

*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*

n.º 20

Huesca

2003



*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*

n.º 20

Huesca

2003

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 20

Huesca

2003

La edición del presente número de la revista *Anales de la Fundación Joaquín Costa*,  
que ve la luz en el otoño de 2004,  
ha sido sufragada parcialmente por el vicepresidente de la Fundación,  
don Cecilio Serena Puig,  
premiado en fechas recientes con el Galardón Joaquín Costa  
del Ayuntamiento de Monzón,  
cuyo importe ha donado generosamente con esta finalidad.  
Desde aquí le expresamos nuestro agradecimiento

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

nº 20

Huesca

2003

---

## SUMARIO

El ideario costista en Eugenio Noel, por Jesús Vicente Herrero . . . . .	5
En el centenario de <i>Oligarquía y caciquismo</i> , por Eloy Fernández Clemente . . . . .	25
Aspectos sociales del uso del agua para la agricultura: regadío y medio rural, por Eugenio Nadal Reimat y Mónica Lacasa Marquina . . . . .	33
SECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL	
Presentación, por Carmelo Lisón Tolosana . . . . .	43
La Antropología Social como ciencia, por Luis Álvarez Munárriz . . . . .	45
Del modo ritual. La incidencia de la acción colectiva ritualizada en la dialéctica entre estructura y práctica, por Enrique Couceiro Domínguez . . . . .	63

Théorie, par Bernard Traimond .....	89
El futuro de las culturas, por Carmelo Lisón Tolosana .....	101
Genesis of Chastity-Honour Code in Spain and its Evolution: a Case Study of Gender Construction, by Hiroko Shiba .....	117

# *El ideario costista en Eugenio Noel\**

POR  
JESÚS VICENTE HERRERO\*\*

Joaquín Costa necesitó viajar por Europa para recoger los avances de la modernidad y trasladarlos a una España atrasada. Su viaje cobró sentido dentro del afán analítico de la Institución Libre de Enseñanza. Igualmente, el bohemio Eugenio Noel continuó la labor de Costa en sus personales viajes por España, aunque su regeneracionismo fue la concretización del artista rechazado por la sociedad de su tiempo.

Noel recogió de Costa muchas ideas. Entre otras, el estudio y el conocimiento de lo popular o las ideas sobre el caciquismo. Pero su particular forma de enfocar el programa educativo se construyó mediante el contacto directo con el pueblo y las conferencias.

El programa de Noel se vertebró alrededor de la dicotomía tradición *versus* tradicionalismo. A pesar de ello, en el pensamiento de Costa siempre hubo la esperanza de trasladar este enfrentamiento a las instituciones políticas. Sin embargo, la intención de Noel consistía en mostrar las virtudes y los vicios de la raza. El objetivo de su pensamiento era crear la idea de una nación progresista. En definitiva, Noel utilizaba el sustrato ideológico de Costa, pero su compromiso con la bohemia definió otra manera de exponer su programa. La descripción realista de sus experiencias tuvo como finalidad facilitar la labor del “hombre capaz” que buscaba dar forma a la conciencia colectiva positiva, única manera de construir una patria en común.

Joaquín Costa eut besoin de voyager à travers l'Europe pour recueillir les avances de la modernité et pouvoir les transférer à une Espagne sous-développée. Leur voyage eut relation avec l'effort analytique de l'Institución Libre de Enseñanza. De même, le bohème Eugenio Noel continua le travail de Costa dans leurs personnels voyages à travers l'Espagne, bien que leur regenerationnisme fut la concrétisation de l'artiste répudié par la société de leur temps.

Noel acquit beaucoup des notions de Costa. Entre autres, l'étude et la connaissance des sujets populaires ou les idées sur le caciquisme. Mais leur façon personnelle d'envisager le programme éducatif se construit grâce au contact direct avec le peuple et les conférences.

Le programme de Noel prenait son sens autour de la dichotomie tradition *versus* traditionalisme. Malgré tout, il eut toujours dans le pensée de Costa un espoir sur la possibilité de transporter cet affrontement aux institutions politiques. Néanmoins, l'intention de Noel consistait à montrer les vertus et les vices de la race. L'objectif de sa pensée était de créer l'idée d'une nation progressiste. En définitive, Noel se servait du substrat idéologique de Costa, mais leur engagement avec la bohème définit une autre manière de concrétiser leur programme. La description réaliste de leurs expériences avait comme objectif de faciliter la tâche de “l'homme capable”, qui essayait de modeler une conscience collective positive, seule forme de construire une patrie en commun.

---

\* Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del Departamento de Educación del Gobierno Vasco.

\*\* Universidad Autónoma de Madrid.

Joaquín Costa necesitó viajar a París para recibir el impacto doloroso de un contraste de civilizaciones. La España que dejaba atrás en nada se parecía a aquella urbe moderna que se había erigido en una nación trabajadora y progresista. Al asombro momentáneo le siguió, a partir de entonces, una clara concienciación del marasmo en que se encontraba su país. De este dolorido impacto surgió una vocación imperecedera, y muy pocas veces reconocida, que consistía en eliminar las grandes diferencias entre España y Europa.<sup>1</sup>

En el joven Costa el viaje fue una fuente de conocimiento directo. Desde la aldea altoaragonesa, descansando en el gran sueño de la democracia rural consuetudinaria, se trasladaba a un espacio que ya había recogido los grandes avances de la modernidad. La arquitectura, el urbanismo, la educación, la cultura o la política eran absorbidos en un posible recetario de aplicación en España.<sup>2</sup> El eclecticismo, e incluso la ingenuidad de sus propuestas, no impidieron que muchas de estas manifestaciones se mantuvieran intactas durante toda su vida: “Ahora que la Exposición Universal de 1867 nos ha revelado en elocuente lenguaje el nivel de todas las naciones, y que ha podido tomar lo bueno de todos preguntando qué debe hacer España para sacudir ese sueño pesado que empaña nuestra Historia...”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Rafael PÉREZ DE LA DEHESA. *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, p.16.

<sup>2</sup> No es la primera vez que la literatura se ocupó de estos asuntos durante el siglo XIX, aunque nunca con estas características. La literatura costumbrista intentó trasladar las virtudes de los países europeos al ámbito español. Pero la diferencia que se establecía entre el costumbrismo y los regeneracionistas era evidente. En principio, porque los primeros salieron al extranjero en calidad de observadores. El propio Mesonero, quien además atacaba la excesiva influencia francesa en nuestro país, así lo atestiguó en *Recuerdos de viaje por Francia y Bélgica* en 1840 y 1841. En definitiva, esta literatura pretendió recoger los aspectos positivos de estos países como medio de convertir la capital de España en un espacio que reflejara un gran país. Sus intentos pretendían eliminar los tópicos con que los románticos europeos habían caracterizado a España. En sus manos se había dejado una labor que las instituciones habían sido incapaces de llevar a cabo. Consistía esta en construir una nación a la imagen y semejanza de una clase burguesa en ascenso, aspecto que no se conseguiría hasta la literatura realista de Galdós. En Joaquín Costa el viaje no estaba planificado. Ni siquiera había una idea previa de las diferencias entre España y Europa. Fueron la propia experiencia y su afán de estudioso observador los que evidenciaron la necesidad de cambios. Se plasmaba de este modo la evolución desde una literatura de viajes burguesa y acomodaticia —viajeros pasivos sin intenciones científicas, analíticas o investigadoras— al viaje en busca de los remedios para la patria. Tanto en Joaquín Costa como años después en Eugenio Noel, el amor por su tierra combinaría la crítica feroz —algo que se daba muy matizadamente en la literatura anterior— con la asimilación de los proyectos viables. Más que de viaje literario en Costa —en Noel el viaje y la literatura siempre estarían imbricados—, habría que hablar de viaje puramente regeneracionista. Para ahondar en las ideas europeizadoras de Costa es imprescindible el estudio de Óscar Ignacio Mateos y de Cabo, *Nacionalismo español y europeísmo en el pensamiento de Joaquín Costa*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1998.

<sup>3</sup> Joaquín COSTA, *Ideas apuntadas en la Exposición Universal de 1867 para España y para Huesca*, Huesca, Imprenta de Antonio Arizón, 1868, p. 17. No deberíamos olvidar que el propio Galdós acuñó a esta exposición y que de ella trajo el proyecto de la novela realista y la reforma literaria en

La estrecha relación que Joaquín Costa mantuvo con la Institución Libre de Enseñanza marcó su actitud viajera. La Institución le abrió las puertas del krausismo, entre cuyos principios estaba el intento de eliminar el abismo respecto a Europa. Ello implicaba el reconocimiento expreso de sus postulados y su análisis. El propio Giner de los Ríos describió al Costa excursionista en estos términos: “Era asiduo excursionista con los alumnos a los museos, fábricas, instituciones públicas, sin faltar los miércoles a presenciar los juegos escolares del Puerto de San Fernando”.<sup>4</sup>

Al igual que Costa, Eugenio Noel recuperó el empuje regeneracionista en muchos de sus trabajos.<sup>5</sup> Con toda posibilidad fue el escritor que, durante el primer tercio del siglo XX, mejor resucitó el alma del pensador aragonés. Pero Noel no solo heredaba los diagnósticos de España hechos por Costa. Además de ellos, su adscripción a una bohemia alejada de la sociedad<sup>6</sup> y de los ámbitos culturales asentados en la gran ciudad le facilitó su itinerancia.<sup>7</sup>

Sin existir una diferencia social de base, ya que ambos escritores provenían de clases humildes, Noel recogió, de este modo, los sustratos de un amplio número de artistas obligados por las circunstancias finiseculares al desarraigo.<sup>8</sup> Esta situación proporcionaba un nuevo punto de vista sobre el estado de la nación, pues sobre la

---

España. Cfr. Francisco CAUDET, *Zola, Galdós, Clarín. El naturalismo en Francia y España*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1995, p. 235. La influencia francesa en Galdós indica hasta qué punto los escritores españoles recogieron los adelantos de las civilizaciones más avanzadas por esas fechas.

<sup>4</sup> Luis ANTÓN DEL OLMET, *Los grandes españoles: Costa*, Barcelona, [s. n.], 1917, pp. 311-312. Citado por Rafael PÉREZ DE LA DEHESA, *op. cit.*, p. 20.

<sup>5</sup> Observó Javier Barreiro que “una de las formas de desacreditar a Noel ha sido la de tildarle de regeneracionista tardío, como si las realidades que mostró hubieran sido corregidas a partir de las denuncias de la generación anterior a él” (*Cruces de bohemia*, Zaragoza, Unaluna Ediciones, 2001, p. 74).

<sup>6</sup> Su adscripción a la bohemia se colige perfectamente de la postura que toma ante las primeras lecturas de juventud. A través de ellas, se enfrenta a la sociedad que ha destruido su vida y la de muchos trabajadores como su madre: “Leo por este tiempo centenares de obras y novelas. En la anarquía de lecturas encuentro un hilo conductor, mi amor al pueblo y a la raza, en los que veo a mi y a mi madre. El Progreso me inspira” (*Diario íntimo*, I, Madrid, Taurus, 1962, p. 190). Contrariamente a muchos bohemios faltos de fuerzas y de voluntad, Noel llevó adelante estas propuestas, sin desfallecer, hasta el final de su vida. El propio Cansinos-Assens, al establecer la semblanza de Noel, dejó constancia de su militancia en una bohemia genuina: “Sería capaz de cualquier sacrificio, de consumirse en la hoguera por esta diosa ardiente (la cultura). Por ella, como los predicadores religiosos, se entenece, se hace patético y humanísimo” (*La nueva literatura*, II, Madrid, Sanz Calleja, s. f., pp. 84-85).

<sup>7</sup> En cierto modo, su alistamiento para participar en la Guerra del Riff fue consecuencia de las penurias económicas que Noel padeció en Madrid. El propio Noel, en su *Diario íntimo*, I, dice que Ortega y Gasset le aconsejó esta idea: “A ti te falta vida propia; alístate y hazte hombre en Marruecos” (*op. cit.*, p. 212).

<sup>8</sup> Mientras Joaquín Costa perteneció toda su vida a instituciones oficiales (Institución Libre de Enseñanza, Liga Nacional de Productores, etc.), Eugenio Noel tuvo que luchar en numerosas ocasiones por sobrevivir en un medio hostil. Su *Diario íntimo* está plagado de descripciones donde las dificultades provocadas por la economía diaria son tema de primer orden.

base teórica de Costa, Noel proyectaba los problemas de una España descrita por aquellos que habían sufrido en sus carnes la indiferencia de los estamentos oficiales.” Este proceso de erosión española fue descrito, en muchas ocasiones, como un fenómeno que no había surgido repentinamente en el 98. Su camino hacia la degeneración había sido largo y localizado durante bastantes periodos históricos, tal y como lo expresó Manuel Tuñón de Lara:

La España tradicional agraria, de mentalidad aristocrática de “ancien régime”, orgullosa de las derrotas gloriosas de su historia, adormilada en la huera altisonancia poética de un Núñez de Arce o de un Bernardo López [...], vieja estampa de corridas de toros, desfiles militares, sopa boba en los conventos [...], latifundios mal labrados y dehesa para toros de lidia [...], universidades aún dominadas por la escolástica...<sup>10</sup>

Teniendo en cuenta la traslación de la carga ideológica de Costa al ambiente en que Noel hubo de desarrollarse, resulta más comprensible su evolución y particulares caracteres.

Uno de los aspectos más interesantes que Noel recogió de Costa fue el estudio y conocimiento de lo popular.<sup>11</sup> Había, sin embargo, un matiz que los diferenciaba. Lo que en Costa era expresión del espíritu colectivo, manifestado a través de la poesía popular,<sup>12</sup> en Noel fue siempre un esfuerzo destinado al intento de penetración en ese

\* Aunque no se puede achacar a los hombres del 98 una pertenencia plena a la oficialidad, sí puede decirse que su diagnóstico de España implicó un alejamiento dialéctico de la sociedad de su tiempo. Noel había escrito de ellos en su *Diario íntimo*: “Los del 98 son todos hombres que cierran una época. Hombres broches. ¿Qué horizontes nuevos abren? Contribuyen a la anquilosis de la raza. Intelectuales sin dinamismo. Sentimentales. Seremos los novecentistas los que extirparemos el cáncer que está royendo la vitalidad de la raza” (*op. cit.*, p. 41). Para la extirpación de ese cáncer Noel indagó en las raíces del problema, lo cual le obligaba a sumergirse en el pueblo más bajo. Todo ello sin menoscabo, como veremos, de un planteamiento erudito que le hubiera hecho merecedor de pertenecer a las más altas cotas literarias de su tiempo.

<sup>10</sup> Manuel TUÑÓN DE LARA, *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Madrid, Edicusa, 1974, pp. 16-17. En buena medida, este esbozo histórico fue corroborado por Unamuno, quien quitaba importancia a las revoluciones del siglo XIX al alejarse de la pura realidad: “No fue la Restauración de 1875 la que reanudó la historia de España; fueron los millones de hombres que siguieron haciendo lo mismo que antes, aquellos millones para los cuales fue el mismo sol después que el de antes del 29 de septiembre de 1868, las mismas sus labores, los mismos cantares con que siguieron el curso de la arada. Y no reanudaron en realidad nada porque nada se había roto” (*Obras completas*, I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 795). Noel, consciente precisamente de que esta España no era patrimonio finisecular, se lanzó a la batalla de una solución, en ocasiones muy dolorosa, de la enfermedad que corroía los cimientos de su amado país.

<sup>11</sup> En *Derecho consuetudinario y economía popular en España*, I, Madrid, Heinrich y Cía., 1902, p. 10, Costa apeló a imbuirse en lo popular desde cualquier rama de la vida.

