

*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*

n.º 19

Huesca

2002



*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*

n.º 19

Huesca

2002

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

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

La correspondencia debe dirigirse a la sede social:

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

*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*



n.º 19

Huesca

2002

I.S.S.N.: 0213-1404  
Depósito Legal: HU-193/2002

---

Impresión: Gráfico RM Color, S. L.

# ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

DIRECTOR: Juan Carlos Ara Torralba

SECRETARIA: Pilar Alcalde Arántegui

n.º 19

Huesca

2002

---

## SUMARIO

En memoria de Milagros Ortega Costa, ..... 5

Obra política menor de Joaquín Costa,  
por Alberto Gil Novales ..... 7

### SECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presentación,  
por Carmelo Lisón Tolosana ..... 39

Imagen femenina y control social,  
por Beatriz Moncó ..... 41

### Nueva ciudadanía

#### Cambios en los marcadores sociales y culturales

Cuestiones de interculturalidad en la construcción de la identidad ciudadana  
y en los sistemas de inclusión y de exclusión de los flujos migratorios,  
por Santiago Fernández Ardanaz ..... 63

### Jornadas de esfuerzos, crisis y festines

El canon ritual de las prácticas y de la experiencia colectiva  
en la aldea gallega,  
por Enrique Couceiro Domínguez ..... 91

La cultura del trabajo empresarial: el agrarismo en los servicios, por Alejandro Miquel Novajra .....	117
Proyecto audiovisual de documentación cultural comparada, por Francisco Giner Abati .....	147

## *En memoria de Milagros Ortega Costa*

Milagros Ortega Costa era la nieta menor de Joaquín Costa y había nacido en Barcelona el 27 de noviembre de 1925. Con aficiones literarias desde la infancia, despuntó por su fantasía y fina intuición, escribiendo cuentos e historias de mundos imaginarios.

Tenía 11 años cuando se inició la Guerra Civil española y tuvo que compartir en Barcelona con su madre viuda y sus hermanas la triste situación de la familia Ortega Costa, por la condena a muerte del oficial del Ejército español José María Ortega Costa y los largos meses de escasez, penuria y preocupación.

Con su inquietud y afán de superación en su trayectoria cultural, decidió trasladarse a Norteamérica en 1961 y allí se doctoró en Ciencias Históricas con una tesis muy notable sobre la inquisición española. Integrada después en las actividades universitarias de los Estados Unidos, fue designada profesora de Arte y Literatura en la Universidad de Salem (Massachusetts) y allí ejerció la docencia hasta la edad de jubilación.

Publicó numerosos trabajos de investigación en lengua inglesa en revistas americanas y merece destacarse, entre ellos, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, publicado por la Fundación Universitaria Española, y también, en lengua inglesa, *Spanish Women in the Reformation*, publicado por Sherrin Marshall Press en 1989.

En 1984 se creó la Fundación Joaquín Costa y poco después fue designada directora de la publicación *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, cargo que ha desempeñado con notable eficacia y brillantez.

La Fundación, al expresar su pesar por una pérdida tan valiosa e insustituible, la recuerda entrañablemente y le agradece su larga colaboración.

Joaquín Ortega Costa  
Presidente de la Fundación Joaquín Costa



# *Obra política menor de Joaquín Costa\**

POR  
ALBERTO GIL NOVALES

Bajo el título *Obra política menor* pretendemos realizar una presentación de la producción costiana de contenido político no incorporada por su autor a ninguno de sus libros. Política en sentido estricto, sin adjetivos, es decir, que queda fuera de nuestro intento todo lo que se refiera a la política económica, educativa, colonial, científica, religiosa, etc., que puede y debe ser objeto de un tratamiento aparte.<sup>1</sup> En este caso nuestro criterio será, sin embargo, amplio: daremos entrada a las ideas matrices y a todo aquello que dé más luz a la gestación y desarrollo de las concepciones políticas de nuestro autor.

Y, de entrada, ¿qué entendemos por política? Como Costa no fue nunca gobernante, no podemos pensar al hablar de él en los actos de gobierno, sino tan solo —y es mucho— en sus ideas e iniciativas para influir en la marcha del país. Podríamos recurrir a la polis aristotélica, pero tal como se presentaba en el siglo XIX, que es en definitiva el siglo de Costa. Las grandes revoluciones de Francia, 1789, 1830, 1848, forman el pasado inmediato que va a articular, positiva o negativamente, todo el discurrir de nuestro pensador. Yendo a la etiología de las ideas, la revolución de 1830 marca el triunfo de la política y su apropiación en Francia por la burguesía triunfante. Con Luis Felipe, la política está integrada por “las reglas, las decisiones, las acciones que conciernen a las comodidades burguesas, a sus privilegios basados en la propiedad, a sus conveniencias cívicas”. En el concepto de política entra “el censo, las cámaras, el rey, es decir todo lo que reglamenta las relaciones de los miembros de la sociedad, en tanto que gobernantes y gobernados”. Lo social tiene que ver con el pueblo, algo que en la estructura luisfelipisca no tiene cabida, porque no es propietario. Pero llega 1848 —ya había nacido Costa, aunque solo tenía dos años— y el pueblo reclama su entrada en la ciudad ideal: la caída de la monarquía, asunto político, es al

---

\* El presente artículo constituye mi introducción al libro, en fase de preparación, Joaquín COSTA: *Obra política menor*, que será publicado próximamente por el Instituto de Estudios Altoaragoneses y el Centro de Estudios Constitucionales.

<sup>1</sup> Para la obra agraria de Costa cf. Cristóbal GÓMEZ BENTO y Alfonso ORTÍ BENLLOCH: *Estudio crítico, reconstrucción y sistematización del corpus agrario de Joaquín Costa*, Huesca, Fundación Joaquín Costa – Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.

mismo tiempo una revolución social.<sup>2</sup> Claro que en la primera revolución, la del 89, estaba ya en germen todo este desarrollo, y en España una serie de publicaciones, pro y contra, se encargará dramáticamente de subrayarlo.<sup>3</sup>

Después de aquella fecha, es decir, siempre, lo político en Costa va a estar ligado con lo social, las conquistas del liberalismo con la situación del pueblo. O, por mejor decir, el reflejo en España de todas estas cuestiones. Este es el pasado del que parte Costa, el pasado desde el que va a pergeñar sus ideas, a fin de reobrar sobre su entorno español. En este sentido su acción gira en torno de esa idea medular de revolución, unas veces explícitamente, otras no tanto, pero siempre le vemos superarse a sí mismo, vencer sus dudas y sus cuitas, hasta que el pesimismo le anonada. E incluso entonces, cuando ya no confía en nada y prácticamente en nadie, de repente, próximo ya a la tumba, resurge el viejo Costa, luchador y justiciero.

Pero hay una cuestión previa: en 1868, fecha del manuscrito *Sistema de gobierno español. Confederación ibérica* (Archivo Histórico Provincial de Huesca, Papeles Costa, caja 104, carpeta 105.25), Costa es ya un liberal, un hombre plenamente convencido de la necesidad de superar el Antiguo Régimen para que pueda florecer el sistema representativo. Que este no sea auténtico, que se aparte de la misión para la que en teoría fue creado, es un problema agudísimo al que el montisonense va a dedicar sus más denodados esfuerzos. No es esto, sin embargo, lo que ahora quiero considerar, sino cómo se lleva a cabo esa superación del Antiguo Régimen. Observemos que el principio del fin de esa etapa histórica había ocurrido en Francia en 1789, y en los demás países europeos unos años después. Costa trata esta cuestión actualizándola, es decir, no como el historiador que reconstruye el curso de los acontecimientos pasados, sino como el general que se prepara para la batalla. Quiere la revolución, que a finales del siglo XIX será siempre la de un 1789 español, y al mismo tiempo no la quiere. Esta contradicción, unas veces sí, otras veces no, es solo aparente, porque deriva de otras dos ideas básicas. Establece por una parte que la revolución es necesaria, el tramonto del Antiguo Régimen, pero no la violencia revolucionaria: las ideas de la Ilustración, unidas a la evolución de las costumbres, producirán el triunfo del Nuevo Régimen, la revolución tan deseada, sin que haya sido necesario el recurso a la violencia física.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. Maxime LEROY: *Histoire des idées sociales en France, I. De Montesquieu à Robespierre*, Paris, Gallimard, 1946, pp. 12-13.

<sup>3</sup> Cf. mi trabajo "Repercusión de la Revolución francesa en España (1835-1889)", en Jean-René AYMES, (ed.): *España y la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 367-401.

<sup>4</sup> Cf. Alberto GIL NOVALES, "Introducción" a Joaquín COSTA: *Historia crítica de la revolución española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 18.

Conozca o no el precedente, en esta tesitura se ve Costa acompañado de ilustres pensadores que creyeron firmemente en la revolución, pero también se hicieron la suprema ilusión de que la violencia no era necesaria. Pensadores de la categoría de Diderot (es verdad que muerto en 1784), d'Holbach (en 1789) o Raynal pensaban que a través de la educación, de la información y de una moral social equilibrada se podría terminar con lo que consideraban abusos de su tiempo.<sup>5</sup> Acaso el más eminente desde el punto de vista de la Filosofía moderna, Immanuel Kant, cuya revolución se da al máximo en la esfera del pensamiento, en términos de realidad cree en una evolución de las costumbres y de la moral que sustituya los privilegios paso a paso por reformas ilustradas, sin necesidad de violencia. Apela para ello a la "Razón" (*Vernunft*) de los príncipes, que les convertirá en instrumento de la sociabilidad al servicio del orden burgués e incluso democrático.<sup>6</sup> Muchos hombres característicos de la Ilustración, que alcanzaron a vivir la revolución, se apartaron de ella porque, por lo menos en el mundo occidental, una cosa es el pensamiento y otra la acción.<sup>7</sup> **Ilustre ascendencia.** Lo único inquietante de esta compañía es que se trata de autores coetáneos de la Revolución Francesa, mientras que Costa vive y escribe casi un siglo después.

La apelación kantiana a la razón de los príncipes es una forma del famoso concepto de la revolución desde arriba, que en Costa constituye la otra idea medular a que antes me he referido. La revolución puede hacerse desde abajo, es decir, hacerla el pueblo, y en este caso será violenta, o desde arriba, a cargo de las instancias o clases superiores, generalmente para evitar o hacer innecesaria una conmoción del estado llano. También en esto precedieron a Costa importantes representantes del pensamiento europeo, por ejemplo, Fichte,<sup>8</sup> discípulo y continuador de Kant, miembro por tanto de esa Escuela idealista alemana que tanto va a influir en el pensamiento español de finales del siglo XIX. El concepto tiene en Fichte claro sentido progresista: la revolución desde arriba es necesaria para que la revolución, sin más, sea posible. Algo semejante puede decirse de Costa, quien invoca la revolución desde arriba para que haga la revolución, esa misma revolución que a su debido tiempo no se hizo en toda la plenitud de su significación social; concepto que va modulando según las ocasiones: unas veces la revolución desde arriba sustituye a la revolución desde abajo, a

---

<sup>5</sup> Cf. Daniel ROCHE: *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1988, pp. 251-252.

<sup>6</sup> Cf. Walter GRAB: *Ein Volk muss seine Freiheit selbst erobern. Zur Geschichte der deutschen Jakobiner*, Frankfurt am Main, Büchergilde Gutenberg, Wien, Olten, 1984, p. 30.

<sup>7</sup> ROCHE, *op. cit.*, pp. 250-251. Y el importante trabajo de Roland MORTIER: "Les héritiers des 'philosophes' devant l'expérience révolutionnaire", en *Le Coeur et la Raison*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, pp. 454-466.

<sup>8</sup> Cf. GRAB, *op. cit.*, p. 30.

la que hace innecesaria, otras veces la concita, de tal modo que la revolución desde arriba solo es posible si previamente se ha producido una revolución desde abajo. Para hacer posible una y otra, hay que dotarla de los instrumentos adecuados. Y a conseguirlos se dirige la gran labor propagandística de Costa.

Pero el concepto mismo experimenta en su tiempo una inusual competencia: la de Antonio Maura, y este no es solamente un hacedor de opinión sino que llega a ser gobierno, siempre, como se sabe, muy debatido. No nos compete a nosotros ahora estudiar el significado de Maura en la historia nacional sino recoger el uso que hace de la revolución desde arriba y la réplica que le da el aragonés. Todo el mundo ha hablado de la personalidad de Maura, y el primero de todos el propio Costa, que no dejó de estudiarlo meticulosamente —lo mismo que a otras personalidades de su tiempo—. Maura significó en el horizonte de finales del siglo XIX y de comienzos del XX una renovación de la derecha española que engendró filias y fobias, las cuales solo a la luz de la guerra civil que se avecinaba pueden comprenderse. Lo más importante de su mensaje estriba en la utilización *pro domo sua*, pero siempre con talento, de ideas costistas: el llamado descuaje del caciquismo, que consiste en vaciar de contenido las ideas de Costa,<sup>9</sup> y la revolución desde arriba, que él llamó revolución desde el gobierno,<sup>10</sup> conceptos en los que muchos sospecharon que había gato encerrado, es decir, más clericalismo y más monarquismo. Orador sobre todo, acuñó fórmulas sofisticadas para deshacer a sus adversarios, como esa tremenda del “motín desde arriba”,<sup>11</sup> que no hicieron nada para apaciguar la vida política nacional y, en definitiva, obraron contra sus más íntimas pretensiones. Pero, al colocarse dialécticamente en un terreno avanzado, hizo posible que algunos de sus seguidores figurasen años después en la Segunda República, aunque siempre en las filas conservadoras.<sup>12</sup> Costa no llegó a ver esta evolución, y nunca quedó prendado del caramillo maurista. Su juicio es rotundo: “Maura es un insustancial”.

<sup>9</sup> Cf. Alfonso ORT: *En torno a Costa (Populismo agrario y regeneración democrática en la crisis del liberalismo español)*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación – Fundación Joaquín Costa – Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, p. 384.

<sup>10</sup> Cf. José RUIZ-CASTILLO FRANCO: *Antonio Maura. Treinta y cinco años de vida pública*, prólogo y epílogo del duque de Maura, 3ª edición, Madrid, Biblioteca Nueva, 1953, p. 230 (la 1ª edición es del mismo año). Diego SEVILLA ANDRÉS: *Antonio Maura. La revolución desde arriba*, prólogo de Melchor FERNÁNDEZ ALMAGRO, Barcelona, Aedos, 1954.

<sup>11</sup> RUIZ-CASTILLO, *op. cit.*, p. 172 (frase empleada en un discurso del 11 de abril de 1902).

<sup>12</sup> Cf. Ángel OSSORIO Y GALLARDO: “Maura, abogado”, y Niceto ALCALÁ-ZAMORA Y TORRES: “Maura, estadista”, en *Sesión necrológica en honor del ex-presidente y académico de mérito Excmo. Sr. D. Antonio Maura y Montaner*, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación – Edit. Reus, 1926, pp. 25-38 y pp. 71-91, respectivamente. También del primero, prólogo a PAULIS, J., y SOREL, F. DE: *Maura ante el pueblo*, Madrid, Francisco Beltrán, 1915.

La cuestión maurista banaliza en España el concepto de revolución desde arriba, porque son muchos los que lo atacan desde todos los ángulos.<sup>13</sup> La idea, no obstante, en cierta manera caló: es muy sabido que, con esa mimetización del lenguaje revolucionario característica de la reacción, el periódico más relevante de Falange se llamó *Arriba*.

Hay algo muy importante en el concepto que se da en toda significación revolucionaria —y lamentablemente también contrarrevolucionaria— o simplemente progresista, y es la que se refiere a la acción del Estado. Millones de páginas se han escrito sobre la cuestión, por lo que no voy a entrar en un tratamiento extenso de la misma. Simplemente me referiré a Costa. Aunque los conceptos de revolución desde arriba y de acción del Estado no son exactamente sinónimos, sí recubren un largo espacio común. Un subconcepto es el de la dictadura tutelar, con palabra sacada de la Roma antigua, del que se ocupó la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo de Madrid en 1895. Desde junio de este año la Sección estaba presidida por Costa, y a él correspondió la idea de celebrar un curso o información sobre la cuestión (se dieron en total cuatro conferencias), al que fueron invitadas varias personalidades. Todo ello se explica en el prólogo de *Tutela de pueblos en la Historia*, título de la Biblioteca Costa puesto bajo el nombre de Joaquín Costa pero que no es suyo, según ya hace algunos años nos explicó Cheyne. Sí lo es, en cambio, la conferencia sobre Viriato que se dio en este curso. La intervención de Rafael Altamira en la información se publicó en 1898 con abundante bibliografía.<sup>14</sup> Si no estoy equivocado, esta información del Ateneo de Madrid es la que precede a la que, dirigida también por Costa, se llamó *Oligarquía y caciquismo*.

En definitiva, el debate interno de Costa, que se puede seguir a lo largo de sus escritos, conferencias y mítines, se basa en su creencia de que las clases superiores españolas no han cumplido, y no están cumpliendo en su época, con la misión moderadora y rectora que debieran haber asumido. Por ello insiste una y otra vez en (¿usaré la palabra?) predicar a esas clases para que se capaciten y asuman sus responsabilidades. Las instituciones, tampoco, sobre todo la monarquía, en la que desde Carlos IV cifra todos los horrores de la situación española. No es una cuestión teórica, un debate que se plantee en abstracto sobre los méritos relativos de una y otra forma de gobierno. Tampoco es una cuestión adjetiva o secundaria. Costa sienta el convencimiento de que con la dinastía borbónica España no tiene solución. Es una verdad fundamental a la que llega por la experiencia histórica. No podemos pensar en un cambio de dinastía. La opción Prim no puede repetirse. Costa tiene alto

---

<sup>13</sup> Cf. J. ARRUFAT: *Constitución de Fusilandia. Tratado completo de revolución desde arriba*, Madrid, Administración de *El Fusil*, 1906.

<sup>14</sup> Rafael ALTAMIRA: "El problema de la dictadura tutelar en la historia", en *De Historia y Arte*, Madrid, Victoriano Suárez, 1898, pp. 107-172.

concepto de lo que fue la Guerra de la Independencia, pero por desgracia los españoles supieron vencer a Napoleón pero no supieron librarse de Fernando VII ni de los demás Borbones. La dinastía se afianza, dirá en otra ocasión, pero a costa de indostanizar a España (Ortega hablará años después de la tibetanización de España). Por fortuna, es posible pensar en la república, cuya introducción en España desea fervientemente, por patriotismo y racionalidad. Es verdad que la Primera República, la de 1873, duró muy poco. Costa la analiza, y la defiende de sus enemigos. En una nueva república pone sus esperanzas, que busque a hombres de sangre caliente, como lo fueron en Francia Thiers, Gambetta, Carnot. No lo verá en vida, pero indudablemente su conjuro alcanzará, en la vida de la Historia, que supera la de los individuos, a la fecha mítica de 1931. No es poco legado, pero, repito, Costa no pudo verlo.

Otra institución que le merece las más severas críticas es la Iglesia. Pone, sin embargo, menos énfasis en la Iglesia que en la monarquía, ya que esta es la cúspide de todo el organismo social español, como el zarismo lo era de la servidumbre rusa, y la Iglesia, aunque importante, no es fundamental. Costa es un librepensador, que no tiene nada de antirreligioso. Sí es acaso anticlerical, pero sin insistir demasiado, porque lo suyo es pensamiento fundamental, y no anecdótico, y porque sabe muy bien que el anticlericalismo sirve de coartada fácil para no encarnarnos con otros responsables, los que llama en 1904 *frailes de levita* (siempre Costa será un gran creador de imágenes) y dos años después califica de levitas, sotanas, togas y uniformes.

También el Parlamento es denostado en sus escritos y palabras repetidamente. Esto produjo en su tiempo y sobre todo después mucho escándalo, pero conviene estudiar la cuestión con serenidad. Costa, en un escrito de 1894, compara la situación española con la lucha secular entre la Cámara de los Comunes y la de los Lores en Inglaterra, de donde podríamos deducir que su denuncia del Parlamento obedecía a una exigencia de mayor representatividad del cuerpo legislativo. Ante esto nada tendríamos que decir, ya que un Parlamento que no sea representativo no es un verdadero Parlamento. El artículo al que me refiero se publicó en *El Liberal* de Madrid, pero de forma muy típica en Costa el texto impreso va precedido del título “El pueblo y el Parlamento” y de un párrafo manuscrito, seguido de nuevos párrafos también manuscritos. No me atrevo a fechar estos añadidos. De ellos se desprende que el Parlamento es un obstáculo para la introducción de las reformas económicas que España necesita urgentemente. El indiferentismo ante esta cuestión es síntoma de una enfermedad más grave. No desarrolla aquí este tema, ya que no estamos ante un artículo terminado, sino ante algo que el autor iba haciendo poco a poco. Vuelve a la carga en un artículo de 1905, titulado precisamente “El Parlamento”. Queda aquí muy claro de qué se trata: “mudar la forma oligárquica del Estado por un régimen propia-

mente liberal y de *selfgovernment*".<sup>15</sup> Conviene también saber que el Parlamento, tal como ha venido existiendo en España, ha sido una de las formas, y de las más importantes, por las que la oligarquía ha venido controlando el país. El propio Costa se da cuenta de que hablar así, después de un siglo de luchas civiles por implantar el sistema representativo, suscita muchas emociones e incomprensiones. No se trata de negar este sistema, volviendo al Antiguo Régimen, sino de hacerlo verdadero. Tal como está configurado el Parlamento español es una mera expresión de la oligarquía, y de las más perniciosas. Urge suspenderlo, para que, realizada la reforma, pueda volver a existir. Los gobernantes españoles no gobiernan para el pueblo sino que lo desconocen, lo explotan y aun lo humillan. Pero no lo hacen invocando un pasado que ya no puede volver sino disimulando y enmascarándose. Hacen ver que son lo que no son, fingen tener un gobierno con sus formaciones políticas y sus programas, y todo ello lo decoran llamándonos a las urnas, a las que, dice en 1906, acudimos como borregos. *La mentira parlamentaria*, también de 1906, que empieza con una cita de Max Nordau,<sup>16</sup> le levanta ronchas. Los que se presentan a diputados, dice en un *Fragmento* de 1907, son aspirantes a oligarcas, y el Parlamento se ha convertido en una *paidocracia*, cosa de niños que solo piensan en jugar, aunque sus juguetes sean los destinos del país. En una *Tarjeta postal* insiste en que, para hacer patria, hay que tomarse en serio el sufragio, tomarlo "como un deber y emitirlo con tal convicción y tal resolución que nadie pueda atreverse a escamoteárselo". Un texto manuscrito, *La librea de diputado*, insiste en lo mismo, acaso con mayor amargura: "el diputado debe servir a la nación, no convertirse en un señor feudal que se sirve de la nación". En otro manuscrito, *La librea del pueblo*, con una especie de nuevo título, *Parlamentarismo*, posterior y de otra letra, probablemente de Tomás Costa, se parte de lo mismo: "El político debe servir al pueblo, no hacerse servir de él". Otro manuscrito, *No a las Cortes*, se refiere al fracaso de la República de 1873, pero es muy posible que no sea de Costa (aunque sí las ideas).

En definitiva Costa condena los vicios del Parlamento para que otro, sin ellos, sea posible. Es una aspiración elemental sobre la que algunos autores antes que él habían ya llamado la atención. En los comienzos mismos de la institución en España, Gonzalo Luna defiende el derecho de inspección de los ciudadanos sobre la labor de los diputados, la publicidad de las sesiones y una neta separación de poderes.<sup>17</sup> Hay

---

<sup>15</sup> Este término inglés era muy frecuente en la época. Puede haber, sin embargo, un recuerdo de Gumersindo DE AZCÁRATE: *El Self-Government y la Monarquía doctrinaria*, Madrid, Victoriano Suárez, 1877.

<sup>16</sup> Cf. MAX NORDAU: *Las mentiras convencionales de nuestra civilización*, traducción de A. Gómez Pinilla, Valencia, Sempere y Cía, s. a. Crítica del sistema parlamentario en este libro, en p. 210 y ss.

<sup>17</sup> Cf. GONZALO LUNA: *Censura de las Cortes y Derechos del pueblo español*, citado a través de la amplia referencia que da el *Redactor General*, nº 97, Cádiz, 1811, p. 375.

quien avisa también de los peligros de unas mayorías debidas más a las modalidades de la elección, que a la voluntad general del país. Así lo hace, por ejemplo, *El Español Libre*, nº 1,<sup>18</sup> en el que su anónimo autor, ante la eventualidad de que fuese elegida regente del reino la infanta Carlota Joaquina, se muestra preocupado por los posibles atentados a la Soberanía Nacional que puedan cometer las Cortes, por la manera con la que son elegidos los diputados o simplemente por la corrupción. A todo lo largo del siglo XIX, en los períodos en los que hay representación política, se debaten los temas de la Soberanía Nacional<sup>19</sup> y de las elecciones,<sup>20</sup> este solo aparentemente menor. Tras la Restauración y la crisis finisecular el regeneracionismo denuncia que en España no hay separación de poderes sino solo poder ejecutivo. Esta es la tradición en la que se inserta Costa.<sup>21</sup> No importa lo que diga la ley: Costa donosamente calificará la *Gaceta* de revista didáctica.

Gran parte de estas ideas de Costa son anteriores a 1898. No se da en Costa una ruptura entre dos etapas; pero el *Desastre* otorga a sus concepciones un *pathos* especial y hace que el gran público se fije en ellas. Costa necesita un instrumento político para llevar a cabo la obra regeneradora (la palabra aparece muy temprano), a la que se cree llamado. Fruto de esta necesidad es la creación de la Liga de Contribuyentes de Ribagorza, 1891, la Cámara Agrícola del Alto Aragón, 1892, a la que seguirá la Liga Nacional de Productores, 1899, y finalmente la Unión Nacional, 1900, cuatro instrumentos poderosos de acción en la crisis del 98, a la que se anticipa, y a la vez de ampliación de su esfera, desde el Alto Aragón a toda la nación. Instrumentos poderosos pero insuficientes, muchas veces se ha dicho: Costa no logrará crear un partido nuevo que lleve a la conquista del poder, única manera de ejercer la revolución desde arriba. Lúcido siempre, reconocerá muy pronto el fracaso regeneracionista de la Unión Nacional; pero no se da por vencido. Es necesario continuar la lucha, aprovechando los restos del llamado republicanismo histórico, a

---

<sup>18</sup> Cádiz, Imp. de Niel, hijo, 1813.

<sup>19</sup> Cf. "Política", *El eco de Padilla*, Madrid, nº 3, 3 agosto 1821. Manuel María DE AGUILAR, José ORDÁS DE AVECILLA, Aniceto PUIG, Nicolás M<sup>o</sup> RIVERO: "A nuestros conciudadanos", *El Siglo*, Madrid, nº 180, 8 abril 1849 [manifiesto fechado el día 6]. Sixto Cámara fundó y dirigió el periódico *La Soberanía Nacional*, Madrid, 1854-1856. El mismo título llevó el periódico dirigido por Ángel Fernández de los Ríos, Madrid, 1864-1866, y otro de 1869, de autor desconocido. Y aun otro, *La Soberanía Nacional o El Último Suspiro de un Trono*, 1873, y también *La Soberanía del Pueblo*, 1880.

<sup>20</sup> Cf. entre muchos el ejemplar *Manifiesto de Don Rafael del Riego, elector del partido de Sevilla, a todos los de la provincia*, Sevilla, 1820, en mi edición de Rafael DEL RIEGO: *La Revolución de 1820, día a día*, Madrid, Tecnos, 1976, pp. 74-79. Luis María PASTOR: *Las elecciones. Sus vicios. La influencia moral del Gobierno. Estadística de la misma, y proyecto de reforma electoral*, Madrid, Imp. de Manuel Galiano, s. a. [h. 1860].

<sup>21</sup> Cf. mi trabajo "Costa y el regeneracionismo", en *Actas de las Jornadas El Pensamiento de Joaquín Costa (10-16 de septiembre de 1996)*. Monzón (Huesca), Monzón, CEHIMO, 1997, pp. 65-93.

los que a comienzos del siglo XX se quiere dar nuevos bríos mediante la unificación de sus diversas corrientes.

Esta se produce en una asamblea que tuvo lugar el 25 de marzo de 1903. Costa estaba presente. La propuesta de Nicolás Salmerón para presidir el partido se hizo de forma aclamatoria, en medio del mayor entusiasmo, y cuando Salmerón dijo que su jefatura sería solo simbólica, porque quería huir de todo personalismo, “el gran Costa”, según se dice, “aplaudía con toda su alma”.<sup>22</sup> Costa se va a lanzar en el partido republicano, así renovado, y va a tratar de convertirlo en el impulso de la regeneración nacional a que aspiraba. Su trabajo es enorme y su repercusión también; pero no aspira ni por un momento a dirigirlo. Los que han acusado a Costa de no ser otra cosa que un aspirante a dictador harían bien en fijarse en estos momentos supremos. Costa no quiere dirigir el partido, ni cuando primeramente se plantea la cuestión ni nunca, y esto por disciplina, por respeto al prestigio de la Primera República encarnado entonces en Nicolás Salmerón, por su conciencia acaso de que físicamente él no era más que una ruina. Costa acepta la dirección de Salmerón, aunque no todo en él era entusiasmo por el almeriense (más bien lo contrario). No solamente lo acepta sino que lo homenajea para convertirlo en figura representativa de la causa en la que el aragonés veía la salvación de España. Salmerón llevará rápidamente a la Unión Republicana a su fracaso, por su política de pactos, por la aceptación de ciertas comodidades nada revolucionarias, como ya en 1873 había realizado una promoción de personas que acabarían con la República, según ya hace muchos años señaló Ernesto Bark.<sup>23</sup> Pero Costa no cree que haya nadie que pueda ser alternativa a Salmerón en la dirección del republicanismo. Una nota publicada por Cheyne así lo atestigua.<sup>24</sup> Muchos seguirán la trayectoria de Salmerón, o crearán la suya propia, no menos descaminante (por ejemplo Lerroux, que tratará también de utilizar a Costa, con todo cinismo pero

---

<sup>22</sup> Cf. Antonio LLOPIS Y PÉREZ: *Historia política y parlamentaria de D. Nicolás Salmerón y Alonso*, Madrid, Ediciones España, 1915, pp. 393-394.

<sup>23</sup> El livonés ERNESTO BARK, uno de los creadores del llamado Grupo Germinal, en su libro *Nicolás Salmerón. Bosquejo biográfico*, Madrid, Biblioteca Germinal, 1903, califica muy duramente a Pi y Margall y a Castelar por su responsabilidad en el fracaso de la República de 1873, y censura a Salmerón, aun reconociendo sus cualidades, sobre todo por sus errores en la promoción de personas (a él deben su ascenso los generales Pavía y Martínez Campos, que acabaron con la Primera República) y por haberse dedicado a calmar a los revolucionarios en lugar de espolearlos. “Igualmente dirá el porvenir si su honradez no se dejará engañar por los monárquicos como fue engañada la de Ruiz Zorrilla, y si él y su partido no habrán servido para nada más que ser un muro de contención contra la revolución social y un compás de espera para la consolidación de D. Alfonso XIII” (p. 10). Este autor, que tiene cosas muy peregrinas, recoge el concepto de *revolucionarios taponés*, extraordinariamente gráfico (*Filosofía del Placer*, Madrid, Biblioteca Germinal, 1907, p. 28). Bark es uno de esos autores que necesitan una revisión crítica, hecha con profundidad.

<sup>24</sup> G. J. G. CHEYNE: *Joaquín Costa, el gran desconocido*, Barcelona, Ariel, 1972, pp. 147-148.

sin éxito, por lo menos en vida; después de muerto Costa, Lerroux tratará de hacer valer su discipulado respecto del maestro)<sup>25</sup>. La crítica de Costa no se limitará a los dirigentes del partido sino a todos los republicanos, a todo el partido, en el que ha visto un sinfín de intrigas y discordias. La fama y la pasión por Costa no decaerán, pero también los malignos intentos para desacreditarle, que han llegado hasta nuestros días. Lo cierto es que Costa se vio otra vez solo, decepcionado, sin posibilidad de realizarse, sin más horizonte que la muerte.

Decir que cae en el más negro pesimismo es decir poco. El pesimismo en él era consustancial desde muchos años antes, aunque trataba a veces de convencerse de que solo siendo hoy pesimistas podremos mañana ser optimistas. Pero ahora su pesimismo va a cobrar vigencia de pensamiento político, digámoslo así. Costa estaba aquejado de una enfermedad llamada distrofia muscular progresiva, que representaba una disminución gradual de la fuerza muscular, sin afectar de momento al tronco ni a la cabeza, pero sí a los brazos y piernas; con momentos de intenso dolor y temporadas de relativa estabilidad, pero siempre con la conciencia del avance lento e inevitable de su mal. Inevitable porque no tenía curación, según pudo comprobar él personalmente recurriendo a diversos médicos, incluso a notabilidades del extranjero, y también a algún curandero.<sup>26</sup> La sensación de ruina física le posee, aunque trata de evitar que los demás la vean demasiado. Tiene conciencia no solo de la gravedad de su caso sino también de cómo el mal va invadiendo nuevas zonas de su cuerpo maltrecho. En estas condiciones es fácil comprender que fuese pesimista. Y que trasladase la conciencia que tenía de sí mismo al conjunto del país, al ver sobre todo que pasado el 98 no se ha producido la revolución.

La enfermedad, no obstante, no le impidió trabajar. Todos los estudiosos que han considerado su obra han quedado impresionados por la magnitud de lo realizado. Imaginamos un ímprobo esfuerzo de voluntad, que produjo sus frutos. Al mismo tiempo que va pensando en cómo sacar al país del atolladero en que ha caído, y va dando, para ello, recetas y remedios siempre atinados, que irán desarrollándose con posterioridad, ya independientemente de que él esté vivo o muerto; al mismo tiempo, repito, le va entrando la conciencia de que la situación de España, las carencias que señala, las oligarquías y caciquismos que la abruman, y en el otro extremo las masas populares, caídas en una verdadera ciénaga de desolación, significan una guerra civil. Entonces habla de la raza española, que en una

---

<sup>25</sup> Cf. Alejandro LERROUX: *La verdad a mi país. España y la guerra*, edición anotada y comentada por Hermógenes CENAMOR, Madrid, Viuda de Pucyo, 1915, p. 44, y también pp. 12, 17, 64-65, 72, 174 (hay que advertir que en este libro el texto propiamente de Lerroux empieza en la p. 105; lo anterior es también de Lerroux, pero interpretado por Cenamor).

<sup>26</sup> CHEYNE, *op. cit.*, pp. 65-66.

clasificación positivista, tan en boga entonces,<sup>27</sup> parece que no era de las más preclaras. Al positivismo ha llegado a través del krausismo,<sup>28</sup> doctrina de sus principales maestros y amigos en Madrid, que lo abarca todo pero que, además de su valor intrínseco, tiene la característica de abrir vías hacia otras doctrinas filosóficas y sociales, incluidos el positivismo y el socialismo.<sup>29</sup> No solo el positivismo le influye, como a tantos otros españoles y europeos de su época, cualquiera que fuese su credo, sino que llega a incurrir, probablemente sin darse él plena cuenta, en una especie muy particular del positivismo, que es el llamado *darwinismo social*.<sup>30</sup> Tener admiración por Darwin, y compartir con él<sup>31</sup> o con Lamarck la teoría de la evolución, es lógico y está muy bien, y en España hubo ejemplos casi heroicos.<sup>32</sup> Esa creencia formaba parte de la revolución que se quería hacer (librarse en definitiva de las caducas enseñanzas de la Iglesia). Pero llevar a la sociedad coetánea las doctrinas de la selección natural y de la supervivencia de los mejores va a tener consecuencias gravísimas. En su descargo hay que decir que las nociones sobre la decadencia y sobre la incapacidad de España para determinadas funciones humanas —ciencia, pensamiento especulativo— fueron muy comunes a raíz del 98, hasta extremos que hoy nos resultan incomprensibles.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> Cf. Diego NÚÑEZ RUIZ: *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Tucarc Ediciones, 1975.

<sup>28</sup> Cf. Eloy TERRÓN: *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea*, Barcelona, Península, 1969. Juan LÓPEZ MORILLAS: *El krausismo español*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956; *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, Barcelona, Ariel, 1972. Adolfo POSADA: *Breve historia del krausismo español*, Oviedo, Universidad, 1981. A. JIMÉNEZ GARCÍA: “El krausismo y el pensamiento liberal español”, *Gades*, nº 11, 1983, pp. 313-326.

<sup>29</sup> Cf. Elías DÍAZ: “Sanz del Río sobre Krause y Hegel”, Madrid, *Boletín Informativo de Ciencia Política*, nº 8, diciembre 1971, pp. 19-32. Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL: “El krausismo español. Algunas reflexiones sobre el concepto de ‘krausopositivismo’”, Santander, *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, diciembre 1998, pp. 435-459. Jorge GUILLÉN: “Prólogo” a Blas RAMOS: *Necrología de Canseco*, Málaga, Publicaciones de la Librería Anticuaria “El Guadalhorce”, 1967.

<sup>30</sup> Cf. J. NOVIKOV: *La crítica del darwinismo social*, trad. de Nicolás Salmerón y García. Madrid, Daniel Jorro, 1914.

<sup>31</sup> Cf. Diego NÚÑEZ (ed.): *El darwinismo en España*, Madrid, Castalia, 1977. Incluye un capítulo sobre el darwinismo social.

<sup>32</sup> Cf. José R. CARRACIDO: “La doctrina de la evolución en la Universidad de Santiago” (sobre Augusto González de Linares), en *Estudios histórico-críticos de la Ciencia española*, Madrid, Imp. de “Alrededor del mundo”, 1917, pp. 273-278.

<sup>33</sup> Cf., por ejemplo, las ideas que sustenta Américo CASTRO sobre la incapacidad racional de los españoles, compensada por su dedicación estética y arquitectónica, en *Iberoamérica. Su historia y su cultura*, New York, The Dryden Press, 3ª ed., 1954 (la 1ª, de 1911, se titulaba *Iberoamérica. Su presente y su pasado*).

La decadencia de España, en la que tanto se insistió, se inscribe en aquellos años en un concepto más amplio, el de la decadencia de las razas latinas, el cual traería su origen ideológico en el conde de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, París, 1853-1855) y su confirmación en la derrota francesa de 1870, española de 1898 y aun colonial italiana de 1896 (batalla de Adua). Joseph Péladan escribe una serie novelesca con el título general de *La décadence latine*. El último volumen, *Finis Latinorum*, se transparenta en el “*Finis Hispanorum*”, de Ramiro de Maeztu, y en el “*Finis Hispaniæ*”, de Julio Póveda, ambos de 1899, el último en la *Revista Nueva* de esa fecha. También en este año Santiago Alba traduce y prologa el libro de Edmundo Demolins *En qué consiste la superioridad de los anglosajones*, Madrid, Victoriano Suárez.<sup>34</sup>

Frente a tanto marasmo anímico, muchos creyeron encontrar en Nietzsche la solución, es decir, la invitación a la rebeldía. Es notable que uno de los grandes especialistas en el tema haya situado a Costa en el horizonte nietzscheano, aunque ignorando al pensador alemán,<sup>35</sup> cuestión que merecería un estudio más detenido. En todo caso, en términos de futuro y, por supuesto, librando a Nietzsche de las connotaciones nacional-socialistas que en mala hora se le atribuyeron —el racismo alemán e italiano como horizonte—, hay que añadir que Costa no se pone nunca del lado de la supuesta raza superior y todo lo que dice y hace quiere evitar para su país un destino denigrante, quiere que España se europeíse, es decir, que sea ella misma, con elevada cultura y alto nivel económico para todos. Quizá haya contradicción entre decir que somos una raza inferior y trabajar para que lleguemos a un nivel europeo. Probablemente a lo que llama raza es algo creado por la Historia, no es biología pura, y por tanto el devenir histórico la puede mejorar. En los papeles de Costa del Archivo de Huesca hay una rúbrica, que se repite mucho, *Falta de aptitudes*, título probable de algún libro en preparación, para el que iba acumulando materiales. Y, sin embargo, Costa quiere demostrar que esa metafísica *falta de aptitudes* es siempre corregible: deriva de circunstancias, no de esencias. Siempre en Costa el sí y el no a la vez.

Es verdad que Costa fue africanista: creyó, como otros, en la tremenda ingenuidad de la misión civilizadora de Europa, y de España en particular.<sup>36</sup> Pronto modificará sus puntos de vista, que nunca separa de la visión interna de la sociedad española. Pero los que en la actualidad denuncian con más energía los crímenes del pasado colonial le pasan factura, y esto a la vez por los errores propios y por los desmanes ajenos.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. Udo RUKSER: *Nietzsche in der Hispania*, Bern und München, Francke Verlag, 1962, pp. 14-23.

<sup>35</sup> Gonzalo SOBEJANO: *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, p. 174.

<sup>36</sup> Cf. Azucena PEDRAZ MARCOS: *Quimeras de África. La Sociedad Española de Africanistas y Colonistas. El colonialismo español a finales del siglo XIX*, Madrid, Polifemo, 2000.

<sup>37</sup> Cf. Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1868)*, Barcelona, Península, 1998.

*Falta de aptitudes.* El pesimismo es innegable, surge de los recovecos más íntimos del alma de Costa y se traslada a la propia acción política; parece mentira que conceptos absolutamente negativos pudiesen servir o fueran utilizados para la propaganda, para la movilización social. Al pueblo, a las clases neutras y republicanas, no digamos a los estratos superiores y a los gobernantes, se les increpa, se les lanza el insulto como un grito desesperado: ¡Eunucos!, *Corral de capones*, etc. Pesimismo no siempre tan beligerante, ya que otras veces es más tranquilo y pacífico, pero igualmente insidioso y anudador de sí mismo. Muchos ejemplos se han aducido de este temperamento de Costa. Citaré solo uno recogido por Ernesto Bark. Andaba éste interesado en promover una acción democrática que emprendiese la regeneración del país en materia educativa. Pidió auxilio a Costa, entre otros, y he aquí lo que le contestó aquel hombre “admirable”, por el que Bark sentía auténtica devoción: “Falta educación e instrucción, pero este país es refractario a la cultura y hace falta que los extranjeros nos obliguen por la dura ley de la fuerza a civilizarnos... Aquí sobran casi todas las revistas, periódicos y colegios, porque no hay lectores ni número suficiente de discípulos que quieran estudiar. Hace falta un diario para la nación, pero no puede haberlo porque los intereses individuales o los de facción política lo absorben todo [...] El Ateneo vegeta pobremente y sus clases son frecuentadas por unos cuantos amigos particulares del conferenciante. Si la Acción democrática consigue despertar interés por la ciencia, que no lo creo que conseguirá, cuente con mi concurso en la extensión universitaria”.<sup>38</sup> Desaliento y desconsuelo son las palabras que Bark aplica a esta respuesta.

Y sin embargo, tras momentos así, demasiado repetidos, es verdad, Costa volvía a proponer ideas, a enfrascarse en la lucha y en el trabajo, volvía a ser fecundo. Costa convierte el pesimismo en método, para que el futuro pueda ser optimista. Incluso en el desconsuelo no le falta su pizquita de razón, su capacidad de observación de la realidad. Y también desde el principio encontramos en él unas perspectivas muy modernas.

Si el trabajo titulado *Sistema de gobierno español. Confederación ibérica* no ha sufrido manipulaciones posteriores, Costa ya en 1868 era partidario del sistema representativo; con tal de que el egoísmo no lo haya convertido en un “espantajo de ceremonias”, es decir, en algo inauténtico. Desarrollando este punto, afirma su creencia en la necesidad de la descentralización, que haga de España una sola Nación pero compuesta de una serie de Estados independientes en su administración interior, Estados a los que también llama confederados o regiones. Creo que la raíz de este pensamiento está en la influencia krausista, en la visión del Estado individual, familiar y social, tal como la describe poco después en *La vida del Derecho*, Madrid, 1876, y en la *Teoría del hecho jurídico, individual y social*, Madrid, 1880. Un poco más tarde, en el prólogo al libro de Antonio Royo Villanova *La descentralización y*

<sup>38</sup> Ernesto BARK: *Modernismo*, Madrid, Biblioteca Germinal, 1901, pp. 87-88.

*el regionalismo*, Zaragoza, 1900, después de hablar de los programas de los partidos, que todavía no han salido del estadio mitológico porque nunca han sido llevados a la *Gaceta*, distingue entre un regionalismo legítimo, clamor de protesta de ciudades y regiones contra el Estado opresor, representado por Madrid; y otro regionalismo, o el mismo bajo otra faceta, simplemente reaccionario. Si España llega a ser un país europeo, este regionalismo desaparecerá, falto de sentido, y dará lugar a la descentralización administrativa. En un artículo temprano, de 1933, Franco Venturi subraya la importancia y razón que tienen estas ideas de Costa, junto a las de otros autores del momento, hasta la Segunda República.<sup>39</sup>

De la concepción de que el Estado en España no ha cumplido con su misión ante el pueblo deriva la enemiga que siente Costa hacia Madrid, ciudad medieval a la que, en un texto publicado en 1916, hace culpable de la decadencia nacional, por haber impedido cuando fue elegida para capital de España que se estableciese el eje Toledo / Lisboa, que habría asegurado la unidad de toda la península. Es una vez más el desandar lo andado, pero en esta ocasión de forma harto discutible, basándose más en deseos que en datos. En cambio, terribles e incuestionables son los hechos que recoge sobre la mortalidad en Madrid, por la mala alimentación, por el hacinamiento de sus habitantes en calles sucias, estrechas y malolientes, por los vientos de Madrid, que no apagan un candil pero matan a un cristiano, por la falta de higiene y de interés gubernativo por resolver el problema. Los papeles de Costa están llenos de datos estadísticos, de informaciones varias, muchas veces en la prensa, sobre esta cuestión, con los que él se documentaba. A veces su indignación le vuelve sarcástico: como ejemplo el tremendo artículo “Tifus vengador”, de 1903, especie de danza de la muerte ya no medieval sino a la moderna. Tanto en 1903 como en 1916 la pintura de las condiciones higiénicas de Madrid que ofrece Costa es tremenda pero muy eficaz. Costa habla como un experto higienista, que sin duda lo era, pero no se queda nunca en los puros datos sino que su motivación es siempre política.

Y, sin embargo, Madrid en la segunda mitad del siglo XIX estaba cambiando. Con el canal de Isabel II y la traída consiguiente de aguas, lo que era una ciudad mortífera se va a transformar en una ciudad saludable, susceptible de expansión. Juan Bravo Murillo, hombre de ideas muy reaccionarias pero buen administrador, fue el político impulsor del llamado canal de Isabel II. El agua del Lozoya llegó a Madrid en junio de 1858.<sup>40</sup> Pero el triunfalismo del momento no anuló el problema, probablemente por la propia lentitud

<sup>39</sup> Cf. Franco VENTURI: “Nuova Spagna”, *Quaderni di Giustizia e Libertà*, n° 9, noviembre 1833, recogido en *La lotta per la libertà. Scritti politici*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 5-18.

<sup>40</sup> Cf. Alfonso BULLÓN DE MENDOZA: *Bravo Murillo y su significación en la política española*, Madrid, Gráficas Valera, 1950, pp. 155-170. Juan Antonio CABEZAS: *Canal de Isabel II. Bravo Murillo (un político isabelino, con visión del futuro)*, Madrid, Ministerio de Obras Públicas, 1974. Para el conjunto del desarrollo en este periodo, cf. Pablo DE ALZOLA Y MINONDO: *Las obras públicas en España*, Bilbao, 1899, nueva ed. con estudio preliminar de Antonio BONET CORREA, Madrid, Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos – Turner, 1979.

de la transformación, ya que no todo se ha resuelto con la inauguración oficial. En 1866 todavía se habla de un proyecto de ley para el aprovechamiento del agua de los ríos Lozoya y Guadalix.<sup>41</sup> Se van haciendo mejoras, pero la distribución del agua por barrios se va dilatando a lo largo de lo que resta del siglo XIX y parte del XX, años en los que los ingenieros y comisarios del canal tienen que luchar a brazo partido con los intereses privados, que obstaculizan las obras.<sup>42</sup> El propio crecimiento de Madrid, que el agua potable va a hacer posible, refuerza en un primer momento el hacinamiento de las clases populares y, por tanto, la continuación del problema. A comienzos del siglo XX la cuestión se presenta bajo caracteres muy virulentos. El importante libro del doctor Philip Hauser, *Madrid bajo el punto de vista médico-social*, 1902, titula uno de sus capítulos “De las condiciones antisanitarias de Madrid”.<sup>43</sup> Costa tenía razón. En los papeles de su archivo en Huesca aparecen algunas de las referencias en las que se basaba.<sup>44</sup> Se estaba trabajando, es verdad; pero, aparte de que los afectados por esas condiciones no podían esperar un siglo a que todo se solventase, Costa, poniéndose del lado de la mayoría, combate bajo el nombre de Madrid a la odiosa razón oficial.

