foradada

Ex presidente de la Diputación General de Aragón

- *VII Congreso de Antropología Social”*

Organizado por el Instituto Aragonés de Antropología y la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, tuvo lugar en Zaragoza, del 16

al 20 de septiembre de 1996. Por coincidir con el 150 aniversario del nacimiento de Costa, le fue dedicado un apartado especial como homenaje, que consistió en la impartición de tres conferencias: *La investigación-acción en las ciencias morales y políticas: una tarea pendiente en el homenaje a Joaquín Costa*, por David Greenwood; *Hacia una relectura biográfica de Joaquín Costa*, por Eloy Fernández Clemente, y entre las ponencias que se incluyeron en el I Simposio, titulado *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*, cabe destacar la ofrecida, como conferencia inaugural, por Fermín del Pino Díaz, *La obra etnográfica de Joaquín Costa y su pluralidad disciplinar y contextual*. Y una mesa redonda en la que, bajo el título *La obra plural de Joaquín Costa*, participaron Enrique Gastón, Jesús Delgado, Alfonso Ortí, José-Carlos Mainer y Fermín del Pino Díaz.

Además, las comunicaciones correspondientes al IV Simposio se agruparon bajo el título *Reciprocidad, cooperación y organización comunal: desde Costa a nuestros días*.

– *Biblioteca de Aragón*

Se presentó una exposición bibliográfica seleccionada y organizada por el Instituto Bibliográfico Aragonés, *Costa en la biblioteca de Aragón*, en la sala de exposiciones de la Biblioteca de Aragón, del 23 de septiembre al 5 de octubre de 1996. Coincidiendo con esas fechas, hubo conferencias en homenaje a Joaquín Costa por parte de Eloy Fernández Clemente y Alfonso Zapater Gil los días 23 y 24 de septiembre.

Por último, el número 9 (septiembre de 1996) de la publicación del Instituto Bibliográfico Aragonés *Temas de Aragón. Bibliografía* se dedicó de forma monográfica a Joaquín Costa.

TERUEL

– *Ciclo de conferencias "Joaquín Costa y el regeneracionismo aragonés. En el 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa"*

Patrocinadas por la Caja Rural de Teruel y organizadas por el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de Teruel, se realizaron del 7 al 21 de mayo de 1996.

Los ecos de Costa en la España del siglo XX

Eloy Fernández Clemente

Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza

El costismo y Teruel

Carlos Forcadell Álvarez

Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza

Joaquín Costa en un contexto de crisis agraria. El caso de Teruel

Alberto Sabio Alcutén

Profesor de Historia Contemporánea en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de Teruel

De oligarcas y caciques. Costa y el sistema político de la Restauración

Carmelo Romero Salvador

Profesor titular de Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza.

ATENEIO DE MADRID

- *Ciclo de mesas redondas “150 años de Joaquín Costa (1846-1996). Ideas y actualidad de Joaquín Costa. Una obra en el devenir del siglo XX”*

Organizado por la Agrupación “Regeneracionismo y 98” de la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo de Madrid, octubre-diciembre de 1996, el ciclo de conferencias se inauguró el 21 de octubre con la intervención de José María Lacasa, Consejero de Ordenación Territorial del Gobierno de Aragón, y Paulino García Partida, Presidente del Ateneo de Madrid. Los días posteriores se trataron los siguientes temas:

Joaquín Costa y el problema del agua en España. Política hidráulica y racionalización hidrológica

Nicolás Ortega, Universidad Autónoma de Madrid

Manuel Jesús González, Universidad Autónoma de Madrid

José Ramón Marcuello, Universidad Autónoma de Zaragoza

Eugenio Nadal, ex presidente de la Confederación Hidrográfica del Ebro

Administración y reconstitución nacional en Joaquín Costa. Modernización y reorganización descentralizada de España

Javier Tusell, Universidad Nacional de Educación a Distancia

Andrés de Blas, Universidad Nacional de Educación a Distancia
Sebastián Martín Retortillo, Universidad Complutense de Madrid
Luis Cosculluela, Universidad Complutense de Madrid
Moderador: José María Marín