<sup>12</sup> Costa utilizó la literatura desde un punto de vista krausista. De este modo, su escritura extraía las manifestaciones de la conciencia política, jurídica y económica del pueblo. *Cfr.* Rafael PÉREZ DE LA DEHESA, *op. cit.*, pp. 51-52.

espíritu. Por todo ello, la descripción primaba en Costa, mientras en Noel lo hacía la búsqueda del conocimiento, de los hilos primitivos que habían movido a España a adoptar una particular idiosincrasia. Sin embargo, ambas buceaban en una antigüedad como fuente de reconstrucción social. Así lo expresó Costa: “Hasta aquí se ha analizado la poesía popular española bajo el aspecto filológico, estético y literario [...] pero apenas ha sido utilizada de modo intencional y sistemático para penetrar el pensamiento ético, religioso, jurídico y político que animó al pueblo”.<sup>13</sup>

En Costa había una doble vía de acceso hacia estas realidades. Por un lado, el recuerdo armonioso de su tierra natal, y por otro, la esquematización que la Institución Libre de Enseñanza otorgó a las excursiones. Sin llegar a tal especialización,<sup>14</sup> Noel incidió de manera especial en los retazos de vida antigua. Todo ello sin incurrir en lo tradicional, algo que ya había adelantado Costa al pedir que el Cid fuera guardado bajo llave.<sup>15</sup> Basándose en esta diferenciación, Noel observó en las costumbres del pueblo la tendencia cada vez mayor a anclarse en el tradicionalismo, lo que impedía eliminar las trabas para dinamizar la vida social. Además, aprovechaba estas críticas para enumerar los verdaderos acicates de la raza hispana. De este modo lo expresaba:

El caso es conservar lo viejo, lo que se ve y se usa todos los días, lo que pasó a ser hábito y se consustanció en el instinto, lo que se hizo ley a fuerza de ser costumbre, lo que se convirtió en maneras, tradición, leyenda y gestas [...]. En Arroyo del Puerco sucedía lo que en toda España: triunfan siempre los timoratos, los débiles, los zurupetos [...]. El débil se impone con facilidad; no tiene más que asomar la punta de la navaja por la bocamanga dejando escondidas las cachas. El matonismo es la profesión de los cobardes morales. Y, como necesitan justificarse a sí mismos las barbaridades, tienen el talento de universalizar su egoísmo que, siendo colectivo, es ley.<sup>16</sup>

---  
<sup>13</sup> *Introducción a un tratado de política sacado textualmente de los refraneros, romances y gestas de la península*, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación y Jurisprudencia, 1881, p. 19.

<sup>14</sup> Observando cualquiera de los cuestionarios de excursiones del *Boletín de la Institución*, vemos cómo se describen con total exhaustividad los planes de los viajes. En ellos la labor descriptiva se aúna con la analítica en un intento de integrar todas las ciencias. De este modo, a la geología, zoología, botánica, etc., se suman aspectos antropológicos, etnográficos, sociológicos, culturales y de toda índole.

<sup>15</sup> El Cid que pedía Costa era el que “hincha los aires de acentos liberales que no han cesado de resonar en nuestra historia” (*Estudios jurídicos y políticos*, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación y Jurisprudencia, 1884, p. 172). Unamuno explicó perfectamente las diferencias entre “tradicional” y “tradición”: “Hay un ejército que desdeña la tradición eterna, que descansa en el presente de la humanidad, y se va en busca de lo castizo e histórico, de la tradición al pasado de nuestra casta, mejor dicho, de la casta que nos precedió en este suelo. Los más de los que se llaman a sí mismo tradicionalistas, o sin llamarse así se creen tales, no ven la tradición eterna, sino su sombra vana en el pasado” (*Obras completas*, I, *op. cit.*, p. 795).

<sup>16</sup> “Los caballistas de Arroyo del Puerco”, *Nervios de la raza* (1915), en *Raíces de España*, Andrés TRAPIELLO (ed. y prólogo), Madrid, Fundación Central Hispano, 1997, p. 68.

El Cid batallador o el Don Quijote conquistador de los caminos se habían convertido, para el español de a pie, en el reflejo de una casta basada en el coraje y la sangre. La gratuidad de estos comportamientos mostraba, según Noel, la síntesis de una estirpe incapaz de recuperar los valores positivos de la tradición. Las corridas de toros, el flamenguismo, la chulería arrogante, la falta de sensibilidad artística o la brutalidad eran, entre otros muchos, los resultados de una fisura entre lo popular constructivo y un presente enganchado a un casticismo ramplón. Ante el execrable espectáculo de un torero herido de muerte, Noel describía así el ansia de sangre española como medio de alcanzar la gloria:

¡Qué vergüenza!... ¡Qué pundonor!... ¡Qué hígados!... Sentirse con las tripas fuera y levantarse e ir hacia el toro y meterle el estoque hasta la bola roja y caer en charco de sangre inapreciable... ¡Qué tío! ¡Qué hombre! El Guerra no pudo detenerle. Su coraje... ¡oh, ese coraje eternamente rojo y gualda, sangre y honra nuestros!<sup>17</sup>

El viaje que Noel realizó a través del conocimiento de la antropología de la raza española era, como el de Costa, de ida y vuelta. Primero intervenía el conocimiento, el análisis, para, posteriormente, dictaminar la forma de atajar el mal. Ciertamente había entre ambos autores algunas distancias a la hora de objetivar las soluciones. Costa fijó sus esfuerzos en la política, la economía y las ciencias jurídicas; Noel, por su lado, se obstinó en criticar un conjunto de tópicos que los españoles habían interiorizado como rasgos positivos y diferenciadores. Pero, vistas en su conjunto, ambas posturas estaban de acuerdo en que una tradición distorsionada recogía el origen de todos los males.

La identificación entre el estudio de la tradición y su traslación al presente abría las puertas para que, precisamente, mostraran<sup>18</sup> otro camino hacia la modernidad. Costa lo había hecho con sus estudios consuetudinarios y etnográficos.<sup>19</sup> Noel lo retrataría en sus múltiples viajes, charlas y observaciones a través de los pueblos de España.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> “Acuarela en negro, rojo y amarillo”, *Nervios de la raza*, Madrid, Imprenta de Sáez Hermanos, 1915, p. 117.

<sup>18</sup> El término “mostrar” es utilizado aquí con el significado de “enseñar”, lo que incidiría directamente en el sentido pedagógico de los regeneracionistas.

<sup>19</sup> En Costa el saber popular tenía carácter objetivo al apoyarse en las ideas y verdades innatas. Esta fuerza de lo colectivo era, del mismo modo, destacada por Noel al describir el habla, el vestido o la gastronomía de las diferentes regiones que visitó.

<sup>20</sup> En ambos escritores se reflejaba perfectamente la actitud excursionista que había movido a la Institución Libre de Enseñanza. Ortega Cantero lo describió con estas palabras: “Esa nueva actitud encuentra precisamente en la naturaleza y en el paisaje las referencias directas —las raíces— para definir un renovado código de valores —intelectuales y éticos— acordes con la pretensión regeneracionista y reformista articulada en la Institución. La busca [...] de una conciencia nacional regenerada, de un nuevo patriotismo auténtico y vigoroso, de una sensibilidad reformada en todos los órdenes, llevó a una educación encaminada al logro de renovadas y armónicas actitudes científicas, éticas y estéticas” (*Revista de Estudios Turísticos*, 1984, p. 72, citado por Antonio MOLERO PINTADO, *La Institución Libre de Enseñanza. Un proyecto de reforma pedagógica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 103).

Los sentimientos que Noel mostró en su contacto con los diferentes hombres y mujeres con quienes trató demostraban el amor por el conocimiento de su país y el intento por generalizar aquellas virtudes a toda la colectividad.<sup>21</sup>

A pesar de todo, Noel nunca dejó de expresar a través de dualismos, siempre con la mirada puesta en la corrupción de las costumbres, los temas que trataba. De este modo alejaba de la tradición lo que había causado inmovilismo.

Una de esas lacras fue la devoción que la gente tenía por los santos y la religión, lo que “crea escenas dignas de los celtíberos. Son los mismos. Aquella gente no ha progresado un punto. Rezan y piden alto, con súplicas, con exigencias”.<sup>22</sup>

En Noel, la verdadera religión estaba en el trato diario con el pueblo. Los dichos, los nombres casi perdidos de las cosas, el trato amable y cercano, compartir una comida con unos pastores y arrieros..., he ahí la verdadera religión. Solo de ella se podía sacar un aprendizaje provechoso. De este contacto surgió la sorpresa de un *flâneur* alejado de la gran ciudad: “Compadecidos los arrieros de mi ignorancia, se disputan el decirme cómo se llaman las cosas que voy viendo por el camino [...]. Aquellas son *becacinas*, ¿no me olvidaré?... Y las que salen de aquella maraña y *aliagas* se nombran *cercetas*. Los arrieros, encantados, me ilustran de firme”.<sup>23</sup>

Precisamente el aprendizaje que Noel exigía para el pueblo era devuelto por este en otros términos. El empuje pedagógico que la Institución Libre de Enseñanza había imprimido en sus comienzos se ampliaba con la implicación del saber popular. Su talante democrático y progresista le permitía, en consecuencia, “rebajarse” al nivel del acervo común. De este modo, ponía a la misma altura las enseñanzas de las supuestas elites y las del pueblo con fama de zafio e ignorante:

Los arrieros me explican que la cabalgadura esa no es un mulo, sino un burdégano, un macho romo. Mucho les alegra tener que enseñarme algo. Eso no se sabe en las ciudades, ¿verdad? Es un hijo de caballo y de burra; de la yegua y el garañón sale la

---

<sup>21</sup> Tal era el amor de Noel por España que había escrito las siguientes palabras como proemio a su libro *Nervios de la raza*: “Adoro mi patria y puedo sostener con orgullo que en estos últimos años ningún joven de mi generación —tengo veintinueve años de edad— ha trabajado por ella como yo. Calumniado, impopular, solo, pobre, supe vencer el obstáculo repugnante de la indiferencia o de la envidia que produce a los perezosos todo movimiento [...]. Mas mi patria, a la que sacrifiqué muchas y no pobres cosas, no puede pedirme que mienta; e implacable con sus vicios, la digo en este libro recias verdades” (*op. cit.*, p. 30). De nuevo podemos imaginar la lucha de este bohemio, de este “meledado” insultado tantas veces por sus compatriotas, y reconocer las penosas condiciones en que su trabajo se ejecutó. Por ello en ocasiones sus viajes parecieron, también, la búsqueda de un espacio propio en una tierra que lo rechazaba. *Viaje hacia ninguna parte*, rememorando la novela de Fernando Fernán Gómez. Pero, al fin y al cabo, viaje sin descanso.

<sup>22</sup> “Tierra cocida”, *Nervios de la raza*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>23</sup> “Ajo arriero”, *ibidem*, p. 15.

mula. ¿Entiendo bien? [...] Nueva discusión; ahora sobre la ciudad y los pueblos. ¿Quién debe más a quién?<sup>24</sup>

La exaltación de estas formas de vida en la literatura de Noel mostraba la evolución del pensamiento de Joaquín Costa. El intento de este había sido generalizar el espíritu del pueblo hacia la nación y la raza, eliminando a su vez la individualidad.<sup>25</sup> Noel, aun intentando ese empuje colectivo, vio que la única solución era exaltar los regionalismos como medio de llegar al sentido universal histórico. No deseaba, sin embargo, la extensión de unos caracteres regionales hacia la nacionalidad que pudiera hacer “tabla rasa”, sino que el espíritu general que habitó en estas creaciones pudiera recuperarse como virtud nacional de raza.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 13. Sobre la base de esta discusión pivota el enfrentamiento que, durante todo el siglo XIX, había tenido como protagonistas al campo y la ciudad. Ciertamente este choque había surgido en la literatura, pero a la altura de estos escritos (1924) la ciudad hacía mucho tiempo que había ganado la batalla al campo. Aun así, se observa cierto resentimiento hacia el personaje que viene de la ciudad al campo creyendo que lo sabe todo. Aunque Noel, de talante siempre abierto, admitía precisamente que hay un campo que tiene mucho que enseñar a la ciudad. De hecho, es de este tipo de estructuras rurales de donde había que sacar la auténtica sabiduría para, luego, transplantarla a una ciudad invadida por el prosaísmo. En gran medida, Noel adoptó el intento de la Institución Libre de Enseñanza de unir el campo y la ciudad a través del trasvase de conocimientos. Él era, en este momento, el alumno que se alejaba de la rigidez oficial de los centros educativos urbanos para abrirse a un mundo que, además, amenizaba los viajes. Incluso podemos decir que llegó más lejos al otorgar el verdadero conocimiento del paisaje solo a aquellos que lo conocían y usaban: “¡Nosotros los pastores!... He aquí a un hombre [se refiere a él mismo] capaz de sentir un paisaje y rompiendo la serena visión porque no sabe cómo se llaman las cosas. Y he aquí a los pastores diciéndole cómo esas cosas se llaman, en grupo sugeridor, señalando con sus nervudos brazos desnudos las pedralvas, las cocas, los cotarros, los bustares...” (“Son capaces de arar la calva de su padre”. *Nervios de la raza*, *op. cit.*, pp. 120-121). En otros momentos, había afirmado en parecidos términos: “Y yo, con la pluma en la diestra y la tinta en el trozo de un cántaro despanzurrado, miro y miro a Colás, como antes miraba el paisaje, sintiéndole sin comprenderle” (“Lana churra y alma modorra”, *Nervios de la raza*, *op. cit.*, p. 203). Noel, en su afán de empaparse de la sabiduría ancestral, unió erróneamente conocimiento del medio con paisajismo. Otros datos nos decían que, ya en las primeras décadas del siglo, la gran mayoría de los habitantes rurales había emigrado a las ciudades. Los habitantes del campo poca o nula atracción podían sentir hacia sus espacios. Aunque Noel los describe como abundantes, la miseria era generalizada. Unamuno, aun refiriéndose a siglos anteriores, expresó certeramente el sentimiento de un paisaje que nada tenía que ver con sus habitantes: “Los antiguos eran poco paisajistas: el paisaje no era para ellos sino un medio para realzar al hombre, pero no lo sentían” (“El sentimiento de la fortaleza”, *Por tierras de Portugal y España*, Madrid, Austral, 1976, p. 184). Pero además incidió en el aspecto más relevante de la cuestión, ya que separó el sentimiento de la naturaleza de la descripción del paisaje como tema y objeto de la obra artística o literaria.

<sup>25</sup> *Cfr.* Rafael PÉREZ DE LA DEHESA, *op. cit.*, p. 55. Y sin embargo, Costa, en su novela *Justo de Valdedios*, presentó al héroe individual luchando por lo colectivo.

<sup>26</sup> El concepto de raza en Noel era complejo, pues aunaba los estudios antropológicos con la descripción que las ciencias sociales habían efectuado a finales de siglo sobre las características fisiológicas humanas. Además, se percibía en él la influencia de algunos estudios sobre la degeneración de la raza y el decadentismo finisecular. Noel trasladó estos conocimientos a una raza que era víctima del heroísmo

Pero tanto Costa como Noel compartieron pesimismo,<sup>27</sup> pues el alcance de sus expectativas se veía frustrado por un pueblo estático e incapacitado para actuar. En Costa este aspecto se constató claramente en su obra *Último día del paganismo y primero... de lo mismo*.<sup>28</sup> Aparte de su constante lucha contra el caciquismo y sus intentos educadores, Costa inducía a la masa colectiva a rebelarse contra los caciques. Al no conseguirlo, el protagonista de la novela caía en un profundo escepticismo.<sup>29</sup> En Noel el pesimismo adquirió unas características peculiares al asociarse siempre a una evasión extática ante la contemplación del paisaje o la obra artística.<sup>30</sup>

En numerosas ocasiones, Noel necesitó alejarse del contacto con la vida común. Su cuerpo y su espíritu se alimentaban así con la pureza de un momento libre de

---

de los antepasados, dando como resultado un particular acercamiento al problema. Costa, al ver París y su contraste con una España atrasada, explicó en parecidos términos las diferencias entre las razas. Cfr. Joaquín COSTA, *Ideas apuntadas...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>27</sup> No fueron los únicos autores en darse cuenta de que, en muchas ocasiones, su lucha era baldía. Unamuno fue consciente de que los españoles jamás abandonarían las figuras tradicionales de El Cid y de Don Quijote. Por ello lo que hizo fue eliminar directamente de estas figuras la historia antigua como base social, cimentándola en la intrahistoria. De este modo, podía resaltar las virtudes de estas figuras, trasplantándolas a la sociedad. Oponía así las hazañas de Don Quijote a la vida sencilla de Alonso Quijano. Cfr. Rafael PÉREZ DE LA DEHESA, *op. cit.*, p. 172. Se constataban en este planteamiento las diferencias entre Unamuno y los regeneracionistas como Costa y Noel. Mientras Unamuno acudía a la intrahistoria, Costa y Noel —aun acercándose al esquema unamuniano a través de la esporádica vía contemplativa— rechazaban lo que ellos creían alejamiento subjetivo de los problemas de la calle. Es probable que Unamuno nunca llegara a convencer a los regeneracionistas puros, pues su pertenencia a la clase intelectual se lo impedía en cierto modo. Incluso su intento de “chapuzarse” en pueblo, así como su llamada a alejarse de la teoría, no parecieron suficientes a quienes veían en él pura ensoñación tamizada de crisis personales.