Muy diferente opinión es la que da de otras ciudades españolas: a los comerciantes reunidos en La Coruña les dice en 1900 que hagan política, ya que no es incompatible con su profesión, y sobre todo que no permitan nunca que la política sea un coto cerrado de los abogados. Felicita a los que se han presentado con temas prácticos al certamen convocado por el Colegio Mercantil coruñés, como el porvenir de Galicia, la emigración de sus naturales, los medios de desenvolver la industria y el comercio, la organización práctica de las Escuelas de Comercio, el régimen tributario y la función de los peritos y profesores mercantiles. Solo de esta manera será posible que España se redima. No es seguro que lo haga, pero incidiendo una vez más en el famoso tema de optimismo y pesimismo conviene trabajar bajo el primer prisma, sin ahorrar fatigas, dejando para el pensamiento la segunda opción.

Salamanca le entusiasma (en 1901): fue la capital intelectual de España y le corresponde un gran papel en el renacimiento ideal con el que sueña, pues sin cultura no hay patria. Con plazas como la Mayor de Salamanca esta ciudad será París, y con ciudades como Salamanca toda España será Inglaterra. Es el ideal europeo de Costa: una España que equivalga a Inglaterra más Francia.

---

<sup>41</sup> Cf. *Diario de Sesiones del Congreso*, apéndice 2º al nº 100, 1866.

<sup>42</sup> Cf. Severino BELLO POËYUSAN: *Información del canal de Isabel II que abastece de agua a Madrid*, Exposición Ibero-Americana de Sevilla, 1929-1930, Madrid, Gráficas Diana, s. a.

<sup>43</sup> Cito por la reedición *Madrid bajo el punto de vista médico-social*, edición preparada por Carmen DEL MORAL, 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1979, cap. IX.

<sup>44</sup> “El mitin de anoche. La cuestión de las subsistencias”, *La Correspondencia de España*, Madrid, 13 julio 1901 (los alimentos incluían algún veneno). Dr. C. CHICOTE: “La mortalidad en Madrid”, *El Imparcial*, Madrid, 14 enero 1902 (el doctor Chicote era jefe del laboratorio municipal).

Zaragoza, acaso la preferida, ciudad que le trae en primer lugar recuerdos de la Guerra de la Independencia, de levantamiento nacional y de civismo. Es el símil que le sale espontáneo al hablar en la ciudad en febrero de 1899. Zaragoza es también el Ebro, río civilizador. Piensa que de ella puede surgir una España nueva, y pone el ejemplo del *Risorgimento* italiano. No importa que Costa sitúe este movimiento hacia 1845, ya que no podía conocer la inmensa elaboración crítica que el tema suscitó en Italia desde el siglo XVIII.<sup>45</sup> Desde Zaragoza piensa Costa tocar diana en Madrid, Sevilla, Valladolid, Bilbao, Valencia, Barcelona y Málaga. La masa neutra dejará de serlo para crear una patria, para crear una nación sobre las ruinas de la fenecida (ya volveremos sobre el tema de la masa neutra). A finales del siglo XIX estamos otra vez como en 1808, esperanzados pero también amedrentados, porque eso quiere decir que España no existe y que hay que condensar los tiempos. En 1901, comparando 1808 con 1895, habla de las culpas de los que dejaron al pueblo solo en una y otra fecha, y con referencia a la Guerra de la Independencia emplea la expresión “sangre del proletariado”.

En un fragmento onírico-autobiográfico, que empieza “He pasado por la vida como una exhalación”, Zaragoza aparece como una gigantesca pepita de oro, único bálsamo que le permitió llegar a las playas de Graus con menos desolación, lo que le compensó por tantos naufragios, humillaciones, despojos y coces recibidas; pero también Zaragoza le presentaba el espectáculo de la agonía de España: en su desesperación piensa, o sueña, que naciones que poseen un corazón como el de Zaragoza no debieran morir. Es la suprema injusticia.

En cambio en *Osadías de la reacción* denuncia ante Francisco Silvela y Antonio García Alix, presidente del Consejo y ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, respectivamente,<sup>46</sup> al cacicato de Boltaña, en el Alto Aragón, y al clericalismo del distrito y de todos los limítrofes, por querer obligar al maestro de la escuela municipal a llevar a los niños a misa, a lo que se niega. El maestro recurrió al rector de la Universidad de Zaragoza, quien trató de buscar una transacción, recomendando a los clericales que sean amables con el maestro, traten de convencerle con dulzura y no recurran a medidas extremas. Resulta que el maestro era una persona ejemplar, en su profesión y como ciudadano, que estaba educando muy bien a todos los niños, incluso en doctrina cristiana e historia sagrada. Y que había fundado una Sociedad de Socorros Mutuos, de la que era presidente, que había aliviado considerablemente la situación de las clases menesterosas de la localidad. Costa denuncia los manejos reaccionarios, más propios de partidarios del Pretendiente que de ciudadanos de un Estado constitucional. De esta Sociedad de Socorros Mutuos creo que no teníamos

---

<sup>45</sup> Cf. Walter MATURI: *Interpretazioni del Risorgimento*, 5ª ed., Torino, Einaudi, 1962.

<sup>46</sup> Por ello fecho este manuscrito en 1900, año en que Silvela formó gobierno, al que se incorporó García Alix con el recién creado Ministerio de Instrucción Pública.

noticia hasta ahora. En la “Carta a Dionisio Casañal”, de 1904, Costa, después de saludar a su madre Zaragoza y a los republicanos de Barcelona y de la propia capital aragonesa, habla de la necesidad de instaurar rápidamente, “y si fuere preciso brutalmente”, el régimen republicano; para salvar con ello lo poco que nos queda de patria. Solo así se convertirá España en una nación europea, y de las primeras de Europa. Mas en este punto cree necesario advertir que España tiene que librarse de las influencias negativas de Francia, país que nos obsequió con una dinastía “pegajosa e inextinguible”, con la invasión napoleónica y con la de los Cien Mil Hijos de San Luis, con una desoladora guerra civil (la carlista) y ochenta años después enviándonos otros hijos de otros santos, soldados de cogulla y breviario, que vienen a africanizarnos. Mal están estas congregaciones, pero no hay que olvidarse de las otras, las de los vestidos de merino y estambre, las que se refugian en diputaciones, ayuntamientos, ministerios, audiencias, cámaras legislativas y palacios regios, a las que el partido republicano deberá barrer definitivamente de España. Todos ellos son la oligarquía, y en ella entran también las periodísticas, *puestos de castañas*, como llamo a los periódicos en 1909 un corresponsal de Costa, porque están cerrados a todo lo de fuera, excepto al comadreo y a los embustes bajos de la vecindad.<sup>47</sup>

Zaragoza y Gerona, dice en 1905, fueron igualmente heroicas en la Guerra de la Independencia, solo para ver cómo sus hijos tienen que emigrar a Francia, es decir, que aquella guerra la estamos perdiendo ahora. En el mitin de Zaragoza, en febrero de 1906, al acabar de hablar Costa, el público, enardecido, entonó *La marselesa*. Luego, en el banquete con que se le obsequió el 16 de febrero de 1906, Costa hizo votos por la prosperidad de Zaragoza, “la ciudad de las cien mil chimeneas”, y de su industria, y la vio en unión con Bilbao, Barcelona y Valencia, formando el cuadrilátero de la España progresiva, industrial y laboriosa, frente a la otra España, rancia y estéril. Sobre la primera de estas ciudades escribió un texto con el título de *Bilbao. España e Inglaterra*, en el que saluda a la ciudad vasca como un anticipo del siglo XXI, “una realidad europea, cimiento de la España de nuestros sueños”. Su entusiasmo por Bilbao es tan grande que dice que la diferencia entre Inglaterra y nuestro país radica en que Inglaterra posee un centenar de Bilbaos, y España solo dos o tres. Habría que llevar lo que es Bilbao a toda la geografía española por medio de una simiente o, mejor, de un árbol, el árbol de Guernica, que “no representa ya solo libertad, autonomía, buena administración; significa también trabajo, producción, riqueza; significa emancipación, independencia, patria”. Una ciudad, en suma, hermana mayor de todas las demás de España. La alta valoración por la España industrial que estos textos demuestran contradice bastante la imagen de un Costa que solo comprendía las cuestiones campesinas. Ese vasco emprendedor ha ido, tras el hierro y el carbón, a taladrar en el Alto Aragón, en Bielsa, las entrañas de la tierra. En el caso

---

<sup>47</sup> Prudencio IGLESIAS: “La sombra de Costa”.

concreto de Bielsa se trata de un tal Aznar, al que Costa llama Tubalcaín, mientras que Aragón es la tierra de Abel: metáfora probablemente del mundo industrial que acaba con el idilio preexistente, pero acaso también temblor una vez más de la guerra civil que llega.<sup>48</sup>

De Aragón tiene siempre alta idea, porque piensa que en el concierto español Aragón se define por el Derecho y, pensando sobre todo en el Alto Aragón, cree que se trata de un Derecho libre, fruto de la costumbre y de la razón natural.<sup>49</sup> Y sin embargo esta idea, aunque responde a su visión de las cosas, tiene que ser matizada. En 1884 había trazado un cuadro muy estimulante de las *Funciones de Aragón en el organismo de la nacionalidad española*, y allí observaba que Aragón, a pesar de sus grandes virtudes, “es un pueblo sin hombres”. No se refiere a la despoblación del territorio sino a la falta de dirigentes que se observa en la región, una vez desaparecido el conde de Aranda. A lo largo de todo el siglo XIX, desde el punto de vista de la historia constitucional, Aragón está ausente. Solo refugiándose en lo pretérito puede Costa mantener su entusiasmo. La consecuencia está clara: urge que Aragón se regenere, para que vuelva a ocupar su puesto en el conjunto español.

Y cuando hace la experiencia práctica de descender a la lucha política concreta, cuando se presenta como diputado a Cortes por Barbastro en las elecciones de 1896, es estrepitosamente derrotado por el otro candidato, el arquitecto Lorenzo Álvarez Capra. El cacique local de Monzón, pueblo natal de Costa, llegó a contratar una banda de música para que no se oyese sus palabras.<sup>50</sup> No ya la derrota sino los medios empleados enfurecieron a Costa. Y, cuando el comité republicano de Huesca le invitó a perorar en la ciudad, Costa dio rienda suelta a lo que pensaba de la provincia oscense en una carta,<sup>51</sup> no destinada a la publicidad pero que se publicó sin embargo en 1903. De la amargura que el oprobio caciquil le produjo solo se

---

<sup>48</sup> De las minas de hierro y plomo de Bielsa habla Madoz (*Diccionario geográfico*, t. IV, Madrid, 1849). Un desbordamiento de los ríos Cinca y Barrosa en 1788 se llevó las dos fundiciones de plomo que había. La de hierro la sigue explotando Francisco Lostao, quien la adquirió a censo enfiteútico. Nada se dice de Aznar, ya que debe de ser posterior.

<sup>49</sup> Cf. mi libro *Derecho y revolución en el pensamiento de Joaquín Costa*, Madrid, Península, 1965, pp. 85-88.

<sup>50</sup> Cf. CHEYNE: *Joaquín Costa, el gran desconocido*, p. 121.

<sup>51</sup> Contrasta esto con lo que decía en *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos Aragoneses*: la provincia de Huesca, escribe, “... es una de las más cultas y liberales de España; su capital es una pequeña población de 12.000 almas, y publica ocho periódicos, cuatro de ellos políticos y diarios, cuando hay en España poblaciones de treinta mil y cuarenta mil almas que no tienen uno solo; y por otra parte, no habéis podido olvidar que es la única provincia donde el Gobierno conservador fue derrotado en las últimas elecciones”(p. 526). Su liberalismo no es revolucionario sino sosedado.

salvan dos ciudades: Barbastro y Graus. En la cuestión hay algo más que un prurito localista. En 1896 a Costa le urgía ser diputado para parar, o contribuir a parar, la guerra de Cuba, que le parecía una gran ignominia. De forma quizás algo ingenua quería ser elegido para, de acuerdo con Pi y Margall, lanzar un manifiesto al país que detuviese la guerra inmediatamente.<sup>52</sup> El problema cubano le aparecía a Costa en una forma semejante al regionalista, es decir, la licitud de estos movimientos frente a la barbarie del Estado central; solo que en Cuba la situación se agravaba por las consecuencias de la esclavitud y sus derivados, que habían sido la doctrina oficial española para la isla.<sup>53</sup> Antón del Olmet escribió que el discurso que Costa había preparado para pronunciarlo en el Congreso es el titulado *Muerte y resurrección de España*, luego recogido en *Tutela de pueblos en la Historia*. Sorprende que en un texto de 1896 haya citas de años posteriores, pero ya Cheyne nos aclaró la cuestión: *Muerte y resurrección de España* fue escrito por Tomás Costa, utilizando notas que encontró en los papeles de su hermano y otras de su cosecha, y todo junto lo publicó como si fuese de Joaquín.<sup>54</sup>

Otras ciudades le atraen también: en 1905 llama a Huelva “ínculta ciudad”, en la que hay republicanos y neutros, a los que se dirige para que sean consecuentes y voten por el candidato republicano Diego García y García, joven en quien tiene puestas sus esperanzas de regeneración nacional. El programa expuesto en la calle de Zafra (Costa sabe muy bien de qué está hablando) “es el único camino por donde podría todavía hacerse de esta España extinta una nación viva, culta, rica, fuerte, bien mantenida, europea, asociada a todos los progresos, partícipe en todos los goces y alegrías de la civilización: escuelas graduadas y demás instituciones docentes añejas a ellas, exterminio del caciquismo, autonomía local, red de caminos vecinales y de ferrocarriles secundarios, fomento de los regadíos, instrucción técnica popular, así agrícola como industrial, municipalización de los servicios públicos, transformación y moralización del impuesto de consumos, fijación de la jornada máxima...”. Programa, por otra parte, que evidencia elocuentemente hasta qué punto Costa es un hijo de la Ilustración.

También en una carta privada del 21 de septiembre de 1901 acuñó Costa la expresión desesperanzada “Toda España es Jaén”,<sup>55</sup> variante o escolio del “Sin pulso” acu-

---

<sup>52</sup> Manuel CIGES APARICIO: *Joaquín Costa. El gran fracasado*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930, pp. 116-126.

<sup>53</sup> Cf. Joaquín COSTA: “Por qué subsiste en Cuba la esclavitud”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 164, 1883, pp. 362-366.

<sup>54</sup> CHEYNE: *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa, op. cit.*, p. 220.

<sup>55</sup> Cf. Manuel M<sup>o</sup> MORALES CUESTA: “Tres cartas inéditas de Joaquín Costa a Jaén”, *Estudios: Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Sáez*, Granada, Universidad, 1989, pp. 743-753. Son cartas dirigidas en 1901, 1910 y la última sin fecha a Manuel Montero García. La expresión aparece citada en la página 752.

ñado por Francisco Silvela en 1898,<sup>56</sup> lo que quiere decir que nadie está dispuesto, de forma espontánea, a intentar nada. Y Costa, según dice, tiene prisa para abandonar Madrid y volverse a sus montañas del Pirineo.

La mención de Silvela nos introduce en el tema de cómo Costa lo estudiaba, para ver si sus ideas o su acción de gobierno procuraban alguna salida al país. En un artículo o fragmento de artículo de 1892 Costa, al parecer, censura a Silvela por formular ideas económicas a destiempo. Después de la catástrofe la revolución es ineludible.<sup>57</sup> En un artículo de 1910, “Ermitaños y políticos”, después de contar un apólogo, censura la retirada de Silvela, puesto que llegó diciendo que iba a hacer tanto y más cuanto, dejó que se le llenase la alforja de sueldos y cesantías de ministro, de consejero de compañías y empresas y de minutas de abogado, y luego se fue, soltando como remanente un testamento político,<sup>58</sup> sin explicar nada ni someterse a juicio de residencia. Costa conocía bien de qué hablaba: en sus papeles se encuentra una especie de reseña de los libros de Silvela, escritos para el autogobierno, no para la publicación.

No es Costa lo que se dice blando con Silvela. Mucho menos lo es con Sagasta. Don Práxedes constituye una de sus fobias más caracterizadas: nada hace, nada cumple, escribe en 1901. Su programa consiste en cambiar los servicios de un ministerio a otro, para hacer ver que hace algo; y también en estudiar los problemas, ya que todavía no se ha enterado de nada. Seguirá estudiando, que parece muy bien, pero nunca hará nada. Y en 1902 comprueba: Sagasta sigue en el poder. Ha engañado al país al no hacer la revolución. Persisten las famosas tres excepciones españolas, cuya formulación primera se atribuye a Cánovas en 1875: la intolerancia religiosa, la esclavitud de los negros y la dinastía borbónica. La fórmula parece agotada, pero Sagasta no es capaz de darse cuenta.

Su “ajuste de cuentas” con los políticos del Desastre y del día después no es caprichoso: obedece a una profunda razón de tener que quitarlos de en medio, metafóricamente, para que el camino de su propia acción regeneradora quede expedito. Sagasta, Silvela, también Maura. Ya hemos hablado de él. Costa se opone a sus planes de construcción de una armada renovada, porque lo que era válido en 1883 ya no

---

<sup>56</sup> Francisco SILVELA: “Sin pulso”, *El Tiempo*, Madrid, 16 agosto 1898, recogido por Félix DE LLANOS Y TORRIGLIA (ed.), en Francisco SILVELA: *Artículos, discursos, conferencias y cartas*, 3 vols., Madrid, Mateu, 1922-1923, II, pp. 493-498.

<sup>57</sup> “Economía de Guerra, según Silvela”, artículo en *El Liberal*, 5 marzo 1892, fragmento ms. Probablemente el apunte es de Costa, pero el desarrollo no, pues aparece citado el año 1928.

<sup>58</sup> Cf. “De Burdeos a San Sebastián. Testamento político de Silvela”, entrevista publicada en *Heraldo de Madrid* el 19 de septiembre de 1903 [firma Luis Morote], en Francisco SILVELA, *op. cit.*, III, pp. 239-256.

lo es en 1907. Pero hay más, le cree mero agente de la política antinacional borbónica, no solo lo encuentra en 1909 sin *brújula* y sin *carácter* sino que además le faltan condiciones morales para gobernar: es demasiado impulsivo y está poseído de un repulsivo *narcisismo* (la rima interna impulsivo/repulsivo es del propio Costa). Solo gracias a Maura ha podido sobrevivir el alfonsismo, con lo cual el mallorquín ha tenido que “sacrificarse”, y seguir gobernando. Llegará a decir Costa, en relación con el proceso sumarísimo a Francisco Ferrer Guardia, que el fusilado debiera haber sido Maura y no su víctima.

Todo esto puede ser formulado porque Costa tiene un programa, que no excluye, sin embargo, un enorme caudal de dudas íntimas. Hay entre los papeles de Costa un breve texto titulado *Lo que hay que hacer*, que empieza con la pregunta “¿Qué hace falta?”. Es un texto que habrá que fechar hacia 1900 ó 1901, porque entre las medidas que propone está la de aplazar la mayoría de edad de Alfonso XIII y da otros datos que convienen con esas fechas. La pregunta, acaso por mera coincidencia, hace pensar en el *¿Qué hacer?* (primera edición en ruso, 1863) de Nikolai Gavrilovich Chernyshevski, el revolucionario al que se considera de importancia decisiva en la evolución del populismo ruso.<sup>59</sup> De este *¿Qué hacer?* se deriva otro, el de Lenin en 1902, meditación precisamente sobre la necesidad de articular el partido de la revolución.<sup>60</sup> Entre Costa y los dos autores rusos no hay más coincidencia temática que la situación ante la revolución, que se estima necesaria (con Chernyshevsky), ante el partido, que se considera también necesario (con Lenin).<sup>61</sup> Y sin embargo la simple confrontación de Costa con ellos debiera hacernos pensar que estamos ante unos póricos españoles del socialismo, diferentes del que nos es más habitual.

Costa tiene un programa que nos sorprende por lo claro y sencillo. En 1868 piensa que el gobierno representativo es el mejor pero, como ya se ha dicho, con frecuencia las pasiones y las ambiciones de los hombres lo convierten en un mero espantajo de ceremonias. Este es el problema. Unos años después, en 1883, frente a los que enarbolando lo que podemos llamar pensamientos enfáticos piden que se

---

<sup>59</sup> Cf. N. G. CHERNYSHEVSKI: *¿Qué hacer?*, trad. de Iármila REZNICKOVA y Gabriel GUIJARRO DÍAZ, Madrid, Júcar, 1984. Cf. Franco VENTURI: *El populismo ruso*, versión castellana de Esther BENÍTEZ, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1975, I, pp. 275-352. Y la introducción “Il ‘fare’ di Chernisevskij” de Ignazio AMBROGIO, a su edición de *Che fare?*, 2 vols., Roma, Editori Riuniti, 1977, I, pp. 7-49.

<sup>60</sup> Cf. LÉNINE: *Que faire?*, présenté et anoté par Jean-Jacques MARIE, Paris, Éd. du Seuil, 1966, en donde Chernyshevski se transcribe por Tchernychevski. En español puede verse en V. I. LENIN: *Obras escogidas en doce tomos*, t. II, 1902-1905, Moscú, Progreso, 1975, pp. 1-189.

<sup>61</sup> No creo que Costa haya ni siquiera conocido sus nombres. Costa tuvo alguna idea del movimiento decembrista, 1825, del que cita a Pestel y a Ryley, y barruntaba algo del populismo, aunque probablemente no conocía el concepto. Cf. mi trabajo “Joaquín Costa y la Historia nacional”, en *El legado de Costa*, Zaragoza, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Archivos – Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, 1984, p. 81.

reconozca a España como potencia de primer orden, Costa contesta que es mejor política seguir el camino del trabajo y del buen gobierno. Insistirá en esto varias veces con posterioridad: lo que hay que hacer es ponerse a trabajar, todos, y sin alharacas, en silencio (curiosamente cita a Carlyle en 1903).

Ponerse a trabajar para hacer algo, sin violencias pero sin desfallecimientos, sin arrebatos históricos pero sin transacciones. El programa de la revolución consiste en la libertad y en la independencia nacional, que hasta ahora no existen en España: la masa neutra del país debe dejar de serlo, para crear una patria, una nación sobre las ruinas de la fenecida. No hay que pensar en la dictadura sino en gobernantes que gobiernen. La cuestión verdadera no es la de Marruecos, dice en 1900, sino la necesaria y profunda transformación interna. Esta será la obra de la república: hacer los hombres y poner los medios para el progreso. Trabajo material, trabajo intelectual. El único camino pasa por la escuela, por la alimentación de toda la población, por la prolongación de la vida media, por el progreso de la higiene. *Escuela y despensa*, el lema que se hizo tan famoso pero que va mucho más allá de una mera enunciación, ya que no quiere de ninguna manera que la política se convierta en retórica o en tratamiento platónico de los problemas. En 1905 cree que el gran problema, desde el punto de vista educativo, es el de la fundación de colegios, para mandar estudiantes al extranjero, que así se volverán europeos. Es lo que se va a hacer dos años después, con la creación de la Junta para Ampliación de Estudios,<sup>62</sup> y es lo que ya se había hecho en el siglo XVIII, al calor de las ideas ilustradas. Dos guerras brutales interrumpieron la experiencia en ambas ocasiones: las de 1936 y 1808.

La revolución anunciada y proyectada por Costa ya la conocemos, es la revolución desde arriba, trabajar para el pueblo, al mismo tiempo que se señalan las culpas de quienes a lo largo de todo el siglo XIX dejaron al pueblo abandonado y solo. A comienzos del XX esta revolución va cobrando cada vez más aires de Revolución Francesa, aires de 1789 y de 1793. Costa había mostrado doctrinalmente sus discrepancias, y aun su incompreensión, por la Revolución Francesa tal como se manifestó históricamente, a la que calificaba de abstracta, lo mismo que a las teorías de Kant y de Rousseau.<sup>63</sup> También respecto del socialismo había manifestado su animadversión.<sup>64</sup> Pero la experiencia, sobre todo después de la catástrofe de 1898, y también después de *Colectivismo agrario*, le lleva a cambiar sus ideas en profundidad, acaso sin salir nunca de un tremendo conflicto interno. “¡Constituyámonos en convención!”

---

<sup>62</sup> Cf. Alberto JIMÉNEZ (FRAUD): *Ocaso y Restauración. Ensayo sobre la Universidad Española Moderna*, El Colegio de México, 1948, pp. 180-186. JOSÉ CASTILLEJO: *Guerra de ideas en España. Filosofía, Política y Educación*, “Prólogo” de Julio CARO BAROJA, “Introducción” de sir Michael E. SADLER, traducción de Magdalena DE FERDINANDY, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

<sup>63</sup> Cf. mi libro sobre Costa citado anteriormente, pp. 45-51.

<sup>64</sup> Cf. *op. cit.* en la nota anterior, pp. 36-37.

titula un artículo en 1901 frente a la catástrofe, revolución a la francesa, pero aun así con ciertas cortapisas: “Hemos preferido y seguimos prefiriendo los procedimientos conservadores: no queremos chocar violentamente con los intereses creados; pero si se empeñan, saltaremos por encima de ellos; si es fatal que hayamos de constituirnos en convención, nos constituiremos en convención”.<sup>65</sup> Poco después celebra el “¿Año ‘Nuevo’?” con una terrible y eficaz pintura de la situación político-social de España, y a los logreros que se benefician de la misma los califica como “carne madura para un 93”. Si España hubiese pasado por un 93, añade, no estaríamos como estamos.

Estas ideas fueron calificadas por el periódico *El Imparcial* de Madrid como “invitación al degüello”. Costa tuvo que salir con una “Interpretación auténtica”, 1903, en la que decía que lo suyo no era una invitación al degüello, no quería la materialidad de la tragedia sino su espíritu. Una vez más, lo mismo que en Kant, como ya se ha dicho antes, la revolución, toda la revolución, pero deteniéndose ante el fantasma de su materialidad. Su ilusión es movilizar a la llamada masa neutra, es decir, la que ha permanecido al margen de toda política, por indiferencia o porque considera que solo trae disgustos. El término es usado también por otros estudiosos del arte de gobernar, como por ejemplo Gumersindo de Azcárate, pero es Costa el que le da una relevancia inusitada. Calcula en 1902 que en España hay dos millones de monárquicos, otros dos millones de republicanos y unos dieciséis o diecisiete millones de neutros. Ignoro de dónde sale semejante estadística, pero lo que está claro es que, de ser cierta, si logramos comunicar nuestro entusiasmo a los neutros, la revolución estará hecha. A ello se dedica Costa con toda su enorme capacidad de energía.

El año 1903 es tremendo en la enunciación y en la categoría del pensamiento revolucionario de Costa. Porque la verdad, dice, es que los españoles siguen siendo esclavos dentro de sí mismos. Urge por ello legislar *Para la blusa y el calzón corto* (imagen que le gusta repetir), pero no cree que el partido que lleve a cabo la reforma sea exclusivo de estas clases (ya volveré sobre esto). Los tiempos están maduros para que al pueblo le haya tocado su turno. Es un Costa profundamente democrata el que habla y escribe. Las clases superiores deben trabajar para el pueblo, al mismo tiempo que deben sentir vergüenza de no haberlo hecho hasta ahora. Y todo es urgente, otra palabra que emplea mucho en estos años, acaso porque una política de verdad no se piensa para las calendas griegas. El statu quo lo que hace es matar al espíritu y, por tanto, consecuencia política inmediata, la monarquía debe desaparecer para que la república pueda hacer su obra. En otra ocasión, siempre dentro de 1903, evoca el hambre y la miseria de España, y se pregunta cómo no ha producido ya una revolución asoladora. En carta a Pedro Gómez Chaix insiste en su idea de

---

<sup>65</sup> El párrafo transcrito está ya en “Quiénes deben gobernar después de la catástrofe”, conferencia del 3 de enero de 1900, recogida en *Reconstitución y europeización de España*, Madrid, 1900, p. 289.

revolución desde el poder, pero empieza a pensar que no basta, que esa obra pide una revolución previa desde la calle.

Todo este sistema de ideas halla su profundidad en la historia. En *El pueblo y la propiedad territorial (Ideas revolucionarias de antiguos gubernamentales)*, texto de 1904, parte Costa de la cuestión de los señoríos en las Cortes de Cádiz, sigue a través de la sucesión de las desamortizaciones, de las propuestas de Flórez Estrada y también de las críticas tardías de Andrés Borrego, en 1856 y 1890, tan llenas del temor social que la expropiación del pueblo ha producido, y llega a la conclusión, a la fórmula salvadora de “desandar lo andado” a lo largo de noventa años, para lo cual el legislador que se lo proponga no tendrá que inventar nada sino recurrir a la elaboración doctrinal que en esos mismos noventa años se fue engendrando en España. A pesar de todo, hay cierto optimismo en esta postura, ya que el pueblo no está solo sino que cuenta con una muy importante elaboración teórica. Ahora lo que falta es encontrar al legislador atrevido y darle su oportunidad. El programa de la revolución se llama también solidaridad humana.

La tristeza le invade, pero en el discurso del teatro Pignatelli de Zaragoza 13 de febrero de 1906, quisiera unir su tristeza patriótica con las de sus oyentes para avivarlas todas y convertirlas en “dinamita moral”, imagen, una vez más, de la revolución. Al día siguiente del Desastre los partidos dinásticos hablaron de hacer una revolución desde el poder, y los partidos populares anunciaron que la iban a hacer desde la calle; pero todo fue viento y retórica. La revolución no ha subido de la calle ni ha bajado del gobierno pero, anuncia Costa, está viniendo de fuera. No desarrolla entonces este punto sino que insiste en la responsabilidad política de la Restauración, de sus hombres más representativos y del conjunto de las clases directoras.

El problema de la revolución le sigue atosigando, hoy como ayer. Trata de solucionarlo, por una parte, mediante la afirmación práctica, la denuncia de la servidumbre feudal de ayer y del feudalismo oligárquico de hoy, la denuncia de la miseria y de la enfermedad como fuente de esclavitud y delito, la invitación a las gentes para que se junten y actúen, la acción en favor de los obreros, en la lucha entre el capital y el trabajo —ya en 1903— porque es de justicia y porque en esos mismos obreros ve una guerra civil incipiente. Y, por otra parte, Costa se documenta ampliamente sobre los grandes cambios revolucionarios ocurridos en la Historia y cómo se manifestaron. No se ha hecho ni creo que pueda hacerse todavía una historia de las lecturas de Costa, pero lo que sí sabemos es que era un voraz lector. Se documentó ampliamente sobre la Revolución Francesa,<sup>66</sup> entre sus papeles se encuentran resúmenes de obras de Tocqueville y de Hegel, por ejemplo, que no son artículos para publicar sino trabajos para su propia intelección; y también pequeñas observaciones, notas que iba

---

<sup>66</sup> Remito a la serie de autores recogidos en mi “Introducción” a Joaquín COSTA: *Historia crítica de la revolución española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 17-34.

tomando para hacerse idea de las cosas, tampoco para publicar, sobre Rousseau, Robespierre, madame Roland, Brissot; y también de autores españoles, como Donoso Cortés, o sobre España, como el famoso lord Holland. Tanta lectura, por supuesto inteligente, dio a Costa un panorama de la cuestión en la que él mismo se insertaba por propia voluntad. Pero, a pesar de todo, no le resolvió su problema vital. Los ejemplos del pasado podían orientarle sobre problemas concretos y abrirle los ojos sobre la necesidad de una revolución, de la que las anteojeras de la educación recibida le habían alejado en un principio, pero no podían darle la vida ya resuelta.

Lo mismo habría que decir del socialismo, de cuyas escuelas había discrepado en sus primeros libros tanto como de la propia Revolución Francesa.<sup>67</sup> Pero en una conferencia sobre su admirado, y admirable, Joaquín María Sanromá, en la que hay alusiones al *Colectivismo agrario*, encuentra que uno de los pontífices —así los llama— del moderno colectivismo, Julio Guesde, condena a la Revolución Francesa en cuanto había suprimido el despotismo de las antiguas corporaciones. Aunque no llega a decirlo la idea le gusta. Falta evidentemente mucha elaboración crítica, pero de aquí arranca a no dudarlo una aproximación en paralelo al socialismo del día, él que iba a crear una especie de lo que pensando en Andalucía se llamó socialismo indígena español, que equiparaba república con socialismo, entendido sobre todo como respuesta a la Desamortización.<sup>68</sup> Probablemente en ese mismo texto la alusión a la supresión del salario procede de Guesde, recogido al parecer por Sanromá o de Lassalle.<sup>69</sup> Desde cierto punto de vista ese texto es un desafío a todos los pensadores socialistas anteriores, porque él, Costa, sin necesidad de basarse en sus libros, está descubriendo el auténtico socialismo español. Casi toda España es socialista en su meollo interno. De todos modos, no tiene nada de extraordinario esa cita cuando sabemos que el guesdismo formó una “ideología implícita” en los orígenes del socialismo español.<sup>70</sup>

En “Los trabajadores y el progreso”, fragmento publicado en 1912 sin indicación de la fecha de redacción, Costa repite respecto de los trabajadores la famosa cuestión de Rousseau: “¿Qué beneficios ha traído el progreso a esa clase llamada trabajadora?”. Y cual otra Flora Tristán comprueba que hoy el pueblo, identificado con la clase trabajadora, es más esclavo que el clásico esclavo negro de las Américas o de los tiempos feu-

---

<sup>67</sup> Cf. Alberto GIL NOVALES: *Derecho y revolución...*, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>68</sup> Cf. las cartas del militar oscense, que firma Pepe, Sevilla, 8 de febrero de 1869, y Algeciras, 17 de octubre de 1869, dirigidas a Antonio Torres Solanot, en mi libro *La Revolución de 1868 en el Alto Aragón*, Zaragoza, Guara, 1980, pp. 95-96.

<sup>69</sup> Cf. Claude WILLARD: *Les guesdistes: le mouvement socialiste en France (1893-1905)*, Paris, Éditions Sociales, 1965.

<sup>70</sup> Cf. Michel RALLE: “Un modèle en cache-t-il un autre? À propos de l'influence du ‘guesdisme’ dans le socialisme espagnol”, en Daniel MINARY (ed.): *Émancipation, Réforme, Révolution. Hommage à Marita Gilli*, Paris, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2000, pp. 507-518.

dales.<sup>71</sup> La sociedad ha progresado en libertad, riqueza e industria, pero se ha olvidado de los verdaderos principios económicos; por ello condena al economista Say, un divulgador en definitiva de Adam Smith, y también a Proudhon, Blanc, Fourier y Owen, culpables de haber arrullado al pueblo con sus proyectos absurdos de regenerar la sociedad. No es un marxista el que habla, es un hombre que cree haber hallado la manera de lograr esa misma regeneración de la sociedad, por lo menos la española, sin arrullos deletéreos. El concepto de masa neutra, que no desaparece, va viendo poco a poco su espacio ocupado por los campesinos; estos desde siempre, pero sobre todo por los obreros, por la clase trabajadora y por los comerciantes, también trabajadores. Costa acaso empieza a pensar en términos de clase, aunque carece de un esquema decididamente clasista. Hasta el final combate para que los de arriba sacudan su egoísmo y acudan a salvar a los de abajo, la inmensa mayoría.

Pero la tristeza le invade. Pensando en el partido republicano, su partido, ese mismo año de la “dinamita moral”, escribe: “Desde hace tres siglos, el español es una mano-muerta que nadie, ni él mismo, se ha cuidado de desamortizar” (en *Glosocracia*). Costa había pensado en organizar un partido que sirviese de ariete para la revolución. Encuentra un buen modelo de lo que quiere hacer en *El partido aragonés*, 1894, aunque tiene miedo, ya entonces, de que el conde de Aranda haya sido el último aragonés: tras él sobrevivió el nombre, pero no la raza. No obstante todavía espera que, a su conjuro, España pueda resucitar. Luego piensa en la Unión Nacional, 1900, pero pronto se percata de que esta formación no será un partido, sino una insuficiente liga.<sup>72</sup> Hay notas manuscritas de Costa, muy breves y dispersas, y un proyecto de manifiesto en donde explica la seriedad de lo que entiende por partido y cómo lleva años prediciendo los desastres, especie de Casandra a la que nadie atendió. Por un momento parece que su partido va a ser el republicano. Algo hemos dicho ya de él en estas páginas. Muy pronto también este partido se le desencuaderna, se le atomiza en disidencias, pactos y complicidades. Costa no puede aunar las voluntades, no puede aliarse con los monárquicos, con los sepultureros de la Revolución de 1868, no puede entenderse con Paraíso, o Paraíso<sup>73</sup> con él, ni pactar con Montero Ríos o con Canalejas. Costa es sobre todo conciencia, pero el partido se le ha vuelto doctrinario y oportunista, no quiere la república, solo quiere jugar a la política o, lo que es lo mismo, jugar con las palabras. Puro nominalismo.

<sup>71</sup> Cf. Flora TRISTÁN: *Promenades dans Londres ou L'aristocratie et les prolétaires anglais* [1840], édition établie et commentée par François BÉDARIDA, Paris, François Maspéro, 1978, pp. 111-120.

<sup>72</sup> Cf. COSTA: “O Liga o Partido”, en *Reconstitución y europeización de España*, op. cit. Y George J. G. CHEYNE: “La Unión Nacional: sus orígenes y fracaso”, *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Nimega, Universidad de Nimega, 1967, pp. 254-263. Recogido en G. J. G. CHEYNE: *Ensayos sobre Joaquín Costa y su época*, Huesca, Fundación Joaquín Costa (IEA), 1992, pp. 51-62.

<sup>73</sup> Cf. José GARCÍA LASAOSA: *Basilio Paraíso, industrial y político aragonés de la Restauración*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1984, pp. 137-178.

A Costa no le queda, suprema emoción, más que retirarse de la vida pública (el anuncio lo hace en 1906).<sup>74</sup>

Costa, el hombre del látigo al decir de Rafael Altamira, era una persona bondadosa que, para descanso de sus grandes trabajos, gustaba de leer novelas de Julio Verne.<sup>75</sup> No hay contradicción en esto, pero acaso sí la hay en su perpetuo querer llegar como Sísifo hasta la cima y no lograrlo jamás. Podríamos pensar de él que reúne los rasgos típicos del jacobino, es decir, la intensa dedicación a la *res publica* en pos de un liberalismo que realizase la igualdad relativa de las riquezas ciudadanas.<sup>76</sup> Como no logró tener un partido que fuese el instrumento de su acción revolucionaria, acaso podríamos aplicarle aquella categoría de “jacobino sin pueblo” que un día se forjó sobre la figura del doctor José Gaspar Rodríguez de Francia.<sup>77</sup> Pero tampoco este ejemplo, aunque en su mera enunciación resulta sugestivo, puede ser llevado muy lejos. Hay puntos de contacto pero también circunstancias muy diferentes. El fracaso a lo Sísifo de Costa se debió a su alrededor, ciertamente, a que se le consideró utópico<sup>78</sup> y visionario, pero también y acaso más en sí mismo a que no logró romper, ni siquiera en los momentos supremos, con el viejo sueño de una revolución inmaterial. Esta es su grandeza y también su emoción. Pocas veces se ha dado, si alguna vez se ha dado, una situación semejante. Ante ella todos los adjetivos desfallecen y no queda más que su terrible ejemplaridad.

Creo que lo único que se le puede comparar es la actitud de Marat ante la contrarrevolución, en aquel año decisivo de 1793, vísperas de su muerte.<sup>79</sup> La posibilidad de la contrarrevolución plantea el problema de la Soberanía, quién la integra, porque puede ocurrir que el servidor de la Soberanía usurpe sus funciones y se pre-

---

<sup>74</sup> Escribe Alberto Aguilera y Arjona: “La inmensa mayoría de los diputados y senadores republicanos, lograda su personal aspiración a la ciudadanía de primera, sestean cómodamente hasta que de nuevo los galvaniza el temor al decreto de disolución” (Alberto AGUILERA Y ARJONA: *Salmerón*, Madrid, Francisco Beltrán, 1918, p. 47).

<sup>75</sup> Rafael ALTAMIRA: “Joaquín Costa (Aspecto general de su obra y singularmente en lo histórico)”, 1912, *Temas de Historia de España*, II, pp. 7-58.

<sup>76</sup> Cf. Jean-Pierre GROSS: “Le libéralisme égalitaire des Jacobins”, *Le Monde Diplomatique*, septiembre 1997, p. 29.

<sup>77</sup> “Jacobino para el pueblo, pero sin el pueblo”. Cf. Manfred KOSSOK: *Der Salz der Revolution - Jakobinismus in Lateinamerika. Versuch einer Positionsbestimmung* (1977), ahora en Manfred KOSSOK: *Ausgewählte Schriften*, II, hrsg. von Matthias Middell in Verbindung mit Wolfgang Küttler, Leipzig, Universitätsverlag, 2000, pp. 103-129 (p. 128).

<sup>78</sup> Cf. “La utopía social en el joven Costa”, prólogo de Eloy FERNÁNDEZ CLEMENTE a su edición de Joaquín COSTA: *Instituciones económicas para obreros. Las habitaciones de alquiler barato en la Exposición Universal de París en 1867*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1999.

<sup>79</sup> Sigo en este punto, resumo más bien, los admirables razonamientos de los editores de las (*Œuvres politiques* de MARAT (cf. nota 80).

sente como la Soberanía misma. La cuestión se pone en cómo lograr que el poder ejecutivo, cualquiera que sea su nombre, esté siempre a las órdenes de la Soberanía y no al revés. No hay texto ni constitución que sea garantía suficiente. Lo que hoy puede servir a la libertad mañana puede ser instrumento del despotismo. Marat deriva su pensamiento, que ya venía de Rousseau, directamente de Maquiavelo. No hay libertad del hombre sin separación de poderes, sin control de las finanzas, sin el armamento del pueblo, sin libertad de prensa, pero todo esto no reemplazará jamás al “movimiento de la libertad”, porque a todo se le puede dar la vuelta. Esta situación obliga a una vigilancia continua, a una denuncia también continua de todos los abusos, pero el problema no estriba solo en tomar medidas concretas para casos concretos sino en lograr que el propio hombre cambie, dejando de ser el producto de su historia pasada para abordar una tierra incógnita.<sup>80</sup> Igualmente Costa intentó hacer de la masa neutra un bastión de ciudadanos, lo que era imposible, y la tierra de arribada resultaba mucho más quimérica e inasible que en el caso maratiano.

No pretendo con lo que antecede el absurdo de hacer de Costa un Marat. Ni siquiera he encontrado su nombre en los papeles costianos. Solo me interesa comparar situaciones que ayuden a entender. La grandeza de Marat nos hace pensar un poco en la grandeza de Costa, aunque las distancias entre ambos sean infranqueables. Costa se retira de la vida pública en 1906, aunque no dejará de escribir y de aparecer su nombre por todo el país. Pero en 1908, cuando Maura pretende hacer aprobar por el Parlamento una ley antiterrorista que amenaza con hacer desaparecer las libertades, Costa no duda en acudir a Madrid el 22 de mayo de 1908 para informar en contra del proyecto. Unamuno, que también había sido invitado, se negó a presentarse, pero Costa, a pesar de sus dolencias y de sus terribles dificultades físicas, no lo dudó ni un momento. Dio su informe, que catapultó el proyecto de Maura. El hecho ha sido contado magníficamente por algunos escritores, a los que me remito.<sup>81</sup> Solo siento que aquel instante, de respiración contenida, resulte tan contemporáneo, pero es que a veces la historia se repite.

Costa estaba agotado. Miles de ciudadanos le aclamaban y entonces se dirigió a ellos, diciéndoles que con su presencia en la Puerta del Sol la habían convertido en urna viviente y habían proclamado la república —algo así como lo que aconteció el 14 de abril de 1931, según puede verse en algunas fotografías—. Madrid aparece ahora como una ciudad nueva, ya no es la medieval y carcomida sino la esperanzada

---

<sup>80</sup> Cf. Jean-Paul MARAT: *Œuvres politiques 1789-1793*, texte et guide de lecture préparés par Jacques DE COCK et Charlotte GOETZ, Bruxelles, Pôle Nord, 1989-1995, t. X, juin-juillet 1.793, pp. 1.979-2.022.

<sup>81</sup> Ricardo ROJAS: “Costa, el León de Graus en el Congreso”, en *Retablo español*, Buenos Aires, Losada, 1948, pp. 278-285. Rafael CALZADA: *Cincuenta años de América. Notas autobiográficas*, Buenos Aires, Librería y Casa Editora de Jesús Menéndez, 2 vols., 1926-1927, II, pp. 308-318.

creadora de futuro, respecto de la cual el orador exterioriza su agradecimiento. Costa añadió algo que afectaba a la vez a la multitud, al país y a sí mismo: la consecuencia de semejante votación en vivo era que había que “*tomar posesión* de aquella casa del reloj y de las casas grandes de la Corte donde se alojan ilegítimamente los Gobiernos”. Era la invitación a hacer la revolución desde la calle,<sup>82</sup> pero él no estaba para eso ni para nada: “Me faltan los pulmones y necesito descansar. Gracias, muchas gracias y adiós”.<sup>83</sup>

Antes de que pasasen tres años Costa era cadáver. Su vida estaba completa y su futuro entraba en esa inmaterialidad que tanto había amado y con la que tanto en su interior había debatido.

---

<sup>82</sup> Después de su muerte, la importancia revolucionaria de Costa ha sido moderadamente grande. No le han faltado nunca partidarios, pero su impronta se ha notado preferentemente en minorías intelectuales. Cf. mi artículo “Joaquín Costa: de la crisis finisecular al socialismo”, Barbastro, *Anales*, 1986, pp. 31-42. Y el excelente libro de José Domingo DUEÑAS LORENTE: *Costismo y anarquismo en las letras aragonesas. El grupo de Talió (Samblancat, Alaiz, Acín, Bel, Maurín)*, Zaragoza, Rolde de Estudios Aragoneses, 2000.

<sup>83</sup> Texto publicado por Cheyne.



*Sección de Antropología Social*



# Presentación

POR  
CARMELO LISÓN TOLOSANA

Celebramos este año el treinta cumpleaños de las *Jornadas de Antropología Social sin Fronteras*, iniciadas en el castillo de Sigüenza; Toledo, Zaragoza y Jaca han sido las sedes respectivas que han ido acogiendo a un reducido pero variado grupo de profesores (franceses, italianos, alemanes, portugueses, ingleses, norteamericanos, japoneses, chilenos y españoles, naturalmente) provenientes de un amplio espectro de universidades. Al conmemorar esta treintena de encuentros no solo hemos hecho intensa y propia apología de nuestro inmediato pasado sino historia también de nuestro inmediato futuro al que constantemente han ido dirigidas nuestras miradas antropológicas

En estas reuniones y por las páginas de los *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, a la que agradecemos su continuada colaboración, han ido desfilando en las tareas discursivas sucesivos ismos conceptuales como, por ejemplo, el funcionalismo y el estructuralismo en sus variadas versiones, el feminismo, el pragmatismo y el simbolismo, además de los aportes de la ecología, mereología y crítica literaria, y de la reflexión abierta a discusiones sobre la identidad, la ciudadanía y la violencia, el nacionalismo, la emigración y la globalización. ¿Qué somos como grupo? ¿Qué hacemos? ¿Cómo lo hacemos? Han sido preguntas constantes a lo largo de estas tres décadas.

La forma y el modo de proceder ha sido siempre el debate, marca de identidad del grupo; presentado el problema pertinente con agresividad, en su núcleo esencial, el foro está abierto por casi dos horas a la discusión dialogada, a la exhibición de recursos retóricos por ambas partes, a la dialéctica del desacuerdo expresado con cortesía pero resaltando con brío la divergencia y huyendo del estereotipo y de la fácil conformidad. No se sigue necesariamente un consenso, pero al final las posiciones contrapuestas parecen más próximas de lo que estaban al comienzo del debate. La coherencia viene también, a veces, sacrificada en aras de la fértil discusión y de los positivos resultados del diálogo discrepante. Los problemas humanos y sus posibles soluciones son complejos y ambiguos, no se categorizan por y en una sola opinión, texto y disciplina; nuestros prejuicios y pre-juicios violan continuamente todos los cánones, recetas, métodos e ismos. Todo conocimiento es el resultado de *inputs* provenientes de disciplinas conceptuales, de intuición, de trabajo de campo y de diálogo pertinente constructivo. Y esto sin olvidar que la reflexión seria, crítica y rigurosamente racional sobre la etnografía propia es uno de nuestros mayores logros particulares.

No puedo menos de terminar agradeciendo una y otra vez a la Universidad de Zaragoza y reiterar el aprecio de todos a la generosidad de don José María Cortell porque ambos hacen posible estas Jornadas jacetanas de tan agradable recuerdo.