Agrarismo y marco rural en torno a Joaquín Costa: de la proyección al desarrollo de las modernizaciones agrarias

Vicente Bielza, Universidad de Zaragoza
Jacques Maurice, Universidad de Paris VII
Alfonso Ortí, Universidad Autónoma de Madrid
Cristóbal Gómez Benito, Universidad Nacional de Educación a Distancia
Carlos Tio, Universidad Politécnica de Madrid
Moderador: Alejandro Díez Torre, Presidente de la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo

Caciquismo y modernización sociopolítica de Joaquín Costa: las propuestas reconstituyentes de España

Eloy Fernández Clemente, Universidad de Zaragoza
Alberto Gil Novales, Universidad Complutense de Madrid
Alberto Ballarín Marcial, Universidad Autónoma de Madrid
Sebastián Martín Retortillo, Universidad Complutense de Madrid
Alfonso Ortí, Universidad Autónoma de Madrid
Moderador: Alejandro Díez Torre

Derecho y cultura popular en la recuperación jurídica y antropológica española de Joaquín Costa

Jesús Delgado Echeverría, Universidad de Zaragoza
Lorenzo Martín Retortillo, Universidad Complutense de Madrid
Ana María Rivas, Universidad Complutense de Madrid
Fermín del Pino, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Moderador: Rafael Tortosa, Junta de Gobierno del Ateneo de Madrid

Joaquín Costa en la encrucijada de 1898

Carlos Serrano, Universidad Paris-Sorbonne
José-Carlos Mainer, Universidad de Zaragoza

Javier Varela, Universidad Nacional de Educación a Distancia

José Luis Abellán, Universidad Complutense de Madrid

– *Presentación bibliográfica*

ORTÍ BENLLOCH, Alfonso, GÓMEZ BENITO, Cristóbal: *Estudio crítico, reconstrucción y sistematización del corpus agrario de Joaquín Costa*, Huesca: Fundación Joaquín Costa, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996

Número extraordinario de la Revista *Anales de la Fundación Joaquín Costa con motivo del 150 aniversario*.

Vigencia del pensamiento de Joaquín Costa, Madrid: Casa de Aragón: Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1994

– *Exposición “La imagen de Joaquín Costa. 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa”*

La exposición se abrió al público en Huesca durante el mes de septiembre y los días 11 al 30 de noviembre en los Salones de Retratos y Cacharrería del Ateneo de Madrid.