<sup>28</sup> Joaquín COSTA, *Obras completas*, Madrid, Fortanet, 1911.

<sup>29</sup> A pesar de todo, Numidio —*alter ego* de Costa— no cejó en su intento por empujar al pueblo a la rebelión. Pero lo esperaba de la actitud revolucionaria de su hijo, quien debía heredar el legado de sus ascendientes. El problema es: ¿será capaz su hijo de llevar a cabo esta labor? El mesianismo en torno al hijo se había concretado en el 98. El cuento *Nihil* de Baroja es un ejemplo claro. En 1917, año de publicación de esta obra costiana, hay otros textos que expresan esta idea. Pienso en el cuento *Prometeo*, de Ramón Pérez de Ayala, aunque también en las conexiones que Ortega y Gasset había establecido entre el individuo y la masa. Todo ello muestra que el regeneracionismo del último tercio del siglo XIX había evolucionado hacia la duda en la capacidad de las nuevas generaciones. Acerca del mesianismo, cfr. Rafael PÉREZ DE LA DEHESA, *op. cit.*, p. 163. Este mismo autor corroboró la rendición de Costa ante su pueblo, cuando había afirmado que “España carece de aptitudes para la vida moderna” (*ibidem*, pp. 156-157). Aunque estas rendiciones, tanto en Costa como en Noel, fueron simples lamentaciones, ya que nunca dejaron de trabajar por sus convicciones. Por eso a Costa el no conseguir el puesto parlamentario por el que se presentó en 1896 no le impidió seguir su impulso reformista a través de las cámaras agrarias o la Liga Nacional de Productores.

<sup>30</sup> No debe confundirse este fenómeno con el abandono del regeneracionismo que, en Unamuno o Azorín, motivó el paisajismo interno. Tirno Galván había achacado este cambio al miedo psicológico hacia la revolución “desde abajo”, algo que no veían con buenos ojos los intelectuales. En Noel estas huidas de la realidad eran simples descansos en su camino y su obra.

luchas,<sup>31</sup> con la perfección de un simple pensamiento desligado de la idea: “El alma quiere subir: he ahí lo que siente el alma ante las montañas como Gredos”.<sup>32</sup> En otros momentos había dicho: “... el encanto de los paisajes, renovados a cada paso, rompe mis meditaciones”.<sup>33</sup>

Pero la batalla diaria era inevitable. De estas impresiones volvía con una rapidez inusitada al negro panorama que se abría ante él: “... subir hasta allí, hasta el pico más alto, a ver si desde allí aclaramos un poco nuestros turbios destinos, nuestras rudas ideas de luchadores por la vida”.<sup>34</sup> Incluso había momentos en que se manifiesta contra ese paisaje que lo alejaba de los problemas del pueblo:<sup>35</sup>

Envenena el alma la contemplación pura, pictórica; insensiblemente el paisaje pasa a ser un estado del alma y el espíritu que tanto trabaja y tanto sufre se abandona a la dulzura mortal. Nada de eso. Es necesario caminar, ver, enterarse, preguntar, sorprender a los demás en su trabajo penoso, cotejar incesantemente, violentar esa propensión a soñar despierto.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> A Noel le ocurría esto lo mismo con un paisaje que con una obra artística. Nuevamente la influencia de la Institución Libre de Enseñanza se evidenciaba con claridad. Recordemos que en los programas de la Institución solían incluirse visitas a museos, organismos oficiales, catedrales, etc. Y, a pesar de todo, los institucionistas no fueron partidarios de interesarse tan solo por lo que se exhibía en lugares cerrados. Por ello acudieron a las calles de los pueblos y a la pura naturaleza. El sentimiento brotaba por igual ante un cuadro o la figura de un Cristo que ante la charla con un lugareño o el simple disfrute de la artesanía rural.

<sup>32</sup> “Día de mercado en Barco de Ávila”, *Nervios de la raza*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>33</sup> “Son capaces de arar la calva...”, *ibidem*, p. 121.

<sup>34</sup> “Día de mercado...”, *ibidem*, p. 101.

<sup>35</sup> Aquí Noel hace alusión directa, tal y como antes he apuntado, al paisajismo de algunos componentes del 98. Y era así aun cuando los momentáneos arrebatos paisajísticos se adecuaban a la definición de intrahistoria que había hecho Unamuno. Pero la postura de Noel consistía precisamente en comprender al habitante común viviendo con y como él. Esta dura labor diaria lo mantenía apartado de los ámbitos y organismos intelectuales. Si hubiera optado por ellos, su labor habría podido tener mayor alcance. En este aspecto incide José Esteban en su estudio de *Las siete cucas*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 12. A mi modo de ver, José Esteban yerra totalmente al achacar a Noel esta falta de visión y de búsqueda del triunfo. Para un bohemio como Noel, y además para un erudito de su talla, el triunfo —muy probablemente utópico, como él mismo sabía— era abrirles los ojos a los españoles. ¿Cómo hubiera podido medrar un bohemio de raza en una sociedad burguesa que rechazaba?

<sup>36</sup> “España la vieja”, *Castillos de España*, en *Raíces de España*, I, *op. cit.*, p. 348. El despertar de esta ensoñación lo había manifestado Unamuno en *Paz en la guerra*, cuando Pachico, imbuido de la armonía de la naturaleza, decidía trasladar sus virtudes a una ciudad en lucha: “Allí arriba, la contemplación serena le da resignación trascendente y eterna, madre de la irresignación temporal, del no contentarse jamás aquí abajo, del pedir siempre mayor salario, y baja decidido a provocar en los demás el descontento, primer motor de todo progreso y de todo bien” (*Paz en la guerra*, FRANCISCO CAUDET (ed.), Madrid, Cátedra, 1999, p. 510). Asimismo, la unión de la idea con el paisaje se dio en Unamuno, al igual que en Noel, como alejamiento de lo teórico: “La intensidad y pureza de la visión, penetrándonos por completo y espojándonos en ella, reducía nuestras almas a contemplación pura, a sentimiento sin líga de idea” (“Puesta de sol”, *Obras completas*, I, *op. cit.*, p. 74).

La pura contemplación en Noel no permitía explicar la realidad. Era simplemente un estado personal, un paisaje como estado del alma, al modo en que Amiel lo había descrito.<sup>37</sup> El rechazo de Noel hacia este extatismo provenía de la imposibilidad de mostrar, aunque fuera solo por un instante, su análisis del problema de España. Probablemente lo que no concebía era el choque entre aquel viaje místico y la miseria real de su país. Y sin embargo, vivió siempre en esta dicotomía, lo que le provocaba un sufrimiento constante: “La resaca, murmura; el viento también; el alma habla, yo escucho. A veces me inquieto demasiado, pienso en que sufro mucho, en que mis energías no vuelven convertidas en provecho propio; en mi soledad. Pero todo ello, ¿qué importa?... Lo sustancial es vivir, aprender, mirar”.<sup>38</sup>

Noel recogió en las últimas palabras de este texto algunos de los principios que Costa había absorbido de su paso por la Institución Libre de Enseñanza. Independientemente del fruto obtenido, ambos escritores incorporaron de la Institución la importancia de la vida, del conocimiento, la pedagogía y el amor por la naturaleza y el paisaje.<sup>39</sup> Y también los dos, a pesar de los embates de una sociedad caduca, continuaron en su lucha silenciosa y no reconocida.

El Costa regeneracionista estudió los problemas nacionales en la historia pasada para hacer un programa de urgencia sobre ellos.<sup>40</sup> Noel, aunque más inclinado a la crítica y la eliminación de los vicios, siguió igualmente a su maestro Costa en esta tarea. De este modo expresaba algunos aspectos que se debían mejorar tras la visita a un pueblo:

El pueblo posee cerca una gran laguna. Podía ser su vida y es su muerte. El agua embalsada en tan enorme cantidad no rinde tributos; es el pueblo quien le ofrece vic-

---

<sup>37</sup> El sentimiento místico hacia la naturaleza también se manifestó en Costa. Así lo apuntó Rafael Pérez de la Dehesa, quien vio en el pensador aragonés reflejos del Henry George respetuoso y enamorado de la naturaleza. Tanto en George como en Costa este acercamiento procuraba descripciones de tipo religioso (*op. cit.*, p. 109). Ciertamente el paisaje costiano es heredero directo del alentado por la Institución Libre de Enseñanza, donde se observaba una buena síntesis entre realidad y alma, tierra y espíritu. El propio Giner de los Ríos nos dejó una imagen que cuadraba bien con esta definición: “Jamás podré olvidar una puesta de sol, que allá en el último otoño, vi con mis compañeros y alumnos de la Institución Libre desde estos cerros de Las Guarranillas. No recuerdo haber sentido nunca una impresión de recogimiento más profunda, más grande, más solemne, más verdaderamente religiosa” (*BILE* 671, 1916: 54-55). Recogido por Antonio MOLERO PINTADO, *op. cit.*, p. 103.

<sup>38</sup> “España la vieja”, *op. cit.*, p. 351.

<sup>39</sup> Angelines Prado, sin parar a analizar sus afirmaciones, vio simplemente un efecto sugestivo entre la Institución Libre y el planteamiento noeliano: “Por supuesto la aproximación no tiene otro valor que el de conjurar un efecto sugestivo sobre Noel, puesto que las condiciones del grupo institucionista son diferentes y aun opuestas al fanatismo laico que él preconiza” (*Eugenio Noel y la literatura del casticismo*, Chicago, University of Chicago, 1968, p. 53). Precisamente en este estudio evidencio lo contrario. La cercanía entre Noel y la Institución Libre se extrae claramente de las intenciones de muchos de sus textos.

timas y el paludismo se encarga de avisar puntualmente y por barrios cuando les llega su hora. El panorama del pantano es muy bello; mas entristece el alma observar qué poco partido se saca en nuestra patria a las riquezas naturales.<sup>41</sup>

En otras ocasiones Noel atacaba la costumbre del español de creer que los árboles eran malos, idea que repitió en varios de sus textos:

La noche anterior habían aparecido destrozados los árboles ya crecidos que el Municipio plantara con objeto de “alegrar” la enorme extensión vacía. Allí podían leer nuestros sociólogos un libro sobre nuestra raza; los pobres arbolitos enseñaban su tronco roto por filo de hacha; muertos para siempre por una mano asesina, amante del polvo, la sequía y los páramos libres.<sup>42</sup>

El programa de mejoras de Noel se diferenciaba del que utilizó la Institución Libre solo en la forma. Más inclinado al artículo periodístico o al ensayo, literaturizó en muchas ocasiones sus andanzas por las regiones de España. Por ello sus soluciones siempre aparecían en contextos que permitían localizar en un mismo nivel los problemas de fondo. Su estilo conformaba ambos extremos, sin que por eso debamos hablar de actitud maniquea. Eran, más bien, pequeñas muestras, hábiles pinceladas donde se describía un universo totalizador.<sup>43</sup> Pero cuando Noel acudía a lo popular y alababa sus costumbres ancestrales, en realidad estaba recuperando aquel derecho consuetudinario de Costa donde se avalaba la verdad de la raza.

La raza que había que recuperar era la que se manifestaba espontáneamente entre los habitantes de las diferentes regiones. La ambientación de algunos de sus viajes, comiendo entre estos hombres, nos recuerdan las andanzas de Don Quijote alrededor de los cabreros. Sus dichos, costumbres e idiosincrasia eran señalados como las virtudes que debían primar sobre cualquier otro aspecto:

Les pregunto:

—¿Pero y con qué especias se ha sazonado este guiso que sabe tan bien?

Y ellos ríen. Allí solo hay agua y sal y los huesos de la res. Se cocen a fuego lento, sin hervir fuerte, y punto rematado. Pero allí hay algo más, y “eso” que sabe tan bien son aquellas encinas, aquel crepúsculo ideal, aquella noche que “a más andar” se acer-

<sup>40</sup> Rafael PÉREZ DE LA DEHESA, *op. cit.*, p. 168.

<sup>41</sup> “Los caballistas...”, *op. cit.*, p. 70.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>43</sup> Angelines Prado separó precisamente estos extremos en Noel. Esta autora unió erróneamente las ambivalencias estéticas —que existían, aunque no de un modo objetivo, sino como indagación de la tradición en la belleza que observaba— para conformar una duplicidad “moral” en el pensamiento noeliano. Este punto de vista no se sostenía desde el momento en que estudió a Noel bajo el calificativo de castizo (*op. cit.*, p. 48). Dicha idea está repetida constantemente a lo largo de la tesis.

ca, los olores del monte, menos fuertes que al amanecer, pero más intensos; la compañía misma de los carboneros y de los cabreros, que ya alegraba siglos hace el melancólico corazón del generoso hidalgo y despertaba en su cerebro seco las más dignas palabras que se le han ocurrido a ibero alguno [...].

Todos beben, y cada uno en distintas vasijas: liaras o cornatos, jarras, botas, pucheros y cacharros de firme barro [...].

Y con las sopas de leche trasegadas, la charla manchega incomparable, que ha creado el lenguaje más bello, preciso y realista que hay en la tierra [...] Cervantes debió de aprender en sus andanzas por tierras de estas y en hombres como estos, no el artificio y gravedad del habla vieja de Castilla, sino el amor y apego a lo suyo de estos hombres esteparios.<sup>44</sup>

Otro de los acercamientos entre Costa y Noel se produjo en torno al concepto de caciquismo. Pero al igual que en los demás puntos de su ideario, en Noel se observó una evolución que afectaba a la forma en que esta figura debía eliminarse.

El tema del caciquismo fue estudiado a fondo por Costa en *Oligarquía y caciquismo*.<sup>45</sup> En Eugenio Noel dicha problemática, que corrompía las instituciones españolas, se trasladó a sus crónicas sobre la vida en los casinos.<sup>46</sup> Estos centros se convertían, a través de anécdotas e historias de sus protagonistas, en alegorías que expresaban la decadencia estructural de todo el país. Noel utilizó paródicamente los modelos de varios personajes convertidos en tópico de la España oficial de la época. Reconocemos así al presidente del casino, a sus subalternos —en constante lucha por el poder y condenados a no entenderse nunca—, al bibliotecario que no guarda libros, a los jugadores de cartas, entre los que están el cura, el marqués, el joven pálido, el médico, el boticario, el militar, etc. En definitiva, todas las fuerzas “vivas” del país, que para Noel estaban totalmente muertas, y que, además, se jactaban con orgullo de esa situación. Así nos describía aquel ambiente:

Atmósfera de tabaco, de vicio, de holganza, de broma y de chistes [...] ¡Qué historia la de esos casinos! ¡Qué pequeño mundo de escándalo y de vicio! El funcionario honrado que allí se maleó; el militar bizarro que allí dejó su honor; la casa abandonada por estos salones, por esas cortas tardes en las que el juego, el azar, el

<sup>44</sup> “Zurra con unos carboneros...”, *Nervios de la raza*, *op. cit.*, pp. 72-73.