# *Imagen femenina y control social*

POR  
BEATRIZ MONCÓ

## I

El Barroco español es un tiempo complejo en el que la unión de contrarios es una de sus señas de identidad. Incluso el principio y final del periodo, es decir, desde los inicios del siglo XVI hasta la terminación del XVII, marcan para España los hitos de su esplendor y comienzo de decadencia no solo política sino económica y cultural. Ese declinar imparable, traducido en continuas guerras y revueltas, crisis monetarias, inseguridad de créditos y empobrecimiento de masas, trajo consigo un sentimiento de precariedad, de inestabilidad social y personal que, entre otras cosas, se tradujo en un sistema “dominado por las fuerzas de imposición represiva que están en la base de la gesticulación dramática del hombre del Barroco”.<sup>1</sup>

Se establece, por tanto, una pugna de fuerzas sociales que desde la orilla de los desfavorecidos presionaba por un cambio de relaciones, no solo entre clases y grupos sino también entre individuos. La aparición de nuevas ideas, aspiraciones y conductas (los heterodoxos religiosos, los reformistas o los aventureros-conquistadores son buena muestra) trajo consigo una reacción del poder político y de aquellos estamentos e instituciones que reelaboraban el orden tradicional. Bajo este aspecto podríamos hablar de la construcción de una “cultura de la prudencia” en la que predominaba “el compromiso con el sistema”,<sup>2</sup> y que se trataba de llevar a la calle tanto con las leyes o normas correspondientes (Iglesia y Estado) como con los formadores de la opinión pública, moralistas y literatos principalmente.

Este deseo de orden, traducido en una vuelta atrás en la historia, y que sobre todo encontramos en los primeros, se basa en una idea de decadencia, de dejación, de pérdida de valores que origina una visión pesimista que reclama una transformación sociocultural. Pedro Galindo, por ejemplo, escribe:

Nunca ha estado el mundo peor que en la era presente, nunca más malicioso, ni más deshonesto, ni más loco, ni más altivo, ni más desconcertado, ni más perdido, ni más desbaratado. Nunca los señores más absolutos; ni los caballeros más sin honra; los nobles más en bajezas, embarazados en viles mercaderías de la república; los ricos más crueles; los mercaderes más tramposos; los religiosos más indevotos;

---

<sup>1</sup> José Antonio MARAVALL. *La cultura del Barroco*. Barcelona. Ed. Ariel. 1980, p. 29.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

los que habían de ser más quietos más divertidos; las mujeres más libres; las doncellas más desvergonzadas; los hijos más inobedientes; los padres más descuidados; los amos más dejados; los criados más infieles; los hombres más impacientes y menos sufridos; pero tampoco nunca ha habido más engaño, ni reinado tanto la mentira ni la verdad.<sup>3</sup>

Esta opinión, como digo, común en autores moralistas, aun siendo muy similar, tomaba aspecto más amable en los hombres de letras, en los autores teatrales, sobre todo en aquellos más popularmente admirados. Lope de Vega, Quevedo, Guevara y tantos otros establecen con sus obras modelos de conducta, patrones sociomorales que, en positivo o negativo, refuerzan el *ethos* de la época.

De igual modo, no solo el texto (“las letras” en sentido artístico) o el lenguaje sirven para tal fin sino que la imagen gráfica y la escenificación son en este momento de suma importancia. De hecho, el teatro, la pintura y los festejos son ámbitos excelentes para “ver” y para internalizar las normas culturales. Todo aquel contexto visual, que además se refuerza por la intensidad del color, la forma y el movimiento, se transforma en regenerador de cultura en tanto que dota de sentido no solo a lo que se ve sino a lo que se significa e interpreta.

Este mundo de lo gráfico, donde la imagen es, o puede ser, tanto retórica como plástica (e, insisto, siempre significativa), sufre en esta época una transformación importante: la concreción de los “sujetos” representados, sean estas personas o no. (Incluso las alegorías o abstracciones de los autos sacramentales se personifican, al igual que se hace en las artes plásticas).

En este sentido podríamos decir que finaliza lo que algunos autores han llamado “falsa arquitectura intelectual”,<sup>4</sup> propia del Renacimiento, para transformarse y materializarse aproximándose al cuerpo y a la carne. No estamos, pues, ante la versión gráfica de una idea sino ante un conjunto de concreciones específicas, lo que sin duda abre camino a otro proceso de cambio: mientras que el valor plástico se pierde al alejarse, es decir, al basarse en abstracciones, en el Barroco cada sujeto, cada objeto, reclama para sí y por separado una atención más detallada, más minuciosa y, por tanto, más expresiva y significativa.

---

<sup>3</sup> Pedro GALINDO. *Verdades morales en que se reprenden, y condenan los trajes vanos, superfluos y profanos; con otros vicios y abusos que hoy se usan; mayormente los escotados deshonestos de las mujeres*. Madrid. Impreso por Francisco Sáenz, impresor del Reino, 1678 (fol. 29).

<sup>4</sup> Guillermo DÍAZ-PLAJA. “La sensualidad barroca”. *El espíritu del barroco*. Barcelona. Ed. Crítica. 1983, p. 53.

Lo interesante de este aspecto es que, precisamente, la concreción abre camino a la pluralización desde el momento en que lo cotidiano, lo material, lo conocido, incluso lo pasajero, nos obliga a situarnos frente a ello, a preguntarle, a interpelarnos y, finalmente, a tomar parte como espectadores y a hacerlo, además, como en un acontecimiento (Gebhardt).

En otro sentido es interesante constatar cómo dentro de esta corriente de contención y singularización la imagen de la mujer se transforma en verdadera protagonista, curiosamente en una época en que si algo definía socialmente a las mujeres es su no-presencia, su invisibilidad o, por decirlo de otro modo, precisamente su ahistoricidad, su falta de protagonismo y relevancia social.

Esta paradoja del mundo femenino desemboca en una situación ambivalente desde el momento en que en ella se focalizan buena parte de los pensamientos de moralistas, literatos y artistas y, por consiguiente, las pautas de control social de las que antes hablaba, máxime si tenemos en cuenta que, en buena parte de la ideología dominante, la imagen de la mujer y la imagen del mal son intercambiables.<sup>5</sup>

En ella, pues, voy a centrarme en las líneas que siguen teniendo en cuenta dos aspectos que, en la realidad de entonces, iban imbricados: el cuerpo femenino y los espacios que ocupa; señalando, además, que ambos constituyen una unidad indisoluble con el comportamiento que de ellas se espera. Cuerpo-espacio-conducta es, en el Barroco, una ecuación moral.

## II

Debido a las normas religiosas y morales, en el caso de la mujer cuerpo y espíritu se encontraban muy unidos; así, la belleza del alma debía tener su máxima expresión en la belleza del primero. La fidelidad, el recato, la modestia, la caridad, la vergüenza y otras prendas femeninas debían verse reflejadas exteriormente, singularizando no el cuerpo en sí, al fin y al cabo atributo biológico, sino los afeites y vestidos.

Los primeros se interpretan como algo totalmente accesorio, no solo sirven de artificio sino de engaño. La idea no es nueva puesto que enlaza con la tradición moralista española y la encontramos tanto en el arcipreste de Hita (“Busca mujer de talla, de cabeza pequeña, cabellos amarillos, non sean de alheña”) como en fray Damián de Vargas, que más explícito y enérgico resume:

---

<sup>5</sup> Véase mi libro *Mujer y demonio: una pareja barroca*. Madrid. Isama. 1989.

Mas si el Supremo Hazedor  
te ha dado negros cabellos,  
¿por qué quieres tu volvellos  
rubios ni de otro color?  
Pudiera Dios enrubiallos,  
pero no le paresció,  
item, lisos te los dio;  
¿por qué quieres tú enrizallos?  
Hate hecho Dios morena,  
y tú quieres blanca hazerte,  
con el hisopillo fuerte  
dando a tu rostro carena.<sup>6</sup>

Y no solo el pelo y su posible teñido, sino la costumbre de pintarse las cejas, son comentarios comunes de la época y base para que las mujeres las utilizaran de la forma más artificiosa; el mismo Lope de Vega (en el acto I de *Amar sin saber a quién*) advierte cómo se pintaban del color que se vestían: “Si de azul, azules eran; / si de nácar, nacaradas; / si de morado, moradas; / si de verde, verdes...”.

Lo más curioso es que, a pesar de la tan denostada artificialidad, en la época se van configurando modelos de mujer hermosa que crean formas de control por negativo; es decir, lo eres en cuanto que cumples el modelo y con ello obtienes la recompensa social que el mismo lleva inherente. Esto, que parece relativamente fácil en el caso del pelo o las cejas (como hemos visto consiste solo en teñirlo o pintarlas), es tarea hercúlea y hasta imposible cuando hablamos de los ojos; un tema tan especial en el Barroco que podríamos hasta tratarlo como una subcultura especial.

Podríamos resumir el tema indicando que en la época se apuesta fuerte por los conocidos como “dormidos”, es decir, ojos rasgados que sí no habían sido un obsequio de la naturaleza obligaban a las mujeres a simularlos con pinturas o a entrecestrar los párpados a un punto tal que los moralistas y literatos encuentran en tales hechos un verdadero punto de ataque. Y, así, escribe Quevedo:

Tus dos ojos, Mari Pérez,  
de puros dormidos, roncan,  
y duermen tanto, que sueñan  
que es gracia lo que es modorra...  
Los ojos haces resquicios

---

<sup>6</sup> “Libro de poesía christiana, moral y divina”. Lo he encontrado en *Coser y cantar (apuntes para una figura de mujer) de El Bachiller Francisco de Osuna (Francisco Rodríguez Marín)*. Sevilla. Tipografía de M. Carmona. 1933, p. 25.

Y, con una vista hurona,  
acechan brujuleando  
esas niñas, o esas mozas...  
Desdichadas de tus niñas,  
que nacieron para monjas,  
y a oscura red de pestañas  
por locutorios asoman...,  
ojuelos azurronados,  
en lugar de mirar, tocan;  
dos limbos tienes por ojos,  
niña sin luz y sin gloria.

En este aspecto es necesario indicar que el problema de tales modelos no es ya la configuración de este en sí (que desde luego lo es) sino el cambio que sufren cada poco tiempo y obligan a la transformación del propio sujeto; es, por así decirlo, la moda del modelo. Una moda que muy poco tiempo después dio un giro radical y planteó el canon de belleza en los ojos abiertos, ojos espantados, que hicieron escribir a Calderón (jornada II de *Eco y Narciso*): “[Hubo] un tiempo en que se dieron / en usar ojos dormidos, / no hubo hermosura despierta / y todo era mirar bizco. / Usáronse ojos rasgados / luego, y dieron en abrirlos / tanto que, de temerosos, / se hicieron espantadizos”.

Tales transformaciones afectaron no solo a algo más o menos voluntario, es decir, al hecho de abrir o entornar los ojos o a perfilarlos con afeites, sino que el propio color sufrió una mutación y el valor preferencial llevó de los verdes hacia los azules, primero, y de estos a los negros, dando lugar a la posibilidad de teñirlos mediante aplicaciones de diversos líquidos, hecho que comentan Castillo de Solórzano o el mismo Tirso de Molina en *La celosa de sí misma*, ambos, desde luego, llenos de ironía.

Los ojos, además, parecen ser el arma de seducción más hábil del rostro aunque, en general, los autores son conscientes de que no es el objeto en sí sino su uso lo que es importante. Es decir, para el caso que nos ocupa lo moralmente significativo no es el ojo como tal sino cómo se mira. Vemos, pues, que es la intencionalidad del actor lo que realmente significa.

A las mujeres se las prefería con la cara pálida, lo que, evidentemente, distanciaba jerárquicamente a las diferentes clases sociales y constituía, en sí mismo, un reto para cualquier mujer que se preciase de serlo. Esta era la razón para que los afeites se mezclasen con remedios caseros como la ingestión de vinagre o de barro, que producían blancura en el rostro. En él, sin embargo, debía destacar la sutileza

de unas mejillas sonrosadas, con lo que estaríamos de nuevo en una mezcla de contrarios, de imposibles naturales, que los poetas expresan metafóricamente al decir que se combinan dos sierras, la Bermeja y la Nevada (Tirso en “Amar por señas”) o púrpura y nieve (Calderón en “Darlo todo y no dar nada”). Este deseado equilibrio, que evidentemente solo es tal desde una perspectiva cultural, puesto que resulta poco menos que imposible en la naturaleza, se repite también en la nariz, pretendiendo que no sea ni muy larga ni muy roma ni muy quebrada. Y es interesante señalar que, precisamente en este apéndice, la naturalidad es su seña más remarcada. En otras palabras, la nariz no admite artificialidad ni componendas: o se tiene de un determinado modo o, en definitiva, no engaña. En palabras de Quevedo:

Ojos y dientes postizos  
andan engañando necios  
más la nariz no consiente  
sustitutos ni remiendos.

La boca (incluyendo labios y dientes) pretende la imagen contraria a los ojos (otra vez el equilibrio entre antónimos), y si unos deben ser grandes la otra alcanza su perfección en la pequeñez: “una tilde de escarlata será la boca y no más”, dice Pérez Montoro en pleno Barroco. Sin embargo, si algo caracteriza a estos valores de belleza es precisamente su falta de estaticidad. De ahí que para quebranto de las mujeres, a la boca pequeña siguiera la grande y, lo que para nosotros es más interesante, las mujeres, obligadas por la norma, hicieron todo lo posible por adaptarse al cambio. El color de los labios, sin embargo, fue un modelo inalterable. Las letras del Barroco se llenan de metáforas (y de afeites evidentemente) para simular la sangre, la grana, el púrpura, el rubí, el coral, la rosa o el clavel, que recuerdan el color rojo y con él la pasión o el ardor que lleva consigo un órgano que en nuestra cultura tiene claras connotaciones sexuales. No es gratuito que posteriormente, como veremos, se construya un tipo de mujer con tal color y que su mensaje sea, precisamente, un mensaje sensual y sexual.

Por otra parte, los dientes marcan, de nuevo, un contraste interesante y a la vez aunador. Han de ser blancos para resaltar con el rojo de los labios, y metafóricamente se comparan con las perlas. El resto de la cara, orejas y barbilla, pasan muy desapercibidos siempre que se mantengan en un equilibrio en su tamaño y forma, dejando los halagos para la última si tiene un hoyuelo central que atrae la atención de los literatos.

Bajando nuestra mirada, en el Barroco encontramos una centralidad hacia la garganta y el cuello muy característica de la época y que sin duda toma relieve por la moda de los hombros al descubierto y los famosos “escotados”. El blanco vuel-

ve a ser el tono favorito, a un extremo tal que se pierde el color hasta alcanzar la transparencia y el “cristal” tan glosado por autores como Lope de Vega (en “El mejor mozo de España” o en “De cosario a cosario”) e incluso anónimos:

Su garganta es de manera,  
tan de cristal, tan de nieve,  
que si chocolate bebe  
se trasluce por de fuera.

Las manos son un signo de jerarquía social, de ahí que las mujeres barrocas las cuidasen con esmero tratando de blanquearlas por arriba y darles un tono rosáceo y nacarado por las palmas. La nieve, el alba, la leche, el jazmín y hasta la azucena sirven de metáfora comparativa, de imagen de representación. Deben, además, aligerarse y alargarse sus dedos, llegando al extremo de acortar las mangas de los vestidos para extender visualmente las extremidades.

¿Y el cuerpo? La cintura debía ser fina, tanto que en palabras de Gracián “en un anillo de oro, dicen que cabe” (en *Agudeza y arte de ingenio*), mientras que el resto, al menos públicamente, era más difícil de percibir a ojos vista y, por lo tanto, hay ausencia de modelo. En realidad, tal y como lo escribió Góngora:

Lo demás, letrado amigo,  
que yo os pudiera decir,  
por mi fe que me ha rogado  
que lo oculte el faldellín.

Quizás por ello, la vista del Barroco pasa de la cintura a los pies invisibilizando el resto del cuerpo, que en este sentido, carece de importancia, puesto que:

Hasta que se asoma el pie,  
que es como si no asomara,  
pues aunque todo se mira  
es como no verse nada.<sup>7</sup>

Esta ocultación del cuerpo con la consiguiente reificación del pie podría explicar cómo los pies femeninos son objetos de deseo, símbolo fetichista y representación, en algunos casos, de la dominación masculina. Me parece significativo, aunque ahora no pueda tratarlo en profundidad, que el pie desnudo y aquello que toca (el zapato en sí) abran un campo simbólico mayor, creo, que las manos y los guantes, la cabeza y el sombrero.

---

<sup>7</sup> Francisco Manuel de Melo en *Obras métricas*.

En el Barroco gustaban los pies pequeños, tanto que el mismo Lope en *La Dorotea* hiperboliza este aspecto al máximo de su imagen:

Cuando te calzas, sospecho  
que es dificultad mayor  
el hallar tus pies tus manos  
que el encarcelarlos yo.  
Tus zapatillos un día  
han de pensar, y es razón,  
que se te han ido los pies,  
o que son un pie los dos.

Es, sin embargo, interesante que el pie que se poetiza va siempre calzado, puesto que solo se ve desnudo (blanco en la metáfora) en ocasiones íntimas, con lo que, de nuevo, el modelo controla y jerarquiza: el pie desnudo que no es blanco y se ve públicamente solo corresponde a las campesinas o a las clases más bajas.

Resumiendo, vemos que el Barroco construye un ideal de belleza, un modelo a seguir por las mujeres, que podríamos resumir utilizando las palabras de Lope de Vega en el último acto de la doncella Teodor:

FENISA:           ¿Qué partes ha de tener  
                          una perfecta mujer?

TEODOR:           Si son exteriores partes  
                          y en dieciocho las repartes  
                          desta manera han de ser:  
                          corta en tres y larga en tres,  
                          en tres blanca y en tres roja,  
                          en tres gruesa y flaca en tres.

FENISA:           Si el decirlas no te enoja,  
                          decláralas.

TEODOR:           Oye, pues.  
                          De boca, pies y narices  
                          será corta; en cuerpo, cuello  
                          y dedos, larga.

FENISA:           ¿En qué dices  
                          que será roja?

TEODOR:           En el bello  
                          color de los dos matices  
                          que las mejillas hermosas  
                          junta con la nieve y rosas,  
                          los labios y las encías.

- FENISA: Y ¿en qué partes la querrías blanca?
- TEODOR: En tres partes forzosas
- FENISA: ¿Cuáles?
- TEODOR: Dientes, rostro y manos.
- FENISA: Y ¿en qué partes la quisieras ancha y gruesa?
- TEODOR: En los dos llanos,  
hombro, muñeca y caderas  
y porque son más lozanos,  
más vivos, más atractivos,  
negra de ojos, de pestañas  
y cejas...

Tengamos presente, sin embargo, que este ideal, que sirve de medida valorativa, presenta una buena paradoja. Por una parte, la belleza, la verdadera —al decir de los moralistas—, es la que no se ve. Por otra, la física ha de ser algo natural y, como si fuera un atributo de la naturaleza, equilibrada. El problema es que la naturaleza “es”, simplemente, y la medida, la prescripción y la prohibición no son naturales sino culturales y, por tanto, sometidas a transformaciones y a diferentes criterios. De ahí que ese “modelo natural” se construya desde la cultura adaptándose al valor, uso, costumbre y *ethos* de cada lugar y época. De ahí también la utilización de artificios que ayuden a “naturalizar” la imagen propuesta. Un aspecto que, creo, lo veremos mejor con la moda.

### III

La moda (como uso, modo o costumbre que está en boga durante un cierto tiempo y en un determinado lugar) se refiere comúnmente al aspecto exterior de las personas y especialmente a los trajes y adornos, aunque, por extensión, se haga referencia al peinado, al maquillaje (pintado, mutilación, escarificación, tatuaje, etc., en esta u otras culturas) o a los actualmente denominados “complementos”.

Sin embargo, aquí voy a hacer un uso restrictivo del término y solo voy a referirme a su componente más exterior, centrándome en aquellos vestidos y usos más peculiares de la época, aquellos que, precisamente, configuran su imagen visual más modélica. Quiero, sin embargo, señalar que los vestidos en sí muestran en la época una ambivalencia interesante: son necesarios no solo en su función de abrigo sino en su función moral (esconder la desnudez de un cuerpo que no puede verse al natural),

pero, a la vez, se exige que esta artificialidad (construcción cultural de hecho) se realice del modo más natural posible, entendiendo la naturalidad en razón a lo que se quiere impedir.

En este sentido nos encontramos con tres campos que crean ámbitos de lo evitable, lo prohibido, lo sancionable; tres aspectos que según los moralistas están en íntima unión con la naturaleza femenina. Así, el lujo, traducido en derroche y gasto. La seducción, homologable a la tentación y el pecado. Y, por último, el engaño, en un sentido amplio que nos lleva desde lo meramente individual a lo colectivo y tanto en *status* como en rol. Veámoslo más detenidamente.

El lujo tomó en el XVII el cariz de una verdadera plaga, casi un problema de Estado<sup>8</sup> que a nosotros y en esta época nos advierte de dos hechos importantes. Por una parte, la imbricación de lo público y lo privado (¿qué nos parecería hoy que el rey o el presidente del Gobierno nos prohibiese por ley determinados gastos que consideramos de índole personal?) y, por otra, lo lejanas que se encuentran a veces las esferas del deber ser (por norma legal o moral) y las conductas de los actores sociales, sus deseos y sus aspiraciones.

De un modo u otro, lo cierto es que en la época de Felipe IV se llegó a tal suntuosidad y boato que el rey se vio obligado, en varias ocasiones,<sup>9</sup> a restringir los excesos en el número de criados, coches, salidas y gastos. Curiosamente, además, es nuevamente la mujer quien parece ser el mayor motivo para tales dispendios porque hasta la misma reina Mariana de Austria lo provocaba en palacio; no en vano sus “vacaciones” costaron en solo un año 520.000 ducados.<sup>10</sup> (Advierto, sin embargo, que estos extraordinarios gastos se daban al mismo tiempo que las carencias más llamativas; los *Anuncios de Barriónuevo* son en este sentido muy esclarecedores).<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Dejo aparte el ceremonial protocolario de una fastuosidad extraordinariamente complicada de la Casa Real que, aun siendo propio de la tradición borgoñona, se introdujo en España en 1548.

<sup>9</sup> *Novísima Recopilación*. Libro VI. Título XIII. Ley VII. Madrid. 1804. En los Libros de Gobierno del AHN pueden verse varias Provisiones Reales al respecto.

<sup>10</sup> ALONSO NUÑEZ DE CASTRO. *Libro Histórico Político. Solo Madrid es Corte*. Madrid. Impresión de Roque Rico Miranda. 1675, fols. 216-217.

<sup>11</sup> “Dos meses y medio ha que no se dan en Palacio las raciones acostumbradas, que no tiene el Rey un real y el día de San Francisco le pusieron a la infanta en la mesa un capón que mandó levantar porque hedía como a perros muertos. Siguióle un pollo, de que gusta, sobre unas rebanadillas como torrijas, llenas de moscas, y se enojó de suerte que por poco no da con todo en tierra. Mire vuestra merced cómo anda Palacio.” (Carta 159). BAE. Atlas. Madrid. 1968.

Lo interesante es que tal lujo toma visos de decadencia y pecado para los moralistas. De ahí a plantear que el lujo exterior en el vestir, las galanuras, son solo para atraer al sexo contrario y, en el caso expreso de la mujer, para incitar al pecado no hay más que un paso. El único modo de equilibrar la situación, de tratar de poner remedio al desmán, es no ya normativizar por ley sino por costumbre social, por moda, y encuadrar a la mujer según su estado y posición social. Pero la ambigüedad parece adueñarse de la situación y, así, mientras los moralistas (el deber ser) ven la cuestión muy clara (la mujer debe preciarse “más de limpia que de hermosa”) la opinión pública (en voz de literatos y costumbristas) y los mismos actores saben (a lo Goffman) que la presentación de uno mismo comienza por los vestidos; de ahí que tanto él como el adorno externo o la variedad son importantes. Escribe Lope de Vega: “Ver siempre de una manera / a una mujer es cansarse”.

Sin embargo, dado que las mujeres debían encontrar un hombre que las cuidara y protegiera, todos permitían ciertas galas a aquellas que, por su edad y estado, aún no estaban recogidas bajo la tutela del esposo y, al contrario, las casadas, que como dice Vives “tienen hallado lo que esotras parecía que buscaban”, son quienes de un modo más claro deben cumplir la norma. Dicho de otro modo: los vestidos, el adorno y la gala son armas de seducción legitimadas solo cuando se dirigen a la conquista de un hombre “legítimo”, es decir, aquel que va a ser el marido. Cuando la mujer ya ha cumplido con la norma cultural y ha pasado de un estado a otro, consiguiendo así un nuevo *status* y una nueva imagen, su comportamiento deberá variar de acuerdo con la transformación sufrida por el modelo de conducta adecuado, un modelo que, por otra parte, busca de nuevo el equilibrio. Escribe fray Luis de León:

[...] su persona la ha de traer limpia y bien tratada, aderezándola honestamente en la manera en que su estado lo pide [...] quiere Dios declarar en esto a las buenas mujeres, que no pongan en su persona sino lo que se puede poner en el altar; esto es, que todo su vestido y aderezo sea santa, así en la intención con que se pone, como en la templanza con que se hace. Y díceles, que quien les ha de vestir el cuerpo, no ha de ser el pensamiento liviano, sino el buen concierto de la razón; y que de la compostura secreta del ánimo ha de nacer el buen traje exterior; y que este traje no se ha de cortar a medida del antojo o del uso vituperable y mundano sino conforme a lo que pide la honestidad y la vergüenza. Así que, señala aquí Dios vestido santo, para condenar lo profano; dice púrpura y Holanda, mas no dice los bordados que se usan agora, ni los recamados, ni el oro tirado en hilos delgados; dice vestidos, mas no dice diamantes ni rubíes; pone lo que se puede tejer y labrar en casa, pero no las perlas que se esconden en los abismos del mar; concede ropas, pero no permite rizos, ni encrespos, ni afeites; el cuerpo se vista, pero la cabeza no se desgreñe, ni se encrespe en pronósticos de su grande miseria.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Fray Luis DE LEÓN. *La perfecta casada*. Barcelona. M. E. Editores. 1996, p. 75.

La cita es larga pero esclarecedora en cuanto da cuenta de cómo virtud, moda y estado se mezclan para crear una normativa, un marco cultural y moral que sirva de criterio para el control social. Dado que es común en el Barroco la herencia de considerar “un estado femenil”,<sup>13</sup> e incluso de plantear divisiones en “subestados”<sup>14</sup> o reflejar en los llamados “libros de Doctrina” las diferencias y caracterizaciones de las mujeres según los mismos, parece claro que, en primer lugar, existirán estados a los que se les consiente una serie de actos que a otros les están prohibidos. Así, hemos visto cómo a las más jóvenes se les permite un cierto derroche de seducción y movimientos que se salen de norma en el caso de las casadas y que apenas se nombran en el caso de la mujer que ya tiene hijos jóvenes y mucho menos en el caso de las abuelas o viudas. (Aunque no es momento de pormenorización resulta indicativo ver en imágenes las prendas tan parecidas de personas mayores y religiosas, con las tocas cubriendo siempre la cabeza, o la misma desaparición de la “madre” como tipo en el teatro barroco, salvo para ridiculizarlas, e incluso los improperios que el mismo Quevedo dirige a las dueñas aquellas que, según él, no eran ni carne ni pescado).

Por otra parte, venimos viendo cómo tales estados sociales y las mujeres que los representan dejan claro que no solo estos, sino adornos, cuerpo, moral y espacios, están en íntima relación, ya que finalmente la seducción a la que nos referíamos, y con ella el comportamiento inmoral, son propios de la escena pública, un espacio en principio prohibido a las mujeres. Así, escribe Gaspar de Astete:<sup>15</sup>

Si tú vas por las calles vestida con suntuosos vestidos, no echas de ver que llevas tras de ti los ojos de todos y atraes los suspiros de los mancebos, y engendras en ellos el fuego de la concupiscencia [...] y aunque te parece que tú no te pierdes ¿no ves que pierdes a los otros?

La calle, en realidad, era un espacio masculino, de ahí que el de la mujer se restringiese al privado y doméstico. Aunque, de nuevo, edad, estado y clase social sean variables matizadoras. Realmente, a pesar de que no podamos entretenernos en la imbricación de espacios geográficos y espacios morales<sup>16</sup> sí hay que señalar que la norma especificaba que solo el ritual podía variarla. Dicho de otro modo: la mujer debe permanecer en el espacio privado y solo el ritual eclesiástico (es decir, el cum-

<sup>13</sup> Proviene de don Juan Manuel y correspondería a uno de los “estados del mundo”.

<sup>14</sup> Son interesantes al respecto los de Enrique de Villena: “dueña, doncella, moza, casada, viuda, sierva, niña y todos los otros grados mujeriles y femeniles”. Puede verse en *Los doce trabajos de Hércules*. Burgos. Imprenta de Juan Burgos. 1499, fols. 3v-28v.

<sup>15</sup> Citado por Mariló VIGIL en la página 177 de *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid. Siglo XXI Editores. 1986.

plimiento de sus deberes de católica) o el ritual festivo-religioso sirven de excusa para salir al espacio público. Es, sin embargo, interesante constatar que la no-norma es, en este caso, una norma también.

Sin embargo, como antes decíamos, las normas sociales tienen un espacio liminal, ambiguo, que permite sortearlas sin demasiado menoscabo de la persona y su imagen; de ahí que las mujeres, precisamente las más normativizadas, fueran verdaderas maestras en construir en espacios normativos vías de escape a la misma norma. En la Iglesia, por ejemplo, es común la murmuración, el coqueteo, los celos e incluso las citas entre hombres y mujeres, según comentan repetidamente moralistas y literatos de la época.<sup>17</sup> Igual conducta encontramos en las fiestas a las que pueden asistir las mujeres; y este hecho, totalmente normal en espacios profanos como los paseos o el teatro, toma tintes algo más dramáticos en las fiestas religiosas, en las que la paradoja que antes mencionaba es aún mayor. Es decir, espacios públicos (las calles) que se sacralizan por el ritual, comportamientos netamente femeninos (participación religiosa y devota) que se transforman a base de ambigüedad y solapamiento de intereses y conductas. Veamos este aspecto eligiendo una fiesta que, a mi parecer, aglutina todos los aspectos que estamos comentando: el *Corpus Christi* madrileño.

#### IV

El Barroco es un tiempo en que, como decíamos al principio, las manifestaciones plásticas se hacen cotidianas. Al hombre y a la mujer barrocos les gusta ver, notar, palpar lo que es el símbolo religioso. No solo los sermones y los libros de doctrina sino las alegorías, los autos sacramentales, las procesiones e incluso los autos de fe o prácticas religiosas son en este momento verdaderos aldabonazos a los sentidos. La imagen retórica y gráfica llega en este periodo a una internalización que se hace consustancial con el propio individuo desde la niñez. El proceso de socialización y enculturación es, aquí, verdaderamente plástico.

Teniendo esto en cuenta será fácil imaginar cómo ciudades enteras vivían las representaciones simbólicas de la fe y Madrid, como capital del reino, tenía a gala poseer las fiestas más renombradas del país. Todas las primaveras, después del dolor

---

<sup>16</sup> He tratado este tema y la ambigüedad que conlleva en "Espacios femeninos en el Barroco". *Cuadernos de Realidades Sociales* 33-34 (Madrid, Isama) 1989: 81-92.

<sup>17</sup> Calderón en *Hombre pobre todo es trazas*, Tirso de Molina en *La villana de Vallecas* o en *La celosa de sí misma*, Zabaleta en *Día de fiesta por la mañana* y Castillo de Solórzano en *Teresa de Manzanares* dan espléndidos datos sobre este aspecto.

de la Semana Santa, la capital estallaba en alabanza, alegría y escenificación para honrar al Cuerpo de Cristo, un dogma de fe que, en ocasiones, fue hasta utilizado políticamente.<sup>18</sup>

Aunque solo nos referiremos a la primera, los festejos del *Corpus* tenían dos partes muy diferenciadas. Una, que ocupaba toda la mañana, se dedicaba a la procesión en sí, mientras que por la tarde se escenificaban autos sacramentales de exaltación a la Eucaristía.

La procesión era sin duda el momento central de la fiesta del *Corpus*. Para celebrarla se adornaban las calles con tapices, doseles y colgaduras de todo tipo que, en ocasiones, hasta prestaba la Casa Real. Las calles se cubrían con arena regada y se alfombraban con cientos y cientos de flores mientras que, de trecho en trecho, se levantaban pequeños altares en portales y plazas. Este aspecto exterior de la procesión, que se conserva incluso hoy día en algunos lugares de España, se combinaba con la apariencia externa de las mujeres; un hecho que, en la época, se conocía como “las prisas del *Corpus*”.

Las “prisas del *Corpus*” eran las que correspondían a todos aquellos oficios que tuvieran algo que ver con la moda y el atuendo. Sastres, modistas, sombrereros, zapateros y peluqueros debían apresurarse en la confección de los trajes que tanto hombres como mujeres estrenarían ese día. De igual forma, los peleteros, joyeros y fabricantes de telas, encajes y bordados contribuían a tales “prisas”, incluso exponían sus géneros en las platerías y soportales de la plaza Mayor. La procesión del *Corpus* se convertía entonces en un momento de ver y ser visto, de lucir encantos personales y de atuendo, en un lugar, por tanto, donde bajo la excusa del ritual se generaban aquellas conductas y aspectos que habitualmente se normalizaban.

Junto a las personas que salían en procesión (los reyes, miembros de consejos de Estado y tribunales, bufones y bailarines y músicos) acompañando a la custodia, era típico el desfile del llamado Mojigón (un hombre vestido y enmascarado de un modo grotesco que llevaba una vara llena de vejigas con las que golpeaba a los muchachos y que era escoltado por hombres disfrazados de ángeles y moros) y la Tarasca, de la que vamos a hablar.

La Tarasca era una máquina de madera en la que se metían unos hombres que, gracias a las ruedas y a sus empujes, la hacían andar. Su forma era la de “un serpen-tón de enorme tamaño, con el cuerpo cubierto de escamas, de vientre ancho, larga

---

<sup>18</sup> Me refiero a la procesión de 1623 ante el príncipe de Gales, anglicano, que venía a desposarse con la infanta María. La magnitud y puesta en escena fueron algo jamás visto.

cola, pies cortos y boca grande y abierta”.<sup>19</sup> Aparte de otras acepciones que posteriormente veremos, en el Covarrubias leemos que *Tarasca* es “una sierpe contrahecha que suelen sacar en algunas fiestas de regozijo”; Corominas y Pascual la definen como “una figura de serpiente monstruosa, de boca enorme y en actitud de morder”, y el María Moliner la incluye como “serpiente con la boca muy grande que se sacaba en algunas procesiones”.<sup>20</sup>

Esta figura tan monstruosa y peculiar debe su nombre a la ciudad francesa de Tarascón, donde, según la leyenda, santa Marta con la ayuda de Dios y merced a su cinturón pudo atrapar a un terrible demonio que en esa forma aterrorizaba a los habitantes de dicho pueblo y echarle a las aguas del Ródano. En la España barroca encontramos no solo el uso derivado del nombre sino la continuación de la representación, aunque, aquí, más detallada: la *Tarasca* era la imagen del demonio Leviathán, el demonio de la soberbia según la doctrina.

Sentada encima de la *Tarasca*, es decir, formando conjunto con ella, iba una figura de mujer que, al decir de diversos autores, representaba a la “meretriz de Babilonia” y que, según uso habitual, se vestía de acuerdo con la moda que iba a imponerse ese año. Es decir, lo que hoy llamaríamos un maniquí se exponía arriba del demonio-tarasca y se peinaba, vestía y aderezaba por riguroso turno, con lo cual las mujeres podían ver de primera mano la moda que haría furor la temporada próxima. El espacio religioso y ritual del *Corpus* se convertía así en un espacio idóneo para que la mujer coquetease, sedujese y se dedicara a uno de sus pasatiempos favoritos: la moda. La procesión era en sí lo que hoy llamaríamos un avance de pasarela.

Pero, para nosotros, algo más también. En una primera lectura podemos apreciar cómo los tres ejes que comentábamos se encuentran presentes en esta fiesta del *Corpus*: su cuerpo, los vestidos y el comportamiento moral de las mujeres. Pero creo que en el caso que nos ocupa la figura de la *Tarasca* significa algo más y más profundo: la constante unión de mujer y mal y la consiguiente paradoja que tal ambivalencia suscita en el grupo.

Según los textos indicados, la *Tarasca* no solo es representación del demonio sino, al tiempo, imagen gráfica de una serpiente de aspecto fiero. Pero si observamos con

---

<sup>19</sup> Antoine BRUNEL. *Voyage d'Espagne curieux, historique et politique fait l'année 1665*. Paris. Ch. De Sercy. (J. MERCADAL lo incluyó en el tomo II de su obra *Viajes de extranjeros por España y Portugal*).

<sup>20</sup> Sebastián DE COVARRUBIAS. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid. Turner. 1977. Joan COROMINAS y JOSÉ A. PASCUAL. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid. Gredos. 2000. María MOLINER. *Diccionario de uso del español*. Madrid. Gredos. 1979.

atención vemos que no estamos ante una serpiente, es decir, ante un reptil que carece de miembros y de párpados movibles, así como de aberturas auditivas externas. Por el contrario, en las tarascas madrileñas del siglo XVII siempre hallamos un animal con orejas y patas, y en algunos casos estas últimas son de león, de ave, de pato e incluso de saurios sin identificar. Su cuerpo tiene aspecto de lobo, de camello sin jorobas, de lagarto, de perro o, en ocasiones, de quimera, aunque en su mayoría lo que prima es la morfología del dragón, a veces carente de alas.<sup>21</sup> Paradójicamente la Tarasca (serpiente y representación femenina) siempre se representa por animales machos,<sup>22</sup> a pesar de que los poderes en lucha (santa Marta-Tarasca) son también femeninos, frente a los masculinos de san Jorge y el dragón.

Por otra parte, si observamos con atención, y a pesar de que la Tarasca se representa, siendo serpiente, como un macho draconiano, los dibujos se adornan y feminizan gracias a los múltiples pechos que se intercalan. Es decir, las antítesis y disparidades unidas de nuevo: animales no mamíferos representados como tales, animales cuyo sexo es indistinguible (las serpientes) salvo para especialistas y por las manchas de la piel, convertidos en animales machos que a su vez se feminizan pero de un modo contra norma: mediante la hiperbolización de las glándulas que distinguen a las hembras de los mamíferos y evidentemente a las mujeres, en las que, además, se convierten en parte oculta de seducción. No en vano los pechos de la Tarasca aumentan de número hasta superar la media docena en 1687 y alcanzar la decena en la centuria siguiente.

Pensemos entonces en la imagen que más se repite: un dragón, fiero animal de connotaciones heroicas, con patas de ave rapaz o de pato y con unas inmensas ubres que se multiplican bajo su vientre. La hiperbolización, como decíamos, subraya una feminidad antes desdibujada pero, al hacerlo, le otorga al conjunto una imagen antinatural, ridícula e incluso grotesca. Y esto no solo por la paradoja de un animal construido como un puzzle extraño, en tanto que ni siquiera el total se conforma a lo existente, sino porque lo único que tiene sentido es, precisamente, el aparente sinsentido. Es decir, esa agrupación inclasificable y esos pechos absurdamente multiplicados que cuelgan como algo desmayado significan lo femenino, la imagen corporal, focalizada en los pechos, que según hemos visto definía a la mujer-modelo. Pero algo más todavía, la mujer que representan no es la seductora, la incitadora, la plena de encan-

---

<sup>21</sup> Sigo las representaciones de José María BLRNÁLDEZ MONTALVO en *Las Tarascas de Madrid*. Ayuntamiento de Madrid. 1983.

<sup>22</sup> La cabeza y la cola de la quimera, única alusión femenina, corresponden a un animal macho.

to y sensualidad, sino el cuerpo femenino en decrepitud, la mujer que ya no es joven, aquella que ha perdido su batalla con el tiempo y, por tanto, ni forma parte del modelo ni tan siquiera parece tener derecho a la existencia en el mismo.

La Tarasca, ese animal extraño, hecho a piezas, no es temible sino jocoso y despreciable por sus descabalados atributos de mujer. Es el mal cotidianizado y minimizado por lo grotesco y lo absurdo. Lo que se teme, lo que intranquiliza, lo que puede ser peligroso, se puede entender y dominar, no solo mediante el total conocimiento sino con el acercamiento que produce la ironía o la transformación en lo risible. En este sentido, el humor que ridiculiza y avergüenza es no solo sanción moral sino una forma de control social.

## V

Por último, si trasladamos a la actualidad nuestra mirada podemos apreciar que tanto hoy como ayer la moda se ha transformado no en un modo de uso sino en una corriente normativa, un modelo que hay que seguir para demostrar “estar” y “ser” con referencia a un grupo determinado. Viene bien recordar cómo el vestido normativiza también en tanto que indica la clase social, el género, la etnia, la generación, el estado civil, el *status* social o el rol. El vestido, pues, identifica a la persona y al grupo tanto desde una perspectiva individual como colectiva.

Además puede ser señalizador de poder, de valor, de sumisión y, por consiguiente, instrumento para ejercitar el control social tanto de un modo directo (recuerdo aquí la opinión de Simone de Beauvoir respecto a que los artilugios de la moda no acentúan la belleza femenina sino que sirven para aumentar su impotencia) como indirecto mediante símbolos y representaciones culturales que, como hemos apreciado, son más difíciles de ver a primera vista.

En realidad los vestidos y complementos configuran un sistema simbólico con el que se expresa la idea de orden social (y por consiguiente también la de desorden). Un aspecto que encontrábamos ya explícito en el Barroco cuando fray Tomás de Trujillo escribe: “ni me parece que todos anden vestidos de un paño, ni de una hechura, sino que cada uno se diferencie según la cualidad de su persona, estado y oficio”.<sup>23</sup>

Hoy esos tres aspectos siguen totalmente vigentes a pesar de que la idea de absoluta “igualdad” nos lleve a creer lo contrario. Es decir, la globalización tan cacarea-

---

<sup>23</sup> Libro llamado *reprobación de trajes y abusos de juramentos. Con un tratado de limosnas*. Impreso en Estella, Navarra, por Adrián de Anuers en 1563.

da de la moda, el “viste como quieras” o “la moda al alcance de todos”, consigna del *prêt-à-porter*, solo son ciertos desde algunos aspectos y bajo algunos criterios. ¿Tendría igual valor un traje de Balenciaga, Dior, Saint-Laurent, Dolce y Gabbana, Moschino, Victorio & Lucchino e incluso de Adolfo Domínguez o Aníbal Laguna si tales firmas no simbolizaran poder, fortuna o elegancia o si, simplemente, estuvieran al alcance de cualquiera?

Del mismo modo, hay que tener en cuenta que la exhibición del cuerpo nunca es arbitraria sino que responde a una institución de espacios y tiempos que se consideran privilegiados para mostrarlo. Consecuentemente el no conocer o incluso transgredir las normas que implícitamente conlleva tal configuración espacio-temporal es motivo de penalización social y, el hecho en sí, otra forma de control social. Es decir, que en este sentido la liberalización del cuerpo que caracteriza no solo a nuestra sociedad sino al mundo de la moda y la imagen mediática se da más en un nivel ideal, de modelo, de referencia, habiendo por tanto una fragmentación, más o menos señalada, con el mundo de lo cotidiano.<sup>24</sup>

Sin embargo, el aspecto de imagen que tratamos es aún más complejo y nos acerca a otros dos puntos que hemos visto anteriormente. Hoy, también como ayer, la creatividad del hacer moda reifica a algunas personas (los sastres, los modistos, etc.) que “firman” determinados vestidos o complementos. Sin embargo, es interesante anotar (puesto que la moda es cultura) que existe una diferencia en que, actualmente, determinados artistas de moda se permiten una elaboración de su obra fuera del expreso uso que se haga del producto. De ahí que podamos ver algunas excentricidades que, en realidad, son precisamente la norma del diseñador de turno, su “sello de fábrica”, y que suelen dejarse para cuando la moda es pura exhibición de arte, es decir, en los desfiles de pasarela: Ágatha Ruiz de la Prada, John Galliano o el último pase de Arkadius en Londres son un buen ejemplo de cómo normativizar con lo que parece antinorma.

Un hecho, sin embargo, muy peculiar de nuestra época y en su máxima expresión propio de mujeres es la transformación de las modelos (antes recuerdo que eran maniqués, como las inanimadas) en la individualización de las *top*: Naomi Campbell, Claudia Schiffer, Linda Evangelista, como más clásicas y pioneras de este proceso, o Veronica Blume, May Andersen, Martina Klein, Nieves Álvarez o el fenómeno Bimba Bosé, que creo que necesita otras plataformas de interpretación suplementarias, son buena muestra. En realidad estas *top-model* muestran también cómo su profesión es un fenómeno investido de elementos que van más allá de su ámbito

---

<sup>24</sup> Al respecto es interesante la obra de David LE BRETON. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris PUF. 1990.

primario (la moda, el diseño, la publicidad, etc.) dado que se construyen como simbólicos. El mundo de la moda es así un espacio de aprendizaje, de significación y de ritualización social. Y ellas, por otra parte, plantean curiosas paradojas: exponen su cuerpo para promoción social creando así una imagen con elementos de subordinación y, a la vez, de emancipación para las mujeres. Es decir, combinan elementos contrarios desde el momento en que significan valores masculinos (autonomía económica y poder) y, al tiempo, expresan de forma hiperbólica el valor femenino por antonomasia: la belleza.

Por otra parte, este hecho de personalización, en realidad corporalización individual, ayuda a comprender cómo mujer-moda-cuerpo forma un conjunto que parece superar el tiempo y que, en mi opinión, se sirve de tres factores que se encuentran enlazados. Primero, las propias funciones de la moda, es decir, ser esta un mecanismo social de identificación como hemos visto y, además, crear un proceso paradójico que combina pudor y exhibición y que permite provocar o alejar la idea del sexo en tanto que configura el cuerpo desde el momento en que resalta o disminuye determinadas partes del mismo. (Este aspecto incluso crea tipologías muy interesantes en imagen femenina y publicidad: la mujer ojos, la mujer manos, la mujer boca, la mujer sonrisa, etc.).

Todo ello nos lleva a la segunda cuestión en el sentido en que parece empujar a que sea la mujer la protagonista de la moda, en tanto que, si como decía Roland Barthes<sup>25</sup> el vestido crea no solo identidad sino “sueños de identidad” (es decir, en cuanto nos permite configurarnos como uno y que ese uno obtenga el reconocimiento de los otros), el actor social que tiene mayor dificultad para definir con precisión su posición social (caso de las mujeres como colectivo) tenderá más a preocuparse por su presencia externa. (Un hecho que se confirma a lo largo de nuestra historia).

Por otra parte el mismo Marcel Mauss<sup>26</sup> nos recuerda cómo el cuerpo es nuestra primera herramienta frente a la sociedad (Bourdieu<sup>27</sup> hablará de utilización como carta de presentación social), aquello que nos permite hablar de nosotros, aunque también (y no entro ahora en ello) la sociedad hable de sí misma a través de él. Es decir, el cuerpo femenino es una metáfora de la sociedad.

---

<sup>25</sup> En *Sistema de la moda*. Barcelona. Gustavo Gili. 1978.

<sup>26</sup> En “Técnicas y movimientos corporales”. *Sociología y antropología*. Madrid. Tecnos. 1971, pp. 309-333.

<sup>27</sup> Pierre BOURDIEU. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid. Taurus. 1991.

Pero el camino es doble y esta utiliza la imagen femenina hasta un punto en que prolifera y se hace protagonista como no lo hacen las mujeres reales, es decir, hay más presencia icónica femenina que presencia real, quizás, como señaló Georges Duby,<sup>28</sup> porque conocemos lo femenino a través de las miradas de los hombres o, dicho de otro modo, porque la imagen es poder desde el momento en que es reflejo de experiencias, valores y deseos del elemento dominante.

Bien es cierto que un análisis de género (que desde luego ni estoy haciendo ni voy a hacer) nos obligaría a incluir otras perspectivas y otras variables que no estoy teniendo en cuenta, pero sí me parece necesario indicar cómo el cuerpo de la publicidad y la imagen está necesariamente ligado a la sexualidad (y por tanto a sus normativas) y que tal ligazón muestra una diferencia en las relaciones y las imágenes diferenciadoras de los géneros. Sin embargo, habrá que reseñar que, dada la complejidad del mundo de la imagen mediática y publicitaria, la utilización del cuerpo y, sobre todo, de su desnudez puede ser vehículo de otros valores que no tienen características sexuales.<sup>29</sup> Igualmente, y aunque no sea de interés tratarlo aquí, hay que señalar cómo, cada vez más, es necesario plantear la variabilidad intragénero o el fenómeno de intersección entre ciertos grupos de hombres y mujeres que comparten experiencias de cuerpo y que les lleva a, por ejemplo, “feminizarse” según los patrones más tradicionales.