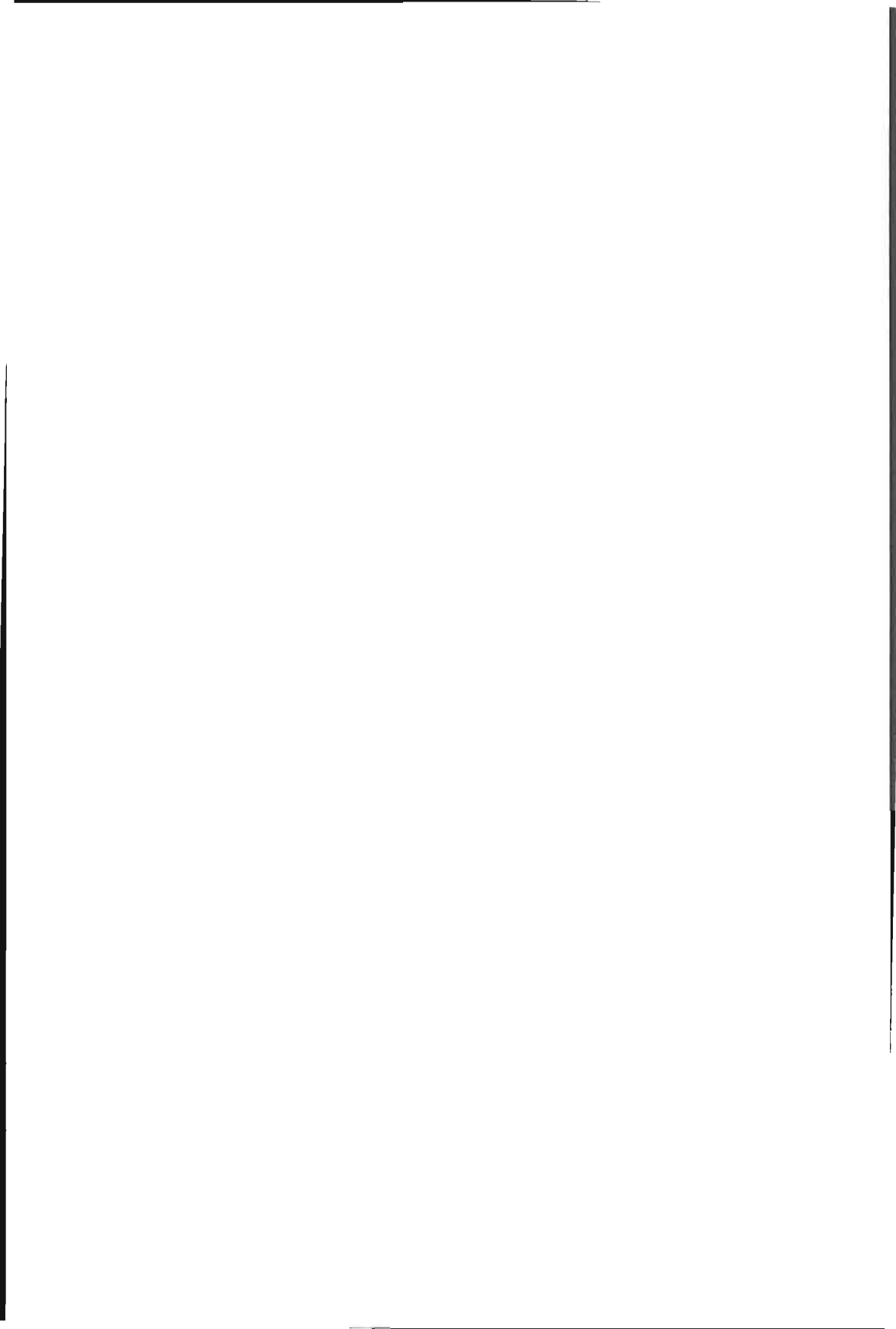
TAMARITE DE LITERA

El último de los actos conmemorativos del 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa tuvo lugar el 14 de diciembre en la localidad oscense de Tamarite de Litera organizado por la Comunidad General de Regantes del Canal de Aragón y Cataluña.

El acto principal de la celebración consistió en la conmemoración del discurso que Joaquín Costa pronunció desde el balcón del Ayuntamiento de Tamarite de Litera el día 29 de octubre de 1892. En el acto Manuel Campo Vidal repitió las frases más significativas del mismo.

Fue seguido por una conferencia de Josep Antoni Duran i Lleida sobre la figura de Joaquín Costa y de intervenciones de las autoridades asistentes: Isabel Tocino Biscarolasaga, ministra de Medio Ambiente, Jordi Pujol i Soley, presidente de la Generalitat de Catalunya, y Santiago Lanzuela Marina, presidente de la Comunidad Autónoma de Aragón.

Concluyó con una ofrenda de flores ante el monumento a Joaquín Costa.