<sup>45</sup> *Cfr.* Rafael PÉREZ DE LA DEHESA, *op. cit.*, pp. 133 y ss. Constata este autor que el tema no era nuevo, sino que había sido tratado con anterioridad por Macías Picavea o Gumersindo de Azcárate, entre otros.

<sup>46</sup> Aunque en gran medida fueron los casinos, también se vio este asunto en las provincias y sus formas de trabajo. Las descripciones de las zonas industriales de Asturias o algunas ciudades como Vitoria, Murcia o Salamanca se convertían así en espacios agonizantes por su excesiva carga eclesiástica o por su incapacidad para generar progreso. Aun así, la relación de estos contextos con el casino era evidente. *Cfr.* los constantes ejemplos que se dan en *Castillos de España y Piel de España*.

alcohol, la conversación invertebrada, matan toda acción viva espiritual. Juego, juego y juego. Las regiones se desangran en sus casinos. Tomando todo a juego...<sup>47</sup>

El juego era la metáfora de una vida —la de España y los españoles— que se tomaba a chanza. Se jugaba de este modo con el porvenir de millones de personas que vivían, como el mismo Noel indicó, de tres únicos negocios: “clero, toros y casualidad”.<sup>48</sup>

La estructura del casino en Noel reflejaba la organización política de España. Sin llegar tan lejos como Costa, quien abogaba por extirpar los males del país en primer lugar a través del Parlamento,<sup>49</sup> Noel vio en las instituciones claros modelos para un pueblo que, aun alejado de la política,<sup>50</sup> se relacionaba con esta a través del cacique.

Las relaciones entre el ciudadano común y los dirigentes, ya fueran caciques, gobernadores civiles u otras autoridades, se comprendían al amparo del mantenimiento de los espectáculos y el ocio popular. Precisamente fueron estas formas de diversión, atacadas exhaustivamente por Noel al basarse en un heroísmo mal entendido, las que permitían un contacto “ficticio” entre la masa y la política. Las figuras del poder eran, en estos asuntos, vitales, ya que en ellas se delegaba la potestad de mantener las diversiones.<sup>51</sup> Y como jamás se negaron a darle su “opio”

---

<sup>47</sup> “El pequeño mundo de un casino”, en *Nervios de la raza*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>48</sup> “Capea jocosa en Segurilla”, *Nervios de la raza*, *op. cit.*, p. 102. Criticó Noel, tal como lo hiciera Costa, al pueblo incapaz de alzarse contra estas lacras que lo empujaban a la desidia total. Este hecho fue explicado, en buena medida, como mimetismo entre los dirigentes y las clases bajas. José Nakens, en lucha constante contra el burgués, había reprochado a los propios obreros urbanos el conformismo en su ocio, lo que los acercaba a una asimilación de los postulados burgueses. Ello hacía que abandonaran la solidaridad respecto a sus compañeros del campo: “El obrero se solaza cuando puede, sin pensar en los millares de campesinos que van de un pueblo á otro pidiendo limosna...” (“Todos lo mismo”, *De todo un poco*, Madrid, Imprenta de Domingo Blanco, 1902).

<sup>49</sup> Costa opinaba así de los políticos: “... raza atrasada, imaginativa y presuntuosa, y por lo mismo perezosa e improvisadora” (*Oligarquía y caciquismo*, Madrid, Fortanet, 1901, p. 90).

<sup>50</sup> En su crónica titulada “Puente de Vallecas, 1898”, *Nervios de la raza*, *op. cit.*, p. 195, Noel hizo un recorrido por lo que él llamó “falacia del 98”. En él explicó cómo el pueblo se pudría en la ignorancia más absoluta, preocupado tan solo por mantener las corridas de toros.

<sup>51</sup> Ramón Pérez de Ayala supo concretar este acercamiento en parecidos términos. La relación entre política y toros se establecía como empuje de la masa hacia un fin específico: la sensación de libertad social que la fiesta otorgaba. De esta manera, el pueblo eternamente paralizado ante el poder político se permitía ahora mirarlo cara a cara e incluso insultarle por su incompetencia. Los toros, increíblemente, satisfacían por un instante los anhelos de la muchedumbre de creer en una soberanía popular capaz de regir la nación. A pesar de que Pérez de Ayala dio más relevancia al cambio de papeles entre los políticos y los ciudadanos, en general acudió a la misma idea que estoy analizando respecto al caciquismo en Noel. Decía así Pérez de Ayala: “En las corridas de toros el pueblo aprende. Y se habitúa a conducirse justamente de las dos maneras opuestas: con mofa y escarnio, ante la autoridad justa e inofensiva; con debilidad, ante la autoridad arbitraria o abusiva. Por una diferencia de apreciación

al pueblo, que de cualquier cosa podía carecer, pero no de esta, dichos representantes fueron considerados por muchos estamentos como una figura necesaria y aun beneficiosa para la sociedad española.<sup>52</sup>

Estos planteamientos nos permiten ver diferentes modos de abordar el caciquismo en torno a las primeras décadas del siglo xx. Además, cada uno proyectaba una visión particular de la política. Pero ninguno como la visión de Noel, quien desde su lucha contra el flamenquismo o los toros rechazó rotundamente esa figura paternalista que alimentaba los tópicos insanos de la raza. No aludía Noel tanto a las relaciones políticas verdaderas, ancladas en la alegoría del poder que eran los casinos, sino a la confusión de las disposiciones municipales en materia de ocio con una superestructura nacional donde el dirigente se veía como figura salvadora.<sup>53</sup>

Noel, en definitiva, solo veía al cacique como un elemento que aglutinaba en sus manos la capacidad de alimentar los instintos más atávicos en los ciudadanos. Y esto no solo ocurría en los pueblos y provincias, sino también en la capital de España, donde el cacique era el político “puro”.

Volviendo al magnífico trabajo de Noel titulado “Puente de Vallecas, 1898”, vemos cómo explicó de forma resumida y muy viva lo que fue aquel “desastre” para el pueblo, los escritores, las jóvenes generaciones de escritores, los políticos,

---

sobre el número de pares de banderillas, se le llama burro, a coro, al concejal, diputado o gobernador que preside” (*Política y toros*, en *Obras completas*, XII, Madrid, Renacimiento, 1925, pp. 261-262).

<sup>52</sup> Cuando Costa envió a varios autores y críticos de la época sus ideas expuestas sobre el caciquismo, recibió diferentes impresiones sobre el asunto. Por ejemplo, Emilia Pardo Bazán observó en el caciquismo una figura castiza, y según ella el pueblo y el cacique formaban una unidad necesaria. *Cfr.* PÉREZ DE LA DEHESA, *op. cit.*, p. 143. Ramón y Cajal, por su parte, veía el caciquismo como fenómeno absolutamente necesario. Cajal no abogaba por su eliminación, sino por su mejora y educación, lo que a la larga acarrearía la desaparición de su fama de figura dañina e inútil, *ibidem*, p. 144.

<sup>53</sup> Ramón Pérez de Ayala vio en el esquema política-toros (pueblo) la táctica perfecta para unas autoridades necesitadas de mantener el control constantemente. Pero además incluía al clero en esta relación, de modo que la iglesia y la política alentaban estos ocios populares para alejar peligros mortales y revolucionarios. Afirmaba así Pérez de Ayala: “... necesarias [las corridas de toros] en cuanto que distraen al pueblo de otros regocijos y pasatiempos nocivos, tales como la embriaguez o los solaces deshonestos. Que el pueblo ha de pasar de algún modo el rato de los días feriados es innegable. Queda entonces por elucidar únicamente cuál será la diversión menos peligrosa para el individuo y la sociedad. Entre que un obrero asista a una corrida de toros o a un mitin socialista, el clero no vacilará en declarar que es preferible lo primero a lo segundo” (*Política y toros*, *op. cit.*, pp. 218-219). El problema del control del ocio popular ya se había manifestado a finales del siglo XVIII, aunque esta vez como medio de mantener alejadas a las clases bajas de los jóvenes adinerados afincados en las ciudades. En este caso, las fiestas del pueblo —con toda su carga de costumbres y folclore— eran alentadas por las clases elevadas, que de este modo mantenían la segregación social y espacial intacta. Quien mejor lo ha estudiado es Edward BAKER en *Materiales para escribir: Madrid. Literatura y espacio urbano de Moratín a Galdós*, Madrid, Siglo XXI, 1991, p. 4 y ss.

etc. Uno de los temas más interesantes es precisamente el empuje de los de abajo por celebrar su corrida de toros. La derrota frente a los norteamericanos era vista como algo lejano, producto de las añagazas de unos políticos ladrones y cobardes:

—La patria está de luto y hay que comprimirse las ansias.

—De luto porque la han puesto ellos. ¡A ver si vamos a pagar justos por pecadores, todavía! Vamos a ver, ¿qué culpa tengo yo que no me he movido de detrás del mostrador desde que tengo dientes, de que Villamil se haya tenido que pegar un tiro en salva sea la parte y la haya diñado el comandante del “Vizcaya” y no haya quedado títere con cabeza? [...] ¿Si sabían que los iban hacer salchicha por qué no cogen al pueblo y lo dicen a por b lo que hay, lo que no hay y viceversa? [...] Bien saben buscarlo cuando necesitan del caño del Presupuesto...<sup>54</sup>

Este texto evidenciaba la distancia entre el ciudadano y la política nacional. El hombre común no pensaba en mejoras económicas, culturales o sociales a gran escala. Tan solo tenía puestos los ojos en sus fiestas. Por este motivo el intento de eliminarlas originaba su único contacto real con la política: “Y decían los dos buenos arrieros de Vicálvaro, que con motivo de la catástrofe no habría aquel año los acostumbrados festejos de la Virgen del Carmen en el Barrio del Sur, Puente de Vallecas y Nueva Numancia, todo en una pieza. Y la supuesta supresión les irritaba en gran manera”.<sup>55</sup>

Ante la posibilidad de que esto ocurriera, y para evitar los levantamientos del pueblo, Noel observó que los dirigentes acababan poniéndose a las órdenes del empuje irracional de la masa:

El Puente se divierte este año patas arriba y, ya lo verá usted, aquí se descuelga Madrid e islas adyacentes. ¡No faltaba más! [...] Ya que todo nos lo han robado también quieren llevarse nuestra alegría...

Se intentó. Mas el señor Moyano venció como Sampson en toda la línea, con ovación, oreja, rabo y vuelta al ruedo.<sup>56</sup>

Hay una figura fundamental que se manifiesta en estos ejemplos y que entronca directamente con la expuesta por Costa. Nos estamos refiriendo al hombre de hierro capaz de gobernar las diferentes situaciones del país.

La evolución de este planteamiento era clara en Noel. En Costa se había propuesto tras la eliminación del cacique, y por tanto como elemento rector en polí-

<sup>54</sup> “Puente de Vallecas...”. *Nervios de la raza*, pp. 204-205.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 209.

tica.<sup>57</sup> En Noel el hombre capaz se presentaba a través de la parodia de Moyano, el tabernero. Con la vista siempre puesta en los vicios del pueblo, Noel no hacía sino trasladar a Moyano el arrojo que, como hombre “oficial”, le faltaba al cacique. Así conseguía satisfacer, por vía doble, su crítica hacia el sistema. Por un lado, conectando de nuevo al cacique con el pueblo, convirtiéndolo en un solo bloque que se alimentaba de su propio cáncer y, por otro, describiendo la valentía del español a través de la violencia.

En la propuesta de Noel pudo observarse el distanciamiento de un cirujano de hierro que gobernara el país en términos políticos.<sup>58</sup> Prefirió volver a la base social para, allí, escenificar lo que para el hombre español preocupado por sí mismo era ese hombre rector:

—Di que uno no tiene ilustración ni padrinos, pero si a uno le oyeran en ciertos sitios les iban a entrar calambres. En el Puente torea “Salero” por la madre que me parió.

—Eres un hombre.

—Si como yo hubiera muchos no se burlaría nadie de nadie. He dicho que “Salero” torea en el Puente aunque haya que dar para eso una real orden.<sup>59</sup>

El genio español que Noel describía en estos textos era el que estaba arraigado en el subconsciente de la raza. El simbólico Cid que ganó batallas después de muerto o

<sup>57</sup> No pretendo valorar la figura del político intelectual en Costa. Rafael Pérez de la Dehesa, en su citado estudio da referencias exactas acerca de un sistema político que nada tenía que ver con la dictadura, sino con el surgimiento de hombres capaces, *op. cit.*, pp. 122-123 y 213 y ss. En *Quiénes deben gobernar después de la catástrofe*, Madrid, Ariel, 1900, p. 23, el propio Costa había adelantado algunos de estos principios.

<sup>58</sup> Noel recogió esta idea a través de la llamada que había hecho Costa respecto al hombre fuerte: “... uno de esos poetas de la acción, constructores de ciudades, cinceladores de pueblos” (*Los siete criterios de gobierno*, Madrid, Biblioteca Costa, 1914, p. 138). En varios de sus trabajos, Noel encarnó esta figura redentora que recordaba de nuevo a un mesías. Su convencimiento de que solo abriéndole los ojos al pueblo conseguiría arreglar el país estaba detrás de esa “superioridad” de poeta. Cuando Noel aventó las que él creía verdades de la patria, esta se rió de él y le humilló. Se lamentaba entonces de que no hicieran caso al verdadero cirujano: “Gallito debía saber, si ese joven leyera, que los públicos que le aplauden, le miman y hasta van a presidio por defender una faena suya, están muy enfermos de una enfermedad que solo pueden curar los cirujanos de hierro. ¡Los cirujanos de hierro! [...] España se ha creído que esos hombres cuando aparecen son tan débiles que fracasan ante la burla o el escarnio. Ignora la desgraciada España que se la ama tanto más cuando más se convence la inteligencia de que tal país está imbécil de remate” (*Escenas y andanzas de la campaña antiflamenca*, Madrid, Libertarias / Prodhufi, 1995, p. 28). En “Meditación ante *El pensador* de Rodín” Noel se convierte en la propia escultura que piensa en los designios del país, intentando ser, de nuevo, el cirujano que cierre las heridas por las que se desangran los valores hispanos pervertidos por un casticismo negativo, *ibidem*, pp. 61-62. La identificación con esta cabeza pensadora también la manifestó en su novela corta *El cuento de nunca acabar*, en *Novelas escogidas*, Madrid, El Grifón de Plata, 1956, p. 457.

<sup>59</sup> “Puente de Vallecas...”, *op. cit.*, p. 205.

el Don Quijote enfrentado con los molinos de viento se habían recuperado como virtudes incontestables. El orgullo del español consistía, según Noel, en demostrar ante los demás esta fuerza heroica, la verdadera casta. En definitiva, el español no creía en la política, sino en la pose. Con esta pose, y con la ayuda de los tópicos que la alimentaban, el tabernero Moyano y sus amigos se veían capacitados para ganar al enemigo más fuerte:

—Aquí debían estar los *yankees*... ¡maldita sea su madre!...

—Ante un toro le ponía yo a ese Sampson o Sansón.

—¡A un toro le iba a ir ese tío con el Iowa y los cañones de la puñeta!... ¡Cara a cara y hombre a hombre!...<sup>60</sup>

Si el juego del casino había representado una alegoría de las grandes autoridades en España, el pueblo jugaba de este modo su papel, demandando al poder sus parcelas en la sociedad. Noel veía en estas reivindicaciones la llave perfecta para que los caciques siguieran manteniendo el control, pues se hacían “imprescindibles”. Pero el intento de Noel por mostrar esta situación fue, como muchos otros, baldío.