Así, la imagen del cuerpo femenino como tal es utilizada para hablar culturalmente mediante un lenguaje que a veces toma caminos directos (los estereotipos<sup>30</sup> son el mejor ejemplo) o bien caminos en subjuntivo donde los modelos se mezclan o incluso parecen desaparecer al más puro estilo del icónico Tarasca que hemos visto.

Tenemos, pues, que cuando el cuerpo de la mujer se transforma toda ella tiende a invisibilizarse en tanto que se aleja de un modelo realizado gracias a un cuerpo prefijado. La seducción, la gracia, la elegancia o la vanidad pueden ser buenas o malas (ya hemos visto que las imágenes difieren entre literatos y moralistas y un juicio de valor como este no admite transculturalidades ni trahistorias) pero son, esto es, dan sentido y significado. La huida del modelo (la simple transformación en este caso)

---

<sup>28</sup> En *Damas del siglo XII*. Madrid. Alianza Editorial. 1995.

<sup>29</sup> Piénsese, por ejemplo, en los famosos anuncios de Benetton o en que, como recuerda Milan Kundera en *La lentitud*, la desnudez tiene un marcado símbolo de libertad para la izquierda.

<sup>30</sup> Encuentro especialmente interesantes los de Michelle Perrot, mujer blanca, roja y negra o los propios de roles marcados: mujer-niña, mujer madura, mujer anciana, o mujer-madre, mujer-hija, mujer-esposa, tan usados en la publicidad actual.

que puede dar lugar a liminalidad es peligrosa porque es incontrolable. De ahí que la ironía, la risa y el esperpento sirvan como agentes normatizadores o, cuando no es “políticamente correcto”, se invisibiliza su representación, se marca en lo no deseable.

Si ayer la Tarasca era foco de jocosidad por su liminalidad y por la pérdida del valor sexual de la mujer, hoy se muestra a una mujer madura o anciana como delincuente o se cambia a una madre por un coche respaldándole con su experiencia en tareas domésticas, una experiencia (entre mujeres) que combina las de varias edades y que crea un específico estereotipo (los famosos anuncios de detergentes en que la mujer mayor aconseja a la joven respecto a la blancura de su ropa).

Así, la mujer no modelo no solo se sale de la norma sino que se la configura como la antítesis, como lo no femenino, como la faceta más desagradable de la vida, hasta un punto tal que es curioso comprobar que no hay moda visible para las mujeres maduras o cómo determinadas franjas de edad (50-60 es la más llamativa) se representan gráficamente como “tipos en decadencia”, y así se habla de sus arrugas en la piel, de sus dentaduras postizas e incluso de su incontinencia urinaria.

En este sentido sujeto y objeto se confunden en la imagen, y el cuerpo de la mujer ES la mujer, y como tal se la interpreta y configura gracias a él. La imagen femenina es pues una imagen transhistórica en algunos aspectos, caracterizada por una edad, un cuerpo y un comportamiento que prefigura a las mujeres en modelos controlados y controlables. El ridículo, lo grotesco y la invisibilidad forman parte, también, de este control social.



# *Nueva ciudadanía*

## *Cambios en los marcadores sociales y culturales*

### *Cuestiones de interculturalidad en la construcción de la identidad ciudadana y en los sistemas de inclusión y de exclusión de los flujos migratorios*

POR

SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ\*

#### I. DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL PROBLEMA

El recurso al pasado para interpretar el presente de una determinada cultura se polarizó, en un primer momento, en torno a una serie de fenómenos que las interpretaciones de los evolucionistas culturales definieron como “supervivencias, huellas, restos” y que constituyó en los orígenes de la antropología un *punctum dolens* del método antropológico en su dinámica comparativa. Los primeros antropólogos del siglo XIX se ocuparon del conocimiento de los pueblos primitivos para fundamentar su visión de la evolución y progreso de sus propias culturas: la cultura primitiva era así considerada como un “resto arqueológico”, es decir, se consideraba el pasado actuando en el presente dado como una supervivencia cultural. Las críticas de los funcionalistas al concepto y a su uso hermenéutico no consiguieron resolver definitivamente el problema. Esta cuestión hermenéutica no solo afectó a los viejos evolucionistas más o menos ingenuos, que cayeron en esa fundamental ficción mental de interpretar el pasado a base de “supervivencias y restos”, sino también a numerosos neo-evolucionistas y cultivadores actuales de la arqueología y de la historia, que siguen reconstruyendo (o imaginando, mejor) fases y diacronías sirviéndose de las tan redichas “reliquias, huellas, vestigios, supervivencias socio-culturales”. El problema es más complejo y a la vez muy actual en el contexto de los flujos migratorios (sean de medio o largo alcance): la experiencia de campo nos devuelve la pelota al observar cómo los mismos actores de un determinado fenómeno cultural utilizan estos instrumentos para interpretar su identidad actual en lo que llaman “la vuelta a los orígenes”, en clara confrontación con los “innovadores” emigrados y regresados. La cuestión hermenéu-

---

\* Universidad Miguel Hernández de Elche.

tica se agudiza cuando se utilizan estos elementos “ancestrales” en los juegos interculturales, en concreto, en el contexto de los flujos migratorios entre culturas diversas y a menudo en confrontación. De ahí la importancia que para el método antropológico tiene la interpretación del papel que juega ese fenómeno socio-cultural en los procesos de aculturación, enculturación, endoculturación e interculturalidad en la sociedad actual. En esta ocasión los describimos e interpretamos desde la perspectiva de la construcción social y cultural de la identidad ciudadana en el ámbito local de las relaciones entre el medio rural y el medio urbano cercano (serranía de Cuenca y Valencia) y en el ámbito mediterráneo de las emigraciones transculturales (magrebíes en Torre Pacheco, Murcia).

La interpretación del uso de arqueologismos en el diálogo inter-cultural actual permite valorar la función propia que ejercen hoy en su contexto propio, y por lo tanto someterlos a comprobación, sin recurrir a especulaciones no comprobables ni a la invocación del pasado para explicar el presente. Por la sencilla razón de que es posible que haya cambiado su función y significado en el contexto presente (“todo es lo que es en virtud de sus relaciones con todo lo demás”, decía Ortega y Gasset, es decir, de su “lugar en el conjunto”) y que dependa de un código o conjunto que le ha cambiado la función y la significación. Por lo tanto, no es buena norma metodológica partir de una reconstrucción hipotética no comprobable (el pasado reconstruido, imaginado) para interpretar el presente real y susceptible de comprobación directa.

Además, se dan una serie de fenómenos (empíricos, por lo tanto, y comprobables) en la “presencia” misma de algunos tópicos culturales que merecen una especial atención, si queremos entender su misma historia y el porqué de la supervivencia de determinados fenómenos sociales y culturales. Se trata de una serie de fenómenos que desde ahora englobaremos en lo que denominamos como “efecto Guadiana”: fenómenos de *eclipse* y *epifanía*, de *latencia* aparente, de *solapamiento* y *enmascaramiento* mediante la disociación del signo original y la adopción de otros signos o mediante la asimilación por identificación o por sustitución o por superposición de otros fenómenos (*re-significación*), como los de *re-funcionalización* por haber adquirido nuevos usos o funciones o relaciones y por una diferente colocación en los nuevos polos de estructuración social y cultural (*cambio funcional-cambio relacional*). Todos ellos forman parte de los mecanismos que presiden los encuentros entre culturas y las mismas transformaciones y cambios que se producen en el interior de una misma cultura: aculturación / inculturación, enculturación / endoculturación, encuentro intercultural y choque, conflicto, predominio y marginación, y que constituyen el alma de los procesos de cambio cultural, donde

a la vez se da el choque y el dinamismo de asimilación. Se trata de procesos que se mantienen siempre presentes a las variables culturales en fermentación, aunque a veces parezcan latentes conforme a las diversas máscaras culturales que adopten.

Los fenómenos que componen este “efecto Guadiana” colocan el estudio de las culturas y la función de las categorías del pasado en una perspectiva empírica directa en cuanto presente, y por esto más controlable (dentro de la dimensión poliédrica de todo fenómeno), donde lo metaempírico de toda reconstrucción histórica mantiene, como el astronauta que pasea por el espacio sideral, una vinculación a los datos reales, permitiendo el uso de los mecanismos de la contrastación y comprobación. A la vez, coloca el campo de observación dentro de un *todo concreto* observable en todas sus caras, que se manifiesta en todas las dimensiones del existir humano, y que, frente a la reconstrucción histórica fragmentaria y proyectiva, puede ir rellenando sus vacíos de conocimiento mediante continuas aproximaciones a nuevos datos complementarios, controlando y comprobando la atinencia y pertinencia de sus imágenes globales (hipotéticas y con valor heurístico) mediante sucesivas y complementarias correcciones, en un proceso continuado de aproximación interpretativa.

### **I.1. Perspectiva comparativa y a la vez diacrónica en el estudio del cambio de las estructuras sociales actuales**

El enfoque con que planteemos, por lo tanto, el análisis de la función que ejerce actualmente el rasgo cultural del pasado no puede ser ni solo “presentista” ni solo “arqueológico”: necesita de la pluriperspectiva que ofrece la comparación entre la visión diacrónica y la sincrónica, entre las funciones ejercidas en contextos socioculturales diferentes según la época y las funciones que actualmente ejerce el fenómeno de supervivencia en una sociedad que además es multicultural. Este enfoque poliédrico (y verdaderamente “histórico”, en cuanto no está recludo en la dimensión del pasado sino que se coloca en el vértice de las dimensiones pasado-presente-futuro, que es precisamente el “presente cultural”) permitirá poder captar los cambios de función y significación, el proceso de re-funcionalización y re-significación. “Para asignar prioridades de orden funcional dentro de un organismo socio-cultural, o mejor dicho, para describir su estructura, debemos estudiar *simultáneamente* su historia y la historia de los organismos similares. Es este estudio el que nos lleva a entender cómo las partes de los sistemas socioculturales se relacionan unas con otras, al observar los fenómenos de desarrollo paralelo y convergente, y así poder notar cómo los cambios en una parte conllevan otros cambios en otras partes” (Evans-Pritchard, *Historia del método antropológico*, 117).

En nuestros estudios, que inmediatamente citaremos, no nos interesan las reconstrucciones del pasado y de sus fases a base del papel supuesto del pasado en el presente (en cuanto se trataría de una reconstrucción de la historia mediante proyección de imágenes globales imaginadas y superpuestas), nos interesa el “contexto vivo”, nos interesa el uso del pasado como algo vivo en la sociedad viva y actual. La diacronía de sus funciones nos servirá exclusivamente para definir por contraste las que ejercen en la actualidad y cómo influyen en los mecanismos del cambio. Pues nos encontramos ante fenómenos con signos empíricos comunes a los de otras fases del pasado socio-cultural, pero con códigos de referencia distintos y, por lo tanto, con significaciones y funciones que pueden ser diferentes.

## II. PRESENCIA Y FUNCIÓN DE LAS CATEGORÍAS DEL PASADO EN ALGUNOS ESTUDIOS DE CAMPO

Lo hasta aquí expuesto constituye las premisas metodológicas que nos han llevado a obtener algunas conclusiones en dos diferentes campos de trabajo que hemos desarrollado en dos situaciones culturales diferentes: en estos casos nos fijamos en el papel activo que actualmente tienen en las culturas o situaciones de interculturalidad estudiadas. La diversidad de campos, culturas y situaciones ofrece un abanico de perspectivas interpretativas que creemos dignas de atención y de reflexión sobre el uso concreto que en el presente se hace de las llamadas “categorías culturales del pasado” y sobre una hermenéutica más apropiada.

### **II.1. Símbolos y categorías del pasado como marcadores sociales y su función en el santuario-federación de Santerón-Ademuz (Cuenca-Valencia)**

En el cruce de caminos de la trashumancia entre el Levante y la Meseta, en las puertas de acceso entre la montaña y el valle, en la frontera misma de tres reinos, Valencia, Aragón y Castilla, y ahora en el punto de encuentro de tres comunidades autónomas, una antigua comunidad de siete pueblos sigue celebrando sus fiestas de encuentro y alianza por encima de todas esas diferencias que la orografía y las sucesivas administraciones políticas han ido creando a lo largo de su historia milenaria. Vallanca y Arroyo Cerezo por el valle de las tierras bajas del Ademuz valenciano; Algarra, Garcimolina, Salvacañete, El Cubillo y Casas Nuevas por parte de la Serranía de Cuenca y Teruel (sierras de Santerón y de La Atalaya).

Los estudios que hemos dedicado a los aspectos simbólicos de las fiestas de Santerón (actualmente reducidas a Pentecostés, antes como un ciclo que abarcaba la

Cruz de Mayo, Pentecostés y septiembre) han presentado a las autoridades y a los representantes de sus comunidades como los protagonistas de sus rituales de identidad, reconocimiento y alianza federativa (Fernández Ardanaz, S., 1999: 109, y 2000: 69). Pero existen otros aspectos que afectan más directamente a todos los miembros de cada comunidad, que ejercen también un papel representativo y que van más allá del rol de la autoridad política. Se trata de los diferentes grupos y relaciones que conforman la gran Cofradía de Santerón. Es el tema de su evolución histórica, económica e institucional, el cambio de sus funciones y de sus símbolos, su nueva identidad exclusivamente religiosa y separada de la puramente festiva. Aspectos todos que han determinado la aparición, ya en nuestros días, de dos ámbitos separados: uno, sacro-religioso bajo el poder eclesiástico (hoy el único de la cofradía), y el otro, sacro-civil bajo el poder de los grupos civiles o “peñas”, dedicado a la identidad, asociación y diversión. Es lo que los antropólogos llaman “proceso de refuncionalización”. En este caso de la Cofradía de Santerón.

### **El santuario de Santerón**

Durante el estudio de campo, tanto en el Ademuz como en la serranía de Santerón (Cuenca), la mayor parte de los informadores hablaban de un “antes” y de un “ahora” de la Cofradía de Santerón. Rastreando los elementos de ese “antes” que todavía han quedado en la memoria de los mayores o en los archivos de las parroquias y los municipios (que se remontan hasta el siglo XVII) o en los cartularios (con noticias hasta la Baja Edad Media), podemos distinguir efectivamente una serie de funciones cuyo cambio va marcando la historia social, económica, política y religiosa de la Cofradía. El estudio paralelo y comparado entre las evidencias históricas y los resultados de campo ofrece una serie de coincidencias o elementos comunes, que son los primeros que vamos a exponer. En la búsqueda de los “elementos comunes” entre el análisis crítico-histórico y los resultados de la observación de campo analizaremos también las explicaciones etiológicas por parte de los actantes de Santerón sobre ritos, símbolos, costumbres, objetos y nombres.

### **Restos de antiguas federaciones precristianas**

Como ya habíamos anotado en el primer estudio, el territorio de Santerón conserva numerosas señales toponímicas y de cerámica que se remontan a su origen celta y a su continuidad bajo la época romana: el nombre de ‘Algarra’ es la arabización de la vieja raíz prerromana \*kar-, *karra*, ‘piedra, roca’, que describe la posición del asentamiento sobre un cerro; lo mismo sucede con el valle de Cunázara (raíz celta *cnoc* ‘altura, colina’) por donde pasa la milenaria vía de la cañada entre la serranía de Cuenca y Valencia, en cuyo valle existe un poblado prerromano sobre la altura de

la Cabezuela, como otro en Arroyo Cerezo y en las cercanías de Salvacañete (donde se encontró el “tesorillo de Salvacañete” de origen celtíbero). Poblados que por los rasgos de la cerámica encontrada continuaron durante la época romana y Alta Edad Media. El mismo término de *Santerón* podría esconder una derivación del vocablo celta \**santeron* ‘lugar que está en medio’ o ‘lo que está en el centro’, y que equivale en celta al griego *medionemeton*, el santuario que ocupa el centro u *omphalós*. El nombre indicaría, así, la función de centro de la gran circunferencia cósmica marcada por las siete poblaciones en torno al santuario: el centro y eje de la federación celta. Como en otras federaciones celtas, el santuario mantenía funciones *globales*, que iban desde la unión entre el cielo y la tierra (dimensión vertical expresada en todas las dimensiones jerárquicas territoriales y sociales) hasta la vinculación horizontal entre todos los puntos del territorio y entre sus poblaciones, estructuras sociales y relaciones individuales. Todas las dimensiones del hábitat y del existir humano tenían su *arché* en el santuario: alianzas interpueblos y tribales, entre familias y grupos, de parentesco y socioeconómicas, de defensa y guerra. Como en las *amphictionías*, el santuario cumplía funciones sociales, económicas y políticas y, como en la famosa reforma de Clístenes, los santuarios ejercían el papel de centros de administración y distribución de territorio / población, así como de alistamiento y grupos de combate.

**“Así ha sido desde siempre y así debe ser”**

Hay restos de ritos antiguos muy significativos en su origen y que hoy se repiten “porque así debe ser y así ha sido siempre”. El ritual del banquete sagrado entre las autoridades de hombres, “aparte, a puerta cerrada, en silencio y frugal”, que revive el viejo ritual de la vigilia de los guerreros, como la misma distribución en semicírculo de los grupos de comensales (“cuadrillas” antes, hoy “peñas”) en torno al santuario. La desvelación y velación del pendón en la aurora y en la caída del sol, sus rituales de reconocimiento y acatamiento. La repartición de las tareas, territorios y bienes comunes (vigilancia, rebaños comunes, reparto de lotes de leña, arreglo de caminos y regadíos), el intercambio de los productos de valle / montaña. Los juegos, de marca claramente *agonística*, que repiten los antiguos juegos guerreros. Las procesiones campestres y las visitas y bendiciones de los mojones, el mismo *giro a la izquierda* en torno al santuario. Son otras tantas marcas de las federaciones prerromanas que han sobrevivido en la cofradía cristiana de Santerón hasta el día de hoy, creando una vinculación de parentesco entre todos los habitantes de “los siete pueblos”: la hermandad de Santerón. Vinculación que es un factor vivo de la sociedad actual del Santerón y Ademuz y que sirve a los mismos actores de esta cultura para interpretar su pasado desde su presente actual. Lo cual no significa necesariamente que se “inventen” su pasado, aunque lo reconstruyan simbólicamente, como el conocimiento de su historia nos ayuda a entender.

### Proceso histórico y reducción de funciones en la Cofradía

Los primeros “elementos comunitarios” que subrayamos giran en torno a la Cofradía como fenómeno histórico que se remonta al mundo celtíbero prerromano, y que, aun cambiando de nombre de su numen tutelar y de algunos símbolos en su cristianización, continuó manteniendo una serie de funciones de identidad, con rituales de alianza y federación, solidaridad e intercambio social y económico, defensa militar, distribución y conservación del territorio y de sus recursos, al menos hasta mediados del siglo XX, cuando las alteraciones profundas de su población con motivo de una radical emigración determinaron nuevas funciones y reducción de otras en la Cofradía de Santerón.

Se pueden distinguir varias fases en el proceso de resignificación de las funciones que el santuario ha ido ejerciendo en el territorio de la antigua “federación de las siete poblaciones de Santerón”. La primera transformación tuvo lugar con la cristianización de Santerón y afectó substancialmente al cambio del nombre del numen tutelar, ya que el resto de las funciones federativas, sociales, económicas, políticas y de representaciones simbólicas siguieron actuando como antes y con los mismos efectos, como iremos viendo en el análisis de cada una de ellas. Y, respecto al mismo “cambio de nombre del numen tutelar”, habría que analizar con detenimiento hasta qué punto fue meramente nominal, ya que el estudio de los símbolos y contenidos de la “tutela” orientan al carácter femenino del mismo, a la fertilidad en todas las dimensiones del hábitat del hombre, a la solidaridad comunitaria. La permanencia del nombre de Santerón no carece de significado: tanto si se denomina deidad femenina celtíbera o Diana romana o “Santa María” cristiana a la que presida el altar del santuario. El lugar sagrado con todas sus funciones sociales permanece y cambian los nombres y algunos de los signos religiosos. En el paso de la romanización a la cristianización es reveladora la sustitución del “patronato clientelar y económico-social romano” por el “patrocinio celeste cristiano”. Lo que era una institución clientelar en la tierra, evolución de la familia extensa, con una rígida jerarquización social y económica, donde el “patrono” era el jefe propietario de la gran familia conforme al sistema patriarcal (el *arché* absoluto y global de todo era el padre, amo y señor), pasa a ser una institución celeste, en principio con acceso por igual a todos, que relativiza a los patronos terrenales, que introduce nuevos principios de igualdad social y de relaciones intracomunitarias, aunque, como veremos en este proceso, quedaran en puros principios. Se trata de aspectos muy interesantes para valorar el proceso de enculturación de la cristianización, como ya hemos tenido ocasión de verificar en otras zonas de la Hispania celtíbera y romana.

La segunda transformación de Santerón tuvo lugar cuando la “federación” (ya en estado de *fratria*) se transformó en “cofradía”. Aparentemente las dos palabras significan lo mismo y seguramente esa era la intención primera al convertir el *foedus* precristiano en “cofradía” cristiana. La cofradía cristiana durante la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVII dejó de ser una federación entre tribus para ser una comunidad de hermanos, con las mismas funciones de solidaridad, ayuda mutua, intercambio social y económico. Se perdieron algunas funciones de tipo político (relaciones inter-tribales) para centrarse en las relaciones entre familias y grupos de familias (que eso eran los núcleos rurales hasta el siglo XX). Tanto en la federación como en la cofradía seguía prevaleciendo la interrelación global de las funciones y dimensiones del existir humano, el carácter estereométrico en la percepción de la realidad, propia del hombre antiguo y medieval. Y así continuó el proceso hasta nuestros días, en los que se produjo el final del vaciamiento de las funciones de la cofradía. Las funciones tradicionales de tipo social y económico que daban un carácter holístico a la Cofradía fueron desapareciendo entre los siglos XIX y XX, quedándose reducidas a las de culto y, dentro de estas, a rogativas de agua y protección de las tempestades durante el siglo XX. El análisis de cada función ayudará a captar mejor este proceso de transformación de la Cofradía y de las instituciones sociales y económicas de la zona. La tercera transformación tiene lugar a partir de la segunda mitad del siglo XX: por un lado, se mantiene la inseparabilidad entre las diferentes dimensiones del existir, la ecológica, económica, social, religiosa, política..., y, por otro, se introduce la separación funcional entre lo sacro-religioso y lo sacro-civil, reduciendo la cofradía a lo estrictamente religioso con rechazo de toda actividad secular, y promoviendo el nacimiento de las peñas como nuevas instituciones de carácter social, con una finalidad propiamente civil, con las funciones de organización de la diversión y mantenimiento de algunos símbolos de identidad, como los territoriales y festivos. Dado que la sociedad actual satisface las otras funciones sociales, políticas y económicas, el acceso al Santerón tiene una función de identidad a través de los juegos y ritos lúdicos.

### **El fenómeno socio-cultural en la actualidad**

El proceso de refuncionalización ha seguido el ritmo de la *diferenciación* de funciones. La sociedad antigua pensaba y organizaba todos sus espacios territoriales, socio-económicos y políticos desde la visión *holística* de su universo religioso. El hombre actual piensa por diferencias y trata de separar las dimensiones del existir: lo público de lo privado, lo económico y político de lo religioso. A medida que la sociedad civil satisfacía las necesidades sociales y económicas, el ámbito de lo religioso se ha ido reduciendo a lo personal y privado, aun manteniendo rituales colectivos a menudo ininteligibles para sus actores y ciertamente con funciones diferentes de su origen. Su simbo-

logía se mantiene exclusivamente en tanto en cuanto restaura o confirma memorias perdidas o identidades en retroceso, a través de “momentos emocionales” que tienen mucho que ver con un “imaginario” que no responde ya a la realidad sociológica que a cada uno toca vivir en la sociedad urbana e industrial.

Concluyendo estos estudios sobre el proceso de refuncionalización de Santerón, podemos destacar la importancia del papel que los ritos y símbolos ejercen como polarizadores de los cambios sociales y culturales. Hemos podido analizar las nuevas funciones de una serie de elementos del hecho cultural de Santerón siguiendo el hilo de la resignificación de sus signos, símbolos y relatos rituales, que marca precisamente el proceso de enculturación en las siete poblaciones de nuestro campo de trabajo a lo largo de su historia y del momento cultural que en nuestros días están viviendo. Así, hemos podido detectar dos fenómenos opuestos a lo largo de los diferentes escenarios y contextos históricos. Por un lado, un alto grado de consenso entre grupos enfrentados por intereses locales, familiares y de subgrupos de la estructura social y en las relaciones de poder, manteniendo unos mismos símbolos y rituales. Y, por otro lado, un cambio de funciones de esas mismas estructuras, símbolos y ritos, expresión (no siempre consciente para los actantes de las diferentes épocas, sobre todo de la actual) de las contradicciones y conflictos existentes en su misma estructura social. Basta observar en sus ritos y símbolos la negación de la jerarquización social (y en concreto su inversión) y contemporáneamente su confirmación mediante la ocupación por parte de familias y grupos de poder emergente y la correspondiente exclusión de otros grupos. En este sentido notamos una disociación progresiva en los símbolos respecto a los signos primigenios (espacios, objetos, acciones rituales, representaciones simbólicas como el pendón o el banquete sagrado, los juegos agónicos) debida a los cambios de funciones que la sociedad les va concediendo a medida que va separando el universo religioso del mundo civil. El análisis de la reducción y marginamiento de las funciones religiosas revela el nacimiento de otros polos de agregación y hasta de identidad cultural, en cuanto, manteniendo los mismos símbolos religiosos y cambiando las funciones, ofrece un nuevo “eje” social y cultural.

### **Cambios en los marcadores sociales de identidad**

La emigración de los braceros y pequeños propietarios de las zonas de la serranía de Cuenca y del valle del Ademuz a los polos industriales de Sagunto, Valencia y de otras poblaciones de las provincias de Castellón y Valencia (entre 1965 y 1985 la emigración afectó al 47,5% de la población total, y al 72% de los jóvenes, con un envejecimiento de la población que en 1995 llegaba al 78% en mayores de 60 años y con un crecimiento de los “solterones”, que antes de 1970 suponía un 3% y que en 1995 habían llegado a un 14%) produjo una desestructuración de la vida social de los municipios de la antigua federación, que afectó, en primer lugar, a los procesos de producción con la desaparición

ción de los cultivos de secano y de los valles de la serranía, así como de todos los procesos comunitarios de producción (parcelería, bosques, rebaños comunales, cañadas, sistemas de regadío, almazaras...), comportando, consecuentemente, la desintegración de muchas formas asociativas y de sus vínculos piramidales de control, así como de sus polos de agregación, como fiestas y otras costumbres comunitarias.

A partir de 1980 comenzó un fenómeno a la inversa: el regreso de los emigrados a la ciudad. Primero, como simples veraneantes transitorios; después, con vínculos más estables, como la restauración de sus casas, la vuelta a la producción de algunos terrenos abandonados (sobre todo, algunas viñas del valle y tierras de regadío), mediante plantaciones de árboles frutales, almendros, olivares y algunas pinadas, y la restauración de algunos molinos, almazaras y “cuevas o calados con sus lagares”. Este mantenimiento de algunos sistemas de producción duró poco, sea porque, como veremos, los residentes en los pueblos se negaban a ayudar “a los de fuera” en algunas faenas que necesitaban maquinaria (labrar, fumigar, recolección), sea porque los parientes o amigos que habían seguido en el pueblo se habían hecho viejos como los mismos emigrados, cuyos hijos no vivían ya como ellos “la emoción romántica de la vuelta al pueblo”.

Esta época resulta interesante a nuestros estudios, porque se vivieron una serie de tensiones entre los que quedaron en los pueblos y “los hombres del regreso” que terminaron transformando los vínculos asociativos y las formas de identidad ciudadana. Surgieron resquemores y envidias entre los que se habían quedado y los que se habían ido y que ahora volvían con sus coches y se dedicaban, sentados al bar o a la sombra, a ver a “los del pueblo” sudar y faenar sin parar. Por parte de los residentes estaban los antiguos labradores fuertes o propietarios de tierras de regadío y grandes extensiones de secano colinar (“los riquillos condenados a romperse el cuello con el tractor”, como los llaman los emigrados), ahora sin braceros y obligados a trabajar de sol a sol directamente con sus manos y sin recambio, porque sus propios hijos preferían también irse a la ciudad y los pocos que se quedaban infringían la más elemental de sus tradiciones: no casarse con las hijas de los pobres del pueblo (hemos verificado que hasta 1982 no se da el primer matrimonio consensuado y aceptado con “hija de pobre”, y hasta 1997 de una hija de rico con un hijo de familia pobre).

La primera consecuencia de estas tensiones fue retirar la ayuda a los que desde la ciudad seguían cultivando sus viñas o sus olivares (“con la oculta intención de aburrirlos y hacérselas vender”); la segunda, “el cierre de las asociaciones a los de fuera”: solo los residentes podían formar parte del coto de caza (a pesar de que muchas de las tierras del coto eran de los de fuera, que seguían pagando sus contribuciones y sus cargas colectivas, como limpiar regadíos, restaurar caminos, etc.),

solo los nacidos en los pueblos podían formar parte de la Cofradía de Santerón (primera fase), solo los residentes en los pueblos (segunda fase). La tercera fue seguir imponiendo a los de fuera las mismas cargas de impuestos (y aun mayores, caso de las basuras, agua, guarda rural, aportación a las fiestas patronales, restauración de las calles, de los caminos y regadíos) que a los residentes, aunque durante la mayor parte del año no usaran de estos servicios. En esta época los ayuntamientos decidieron eliminar “a los de fuera” de toda ayuda para la labranza, regadíos, edificación de almacenes y restauración de las casas. Solo a partir de 1995 se extienden a todos los propietarios de casas las ayudas para su restauración.

Otra de las consecuencias de estas tensiones fue la desaparición para “los de fuera” de algunos de sus derechos: seguir perteneciendo a las cooperativas del campo (de maquinaria, de ganado), derecho a la “partida de leña”, a la Cofradía de Santerón, a llevar las andas, los pendones, a participar en la “comida del silencio” el día de Santerón, a participar en las carreras. Se llega a colocar barreras y cadenas en los caminos públicos, en los de acceso a Santerón y a las fuentes. Se eliminan caminos y pasos, como las ancestrales cañadas. Solo pueden pasar los propietarios residentes. Se emanan normas de exclusiva explotación para los residentes: recogida de setas, bayas y frutos de sotobosque, hierbas medicinales, y también normas e impuestos para la utilización del senderismo y campamentos. Se prohíbe el paso a motos y todoterrenos con vallas y cadenas. Tensiones que a veces se resuelven en enfrentamientos violentos.

Con estas tensiones y cambios van desapareciendo las antiguas señas de identidad y la legitimación de derechos. De todos los signos ancestrales no vale ya ni el haber nacido en el lugar ni el ser propietario ni el apellido local ni la red de parentesco ni el pago de los impuestos y cargas. Todos estos signos deben ir unidos al que constituye el eje de polarización: la residencia, del que derivan el trabajo y los vínculos asociativos locales. Esto por lo que se refiere a esta época de transición y tensión.

### **Los hombres del retorno y la refundación de la identidad ciudadana**

A partir de la década de los 90 comienza a invertirse la tendencia, porque van desapareciendo las tensiones dentro / fuera por dos factores principales: los emigrados en pensión vuelven a residir de manera estable en los pueblos (“los hombres del retorno”) y aparecen algunos inmigrantes nuevos con características culturales diferentes.

Con la vuelta de los antiguos emigrados se asiste a un renacimiento de asociaciones, lugares y fiestas de diversión, que habían quedado muertas o en estado latente. En primer lugar, los criterios de pertenencia no se vinculan ni al nacimiento local ni a la residencia sino simplemente a la libre voluntad de asociarse

mediante cuotas y la aceptación de algunas obligaciones y actuaciones. Se puede pertenecer a la Cofradía de Santerón aunque se siga residiendo fuera, en Valencia, Sagunto o Villarreal. Y lo mismo sucede con las “peñas” y agrupaciones festeras, de diversión o de defensa del paisaje y reconocimiento del patrimonio cultural. El criterio ahora (sobre todo a partir de 1995) es simple: “Es de aquí todo el que pertenezca a la Cofradía de Santerón, o a sus peñas o asociaciones. Los hay nacidos aquí y los hay nacidos fuera, que viven aquí y que viven en la ciudad, que tienen casa aquí o simplemente que tienen amigos aquí y vienen cuando quieren. ¡Santerón es el mundo entero! Hasta tenemos ecuatorianos y algunos magrebíes que también suben al monte y si no pertenecen a la Cofradía, lo son de las peñas”.

La acción social y cultural de los llamados “hombres del retorno” (pre-pensionados y pensionados) se centró, desde los primeros grupos que empezaron a instalarse de nuevo en sus casas restauradas, en la “recuperación de los orígenes”. Una actividad que abarca hoy aspectos económicos y ecológicos, como la recuperación de las viejas cepas de antiguos viudados y sus caldos con los sabores de antaño (“vino santo”, “claretres”, “mosto de lágrima”, “tostadillo”), de los manzanos de la sierra (“los santerones”, manzana antigua de invierno), como la anudación de la cadena de selección anual de las semillas locales (el centeno, el trigo de montaña, las alubias “blanca judía” o las “pintas” o las “negras”) o la transmisión de la técnica de construcción de las terrazas y de los antiguos taludes con paredes de piedra en seco y sus características chozas cilíndricas, o como la restauración de los neveros, las cañadas y caminos de acceso a lugares paisajísticos, a las fuentes y sobre todo a la montaña sagrada del Santerón. Una acción cultural que se extiende también a los platos de las cocinas de carbón o la cocina de campo y de pastor. El esfuerzo mayor se centró en la recuperación de algunas funciones de la Cofradía-Federación de Santerón: fundamentalmente las festivas con sus rituales simbólicos. En torno al Santerón se libraron las principales batallas, sobre todo por lo que se refiere a las condiciones de ingreso, participación y repartición de cargas, tareas y roles. Y en este trabajo fueron protagonistas las mujeres, que hoy participan con pleno derecho en la cofradía, en los ritos y en los juegos agonísticos.

A los “hombres del retorno” se unieron algunas parejas de suramericanos que llegaron a los pueblos como asistentes de los ancianos o como pastores, pero que pronto levantaron sus actividades autónomas, como la gestión de bares o pequeños restaurantes o la misma roturación de tierras abandonadas de viejos regadíos. Hoy todos se han integrado en la Cofradía del Santerón y sobre todo en las “peñas festivas” que se organizan en torno a la antigua cofradía.

La interpretación que dan de su propia actividad es la de “refundar el pueblo”, pero sobre nuevas bases. Y así recogemos frases como las siguientes: “Basta con los caciques de antaño, ahora todos somos iguales y todos somos de aquí”. “Al ecuatoriano solo se le distingue por el mote y los magrebíes son buenas personas y es un orgullo para todos que puedan seguir con su religión”. “Lo importante es que sepamos vivir todos juntos, que tengamos fiestas comunes, que se viva en paz, y si además nos ayudamos, mejor que mejor. Porque la mayor parte somos viejos y nos necesitamos, hoy para mí, mañana para ti”. “Ahora ya no hay barreras para poder salir con una chica y casarse”.

### **Algunas características de la nueva identidad ciudadana**

La primera conclusión es que la identidad ciudadana no queda ligada a presupuestos “esencialistas y cerrados” como la vinculación al territorio, al lugar, nacimiento, apellido, familias tradicionales, de manera que el principal cambio se da en la progresiva cancelación de la frontera que marca los dos ámbitos contrapuestos tradicionalmente entre “los de dentro / los de fuera”. Esta cancelación está borrando las ancestrales tensiones entre los del valle y los de la montaña, marcados política y administrativamente por las actuales marcas autonómicas entre los castellanos, aragoneses y valencianos (por ejemplo, reforzando la antigua comunidad de aguas y regadíos, en un momento de tensiones como el que está generando el actual Plan Hidrológico Nacional), y entre las tradicionales castas sociales (antiguos / nuevos, ricos / pobres), fortaleciendo los lazos comunitarios entre los diferentes grupos locales y valorando las diferencias como aportación al común acervo cultural (por ejemplo, presentando en la misma mesa la variedad de platos de valle y montaña, de pastores y agricultores de la comarca, la variedad de trajes y danzas).

En este cambio es de gran interés la pérdida de exclusividad de la “residencia y habitación permanente”, así como de los vínculos socioeconómicos, como la propiedad de tierras o casas, el trabajo agrícola o de pastoreo, como eran antes. Uno puede ser del Ademuz o de Alcarra aun viviendo y trabajando en Valencia o Villarreal. Las marcas de pertenencia se deslizan más bien hacia otras redes y estructuras dinámicas, más abiertas, como la vinculación afectiva a los orígenes, a las redes de amigos, a la participación en asociaciones (“cofradía y sus peñas festivas”, “asociaciones de recuperación y valoración del patrimonio cultural y del ecosistema”). Tampoco la marca religiosa de pertenencia es exclusiva ni polarizadora de las agregaciones socio-culturales: la libertad de religión en la participación en las peñas de la Cofradía no solo acentúa los caracteres rituales de la lla-

mada religión civil, sino sobre todo abre nuevos vínculos que permiten la integración de otros modos de creer. Por los signos que hemos detectado en este proceso hay que dar una valoración preeminente en el nuevo concepto y estructura social y cultural de la identidad ciudadana a aspectos emocionales, como polarizadores de los cognitivos (“simpatología” más que “ideología”) y a las redes de relaciones interpersonales.

## **II.2. Flujos migratorios en Torre Pacheco (Murcia): mecanismos ancestrales de exclusión / inclusión en el proceso de construcción de la ciudadanía en contexto intercultural**

Algunas observaciones sobre los fenómenos concretos en los que se expresan las problemáticas que sobre la identidad surgen en un contexto de interculturalidad pueden ilustrar cómo en el momento presente de la región de Murcia se están dando las tensiones entre identidad y globalización. Y en concreto cómo los fermentos sociales y los signos de la identidad local resisten, se transforman con nuevas funciones y significaciones bajo el influjo de las modas y referentes globalizadores, y, a la vez, cómo lo local digiere y transforma lo global. Este análisis lo vamos a aplicar al microcosmos que se forma en torno a los flujos inmigratorios, y en esta exposición nos vamos a fijar en las actitudes, motivaciones y comportamientos de los murcianos de cara al inmigrante. Estas observaciones proceden de nuestros trabajos de campo en diversos puntos de la sociedad murciana y que en esta ocasión se van a referir a algunos resultados de nuestros estudios en Totana y Torre Pacheco. Hemos elegido estos dos campos porque, aun tratándose de una misma situación de flujos migratorios, sin embargo desde el punto de vista de la interculturalidad son a la vez complementarios y divergentes.

Tanto en Totana como en Torre Pacheco —y en esto son testigos de un mismo fenómeno, el de la emigración a Europa por parte de los murcianos— existe un contexto inmediato que hay que tener en cuenta: entre 1955 y 1975 el 38% de la población de Totana y el 27% de Torre Pacheco emigraron, sea a Murcia y Cartagena (solo un 5,5%), sea a Madrid, Barcelona y País Vasco (un 12%), y el resto a Europa (caso de Totana, la mayor parte a Francia y Suiza; en el caso de Torre Pacheco, a Francia). Entre 1970 y 1990 comenzó a producirse el fenómeno inverso: solo en esos años volvieron a sus orígenes el 22% de los que habían emigrado (sobre todo a Europa), en el caso de Totana, y un 32% en el caso de Torre Pacheco; en la actualidad se ha llegado ya al 58% de los emigrados (Totana) y hasta el 64% en el caso de Torre Pacheco.

### **Los cambios de costumbres y los emigrantes a Europa**

No se pueden entender las transformaciones sociales y culturales que se están efectuando en la sociedad de Murcia y en concreto en nuestros campos de estudio si no las contextualizamos en los efectos de la primera gran emigración a Europa. Los emigrantes a Europa introdujeron una serie de cambios sociales y culturales decisivos en el giro copernicano que las sociedades de Totana y Torre Pacheco sufrieron entre 1960 y 1975. Cambios que afectaron desde el comer al vestir, desde las costumbres en las relaciones de cortejamiento, preparación de los enlaces, raptos de la novia, al sistema de relaciones dentro de la familia en relación con el patriarca o la matriarca, entre los hermanos y con los demás parientes o con los padrinos y madrinhas; desde la relación entre marido y mujer, a las nuevas representaciones sociales y culturales que la mujer iba adquiriendo, a las representaciones de lo sacro y a las relaciones sexuales dentro y fuera del matrimonio, a las instituciones como los sistemas de herencia, privilegios u obligaciones interfamiliares o de parentesco. Los estudios demuestran que son estas generaciones de emigrantes las que producen conflictos y la ruptura de la homogeneidad social y cultural que imponía el anterior sistema.

### **Los hombres del retorno**

Por los datos de la observación de campo estos “hombres del retorno”, como los llaman algunos (otros les llaman “los nuevos ricos” o “los franchutes”), son para sus conciudadanos los que dieron un vuelco a las costumbres y a la vida social y económica de sus pueblos. Cambios de costumbres morales, cambios de costumbres alimenticias y de vestidos, promoción de la mujer, crisis del machismo murciano. Cada caso merece un apartado aparte.

Respecto a los vestidos cambian radicalmente los códigos del adorno corporal y paralelamente los signos exteriores de fundamentales necesidades psicológicas y sociales. Cambia radicalmente la moda en el vestir y se destaca la erotividad de los atractivos corporales. Los hábitos alimenticios cambian también radicalmente: se pasa a comer dos veces al día (aunque en muchos pueblos murcianos todavía la cena apenas se considera, sin embargo en los pueblos de fuerte emigración a Europa la cena comienza a tener más importancia y en algunas familias tiende a destacar sobre la comida del centro del día), se come más carne y pescado y se deja de elaborar los platos tradicionales, que pasan exclusivamente a los momentos especiales de reuniones de amigos y familiares y a las fiestas. Entre las observaciones de campo destaca el cambio de referentes en la autoestima del murciano y en sus expresiones de las diferencias respecto a sus vecinos; nacen nuevas polarizaciones de la integración en grupos sociales (redes de amistad, asociaciones religiosas, económicas, profesiona-

les, políticas y de diversión, se multiplican los equipos locales de fútbol y de deportes nuevos hasta entonces desconocidos). De nuevo, en estas novedades es determinante el protagonismo de lo que llamaremos “hombres del retorno”.

En el caso de Totana, entre 1975 y 1995 uno de los principales cambios fue el de la ampliación urbanística con la creación en las afueras de urbanizaciones de chalés y espléndidas casas de campo, restauración y reconstrucción de numerosas casas en el viejo casco urbano. Al principio la iniciativa de restaurar fue de los emigrados mientras estaban fuera, pero entre 1980 y 1995 comenzaron a volver definitivamente y a construirse chalés y casas fuera del casco urbano. Contemporáneamente se construyeron su segunda casa otros originarios de Totana pero residentes en Murcia. Hoy en día muchos residen en Totana y trabajan en Murcia. A partir de 1989 comenzaron a surgir numerosos invernaderos bajo la iniciativa de los “hombres del retorno” o de sus hijos. Hoy los invernaderos y la agricultura intensiva ocupan de manera estable a 650 jornaleros. En los últimos seis años la población de inmigrantes ha superado los 1.200, en su mayoría se trata de ecuatorianos. Trabajan en los campos de Totana y de Lorca.

En el caso de Torre Pacheco no ha tenido lugar el fenómeno del urbanismo (porque este se ha dado en las poblaciones limítrofes de la costa) pero el cambio ha venido con la implantación de inmensos invernaderos que dan trabajo diario a más de 10.000 jornaleros, en su gran mayoría de origen magrebí o subsahariano, y en los últimos tiempos del Este de Europa. También la iniciativa partió de los que habían estado en Francia o “franchutes”, que fueron los que crearon los primeros invernaderos y la red de camiones para colocar sus verduras y hortalizas en los mercados franceses.

### **Torre Pacheco: discursos sobre los magrebíes y otras etnias**

La lectura que hacen del fenómeno migratorio los originarios de Torre Pacheco es diacrónica y abarca todas las fases de la inmigración, con una especial interpretación de la sucesión de culturas. Nos puede servir de introducción a la problemática. En noviembre de 1998 recogíamos esta interpretación de la sucesión de las culturas en Torre Pacheco (los informantes eran doce; las variantes las hemos puesto entre corchetes):

Todo ha ido a peor, porque comenzaron a llegar los andaluces, que no daban ni golpe y que cuando se dieron cuenta de que se podía sacar mucho con un mínimo de cacumen, entendieron y trajeron gente de La Mancha, y los que eran mandados se convirtieron en mandantes. Pero de los andaluces pocos han quedado, en cuanto pudieron se fueron a su tierra o se fueron a los pueblos de la costa. Los de La Mancha fueron los mejores, gente trabajadora, que enseguida supieron asentarse, alquilar primero

terrenos, después los compraron, se casaron con gente de aquí, murcianos digo, y ahí los veis como uno de nosotros.

[Comenzaron los que volvían de Francia, ellos organizaron los camiones y prepararon los invernaderos, nosotros aprendimos de ellos qué había que plantar, qué pedían los mercados europeos y cómo había que hacer los cultivos de invernadero y tratar las plantas. Porque al principio eran cultivos al aire libre, que eran los acostumbrados, los que aprendimos de nuestros abuelos. Pero después cambió todo. Trajeron mano de obra de las sierras de Almería y también de Caravaca y Cieza. Pronto crecieron los invernaderos y la gente que llegó se plantó aquí y aquí viven como los demás, sus hijos o hijas se han casado con los nuestros y todos formamos una misma familia. Hay los líos normales en todas las familias. Cuando llegaron los de La Mancha y de Extremadura, que llegaron con algún dinero, porque compraron a los andaluces, se lanzaron al melón y pimiento. Que sigue siendo lo mejor y más rentable. Los manchegos son muy roñosos y muy suyos, pero es gente seria; aquí se han hecho murcianos].

Bueno, hace veinte años esto era poca cosa. Pero hacia los 80 se abrieron los mercados de Francia y Alemania y la cosa se hizo muy seria, cosa de muchos millones, cientos de camiones cada día. En fin que llegó la peste de los moros [llegaron los moros y todo lo jodieron]. Claro que hacía falta mano de obra, pero qué gente. Fíjate que los albaneses son mejores. Claro que los mejores en absoluto son los del Este, los rusos o ucranianos. Si te toca uno del Este ves la diferencia. Aquí cogemos moros porque no te queda otro remedio, si puedes no los coges. No te puedes fiar, no les importa nada, en cuanto miras hacia otro lado dejan de trabajar, y que roban y al final tienes que hacer lo que ellos te imponen. Es jodido trabajar con los moros.

[Cuando llegaron los moros, al principio daba gusto, no se quejaban de nada y trabajaban 14 ó 20 horas, lo que hiciera falta, pero enseguida entendieron y se pusieron los primeros a hacer trabajar a los que traían después. Unos hijos de puta entre ellos. Y claro, si ven que necesitas algo, te joden, te imponen lo que ellos quieren. Los albaneses son también unos mafiosos, entre ellos se desgarran como fieras, trabajan, pero no tienen palabra. Los mejores son los que acaban de llegar, los rusos].

A los moros no puedes dejar una casa; son unos cerdos y te la destrozan, además, van por ahí colgándose de los hilos del teléfono y al final te cargan unas cuentas de teléfono... Hay que tenerlos bien lejos, porque con las mujeres son peligrosos. No piensan en casarse ni quedarse aquí, piensan en joder y desaparecen.

[Tenemos muchos problemas con los moros. Lo mejor sería despacharlos, pero, claro, no se puede]. Si les haces arreglar los papeles o desaparecen o te exigen lo que quieren. Estos no quieren entrar a vivir aquí, y es mejor, que se vayan, pero las cosas se están poniendo cada vez peor y no me extraña que les quemem y los apaleen. Es que se lo han ganado. Que se vayan. Los que se pueden quedar son los rusos, no entienden nada, pero son los que mejor trabajan.

Entre los discursos sobre los magrebíes hay que distinguir (y, por lo tanto, se impone una cuidadosa tarea de contraste y “triangulación”) los datos que vienen de los cuestionarios y los que provienen del encuentro personal, de las entrevistas personales, del boca a boca y de la comunicación en el trabajo cotidiano. Esta disparidad se puede constatar también con el análisis de los que trabajan con los magrebíes, sea de forma individual, de grupos informales de amigos o de asociaciones (parroquiales o de grupos religiosos o laicas). Los datos que nos llegan de cuestionarios y reuniones en grupos de discusión con los miembros de las ONG, de asociaciones o de grupos parroquiales o de otra índole contrastan con los que recogemos en contactos y entrevistas personales. Mientras en los primeros se valoran y estiman los signos de distinción cultural de los magrebíes (modos de vestir y comer, gestos y lengua, ritos, dichos y cuentos, religión y cultura musulmanas, sus reuniones y grupos propios, etc.), por el contrario en el encuentro personal salen al descubierto por parte de los de Torre Pacheco los rechazos y los miedos al otro y diverso, los estereotipos de la memoria ancestral y de la historia construida, las dificultades de comunicación, las acusaciones a los magrebíes de no querer integrarse, de levantar barreras, de usar la mentira y el engaño, y sobre todo salen al descubierto las armas socio-culturales como el control del acceso al trabajo, a la estancia, a la vivienda, y la oposición a cualquier apertura del concepto de “ciudadanía”. Una de las conclusiones más generales en este tipo de personal y de información personalizada es una gravísima acusación: “los musulmanes [se pasa significativamente del marcador territorial magrebí al religioso-cultural] utilizan las leyes de la democracia para destruirla”. Por el lado de los magrebíes, solo mediante el encuentro personal (y a escondidas de sus paisanos) se logran superar las barreras impuestas por el grupo y se consigue penetrar en la “cultura latente y silenciosa”: los problemas entre individuo y grupo, las imposiciones y controles, las barreras para hacer imposible la “salida del grupo”, y no digamos la decisión de cortar los lazos con los orígenes, de “quedarse” y de adquirir la “ciudadanía”, española en este caso.