Triste admiración

A LA MEMORIA DE JOAQUÍN COSTA,
EN EL 150 ANIVERSARIO DE SU NACIMIENTO

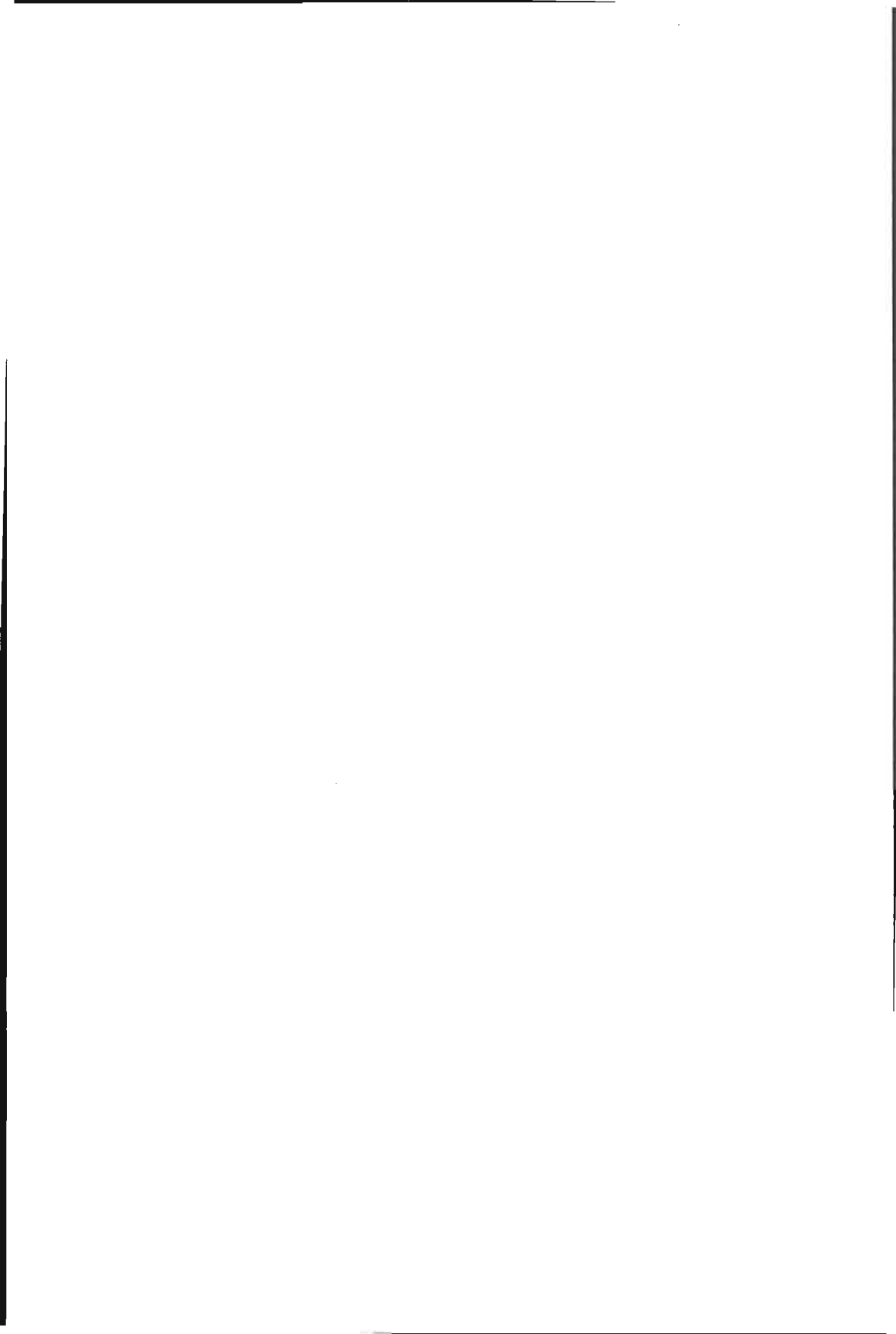
Cuánta aflicción contuvo su eminencia
del obscuro poder ultramontano,
la autoridad oculta, bajo mano.
El cáncer de un Estado, su evidencia.

Malgrado el acervo de su ciencia
por krausista, por noble, por humano.
¡Hasta el amor le rechazó su mano!
¡Todo un caos social! ¡Todo injerencia!

Su muerte reveló lo que él callaba,
para empacho del coro dignatario:
el respeto a una idea consagrada.

Ante su monumento funerario,
un signo de aquel mundo que él soñaba
rinde culto a su genio planetario.

Jesús de la Hoya



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.



Joaquín Costa

FUNDACION



9 770213 140008



Joaquín Costa
FUNDACIÓN



9 770213 140008