A pesar de las diferentes formas en que tanto Noel como Costa llevaron a la práctica sus objetivos, parecía obvia la relación de dependencia del primero respecto al pensador aragonés. Los principios teóricos de Costa se habían sumado a las vivencias personales a la hora de establecer un plan político para España. Para él la visión miserable del país, asimilado a través de la experiencia, determinaba la creación del hombre fuerte entre las elites. En Noel el sustrato ideológico surgía de la base social para arraigarse en ella misma. Cualquier salida de este contexto habría pervertido sus miras.<sup>61</sup> Por tanto, la presencia del cirujano se circunscribía al empuje del joven luchador intentando una misión cercana a la utopía.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>61</sup> *Cfr. supra*, nota 35.

<sup>62</sup> En “Oración fúnebre por Joaquín Costa” Noel pedía un relevo a las nuevas generaciones para que siguieran en la lucha. Para ello, acudía al pensamiento de Costa como faro que guiara sus pasos, lo que demostraba de nuevo su deuda con él. Pero también instó a la búsqueda de unidad política, criticando de este modo a los propios republicanos a los que decía pertenecer, a acabar con las diferencias que impedían cualquier avance: “Y ahora, jóvenes, encerrad su osamenta en caja de acero. Meted el féretro en un panteón magnífico. Reuníos en torno de sus obras, y ved si es posible que vuestra patria se regenere en las ideas del gigante. Sin odios, sin envidias, sin vanidades, ved si es posible que nos entendamos. La unidad italiana se hizo al sonido de la palabra Verdi. Costa puede ser nuestro lábaro. Dejémosnos de llorarle y veamos si el espíritu del león renace de sus cenizas venerables” (*Escenas y andanzas...*, p. 195). Ante las tumbas de los españoles gloriosos Noel atacó por igual a unos dirigentes y a otros. No comprendía que se mantuviera en tamaña desidia a los grandes pensadores mientras se hacían gastos fastuosos en corridas de toros o en otros espectáculos execrables. *Cfr.*, por ejemplo, “Una visita a la tumba de Ferrer”, *ibidem*, p. 23.

Los viajes de Noel por la piel de toro revistieron tintes de campaña apostólica.<sup>63</sup> El pobre bohemio rechazado por la sociedad superaba todos estos obstáculos mediante la fe en su misión y la esperanza en su país. Con una mirada puesta en la tumba de Costa, su particular nomadeo en busca del análisis de los males de la patria se asimiló a las excursiones de la Institución Libre. Pero la extensión de su diagnóstico<sup>64</sup> era tan amplia que necesitó ir a América a ensalzar los valores que aún creía recuperables para su país. Hasta su llegada a Barcelona en 1936, y su muerte en la más absoluta miseria unas semanas después, creyó este extraño personaje ser la figura virtuosa capaz de empujar a toda una colectividad.

Aunque ya hacía mucho que era tomado por personaje singular e inofensivo, el tiempo volvería a quitarle la razón. Viajar por muchos territorios de la península, en la actualidad, sería hacerlo por la misma que rechazó y disfrutó Eugenio Noel.

Universidad de Yale, junio de 2003

---

<sup>63</sup> A pesar de ello, dice Javier Barreiro que su punto de vista nunca fue paternalista, *op. cit.*, p. 61. Ciertamente, Noel nunca tuvo reparos en expresar crudamente todos los defectos sociales, haciendo que su vida basculara constantemente entre la belleza y la decadencia.

<sup>64</sup> Algunos de estos vicios también fueron apuntados por otros autores, mas fueron pequeños esbozos que no profundizaron en las raíces. Así, Costa atacó superficialmente los toros en *Ideas apuntadas...* Igualmente, Unamuno condenó la fiesta de los toros en "De esto y de aquello", *Obras completas*, III, refiriéndose expresamente a la campaña de Noel. El propio Azorin aportó su opinión al respecto en "Eugenio Noel", *Los valores literarios, Obras completas*, II, Madrid, Aguilar, 1959, p. 1.112, aunque él mismo había dicho en otra ocasión que más por amistad por Noel que por convencimiento expreso.



# *En el centenario de* **Oligarquía y caciquismo\***

POR  
ELOY FERNÁNDEZ CLEMENTE

La *Memoria* y el *Resumen de la información* al Ateneo, realizada por Joaquín Costa en 1901 sobre *Oligarquía y caciquismo como forma de gobierno en España*, se publicaron en Madrid al año siguiente de ese trascendental hecho, 1902. Ese “retraso” en la efemérides, y la tradición de que todos los santos tengan octava, permitió organizar y ahora publicar con extraordinario acierto una serie de conferencias magistrales, algunas de ellas verdaderos libros algo comprimidos, con los que la veterana y tan prestigiosa institución madrileña honraba el recuerdo de Costa. Nos acogemos a esa misma tradición al recoger, con todos los honores y las gratitudes desde esta Fundación, una obra ejemplar, de enorme utilidad no solo para los estudiosos de Costa, sino para todos los de la España de la Restauración.

El gran relieve, la profundidad de los estudios aportados (solo comparable al propio *Resumen* de Costa, y al estudio que Alfonso Ortí hizo para la edición de la *Revista de Trabajo* en 1975, pero solo autorizada tras la muerte de Franco), sobre la que posiblemente sea la obra más importante y, desde luego, más famosa e influyente de entre las de Costa, nos lleva a reseñar cumplidamente este hermoso, imponente volumen.

Que comienza por unas palabras del actual presidente del Ateneo de Madrid, el catedrático de Historia de la Filosofía José Luis Abellán, quien reconoce que ese trabajo de Costa “representa un hito histórico en la vida institucional del Ateneo” y un puntal del Regeneracionismo.

Siguen luego, como “Obertura” del libro, una serie de textos muy breves publicados en el *Boletín de la Biblioteca del Ateneo* como inicio de los actos conmemorativos del centenario. El primero es una semblanza de Costa por el catedrático de Historia Contemporánea Alberto Gil Novales, autor de memorables estudios sobre su paisano altoaragonés. Quiere mostrar al hombre y sus circunstancias, huyendo de toda mitificación. Liberal, krausista, enorme estudioso (“no ahorra esfuerzos para que su conocimiento sea sólido. Hombre de derecho con talla de historiador: lo aprende todo, lo investiga todo”), para Gil Novales, Costa es autor de “varios libros

---

\* *Centenario de la información de 1901 del Ateneo de Madrid sobre oligarquía y caciquismo*. Madrid, Ateneo de Madrid - Fundamentos. 2003. 430 páginas. Contiene, además, un CD-ROM con los textos de Costa leídos en la sesión del Ateneo de 23 de abril de 2001.

fundamentales de teoría del derecho, y también de reconstitución del alma histórica de España, desde los niveles populares”. Y nos hace una afirmación tan interesante como sorprendente, en su segunda parte: “Costa, que rechaza las doctrinas socialistas porque le parecen tan abstractas como la Revolución Jacobina, va siendo, sin embargo, uno de los creadores del socialismo español más auténtico, y en tal sentido tendrá amplio discipulado”.

El segundo texto breve es de Alfonso Ortí, fecundo ateneísta, maestro de sociólogos, hoy el mejor estudioso de Costa. Caracteriza la *Información del Ateneo* como “una dramatización ideológica de la crisis del liberalismo”, además de afirmar que “sigue constituyendo uno de los documentos ideológicos más vivos y relevantes del rico legado histórico-cultural del Ateneo” y de la época, que confiere un carácter excepcional al estudio, “como expresión pluralista y contradictoria de la crisis emergente de la conciencia histórica de la burguesía ante un futuro cada vez más incierto”. Destaca también el hecho de que Costa se dirigió desde el Ateneo a 181 personas (“sin omitir escuela, tendencia y opinión”, según su propia declaración) y, aunque solo respondieron 61, la mayor parte por escrito, fueron esas respuestas muy valiosas, procedentes en su mayoría de importantes políticos e intelectuales, “en un abanico que abarca desde Antonio Maura a Miguel de Unamuno”.

En fin, otros dos ateneístas de solera, como Germán Gómez Orfanell y Julián Sauquillo, presentan “El Ateneo de Joaquín Costa”, que “reúne una biblioteca insólita y las condiciones de aclimatación básicas que no poseen las pensiones. Aquí trabaja Costa, inclinado su recio busto sobre el pupitre y flanqueado por dos columnas de libros hasta los hombros, como un héroe, atleta de la cultura, o un coloso de la reforma del país”.

\*\*\*

Tras estas someras pero eficaces introducciones, varios de sus autores aportan mucho más detallados y profundos estudios, en un primer bloque, sobre el contexto histórico de aquella España finisecular o de cambio de siglo. Así, Gil Novales aborda “El liberalismo español como proceso histórico y estructura sociopolítica”, analizando el orden constitucional, las formaciones sociales y las relaciones de poder. Glosa la inmensa expectativa ante las Cortes de Cádiz, las esperanzas colmadas en la Constitución de 1812 y sus muchas otras contribuciones, entre ellas la supresión de los señoríos y de la Inquisición. El nuevo caudal de esperanzas que surgen en 1820, tras seis años de retorno fernandino al absolutismo; la muerte y el exilio que suceden tras 1823; los cambios progresivos a partir de 1834, sobre todo las desamortizaciones, a las cuales, aunque absolutamente necesarias, critica en sus resultados (“el pueblo, sobre todo rural, se quedó absolutamente sin nada”). Y cómo, en fin, “aunque nuevas doctrinas e ideologías irrumpen en la España de la segunda mitad del siglo

XIX, los principios básicos del liberalismo, la igualdad de todos ante la ley, la solidaridad y el respeto de los unos con los otros, no han muerto”.

La parte del león (de Graus y de Valencia) es la de Alfonso Ortí, que, desplegando toda su maestría interpretativa, nos ofrece en 150 apretadas páginas un magnífico estudio que titula así: “Fundación, límites de clase y crisis de hegemonía del estado de la Restauración: agonía del orden canovista y conflicto social”. Parte del fracaso del movimiento regeneracionista en su pretensión de liquidar, tras la crisis, el sistema político al que hace responsable de aquella. El sistema de Cánovas, objeto y objetivo de la *Información*, su mitificado papel “pacificador” es, para Ortí, la clave de la Restauración. Eso es lo que Costa cuestiona, junto a su carácter más o menos homológico con Europa.

Ortí señala que ese sistema canovista solo se entiende en el marco de “la peculiar —como todas— Revolución liberal española”. Una “Revolución liberal-burguesa particularmente prolongada en el tiempo, cíclica o recurrente, en extremo conflictiva y desigual o disforme”. Responde su aparato político y jurídico al de “un Estado burgués oligárquico”, que, para defender sus intereses, monta “un *pacto antidemocrático* —de los ‘amigos políticos’ de la gran propiedad— *para la exclusión* del Estado de la mayoría de la población. Todo ello —nos dice— ocupa “un lugar clave en la teoría y en la estrategia política de Cánovas”, sustentado en la represión de los movimientos populares y la denegación del conflicto.

Ahí es donde surge la figura de Costa, en cierto modo su gran antagonista, en quien “la defensa conjunta del mundo rural y del colectivismo agrario alcanzará [...] su expresión más sistemática y profunda, en cuanto *interpretación sociohistórica populista de la España contemporánea*”. Pero esa defensa de intereses, ese patrimonialismo canovista es, afirma Ortí, un “contrarreformismo prefascista”, cuya forma y consecuencias sociopolíticas “van a marcar negativamente para siempre la estructuración social y el destino final de la modernización capitalista española”. (Un caso ejemplar de esa persistencia: el progreso económico y la democratización de la II República, en la que, sin embargo, “la intensidad del conflicto sociopolítico va a poner de manifiesto la profunda y desigualitaria dualidad estructural de la sociedad burguesa española”. De tal modo que la frustrada evolución reformista se convirtió, en el tercio central del siglo xx, “en un proceso casi inviable”).

Por eso la encuesta lleva, directa o indirectamente, “a pronunciarse sobre el régimen de la Monarquía constitucional de 1876, en cuanto tal”. Es decir, es un “proceso al canovismo”. Que se nos define contundentemente como “la reconstrucción conservadora del orden social patrimonialista más excluyente y rígida (para con las masas populares sin propiedad y/o en proceso de proletarización). Una reconstrucción fundada, desde el punto de vista jurídico-institucional, sobre una concepción liberal (absoluta e individualista) del derecho de propiedad [...] de la que el propio

Cánovas del Castillo llega a convertirse en ideólogo y ejecutor político”. Un sistema que solo abarca cuanto integra, y que excluye al pueblo.

Lo que, sin embargo, no debe llevar a interpretar, como hizo el “regeneracionismo pequeñoburgués” de los Picavea, Costa, etc., la Restauración canovista como “fracaso de la Revolución liberal española”. Y es que, más que un juicio al sistema político, la *Información de Costa* “tiene, en definitiva, como objeto antes el modelo de sociedad —en su génesis y estructuración histórica— que su consecuente forma de regulación política”. O, como señalara Gil Novales, denuncia “la modalidad española de la dominación burguesa”. Es decir, ataca más a la oligarquía económica (que domina y se apropia y concentra la propiedad) que a la política, enfocada muy abstractamente. Solo una segunda lectura de sus comentarios de 1902, más provocativos, permite encontrar ese “reformismo social básicamente rural del proyecto estratégico final de Costa”. Que aunque, ciertamente, es “incapaz de concebir otras formas de socialización democratizadora (como las características y constituyentes del reformismo socialdemócrata de la industria y de los servicios...) [...] la crítica desesperada de Costa pone en evidencia —quizás como ninguna otra— las contradicciones del orden burgués patrimonialista en la España de la Restauración”.

Una figura se perfila en medio de ese enfrentamiento de colosos Costa-Cánovas. La de Canalejas, “uno de los primeros y escasos líderes de la Restauración que expresan un relativo reconocimiento del conflicto social y de la autonomía de la clase obrera para la organización de la defensa de sus intereses y de su forma de participación política”. Las relaciones entre las ideas de Costa y Canalejas ocupan la parte final de este ensayo interpretativo genial, acompañado, como suele hacer su autor, de uno de esos cuadros sinópticos de su puño y letra, complejos como lo estudiado, llenos de sugerencias, comparaciones, vinculaciones, explicaciones.

El texto de Ortí está, además, trufado de docenas y docenas de lecturas de muy diversos autores, que cita oportunamente, enriqueciendo los argumentos, estableciendo un hilo conductor en la historia del pensamiento político, jurídico y social español.

\*\*\*

Otro gran especialista, en este caso en la historia del movimiento obrero, es Santiago Castillo, quien señala que el socialismo español tuvo un desarrollo harto precario hasta fines del XIX, al que paralelamente corresponden gobernantes que difieren con enorme desidia la aplicación de las leyes laborales más reformistas; y no solo gobernantes, incluso los diversos republicanismos son también evasi-

vos, abstractos. Solo la aparición del socialismo supone un giro radical: “sus objetivos últimos se cifraban en conseguir, tras la toma del poder político por los trabajadores, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y la instauración de una sociedad sin clases”. Pero su precaria implantación sindical y política hasta el fin de siglo “hacía que la mayoría de las veces las conquistas logradas no durasen mucho tiempo”. Y además, deben afirmarse frente al anarquismo y el republicanismo, que acepta, al menos teóricamente, ciertas reformas. El socialismo busca una estrategia de moderación, de imagen de gobernabilidad, de generalización de la ciudadanía a toda la población. En esa tesitura lo conoce, estima, respeta y simpatiza Costa (yo recuerdo con frecuencia la entrevista de 1906 en que tras manifestarse republicano asegura que su presidente ideal sería Pablo Iglesias...).