Los rusos y ucranianos son la última hornada de la inmigración. Todos cuando llegan son “buenísimos” (para el amo, naturalmente), después se vuelven malos y engañadores. Los rusos están llegando a Torre Pacheco desde finales de 1999, pero es en este año cuando van abriéndose hueco en los invernaderos. En el caso de los rusos, ucranianos y otros hombres y mujeres del Este europeo hemos notado la prevalencia de marcadores de tipo biológico en los signos de asimilación e inclusión usados por los murcianos (“los nuestros”): como color, estatura, lo rubio y la piel blanquísima, el valor de los colores (“visten y comen como nosotros”), y hasta de la religión ortodoxa (“son cristianos como nosotros”), etc. De manera que son estos marcadores (“trabajador, obediente, no da problemas, no se queja...”) los que determinan la acogida laboral y social,

con exclusión de los magrebíes, que “son moros, no son como nosotros”. Estos hechos han desatado ya las iras de los moros que se quedan sin trabajo. Algunos invernaderos han quedado destruidos o sin mano de obra cuando más la necesitan, y algunos del Este reciben amenazas y hasta palizas. La tensión está subiendo y en Torre Pacheco se encuentra uno de los puntos más conflictivos en este momento de Murcia.

**Marcadores socio-económicos de inclusión / exclusión: acceso al trabajo, rentabilidad económica**

En un porcentaje superior al 18%, entre las respuestas de los murcianos se insiste en que los inmigrantes constituyen una sangría para la economía murciana, “porque lo que ganan los inmigrantes se volatiliza, vuela hacia sus tierras, giran el dinero a sus familias y aquí viven con la asistencia pública o Cáritas”.

PREGUNTA: ¿Crean riqueza en el pueblo?

RESPUESTA: Sí, pero para ellos. Hasta abren tiendas para ellos. Hasta tienen locutorio para ellos. El milagro de Torre Pacheco se debe al trabajo duro, durísimo de nuestros padres y abuelos, y entonces no había inmigrantes, y ahora todos nosotros trabajamos durísimo, los inmigrantes tratan de trabajar lo menos posible y todo lo que ganan desaparece de Torre Pacheco. (Respuesta unánime en cuestionarios y en entrevistas personales).

Esta respuesta merece un examen atento. Los interlocutores están respondiendo a una cuestión indirecta o aparentemente no planteada. Detrás de esa respuesta está la acusación de que la riqueza del “milagro de Torre Pacheco” no se debe “a los de fuera” sino a los nativos, aunque se supone implícitamente que algo se debe también a los inmigrantes y, más indirectamente, que se les está explotando y enajenando de algo que es también de ellos. De hecho esta acusación está en el ambiente y los “nativos” de Torre Pacheco la conocen muy bien. De ahí la respuesta tan unánime. Si la analizamos, veremos que no responde a reales fundamentos económicos, sino a una posición ideológica que les sirve para legitimar su posesión y sus modos de actuar como propietarios absolutos. Porque, primero, sus padres y abuelos malvivían antes del trasvase Tajo-Segura; segundo, de la actual población de Torre Pacheco los nativos no superan el 20% del total, y el 10% corresponde a los que llevan en la población más de dos generaciones. Por lo tanto, el razonamiento según el cual los inmigrantes no han contribuido al milagro de Torre Pacheco es falso. Más bien se trata de un razonamiento típico de un sistema patrilineal que, precisamente en esta ocasión, hace agua porque la línea no va más allá del 20% de la población actual, como máximo, y realmente del 12%. No valen ni la posesión ni la transmisión ni los supuestos derechos ancestrales que enarbolan los nativos sobre la utilización de la tierra que en estos momentos se posee y explota.

### **Peligrosos si se hacen necesarios**

Por otro lado, todos los informantes manifiestan en las entrevistas personales que los inmigrantes son necesarios, debido a que al ser el trabajo del campo una tarea mal pagada y socialmente mal considerada, no la quieren realizar los españoles y, por tanto, consideran que no existe competencia por el trabajo con los locales. De hecho, ante las preguntas sobre la regularización laboral, las respuestas a los cuestionarios son casi unánimes: “hay que regularizar a todos” (87%). Mientras que en las respuestas a las entrevistas personales se matiza, se condiciona...

PREGUNTA: ¿Entonces tú piensas que habría que regularizar la situación de todos?

RESPUESTA: No, no, solo a los que se necesiten, a los que puedan vivir dignamente porque su trabajo sea necesario en el campo y punto. Hay que ser realistas: son necesarios, por ejemplo, en el sector primario donde está claro que hay problemas, en la construcción, donde no hay peones, en la limpieza, limpieza pública, en la carga y descarga... Ojo, que si te descuidas te quitan el puesto, porque son más agresivos que nuestros hijos y algunos ya comienzan a estar mejor situados que nosotros. Que sí hombre, créeme, que algunos están mejor situados que algunos de nosotros.

P.: ¿Y a qué atribuyes esto?

R.: ¿Que tienen puestos de trabajo importantes? No creas que los que vienen son pobretones e ignorantes, vienen a veces los mejores de su país, que allí teniendo un buen nivel cultural padecen miseria. Que sí, que los conocemos, llegan con mejor nivel de cultura, mejor que el de nuestros hijos, y tenemos que tener cuidado, no sea que después nuestros hijos ni se puedan colocar. Pues habríamos hecho un buen cambio. ¡Llegan como por dioseros y se hacen amos de tu misma casa! También pueden tener un trabajo mejor, digo yo. Yo conozco casos. Claro que todavía son raros, pero porque la gente es muy racista y no los dejan salir del campo. Les dejan el campo porque la gente de aquí no quiere trabajar en el campo, porque eso, como se dice, eso es bajeza, la gente dice que eso es bajeza y, claro, esa es la única salida que les queda. (Entrevistas personales n<sup>o</sup> 5, 7, 6 y 12).

### **Discriminación estadística y étnica**

Detrás de estos discursos se puede notar una clara tentativa de discriminar a algunos grupos a favor de otros. La razón explícita, o que según los discursantes “legítima”, es que unos son más trabajadores que otros. Pero todos saben, y las encuestas y el trabajo de campo lo confirman, que cuando tienen que escoger unos trabajadores no lo hacen individualmente. Es decir, en un mercado laboral normal el empresario decide su contratación según las habilidades del individuo, y no por su pertenencia a un grupo o a una etnia. “A ese no me lo traigas más”, se le dice al mayoral o intermediario indicando características personales y razones exclusivamente de orden laboral. Y, sin embargo, tanto en los discursos como en las actuaciones en el mercado de Torre Pacheco se está

dando una especie de sustitución en el paso de las etnias, debido a los estereotipos anquilosados sobre las mismas (generalmente de tradición cultural histórica). En este momento el empresario no escogerá a un magrebí si puede: al nacido en el Magreb (y sobre todo en Marruecos) no se le ofrece trabajo. Es lo que los economistas denominan “discriminación estadística”. Es la pertenencia al grupo el criterio de selección.

El criterio preponderante en la contratación del trabajo es naturalmente el salario y ahí es donde se da la discriminación más fuerte: según la edad, según el género, por nativo o extranjero, por ser del Este o magrebí o subsahariano o ecuatoriano, por hablar “mi lengua” (“con tal de que no hablen árabe...”). Las diferencias de salario se dan en relación a los estereotipos que se forman en torno a las variables indicadas y sobre todo a las étnicas. Al principio puede parecer al investigador una cosa extraña que apenas se tengan en cuenta las habilidades personales. Pero pronto aprende el investigador que los errores, que en este tipo de trabajos y mercado laboral se cometen, tienen costes muy bajos; ciertamente, si los costes por los errores fueran altos, la balanza del criterio de contratación terminaría eliminando o al menos reduciendo la incidencia del error-coste. Tanto en Totana como en Torre Pacheco los costes por los errores en la contratación son muy bajos. Todos los inmigrantes pueden hacer (y más dadas las rotaciones actuales) lo requerido para este tipo de trabajos. Y esto conlleva que el contratador mire otras actitudes, como es la “sumisión”. Este es el mecanismo que en realidad subyace a la “historia de las fases de los flujos migratorios”, tal como nos la narran nuestros informantes, colocando a cada etnia una serie de ancestrales estereotipos de discriminación que les resultan “útiles” para sus fines.

### **Conflictivos y sumisos**

Otro criterio que va unido a los anteriores según los contratadores de trabajo es si pueden hacer huelga o no. “Si hay grupos, no los quiero, los grupos son peligrosos, se unen entre sí y se te enfrentan o simplemente te hacen huelga. Pero los más peligrosos son los que han conseguido papeles. Si has caído en la tontería de hacérselos llegar, al día siguiente te quedas sin nadie, sencillamente o se te van o te exigen cobrar como los españoles o te exigen casa, vestido y el cielo” (grupos de discusión 3 y 5). Según este criterio los más peligrosos, por posibles conflictivos, son los magrebíes con papeles: “porque te pueden hacer huelga, porque se te van y te dejan solo”. Este mecanismo explica por qué la mayor parte de los entrevistados personalmente son tan reacios a conceder “papeles” a sus trabajadores. Hay otra razón que aducen algunos empresarios: “Si concedes papeles baja la productividad, trabajan menos, y tienes que comenzar a ofrecer premios, a usar la zanahoria, porque ya el palo no lo puedes usar. Y al final te salen más caros que antes”. Otro aspecto próximo al anterior es la presencia de “redes”, “gru-

pos” o “colectivos” de inmigrantes organizados en torno a intermediarios, mayores o mafias, y que son los que controlan por un lado a los miembros de sus grupos y por otro negocian con el contratador. “Caer en manos de las redes o mafias constituye un peligro del que ya no te sueltas, porque después llegan las amenazas y los chantajes”. Sobre la constitución de redes o mafias, y sobre el proceso que se efectúa entre las primeras tensiones y la polarización progresiva de gestos, signos, símbolos y acciones en torno a grupos étnicos y que pueden generar confrontaciones en masa a medida que crece el compromiso de los grupos étnicos con motivo de rumores, retórica de la propaganda, referencias a las lealtades primordiales, etc., hablaremos en otro lugar.

Hemos notado que el color también tiene su papel significante en la contratación: por ejemplo, los contratadores de Torre Pacheco perciben a los negros como “gente más obediente”, así como los de Totana y Lorca consideran a los ecuatorianos como “gente pacífica y tranquila”, mientras los magrebíes son “conflictivos como los gitanos y por nada te sacan la navaja”. También es interesante escuchar las razones que los nativos dan a estas diferencias: “Los magrebíes es que nos odian desde siempre y su religión es opuesta a la nuestra, llevan en sus ojos un odio histórico”, dicen, mientras afirman de los negros que “son demasiado buenas personas y por eso se dejan violentar y esclavizar”. De estas consideraciones los de Torre Pacheco deducen que “la culpa de que no se integren los magrebíes es suya, porque sencillamente no quieren; basta que vayas a ellos y verás cómo te reciben. A nosotros no nos importa que vistan como visten o que practiquen su religión, basta que cumplan las leyes de todos y que respeten a los demás. Los niños magrebíes no encuentran problema alguno, son sus padres los que impiden que se integren como los demás niños”. (Entrevistas personales correspondientes a los números 2, 5, 8, 9, 12, 14 y 15).

Detrás de todas estas etiquetas o categorizaciones culturales que resucitan el pasado, se encuentra el acceso al trabajo, la lucha entre pobres, la posibilidad de la iniciativa empresarial, la domiciliación y la oposición cerrada a la construcción cultural de una identidad abierta y transnacional. El recurso a “supervivencias culturales”, para darles funciones que eran de otras épocas y otras relaciones interculturales, tiene una misión específica: se resucitan como algo vivo con funciones socio-culturales vivas. Los elementos activos en este acto dialéctico de oposición intercultural son precisamente lo que de manera aparentemente neutra denominamos “supervivencias históricas y culturales”. La historia de nuevo no actúa sobre hechos del pasado sino como un factor activo que penetra la realidad de la diaria construcción del presente y que polariza las reacciones emotivas de cada grupo o sociedad en torno a los ejes simbólicos que son sus “supervivencias culturales”, pero que responden no solo al juego de intereses sino también al reto de nuevas estructuras socio-culturales, como la ciudadanía.

### **Conclusiones sobre nacionalidad e identidad ciudadana: tensiones y cambios**

Los datos que hemos recogido sobre estas tensiones se vuelven todavía más evidentes cuando se polarizan en torno al tema de la identidad, y si ya antes del 2000 habíamos asistido a un proceso de aumento de los marcadores de exclusión a partir del 11 de septiembre de 2001 la cuestión se ha agudizado de manera alarmante frente a los magrebíes y subsaharianos en general. Sintetizamos algunas evidencias recogidas en el trabajo de campo en la comarca de Torre Pacheco, con algunos referentes respecto a los suramericanos en otras zonas de Murcia (Totana y Lorca). En este momento estamos en curso de verificación de otros aspectos de la misma problemática social y cultural en la zona, sobre todo por lo que se refiere a la posición social y cultural que adoptan los diferentes grupos de magrebíes y subsaharianos. Por esta razón, tratamos aquí sintéticamente de aquellos signos de identidad y diferencia utilizados por los que se autodefinen como “los de casa” y con los que marcan las fronteras del “nosotros” frente a “los de fuera”.

1. *Vinculación al territorio*: El principal marcador para señalar la frontera de la identidad colectiva utilizado por los de Torre Pacheco frente a los inmigrados es el de vinculación al territorio, sea por origen o nacimiento, sea por propiedad de casas y tierras, sea por genealogía familiar y parentesco. Este marcador se configura en una serie de círculos concéntricos: el central está formado por los de varias generaciones en Torre Pacheco (entre tres y cuatro), el siguiente por los originarios de las poblaciones circundantes o “murcianos”, en general, que se establecieron en la localidad a partir de la década de 1970 (aunque entre ellos se distingue entre los del “campo de Cartagena”, los murcianos de la Huerta y los del interior), el tercero está formado por los andaluces y manchegos “que vinieron, se quedaron y se casaron aquí”. Entre los tres círculos, que configuran el “nosotros”, se destaca el vínculo del parentesco por matrimonio, por compadrazgo (de todo tipo, por ejemplo “le salí fiador”) y hasta por intercambio de propiedades (“me compró y yo le vendí porque era un hombre”), como veremos enseguida entre los vínculos económico-sociales. Más allá de estos círculos se extiende el inmenso desierto del peligro de “los de fuera”, marcados con tres fundamentales diferencias: los suramericanos (“más cercanos, con los que se puede hablar”), los del Este europeo (“más parecidos a nuestra casta”) y finalmente los totalmente distintos y peligrosos, “los moros” (no se distinguen de los subsaharianos). Esta distinción en tres círculos tiene sus reflujos en el proceso de posible integración: se da trabajo, casa y residencia a los suramericanos y se aceptan casamientos con ellos; se da trabajo y se alquila habitación a los del Este, sin embargo a los “moros” no se les da trabajo (hasta 1999 se daba, pero desde que llegaron los suramericanos y los del Este europeo se les niega el trabajo) ni se les alquila y se

estigmatiza a todo el que se casa con ellos o tiene alguna relación con ellos (como los grupos de asistencia y acogida). Esta clasificación es utilizada para el acceso a “los papeles”, trabajo y residencia.

2. *Marcadores histórico-sociales*: la historia, la caracterización de las diferentes culturas y los estereotipos colectivos, transmitidos de generación en generación, son utilizados por los “nativos” como marcadores de identidad y diferencia. Como ya hemos visto, estos estereotipos sirven para la discriminación estadística a la hora de abrir o cerrar el acceso al trabajo. Pero tanto ellos como la misma memoria histórica sirven sobre todo para abrir o cerrar las barreras a la integración.

Todos los discursos de los “locales” coinciden en utilizar los derechos históricos que derivan de la ocupación-poseción del territorio. Es el primer título de legitimidad, el derecho de propiedad de los “nativos”. El grupo del “nosotros” tiene su historia, ha construido la historia del “lugar”, de ahí que coincida la historia del grupo con la historia del lugar. Y esta historia se expresa en signos y símbolos: la estructuración de la repartición de las tierras, que fundamenta las relaciones de vecinazgo, a su vez vinculadas a las relaciones de parentesco o para-parentales y, estas, a las relaciones económicas, comerciales, cooperacionales (“te vendo tierras y te hago mi vecino, si eres mi amigo o si eres pariente o vas a serlo o eres mi compare o vas a serlo o, al revés, si eres mi vecino y de alguna forma mi pariente y amigo, te puedo vender tierras, animales o te alquilo o compramos un tractor juntos o entramos en la misma cooperativa...”). Estas redes estructurales históricas constituyen, a la vez, la fuerza y la debilidad del grupo, en cuanto, por un lado, sostienen todo el entramado económico, social y cultural del mismo y, por otro, lo fijan y anclan a una inmovilidad de autodefensa. “Solo es de aquí y tiene derecho a decidir el que ha hecho todo esto, y los primeros, por lo tanto, son los que han trabajado y se han jodido para hacer posible todo esto, nuestros padres y abuelos”. En concreto, “los que han construido las casas y las calles, los que han construido la iglesia y la escuela, los que han excavado los pozos, los que han levantado los invernaderos y se han inventado los cultivos, los que con sus pocos ahorros en Francia compraron los primeros camiones y levantaron la red que pone en los mercados europeos nuestros productos...”.

Alrededor de estos ejes históricos, sociales y económicos giran las costumbres y hábitos “propios” que manifiestan cotidianamente la identidad colectiva de los nativos de Torre Pacheco. En este sentido es difícil encontrar la natural curiosidad por lo extraño y raro, lo de “los otros”: como, por ejemplo, los dulces o el *kuskús* magrebí (solo lo hemos podido observar entre algunos miembros de grupos de ayuda o acogida). En general, se rechazan como “una porquería”: “Los moros son sucios y por

eso sus platos dan asco. Son machistas y pegan a sus mujeres que son sus esclavas, por esto antes le corto la cabeza a mi hija que se case con un moro. Ya hemos visto casos de desgraciadas para siempre, obligadas a abandonar todo lo que son, desde la higiene a su religión. Basta ver dónde viven y cómo viven para echarse para atrás, son peor que los gitanos”.

Estos son los signos de la historia del “nosotros”. Y son los que enarbolan los de Torre Pacheco para imponer los tabúes-normas sobre la venta y compra, a quién vender o alquilar una casa, un terreno, a quién dar trabajo y a quién no, a quién dar permiso para poner una tienda, un bar..., y sobre todo con quién tener relaciones o no, es decir, a quién considerar con derechos ciudadanos y a quién no.

Dentro de este tipo de signos de diferenciación aparecen también algunos que podemos denominar como de “defensa ecológica”: “Nosotros somos los que nos quedamos, ellos mandan todo a sus casas, a su patria, y se van, y así todo queda aquí esquilado, quemado, y ¿qué dejamos a nuestros hijos? ¿Qué les importa a ellos de lo nuestro ni del futuro de nuestras tierras?”. Ante las cuestiones que giran en torno a la posibilidad de que “ellos, los otros” se queden, la respuesta es bastante unánime (76%): “Los moros ni los queremos ni tampoco quieren, y si alguno desea quedarse es porque está esperando a ver qué pasa en su país; ellos están de paso. En cuanto sus hijas tienen 14 años, las mandan a casarse a su país. Y los que quieren quedarse deben aprender a vivir como los españoles, porque España es de los españoles. Pero son ellos los que no quieren acomodarse ni adaptarse. Viven como los lobos, siempre en grupo, para que nadie se escape del control. Que no le pase como a aquel chico magrebí, al que le tocó la lotería, se apartó de su grupo, se casó con una chica española, se enteraron, fueron a por él, le pegaron una paliza y le quitaron todo; por ahí anda tullido para siempre”. Es la historia de Abud (Javier, desde que se casó con la española), para quien la fortuna fue su desgracia, por tratar de liberarse de las redes de su grupo y “hacer los papeles para ser español”. Sobre el sentido que los magrebíes dan a la ciudadanía y nacionalidad volveremos en otro lugar. Aquí basta indicar que ningún magrebí se autodefinirá como “islamita de España” o “moro de España”, sino a lo más como “islamita o muslim en España”. Una cuestión sobre la que ya nos hizo reflexionar nuestra experiencia de estudio de las relaciones de los palestinos dentro del Estado de Israel o sobre la autodefinición y los signos sociales y culturales de autoestima de los andaluces en el País Vasco.

3. *Valores y símbolos culturales.* En los grupos de discusión y en los ámbitos de los grupos de ayuda-acogida, así como en algunas entrevistas informales con jóvenes (generalmente chicas), se tiene una conciencia clara de lo que podemos llamar “valo-

res compartidos”, distinguiendo tres grupos entre ellos: los que están vinculados a creencias religiosas, los que los entrevistados llaman “naturales, “propios de todo hombre”, y los “de la cultura democrática, a los que todos aspiramos y que tanto nos ha costado y nos está costando llegar”. Esta distinción resulta muy importante a la hora de plantearse la cuestión fundamental de cuáles son los valores que hay que mantener y a los que no se debe renunciar, y cuáles son relativos a las costumbres culturales de cada grupo. La cuestión resulta de gran interés porque coloca sobre el césped del trabajo de campo una cuestión esencial para la epistemología antropológica del intercambio cultural. Hay que decir también que para la inmensa mayoría de los encuestados no hay distinción alguna y que, por lo tanto, todos ellos son “algo que hay que imponer al que venga”, “algo que el huésped tiene que respetar si quiere quedarse”.

Dentro del primer grupo de valores, los de creencias religiosas, hay algunos criterios que gozan de mayor consenso y otros de menos; así, que se trata de una cuestión personal y privada y en la que no debe inmiscuirse el Estado es algo que obtiene una unanimidad total; sobre la opinión de que se trata de algo que no debe manifestarse en público, hay división de pareceres; en general, el consenso tiende a llegar en torno al principio de “basta que no moleste o perjudique a un tercero o vaya contra los derechos fundamentales de la persona”. Para todos es esencial la separación entre “iglesias” y Estado, y este principio lo colocarán entre los “finalmente conquistados por la cultura democrática”. “Cada uno tenga la religión que le plazca, basta que respete los derechos de la persona” (una proposición que en los grupos de discusión gozó del apoyo de todos).

Dentro del segundo grupo se manifestó una cierta ambigüedad a la hora de precisarlos, pero una tendencia unánime a considerar como “valores naturales y propios de todo hombre, pertenezca a la cultura que pertenezca, los del derecho a la vida, el respeto a los niños, ancianos, enfermos y débiles, la igualdad de derechos entre varón y mujer, el acceso a la educación y al trabajo”. Mientras, no se llegó a un consenso sobre las distinciones culturales del comportamiento social del varón y de la mujer, sobre la libertad de expresión, sobre el trato a los animales... En estos casos se introducían condiciones como “según el contexto cultural, según los valores compartidos de cada grupo, según el estilo de vida de cada cultura...”.

Dentro del tercer grupo aparecieron algunos criterios que revelan el cambio de la cultura, de la identidad ciudadana y de la nacionalidad. Crece el consenso en torno a la desvinculación de la identidad ciudadana respecto al lugar de nacimiento, al origen social y cultural, de manera que la misma nacionalidad pierde sus connotaciones

fijas o “esencialistas” en pro de una dimensión dinámica y abierta: una persona es de donde vive y trabaja, establece su red de relaciones interpersonales (se repetía mucho el dicho “el buey no es de donde nace sino de donde paca”). Otro elemento de consenso fue el de imponer a todos los ciudadanos (sean de donde sean y tengan las creencias que tengan) una serie de valores fundamentales: “los de la Constitución”, “los de la cultura democrática”. En este sentido se rechazaba el modelo del “multiculturalismo” (grupos cerrados, una especie de *apartheid* socio-cultural), porque divide y crea conflictos, “en cuanto, se decía, se colocan las costumbres y diferencias por encima de los valores democráticos del respeto de la persona, de la vida, de la igualdad de derechos”. Mientras, se apoya el modelo del “pluralismo y relativismo cultural” (en el sentido de que “los modelos culturales son relativos y nunca absolutos”, se repetía como un eslogan) que dé lugar a la libre opción personal y al juego de las diferencias culturales “dentro del mínimo común denominador, la cultura democrática, los derechos fundamentales de todo hombre y mujer”.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMS, D., y HOGG, M. A. (eds.) (1990): *Social Identity Theory: Constructive and critical advances*, Harvester-Wheatsheaf, Londres.
- BOURHIS, R., y LEYENS, J. P. (eds.) (1996): *Esterotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, Mc Graw Hill, Madrid.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1994): “La cuestión de la supervivencia del mundo púnico en el Mediterráneo occidental”. En *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, pp. 97-114.
- (1998): “En el corazón de la Cabilia”. En *Panorama*, revista de *El Correo de Bilbao* (2 de agosto): 5-7.
- (1998): “La crisis argelina y sus connotaciones antropológicas”. En *El Correo de Bilbao* (21 de septiembre): 33-34.
- (1998): “La crisis argelina y el sistema de relaciones mediterráneas”. En *El Diario Vasco* (San Sebastián, 21 de septiembre): 22.
- (1998): “Las hijas rebeldes del Islam”. En *El Correo de Bilbao* (22 de octubre): 32.
- (1999): “Santuarios de Cuevas y Santerón: rituales festivos de identidad y alianza. Expresión de antiguas federaciones prerromanas”. En *Antropología de la Fiesta*, vol. I (*Identidad, mercado y poder*), Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, pp. 109-131.

- (2000): “Peñas festivas, cofradías, federaciones precristianas en Santerón (Cuenca-Ademuz): un proceso de refuncionalización”. En *Antropología de la Fiesta*, vol. II. Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, pp. 69-87.
  - (2001): “Cuestiones antropológicas en las tensiones actuales del Magreb (Cabilia, Argelia)”. En L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ y Fina ANIÓN HURTADO (eds.): *Antropología del Mediterráneo*, Universidad de Murcia, pp. 217-227.
  - (2001): “Cuestiones de identidad e interculturalidad en Murcia”, ponencia en el *II Curso de Verano de “Antropología del Mediterráneo”*, Los Alcázares (Murcia). Actas en imprenta.
  - (2001): “Mecanismos de inclusión / exclusión en los flujos migratorios (Totana y Torre Pacheco, Murcia)”, comunicación al *II Congreso Internacional de “Antropología del Mediterráneo”*, Los Alcázares (Murcia). Actas en imprenta.
- GELLNER, E. (1980): “Introduction” a E. EVANS-PRITCHARD: *A History of Anthropological Thought*, Faber and Faber, Londres. Edición en castellano (1987), Cátedra, Madrid, pp. 15-39.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1983): *Antropología social y hermenéutica*, FCE, Madrid.
- MORALES, J., et al. (eds.) (1996): *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*, Promolibro, Valencia.
- ROUHANA, N. N. (1997): *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*, University Press New Haven, Yale.
- TURNER J. C. (ed.) (1987): *Rediscovering the social group: a self-categorization theory*, Blackwell Oxford. Traducción al español en Editorial Morata, Madrid, 1989.

# *Jornadas de esfuerzos, crisis y festines*

## *El canon ritual de las prácticas y de la experiencia colectiva en la aldea gallega*

POR  
ENRIQUE COUCEIRO DOMÍNGUEZ\*

Percibo entre los aldeanos del sur de Pontevedra, en el modo de construir narraciones que resuman lo substancial de su experiencia de otros tiempos, una tendencia espontánea —con toda probabilidad mucho más general— a seleccionar de la memoria ciertos episodios alusivos a “prácticas colectivas pautadas”. Estas prácticas colectivas son de dispar carácter —laboral, ceremonial, festivo—; pero tienen en común el constituir procesos formalizados mediante un análogo encadenamiento de fases similares, sin que esto obste para que cada uno de ellos se muestre inequívocamente distintivo cuando aporta su sentido específico a la correspondiente práctica. Lo que aquí trato de afirmar es que la ritualidad inherente a tales prácticas es lo que las convierte en acciones decisivas y efectivas en la experimentación y en la concreción de las relaciones sociales, de la realidad y el *ethos* colectivo; y lo que ulteriormente consagra dichas prácticas, mudadas en “sinopsis para la memoria”, en narradas y paradigmáticas imágenes en movimiento, como condensadores de lo sustancial de todo un *modus vivendi* para quienes lo vivieron.

Examinando las principales formas de intercambio recíproco de ayudas en círculos vecinales de la aldea gallega, hoy virtualmente en desuso —las llamadas *axudas, xoldas, rogas, xeiras* y *contraxeiras*, según la comarca—, es posible ir observando cierto isomorfismo en todas ellas; un parecido detectable en el orden secuencial de fases y “carices” de las actividades desplegadas. Sostengo que ese fundamental isomorfismo de *fiadas* de lino, *malladas* de centeno, *sachas* de maíz, *colleitas*, *cavadas* o *matanzas do porco* no resulta casual apariencia sino consecuencia lógica del hecho de constituir variaciones de un mismo procedimiento organizativo. Una observación detallada nos pone de manifiesto cómo operaba una similar pauta procesual en el seno de todas y cada una de tales modalidades de cooperación agraria vecinal. Sus secuencias genéricas son las siguientes:

Básicamente, (1º) a la reunión de vecinos convocada preacordada en las fincas o la casa de uno de ellos, y preludiada tomando *a parva* u otra colación en compañía, sigue

---

\* Universidad de La Coruña.

(2°) el ejercicio diligente de fatigosas faenas durante la mañana y/o la tarde, brevemente interrumpidas por el *almorzo*; *traballos* generalmente llevados a la práctica en un clima entusiasta, desenfadado aunque “disyuntivo”, moldeado por formas de confrontación lúdico-laboral (*gañala ña*; *desafíos* versificados; pugnas por equipos en habilidad con el *mallo*), que (3°) llegan a su momento crítico a medida que aumenta la fatiga y se acerca el fin de la tarea. para (4°) culminar en el triunfo, jocoso, “premiado” y trivial, de unos u otros, seguido de conciliadores bailes conjuntos y jugueteos juveniles, y —por fin— en un unificante banquete, generoso en comida y bebida. Tras él, puede continuar o no el trabajo, y (5°) en las sucesivas jornadas se devuelve a los vecinos la colaboración recibida, acudiendo a sus predios.

Es más, el examen de otros ámbitos de quehacer laboral cotidiano nos revelará que tal esquema procesual no limita ya su papel estructurante al ámbito de las *axudas* vecinales: a partir de unas variantes más complejas y que abarcan un proceso mucho más dilatado en el tiempo, se extiende, fundamenta y alienta también el desarrollo práctico del año de los canteros o de otros gremios, en tanto que ciclo organizado y dotado de sentido.

Así, el año cantero es la permanente repetición de jornadas de áspero trabajo cotidiano, organizadas sobre la neta prevalencia sobre las fases de asueto, de períodos de ocupación —mañana y tarde—, generadores de tensiones desigualadoras y fragmentadoras. Esta monótona actividad diaria remarca con la práctica la discriminación entre rangos profesionales, la división cualitativa y asimétrica de espacios, tareas, tiempos, tipos de tratamiento personal, y retribuciones. Procesos apenas interrumpidos por fugaces intervalos liminales de descanso y sobria comensalidad entre *compañeros*; tiempos de entidad intersticial (el *almorzo* o *a hora do cigarro*; el *día da paga* una vez por mes, por quincena o, en otros tiempos, irregularmente). Otrora, el rigor laboral y las tensiones disgregadoras también se despejaban pasajeramente mediante una celebración comensal, de movimiento sintetizador, hoy en desuso: cuando se conseguía desprender exitosamente un gran *pastón* de piedra en la cantera, el jefe podía ofrecer una comida a los trabajadores. Pero, a pesar del neto predominio de la disciplina y el esfuerzo laboral, solo interrumpido por *as vacacións* estivales —costumbre inexistente hace cinco décadas— y en las inmediaciones de las fechas navideñas —y en sinérgica consonancia con las celebraciones doméstico-vecinales propias de las mismas—, el año cantero culmina y realiza balance, paradójicamente, despojando de importancia moral a esas ingratas prácticas fragmentadoras y categorizadoras, mediante el postrer “triunfo” de un singular y atractivo hacer unificante. Es decir, el año cantero culmina con una celebración de doble carácter, “ceremonial” y “festivo”, demostrativa tanto de la unidad de la cuadrilla cuanto de la *communitas* gremial; y que consiste en la asistencia conjunta —casi obligada— a los actos litúrgicos matinales, solemnizados ceremonialmente en homenaje a la mística patrona gremial, santa Lucía; y, a la velada, en la comensalidad hermanada en torno a una cena copiosa, excesiva en comida y bebida, *pagada pola empresa*.

Volviendo al esquema procesual general, quizá lo más revelador y —hasta cierto punto— “sorprendente” es que podremos ir redescubriéndolo, desbordando ya el marco de las prácticas laborales y configurando canónicamente diversos y solemnes procesos de celebración colectiva, altamente ceremoniales, y asociados a las crisis de la experiencia vital: gestación-nacimiento, noviazgo-esponsales y velatorio-entierro.

Así, el embarazo y postparto eran acompañados, para la madre, por una rígida disciplina dietética, por prohibiciones ocupacionales y espaciales —reclusión doméstica—; y para sus solidarias vecinas, de la costumbre de donar a aquella chocolate o gallinas. Con ello se verificaba un análisis disociador de categorías de personas, condiciones y roles adscritos. La subsiguiente crisis se identificaba con la intensificación de los “trabajos” de la mujer en la decisiva encrucijada del parto; y el proceso culminaba con una doble reintegración formal —la asistencia de la madre a la iglesia tras el confinamiento, y el bautizo de la criatura—, seguida, inmediatamente o días después, por un unificante convite doméstico a parientes, *padrinos* y otros asistentes.

En el proceso de velatorio-entierro de los difuntos se acudía a la convocatoria de la casa que ya hubiese asistido a exequias propias (minuciosa reciprocidad), donde se establecían turnos de custodia del finado en el *velorio*. La esforzada —por luctuosa— “pugna” ritual se concretaba en activas contraposiciones que ya desde el inicio especificaban los perfiles de cada participante y de cada categoría agente del proceso, y tenía lugar desde el momento en que los familiares en duelo llevaban un discreto y meticuloso control de quiénes acudían o no a presentar el pésame, hasta el trance —paroxístico— en que se producía el formal forcejeo entre el sacerdote-vecindario y los familiares, a la hora de extraer de la casa el ataúd, camino del cementerio. Un trance potenciado escénicamente por la pública separación hogar-difunto, indicada, más allá del simbolismo de los formales desvaríos verbales de la viuda, por la sonora aflicción del llanto de las plañideras. Esa puja crecía en intensidad dramática y seriedad con la misma *conducción* del fétetro por caminos y encrucijadas aldeanas, pues a cada detención de la comitiva vecinos, allegados y arrendatarios rivalizaban activamente en pagar responsos y *recordeiros* por el descanso del finado. La crisis culminante, el punto sin retorno: el funeral y entierro. Y el desenlace —de nuevo unificante—, un opíparo ágape fúnebre que como agasajo se brindaba a familiares y otros asistentes —incluidos los párrocos— allegados a las exequias.

Incluso podremos rastrear la notable consistencia organizativa del esquema —como ya he descrito en otro trabajo— en el encadenamiento secuencial de las mismas romerías en ofrenda a los santos de devoción popular; tanto en su vieja práctica como en la actual, y no obstante las transformaciones acumuladas.

Observamos, pues, una general pauta organizativa de las más variadas acciones colectivas conectadas a dispares órdenes de la experiencia; una pauta conceptualmente aproximada a lo que en términos turnerianos se denomina “paradigma-raíz”; en pala-

bras de Sherry Ortner, “esquema cultural”, o *schéme*, en Bourdieu. Puede decirse que se trata de un canon de procedimientos; una versátil matriz reguladora de la acción, transmitida generacionalmente y profundamente inculcada mediante su puesta en práctica diligente, reiterada y sistemáticamente extendida, concretada en los específicos “modos de acción” (la *malla* del centeno, la *fiada*, el *enterro* o la *romería*) que se ajustan a cada respectivo contexto experiencial sobrevenido al que recíprocamente moldean. No es que exista un “modo de acción” de tal matriz genérica de procedimiento, prototípico o aventajado sobre los demás modos. La *mallada* del centeno no es ni “más” ni “menos” canónica que el entierro, aunque obviamente una y otro no son intercambiables en relación con el respectivo contexto apropiado. Cada uno de los modos es, desde su particularidad formal y competencial, parejo epítome de dicha forma de acción. La matriz es desplegada heteromórficamente, y en cada “modo de acción” está organizando su secuencia concatenada de actos, condicionada por, y condicionante de, la especificidad del contexto.

Desde su inherente ritualidad, estos “modos” (la *sacha*, proceso nupcial, etc.) existen cuando son realizados mediante su puesta en práctica. Otra cosa es que su secuencia sea rememorada y narrada por personas que hayan experimentado participativamente la contrastada sucesión de momentos, acciones, emociones y rasgos que aquella codifica. En este caso no se trata ya de procesos rituales sino, como veremos en su momento, de derivaciones episódicas de aquellos, que con fines expresivos son seleccionadas en la memoria como sinopsis paradigmáticas o como aventajadas metonimias de toda una época y su modo de vida (el acontecimiento de experiencia, por la totalidad experiencial de una población en un tiempo); como epítomes argumentales de un *ethos* singular.

Volviendo a esta matriz protocolaria de acciones, yo propongo denominarla “*radical pragmático*”, pues no se trata de un principio de “argumentación expresiva”, sino de un fundamento formativo y estructurante de actuaciones colectivas a las que cabe considerar como litúrgicas, al generar y demostrar la propia realidad social y cósmica. Opera perfilando esos actos que, por efecto de la reiteración e invariabilidad rituales, emplazan y verifican los conceptos y valores, similitudes, diferencias, asimetrías, adhesiones y rechazos que componen dicha realidad como totalidad dotada de cierto orden. Lo denomino “radical” por representar un principio organizativo básico, genérico y distintivo de todos esos específicos “modos procesuales de acción”. Y, a su vez, a estos modos o cánones de procedimiento que en lo sustancial programan concretos procesos, bien de acción técnica y ritual o bien estrictamente ritual, los denomino “*guiones pragmáticos*”.

Al respecto, es oportuno aclarar qué concepto de ritualidad adopto y qué funciones subrayo de esta cualidad, pues estamos hablando de “guiones pragmáticos” cuya eje-

cución —una de las características claves de la ritualidad—, junto a otras propiedades, los convierte en procesos rituales. Considero que todo tipo normalizado de acción colectiva —independientemente de que se perciba como “laboral” (la jornada cotidiana en el tajo) o como “ceremonial” (la boda o el entierro), y aparte del grado en que la dimensión “litúrgica” que desarrolla haga uso y referencia al simbolismo de “lo sagrado” o no lo haga— comporta necesariamente, en el exacto núcleo de su despliegue práctico, un ejercicio de ritualidad.

Las señas —resumidas por Rappaport— que convergen en caracterizar la ritualidad son las siguientes: (1) Su *codificación* previa, casi refractaria a manifiestas iniciativas personales de innovación. (2) Su *formalidad* (recurso continuo y más o menos ajustado a pautas de comportamiento, espacios, tiempos, categorías y objetos estereotipados, relegando la peculiaridad de las expresiones espontáneas a un segundo plano de importancia o a la insignificancia). (3) Su mayor o menor *inmutabilidad* (importante rasgo, vinculado a la formalidad y prodigado a través de la cíclica y permanente reiteración; repetición que es índice en sí misma, contribuyendo a demostrar la realidad y autenticidad de cada proceso concreto, así como la certeza, vigencia y solidez de los sentidos, metas y valores que implica, puesto que si los mensajes corrientes persiguen reducir incertidumbres cognitivas o morales el mensaje inmutablemente repetido comunica plena certeza sobre lo que declara, ya que no hay traza de incertidumbre que reduzca). (4) Su *ejecución* activa (que conlleva para todos los congregados involucrarse físicamente como participantes; pues, más allá de la afirmación de Rappaport en el sentido de que “sin ejecución no hay ritual”, cabe decir que sin puesta en práctica no hay posibilidad de algo más genérico, como es la “ritualidad”, entendida —en el sentido parcial en que lo hago— como “aspecto o propiedad de la acción que afecta a la realización —por regeneración, transformación y sanción pública— de específicas tramas de relaciones sociales”). (5) En cuanto a la quinta seña propuesta del ritual, *formalidad* frente a “eficacia física”, en el sentido de acción “no funcional”, mi punto de vista difiere del enfoque de Rappaport aunque sin rechazarlo. Si bien es obvio que los rituales, siendo modos especiales de acción colectiva, no apuntan hacia un objetivo de eficacia técnica, basada en la transformación material de aspectos del mundo exterior, sin embargo no agotan la ritualidad, pues esta es un componente también inherente a otras diversas especies de interacción, entre otras los procesos laborales. Estos últimos se desarrollan principalmente en pos de un objetivo funcional: la producción. Pero este objetivo técnico, y su correlativo de garantizar en el tiempo la operatividad de la estructura grupal que lo ejecuta (cuadrilla, empresa o unidad doméstica), solo son posibles realizando e inculcando activamente, constantemente y a través de la emisión de mensajes autorreferenciales y —principalmente— canónicos un marco —la organización humana del trabajo— de *status* y valores, oposiciones e identidades categoriales, de

relaciones de rango y a la vez —y paradójicamente— de *communitas* (gremial, doméstica, vecinal). Un marco perceptible y avalado por todos los partícipes, que se observan a sí mismos, debido al carácter indexal de su misma intervención participativa, refrendando con su presencia física activa la consistente realidad de tal modo organizativo. Un marco que permita experimentar tanto las variaciones acaecidas en el tiempo (ingresos y salidas en la cuadrilla; ascensos y cambios en la categoría profesional y sus atribuciones) como las estructuras, normas y valores permanentes. Esta organización humana del trabajo se realiza en virtud del ejercicio, inherente al desarrollo de la tarea cotidiana, de dicho aspecto de ritualidad. Esto es así porque: (a) en el preciso círculo de la cantera o de las fincas aldeanas, el componente ritual activado asegura una organización funcional de las tareas, con división de potestades decisorias y competencias ejecutorias de las que depende simplemente la eficacia técnica del proceso. Dicho de otro modo, los requerimientos técnicos del proceso de producción involucran los aspectos organizativo-rituales y expresivos, empleándolos para alcanzar la eficacia programada. Y (b) los aspectos organizativo-rituales de la acción se entrelazan y funden continuamente con los aspectos propiamente técnicos utilizando estos escénica y significativamente, de modo que una misma acción conlleva, *ipso facto* e inherentemente, ambos sentidos: el *poñer un tiro* o utilizar explosivos para barrenar un roquedal es una acción técnicamente precisa para explotar grandes lajas de granito; pero, a la par, el que unos manipulen los explosivos y otros se aparten es un acto que ritualmente demuestra la específica, estratégica, responsable y compleja cualificación de los artilleros sobre otros *canteiros* que solo alcanzan a ser pinches, *peóns* u oficiales sin esa capacitación. Al mismo tiempo demuestra el progreso alcanzado por ese concreto artillero, que promoviéndose desde condiciones inferiores de aprendiz, peón y oficial se ha convertido en un autónomo con capacidad de negociar sus buenas retribuciones con los empresarios que contratan sus destajos. Y, a la postre, marca y demuestra la categoría del artillero como un tipo aventajado de operario manual, pero funcionalmente subalterno al compararlo con el dueño de la concesión; ese *canteiro* empresario que, sin empuñar un pico, ni mucho menos arriesgarse a *poñer un tiro* como el primero, controla sin embargo la riqueza generada y las retribuciones, y además solo *deixase caer pola canteira* veinte minutos una mañana sí, otra no, para comunicar al *encargado* los objetivos de producción (privilegio espacio-temporal denotativo de su suprema categoría).

Podría considerarse, entonces, que la ritualidad también comporta un cierto pragmatismo; que posee una peculiar funcionalidad, que no debe ser entendida bajo el aspecto de “eficacia en la transformación física de la materia”. Así, es posible afirmar que uno de los principales cometidos de la ritualidad de las acciones colectivas es el de la eficaz (auto-) intervención en la organización de las relaciones sociales mediante la normalización de sus fundamentos experienciales e interpretativos. Paradójicamente,

en este sentido podría homologarse a la técnica, aunque como una “técnica” muy especializada: una “técnica de intervención, generadora —regeneradora y transformadora— de los fundamentos experienciales y preceptivos de estructuras y procederes sociales”. Señalo que se trata de intervención regeneradora y transformadora porque generalmente asume los dos aspectos a la vez, dados los dos tipos de mensaje, autorreferencial y canónico, que la acción ritual comunica: demuestra vigencias estructurales, normativas y axiológicas, e indica y establece materialmente, a través de presencias y ausencias, inclusiones, omisiones y variantes, los cambios que hayan podido experimentar en el tiempo personas, facciones, condiciones e incluso —con sigilo formal, generalmente— anteriores nociones, reglas y valores.

Entiendo, por tanto, que la ritualidad, caracterizada por esas cualidades citadas para los rituales, constituye una propiedad de diversas formas de acción colectiva; y también de las acciones laborales donde, ante el predominante horizonte de la eficacia productiva, interactúa con el aspecto técnico en un sentido complementario —aunque también supere a la postre la mera complementariedad, ya que el prestigio profesional, signo por excelencia del *status* personal y grupal, desborda el estrecho marco del ámbito de trabajo—. A este respecto habría que considerar que, sin embargo, el pasado campesino nos ilustra con las *axudas* recíprocas vecinales, vividas y rememoradas como verdaderas *festas*; que el propósito convivencial y lúdico de la ocasión llegaba a resultar un objetivo al menos comparable en su importancia al laboral o productivo; a las *axudas* se concurría y se recurría, en mucho, por el atractivo de la ocasión *per se*, incluso aunque este año no se precisase apoyo suplementario. Colaborar facilitaba el trabajo, pero ese “facilitar” cobra, a través de juegos, competiciones, baile, comida, bebida y juerga, un sentido vital, mucho más que meramente ergológico.

En contraste, en los rituales (celebraciones y ceremonias) tal ritualidad adquiriría una condición de faceta especial, central y prevalente; un sentido destacado por encima de objetivos materiales accesorios (aunque, de nuevo, tampoco estos suelen quedar totalmente desplazados). Considero que esta clasificación resulta válida, aun cuando la realidad es compleja y continuamente viene presentando complicaciones clasificatorias. Así, además del doble sentido material y ritual de las concretas tareas laborales o de actos, como la entrega de óbolos en respuestas durante los *enterros*, existen rituales celebrados sin directos propósitos productivos, pero engastados dentro de los procesos laborales más amplios (por ejemplo, la cena cantera o la donación de la *limoeira* —ciertas piezas del cerdo— a los vecinos que ayudaran en la matanza); y existen acciones que persiguen objetivos materiales, pero subsidiarias de procesos celebrativos (así, la colecta de contribuciones, *puxas* o subastas, etc., que toda comisión desarrolla en el *arranxo* de cualquier fiesta aldeana). Sin embargo, la dis-

tinción entre acciones colectivas con una dimensión ritual y los rituales, como acciones colectivas desplegadas con un empeño principalmente ritual, sigue siendo válida, puesto que se refiere al sentido de procesos de acción social totales o completos, y no a fases o secuencias de los mismos.

Más adelante, haré referencia a lo que considero una importante característica de la ritualidad de los “guiones pragmáticos” de los que trato, esencial para entender su centralidad experiencial y su ulterior conversión por quienes los pusieron en práctica en episodios narrativos ejemplificadores de una época, un *ethos* y un modo de vida. Me refiero a lo que puede denominarse la “*consistencia cultural*” de tal ritualidad. Esta consistencia está vinculada precisamente al hecho de que diversos guiones respondan a un mismo radical pragmático genérico, con la consabida analogía secuencial y sintagmática, más allá de las especificidades y pertinencias contextuales. Siendo así, a través de su sistemática puesta en práctica, los “guiones pragmáticos” refuerzan sinérgica y congruentemente el particular sentido ético que pueda programar su común “radical pragmático”. Y lo refuerzan por reiterar coherentemente, aquí y ahí, ahora y después, ese genérico mensaje canónico acerca de vínculos sociales, valores relacionales, etc. Pero aludo en este caso a una reiteración sincrónica de acciones rituales diversas, aunque similares en su común radical; y no a esa reiteración diacrónica que se suele subrayar como característica de cada tipo de acción ritual. Es decir, el obrar los “guiones pragmáticos” en concordancia formal unos respecto a los otros es algo que sinérgicamente contribuye a transmitir la congruencia del sentido que, a la postre, persiguen en conjunto; y, por tanto, a multiplicar la certeza y la pertinencia moral de lo que cada uno de ellos comunica y defiende. Así, *fiadas, mallas, segas, entierros, bodas, romerías*, etc., y a través de ellas el común “radical pragmático del esfuerzo y la comensalidad”, establecen el mensaje de “la ordenada, tensa, dinámica y asimétrica interdependencia mutua entre lo doméstico y lo vecinal, lo parroquial y lo comarcal; entre lo parcial y lo colectivo”, e incluso “entre lo terreno y lo trascendente”.

Volviendo a referirme al “radical pragmático”, que subyace e informa a cada “guión”, hay que precisar que como asociación combinatoria de actos y pauta procesual genérica, solo se expresa esquemáticamente cuando resulta un acto de abstracción interpretativa realizado por el analista, para formular, a su vez, un “modelo” secuencial. Pero tal modelo no es arbitrario sino que pretende reflejar una proteica pauta asociativa, clasificadora y a la vez evaluativa de la realidad local; profundamente arraigada como canon cultural y, siempre en su *polihética* concreción, preexistente a su interpretación antropológica —un canon “cultivador” de la acción y de la experiencia, al otorgarles orden y sentidos—. El modelo de radical pragmático cabe abstraerlo a partir del análisis comparativo de las regularidades —y variaciones— observadas en “sus”

“guiones pragmáticos” específicos; y como tal “modelo general” ha de ser solvente, a su vez, de cara a permitir la percepción y la interpretación de los planos semánticos, de los valores y clasificaciones expresados y “realizados” mediante la ejecución de dichos guiones sustantivos. Otros guiones habrá detrás de los que quepa inferir otros “radicales”.

Si ante la participación en una u otra ocasión de acción colectiva, troquelada según un “guión pragmático” u otro (una romería, la transacción de ganado en el trato ferial, el trabajo con determinado *canteiro*), cabe un cierto margen de toma consciente y calculada de decisión individual, al “radical pragmático” pienso que se recurre de un modo en buena medida acrítico e irreflexivo. Ello es así porque el radical impone una codificación mucho más extendida y profunda, que en casi todo escapa al control de unos actores convertidos en partícipes. Aunque, en cierto modo, al ejecutarse exclusivamente en forma de uno u otro “guión pragmático” concreto, dotado de inequívoca denominación, directa, consciente y sensiblemente experimentado —como la romería—, no deje de presentarse como una “disposición cultural” cuya puesta en práctica emita un mensaje autorreferencial que puede, parcialmente y bajo circunstancias específicas, ser aceptado, desdeñado, matizado o manejado por los individuos o facciones, según sus intereses estratégicos, y otorgándole un sentido u otro, uno u otro valor no coincidente con el que se le supone “propio”. De todos modos, considero esta capacidad discrecional de maniobra por parte del individuo sustancialmente limitada. Recordemos que estos procesos de acción colectiva, pautados mediante “guiones pragmáticos” preestablecidos, incorporan y activan potentes elementos simbólicos en el seno de su marcado componente de ritualidad. El simbolismo, siempre involucrado en las prácticas, opera más seduciendo en los planos emotivo y sensorial, e instilando fundamentos conceptuales primordiales, que persuadiendo argumentalmente a la razón; y a través de su aplicación también se ejerce el control social. Por tanto, el fuerte condicionamiento subconsciente y emotivo, operado sobre quienes se han socializado en un determinado universo simbólico-práctico, es tal que convierte en improbable una plena discreción individual, capaz de calcular de forma meramente racional e impasible la conveniencia de participar en los procesos de acción o los modos posibles de hacerlo. Detrás de posibles decisiones hay vivencias, experiencias, adherencias y rechazos, agri-dulces perplejidades, asociaciones emotivas, señuelos sensoriales y consecuencias posibles, cuyas ramificaciones y potenciales alcanzan más allá de la mera reflexión racional sobre la oportunidad y modo de intervención en la acción, marcando la perspectiva que “es grata” y “atractiva” o “ingrata” y “repudiable”, llegando a operar a contrapelo de cerebrales estrategias racionales y generalmente determinando el sentido de la participación. Además, el control social, en forma de persuasión simbólica o de imposición, siempre trabaja estrechando el margen de autonomía individual (así, había forzosa-

mente que acudir a las *axudas* para vecinos consortes, aunque se tuviese que colaborar codo con codo, entre otros, con algún vecino enemistado y siempre que no fuese en la casa de este último). La misma realización de la acción ritual colectiva, debido a su carácter indexado torna, además a quien se involucra en ella en un partícipe cuya misma presencia activa no “simboliza” su propósito de integrarse y contribuir a la unidad grupal, sino que está integrándole física y fácticamente en ese grupo que activamente se auto-experimenta; es decir, su mera presencia contribuye efectivamente —y no simbólicamente— a refrendar y atestiguar *per se* el modelo de realidad y de orden moral declarado y “generado” a través de dicha acción. Incluso cuando la participación en una celebración pretenda aportar un tono de confrontación, el mismo hecho de participar alimenta la importancia de la realidad edificada ritualmente, implica el tácito reconocimiento de la posición dentro de un vigente continuo de relaciones sociales y promueve al actor como partícipe: como parte integrante del contexto modelado por la acción.

En última instancia, el ubicuo despliegue práctico —con todo su dispositivo simbólico ritual— de un “radical pragmático” genérico, a través de su conjunto de “guías pragmáticas”, que constituyen parte nodal del acervo actual de la tradición de una población, es algo que contribuye vigorosamente a tatuar en las mentes, desde la temprana infancia, dicho “radical pragmático” como un genérico y tectónico *modus operandi*, inaccesible al cuestionamiento integral consciente; como un modo de proceder conforme a la realidad misma de las cosas y las relaciones humanas y, por tanto, trasunto práctico del más básico sentido común. Un aldeano podía rehusar participar en *casamentos*, *fiadas* o en la aleación de caminata, solemnidad y jolgorio de las romerías, desdeñando en general estas prácticas como carentes de importancia o de sentido para él; pero, al mismo tiempo, accedería a participar en *enterros* y *conducciones* de vecinos difuntos; en cosechas o *vindimas* colectivas o —siendo del gremio— en la gran cena anual de las cuadrillas canteras... cuando, sin percibirlo conscientemente dicha persona, unos y otros actos se encontraban, a mi juicio, informados por un mismo radical pragmático al que denomino “radical del esfuerzo y la comensalidad”. No cabe impugnación del radical por quienes a su telúrico ritmo se mueven desde niños. Incluso discrecionalmente —y aquí entra en juego el margen de maniobra individual— cada persona puede participar en las mismas acciones colectivas frente a las que posiblemente presente una actitud en general abstencionista, cuando concurre un factor excepcional: participar en la celebración de determinado *casamento* cuando el novio es el hijo de un hermano o en determinada romería cuando es en honor de cierto santo al que en su día elevó una promesa que precisa cumplir. Por tanto, aunque se deje de colaborar con unos, es insensatez aislacionista el eludir toda participación en uno u otro círculo de *axudas* colectivas; aunque no se acuda a *enterros* es forzoso asistir a los vecinales, y máxime si afectan a casas de parientes, amigos o vecinos bien avenidos —y siempre existe un *enterró* en el que ine-

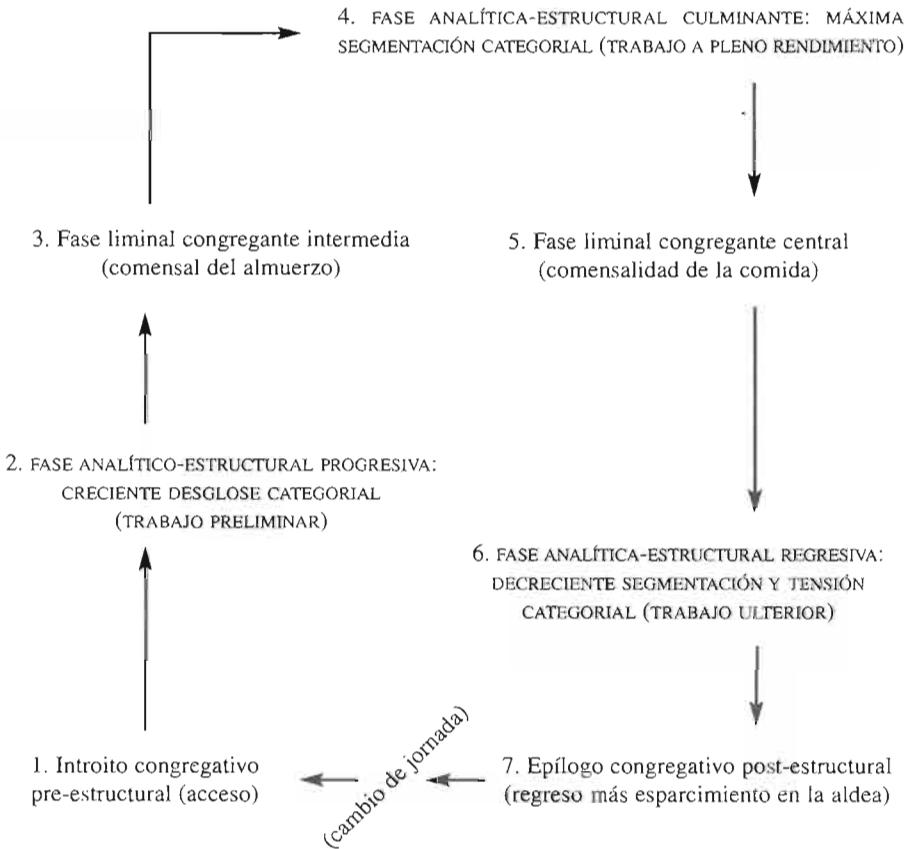
xorablemente tendremos todos que participar—. Y en uno u otro caso se participará encarnando a la persona —que no “personaje”— dentro del “guión pragmático” específico que sea al caso; guiones reiteradamente informados una y otra vez, aquí, allí, entonces y siempre por un común “radical pragmático”, por un profundo substrato metodológico presupuesto por todos.

El condicionamiento del criterio individual por los “radicales pragmáticos”, por otro lado, no es algo exclusivamente atribuible a este tipo que ahora presentaré, el “radical del esfuerzo y la comensalidad”, claramente distinguido por polaridades emotivo-sensoriales de carácter cuasi festivo, gratas e inequívocas promotoras de la adhesión a una noción de integración e igualamiento vecinales. La solvencia en el condicionamiento y formalización de la acción por vía simbólico-ritual es también propia de otros “radicales” que presentan distintos encadenamientos episódicos. E incluso de radicales —como en el que propongo denominar “radical pragmático de la confirmación estructural”, caracterizador actual del proceso práctico de relaciones laborales en el seno de canteras, actividad portuaria, industria o construcción— que presentan “tonos” emotivo-sensoriales —o convivenciales— más bien ingratos, de carácter rutinario y extenuante y, en el polo moral, una orientación desigualitaria hacia la disciplina y la afirmación de las diferencias de rangos.

En este sentido, es posible que para una población que comparte su devenir “navegando un mismo río de tradiciones” el conjunto de las acciones colectivas resulte aglutinado mediante la concurrencia de unos pocos y distintos “radicales pragmáticos”, entre sí opuestos y complementarios, alternativos o incluso complejos cuando se integran unos en otros obedeciendo a una prelación ética. Analizando la actividad canteril en el presente, en el sur de Pontevedra, puede observarse cómo se oponen y complementan dos “radicales pragmáticos” de sentido contrario. Uno de ellos, el de la “confirmación estructural” ya mencionado, origina el “guión pragmático” de esa rutina laboral cotidiana que actualmente erige la estructura de tensas relaciones jerárquicas en la cantera, en la obra, etc. El otro, de nuevo el ya citado “radical del esfuerzo y la comensalidad”, más complejo porque somete e integra al primero a guisa de árida fase antecedente contrapuesta a otra consecuente de distensión y celebración, informa el “guión pragmático” del ciclo anual, introduciendo la experiencia de una fundamental *communitas* gremial cantera, de una unidad de base que contrarresta —e incluso reconduce al otorgarle un sentido y desenlace positivo — el gran potencial de desunión y erosión moral derivado de la experiencia de las tensiones estructurales del trabajo.

Pues bien, el “radical pragmático de la confirmación estructural” podría expresarse según el siguiente esquema cíclico, correspondiente a la jornada laboral rutinaria.

GRÁFICO 1: RADICAL PRAGMÁTICO DE LA CONFIRMACIÓN ESTRUCTURAL



Este esquema refleja el procedimiento actualmente común a las rutinas organizativas de la práctica laboral en distintas ramas de actividad empresarial. En el caso de la cantería, informaría al siguiente “guión pragmático” cíclico.

ESQUEMA 1 DEL GRÁFICO 1: GUIÓN PRAGMÁTICO DE LA JORNADA EN CANTERÍA

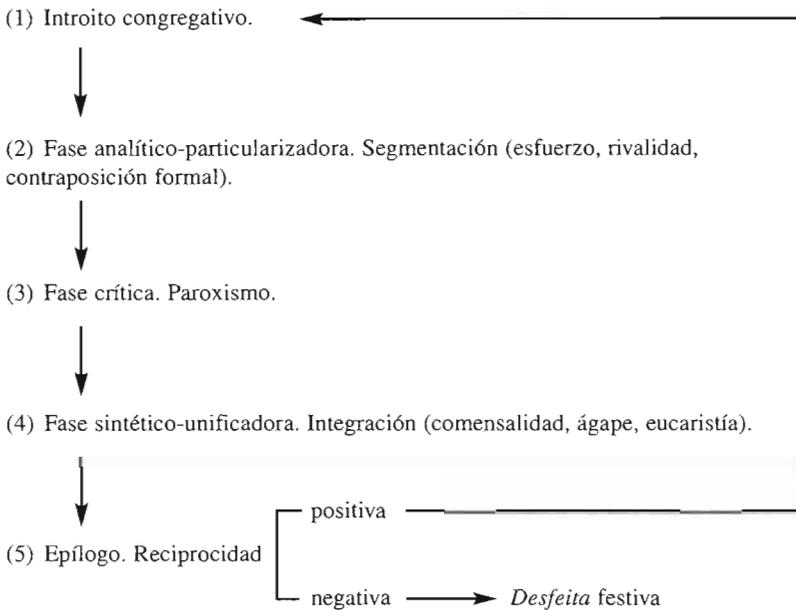
- 
- (1) Comienzo de la jornada: acceso a la cantera a primera hora, reuniéndose y compartiendo los miembros de la cuadrilla, por turnos, el vehículo de uno de ellos o un todoterreno provisto por la empresa. El *canteiro* propietario accede a hora más tarde y en todoterreno propio.
  - (2) Preparación de materiales e instrumental por los aprendices y peones; comienzo, a intensidad moderada, del trabajo de los oficiales *canteiros* y de los *barrenistas* o artilleros (todos ellos destajistas), *arriba da bancada*. El propietario de la cantera transmite a primera hora los objetivos de producción del día o la semana al encargado (empleado en plantilla de la propiedad) y consulta con la secretaria (otra empleada), para abandonar la cantera a renglón seguido.
  - (3) Receso a media mañana para *o almoço* o *botar un pito*; fugaz congregación para el descanso, alimentación y diálogo, donde se desdibujan los contrastes de acción y trato entre oficiales, *peóns*, aprendices y otras categorías (si bien, y esto es efectivo en la intensificación de ciertas separaciones categoriales, ni el ausente propietario de la cantera ni, a menudo, el encargado comparten tabaco y charla con los destajistas).
  - (4) Trabajo a pleno rendimiento: potestad de mando reservada al jefe. Tareas de riesgo o precisión (*tira-la liña* en la roca; *poñer un tiro*, manejar la compresora o la grúa), ejecutadas restrictivamente por artilleros, oficiales o *peóns* veteranos en espacios a ellos reservados (*arriba da bancada*). Tareas de esfuerzo, apoyo y complemento (limpieza de la grava; picado de *pastas* de granito; transporte de herramienta), ejecutadas por *peóns* y aprendices, en el espacio seguro de *abaixo da bancada*. Plena disponibilidad a las instrucciones por parte de aprendices y peones nuevos.
  - (5) Receso de mediodía para la comida; los trabajadores, o bien regresan a sus hogares, o bien se reúnen para comer conjuntamente y compartir sobremesa (incluido el jefe de los destajistas).
  - (6) Reanudación del trabajo a la tarde y, con él, de la puesta en práctica de las asimetrías laborales y de autoridad. La labor es más relajada y centrada en tareas menos urgentes y arriesgadas que las de la mañana.
  - (7) Fin de la jornada; regreso a la aldea de los trabajadores y reunión a última hora de algunos de ellos —incluso el jefe de la cuadrilla— para la diversión compartida en torno a unos vinos. El *canteiro* contratista del destajo y el encargado nunca participan en tales reuniones.

(cambio de jornada)

GRÁFICO 2. RADICAL PRAGMÁTICO DEL ESFUERZO Y LA COMENSALIDAD

Por su parte, el abstracto “radical pragmático del esfuerzo y la comensalidad” consiste en la siguiente secuencia de fases:

(Devolución práctica de la ayuda recibida; concurrencia conjunta en ulteriores romerías; presencia en funerales de casas que le asistieron a la propia, etc.)



Adquiriendo diversas concreciones en los diferentes “guiones”, podemos observarlo tras las formas tradicionales de *axuda* colectiva vecinal. Dejando al margen aquí otros “guiones” asociados, secuenciadores de procesos de acción no laboral, iré manifestándolo en los “guiones” de tres principales formas de *axuda*.

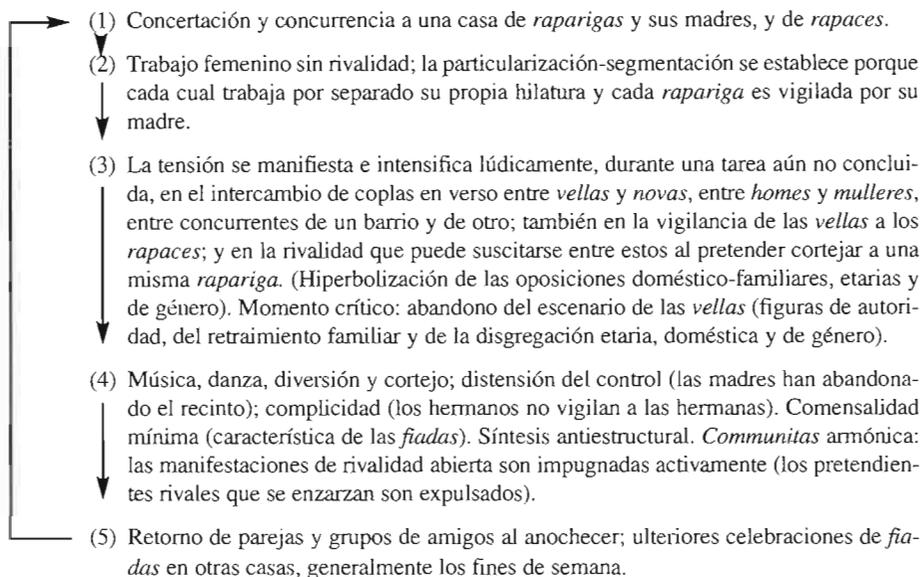
ESQUEMA 1 DEL GRÁFICO 2: GUIÓN PRAGMÁTICO DE LAS SACHAS DEL MAÍZ

- 
- (1) Reclamo de la ayuda la víspera; acuerdo de las tandas de ayuda; suministro de la *parva* o el desayuno por el receptor de la ayuda a los colaboradores de la jornada (congregación con pequeña comensalidad).  
↓
  - (2) Competición progresivamente intensificada (esfuerzo laboral progresivo) entre los *sachadores*; cuando se trataba de *sachas* femeninas, las *raparigas* rivalizaban por grupos para *gaña-la ña*, rematando en primer lugar la propia porción de terreno y alcanzando consecuentemente la *cabeceira* de la finca a *sachar*.  
↓
  - (3) Intensificación extrema de la rivalidad; indeterminación normativa: respeto / transgresiones a las reglas del juego; incluso amagos violentos entre las rivales que protestan la victoria. La vencedora en *leva-la ña* come la fruta con que premia el propietario, elige el canto y el baile que entonar e imponer a todas las restantes.  
↓
  - (4) Acatamiento de la fugaz autoridad de la triunfadora (y de la provisional jerarquía); baile, canto, jolgorio; comensalidad distendida en la *comida* proporcionada por el anfitrión-receptor de la ayuda. Libaciones extraordinarias de *viño* y aguardiente; juegos lúdico-sensuales entre *mozos* y *raparigas*; concurrencia e indiferenciación *novos-vellos*.  
↓
  - (5) Término de la *axuda* en la casa —salvo en las *casas fortes*, donde el trabajo se reanudaba a la tarde—. A la tarde o a la jornada siguiente se devuelve la ayuda recibida, por turno, a alguno de los colaboradores.

ESQUEMA 2 DEL GRÁFICO 2: GUIÓN PRAGMÁTICO DE LAS MALLADAS DO CENTEO

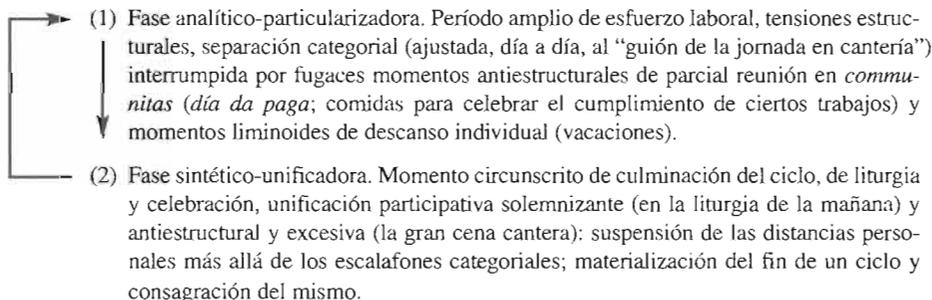
- 
- (1) Reclamo de la ayuda; concurrencia a la *eira* de la casa beneficiaria de la jornada; toma de la *parva* y extensión de la mies en la era.  
↓
  - (2) Intenso trabajo físico en escénica rivalidad masculina (solteros / casados; habitantes de uno y otro barrio) y en segregación laboral y espacial masculina / femenina (*mallar / aventar*; *eira / cocina*).  
↓
  - (3) Intensificación paroxística y multidireccional de la rivalidad: forzamiento del ritmo de *mallada*; añagazas para resultar triunfador (enterrar *olas*); violación alegórica de los umbrales y del núcleo de la unidad doméstica por el vecindario (atar las manos de la mujer de la casa); peleas lúdricas entre solteros y solteras.  
↓
  - (4) Unificación y distensión: comensalidad con profusión de alimentos y bebidas: confusión en complementariedad de “lo vecinal” y “lo doméstico”, en torno a la mesa de la casa receptora de ayuda.  
↓
  - (5) Retorno distendido y cuasi festivo de los colaboradores por el camino; al día siguiente o a la tarde se prestará la *axuda* a otra de las casas consortes.

ESQUEMA 3 DEL GRÁFICO 2: GUIÓN PRAGMÁTICO DE LAS *FIADAS* DE LINO



Por último, esquematizo cómo el árido “guión pragmático de la jornada en cantería” queda subordinado, sometido y “culturizado” por el “radical del esfuerzo y la comensalidad”, al ser prácticamente integrado dentro del tradicional “guión pragmático del ciclo anual cantero”, que culmina en el voto celebrativo-ritual, de doble carácter, comensal y litúrgico, por la unidad de la cuadrilla y del gremio.

ESQUEMA 4 DEL GRÁFICO 2: GUIÓN PRAGMÁTICO DEL CICLO ANUAL CANTERO



Vistos los “guiones pragmáticos” que en el plano laboral se ajustaban al radical “del esfuerzo y la comensalidad”, entrevemos la centralidad que este *modus operandi* ocupaba en el panorama de la sociedad aldeana. Como ya he señalado, esa centralidad resulta confirmada cuando observamos que asimismo inspira otros procedimientos de acción fundamentales. Unos procedimientos vinculados a procesos insertos, por un lado, en la cíclica práctica de las difíciles relaciones recíprocas de amplios colectivos parroquiales, y en la de estos con el dominio de “lo sagrado” (romerías con comitivas procesionales plurales); y, por otro lado, a prácticas insertas en procesos rituales de *transición*, esenciales en la superación ceremonial de las crisis del ciclo doméstico y vital y en la determinación de los vínculos recíprocos de personas y hogares con la comunidad vecinal aldeana (nacimiento-bautizos, bodas y, sobre todo, entierros). Es decir, el “radical del esfuerzo y la comensalidad” informa los guiones de los procesos colectivos directamente asociados con importantes y decisivas encrucijadas existenciales. Sin embargo, también aparece su impronta en “guiones pragmáticos” ordinarios, dirigidos al abordaje de procesos de *transacción* claves para la viabilidad doméstica en aspectos algo menos “trascendentes”, como en las ayudas vecinales o en el trato de compraventa de ganado, donde se jugaba como en ningún otro terreno —salvo procesos hereditarios y compraventas de fincas— el beneficio o el quebranto para la hacienda hogareña.

Se puede interpretar que la centralidad de este radical, su orden secuencial reiterado, su versatilidad en cuanto a “guiones pragmáticos” y su extensión a diversos órdenes de la experiencia son síntomas de los que cabe inferir la necesidad en la que se ve la población aldeana de provocar un efecto determinado; un efecto dinámico y vital que, aunque comprometido en la consecución de los objetivos evidentes de cada caso (colaboración laboral; refrendo de la convivencia vecinal; cumplimiento de promesas, exaltación del propio santo patrón, compraventa de un ternero, etc.), resulta de alcance más amplio que los mismos. En mi opinión, el efecto dinámico general de las acciones compuestas según el “radical del esfuerzo y la comensalidad” no por vital deja de resultar paradójico, ya que consiste en pactar y efectuar una trama permanente de convivencia y de transferencias a través de los delicados límites morales entre agentes sociales del entorno aldeano, afirmando e integrando simultáneamente ese enfrentamiento (más o menos potencial) y esa interdependencia que constituyen las relaciones real y necesariamente existentes entre dichos agentes. Y ello vale también para las relaciones dentro de y entre las cuadrillas de canteros. Para ello, dicho radical articula la sucesión de dos movimientos de opuesto sentido fusión / fisión:

1°. El primero de ellos comienza perfilando vigorosamente la separación de identidades y consistencias morales de las categorías y ámbitos colectivos equivalentes —principalmente de las categorías sexuales, etarias y / o laborales; de la casa frente a otras casas; de los entornos vecinales frente a otros entornos lugareños; y de la comunidad aldeana frente a otras parroquias— para, limitando su autonomía a partir de la fase crítica, fundirlos litúrgicamente, en la fase de síntesis y como porciones subsidiarias y complementarias, en un ámbito de integración de superior magnitud (el vecindario, la parroquia, el entorno comarcal) del que dependen para su pervivencia.

2°. El segundo movimiento provoca una conflictiva integración en comunidad; integración dependiente del controlado flujo de transacciones entre sus ámbitos constitutivos y, por tanto, paradójicamente dependiente de una permanente y vigilante tensión entre dichas partes; tensión controladamente disgregadora de unos respecto a otros, y alimentada de gestos más o menos manifiestos e intencionales de competitividad, reto y distanciamiento interesado. Así, la ayuda recibida y el alimento se deben devolver cuando sea preciso, y a poder ser —el segundo— con mayor prodigalidad; los huéspedes de la romería de hoy serán los anfitriones de la *fiesta* de mañana, en la que el despliegue pirotécnico, la calidad de la música y el número de concurrentes deberán sobrepasar los ahora disfrutados; el vecino que hoy acompañe en la *conducción* fúnebre de un familiar será apoyado en su momento de duelo, *levando moitísma xente* en el mejor de los casos. Este segundo movimiento, asimismo, provoca que tal comunidad sea experimentada —invirtiendo provisionalmente la primacía del todo sobre la parte— como dependiente de lo que el ámbito menor, soberano en lo suyo, aporte al conjunto (en las *axudas* agrarias la casa alimenta al vecindario; en la romería la feligresía anfitriona brinda sus campas y su *fiesta* a la diversión propia y forastera; en el entierro el muerto aglutina la parroquia de los vivos...).

En síntesis, el efecto performativamente provocado por el “radical”, a través de la ejecución de sus plurales “guiones pragmáticos”, es una pulsión dialéctica que ubica y crónicamente actualiza la existencia, la tensa interdependencia y la ordenación de las instancias constituyentes del cosmos social aldeano. Una pulsión dialéctica consistente simultáneamente (1) en reproducir y resaltar las discontinuidades morales y ontológicas que definen ciertas instancias identitarias (colectivos, grupos, categorías) como específicas y más exclusivas, para fundirlas temporalmente en otros determinados ámbitos identitarios que resultan definidos a su vez como unidades “totales” y más inclusivas, con lo que pone paradójicamente de manifiesto la precariedad y el carácter “compuesto” de estas totalidades; y (2) en producir las continuidades morales y ontológicas, determinantes de las instancias más inclusivas, desde la

reiterada y transitoria fragmentación inicial de aquellas en esas instancias más exclusivas (casa, oficios y categorías, hombres, mujeres, viejos, jóvenes); con lo que pone de manifiesto el carácter finalmente parcial, incompleto, segmentario y subalterno de estas porciones.

Pero la puesta en acción de los radicales no se detiene en demostrar esa tensión y complementariedad, que dialécticamente vincula partes y todos sociales, sino que el mismo orden sintagmático que impone reiterativamente, determina una oposición asimétrica (o aloestatutaria) y una jerarquía de valores que a la postre proclama la primacía de las totalidades sobre las parcialidades y su ordenamiento escalar. A este respecto, traigo a colación el contraste que en *El pensamiento salvaje* hizo Lévi-Strauss entre “juegos deportivos” y “rituales”. Para este autor, los juegos deportivos tendrían un efecto *separador*, estableciendo una diferencia entre jugadores ahí donde inicialmente nada indicaría desigualdad; mientras que el ritual operaría inversamente, al ofrecer un vínculo *unificador* entre grupos inicialmente separados. Los juegos generarían asimetría partiendo de una paridad general, mientras los rituales producirían simetría totalizadora congregando parcialidades. Divergencia frente a convergencia. Pero ¿qué ocurre cuando en un mismo proceso se integran ordenadamente “juegos” —si no “deportivos”, sí laborales y competitivos— y rituales? Los “guiones pragmáticos” organizados según la secuencia “del esfuerzo y la comensalidad”, desde la vendimia hasta la romería, y concretados en prácticas ritualizadas conjugarían en un único proceso —o estructura sintagmática— el juego y la competencia de tipo laboral o ceremonial con la estrictamente ritual celebración de la liturgia y la comida; pero lo harían ordenadamente, estableciendo una prelación ética de sentidos; prelación codificada en el mismo encadenamiento diacrónico que trazan. Es decir, debido a la colocación de cada secuencia sintagmática en un preciso momento temporal fijo, distinto al de las restantes, los juegos, esfuerzo y competición (hasta en los velatorios era costumbre *botar unha partida de cartas*) invariablemente se relacionan con la liturgia y el ágape comensal como antecedente y consecuente; y operan comunicando metafóricamente, e inculcando, todo un profundo campo de sentidos connotados. El esfuerzo competitivo antecedente (y “cismático”) es a la participación litúrgico-comensal consecuente (y “unificante”) como lo precursor es a lo sucesor, como lo transitorio a lo concluyente, como lo incompleto a lo acabado, como el camino al destino, lo incierto a lo cierto, lo accesorio a lo esencial, lo instrumental a lo final; pero también como el medio al fin o la condición a la concesión, y así sucesivamente. Es un modo sumamente efectivo, por tanto, de indicar una fundamental escala de valores convivenciales y de “estados vinculativos”, de dar corporeidad experimental a la compleja estructura social que corresponda a dicha escala —incluyendo los

elementos de conflicto que le son propios, aun para someterlos a la unidad— y, al mismo tiempo, de implicar en la experiencia y edificación de todo ello a todo individuo y segmento social mediante la activa participación física.

Esta participación activa supone que para los concurrentes no se trata de “*escenificarse* a sí mismos” sino de *efectuarse* a sí mismos en y con la práctica. Los “guiones pragmáticos” no equivalen a “guiones dramáticos”, no solo porque no argumentan espectáculos, donde la escenificación se estructure desde el sistemático cisma entre actores y público espectador, constituyendo un “paréntesis contextual para actuar *acerca de* la realidad” sin intervenir prácticamente sobre la misma. En cambio, los “guiones pragmáticos”, al argumentar ritualmente unas y otras prácticas colectivas, involucrando como agentes participantes a todos los concurrentes, “operan efectivamente, aquí y ahora, *sobre* la realidad misma” en la percepción que de ella se tenga; y a la postre lo hacen en todos sus ricos y diversos órdenes y dominios.

La centralidad del “radical del esfuerzo y la comensalidad”, con todas las implicaciones sociológicas y prelações morales que establece mediante su puesta en práctica a través de sus versiones o “guiones”, también nos permite comprender por qué hoy como ayer se espera y se exige que el ciclo anual cantero culmine en la ofrenda a santa Bárbara; y también, como siempre, en el feliz, copioso, distenso y liminal festín compartido entre los *compañeros* y jefes. Bien es cierto que aquel “guión pragmático de la jornada en la cantera”, esquematizado más arriba, es componente lógico y aspecto procedente de un más amplio modelo moderno e industrial, del año; de un “guión pragmático de confirmación estructural cantera” férreamente productivista y jerarquizante, análogo al de otras muchas ramas de los sectores industrial, extractivo y de la construcción, en el que se articulan varios ciclos, además del diario. Estos ciclos, como ya dije, son (1) un ciclo mensual rematado en el sábado de *a paga*, con *farra* y pagos *de roldas* de bebidas, a la noche, entre canteros jóvenes; y (2) un ciclo anual en el que las temporadas laborales se interrumpen con dos momentos liminoides: las *vacaciõs* veraniegas y las navideñas. Los canteros de hoy día han asimilado este “guión pragmático” y asumido participar en su planteamiento de la acción, con las exigencias y las recompensas que aquel codifica: paga regular, extraordinarias y vacaciones. El “guión pragmático de confirmación estructural cantera” del pasado no resultaba tan marcadamente jerarquizante como el que se va implantando desde la década de los sesenta e incorporaba mayor variedad de gratos intervalos “antiestructurales” y de comensalidad, amén de prever frecuentes intercambios recíprocos de auxilios laborales entre cuadrillas para *virar pastõs* cuando las fuerzas de una u otra no bastasen; pero sus retribuciones eran mucho más modestas e irregulares (a obra hecha); sus condiciones de seguridad y esfuerzo, mucho más duras, y las

*vacaci3ns* eran un concepto sin sentido en la cosmovisi3n aldeana. Hoy en d3a esas condiciones ser3an directamente percibidas como inconvenientes intolerables por cualquier cantero. Sin embargo, tambi3n es cierto que ese crudo modelo “importado” de ciclo anual “neocanteril” no ha sido asimilado sin m3s, sino que ha precisado una “readaptaci3n” o “culturizaci3n” local; un ajuste a moral, obrado por su coordinaci3n y peculiar s3ntesis con el ya citado “radical del esfuerzo y la comensalidad” y su culminaci3n en misa y 3gape colectivo a fin de a3o. Certo es tambi3n que una cena de *compa3eiros* no hace tabla rasa de la f3rrea din3mica cotidiana, f3rtil en roces, agravios y hast3o; ni tampoco, claro est3, ser3a asumible como alternativa a uno u otro de los derechos laborales que fija el moderno planteamiento y las leyes del trabajo. Pero tampoco le basta al cantero con las vacaciones: como en el pasado, su a3o ha de cerrarse compartiendo la cuadrilla una misma mesa, y este fest3n brindado es rasgo que se tiene en cuenta a la hora de juzgar el prestigio y popularidad del jefe, que act3a as3 como un buen “redistribuidor” —como un personaje cuyo “capital simb3lico” depende de unas concretas manifestaciones de prodigalidad y un dinamismo organizador—. Incluso hoy en d3a, el ciclo anual cantero ha de amoldarse tambi3n al “radical del esfuerzo y la solidaridad”. No solo porque la reiteraci3n temporal c3clica del mismo contribuye a regenerar sensorial y emp3ricamente la verdad de la especificidad gremial del colectivo *canteiro*, al comprobar su continuidad en el tiempo y al minimizar las discontinuidades generacionales, sino debido asimismo a la influencia de esa caracter3stica de la ritualidad de los “guiones pragm3ticos” que ya mencion3 antes: su consistencia cultural o coherencia sist3mica, asociada a la “reiteraci3n sincr3nica” de un com3n “radical pragm3tico”. Actualmente, dicho radical sigue rigiendo la concepci3n de buena parte de las pr3cticas de interacci3n colectiva aldeana, aunque hayan cambiado aspectos del desarrollo concreto de los respectivos “guiones pragm3ticos” que fundamenta. Es cierto que las *axudas* rec3procas vecinales se han abandonado en su pr3ctica totalidad, con el general desplazamiento de la agricultura de autoprovisi3n a un plano residual o inexistente, dentro de las estrategias de adaptaci3n econ3mica de los hogares aldeanos; pero las formas que, aun a bajo tono, se practican —la *vindima*, la *recollida do millo* o la *colleita das patatas* entre vecinos de edad— lo hacen bajo dicho “radical”. La matanza, ah3 donde se mantiene, se sigue celebrando seg3n el gui3n del pasado, aunque hoy generalmente responda m3s a la intenci3n de promover y celebrar el reencuentro familiar con los hijos y nietos urbanitas, que a un imperativo subsistencial y vecinal como anta3o. Si bien parece que dicho planteamiento no sigue formalizando el esquema de la ritualidad propio del —parto— puerperio, sin embargo tengo constancia de que a menudo el nudo de duelo, complicaciones y sufrimiento propio de los *enterros* —ante todo cuando convocan a familiares o allegados lejanos— sigue culminando con un desenlace de substanciosos banquetes de marisco, cocido y vino.

Hay que prestar especial atención a la vigencia de las celebraciones domésticas (cena de *Noiteboa* y *Ano Novo*) que tienen el mismo momento propio —y el mismo sentido lógico de alentar la experiencia de la *communitas*, aunque a escala familiar— que las celebraciones que cierran el año cantero. Por su parte, las celebraciones vecinales asociadas al solsticio de invierno (*Seráns*; *tardeadas*; *Noite dos Manolos* en la noche de san Silvestre; *Festa das solteiras* en santa Lucía; *Festa dos solteiros* en san Sebastián) se han abandonado —a excepción de esporádicos *magustos* en las noches del crepúsculo del año—. A cambio, el “año” de las actuales asociaciones vecinales de parroquia culmina con banquetes o cenas de confraternización en los locales asociativos, tras largos meses con asambleas, a menudo polémicas o conflictivas, elecciones, asimétricas tomas de decisiones y trabajosas ejecuciones de proyectos sociales. También habría que hablar de las comidas y *merendas* con que, tras ascender a los montes, se regalan ocasionalmente vecinos de lugares aledaños o miembros de peñas. O de las “*festas* gastronómicas” que tanto han proliferado recientemente. En resumen: distintos, novedosos o renovados “guiones pragmáticos,” imbuidos del “radical del esfuerzo y la comensalidad” orientan, hoy, el grueso de las prácticas de la población aldeana y de las expectativas acerca de las mismas, constituyendo el caudal central de su tradición y lo original de sus innovaciones. Sinérgica y convergentemente, unos y otros “guiones” reiteran una determinada coherencia formal —el “radical”— que cobra su pleno sentido en la culminación reunificadora y que se experimenta como una adecuación moral —o un deber—. Y en el año cantero la alienación, la experiencia de las asimetrías estatutarias y de la disgregación vinculativa, dimanadas de la práctica laboral cotidiana, solo pueden contrarrestarse mediante el repertorio de prácticas antiestructurales y liminales de dispar importancia y eficacia; desde la charla y el *botar un pito* a la hora del almuerzo, hasta la gran cena que cierra y hace balance positivo de todo el año. Y es esta ordenación secuencial y moral lo que permite hacer congruente el trabajo y la condición cantera con el conjunto de la experiencia convivencial de estas personas en su entorno aldeano; lo que otorga a aquellos, en definitiva, “habitabilidad” y consistencia cultural. La ordenación mediante el “radical” puede decirse que contribuye destacadamente a dignificar el *status* de dichos oficios, en contraste con otras dedicaciones que, aparte de resultar peor retribuidas y ofrecer mayor precariedad, se apartan sustancialmente del “radical” aldeano e imponen una autoritaria y unívoca determinación de horarios, ritmos de trabajo y retribuciones por parte de la empresa, sin hacer concesiones en forma de gratificantes prácticas celebrativas o antiestructurales. Quizá uno de los mejores ejemplos de estas dedicaciones fuese el *ir ó peixe*: el acudir por temporadas a la descarga del pescado en el puerto de Vigo. El ajuste a un “guión” orientado por el “radical del esfuerzo y la comensalidad” en este sentido también indica que, como partí-

cipe en la empresa colectiva, el trabajador dispone de un margen de maniobra de cara a mantener o interrumpir su vinculación con la misma; que opera un subyacente principio de reciprocidad bajo las asimetrías categoriales, y que la lealtad ha de recibir una contraprestación consistente también en reconocimiento personal y profesional. Mediante la concreción práctica de tal “radical”, ya de antiguo los aldeanos controlaban y renovaban su cuota de autonomía y albedrío en las transacciones laborales con los convecinos; los hogares, en sus intercambios ceremoniales —asociados a las crisis vitales— con vecinos, parientes y conocidos; las parroquias, en sus diálogos ritual-celebrativos con el entorno comarcal, o los labriegos, en los pugnaces tratos feriales con los tratantes. Y también mediante la puesta en práctica a través de específicos “guiones” los trabajadores alcanzan a mantener cierto control, más allá de las evidentes asimetrías, y a evaluar sus relaciones con los *canteiros* contratantes —o subcontratantes— asegurándose su margen de maniobra y de procura de condiciones laborales —y, en ello, convivenciales— dignas.

Pero las prácticas colectivas ajustadas a “guiones” regidos por “radicales pragmáticos” no limitan su efectividad a la ordenación actual de procesos productivos o ceremoniales, a la organización de las relaciones sociales, a la normalización de sus bases interpretativas y experienciales, sino que, como sugerí al principio, también devienen en paradigmas o sinopsis con los que narrativamente se edifica la memoria de toda una época y su modo de vida. *Sachas, malladas o fiadas*, romerías, épicas de lo que acontecía sobre las *bancadas* de las canteras, son los selectos argumentos, temas o estereotipos —y así empecé— con los que los aldeanos adultos poblaron y modelaron su memoria, y con los que fabrican —y en los que contextualizan— las narraciones evocadoras de su historia, de su experiencia vital. Y en esos temas narran dicho modo de vida, moralizándolo, poniéndolo en valor. Con ello, también proyectan juicios morales y propuestas de acción sobre el presente. Con los trillados y organizados materiales constitutivos de la cultura del ayer tratan de contribuir a un cultivo del hoy. Probablemente, la general concordancia de las memorias personales en seleccionar dichas prácticas como episodios ejemplares de la forma de ser y desenvolverse en tiempos idos, ya no apreciables, se deba precisamente a que la efectividad de la ritual vivencia de sus guiones, y especialmente su sinérgica consistencia cultural, provocaron que fuesen experimentados como *radicalmente reales* sobre cualquier otro aspecto de la experiencia; como realmente significativos e importantes. Y ello en la más dinámica juventud. Esos episodios —las *fiadas*, romerías, la jornada cantera, etc.— devienen así fijas “tramas argumentales”, convergentemente seleccionadas para construir una

particular narrativa histórica, moralmente sublimada, acerca del pasado, entendido como simbólico referente del modo de ser propio. Pero un relato no meramente retrospectivo sino crítico y hasta prospectivo, ya que su cotejo con el presente, no siempre feliz para los viejos tiempos —casi siempre ambiguo y agrí dulce—, persigue explicar —y con ello reducir y “habitar” intelectualmente— las perplejidades e incertidumbres del cambio histórico experimentado. E incluso, más aún, persigue “cultivar” el mismo presente, en el sentido de valorarlo y proyectar sobre él líneas de actuación deseables —ejemplificadas en viejos buenos hábitos— o evitar las indeseables. Por ejemplo, los *canteiros* veteranos echan en falta la vieja maestría en la transformación y labrado de la piedra, y la abnegación de *os rapaces* de otrora frente al duro trabajo colaborativo, cuando juzgan la labor totalmente mecanizada de la actual cantería y la falta de inclinación ante el trabajo, imputada a los jóvenes de hoy. También reivindican para ahora el antiguo trato fluido, solidario y personalizado —como *irmãos*— entre los *compañeiros* en el seno de las cuadrillas y en las relaciones entre cuadrillas, o la implicación personal del antiguo *canteiro* jefe con sus peones o aprendices, cuando censuran de la actualidad los rasgos impersonales y mercantilizados, el distanciamiento en el trato entre las categorías implicadas en el proceso —especialmente entre el propietario, con su encargado, y el conjunto de los destajistas— o la desimplicación de las empresas capitalistas respecto a los trabajadores destajistas. Pero, en contraste, ponderan la notabilísima mejora del *status* y del poder adquisitivo del *canteiro* actual o la gran capacidad del sector para producir y generar riqueza, y censuran la actitud refractaria a la innovación de aquel que no ha sustituido el *sinfín* de tracción manual por la grúa de camión, para facilitar y rentabilizar el trabajo de manejar bloques de granito.

Las *sachas* colectivas, con su competencia por *gañala aña*; las *matanzas do porco*, donde el esfuerzo conjunto de varios vecinos era seguido del agasajo con consumo de carne, y el ofrecimiento de *a limoeira* a los concurrentes; las *malladas*; las romerías de san Cibrán o de A Asunción... son algunas de las varias formas de ayuda o de participación celebrativa que contribuyen, desde su reiteración temporal y mutua consistencia cultural, a urdir las narrativas que resumen la experiencia del antiguo modo de vida campesino, la vivencia de la vecindad. También, en este caso, las narrativas así ejemplificadas se emplean para apoyar valoraciones —en parte negativas, en parte elogiosas— acerca de la actual decadencia de la convivencia en el marco aldeano y acerca de la preferencia de la juventud por desplegar su marco relacional en un ámbito comarcal mucho más amplio y “urbanocéntrico”.

En conclusión, son esas prácticas colectivas organizadas por “guiones” regidos por los principales “radicales pragmáticos” fundamentos fácticos de convivencia moralizada, de organización social. Desde la experiencia que producen, y a través de su filtrado memorístico, se convierten en epítomes argumentales empleados en el edificio discursivo de la historia local; y, desde esta narrativa, en criterios de enjuiciamiento de la realidad social presente y en referentes de propuestas de posible intervención sobre aspectos “problemáticos” de la misma.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1991). *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- GLUCKMAN, M. (1978). *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, Akal.
- LEACH, E. (1972). *Replanteamiento de la Antropología*. Barcelona, Seix-Barral.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México, FCE.
- LISÓN, C. (1983). *Antropología Cultural de Galicia*. Madrid, Akal.
- (1986). *Antropología social: Reflexiones incidentales*. Madrid, CIS – Siglo XXI.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko (1990). “Introduction: The Historization of Anthropology”, en *Culture Through Time*. Stanford University Press – California.
- ORTNER, Sherry (1984). “Theory in Anthropology since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History* 26 (I).
- (1990). “Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions”, en OHNUKI-TIERNEY, E. *Culture Through Time*. Stanford University Press – California.
- RAPPAPORT, R. A. (1994). “Humanity’s Evolution and Anthropology’s Future”, en BOROFKY, R. *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw – Hill.
- (2001). *Ritual y Religión en la formación de la Humanidad*. Madrid – Cambridge, Cambridge University Press.
- SAHLINS, M. (1997). *Cultura y razón práctica*. Barcelona, Gedisa.
- SANMARTÍN, R. (1995). “De Impura Fictione”, en LISÓN, C. (comp.). *Antropología y literatura*. Zaragoza, Gobierno de Aragón.

- TURNER, V. (1971). "The Syntax of Symbolism in an Ndembu Ritual", en MARANDA, P. & MARANDA, E. K. *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Cornell University Press.
- (1975). "Symbolic Studies", *Annual Review of Anthropology*, vol. 4.