\*\*\*

Germán Gómez Orfanel desarrolla en otro trabajo lo que esbozara sobre el Ateneo de Madrid en la breve “obertura” citada. Un Ateneo que en 1901 preside Segismundo Moret y vicepresidente Menéndez Pelayo y Romanones. El primero y el último, en el nuevo Gobierno que preside Sagasta a partir de marzo de ese año, serán ministros de Gobernación e Instrucción Pública respectivamente, “sin renunciar a sus cargos en el Ateneo”. Se comprueba la “significativa convergencia” entre la elite dirigente de la institución y la elite política. Pero no solo eso: también la altísima calidad intelectual, reflejada, por ejemplo, en la Escuela de Estudios Superiores creada en 1896 y vigente hasta 1907. Como ha señalado Villacorta, el Ateneo madrileño de principios del siglo xx constituye un “centro de regeneración nacional, de crítica a los valores de la Restauración y de renovación literaria y artística”, que culmina con esa *Información* dirigida por Costa “la curva ascendente de reflexión política en los años que siguieron al desastre del 98”.

Otro veterano ateneísta, Ignacio Duque, avanza en esa línea, presentando al Ateneo como “crisol, escena y pósito” del momento fundacional de las ciencias sociales españolas. De hecho, estas estaban planteadas y recibidas de fuera con notable atraso, por lo que el encargo a Costa desde la Sección de Ciencias Históricas de la realización de la tan citada *Información* supone el más claro avance y “le hizo ganarse el respeto de la mayoría de sus contemporáneos en tanto que gran impulsor de las ciencias sociales españolas”. Duque se asombra ante el método desarrollado en la crítica costiana, “contundente y extraordinariamente vibrante, pero abstracta, o al menos genérica. No hay caciques concretos, la evaluación de la oligarquía y de su papel es cuasi retórica, no hay análisis de la naturaleza económica y social de los vínculos materiales que unen a los actores de un drama tan plásticamente descrito...”. Sin embargo, “se trata de un esfuerzo más de Costa

en el conjunto de sus proyectos de movilización política y social reformista, antes de su definitivo y frustrante fracaso”.

Recoge un ya muy conocido juicio de Lisón Tolosana, según el cual “en conjunto, la información obtenida a través de esta encuesta es verdaderamente excepcional, absolutamente imprescindible para el estudio de la sociedad rural española desde finales del siglo pasado hasta el presente, ya que hoy puede servir como un valioso punto de comparación”.

\*\*\*

Tres últimos estudios, más breves pero no menos enjundiosos, abordan aspectos muy novedosos e interesantes. Cristóbal Gómez Benito, mano derecha de Ortí en sus tan excelsos trabajos sobre Costa, trata sobre el lugar de esta memoria sobre *Oligarquía y caciquismo* en el proyecto de reforma nacional de Costa. En primer lugar, afirma que la elaboración y resumen (apenas citados por los estudiosos) que Costa hace de las respuestas a la encuesta son, en realidad, “su respuesta a las intervenciones y opiniones de sus interlocutores, para rebatirlas o apoyarse en ellas, según los casos; para matizar, defender, ampliar o, incluso a veces modificar, su propia posición”. Luego, pasa a establecer que este conjunto de “la *Información del Ateneo de Madrid* de 1901, se ha confirmado como uno de los monumentos literarios clásicos, que definen, de forma canónica, la visión del pasado y la memoria histórica de la España contemporánea”.

Acorde con afirmaciones anteriores de Ortí, Gómez Benito asegura que “el programa de reforma nacional de Costa se centra más en ‘las políticas’ (educativa, económica, agrícola, comercial, colonial, regional, etcétera) que en ‘lo político’ (reforma del sistema político y definición del sistema de gobierno), mientras que ‘la política’ (como praxis) se reduce en él a la movilización social, a la propaganda para la creación de un movimiento nacional que desplaze a la clase dirigente y rompa con los obstáculos oligárquico-caciquiles que impiden la modernización del país y su constitución como una nación realmente democrática, como una nación moderna...”.

Y es en lo relativo a esas propuestas concretas donde aparece la grandeza de Costa, ya que “no hay un político en la España contemporánea, de relevancia y proyección nacional de la categoría de Costa, que, a la vez, pase por experto en tan variados temas o campos concretos de la realidad económica, social, cultural, etcétera, y que a la vez realizara propuestas concretas, operativas, ‘gacetales’, como gustaba decir el propio Costa”, quien ofrece en la *Memoria* su propio manifiesto político. Al que califica de discurso pequeñoburgués, “expresión de la necesidad y de la imposibilidad angustiosa de una reforma social radical que salve al liberalismo español de su destino catastrófico”.

\*\*\*

Ya finalizando este manojo monumental, Julián Sauquillo analiza la del “Hombre excepcional” como “metáfora habitual de la circulación política de las elites en los tiempos de Costa”, incluyendo un breve pero interesantísimo estudio sobre *Soter*, la singular *novela de tesis* de Costa. Y los trabajos sobre la tutela de pueblos, que adjudica a ese “mesianismo milenarista” tomado de Burke; y el presidencialismo como reflejo de la crisis del parlamentarismo; y la “política de un hombre solo”.

En fin, Gil Novales de nuevo, para poner digno colofón con un avance de sus indagaciones sobre “la obra y el pensamiento de Costa en su influencia en Europa y América”. Advierte que estamos ante un autor no traducido, pero que sí influye en otros muchos: en un personaje muy mal conocido, Ernesto Bark, que nos descubre y presenta; en Portugal (como estudiara Albert Silbert, en texto recogido en estos *Anales*) y en la América hispana (especialmente en los Calzada de Argentina, en Rafael Bielsa, en el argentino Ricardo Rojas) o en México (Ramos Oliveira, Carlos M. Rama) o en Perú (Arguedas) o en el Felipe Aláiz del exilio francés. Por no olvidar a Jakson, a Bécarud, a Pierre Vilar y, sobre todo, al importantísimo Cheyne.

La lectura de la obra nos deja exhaustos, pero también entusiasmados, desbordados de sugerencias, de nuevos y renovadores puntos de vista, de palmarias muestras de la gran importancia del trabajo de Costa. Una tarea que debemos agradecer a las buenas, estupendas gentes del Ateneo de Madrid, que hicieron elogio justo de su gran socio, instigador, animador intelectual.



# *Aspectos sociales del uso del agua para la agricultura: regadío y medio rural*

POR  
EUGENIO NADAL REIMAT  
MÓNICA LACASA MARQUINA

La historia de España a lo largo del pasado siglo xx está plagada de hitos y acontecimientos relacionados con el aprovechamiento del agua para su uso agrícola mediante la puesta en regadío de tierras de secano. Hoy la extensión del regadío por todo el territorio peninsular y los archipiélagos es un hecho integrado por la sociedad española como un aspecto más de su paisaje tradicional y elemento característico de una parte relativamente significativa del medio rural.

El esfuerzo regeneracionista de finales del siglo xix, liderado por Joaquín Costa, y la decidida intervención del Estado en las décadas intermedias del xx con instrumentos poderosos como el Instituto Nacional de Colonización (INC), posteriormente Instituto de Reforma y Desarrollo Agrario (IRYDA), y las Confederaciones Hidrográficas han consolidado un modelo de aprovechamiento de los recursos hidráulicos para la agricultura sin duda extraordinario.

El siglo xx ha sido el siglo del regadío en España. No solo por su expansión sino por la extensión de mayores garantías de suministro a lo que tipificándose como regadío a finales del xix no dejaban de ser regadíos de marcado carácter eventual y sujetos a caprichos de irregularidad hídrica, dada la ausencia casi total de regulación artificial en los cauces superficiales españoles y la poca potencia disponible para elevar aguas subterráneas.

Calificar al siglo xx como el siglo de oro del regadío en España no resulta una afirmación arriesgada. Prácticamente todo, desde el reconocimiento de la ancestral cultura musulmana del agua y otros muchos hitos, lo referido al regadío y su situación actual en este país es debido al siglo recientemente superado.

Esta bondad del aprovechamiento del agua para los usos agrarios concitó el consenso político y social durante decenios. Se puede afirmar la práctica unanimidad en la aceptación del “hecho social” de los nuevos regadíos por el conjunto de la sociedad española. Para ella, el llevar agua a las sedientas tierras de secano era beneficioso *per se*. Consecuentemente la actitud de la sociedad española hacia el regadío

fue de constante apoyo a su extensión hasta finales del siglo xx. Durante décadas el apoyo fue unánime, al margen de las ideas políticas, hacia todas aquellas iniciativas públicas o privadas que tuvieran como objetivo el transformar en regadío tierras de secano. Incluso la desecación de las protegidas zonas húmedas significaba un alivio social y un beneficio económico de interés general.

La apertura de España al mundo, tras la aprobación de la Constitución de 1978, y muy especialmente su integración en la Unión Europea en 1986 suponen un inicio, aún minoritario, en el cambio de las actitudes sociales en relación con los regadíos. La unanimidad se resquebraja y se empiezan a escuchar voces y opiniones críticas con las políticas expansivas en esta materia. Los excedentes agrícolas de aquellos años fueron la justificación primera de estos nuevos comportamientos.

En el medio rural español el uso del agua para la agricultura es algo más que la disponibilidad o no de un bien económico. Como recurso natural imprescindible para la vida animal y vegetal, el agricultor tiene motivaciones sociales y culturales en relación con el agua y de ahí el elevado papel político que siempre tuvo la acción pública en la promoción y extensión del área regada.

Este progresivo cambio de actitud de una buena parte de la sociedad urbana desconcierta a la minoritaria sociedad rural contemporánea con sentimientos y relaciones distintas respecto del uso del agua. Por ejemplo, mientras la mayoría de los ciudadanos urbanos desconocen dónde se captan las aguas para su ciudad, cómo se transportan, distribuyen y cómo se gestionan, cualquier agricultor conoce pormenorizadamente todos y cada uno de los más mínimos detalles de la red de riegos —de cabeza a cola—, los turnos para su uso y, además, se responsabilizan de su gestión a través de las comunidades de regantes. En el medio urbano la responsabilidad del uso del agua es de carácter público, corresponde a los ayuntamientos, en múltiples ocasiones con participación de empresas privadas por adopción de modelos de gestión indirecta por parte de estas corporaciones locales. En los usos agrarios la responsabilidad del buen uso del agua recae directamente en los propios usuarios desde antes incluso de la existencia de la administración pública del agua en España. Y ello ha dado lugar a una cultura social fundada sobre el deseo y el aprecio.

Y esta realidad social no debe ser una rémora. Los valores sociales y ambientales del agua se perciben mejor en el medio rural que en el urbano. Entre los nuevos objetivos sociales que se le requieren al agua en el medio urbano se encuentra el ser considerada como un bien económico, determinando su valor para cada uso de este recurso natural. La actitud social es diferente en el campo y para la minoría de españoles que viven en él porque saben que no pueden competir económicamente por la utilización de un recurso cada día más escaso. Y aún más si se acepta que en la España interior la agricultura debe seguir ocupando un lugar clave en su vida económica.

Pero hoy son muchas las personas y grupos sociales opuestos a seguir utilizando grandes volúmenes de agua para continuar ampliando las superficies regadas. Las más recientes orientaciones políticas, como el Plan Nacional de Regadíos, han sido sensibles a estas nuevas tendencias sociales más ambientalistas. Sin renunciar, expresamente, a una expansión moderada del uso del agua en la agricultura, ha incorporado en su filosofía política, como prioridad, la mejora y conservación del regadío ya existente mediante los conocidos como “planes de modernización”.

El cambio es radical y, posiblemente, adecuado a la España del siglo XXI. El regadío ya no está de moda y así lo afirman sociólogos bien cualificados. Su expansión queda relegada a un segundo escenario, en realidad un primer paso para llegar a medio plazo a la prohibición de transformar nuevas superficies de secano a regadío, a fin de no ampliar los volúmenes de agua para uso y consumo en la agricultura. Parece que las nuevas iniciativas sociales para el medio rural se enfocan hacia medidas agroambientales y de conservación del medio natural.

Las más recientes actitudes sociales respecto del agua o desprecian el regadío o argumentan el mal uso del agua en el medio rural para la agricultura por sus elevadas necesidades y por su incorrecto uso. Y son argumentos ciertos. Cultivamos una población de plantas infinitamente superior a la población humana; por otra parte, cada obra civil ejecutada es fruto de su tiempo. Los conocimientos técnicos y los medios materiales disponibles eran los que eran en cada etapa histórica. Las múltiples infraestructuras ingenieras a lo largo de la historia para hacer posible el aprovechamiento de los ríos y acuíferos en la agricultura española están igualmente condicionadas por dichos conocimientos y medios, bien diversos según cada tiempo histórico y su mayor o menor cultura relativa al agua.

Las necesidades de los cultivos son las que son en función de las condiciones naturales del territorio en que se desarrollan; es en los procedimientos para solucionar sus necesidades de agua donde caben posibilidades técnicas para hacerlos más eficientes. El hacer frente al deterioro de los materiales y la obsolescencia de las obras está requiriendo un gran esfuerzo para las economías de las explotaciones agrarias, pero resulta ineludible.

Para hacer frente a estas nuevas exigencias sociales, se han cambiado radicalmente las orientaciones de la política de riego, de manera acorde con la prioritaria necesidad de la modernización de los regadíos ya existentes. En esta nueva orientación se concede mayor prioridad a la modernización de los regadíos existentes frente a la creación de nuevos regadíos. Se modifica así una larga historia de los regadíos en España desde sus más remotos orígenes. A las nuevas transformaciones se les da una moderada continuidad y con criterios restrictivos, especialmente los derivados de la conservación del medio ambiente y la sostenibilidad del desarrollo.

Esta creciente necesidad de racionalizar los usos del agua afecta a casi todas las zonas regables españolas, nuevas o antiguas, y debe hacerlo armonizando los objetivos de la política del agua con la mejora en las condiciones de vida, el desarrollo rural y el mantenimiento de la competitividad en los mercados agrarios.

No olvidemos, además, que en general se observa que en comarcas con presencia de tierras regadas las densidades de población se mantienen superiores a las de secano, con tasas de crecimiento anual positivas en mayor número de casos (fundamentalmente en regadíos costeros, derivados de la migración interior y de su desarrollo endógeno) o con caídas más suaves en circunstancias de despoblamientos (más aplicables a los regadíos de interior). Es correcto afirmar que el regadío constituye un medio para fijar la población en el territorio, limitando la tendencia migratoria sustancial al medio rural español. Es importante resaltar esta función estabilizadora del regadío en relación con la población rural cuando los españoles tienden claramente a abandonar los pueblos más pequeños en beneficio de las ciudades.

La calidad de vida de los agricultores españoles con tierras de riego en sus explotaciones está hoy más equiparada a la del resto de los ciudadanos con niveles de renta familiar comparables, según el estrato que ocupe cada cual, frente a los que no disponen de ella. El agua, tras un largo proceso de maduración, termina por dinamizar el conjunto de los sectores productivos de comarcas antes de secano tipificadas como deprimidas.

Las relaciones sociales, inducidas por las comerciales y técnicas con recurrente frecuencia en el medio rural, están más desarrolladas, son más fluidas e intensas en el regadío que en el secano. Incluso el incremento de la demanda de espacio residencial en áreas periurbanas y metropolitanas es más intenso sobre el regadío que sobre el secano.

Salvo excepciones territoriales muy representativas de la España húmeda, el poder disponer de agua para los cultivos dignifica la actividad empresarial del agricultor y se aproxima en su capacidad de toma de decisiones a otros muchos sectores de la actividad económica. En el secano esa capacidad de maniobra del agricultor está más limitada con la consiguiente repercusión en el valor y aprecio de su actividad, incluso por encima de la renta disponible en regadío o en secano.

Manejar un programador de riego automatizado sitúa al agricultor en el mismo rango de aprecio social de cualquier otro trabajador cuyas tareas se ayudan por medios informáticos. Si los tractores con aire acondicionado ya significaron un avance esencial en las décadas finales del siglo xx, la sustitución de la azada como utensilio básico para regar por la utilización de sistemas informáticos supone la puesta al día completa en el manejo del agua. Cuando se incorpora la posibilidad de realizar un plan de mejora y modernización en un área agrícola de riego no solo se alteran las curvas de demanda de agua del colectivo de agricultores, sino también sus sistemas de vida y pautas de conducta social.

El “hecho de regar” resulta un elemento diferencial entre el tiempo ocupado en la explotación según sea secano o regadío; sus ritmos laborales son diferentes. El tiempo exigido por las tareas de riego, durante la campaña, continúa siendo muy alto en los regadíos tradicionales. Los programas de consolidación y mejora liberan al agricultor de una servidumbre laboral sin horario, con turnos de riego nocturnos y esfuerzos físicos notables. Socialmente el cambio es radical. Las formas de vida cotidiana del agricultor con un sistema moderno son bien diferentes de las factibles si el riego es tradicional. Se obtiene una disponibilidad de tiempo y flexibilidad en los horarios acordes con una sociedad avanzada, configurada por ciudadanos con tiempo para sí mismos, sus familias y actividades complementarias de naturaleza multifuncional. Las técnicas tradicionales de riego son un factor limitante para asentar población joven en las explotaciones agrarias. Sus certidumbres laborales son muchas, de modo continuado durante un periodo que comprende seis meses del año como media en España.

Estos procesos de modernización en los que está incurra la agricultura española también han provocado importantes cambios en su ámbito laboral, en la composición de los factores de producción y más concretamente en la mano de obra ocupada en el sector agrario. Una de las consecuencias directas de este cambio ha sido la fuerte reducción de la población ocupada en la agricultura y de sus modalidades de trabajo en la sociedad rural desde varios puntos de vista como son la cualificación y la flexibilidad laborales y los sistemas de organización social.

Pero a este descenso cuantitativo en el número de agricultores pueden contribuir también factores cualitativos —la innovación técnica, la modificación de los métodos de producción y de las formas en las que se realiza el trabajo en cuanto a dedicación y tiempo— interrelacionados a su vez con el uso del agua en la agricultura.

Pese a esta reducción, la población agraria continúa siendo un componente fundamental en todos los espacios rurales, incluso en aquellos en los que por la diversidad funcional el trabajo en el sector agrario va quedando relegado a un segundo término ante la aparición de nuevas actividades vinculadas al mundo rural, provocando una contradicción entre la producción agroalimentaria futura y la seguridad alimentaria con la tendencia a la baja en el número total de explotaciones, la disminución de la superficie labrada, el aumento de la superficie de tierras no labradas y el incremento de la superficie total regada. Menos explotaciones con más agua usada es una de las realidades actuales de la agricultura española.

Los múltiples factores que inciden en la estructura de las aproximadamente un millón doscientas mil explotaciones agrarias españolas están en su mayor parte, total o parcialmente, afectados por el hecho de disponer o no de agua.

La capacidad de adaptación de la explotación familiar se ha puesto de manifiesto en todos los momentos de cambio de la reciente historia agraria e independiente-

mente de la mejor o peor situación económica por la que se estuviera atravesando. Así sucedió con el fenómeno de la emigración masiva del campo a la ciudad o al extranjero, con la mecanización agraria, con su apertura a los mercados y el consiguiente abandono del autoconsumo y el reempleo, etc. Solo así se explica su supervivencia tras los avatares y crisis que se han sucedido y han atacado, durante las últimas décadas, a las familias agrarias. Además, el uso del agua ha sido, hasta hoy, un gran aliado de la explotación familiar en su inequívoca tendencia hacia la profesionalización y sus intentos, en muchas ocasiones fallidos, de reproducción estable. El continuado esfuerzo hacia su modernización ha encontrado oportunidades en la utilización progresiva de caudales de agua por parte de la explotación familiar española.

Pero los tiempos cambian y para hacer frente a la progresiva desaparición de explotaciones familiares (solo entre los años 1987 y 1997 desaparecieron 583.386 explotaciones), fenómeno social protagonista del cambio en el medio rural, en el futuro no se podrá contar con mayores superficies de regadío como elemento de ralentización al favorecer la permanencia de un sistema agroganadero productivista y base primera de la economía rural. No hay que olvidar que los hogares cuyo sustento principal pertenece al sector agrario —supuesto que cumplen las explotaciones familiares— están claramente en peor situación que los del resto de las categorías socioeconómicas, y que la población del sector agrario se ve obligada a dedicar una mayor proporción de sus ingresos para atender necesidades que pueden calificarse de vitales, en detrimento de otras de más elevado nivel en el bienestar de la persona.

De todo lo anteriormente expuesto se puede deducir el continuo cambio de la agricultura española para adaptarse a las condiciones económicas y sociales de cada momento. El nuevo desafío es adaptarse a una nueva cultura del agua que tiene como objetivo limitar el uso del agua para la agricultura.

La sociedad española contemporánea, más urbana que rural, ya no considera al regadío como un elemento instrumental básico para su garantía alimentaria. De ahí que la expansión continuada del área regable en España, inherente a la historia económica de la España del siglo XX, esté invalidada socialmente en estos momentos. Sin entrar a considerar los motivos y el mayor o menor acierto de este cambio generalizado entre la opinión pública española, su aseveración es fácilmente contrastable.

La traslación política de esta tendencia social se visualiza bien en los contenidos recientes de las políticas respecto del uso del agua en la agricultura. El cambio de orientación de la política de riegos en España ha sido radical. Como hemos señalado, la priorización de la modernización del regadío existente, acompañada, en segundo lugar, por una moderada y contenida expansión del nuevo regadío, es

un cambio político acorde con la percepción social. Percepción que sin duda se generalizará más a corto plazo y consecuentemente presionará sobre los usos del agua en la agricultura en España.

La exigencia social para la protección del medio ambiente de forma eficaz no puede desarrollarse sin implicar a la agricultura. Y lograrlo obliga a limitar los volúmenes de agua destinados a su uso. Pero las políticas públicas deben introducir elementos de corrección para conseguir equilibrio en el desarrollo rural. No olvidemos que el 80 % de la población española vive en solo el 2 % del territorio.



*Sección de Antropología Social*



# *Presentación*

POR  
CARMELO LISÓN TOLOSANA

Aunque el máximo rigor lógico-cognitivo preside toda disciplina académica en su quehacer científico, encontramos modalidades instrumentales y metodológicas diferentes entre ellas cuando persiguen su específico objetivo. Estudiar al Hombre no es lo mismo que estudiar la Naturaleza y, aunque sean el reverso y anverso de una medalla teórica, un hecho físico como la erupción de un volcán o la desaparición de una estrella y un valor moral como la solidaridad comunitaria o la crueldad del infanticidio o del asesinato gratuito tienen *loci* de constitución de diferentes y, mientras que en los primeros buscamos regularidades, en los segundos andamos detrás de significado para alcanzar, si es posible, el sentido.

No es posible que pretenda, ni mucho menos, dicotomizar rígidamente entre hechos y signos, causas y razones, estructura e historia, naturaleza y cultura, sino poner todo ello bajo reflexión antropológica, es decir, cuestionar nuestras categorías interpretativas según exige el trabajo de campo, por una parte, y la etnografía seriamente recogida, por otra. La conciencia de, o el darnos cuenta de, en el trabajo de campo tiene visos presemióticos, pero a la vez es precisamente en ese contexto campero socio-cultural cuando compulsamos la validez de nuestros criterios frente a una lógica cualitativa diferente. Ahí reside el valor de la etnografía, *our most exemplary activity*, en rotunda expresión de J. W. Fernández.

La científicidad no es propiedad de una sola disciplina sino resultado de múltiples *inputs* provenientes del magisterio de la biología, la física, la psicología, la antropología, etc. Y no la sacralizamos ni consideramos nuestra labor de meramente segundona. El teorema de Gödel sobre las proposiciones matemáticas y la enigmática perplejidad que procede del *big-bang*, teoría que asume que el Universo procede literalmente de *nada* —¿cómo es posible?— nos colocan en los límites de la razón. ¿Es una ilusión, como decía Wittgenstein, creer que las leyes de la naturaleza explican los fenómenos naturales? Actos de fe se esconden detrás de la llamada Ciencia; todas las teorías muestran además el marchamo del medio sociocultural y político en que se formularon.

Desde luego que todo para nosotros es un bosque de signos, pero siempre que tengamos en cuenta que apuntan y significan una realidad extralingüística; el mundo y muchas cosas estaban ahí fuera antes de que se pronunciara la primera palabra. Nuestro cometido, sin abdicar de la precisión lógico-semiótica más severa, es modes-

to: redescubrir condiciones sociales de existencia de los fenómenos, reformular problemas de significado y verdad para alcanzar principios morales en contextos socio-culturales e históricos. La Ciencia nada dice de esto ni garantiza un mundo mejor.

Como todos los años, el *simposium Jornadas de Antropología Social sin Fronteras* tuvo lugar en la residencia de la de la Universidad de Zaragoza en Jaca durante los días 20-23 de febrero y bajo el tradicional patrocinio de nuestro mecenas don José María Cortell y de la Universidad aragonesa, a quienes todos agradecemos sinceramente el que año tras año hagan posible esta tan agradable y fértil reunión. Vaya también mi agradecimiento a los ponentes y a los profesores que participaron.

Carmelo Lisón Tolosana, primavera de 2003

# *La Antropología Social como ciencia*

POR

LUIS ÁLVAREZ MUNÁRRIZ

El objetivo de esta contribución es reflexionar sobre el estatuto científico de la Antropología Social. Fue un ideal de los antropólogos clásicos hacer de este saber una ciencia. Es actualmente una necesidad. Se hace una propuesta que podría permitirnos recuperar el carácter científico de esta disciplina. El núcleo de esta propuesta se halla en la construcción y / o perfeccionamiento de modelos culturales en cuya elaboración se siguen tres fases: descriptiva, reflexiva y prospectiva.

This paper deals with the scientific status of social anthropology. Reflecting on this issue, a project already started by classical anthropologists, must be a priority. In this work, a proposal that would allow us to recover the scientific status of the discipline is put forward. The core of the proposal consists in the construction and / or improvement of cultural models according to three (descriptive, reflexive and prospective) stages.

Una de las grandes aspiraciones de los antropólogos clásicos fue hacer de la Antropología social una “ciencia” que pudiera ser incluida en el catálogo de las ciencias por derecho propio, es decir, por poseer un objeto específico de estudio —los modos de ser, pensar y actuar del hombre culturalmente regulados—, técnicas de investigación propias —el trabajo de campo y la comparación— y la consiguiente aplicación de este saber al ámbito de la sociedad. En este contexto hay que situar las aspiraciones de Tylor de construir una ciencia natural de la vida humana, los intentos de Spencer y Murdock de hacer de nuestra disciplina una “sociología comparada” de alcance mundial, la propuesta de Radcliffe-Brown de caminar hacia la construcción de una ciencia teórica y natural de la sociedad humana, y el ideal de Malinowski de elaborar una teoría científica de la cultura. Para alcanzar este objetivo Lévi-Strauss proponía que fuese una meditación atrevida en la que se tuvieran en cuenta las tendencias que estaban apareciendo en el saber y en cuya tarea la imaginación debería jugar un papel esencial.

Tales ideales no solamente fueron indefinidamente postergados, sino que además han sido explícitamente rechazados por la antropología posmoderna de corte hermenéutico y reflexivo. Este proyecto fue considerado como una tarea ficticia, imposible y además de corte racionalista (Geertz: 2000, 13). Pero el panorama de la ciencia está cambiando. Empezamos a superar la fiebre posmoderna, a reconocer su carácter fundamentalista, a rechazar los embates de esta corriente anticencia. Ello nos da el coraje suficiente para volver a plantear cuestiones de gran calado y alcance teórico sin que nos asuste el que sean tachadas de “metanarrativas”. Realizar esta tarea hasta

ahora despreciada es un reto importante, pero sobre todo una necesidad en el campo de la Antropología Social, a la que se acusa no solamente de letargo teórico, sino de estar al margen de las actuales avances y aportaciones sobre el ser humano, de los cuales no debería prescindir nuestra disciplina (Llobera: 1999, 42). Estas acusaciones nos están obligando a retomar y reflexionar sobre el estatuto científico de la Antropología Social, nos están invitando a hacernos las siguientes preguntas: ¿Por dónde se están adentrando las ciencias de hoy? ¿Cuáles son las tendencias que poco a poco se están consolidando en la ciencia? ¿Qué impacto y qué interés tienen para la Antropología Social las nuevas tendencias? ¿Pueden ayudar a la elaboración de una teoría científica de la sociedad y la cultura como propugnaron los clásicos de la Antropología? Y, supuesto que no se ha hecho realidad esta aspiración, cabe preguntarse: ¿merece la pena mantener este ideal? Son preguntas que es necesario hacerse si queremos revitalizar la Antropología. Para poder responderlas es necesario situarse en el contexto del saber de nuestros días.

## I

Debemos iniciar nuestras reflexiones situándonos en el contexto actual del saber, del cual en manera alguna puede prescindir nuestra disciplina. En efecto, ni los métodos ni las técnicas usados en este saber han surgido de la nada y tampoco se realizan fuera de un contexto científico en el que se desenvuelve el saber antropológico. Un contexto que se caracterizó y que no ha renunciado todavía a la unidad del saber, a la construcción de una ciencia en la que se pudieran disolver las diferentes disciplinas que la componen. Aspiración que todavía mantienen aquellos neurobiólogos que propugnan una “teoría unificada” del ser humano basada en los avances de la Neurofisiología. Tesis a la que se acogen actualmente antropólogos que definen la mente humana simplemente como una facultad cerebral que manipula la información (Sperber: 2000, 14; Sperber: 1999, 11; Needham: 1992, 93). Ahora bien, frente a los cognitivistas y sus recientes aliados los neurocientíficos se debe proclamar la autonomía de lo cultural en la medida que constituye un factor determinante en la configuración de la conciencia. Es necesario recordar que para comprender la mente humana la cultura constituye un dominio propio tan relevante e importante como lo puede ser la dimensión neurocognitiva. Además conviene subrayar que ni se ha conseguido ni existen indicios racionales para pensar que estemos caminando hacia el ideal de una “ciencia unificada” como pretendió el positivismo, y mucho menos que a través de una ciencia de corte empírico e inductivo se puedan conseguir verdades absolutas ordenadas lógicamente en un sistema definitivo y completo. “Ya no es probable que se haga ningún intento de ajustar la complejidad del mundo a unas divisiones netas y

generales, es improbable que la ambigüedad sea derrotada y deje de acosar a quienes buscan seguridad [...] Hay pocas probabilidades de que la creación de orden llegue nunca a su conclusión, al ser una preocupación autopropulsora y autoidentificadora que rebota en una actividad que va contra sí misma” (Bauman: 2001, 45).