# *La cultura del trabajo empresarial: el agrarismo en los servicios\**

POR

ALEJANDRO MIQUEL NOVAJRA\*\*

## INTRODUCCIÓN

Hasta los años 80 la antropología social había afrontado el estudio de las relaciones económicas en las sociedades desarrolladas centrándose, conjuntamente o de manera alternativa, en tres perspectivas que han supuesto sendos límites metodológicos y teóricos.

Por una parte, siguiendo en buena medida los presupuestos del experimento Hawthorne (1927-1932), tendía a investigar los espacios laborales aislándolos de las relaciones sociales extralaborales; así, los trabajadores y sus relaciones aparecían segmentados en ruptura constante con el resto de su cotidianidad. Pero el hito ejemplarizante de la empresa de Chicago incluye otro factor de continuidad que trasciende el del marco de actuación: el objeto de estudio es la adaptación y la respuesta comportamental a los cambios inducidos. Con diferencias notables e indiscutibles aportaciones categoriales en el estudio de la antropología industrial, es esencialmente correcto decir que la famosa obra homónima de Esteva-Fabregat en los setenta no se separó demasiado de esa trayectoria. El psicologismo y el asistencialismo subyacentes parecían acercarse más a la Escuela de Relaciones Humanas de Chicago que al estudio de las construcciones culturales de la modernidad en su ámbito social más característico: el económico. Algunos trabajos mucho más recientes rompen sin duda con este segundo sesgo, pero no dejan de “encerrarse”, en cierto modo, en los ámbitos de factorías, empresas, fábricas concretas. Se comienzan a estudiar los mecanismos de simboliza-

---

\* Hace años que, tras trabajar en mi tesis gracias a becas directas, transversales y (quién sabe) quizás personales, me perdí. Es algo habitual en todas las vidas. En la mía, una constante. Pero el problema no radica en extraviarse sino en el olvido. Nunca he olvidado a Carmelo Lisón ni a Ricardo Sanmartín. Lo realmente placentero es que ellos tampoco me han olvidado a mí. Recibí la invitación a participar en estas Jornadas con una sensación dual y extraña: mis líneas de investigación y mis *gurús* —todos los tenemos, no seamos falaces— no parecían encajar en lo que creía las líneas centrales de esos encuentros. Cuando llegué a Jaca y empecé a ver las caras que se correspondían a artículos, capítulos y libros que había leído —y no siempre aceptado— me sentí bien; cuando me reencontré con las miradas que ya conocía, me conforté. No está mal comprobar, además, que los encuentros teóricos, las lecturas diferentes, los planteamientos distintos siguen teniendo espacios de discusión, de divertida y amena presentación. Realmente satisfactorio, de verdad. Hasta la próxima.

\*\* Área de Antropología del Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears.

ción, las historias particulares, los mitos fundacionales; incluso se llega a acuñar terminología tan específica como la de “culturas corporativas” (Colobrans, 1996); sin embargo, el mundo específico de cada ámbito laboral continúa señalando los límites externos e internos. Solo en los últimos años hemos podido leer trabajos que incluyen las perspectivas externas y que rompen la sincronía de las anteriores (Greenwood, Paniagua, Lahera, Bedoyo, Hannerz, Taussig).

La segunda línea limitadora se constituye en torno al tipo de metodología y objeto de estudio tratado. Incluso cuando mencionamos niveles más altos y complejos de la realidad discutida como, por ejemplo, la cuestión del posible cambio de paradigma desde la sociedad industrial a la “postindustrial” o de las llamadas “estructuras rígidas de clase” a las circulaciones de flujos informacionales, los grupos y los individuos protagonistas parecen más espectadores que actores. Autores como Daniel Bell, Alain Touraine o más recientemente Castells, Friedman, Harvey, sin duda más cerca de la sociología cuantitativa y de la teoría sociológica de “nuevo cuño” (la que olvida en buena medida las categorías más clásicas), marcan las vías de interés de muchos antropólogos. Otros, que se mueven en terrenos disciplinariamente mixtos, como Beck, Rafkin o Giddens (en su vertiente quizás más sociológica), nos hablan de los cambios de los comportamientos observables (sería más correcto decir observados desde sus metodologías), a veces también de las grandes variaciones en las categorías discursivas; la complejidad y la paradoja de lo cotidiano y, por ende, el núcleo de la cultura que trasciende lo ritual y lo mítico explícito siguen permaneciendo fuera. Inclusive filósofos políticos como Habermas o Offe y algunos que se internan también en la sociología crítica, como Gorz, comienzan a utilizar con frecuencia los trabajos de Malinowski, Sahlins, Firth o las páginas más directamente comparativas de Wolf, Wallerstein o Polany para sustentar, justificar o refutar los debates sobre el papel del trabajo en la modernidad compleja, el ámbito de lo económico o de lo político como relaciones separadas o imbricadas y, sobre todo, sus propuestas de cambio, ruptura o sustitución. Pero pocos se adentran a observar los mecanismos de construcción de los discursos intraculturales, los cambios en los valores y los modelos comportamentales, las contradicciones y las aporías que caracterizan los procesos sociales modernos y complejos. La cuantificación, la medida, la extensión, frente a la intensidad en el estudio, priman. Es interesante comprobar cómo las rupturas respecto a esas posiciones dominantes e interdisciplinarias se comienzan a observar, precisamente, en autores que se caracterizan por una formación abierta y polivalente: Burke, Goody, Méda... La línea iniciada por Maurice Godelier en el 90 (con *L'Idéal et le matériel*), y continuada en España por Comas d'Argemir, Moreno-Navarro, Palenzuela, o en México con Nieto, apunta hacia una ruptura importante de esa identificación, manifestando la presencia de construcciones culturales diversas en el seno de relaciones sociales apa-

rentemente unívocas. Algunos trabajos de economistas como Naredo y, quizás fundamentalmente, de sociólogos recuperadores de la etnografía como Sennet en EE UU o Castillo en el caso de España nos acercan a resultados similares. Los estudios de antropólogos sociales, de los que son un valioso ejemplo los elaborados y coordinados por Jociles y Rivas (2000), entran en otra vertiente con los mismos objetivos: la cultura del trabajo más acá y más allá del hecho laboral estricto. Por último, conviene mencionar la labor multidisciplinaria repleta de referencias etnológicas, muy particularmente en el terreno de la percepción y del simbolismo, llevada a cabo por los estudiosos del universo japonés (Beillevaire, Cobbi, Berque); el debate con intérpretes más sociologistas, como Coriat, enriquece enormemente este campo e introduce la explicación antideterminista que une a las variaciones en los modos de producción los componentes culturales, agrupativos y significacionales de cada específica formación social. Como veremos, un elemento central de mi planteamiento.

La tercera posición dominante que considero que debe ser mencionada en este texto incorpora también factores externos a la materia, pero que influyen de forma central en su estrategia. Me refiero, claro está, a la financiación y a las redes sociales, académicas o no, necesarias para acceder al campo de estudio. Es conocido el adagio de que es más fácil estudiar a los “débiles” que a los “poderosos”; la historia misma de la antropología viene a certificar en alguna medida su veracidad: estudio de los “colonizados”, de los “primitivos”, de los “grupos subalternos” respecto a la modernidad occidental (campesinos, pastores, pescadores); de los “tercermundistas”, de los “pobres”, etc. Probablemente los juicios a este respecto deberían seguir más la conocida advertencia de Max Weber y presentarse de manera menos implicativa y valorativa; en consecuencia, debería decirse que resulta más frecuente y accesible estudiar determinados colectivos, sectores, grupos poblacionales que otros por dos razones: primera, porque al encontrarse enmarcados en una relación estructural o coyuntural de subordinación les resulta más difícil substraerse a la investigación (a veces por coacción real; las más por percepción de posibilidad de coacción o por “consentimiento”); segunda, porque el interés de las entidades financiadoras suele ser mayor que el que despierta el estudio de, por ejemplo, esas entidades mismas. Traduciendo al campo inmediato, lo habitual es encontrar estudios sobre obreros, empleados; casi nunca sobre empresarios, grandes capitalistas, entidades financieras, etc. El secretismo y la protección respecto a todo tipo de interferencias tampoco son desdeñables. Si bien ya a finales de los 60 (Nader, 1969) se empieza a ver la posibilidad de estudiar la cultura industrial y laboral situando también el objeto en las clases dominantes, lo cierto es que no se llega a aprehenderlas como tales. Los estudios sobre las Grandes Familias de EE UU, aportando sin duda interesantes descripciones de pautas, no parecen paliar las carencias señaladas desde la perspectiva relacional.

## EL CONTEXTO

Aunque, por lo que hemos visto, la antropología hace años que se adentra, con mayor o menor fortuna, en los ámbitos empresariales, de las haciendas, de los negocios, aún son pocos los estudios que no se centran en los grupos subalternos (trabajadores de “cuello azul” o “blanco”, inmigrantes). Tampoco es frecuente hallar en la literatura etnológica intereses que trasciendan el ámbito de una empresa concreta para buscar las formas de construcción cultural en torno al trabajo y la producción en las relaciones más complejas, en sus extensiones temporales históricas y en los universos sociales en que se producen, reproducen o cambian. Finalmente, parece como si una cierta concepción de la sociología, en tanto cuantitativismo cientifista (cuando en la física misma ya se trabaja con la indeterminación, el evento, lo particular, el azar y la tendencia en lugar de la ley inmutable) estableciese la certidumbre inapelable en las conclusiones que la adoptasen como método exclusivo. ¡Ay, el triste culto al dato! A veces la lectura de un estudio apasionante nos deja boquisecos con los excesos de dispersiones o concentraciones frecuenciales que permiten escapar, impunemente, el alma del relato. Números sí, pero los justos; medidas también, pero para decirnos tan solo lo que pueden, no lo que no alcanzan.

Por todo ello, en este escrito me propongo exponer mi visión sobre la manera en la que se construyen y se articulan las culturas del trabajo en ciertos tipos de empresarios, partiendo de determinados trabajos de campo llevados a cabo en un ámbito espacial y relacional centrado casi exclusivamente en la industria turística. En consecuencia, se trata de algunas inferencias extraídas de un estudio sobre la construcción social y perceptiva del empresariado (por lo tanto, incluyendo su conciencia o la ausencia de tal en tanto empresario mismo) en torno al trabajo; llevado a cabo, sí, en relación con empresas concretas, pero teniendo presente la totalidad de las relaciones sociales, la complejidad de los diversos discursos (sobre todo el externo y el interno; por lo tanto, el sociológicamente mostrado y el culturalmente construido) y los diversos lenguajes simbólicos y la multiplicidad de significaciones imbricadas. Finalmente, mediante técnicas cualitativas de entrevista abierta, observación participante y superación de la (ya pocas veces mantenida) famosa dicotomía *emic / etic*. Aunque las consideraciones surgen de un ámbito, de una Formación Social (en términos de Emilio Sereni, 1975) muy específica, suponen formas de articulación, de identidad y de construcción social que pueden extrapolarse, como mínimo, a otras situaciones de fuerte y rápido cambio social y económico en marcos culturales fehacientemente caracterizados por ritmos de variación más lentos y complejos.

## EL EMPRESARIADO TURÍSTICO EN LAS BALEARES

Las islas Baleares son ese espacio de partida; la industria turística constituye el marco de percepción y de construcción de esas culturas del trabajo. Finalmente, la transición desde el universo preturístico al de la hegemonía del turismo de masas, el tiempo que transcurre. Según los modelos sociológicos cuantitativos al uso y, sin duda alguna, si afrontamos la base etnográfica desde la economía, deberíamos encontrar, si no empresarios shumpeterianos, sí al menos personajes conocedores de los más modernos métodos de organización del trabajo, defensores de sistemas de control objetivos basados en las distintas competencias técnicas y en un diseño claro de los contenidos laborales. Respecto a los procesos de contratación, mantenimiento y salida de las empresas o de los mercados internos de trabajo, cabría esperar la aplicación de criterios de eficiencia y la ruptura con o la ausencia de otros de tipo moral, clientelar, de acumulación de deudas relacionales y, aparentemente, contraproducentes respecto a los cánones de calidad y de producción vigentes. Los procesos de modernización, tal y como vienen siendo definidos desde la sociología (Giddens, Beck, Darrendhorf) o la antropología (Hannerz, Geertz, Clifford, Taussing, Balandier), centrados en la individualización relacional, la productividad como centro absoluto de la existencia económica (Sennet), la idea de cultura corporativa entendida no en tanto comunidad de intereses sino de funcionamiento, deberían dominar el sistema. Finalmente, el conocimiento de los mercados, su control, particularmente en una producción tan especial como la turística (producto de exportación consumido en el propio espacio y concretado solo en el momento en que es adquirido), deberían acabar de completar el marco.

Ahora bien, fundamentalmente cabría encontrar esa figura empresarial que marca claramente la diferencia entre patrimonio y capital, entre saga y empresa (aunque las ligue en el aspecto productivo), entre negocio y —con matices— lo que Habermas denomina “mundo de la vida”. Y, efectivamente, si afrontamos el trabajo de campo mediante cuestionarios contruidos con los términos de los discursos atribuidos a dichos empresarios, las respuestas nos construyen, mal que bien, un panorama coincidente con esas premisas: todos otorgan un papel esencial a la inversión, la calidad constituye el eje de la producción, la competencia es el árbitro necesario y solo obteniendo los niveles más altos de competitividad se puede y debe permanecer en el negocio; la incorporación y el mantenimiento en la plantilla tan solo deben regirse por criterios de capacidad, formación y eficiencia. Pero si, en lugar de presentar mensajes y valores contruidos, observamos cómo se construyen, los resultados son en buena medida opuestos a aquel.

La productividad es ciertamente alta. La renta per cápita —teniendo en cuenta lo único que realmente dice esta medida: el total, dividido por los habitantes—, también

(ambas, de las más altas del Estado y de la UE) ¿Cómo, en consecuencia, se puede dudar de la eficiente objetividad del empresariado “responsable” de su realización y, en principio, dirección?

Tanto en las ideas como, centralmente, en la base de la construcción de la economía política el trabajo es la fuente de todo valor; por lo tanto, el capital es también su resultado, no su premisa. Y es así incluso desde antes de Adam Smith (Fernández Díez, 2000). Pero, como de lo que aquí se trata es de ver la construcción social y cultural del empresario, y en el discurso hegemónico este aparece como el generador de la riqueza, mantengamos su protagonismo. Siendo así, nuestro actor debe poder encuadrarse en una tipología capaz de competir con sus iguales en el seno de una economía globalizada; máxime cuando hablamos de un ámbito tan especial como el turístico, en el que la idea de frontera y de seguridad productiva se disuelven mucho antes que en la mayoría de los otros campos de la economía. Parece que solo de esta manera se pueden explicar las altas cuotas de mercado internacional mantenidas y, sobre todo, esas cifras antes mencionadas. Sin embargo, nada impide que tales hechos puedan producirse desde parámetros que no coincidan con los modelos presentados; más aún, que lo hagan a partir de su negación más palpable. Y, así, nos encontramos con una construcción social muy imbricada en la moralidad, en las relaciones personales; que pondera más la confianza (bajo criterios a veces estéticos, otras éticos grupales) que la formación y las capacidades objetivamente comprobables; que puede llegar a rechazar los modelos más tecnocráticos por no incluir la continuidad generacional o el conocimiento familiar previo.

El control de los grupos básicos, las lealtades primordiales —que hallamos en la lectura de Shanin— o los mecanismos de “sociedad cerrada” de las definiciones de la “Folk Society” de Redfield podrían ayudarnos a estructurar la explicación; al fin y al cabo estamos hablando de un archipiélago, el balear, constituido por cuatro islas habitadas de las que la mayor tiene 90 kilómetros de largo por 40 de ancho. Sin embargo, el cosmopolitismo, que tan a menudo se ha presentado como uno de los definidores básicos de la historia isleña, debería haber reducido esos sistemas de control y reproducción social; máxime si tenemos en cuenta que el turismo, como actividad central, se desarrolla con crecimiento exponencial desde los años 60 hasta alcanzar una cifra de más de 11 millones de usuarios en el 2001. Por lo que vengo diciendo, lo cierto es que esos cambios en las redes sociales y en los valores culturales no se han producido con la intensidad y la velocidad que parecerían llevar aparejados los efectivos cambios económicos. Aun así, y sin desdeñar la utilidad de algunas categorías explicativas de los universos “comunitarios”, me parece interesante retomar conceptos más dúctiles y dinámicos surgidos ya en la escuela de Manchester, como los de Southall

(1959) o los de Gluckman (1959), diferenciadores de los *cambios situacionales* frente a los *cambios de sistema*. A menudo utilizados en las explicaciones de las dualidades comportamentales en los inmigrantes o en los procesos de urbanismo industrialista en el seno de territorios tribales africanos de base agraria, resultan particularmente oportunos para construir los análisis que aquí nos interesan. Junto a ellos, otros como los derivados del interaccionismo de Goffman, sobre todo en la aplicación que de ellos hace Hannerz (1980, 1998) al hablarnos de los esenciales cambios presentacionales en los universos más modernamente urbícolas, o los ya mencionados de Godelier pueden coadyuvar de manera importante a esclarecer creativamente el objeto de esta comunicación.

Por lo que hace a los primeros, recuérdese que, mientras el *cambio de sistema* hace referencia a una variación estructural en los códigos de interpretación de todo un grupo en sus relaciones sociales, el *cambio situacional* explica la utilización diglósica de dos sistemas culturales diferentes. En el caso de las ciudades del *cinturón de cobre* africano de los años 50, los dos sistemas son el tribal y el industrial-urbano. Los mecanismos migratorios actuales desde los países del llamado tercer mundo a los del denominado primero comportan similares dualidades sobre todo por lo que hace a las primeras generaciones. En cualquier caso, la realidad relacional muestra mapas mucho más complejos con lugares intermedios y múltiples “préstamos” y transvases de valores y percepciones de uno a otro código. En nuestro ámbito la dualidad tiene mucho que ver con esta última matización. El marco económico caracterizado por la centralidad de la industria turística (que arrastra en más de un sentido a los otros sectores) y con determinaciones objetivas de lo que Mandel denominó el capitalismo tardío (circulación transnacional de capitales, ruptura de los modelos nacionales o locales, desaparición de fronteras, pérdida paulatina de controles políticos) es indiscutible; que, además, ha sustituido completamente a otros preexistentes antes de los años 60, también. Pero los códigos relacionales, perceptivos y significativos mediante los cuales son vividos y analizados parecen ser más bien los generados en un marco diferente (poca presencia de la categoría económica “capital” o su control local, fuerte presencia simbólica del espacio, control político interno).

Respecto a los goffmianos, la *presentación social* en un mundo relacional complejo, diversificado, en el que los encuentros cotidianos no pueden apoyarse en el conocimiento y el control previo de las redes sociales y los grupos, comporta una gran multiplicidad de interpretaciones que incluyen la intencionalidad, la percepción y los estereotipos. Nuestros empresarios, de hecho, tienden a construir sus *presentaciones sociales* mediante unos procesos que pueden muy bien ser explicados a través

de esas categorías: quieren mostrarse tal y como se esperaría desde el discurso de la modernidad, dotándose de los atributos que se les deberían suponer aunque, en función del contexto, son percibidos e interpretados mediante códigos que en nada tienen que ver con ello. Y no me refiero al etnógrafo, centralmente, sino a las redes sociales internas y externas a la empresa, a la plantilla; me atrevería a afirmar que al *touropedor* extranjero mismo.

Por último, las aportaciones de Godelier que son aplicables a nuestro campo de interés son las de la convivencia de sistemas de percepción y de ideación de las relaciones sociales de unas características con relaciones socioeconómicas efectivas de otras (convivencias de Modos de Producción distintos en las mismas Formaciones Sociales y combinación de ámbitos de unos con los de otros) y la importancia de las percepciones ideadas en la construcción social.

#### EL TRABAJO DE CAMPO: LAS CATEGORÍAS OFICIALES Y LAS REALES (O, MEJOR DICHO, LAS QUE REALMENTE ACTÚAN)

En una reciente investigación llevada a cabo por el Gabinete Técnico de CC OO - Illes Balears (Reina y Alonso, 2002), se intentaba averiguar qué se entendía por calidad total y cómo y dónde se aplicaba en las empresas turísticas del archipiélago. La investigación, en la que se han realizado entrevistas en profundidad, abiertas y dirigidas, y grupos de discusión, no se ha restringido al empresariado ya que se ha extendido a técnicos expertos, trabajadores y delegados de empresa. Además, el universo de aplicación ha sido dividido entre empresas con baremos de calidad y empresas sin "calidad". Así se ha podido cubrir todo el espectro posible de categorías, evitando en gran medida los sesgos que podrían esconder la cuestión investigada: los derivados de la contradicción de intereses objetivos (incremento de la productividad sin incremento del salario ni mejora de las condiciones de trabajo), los de los subjetivos (negativa a la intervención "externa" en la determinación de la calidad "interna") y los de la falsedad presentacional (mostrar lo que se supone que el entrevistador busca).

La cuestión es sumamente importante por cuanto la calidad, su determinación objetiva por las agencias establecidas al efecto y el papel que la correspondiente "Q" puede jugar en la competencia se han instituido en el centro mismo de la remodelación del sector. Obviamente implica inversiones en infraestructura, en formación de la plantilla y en conocimientos y técnicas de los gestores y los empresarios. Los *touropedores* extranjeros son quienes controlan, de hecho, la inmensa mayoría de la clientela; una demanda que, ya sabemos, es crucial en la producción turís-

tica. Esto, que sin duda merma autonomía a gran parte de los establecimientos locales, debería ayudar al incremento de esas tendencias con el fin de reducir la dependencia en precios, costes, organización y tipología turística determinada por aquellos. Lo cierto es que los resultados del estudio no muestran tales actitudes ni aptitudes. Desde el rechazo abierto a los cambios, a su conversión en mera plataforma presentacional del interlocutor. Desde la aplicación efectiva de los protocolos, hasta la negación de que dicha intervención tenga relación alguna con un cambio real en la calidad. Finalmente, la llamada a la tradición, a la repetición del “estilo de la casa” como única medida posible de la calidad. Es verdad que también se han hallado casos donde la calidad establecida según criterios objetivos y estandarizados sí representa un papel esencial, pero centrada en definidores previos de alguna cadena hotelera, sin relación directa con los planteamientos sectoriales o, en términos de mera conciencia, de clase.

Esta ausencia de sentido grupal en tanto empresarios (si quieren, llámenlo provisionalmente “conciencia técnica empresarial”), interrumpida a menudo por sentidos de pertenencia locales (la zonalización de espacios y especialidades turísticas es una característica balear) y por cadenas de relaciones previas, ya había sido percibida en tres estudios anteriores. El primero, que se concentra en mi libro *El campo en la cabeza* (Miquel, 2000), analiza los niveles y las formas en las que se construyen las identidades baleares y es donde se establece la centralidad del síndrome *agrarista* del que hablaré enseguida. El segundo es un trabajo multidisciplinar sobre las políticas de mano de obra en Baleares (*Políticas de mano de obra en las empresas baleares*, Reina, Miquel, Mascaró, Horrach *et al.*, 1998) en el que, a través de los datos estadísticos y las traslaciones de sus resultados a cuestionarios dirigidos a los empresarios isleños, volvemos a conclusiones similares. El último, *Gatos blancos, gatos negros... Un estudio sobre cultura empresarial* (Miquel y Reina, 2001), es en buena medida la base de esta comunicación y el inicio de un proyecto más amplio sobre cultura del trabajo que se desarrollará a lo largo de los próximos tres años.

Falta de iniciativa empresarial, conformismo ante la dependencia exterior y el control de la clientela, dificultades para la construcción de una conciencia y la acción conjunta que redundaría en la mejora de los intereses particulares. ¿Qué ocurre?

Existe un fuerte debate —sordo y no explícito, como es común incluso en los ámbitos académicos isleños— sobre los procesos de modernización económica, social y política en las islas. Yo añado los factores culturales y, por ende, los universos relacionales, los valores, la endohistoria, los mitos fundacionales, la identidad, los códigos de construcción simbólica, los procesos de significación y, en definitiva, la base misma de la reorganización social, su ruptura, su cambio o su pervivencia, así

como los ritmos y la intensidad de sus resultados. En este debate no se produce un acuerdo respecto a cuál es realmente su objeto; así, algunos sostienen la existencia de una realidad industrial generadora del actual emporio turístico; otros defienden la pervivencia de una fuerte organización grupal y familiar como sustrato de una identidad nacional y empresarial autónoma... Pocos mantienen que el resultado de lo primero, en términos estrictamente económicos, no está reñido con el mantenimiento de lo segundo desde una perspectiva profundamente cultural. Para mí, en función de un trabajo de campo específico de cinco años de duración, más sucesivos retornos a lo largo de los diez siguientes, la base histórico-cultural que ayuda a explicar las relaciones socioculturales actuales del archipiélago puede concentrarse en el término *agrarismo*.

Sin duda se trata de un término polémico ya que parece referirse a la pervivencia de un universo, si no económico, sí al menos relacional y simbólico, basado en el mundo agrícola. Es verdad que la industria isleña preturística se basó siempre en la pequeña y mediana empresa (algo por otra parte muy común al resto del Estado español incluso hoy en día) y también que, hasta los años 60, más de la mitad de la población autóctona tenía una relación más o menos intensa con la agricultura. Pero tampoco se puede negar que, fundamentalmente desde los setenta, el peso económico y laboral del campo se ha ido reduciendo hasta significar un porcentaje sin relevancia económica e, incluso, con dificultades de mantenimiento que solo puntualmente empiezan a resolverse en los últimos años mediante la especialización extrema. Por ello, al hablar de *agrarismo* me estoy refiriendo al universo sociocultural nacido en y sustentador de ámbitos socioeconómicos agrarios, pero que pervive en otros marcos y que se caracteriza por un conjunto de relaciones sociales, morales y familiares tales que relegan la *racionalidad objetiva* y la *racionalidad burocrática* (en la acepción weberiana de ambos términos) a un segundo plano, concediendo prioridad al conocimiento, la confianza, los deberes morales y, a menudo, al clientelismo en su acepción más directa y descriptiva. La coincidencia con los émulos morales y los modelos de comportamiento, pero sobre todo la continuidad y la contigüidad relacional, supeditan los controles técnicos, los sistemas de organización objetivados y las formaciones específicas; en otras palabras, el hecho de que el cambio económico se lleve a cabo en el seno de la misma formación social, con las mismas personas, entre los mismos grupos preexistentes, favorece el mantenimiento de aquellos códigos de entendimiento y de acción y dificulta su rápida transformación o su sustitución.

Para entender las razones por las que las relaciones morales se manifiestan más activas que en otros campos y espacios sociales es necesaria una segunda aclaración: si esto que acabamos de afirmar es predicable del empresariado, solo si contamos con una mano de obra construida sobre ejes de socialización y enculturación similares

puede mantenerse en el tiempo y, ante todo, en el seno de ese marco de modernidad aparentemente contradictorio. Según la tesis de la existencia de una formación social caracterizada históricamente por ese agrarismo relacional y perceptivo, la llegada del turismo debería haber afectado a todos por igual. Y, efectivamente, la inversión fundamentalmente extranjera (el control de los *touropedores*), la rapidez de la sustitución y las características de una historia balear reciente con industrias pequeñas, el retorno al campo desde la Guerra Civil hasta los 50, el freno tardío de una emigración constante y la ausencia prácticamente total de una clase burguesa y de un proletariado educado y adiestrado en la *techné* más industrialista, vienen a equiparar ese marco. En consecuencia, esta tesis solo tendría que enfrentarse a la de la desaparición o inexistencia previa de ese contorno de relaciones y de significaciones, pero no a la de una ruptura interna y rápida de jerarquías sociales y al correspondiente enfrentamiento. Y, sin embargo, las cosas no han funcionado de esa manera.

El problema radica en que la mano de obra turística, sobre todo durante el *boom* de los 60 y 70, es centralmente peninsular. La razón estriba, sin duda, en la necesidad de ocupar muchos puestos de trabajo y la disposición escasa en la propia tierra, pero fundamentalmente en la incorporación muy tardía, precisamente por esa ligazón simbólica y comportamental con la tierra, de los locales. Pero una observación atenta de las fuentes migratorias hacia el turismo, que autores como Bernal nos muestran en su dimensión histórica, viene a afianzar nuestra tesis: la proveniencia de los contingentes, una vez agotadas las vías de la industrialización del norte y del este peninsular, rotas las redes con Centroeuropa y reducidas las americanas, tiene algunas características comunes a las nativas: es decir, se enmarca en una socialización agrarista. Efectivamente, en su dimensión más centralmente cultural se necesitaba del compartimiento de los códigos morales y comportamentales para que tuviese lugar esa construcción (o adaptación al nuevo ámbito) de la cultura del trabajo que he venido defendiendo. Si no se tienen significaciones y constituciones simbólicas comunes, la comunicación se transforma en interferencia. La sociología más cuantitativa viene, además y paradójicamente, a apoyar esta tesis: junto a esa alta productividad y a los índices altos de bienestar estadístico, hallamos los salarios más bajos, el mayor número de contratos por trabajador y año, las más altas precariedades laborales y la utilización de las tipologías contractuales de menor duración y más baja protección. Hay conflictos, pero pocas rupturas. De los datos poblacionales longitudinales y de las explicaciones del empresariado local obtenemos pruebas interesantes que corroboran esa continuidad. Por ejemplo, en los 60 no era extraño que los hoteleros se trasladaran a determinados pueblos de la península, normalmente de las regiones con más paro estructural o mayores niveles de precariedad laboral de Andalucía oriental, Extremadura, Murcia y Castilla, instalasen su banca y comenzasen a reclutar traba-

jadores de temporada. Bien a partir de ese método, bien desde individuos o pequeños grupos “exploradores”, seguimos encontrando hoy mismo redes familiares, barriales o de pueblos trasladadas zonalmente a los espacios hoteleros isleños. Si además tenemos en cuenta que hasta prácticamente los años 90 la temporalización de la actividad era muy marcada y el alta laboral comportaba el viaje anual de ida y vuelta, los mecanismos de reclutamiento, las redes sociales con base local, la correspondencia de sistemas de control y su extensión moral a través de las propias redes (el contrato de un familiar implica la deuda e, indirectamente, el control de su actitud en el trabajo) parecen encajar con bastante exactitud.

La incorporación ulterior de la población local, así, no supone tampoco rupturas importantes. El *a tiempo parcial* con que se inicia resulta en una metáfora brillante: mundo económicamente terciarizado, ligado al desarrollo más reciente del capitalismo, con sus dimensiones de objetividad, productividad, mercantilización y universo culturalmente anclado en la ligazón simbólica con la tierra, la imbricación en la familia, el pueblo, la comunidad. Un ámbito identitario que, además, habían venido compartiendo con quienes o para los que trabajan ahora.

#### ALGO DE ETNOGRAFÍA Y UNAS CUANTAS PRECISIONES

El primero de los trabajos de campo mencionados buscaba las articulaciones de las culturas empresariales en las islas Baleares, o sea, tocando todos los sectores y todas las dimensiones y conexiones. En consecuencia, no siempre se cumplen algunas de las condiciones reseñadas para poder afirmar esa inmanencia relacional, constructora del ser social que he denominado *agrarista*. Efectivamente, cuando entramos en universos culturales ligados a la industria, el mundo agrario se desvanece; a menudo aparece como oposición central (incluso si esa industria se asemeja más a la manufactura semigremial que a los sistemas de organización derivados del taylorismo). Cuando lo hacemos en espacios hosteleros o de servicios centrados en el turismo pero que dependen de cadenas multinacionales, no está completamente ausente: impregna ámbitos secundarios o se articula y combina con formas más tecnocráticas y burocráticas de relación. Precisamente por estas razones la extensión investigadora aporta, en el caso que nos ocupa, esenciales elementos de comparación y de constatación de la plausibilidad de las hipótesis apuntadas. Un estudio sistemático (por cierto, inexistente y necesario en el espacio balear) de las sagas familiares o de los apadrinamientos profesionales (no es raro hallar pares maestro-aprendiz) nos proporcionaría la evidencia, salvo raras excepciones, de la separación más que física entre la línea de derivación del industrial y la del hostelero.

El segundo —recuérdese— se ha centrado exclusivamente en la hostelería y nos proporciona elementos, en principio, de comparación y, como resultado, de corroboración de los sistemas relacionales: si la *calidad* se inscribe en el metalenguaje de las propuestas de la modernidad (entendida como se ha descrito antes), su presencia o ausencia debería suponer un primer indicador de su grado de asunción. La forma en la que se entienda, sobre todo, nos tiene que proporcionar otros más profundos respecto a su comprensión y a las actitudes que despierte. Por ende, un “a mí qué me tiene que venir a decir de calidad ni de tonterías de estas, yo sé de toda la vida lo que quiere el cliente” nos expresa bastante más que la mera opinión de un propietario de un hotel mediano de una zona del levante mallorquín.

En uno y en otro, finalmente, se nos han ido proporcionando evidencias de unas específicas formas de cultura empresarial que he agrupado en torno a tres tipos de factores. Aunque la denominación provisional no me acaba de convencer, pues puede ser interpretada como el resultado de un cierto mecanicismo negador de la metodología que propongo, creo que, por su plasticidad, puede ser suficientemente descriptiva. Por lo tanto, debe entenderse que se trata de un intento analítico y, en consecuencia, disecador de una realidad mucho más viva, dialéctica y contradictoria.

Los factores *endógenos*. El espacio de nacimiento y, sobre todo, la base de la enculturación (desde la percepción de los interesados y desde la aceptación de su entorno social; luego el hecho de compartir valores y relaciones —tenidos por— comunes) constituyen la base de la tipología inicial. Es decir, el recorrido vital del empresario con quien hablamos, la relación con la familia y de la familia con la empresa; la idea de *tradición empresarial* en su acepción más directa. Naturalmente, todo ello referido a cada una de las islas y, por ende, a las diferentes formaciones culturales e historias sociales. Además, por lo que hace a la hostelería, la mencionada *zonalización* y su correlación con la especialización de la clientela añaden un gran peso de influencia. Por ejemplo, en los ámbitos zonales donde el turismo determinado desde el *touropedor* correspondiente es de bajo poder adquisitivo accede mediante *paquete integral* (a veces convertido en el *todo incluido*) y, en consecuencia, carece de capacidad de gasto *in situ*. Frases como “son vándalos en potencia” o “no vale la pena hacer nada de calidad: te lo destrozan y lo mejor es reponer lo roto... o ni siquiera” (Magaluf —Calvià—, en Mallorca, y Talamanca, en Ibiza, respectivamente) vienen a mostrar el tipo de relaciones y de construcciones perceptivas que se establecen al respecto. Se me dirá: ¿y es este un argumento demostrativo de un “factor endógeno” cuando, precisamente, lo que se explica es la dependencia y, una vez más, la determinación y condicionamiento del sector por parte de *touropedores* extranjeros? Sí, sin duda, en la dimensión que abordo aquí: nuestros protagonistas están ahí por el turismo, pero no desde el negocio turístico.

Por una parte, todo intento pensado de ruptura con esa situación, que implique, inevitablemente, el riesgo de reducción temporal de beneficios y la coalición de los empresarios para competir con el *touropedor* centroeuropeo o británico, choca con dos de las constantes más sobresalientes de ese síndrome agrarista: la negativa a la trasgresión de las fronteras internas —y, por lo tanto, la dificultad de la coordinación— y el miedo al cambio, sobre todo si comporta inversiones y aportaciones económicas no directamente controladas por el interesado. Por otra, la zonalización mencionada no solo afecta a la tipología de la clientela sino que lo hace también con respecto al empresariado. La entrada o salida requiere de redes previas, bien de índole familiar, bien de clientelismo, que, además, son difícilmente trasgredibles. Fuimos testigos de algunos casos, fundamentalmente en Mallorca, en los que los intentos de acceder a los espacios físicos (pero también morales y relacionales) por parte de personas a las que “no les corresponde, no son de aquí” o la ruptura de los comportamientos “de siempre” (“de siempre; esto del turismo cada uno lo hace de siempre, y sabe cómo es el cliente y lo que quiere y no se debe cambiar. Es malo de hacer lo de cambiar”, comarca de Migjorn, Mallorca) fueron severamente castigados. En una ocasión la explicación detallada de un incendio “fortuito” no dejaba lugar a dudas sobre la aplicación de códigos internos de conducta; en la mayoría la presión cotidiana, más sutil pero eficaz, suele ser suficiente.

Enlazando unos y otros, aparece indefectiblemente la lengua. No centralmente desde la vertiente comunicativa sino desde la generadora y articuladora (al tiempo que constante producto) de identidades, comunidades de valores y fronteras morales (Barrera, 2000; Miquel, 1991, tesis inédita). Durante el trabajo de campo nos presentábamos siempre dos personas ante el informante; mientras una se dirigía al entrevistado en la correspondiente variedad del catalán (mallorquín, menorquín o ibicenco), la otra lo hacía en castellano. Indefectiblemente, cuando el entrevistado se correspondía con las características descritas, utilizaba el español para los ámbitos expresivos técnicos y, en general, para los presentacionales (cómo *quería ser visto*, en términos de Goffman). Cuando, por el contrario, se internaba en los universos más directamente afectivos e identitarios, lo hacía en el habla materna. La conocida diglosia (el catalán, a diferencia de los mundos urbanos y académicos catalanes, aún permanece muy oralizado y ligado a los dominios intraculturales, presentando dificultades para asumir el lenguaje técnico y el teórico) trasciende, pues, el concepto chomskyano de *dominio lingüístico* para adentrarse en la construcción social directamente. En particular, este deslizamiento expresivo se ha venido repitiendo significativamente cuando se abordaba la cuestión (en los términos referidos) de la dependencia, la zona, los hábitos y las posibles rupturas: la idea de destino cerrado, de inmovilidad de los hechos, rondaba constantemente. Más aún: a pesar del esfuerzo

del etnólogo catalanohablante para reproducir los matices léxicos y fonéticos de las distintas hablas, era inmediatamente descubierto, y la confianza afectiva se veía enturbiada por la dificultad de reconstrucción de su proveniencia cultural, social, agrupativa (las preguntas “y usted, ¿de dónde es?” o, mejor y más frecuente, “¿de quién es?” redundan en esa necesidad de control social de redes en el tiempo y en el espacio). Como resultado, a menudo nos encontrábamos con silencios enormemente expresivos o ciertas cautelas igualmente comunicativas.

El segundo grupo de factores, aun manteniéndose en el espacio social de definición del empresario, trasciende su individualidad y su extensión personal (desde y a través de la familia) en el tiempo: podríamos denominarlos *transicionales entre los endógenos y los exógenos* en tanto presentan componentes de ambos ámbitos. La ubicación geográfica de la empresa, junto al hecho de pertenecer al específico sector turístico —si es que se puede hablar de especificidad con un predominio directo de más del 80%—, implica otras dimensiones que constituyen, sin duda, uno de estos: gran parte de la hostelería mallorquina e ibicenca, construida en espacios económica e identitariamente poco importantes para los habitantes preturísticos, ha generado sus propios mecanismos de incorporación, incluso de clientelismo, a veces a cientos de kilómetros de distancia con pueblos peninsulares. Sin embargo, por lo que respecta a la más reciente industria turística menorquina no parece que se vayan a reproducir estas relaciones y mecanismos reclutadores. De un lado, por el constatable agotamiento de la migración andaluza, en buena medida debido a la generación de actividad hotelera en los espacios de origen. Del otro, el modelo hotelero de Menorca no se instituye como copia del precedente en el resto del archipiélago, tampoco en la composición de la mano de obra; efectivamente, el excedente de la originaria isleña constituye una muy alta proporción del mercado disponible. El volumen de la producción resulta determinante del enraizamiento o la ruptura del empresario y del espacio; también de la incorporación de sistemas de control y organización del trabajo “modernos” o del mantenimiento de los tradicionales o, inclusive, de la reutilización de los antiguos desde una perspectiva de productividad actual. “La organización del trabajo es el patrimonio de una empresa”, o “no hay nada que cambiar: yo lo aprendí así y mis trabajadores tienen que aprenderlo igual” son expresivas opiniones que nos sitúan en la percepción de un universo productivo que, según se declara externamente, está en constante cambio, donde se introducen nuevas técnicas, productos, en los que hasta los gustos de la clientela varían en períodos inferiores a los que van de temporada a temporada.

Esta idea del espacio o, mejor dicho, del *lugar*, utilizando el término de Augé, no es explicable sin el tiempo; casi nunca, al menos. El hotel familiar de los primeros

cincuenta, antes del gran *boom* turístico de los sesenta y de los setenta, no puede equipararse al apartotel de los ochenta o a los *paquetes integrados* de los noventa; ni en la consciencia empresarial ni en la tipología de los trabajadores, organización del trabajo o clientela. Las continuidades relacionales que definiendo, por ende, implican la idea de redes sociales en el acceso y el mantenimiento del trabajo (Requena, 2000) o lo que A. C. Mayer (1966) definiera como *los cuasi grupos*; es decir, unas agrupaciones no estables en torno a vínculos morales de confianza, de lealtad, de obligaciones adquiridas —luego, permanencia de la relación y variación de los componentes— y ceñidas a objetivos específicos, que en buena medida presionan al propio empresario a su mantenimiento (por rentabilidad, pero también por estatuto moral y presentacional).

El último agrupamiento de factores lo denominaremos *exógeno*, más en relación con su mayor objetividad (en el sentido de la antinomia formal subjetivo-objetivo) de origen que con respecto al hecho ineludible —hablamos, recordemos, de cultura empresarial— de su aprehensión y percepción esencial y comparativa por parte del empresario. Comenzando por los mercados, nos encontramos con que la vieja idea de corruptela, que tantos etnógrafos (y no pocos ideólogos más o menos disfrazados de otra cosa) conjugan con esa otra construcción un tanto artificial que se suele denominar “área mediterránea”, trasciende de su ámbito natural: los espacios administrativos más ligados a la política entendida como institución. En nuestro caso también se produce en actividades teóricamente abiertas: pequeña y mediana empresa hotelera, secciones de grandes cadenas y construcción. Al fin y al cabo, el margen de maniobra que el control del *touropedor* permite; y, efectivamente, este establece el otro mercado, inaccesible, definidor de la evolución de la actividad en todas sus dimensiones. Como se ha demostrado en otra parte (Reina y Miquel, 1999, 2001), su determinación del tipo de clientela, de la posibilidad de capitalización, incluso de la organización interna del trabajo, va más allá de lo normalmente admitido.

La idea de *competitividad* aparece sin duda muy ligada a lo anterior; particularmente con la incorporación de la mencionada *calidad*. En la pequeña y mediana empresa o en cadenas hoteleras de capital centralmente isleño, la competitividad, si se diferencia de la competencia, se instituye en la némesis general. En otras palabras, la competitividad es el *robo* mutuo de buenos trabajadores, el acaparamiento de materias primas, el establecimiento de precios por debajo de lo asumible. También, por fin, la competitividad es la traducción de otra categoría polisémica, aunque casi siempre con acepciones negativas, que circula con fluidez por los universos isleños: la de *foraster*; es decir, lo ajeno, no controlado, externo y, por ende, repudiable si intenta influir en “lo nuestro”. Prácticamente nunca se trata de un factor ligado al pro-

pio desarrollo empresarial; la contradicción, aquí, no es aparente sino substancial. Y, recuérdese, hablamos de un espacio en el que la categoría *capital* se introdujo durante el primer *boom* turístico de la mano de préstamos de *touroperedores* a cambio de la exclusividad de la oferta turística correspondiente. Uno de los resultados es el envejecimiento de buena parte de una infraestructura completamente amortizada desde hace tiempo, sin que jamás se haya invertido en su adecuación a los nuevos tiempos o en su más inmediata conservación. Una vez más la conjunción de los dos mecanismos (la determinación fundamentalmente externa de la demanda y la específica cultura empresarial turística local) viene a explicar este aparente contrasentido. Pero lo que para algunos de nuestros protagonistas se veía como el inexorable destino al que hay someterse, se observa desde otros con una perspectiva relativamente opuesta pero que, al fin y al cabo, nos lleva al mismo lugar: “Lo que admiro en los empresarios y directores españoles es su improvisación” o “No veo por qué es positivo que las cosas salgan exactamente igual” (hablamos de un hotel con 419 camas, perteneciente a una cadena mediana completamente isleña y con una antigüedad en la actividad de 30 años, situado en la bahía de Alcudia, en Mallorca).

Si hay algo que todo empresario, desde la literatura económica y sociológica del XV hasta la actualidad (y, probablemente, desde mucho antes y hasta mucho después), tiene que determinar es la organización del trabajo y, por consiguiente, su relación con la plantilla. Sabemos que tanto la una como la otra han variado en sus formas y en sus contenidos específicos. En el sector servicios, particularmente, se nos habla de producción implicativa, absolutamente postfordista (ya no hay descualificación sino participación activa y polivalente), de sistemas de relación —control— basados en la colaboración, la tecnología, la formación y la planificación científica. Sin embargo, parece que el empresario estudiado, que mantiene, por sistema de trabajo y por características sectoriales y tipológicas, el control directo mediante las *jerarquías simples*, gusta del adiestramiento, de la educación directa. Aunque la siguiente cita pueda parecer oportunista, zafia y forzada, puedo asegurar que se trata de una fórmula suavizada de una realidad constante que, en tiempos, se denominaba *picador*; para lo que nos interesa, una forma especial de salario indirecto y de control de la mano de obra muy propia de nuestro ámbito relacional: “A mis camareros los enseño yo; les echo una mirada y ya sé. Si no me gustan, ni hablo con ellos. Y se me van, ¿lo entiende?, tienen propina y folleteo y se lo pasan estupendamente”. Hablamos de un hotel con unos 50 empleados, en una de las zonas de mayor afluencia del llamado *turismo de playa*, con unas 350 plazas (declaradas) renovadas cada quince días en el año 2000. La idea de formación se liga más a la constancia de la actitud positiva de *querer aprender* que a los conocimientos objetivos; nuestro empresario confía en la repetición, en el proceso de aprendizaje por emulación, y,

sobre todo, en su magisterio más que en las nuevas técnicas de *management* o en el indiscifrable *know-how*. De ahí que las reglas de las denominadas políticas activas de empleo (es decir, lo que eufemísticamente se denomina *flexibilización del mercado laboral*, ergo, reducción de protección y abaratamiento del despido) no lleguen a interesar demasiado: “menos de seis meses no va bien, porque lo formas y se te va”. Y, casi siempre, la red interna sesgando toda otra determinación. Oigámoslo. Las primeras frases corresponden a empresas regidas por personas construidas en los ámbitos relacionales isleños; las cuatro siguientes a dirigentes externos que se mueven en ámbitos productivos aparentemente idénticos: “la empresa debe ser una familia”, “La empresa es casi una familia. En los trabajadores debe haber motivación, lealtad, compromiso, amor al trabajo” (Mallorca) o “... mi empresa es familiar... [y. más adelante] yo, con un trabajador de 15 días ni hablo”, “La empresa debe ser como una familia pero sabiendo quién es el jefe” (Ibiza), “La empresa debe ser familiar, pero sujeta a una jerarquía” (Menorca). En todos estos casos la contratación de familiares (consanguíneos o afines, o no consanguíneos ni afines pero sí sociales) es constante. “Hay que evitar la mariconada del familiar” (Mallorca), “Hay que romper el clientelismo, erradicarlo” (Menorca), “... rehuir de las relacionales familiares y de amistad, del clientelismo y de la sumisión” (Mallorca), por contra, nos muestran, al menos, la intención inversa, rupturista, tendente a una cierta objetividad contractual que evite interferencias extralaborales en la organización y el control del trabajo. Ninguna de estas últimas expresiones, recordemos, proviene de empresarios explicables desde los primeros factores.

Por último, quiero presentar un pequeño resumen, por islas, de los modelos empresariales que allí se constituyen. Es esencial recordar que la especial hostelería isleña, de forma casi inextricable ligada al proceso de *balearización*, nace históricamente en Mallorca. Por ello no es de extrañar que sea precisamente esta isla la cuna de los tres grandes epónimos de las correspondientes cadenas hoteleras. Como casi siempre que hablamos de épicas, la historia suele ser substituida por la identidad; por lo tanto, construida desde el presente. Y se trata de una seña de identidad que, con críticas o con parabienes, sobrepasa el ámbito estrictamente empresarial y laboral. El estilo de la empresa, la imagen del hombre hecho a sí mismo, del creador de riqueza y de puestos de trabajo, circula de arriba abajo a lo largo de todo el organigrama: desde el *staff* directivo hasta los empleados de cada hotel particular. Es un sentimiento de segunda familia que se pretende inculcar y que los propios directivos asumen; desde las presentaciones de los directores de recursos humanos a la hora de la primera contratación hasta los eventos y efemérides intraempresariales. Sin embargo, no está reñido con una organización basada en el control y la jerarquía rígida; de esta manera, el máximo adalid de la empresa, que inclusive ha sido capaz de con-

quitar las playas de otros continentes, comparte algo de esa forma de ser empresario con los directores de hoteles menores, con gran frecuencia absorbidos junto a sus plantillas, y que conservan otros mecanismos de relaciones sociales, laborales y extralaborales.

No muy diferente de esta última forma de acercarse a la autopercepción como empresario es la característica de pequeños y medianos apartoteles; con una salvedad: mientras allá los gestores pueden sentirse partícipes de la empresa como esencia, pero no como hacienda, aquí el regente directo del negocio es al tiempo el propietario —con las limitaciones establecidas desde el control del *touropedor*—. Y, sin embargo, el pequeño y el mediano hotelero tienden a resistirse, como ya hemos comentado, a aceptar el control identitario —tal y como se percibe— del externo. ¿Cómo es posible la convivencia de los dos mecanismos? Fijémonos: la gran cadena hotelera, en tanto empresa transnacional, realiza hacia el exterior de la isla, particularmente respecto a América Latina y, en parte, a Asia y Magreb, exactamente lo mismo que los *touropedores* ingleses, alemanes, en menor medida franceses, hacen en Mallorca; también, y en momentos punta de la temporada, en relación con establecimientos isleños de la corporación misma. El pequeño hotel y el apartotel, sumergidos en una concepción del turismo de sol y playa, y marginados del control pleno de sus clientelas, no pueden jugar con ese intercambio de mercados y de controles productivos. Por ello emulan en buena medida a la saga mitologizante de los espejos morales que suponen los emporios triunfadores, poniéndose a sí mismos como ejemplos de virtud empresarial (“de botones a director, pero nunca jefe; yo, un trabajador como el que más”; tomado en un establecimiento de tipo mediano de Mallorca). De ahí que lo que en las grandes cadenas es un mecanismo de integración laboral e ideológica en la empresa (los intereses de la *institución* coinciden con los del más humilde trabajador; es el esfuerzo de cada uno lo que permite mantener, inclusive mejorar, el puesto de trabajo que ocupa), en la explotación pequeña se convierte en una explicación del propietario mismo: oímos, por ende, cómo este no mantiene la dura actividad sino por el bien de sus empleados (*de sus familias*, nos dicen con más frecuencia), cómo huye del beneficio neto, de la comodidad y la seguridad; trabaja más que nadie, “siempre se le ve por el hotel”. Ahora bien, lo que la presentación social e identitaria no dice es que ejerce el control directo, que la idea de jerarquía se articula en el lenguaje familiar, pero de la familia patriarcal, donde nada es discutible ni discutido; tampoco menciona que la financiación circula por líneas paralelas (compra-venta de apartamentos, intercambios con otros empresarios de camas sobrantes o necesitadas) ante el terror al riesgo del crédito o la hipoteca; no hace referencia a la adaptación a la baja a las exigencias del *touropedor*, a la inexistencia de innovación, de inversiones estructurales. Finalmente, no se interna en las relaciones labora-

les, salariales y morales que se adentran en la oscuridad de la limpieza de habitaciones y pisos o la cocina.

Ibiza muestra algunas variaciones ligadas a su diferente constitución sociocultural preturística. Primero, contrariamente a los casos de sus dos hermanas de archipiélago, las relaciones sociales ibicencas no se han instituido sobre el par *senyor / pagès* (es decir, por un lado, el propietario absentista de la tierra, surgido de manera más o menos indirecta de la conquista catalano-aragonesa del siglo XIII, y, por otro, el campesino, enfitéutico, en propiedad alodial, en régimen de alquiler, etc., pero siempre en una posición de subordinación que trasciende el mundo económico agrario y los tiempos más centralmente agraristas). Ello implica que las referencias en el proceso de construcción de jerarquías desde la perspectiva de las culturas empresariales difícilmente puedan basarse en aquellas. Nacen, por lo tanto, de otros mecanismos relacionales: redes clientelares surgidas entre ricos y pobres, pero de similar categoría social; sistemas de presión moral y de coacción, correlacionados con el minifundismo rabioso al que las formas preferenciales de herencia han llevado la tenencia de la tierra en la isla, y buscadores de la recomposición de la propiedad con fines extraagrícolas, si bien no extraagraristas: especulación, construcción de hoteles, pero también de prestigio social. Segundo: mientras en Mallorca nace una industria, pequeña aunque clara, que se opone de manera central a las relaciones agrarias en sus concreciones más específicas, y en Menorca se da un fenómeno similar junto a una específica industria alimentaria intrínsecamente unida al actual monocultivo pecuario, en Ibiza ni existe ni ha existido el secundario. Más aún, a excepción de la capital, denominada *vila* (villa, no ciudad) por sus habitantes, solo el turismo ha coadyuvado a que se cree algo similar al mundo urbano: la casa payesa y la parroquia, en sentido físico, han constituido los referentes sociales pitiusos, prácticamente hasta la década de los setenta. La ausencia de relaciones urbanitas y la falta de formas de organización del trabajo en fábricas que rompan la continuidad y la contigüidad familiar y vecinal permiten así que la grupalidad filiativa, las redes de alianzas por matrimonio, afinidad, derivación, junto a los ya mencionados sistemas de padrinzago, patronazgo y compadrazgo, no encuentren en la actualidad importantes obstáculos para seguir reproduciéndose, también, como hilo conductor de las construcciones de las percepciones y relaciones empresariales del terciario.

Este, aquí directamente definido como turismo y no mediante el más amplio término de servicios, constituye el último factor diferencial pitiuso. El modelo conocido como *balearización*, es decir, la ocupación masiva y rápida de la costa por parte de hoteles y apartamentos, al margen de una planificación mínimamente previsora ni tan siquiera por lo que se refiere a las infraestructuras necesarias para el manteni-

miento de la población flotante prevista, se traslada en los primeros setenta a Ibiza con las carencias detectadas en Mallorca. Con el agravante de no poder, lógicamente, incorporar las pequeñas ventajas diferenciales que suponen un mayor régimen pluviométrico (abastecimientos de agua), una red, escasa pero real, de carreteras locales y la tradición más antigua de recepción de foráneos; todo ello junto a una inferior extensión territorial y su correspondiente imposibilidad de “huida” o “recuperación” hacia el centro.

La hostelería nace financieramente de préstamos sin contrapartidas patentes (sí, latentes) en los últimos sesenta y primeros setenta del siglo xx. No parece que el concepto de *inversión*, cuanto menos aún el de *riesgo*, circulen por las venas de ese “nuevo empresariado”. Desde una de las dos grandes empresas locales, cuyo ámbito de influencia determina quién y cuándo puede entrar, incluso de manera indirecta, en el espacio isleño (nos referimos a actividades turísticas, pero también a las indirectamente relacionadas), se define el universo productivo (y, obviamente, extraproductivo): “La política de la empresa es familiar, de ámbito local, que invierte los beneficios”; “La empresa es el conjunto de propietarios y empleados, con ánimo de expansión controlada, y busca la calidad del servicio”. Se trata de discursos bastante coherentes que no parecen romper con la existencia de ese clientelismo, sino que, por contra, la vienen a confirmar. Si añadimos otros asertos como el de la idoneidad de la flexibilización en la aplicación de convenios o la relación individualizada con los trabajadores, el cuadro de la red clientelar se plasma con claridad meridiana: control directo, jerarquía simple, ligaciones familiares, obligaciones morales. Además, toda la argumentación aparece a su vez impregnada de otros elementos favorecedores de ese tipo de universos sociales: expansión limitada, cierre del mercado respecto al exterior, control absoluto de la propia parcela. Pero ¿se puede hablar de *la empresa como una familia* con más de ochocientos empleados?, ¿cómo mantener el ámbito de reproducción de la fuerza de trabajo específica —casi en sentido estricto— y confesar abiertamente que la empresa no tiene por qué mantenerse en el mismo espacio y que tan solo debe buscarse la rentabilidad al margen de lealtades más espurias? La respuesta debe elaborarse a partir de algunos de los factores mediante los que se explicaba la forma de ser y hacerse empresario en la gran cadena hotelera mallorquina, junto a su traslado y articulación a la formación social ibicenca previa. Decía allí que las grandes cadenas hoteleras combinaban el control burocrático, la planificación productiva y la unicidad y centralización de las políticas de gestión de mano de obra con la jerarquía simple, el conocimiento directo y cierto mantenimiento del “estilo” de cada hotel concreto. En Ibiza el modelo se repite con dos importantes matices: los controles morales, incluso extralaborales, son superiores en tanto el espacio social es más pequeño e inmediato; la importancia que adquiere la jerarquía,

tanto en su vertiente funcional (reparto de responsabilidades, organización de las relaciones en el proceso productivo) como moral (“poner a cada uno en su sitio”; mostrar, quizás más que demostrar, quién manda sobre quién en cada momento) es, como mínimo, más patente.

Hay un tercer elemento que nos sitúa directamente en el centro de la figura empresarial analizada: mientras en la balear mayor el fundador aparece siempre en tanto ejemplo, como *el hombre hecho a sí mismo* mediante el ascenso en el seno del propio sector, en nuestro caso actual la imagen modélica es substituida por la más jerárquica del presidente, del jefe, del que detenta al fin y al cabo el poder. De ahí que todas las declaraciones estén impregnadas de terminología familiar para describir conceptos empresariales, fundamentalmente aquellos que se refieren a la organización del trabajo, centrados en la productividad, el control, la reducción de *costes sociales*: la analogía no es con la familia afectiva, sino con la efectiva, patriarcal, donde lo primero que debe quedar patente e indiscutido es la autoridad del padrepatrón; el resto de los *miembros* debe limitarse a cumplir, a conocer su propio espacio, sus funciones y sus límites.

Quiero finalizar este perfil del mundo hostelero ibicenco insistiendo en el factor ya señalado de la reproducción social de los modelos y de las personas que los llevan a cabo: aunque es indudable que los más importantes promotores, inversores, propietarios de empresas hoteleras son *hijos de la tierra*, la entrada de otros empresarios menores provenientes de la península no halla obstáculo alguno. El férreo control ejercido por los primeros por lo que respecta a espacios y clientelas hace que los últimos reproduzcan esquemas similares, pero amparados por su sombra ineludible. La figura del director de hotel finalmente, axial en toda la hostelería balear, es aquí el eslabón primero de esa forma de ser empresario que nuestros informantes nos indican.

Cuando el etnólogo busca al empresario en esta isla, en definitiva, lo que surge es el *pagès, l'amo*, la familia, el grupo, *la casa* en el sentido lisoniano del término (el *síndrome casal* que tan bien ha descrito Lisón Tolosana, sobre todo en Galicia). La afirmación sigue resultando chocante cuando lo que vemos, y de manera creciente, son hoteles, restaurantes, almacenes de construcción, obras, zapaterías, tiendas. Algo similar se preguntaba el antropólogo Joan Bestard Camps (1986) cuando, al estudiar el modelo de parentesco y la reproducción doméstica en Formentera, dice: “Si se ha podido analizar el parentesco en las sociedades complejas ha sido únicamente en cuanto que puede ser vehículo de transmisión de bienes económicos o de captación política. Por ello uno de los conceptos clave para el estudio del parentesco ha sido el de ‘estrategia’, es decir, el uso instrumental de determinadas relaciones de parentesco con motivaciones claramente fuera de las obligaciones entre parientes. Se ha

hablado de estrategias de herencia o de estrategias matrimoniales, subsumiendo el parentesco a estructuras consideradas básicas: la economía o la política. Desde esta perspectiva se considera al parentesco una expresión de otros fenómenos tales como las condiciones materiales, la estructura económica o las normas sociales y, en este sentido, se puede decir que es considerado como un extraño idioma sin reglas propias cuyo carácter de sistema se lo ofrecen otros fenómenos sociales” (J. Bestard Camps, 1986: 14). La proporción de originarios de la península, sin embargo, ha superado ya con creces a la población imbricada en el complejo y elástico lenguaje de la familia, las obligaciones por afinidad, los matrimonios concebidos como alianzas entre grupos y unificaciones de propiedades antes separadas; por ende, la razón central de su emigración, la laboral, debería imponerse en la misma línea que la de la objetiva necesidad de mano de obra abundante y disponible por parte de los propietarios de los diversos negocios y empresas. Efectivamente, si nos atuviésemos a una traslación mecánica de los modelos productivos neoliberales o a la de la falsa identificación entre modos de producción y formación social de algunos materialistas vulgares, exactamente eso, junto al empresario moderno, es lo que deberíamos hallar. Pero esta realidad social —como toda realidad social— nos presenta una combinación de factores y de relaciones sociales mucho más compleja, de manera que la actual formación social ibicenca, donde el modo de producción capitalista es sin duda dominante, alimenta culturas empresariales que gustan del dinero líquido bajo el ladrillo, que mezclan a menudo la caja empresarial con la familiar, que desconocen el concepto innovación o competitividad, que se cubren mediante proteccionismos insularistas, que no defienden el mercado sino *su* particular parcela de mercado. Culturas, al fin y al cabo, generadas en un modo de producción campesino caracterizado por una baja productividad relativa de la tierra, una parcelación excesiva, un creciente minifundismo y la expulsión migratoria de los más pobres (desde el siglo XVIII, incluso por tres veces, como repobladores de la más mísera Formentera), pero que permite, sobre todo a partir de los 50, pequeñas acumulaciones de capital y una revalorización de la propiedad que favorece la especulación originaria cuyos frutos vemos ahora.

Además, el trabajo en la primera hostelería y en los sectores de los que ésta tira (construcción, comercio y otros servicios) requiere de un volumen de mano de obra que ni la tierra puede cubrir ni, en ocasiones más abundantes de las que se puedan imaginar, desea hacerlo. La inmigración se produce utilizando vías y sistemas ya generados en la vecina Mallorca, y que se alimentan también del clientelismo, la familia, el vecindario, los favores debidos y las deudas no pagadas de pueblos jornaleros de Andalucía y Extremadura. La entrada en la isla muestra similares jerarquías a las abandonadas y un campo abonado para su reproducción, con algunas transfor-

maciones, pero esencialmente repetitiva; la contratación irregular inicial, donde la propina y las *pedras* substituyen al salario en proporción importante, da paso a una cierta mejora con la figura del fijo-discontinuo, pero regresa poco a poco, en la actualidad, a la negociación individualizada, de nuevo clientelar, que permite que el modelo descrito no encuentre obstáculos para mantenerse. El *enemigo*, de hecho, no es el capitalista extranjero (o, a veces, como nos dicen nuestros informantes, el mallorquín) sino un modelo de relaciones sociales de producción que rompa el sistema vigente; aunque, por lo analizado en otros lugares, parece ser que una combinación de ambos, junto a una percepción funcionalista radical por parte de los propios trabajadores, es el modelo más eficaz para seguir incrementando la reproducción capitalista en la actual formación social ibicenca.

La última isla rompe comparativamente con los dos modelos ofrecidos: por su sistema de crecimiento poblacional, por su relación con el turismo, por la específica articulación entre campo y agricultura y por presentar una historia empresarial peculiar y profundamente distinta de las de Mallorca e Ibiza. Menorca se incorpora al universo turístico cuando las otras dos han comenzado a mostrar los problemas de la *balearización*. La crítica y las cautelas se extienden por todo el tejido social, de manera que nos encontramos con una terciarización más paulatina y menos radical, una más baja demanda de trabajadores en general y, también, una menor atracción de mano de obra foránea. El *monocultivo turístico* no llega a producirse, además, por dos factores añadidos: la vigencia y cierta modernización de la producción agropecuaria y la mayor importancia relativa de la industria isleña. Así, el empresario local no busca preferentemente la inversión en el sector. Esto nos mostraría una visión escasamente oportunista del negocio que impide al capitalista menorquín obtener los rápidos y jugosos réditos de sus vecinos; pero, por una parte, la cultura empresarial no solo se sustenta en factores de productividad y máximo rendimiento y, por otra, el predominio mostrado y demostrado de los *touoperadores* extraños no parece reforzar esta idea tan aparentemente aceptada, con excepción de las grandes cadenas ya establecidas. Otro factor a tener en cuenta es la presencia de una gran empresa de quesos (El Caserío, durante decenios la primera elaboradora de queso fundido de España, que absorbe y trasforma el producto agropecuario local), que solo desde el 98 ha entrado a formar parte de una multinacional y que es prácticamente el único ejemplo balear moderno de intervención de la categoría “capital” en el mundo campesino de manera directa y generalizada.

Entrando ya sin más dilaciones en la hostelería local, podemos observar dos ejemplos muy distintos de construcción cultural: el tamaño de la empresa influye, así como su situación; pero también la actitud. En uno (empresa mediana, con más de

treinta años de antigüedad) nuestro informante es el iniciador de una saga familiar; algunos de sus miembros están empleados en el hotel pero, lejos de recibir un trato de favor, tienen una exigencia añadida respecto a su productividad. Nuestro hotelero define directamente a todo industrial que se precie como un líder social, que se debe a los demás, que ha de velar por mantener y crear puestos de trabajo. Quiere evitar el control desde el exterior y por eso, aun tratándose de un hotel pequeño, intenta en la medida de lo posible substraerse al dominio y las imposiciones de los *touropereadores* al tiempo que reinvierte parte de los excedentes en el propio establecimiento, consiguiendo mantenerse al margen de créditos bancarios. Su concepción del mercado no difiere de esa actitud profundamente liberal; de hecho, aun defendiendo cierta regulación inicial, considera que una apertura total, donde tan solo la calidad, la competencia y el incremento productivo decidan la posición de cada uno, es imprescindible. Hay un hecho que no debemos pasar por alto y que nos dice bastante de este tipo de empresario: su negocio se inicia hace treinta años; luego, además de proclamarse identitariamente como un pionero, efectivamente lo es. Se trata en consecuencia de un empresario activo, arriesgado, constructor y transformador de su propia empresa. Pero un dato nada desdeñable en esta argumentación es que se trata de una persona nacida, socializada, enculturada en Menorca, de apellidos menorquines y, sobre todo, reconocida como tal por sus conciudadanos. Su liberalismo modernista junto a lo peculiar de su precoz entrada en la hostelería se percibe, finalmente, en su concepto de las relaciones dentro de la empresa. Para empezar, sus primeras plantillas son peninsulares, reclutadas además mediante un sistema utilizado por otros hoteleros en los años sesenta: es lo que él mismo nos define como “el filón de un pueblo de Albacete”, al que directamente la empresa se traslada para ofrecer trabajo. Pero, en segundo lugar, reconoce que se vio obligado a buscar fuera porque “aquí no habían entrado en el movimiento del trabajo”; no se produce incoherencia alguna con la idea de contribuir a la riqueza de su espacio vital, sino que, partiendo de una realidad objetiva (el rechazo del menorquín de entonces a trabajar en la hostelería), aplica criterios de reclutamiento y organización del trabajo objetivos y escasamente moralizados en términos agrarios y localistas. Esto último acaba de definirse precisamente con las ideas efectivamente morales, pero absolutamente ligadas al universo capitalista, que se deslizan por sus sistemas de control del trabajo: “la mejor norma es la que no existe”, junto a la afirmación de que las relaciones en la empresa deben regirse por la “buena voluntad”, muestran esa perfecta combinación entre jerarquía simple (él, en última instancia, controla) y por eslabones intermedios cuyos ocupantes, precisamente, no surgen de las categorías inferiores de la plantilla sino que son reclutados desde el mercado exterior, evitándose así las obligaciones materiales o morales que pudiesen haberse adquirido al margen de las necesarias para el

funcionamiento productivo. El resto de la plantilla está muy mayoritariamente compuesto de fijos-discontinuos; ante la posibilidad de abaratar los costes laborales o favorecer el despido mediante otras fórmulas derivadas de las actuales políticas activas de empleo, nuestro protagonista es tajante: “favorece el empleo, no el trabajo” o, lo que es lo mismo, el sentido de la equidad, de que la exigencia de productividad debe tener una contrapartida correcta en la contratación y en la fijeza del empleo, como mecanismo articulador de la concepción de relación social de producción más efectiva.

Otro ejemplo con un marco bien diferente: mientras el hotel anterior está situado en una zona costera, este se halla en un barrio periférico de la capital; ante los 30 trabajadores de allí, aquí solo hallamos 9; cuando en el ejemplo precedente hablábamos de 30 años de existencia y la permanencia constante del fundador de la empresa a su mando, ahora tenemos un apartotel con variaciones en su funcionamiento y con la conversión de nuestro protagonista en empresario hace solo 4 años, habiendo ejercido de encargado durante tres años con los anteriores propietarios. Con estos datos, sin embargo, no tenemos suficiente para explicarnos que la cultura empresarial que se nos manifiesta aquí rompe radicalmente con la que acabamos de ver: antiindividualismo, solicitud de protección del mercado, protesta ante el centralismo que observa en la administración mallorquina con respecto a su isla y tendencia al igualitarismo en las relaciones de la empresa, con presencia constante en el establecimiento realizando labores de camarero, de cajero, etc. Inclusive en la implicación moral con sus conciudadanos más inmediatos difiere de la objetividad manifestada por nuestro anterior protagonista: “habiendo parados menorquines, no se puede ir a buscar a un trabajador andaluz”. El informante, aunque residente desde los 3 años en la isla, es nacido en la península y en una cultura no catalanohablante. Cabría pensar que la enculturación, inclusive la inicial, en un universo relacional externo a las islas marca límites a la hora de la integración, a veces con cierta independencia de los esfuerzos y deseos del afectado. El informante habla constantemente en catalán, con acento inconfundiblemente mahonés, que conserva al pasarse al castellano; incluso cuando el entrevistador castellanohablante es el objeto de sus respuestas (recuérdese el comentario sobre el uso identitario del idioma); pero la actitud integrista del *converso*, que busca representar a la comunidad con mayor fuerza que la comunidad misma, se ve aquí articulada en esa específica relación laboral en la que, más que de empresario, el personaje ejerce de *fugado del salario* que debe mostrar su ética del trabajo ante sus compañeros-subordinados, implicándolos al mismo tiempo en una imbricación de flexibilidades morales que permitan hacer frente a un negocio no excesivamente estable, que vive casi más de *los flecos de otros establecimientos* que

de sí mismo. La combinación de estos dos mecanismos se puede comprobar en las paredes y estantes del bar del establecimiento, además de en la satisfacción fácilmente detectable en las explicaciones de su propietario: concursos, camisetas, torneos, trofeos de todas las clases y para todas las edades, suponen la versión intencional aquí del *liderato social* que el empresario anterior reivindicaba para sí y para todo industrial que se precie.

### ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISIONALES

Hace años que sostengo una larga y difícil discusión con algunos amigos sociólogos, economistas e historiadores. Ellos mantienen: si nos encontramos ante una economía caracterizada por una productividad creciente, un incremento constante del PIB, incardinada en un sector tan desligado de relaciones económicas agrarias o de las propias de la pequeña industria artesanal, en el que además se produce un distanciamiento de proveniencia social (y, cabría añadir, cultural) entre empresariado y plantilla, cuando no entre grupos e individuos de la plantilla misma, no cabe otra cosa que hablar de modernidad. Si, además, unimos a este hecho que los ámbitos de relaciones internos y externos al trabajo incluyen individuos y grupos de proveniencias espaciales y culturales plurales, variables y, sin ningún género de dudas, absolutamente impregnadas de modernidad (que sitúan en el individualismo social, la independencia, las relaciones objetivas, etc.), es indudable que deben haber permeabilizado las hipotéticas redes internas preexistentes.

Y nadie en su sano juicio podría afirmar lo contrario. Completamente lo contrario, no. Pero sí algo intermedio. Las cifras y las estadísticas son correctas; las razones de su obtención, sin embargo, no. Por ejemplo, los sistemas de control técnico-burocrático (en términos de Edwards), que deberían caracterizar a la producción post-fordista resultan ser aquí a menudo directos, paternalistas, que incluyen mecanismos de deudas (la contratación de un familiar) y obligaciones (el control del familiar por parte del deudor). La importancia de la formación prelaboral, la formación continua, tan necesaria para la adaptación y los cambios en los procesos de trabajo y en los nuevos sistemas de organización, resultan brillar por su ausencia mientras que las ideas de confianza, conocimiento mutuo, mercados internos, lealtad, “adiestramiento al estilo de la casa” se extienden por muchas de las plantillas isleñas. Es frecuente que algunos hoteleros presenten dificultades en la distinción entre patrimonio personal y capital; también en su uso. O, por último, y sin agotar naturalmente las casuísticas, la idea de inversión o la de préstamo horrorizan en igual medida a empresarios que consideran ambas cuestiones un riesgo inaceptable.

La respuesta de mis contertulios suele ser doble: por un lado, que los empresarios shumpeterianos, objetivos, técnicos, generadores de riqueza, son solo modelos; por otro, que muchas de las relaciones expresadas son producto de los nuevos sistemas de organización del trabajo, de la desregulación de los mercados laborales (que permite mayor ductilidad en las políticas internas de mano de obra y en el control) y de la flexibilidad. Y, aquí, puede haber otra confluencia; en los resultados, una vez más, pero tampoco ahora en los procesos. De hecho, aunque encontremos situaciones similares en otros ámbitos de otros espacios en los que ni las formaciones sociales ni los modelos culturales tengan relación con lo que aquí presentamos, lo cierto es que hallamos esos modelos en la historia cultural isleña, en sus universos de valores aún más aferrados, en los mundos de relación extralaboral que huyen de los universos turísticos para buscar las bases identitarias al margen; en lo que algunos podrían definir de forma superficial y, a mi parecer, errónea, como su pasado, pero que es en realidad su otro presente constantemente reconstruido.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BELL, D. (1973), *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza Universidad, Madrid, 1976.
- BERQUE, A. (dir.) (1987), *Le Japon et son double. Logiques d'un autoportrait*, Masson, Paris.
- BESTARD CAMPS, J., *Casa y Familia. Parentesco y reproducción doméstica en Formentera*, Institut d'Estudis Baleàrics, Palma de Mallorca, 1986.
- BIRNBAUM, N. (1968), "La cultura", en *La crisis de la sociedad industrial*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, pp. 107-162.
- BRAVERMAN, H. (1974), "The Habituation of the Worker to the Capitalist Mode of Production", en *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work*, Monthly Review Press, New York, 2001, pp. 139-154.
- CORIAT, B. (1991), *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, Siglo XXI, Madrid, 1993.
- DÍEZ, F. (2001), *Utilidad, deseo, virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*, Ed. Península, Barcelona.
- DUMONT, L. (1977), "Introducción: Estudio comparativo de la ideología moderna y del lugar que en ella ocupa el pensamiento económico" y "Condiciones de emergencia de la categoría económica", en *Homo aequalis*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 13-44 y 45-42 respectivamente.

- EDWARDS, R. (1979), "Conflicto y control en el lugar de trabajo", en Luis TOHARIA (comp. e introd.), *El mercado de trabajo. Teorías y aplicaciones*, Alianza Universidad, Madrid, 1983, pp. 141-156.
- GODELIER, M. (1984), "La apropiación material y social de la naturaleza", en *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 45-152.
- (1996), *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998.
- GORZ, A. (comp.) (1976), *Crítica de la división del trabajo*, Laia, Barcelona, 1977.
- LISÓN TOLOSANA, C. (ed.) (2000), *Antropología: horizontes interpretativos*, Monográfica – Universidad de Granada – Diputación Provincial de Granada, Granada.
- MÉDA, D. (1995), *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- MERINERO RODRÍGUEZ, R. (1996), "Cultura, subsidio agrario y reestructuración simbólica. Estudio de un caso", *Gaceta de Antropología* 12 (Granada): 83-91.
- MIQUEL NOVAJRA, A. (2000), "Los campesinos en movimiento", *El campo en la cabeza*, Los Libros de La Catarata, Madrid, pp. 161-226.
- , y José Luis REINA SEGURA (2001), *Gatos blancos, gatos negros*, El Viejo Topo, Barcelona.
- MORENO NAVARRO, I. (1993), "Cultura del trabajo e ideología: el movimiento campesino anarquista andaluz", en *Andalucía: identidad y cultura (Estudios de Antropología Andaluza)*, Librería Ágora, Málaga, pp. 53-68.
- NIETO, R. (1994), "Antropología del trabajo industrial", *Sociología del Trabajo* 22 (Siglo XXI, Madrid): 29-44.
- OFFE, K. (1987), "The Utopia of the Zero-Option. Modernity and Modernization as Normative Political Criteria", *Praxis Internacional* 1 (vol. 7): 1-25.
- PALENZUELA, P. (1995), "Las culturas del trabajo: una aproximación antropológica", *Sociología del Trabajo* 24 (Siglo XXI, Madrid): 3-28.
- PANIAGUA LÓPEZ, J. A. (2000), *Las dos racionalidades. Estudio antropológico en una empresa textil*, CES, Madrid.
- POLANY, K. (1944), "Sociedades y sistemas económicos", en *La gran transformación*, La Piqueta, Madrid, 1997, pp. 83-102.
- REINA, J. L., y Alejandro MIQUEL NOVAJRA (1998), *Políticas de mano de obra en las empresas baleares. El trabajo de campo*, tomo II, CC OO - Illes Balears – Conselleria de Treball-FSE, Palma de Mallorca.
- , y Alejandro MIQUEL NOVAJRA (1999), "Cultura, empresa i empresaris", en *16/641*, Conselleria de Treball, Palma de Mallorca, pp. 37-41.

- RIVAS, A., y María Isabel JOCTEES (eds.) (2000), "Culturas del trabajo: representaciones y prácticas", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. LV, cuaderno segundo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto de la Lengua Española, Madrid).
- ROCA, J. (1996), "Obreros", en Joan PRAT y Àngel MARTÍNEZ (eds.), *Ensayos de Antropología Cultural. Ensayos en honor a Esteve Fabregat*, Ariel, Barcelona.
- SAHLINS, M. (1974), "La sociedad opulenta primitiva" y "El modo de producción doméstico: la estructura de la subproducción", *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 1977, pp. 13-54 y pp. 9-116.
- SANMARTÍN ARCE, R. (1996), "Cambio y tradición. Historia y modernización en la Comunidad Valenciana", *Revista de Antropología Social* 5 (Universidad Complutense de Madrid, Madrid).
- SENNET, R. (1998), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- SERENI, E., et al. (1970), *La categoría "Formación económica y social"*, Roca, México DF, 1973.
- STARK, O. (1993), "El comportamiento económico de los migrantes", en *La migración del trabajo*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Paracuellos del Jarama, pp. 423-450.
- TALEGO, F. (1995), "Cultura del trabajo jornalera, discurso político y liderazgo. El caso del poder popular de Marinaleda", *Revista de Antropología Social* 4 (Universidad Complutense de Madrid, Madrid): 129-151.
- WOLF, E. (1965), *Los campesinos*, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1971.
- ZEITLIN, M. (1974), "El concepto de control", en *Propiedad y control: la gran corporación y la clase capitalista*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1976, pp. 51-59.

# *Proyecto audiovisual de documentación cultural comparada*

POR  
FRANCISCO GINER ABATI\*

La Antropología, mediante sus teorías, conceptos e interpretaciones, nos permite aproximarnos a la comprensión del hombre y, con ello, también de nosotros mismos.

En el aprendizaje de la Antropología no podemos, sin embargo, limitarnos exclusivamente a la lectura de los datos y conclusiones aportados por los distintos autores, a lo largo de la historia de la disciplina. Es por ello por lo que, después de un amplio periodo de estudio, resulta aconsejable contrastar los conocimientos teóricos adquiridos con la propia experiencia humana.

La variabilidad biológica humana es impresionante y la diversidad cultural nos invita a descubrir, como en una gran expedición, un hermoso camino.

La principal dificultad del antropólogo es que se encuentra ante un planeta poblado por numerosos grupos humanos en los distintos continentes, y su energía, lo mismo que su propia vida, aunque la destine exclusivamente a esta tarea, es limitada. Por ello, como en todo en la vida, es preciso elegir y hacer una selección de los grupos humanos que se propone conocer. En realidad, lo lógico y aconsejable es que un antropólogo profesional a lo largo de su vida se dedique a una o como mucho a unas pocas culturas, para poder profundizar en su conocimiento y comprensión. En mi caso, he de confesar que no he podido resistirme a una experiencia cultural más extensa. Desde joven me ha interesado mucho la distinción entre lo universal, que compartimos todos los humanos, y los rasgos particulares dependientes de cada cultura y de su historia concreta. El caso es que, fascinado por la idea de hacer con mi biografía un recorrido antropológico, diseñé un plan, seleccionando varios grupos humanos en cada continente, representativos de los distintos niveles adaptativos: desde los cazadores-recolectores a las sociedades post-industriales, pasando por agricultores y ganaderos. Esta gran expedición debía comenzar por África y, siguiendo por Asia-Pacífico y América, terminar en Europa. Elegí África, en primer lugar, por tratarse de la cuna de la humanidad. Decidí continuar en Asia-Pacífico, lugares que, por su lejanía y dificultad, requerirían más juventud y energía, para continuar por América, continente más asequible, y terminar en Europa, la más cercana pero tam-

---

\* Universidad de Salamanca.

bién la más difícil de abordar, por ser más elaborada históricamente y por tratarse de nuestra propia cultura, con la intención de, tras contrastar nuestra propia experiencia con la de tantas sociedades de los restantes continentes, estudiarnos a nosotros mismos: hasta qué punto respondemos a los mismos deseos y motivaciones que las demás culturas y hasta qué punto la historia nos ha llevado hasta la situación actual, qué esperar y hacia dónde ir. A estas reflexiones se une la de la globalización, que se presenta como una tendencia inevitable y con consecuencias distintas: por una parte, de influencias homogeneizadoras entre los pueblos y, por otra, de mantenimiento de las viejas identidades, recuperándolas a veces del olvido. En todo caso, se trata de una visión general del hombre que exige una experiencia amplia y una perspectiva histórica y evolutiva.

El antropólogo, en su tarea de comunicar sus conocimientos y experiencias, cuenta principalmente con su palabra, pero lo que queda es su escritura. Y aunque, hasta ahora, la escritura no ha podido ser sustituida, y quizá nunca lo sea, el antropólogo ha tratado de complementar primero con dibujos y luego con fotografías sus datos etnográficos. Desde hace ya más de cien años, en que aparece la cinematografía, la Antropología ha hecho uso de dicha técnica. Creo que los antropólogos podemos comunicar a través de este medio nuestras observaciones y llegar a un público más amplio que el de los propios especialistas. Con la ayuda de la televisión, los programas editados pueden llegar a ser vistos por amplias audiencias y seguir viviendo como documentos audiovisuales que pueden ser consultados en los archivos. Los pueblos o desaparecen o se transforman. Los antropólogos debemos ser los notarios de estos cambios y, si somos capaces, intérpretes de las claves necesarias para el análisis y la comprensión de los fenómenos sociales.

Hay varios modelos en la realización de documentales etnográficos. Yo opté por el modelo que trata de mostrar sobre todo lo que las personas hacen, con secuencias que permiten también comunicar lo que piensan y dicen. He evitado el estilo documental periodístico, que enriquece el documento con opiniones de expertos pero que contaminan el documento en sí. Procuro no abusar de los monólogos, pues me parecen poco vivos y más forzados que espontáneos en este tipo de documentación audiovisual. Sin embargo, en el guión se expresan todas las opiniones, tanto el punto de vista de los nativos, de los expertos, como, por supuesto, la valoración del propio antropólogo, también realizador y director en este caso.

Para llevar a cabo este proyecto formé un pequeño pero bien integrado equipo de rodaje, compuesto por un cámara operador y un técnico de registro de sonido. Cuando me encontraba estudiando técnicas de realización en el Instituto de Cine Científico (IWF) de Gotinga en Alemania, recibí noticias de que Adolfo V.

Bossmeyer, un estudiante español del Instituto de Cine de Viena, deseaba trabajar en un equipo de Antropología. Nos conocimos e iniciamos una fructífera relación profesional que aún continúa. Para el registro de sonido conté con la colaboración de Miguel Pérez, profesor compañero en la Universidad de Salamanca. Además, en cada expedición seleccionábamos expertos intérpretes que conocían bien el territorio a investigar.

Comenzamos nuestra primera expedición investigando una cultura ganadera, bastante bien conservada, que habita regiones del sur de Angola y norte de Namibia: los Himba. Después de varias expediciones y un extenso trabajo de campo cuyas conclusiones expuse en una monografía (*Los Himba*, 1992), decidí expresar en película de 16 mm la esencia de este pueblo. Originalmente montamos seis películas de treinta minutos cada una, que trataban de reflejar las dimensiones más significativas de esta cultura. Presenté a TVE el trabajo realizado. Las imágenes fueron elogiadas, pero el equipo de producción propuso sintetizar en tres documentales de treinta minutos todo el material montado, que fueron emitidos en *La 2* y bien acogidos por el público, alcanzando buenos índices de audiencia.

Para comprender mejor algunos aspectos de la sociedad Himba, decidí completar su estudio con el de sus vecinos, con los que mantenían una relación de competencia, en unos casos, y de comercio, en otros. Así, estudié a los Hakahona, un grupo de economía mixta agrícola-pastoril. Los Hakahona son matrilineales, a diferencia de los Himba, uno de los pocos pueblos de doble filiación. Los Zemba (“los olvidados”), una minoría que también habita junto a los Himba, fue filmada, lo mismo que otros grupos vecinos como los Ovambo y los Gambwe. Entre ellos, nos encontramos con un grupo enigmático, los Vatawa. Podría tratarse de un pueblo original que habitaba el área antes de la llegada de los ganaderos Himba, y que vivía de la caza-recolección. El caso es que este pueblo ha mimetizado la cultura de los Himba, excepto en la cría de ganado, pues son pobres. Ha adoptado su indumentaria, su estética e incluso su propia lengua, aunque para sobrevivir realizan un sinnúmero de actividades: son hábiles artesanos de cerámica y adornos corporales, collares y pulseras que elaboran ingeniosamente, a veces, cortando los proyectiles de bronce que encuentran en su territorio.

Antes de abandonar el sudoeste africano filmamos un grupo difícil de ubicar en las clasificaciones de los antropólogos: los Topnaar. Antes conocidos como Hotentotes por los colonos y luego como Nama, no son recolectores estrictos ni tampoco agricultores. Los Topnaar sobreviven cosechando los frutos de plantas salvajes como el nardo, que no necesitan cultivar pero que saben en qué lugar de su territorio

se encuentran. Cada familia considera las plantas más próximas a sus poblados como parte de su propiedad. En la actualidad, aunque continúan con sus “cosechas” tradicionales, se están incorporando a la cercana Walbys Bay como asalariados. Los Topnaar forman parte de un documental junto a los Hadza.

De todo este estudio surgieron cuatro documentales más, que también fueron emitidos por TVE, junto a los anteriores. Terminado nuestro trabajo en el sudoeste de África (Angola, Namibia y Botswana), continuamos la expedición desde África del sur hasta Etiopía. El todoterreno fue un medio de transporte insustituible. Recorrimos Mozambique, donde hay pueblos con culturas arcaicas aún muy bien conservadas. Malawi destaca por sus amables pueblos pescadores en torno al hermoso lago del mismo nombre. No en todos los países que visitamos decidimos hacer una documentación audiovisual sistemática, pues la realidad era desbordante. Así que tomamos notas, sacamos diapositivas y rodamos algunos planos y secuencias de las poblaciones visitadas. A veces, las rutas eran intransitables y nos hacían rectificar los itinerarios, con los consiguientes problemas aduaneros. Afortunadamente, la burocracia nunca nos detuvo en África.

Tanzania y Kenia resultaron una experiencia inolvidable. Un gran territorio, con nobles pueblos con los que convivimos estrechamente. Los Masai, ricos ganaderos que se resisten a integrarse en la sociedad que ya les rodea, a pesar de las presiones del Estado, gracias a su eficaz sistema de “seguridad social tribal”. Los Datoga, una minoría también ganadera, son enemigos históricos de los Masai, con los que mantienen una relación de competencia. Los Masai los admiran y respetan como enemigos valientes, pero como, según un mito, Dios les entregó todo el ganado siguen intentando robar las vacas de los Datoga, que estos defienden valientemente con sus lanzas. Dedicamos un documental a los Masai y otro a los Datoga.

Junto al lago Eyasi, en Tanzania, aún viven los últimos representantes de un grupo cazador-recolector, los Hadza. Las montañas junto al lago Eyasi son uno de los lugares más bellos del África meridional en el que los pocos Hadza que aún quedan viven de la caza. Fue una experiencia única que quedó también impresa en el celuloide.

En Kenia, seguimos conociendo asentamientos Masai, junto a otras minorías como los Rendille. Pasamos después a Uganda, camino de paso hacia el Congo, Ruanda, Burundi y Sudán, desgraciadamente zonas peligrosas, con conflictos interminables. Sin embargo, en Uganda tuve ocasión de documentar un pueblo del que aún no había nada escrito ni, por supuesto, imágenes: los Tepés. En realidad nuestra meta en Uganda era conocer de primera mano la situación de los Ik, que Colin Turnbull expuso en su libro *The People of the Mountains*. Turnbull presentaba en él

una situación social dramática, describiendo a los Ik como crueles, poco solidarios y, en resumen, como un pueblo sin amor, algo solo explicable por estar atravesando una etapa transitoria de hambruna. Nuestra experiencia, que dejamos impresa en un documental, fue muy distinta. Los Ik son como cualquier otro pueblo, sociables, amistosos y, aunque pobres, orgullosos de su vida en las montañas.

Así, poco a poco, mis experiencias antropológicas rodadas se fueron convirtiendo en la primera parte del proyecto inicial: “Los últimos indígenas (africanos)”.

Regresé a Kenia, pues no había forma de que los militares nos dejaran abandonar el país para pasar a Sudán, y la violencia continuada en Ruanda y Burundi nos desaconsejaba adentrarnos en el inestable Congo.

Después de atravesar el norte de Kenia, protegidos por un convoy militar, cruzamos la frontera con Etiopía. Al llegar, se siente que se han traspasado unos especiales límites histórico-temporales. Pronto me percaté de que allí viven aún con el calendario anterior a la reforma, aislados del mundo, felices en sus duras tierras. Allí fui adoptado por los Hamar, que no conciben la vida fuera de la familia. Nada más llegar, integran al extranjero en una familia, que se convierte en la suya de adopción; un magnífico ejemplo de parentesco ritual. En nuestro nuevo intento de llegar hasta el Sudán, esta vez desde Etiopía, nos encontramos con los Dasanetch en las riberas inundadas del río Omo, uno de los pueblos más duros, quizá por vivir en una de las regiones más difíciles del continente, aislada por la enfermedad del sueño y la malaria.

Los Somalíes representan un grupo de pastores de camellos que continúan con sus costumbres nómadas articulando su convivencia según las normas expresadas en las tablas del *Corán*. Con este grupo dejamos provisionalmente representado el continente africano. En una siguiente etapa sería deseable complementar la documentación con pueblos de África central y occidental, así como con un grupo del Magreb.

Ya de estudiante quedé advertido de la importancia del trabajo de campo mediante la observación participante. Dicha observación debía ser realizada desde un rol, elegido por el investigador, que facilitara la comunicación. Después de valorar varias opciones, decidí participar desde la asistencia sanitaria, por lo que me hice médico. Además de un complemento preciso en el estudio del hombre, la práctica de la medicina es una de las tareas más gratificantes. Puedes aliviar, curar con tus manos y prevenir la aparición de enfermedades. Si a estas tareas se añade la posibilidad de una educación sanitaria a las poblaciones, se potencia aún más su acción. Desde mi nuevo rol complementario pasaba varias horas al día atendiendo pacientes y visitando enfermos, lo que me permitía conocer muy distintos tipos de personas al tiempo que me

granjeaba su confianza. Antes de los rodajes, normalmente localizaba los poblados en los que ayudaba como médico y, si aceptaban, como era habitual, regresaba con el equipo de filmación. Nunca encontré sentimientos de rivalidad por parte de los curanderos locales sino una invitación activa a la colaboración.

La segunda etapa del proyecto tiene lugar en Asia-Pacífico, habiéndose ya realizado ocho documentales. En Myanmar, antigua Birmania, estudiamos a los Lisu, que representan una minoría de origen chino convertida al cristianismo por un misionero inglés. Con ellos celebramos la Navidad del año 2000. Los Kokang, también procedentes del sur de China, nos ofrecieron la posibilidad de rodar un funeral chino tradicional. También en Myanmar seleccionamos una interesante minoría étnica: los Pulong, un magnífico ejemplo de sociedad campesina que representa a millones de personas en la India, China y todo el sudeste asiático. Dedicamos un documental para mostrar su estilo de vida rural y otro para expresar sus valores y creencias tradicionales, sincretismo del budismo y sentimientos religiosos anteriores.

En Mindanao (Filipinas) seleccionamos varios grupos de agricultores sencillos, como los Matig-Salug y los Tala-Andig, que hasta ahora no habían sido apenas estudiados. Después de visitar a los Tasaday, al sur, y desestimar su estudio por haber sido ya suficientemente documentados, nos dirigimos a Palawan, donde tuvimos una magnífica experiencia con grupos cazadores-recolectores como los Batak, al norte, un modelo admirable de ecología del bosque, y con los Palawanos, al sur, documentando especialmente a los grupos Taw Batu, del valle de Signapan. En total realizamos ocho documentales que tratan de dar un paso más en los aspectos técnicos respecto a nuestras filmaciones anteriores, corrigiendo defectos y tratando de agilizar la realización, gracias a la experiencia acumulada.

Como se puede imaginar, un proyecto de esta envergadura supone la colaboración de un equipo que realiza un trabajo minucioso de documentación bibliográfica y cartográfica, para luego localizar los grupos y preparar adecuadamente la fase de rodaje. En este sentido están colaborando activamente Yolanda Noelia Sánchez, Felipe Aixalá y Gaspar Giner-Abati.

Ya han sido visitados grupos en la India, Tailandia, Vietnam, Indonesia, Nueva Guinea e islas Salomón, que, junto a otros aún por visitar, constituirán la segunda parte del proyecto en Asia-Pacífico. La tercera etapa se realizará en el continente americano, previa a la cuarta y última en Europa.

El proyecto, ahora ya en una fase bastante avanzada de realización, trata de registrar la vida cotidiana en su normalidad más que de documentar momentos especiales festivos o rituales, aunque, por supuesto, cuando se produce un acontecimiento, tam-

bién es documentado. El objetivo es, fundamentalmente, captar lo cotidiano en distintos contextos ecológico-económicos en cada continente. Al tratarse de grupos tribales, no tienen en general la influencia externa de los medios de comunicación, especialmente de la televisión, ni el modelo multicultural de la vida en centros urbanos. Así, los grupos seleccionados deberán mostrar un comportamiento genuinamente espontáneo, sin afán de imitar o parecerse a otros modelos culturales dominantes.

Aunque en cada grupo nos preocupa ver cómo se organizan las principales actividades humanas: familia, parentesco, poder, economía, valores y creencias, en cada nuevo documental tratamos de profundizar en alguna de las dimensiones básicas del hombre y su repercusión en el sistema cultural completo.

A modo de conclusión anticipada, observamos una gran coincidencia en la mayoría de las actitudes sociales, en la comunicación y en la dinámica interactiva tanto dentro del grupo como con los vecinos. Solo cuando empiezan a incidir modelos de civilización, normalmente unidos a grandes sistemas de creencias como islamismo, hinduismo, budismo o cristianismo, se construyen patrones más sofisticados. Pero en los grupos tribales las coincidencias son más abundantes que las diferencias en la cultura básica.

Con la amplia experiencia acumulada en este proyecto de documentación cultural, se podrían extraer otras muchas conclusiones, matizando su grado de universalidad. Por ejemplo, la territorialidad se muestra como una tendencia y un rasgo impreso en nuestra naturaleza humana. Su arraigo nos explica, aunque no justifica, gran parte de los conflictos bélicos que afectan actualmente a la humanidad. Y solo desde una experiencia suficientemente amplia se pueden arriesgar estas generalizaciones. Los *Human Relations Area Files* de Murdock constituyen, en el ámbito de la etnografía, un impresionante proyecto que posibilita las comparaciones, además de justificarse por su propio interés etnográfico. Pensamos que las culturas cambian, a veces vertiginosamente, y debemos documentar de ellas tanto como sea posible, antes de que sus datos se pierdan para el registro de la Historia.

Una vez terminada la documentación audiovisual de los grupos seleccionados en los distintos continentes, se podrán abordar problemas concretos y, sobre todo, los desajustes aparecidos en nuestras propias sociedades occidentales. Hemos conseguido riqueza económica y un gran desarrollo tecnológico, pero estamos pagando un alto precio en la insatisfacción personal. Estadísticamente sufrimos mucho más que los pueblos tribales en patología mental: angustia, depresión, ansiedad y estrés, con síntomas destacados como el insomnio.

Esperamos que una reflexión desde el conocimiento de la historia y los datos del presente nos permitan ayudarnos a encontrar el auténtico camino humano.







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

FUNDACIÓN



9 770213 14008





Joaquín Costa

FUNDACIÓN



9 770213 140008