Pero el positivismo no ha pasado en vano, puesto que nos ha obligado a replantear la naturaleza y el alcance de los supuestos tradicionales acerca del sentido del saber. En efecto, se empieza a reconocer la validez de un nuevo marco teórico en el que se trata de superar la estéril división entre dos únicos métodos o dos culturas diferentes, según la terminología de Snow, que confluían en una sola ciencia. De modo transitorio se distinguía entre ciencias naturales y humanas, divididas y separadas por los temas que abordaban, los métodos que usaban y los objetivos que pretendían alcanzar. “Para las ciencias naturales, métodos orientados a la reducción de complejidad de la causalidad; para las del espíritu, métodos hermenéuticos situados en el terreno del sentido, en el que se exigen que el mundo sea experimentado en calidad de texto, de tal manera que exista la posibilidad de interpretarlo” (Luhman: 1996, 178; Ruiz Olabuénaga: 1996, 26; Orti: 2000, 225; Losada y López-Feal: 2003, 60). Hoy se aspira a la superación de este dualismo estéril, pero en manera alguna se camina hacia un monismo metodológico y teórico, como lo demuestra la pujanza de los cuatro grandes tipos de ciencias en los que podemos encuadrar la multiplicidad de disciplinas que conforman el saber de nuestros días: humanas, antropológicas, naturales y artificiales (Stachowiak: 1975, 127-131). A pesar de los rebrotes positivistas, lo cierto es que cada una de ellas se erige en ciencia por derecho propio sin necesidad de tener que ajustarse a los moldes metodológicos del positivismo para poder ser calificada como tal. Cooperación para integrar conocimientos, sí, pero en manera alguna disolución y unificación como pretendieron los positivistas. Este sería el genuino sentido de los que se ha venido en llamar la “tercera cultura”. En ella no se hace una distinción tajante entre métodos propios y específicos de disciplinas, sino que se complementan y se usan de manera indistinta en cualquiera de ellas. En efecto, el método es una vía a seguir, un camino por el que transita la investigación. En sentido más estricto, un enfoque del pensamiento encaminado a la búsqueda de la verdad sobre un tema. De ahí que el método se pueda describir como un conjunto de reglas que guían la investigación hacia la consecución de unos resultados. Existen muchos tipos de métodos, pero siguiendo las indicaciones de la Metodología —rama de la Lógica que se ocupa del estudio sistemático de los principios que guían la investigación científica— los podemos agrupar y condensar en tres: inductivo, deductivo y abductivo. “La epistemología es inductiva y experimental y, como cualquier ciencia verdadera, es deductiva y sobre todo *abductiva*, pues trata de reunir fragmentos similares de fenómenos” (Bateson: 1993, 303; Álvarez Munárriz: 1994, 166-167;

Mira *et alii*: 2001, 21). Son tres métodos que de manera indistinta se usan en cualquier disciplina, cada una de las cuales los concreta a través de una serie de técnicas y estrategias que están condicionadas por los temas que abordan. Estos métodos de razonamiento se deben diferenciar nítidamente de las técnicas. “Por técnicas entendemos los procedimientos específicos que utiliza una determinada área científica para la obtención de los datos de investigación. Son procedimientos de actuación concretos y particulares, relacionados con la táctica de investigación que estemos utilizando en nuestra investigación. Mientras las técnicas tienen un carácter práctico y operativo, los métodos se diferencian por su carácter más global y de coordinación de las operaciones” (Pérez Meléndez *et alii*: 1998, 25). Es importante tener en cuenta esta diferencia, ya que ello nos permite comprender que las diferencias entre las diversas ramas del saber dimanen de las distintas técnicas que usan: diferentes tipos de fenómenos requieren estrategias y técnicas diferentes, como ya señalara Evans-Pritchard: “¿Cuándo conseguirá la gente meter en sus cabezas que el historiador concienzudo, lo mismo que el antropólogo concienzudo, no es menos sistemático, exacto y crítico en su investigación que un químico o un biólogo, que no es en el método en el que la ciencia social difiere de la física sino en la naturaleza de los fenómenos que estudia?” (Evans-Pritchard: 1962, 188; 1971, 30-31). Si esta tesis es correcta no tiene ningún sentido seguir distinguiendo entre las ciencias naturales, que usan métodos cuantitativos, y las humanas, que usan métodos cualitativos. Todos los pensadores han intentado superar esta dicotomía y todos han conjugado el uso de métodos cualitativos y cuantitativos. “Creo que hay que utilizar ambos métodos: primero el cualitativo; luego el cuantitativo; a continuación, otra vez, el cualitativo, hasta que las cosas estén formuladas claramente” (Bott: 1990, 354 y 44). Solamente cuando falta potencia creativa se recurre a disputas y cuestiones metodológicas, como ocurre con el pensamiento posmoderno. Sin embargo, la tendencia en el saber de nuestros días apunta hacia una progresiva complementariedad e integración, incluso en el campo de las denominadas ciencias humanas. “A medida que comenzamos a aprehender el manejo de la complejidad, las ricas estructuras de símbolos y, tal vez, la conciencia, queda en evidencia que las barreras tradicionales —erigidas entre ambos lados— entre las ciencias naturales y las humanidades no pueden mantenerse en pie para siempre. El orden narrativo de mundos culturalmente construidos, el orden de los sentimientos y las creencias humanas, será tema de descripción científica de una manera nueva” (Pagels: 1991, 311; Bertranpetit: 1996, 78).

Y supuesto que tanto las categorías como los modelos que elaboramos en Antropología Social son construcciones de la mente humana, en manera alguna se puede soslayar la cuestión epistemológica sobre la adecuación y validez de los mismos: ¿en qué medida reflejan la realidad?, ¿nos ayudan a avanzar en la com-

prensión de las cosas? Planteemos la cuestión con palabras de Piaget: “El problema esencial planteado al epistemólogo es el de la naturaleza de tales modelos: ¿son meramente subjetivos o alcanzan la realidad? ¿Son subjetivos en el sentido de que serían simples instrumentos intelectuales destinados a simplificar los problemas, serían una especie de economía del pensamiento o, tal vez, un intento de representación destinado a satisfacer la necesidad de imágenes precisas? ¿O realmente el modelo alcanza lo real por aproximaciones sucesivas? Es evidente que ningún modelo es enteramente conforme a lo real ya que necesita ser constantemente transformado y afinado, pero, ¿el papel del modelo es o no explicar lo real?” (Piaget: 1977, 24). Pienso que la respuesta a este interrogante debe ser afirmativa. Efectivamente, a pesar de que ninguna categoría, tipo o modelo pueda acoger en su seno la riqueza y la complejidad de lo real, ello no obsta para poder sostener que nos ayudan a entender y explicar muchos aspectos y dimensiones de los objetos, tanto naturales como artificiales, que existen en el universo. Aunque no consigamos verdades absolutas y definitivas sobre la realidad nos ayudan a avanzar en su conocimiento. Por ello frente a las posturas objetivista y constructivista, pienso que se debe apostar por una epistemología realista radicalmente diferente de la constructivista —muy de moda en nuestros días—, en la que se sostiene que las teorías y las categorías son construcciones imaginarias o ideales: “Concebir un objeto no consiste en descubrirlo o representarlo, sino en crearlo” (Villarroya: 2002, 251), y que un antropólogo concreta diciendo que nuestras categorías e ideas sobre lo que llamamos “realidad” “son construcciones humanas, originadas en sociedades humanas, constitutivas de culturas humanas” (Vendrell: 2003, 21). Pienso, por el contrario, que si postulamos una categoría estamos suponiendo que hay algo en el mundo que se corresponde con esa categoría: “En un sistema formal fregueano, o en cualquier sistema que uno pueda elaborar, los símbolos están pensados para distinguir cosas, cosas verdaderas. Ese es también el ideal en las ciencias naturales. Cuando uno elabora una teoría científica del mundo, quiere que sus términos distingan cosas reales del mundo” (Chomsky: 2003, 94). De ahí que frente a cualquier axioma de tipo “constructivista” se está abriendo paso una visión epistemológica de corte relacional que concibe la ciencia como una tensión entre experiencia e imaginación creadora. En ella se apuesta por una ontología y una epistemología realistas en la medida que las categorías refieren a lo que existe y es cognoscible. “Los antropólogos han socavado las formas extremas de relativismo cultural cuestionando la lógica del constructivismo social. Los modelos no pueden crearse a partir de la nada; requieren cierta materia prima. Si el total de la realidad, tal como la ve una sociedad determinada, fuera una construcción social, entonces, ¿a partir de qué se habría

construido?, ¿cuál sería la materia prima a partir de la cual los pueblos crean sus propias visiones del mundo? La doctrina constructivista no reconoce ningún mecanismo a través del cual el entorno externo pueda penetrar en el conocimiento de la gente” (Milton: 1997, 12 de 25; Kuznar: 1996, 18; Maso: 2001, 140; Vázquez y Liz: 2002, 256).

A pesar de las divergencias que puedan existir entre los realistas acerca de qué y cuál es el nivel en el que se puede explicar la estructura de lo real, es suficiente con suponer que nuestro aparato cognitivo puede, como mínimo, “interaccionar”, “sintonizar” con la realidad. Ambos términos implican relación, y tanto la relación como los términos de la relación son reales, ya que no son pensados o creados por la mente del sistema observador-observado. Basta y sobra con esta exigencia mínima de realismo, ya que lo que realmente interesa no es enzarzarse en disquisiciones vanas y estériles de corte epistemológico para no caer en el vicio denunciado por Nietzsche: “Lo que califica al siglo XIX no es el triunfo de la ciencia, sino el triunfo de los métodos científicos sobre la ciencia”. Lo que realmente merece la pena es perfeccionar y aplicar creativamente los métodos y los modelos que poseemos para avanzar en el conocimiento del comportamiento humano culturalmente regulado. Pero, a diferencia del realismo clásico, se parte del reconocimiento de las dificultades que conlleva este tipo de relación de cara al conocimiento de los fenómenos tanto naturales como culturales. Se acepta que jamás conseguimos verdades absolutas, pero se cree en la posibilidad de una aproximación permanente e indefinida a un mejor conocimiento de los temas. En este contexto la pregunta clave de la epistemología no se centra en la relación entre sujeto y objeto, pregunta irresoluble, pues no podemos estar seguros de que poseemos una imagen fiel de la realidad. “El objeto es real, las interacciones son reales y las imágenes son todo lo reales que imaginarse pueda. Y, sin embargo, la estructura y las propiedades de la imagen que terminamos viendo son construcciones cerebrales suscitadas por un objeto. No hay foto del objeto que se transfiera del objeto a la retina y de la retina al cerebro” (Damasio: 1999, 325; Mora: 2002, 27). Por el contrario, la pregunta pertinente es la siguiente: ¿cómo hemos llegado a saber lo que sabemos? ¿Cómo podemos avanzar en el conocimiento de lo que sabemos? En una palabra: ¿cómo podemos conocer aquello que queremos conocer? La respuesta a estos interrogantes es, a mi modo de ver, clara y rotunda: construyendo o perfeccionando nuestros modelos. En el ámbito de la Antropología Social, elaborando modelos del comportamiento humano en cuya configuración desempeña un papel esencial la cultura. “Es conveniente reflexionar sobre el hecho de que la meta de la práctica etnográfica consiste en mostrar una etnografía donde el estudio de lo concreto pueda convertirse en modelo o paradigma para el estudio de lo

social, utilizando el método inductivo, intentando convertir el trabajo en un constructo que el antropólogo con relativa frecuencia sueña universalizable o paradigmático. A pesar de que muchas veces debe cuestionarse el proceso de selección y obtención de datos, las comparaciones que preceden a las generalizaciones parciales incluidas, así como, con frecuencia, las propias generalizaciones. Con todo ello se intenta plantear el hecho de que ya hace mucho tiempo que las etnografías abandonaron el cometido de constituir exclusivamente descripciones de las sociedades o culturas analizadas” (Jimeno: 2002, 18). Cuando ya se empieza a superar aquella visión en la que Antropología Social se identificaba con una buena Etnografía —por supuesto, imprescindible y absolutamente necesaria—, conviene perfilar los elementos esenciales que hacen científico un modelo en el campo de la Antropología Social, es decir, la lógica de la investigación antropológica. Y para ello nada mejor que comenzar con un análisis de la naturaleza de los modelos, para posteriormente ver como se concretan en el campo de la Antropología Social.

## II

Un modelo es una visión simplificada de la realidad que crea la mente humana para poder describir, interpretar, conocer, hablar sobre las cosas e incluso cambiar nuestro modo de entender y comportarnos frente a la realidad, ya sea física o social. Una definición simple es la propuesta por Minsky: “Para un observador B, un objeto A\* es modelo de un objeto A en la medida que B puede usar A\* para responder a cuestiones que le interesan acerca de él” (Minsky: 1968, 425; Langer: 1966, 125; Granger: 1973, 155; Ríos: 1988, 16; Jeffers: 1991, 9; Dym y Little: 2002, 82; Ziman: 2003, 151). De una manera más precisa un modelo es una construcción del espíritu en la que se pretende reflejar claramente, aunque de manera esquemática y simplificada, pero siempre basada en la realidad, los aspectos más relevantes de un sistema, y que además permite hacer deducciones y predicciones comprobables. Pues bien, se acostumbra a distinguir tres tipos de modelos:

### 1. Materiales o físicos

Para representar y entender un fenómeno nos servimos de un dispositivo o proceso real que se comporta igual al fenómeno del que se construye el modelo. También se denominan “prototipos”: modelos funcionales de artefactos diseñados. “Un modelo de análogo (*analog modell*) es una configuración de elementos físicos que repite estructural o funcionalmente las variables que se consideran sig-

nificativas en la realidad de lo que el modelo es su análogo” (Dechert: 1965, 9; Duhem: 1914, 125). Es la perspectiva usada por los ingenieros que, aunque poseen una teoría determinada sobre la estructura y el funcionamiento de la realidad a analizar, sin embargo, les resulta útil comenzar su investigación con el diseño, construcción y validación de un modelo físico real del sistema que se quiere comprender. Black los clasifica en “modelos a escala”, basados en la identidad, abarcan todos los simulacros de objetos materiales, tanto reales como imaginarios, que conserven las proporciones relativas; y “modelos analógicos”, destinados a reproducir de la manera más fiel posible, en otro medio, la estructura o trama de relaciones del original (Black: 1962, 220-222). Ambos se basan en la semejanza que existe entre el original y el modelo. Los dispositivos pueden ser reales, como un robot, o simulados, como un programa de ordenador. Son de uso frecuente en el campo de las ciencias sociales. “Algunas de las que se denominan teorías sociales no son sino modelos basados en una analogía con otros sistemas, bajo el supuesto de que las propiedades y regularidades establecidas en estos tendrán su correlato en los modelos sociales” (Gómez: 2003, 208).

## **2. Teóricos**

Todavía persiste en algunos epistemólogos la tendencia a distinguir dos tipos diferenciados y contrapuestos, y asignados respectivamente a las ciencias naturales y las humanas. De una parte, los modelos de tipo “matemático”, en los que para representar y entender un sistema se usan relaciones matemáticas, las cuales se supone que simbolizan y se comportan de la misma manera que el sistema estudiado. En este ámbito el modelo se resuelve en un “conjunto de ecuaciones matemáticas que permiten describir el comportamiento de un proceso, basadas en unas formulaciones teóricas claras a partir de conceptos básicos” (Montesinos: 1998, 217; Hillier y Lieberman: 1988, 18; Pérez-Cacho *et alii*: 2002, 2). Se trata de encontrar una relación matemática que se comporte de la misma manera que el sistema que intentamos comprender. Además se puede incluir un conjunto de reglas e instrucciones que especifican con precisión una serie de pasos que deben darse, ya sean aritméticos, lógicos o geométricos. De modo sintético: el modelo se resuelve en el sistema de ecuaciones y expresiones matemáticas relacionadas que describen la esencia del problema. A pesar de su carácter formal, se parte del supuesto de que estas ecuaciones matemáticas son fértiles para describir lo que conocemos y anticipar el dinamismo de las cosas. Es más, la velocidad creciente de cálculo de las computadoras hace que los modelos matemáticos y la simulación gráfica resultante sean cada vez más usados en todo los ámbitos del saber, es

decir, que se consideran útiles para más y más tipos de problemas. Dentro de los modelos matemáticos se empieza a aceptar la siguiente tipología: lineales y no lineales (Davies: 1989, 41).

Y, de otra parte, modelos de tipo “conceptual”. En ellos se intenta comprender los sistemas a través de metáforas o analogías. Fueron denominados por Black “arquetipos conceptuales”, que refieren a un repertorio sistemático de ideas por medio del cual un pensador dado describe, por *extensión analógica*, cierto dominio al que tales ideas no sean aplicables inmediata y literalmente (Black: 1962, 241). Generalmente son de tipo lingüístico, ya que en este enfoque lo que sentimos y pensamos lo expresamos a través de palabras. Son más básicos que los dos tipos anteriores, puesto que al inicio de cualquier investigación nos servimos de las palabras para expresar lo que conocemos y usamos palabras para comunicar a los demás nuestras ideas y conocimientos, ya sea de forma oral o escrita. Es el tipo de modelización más usado en Antropología Social, aunque siempre partiendo de los datos que proporciona el trabajo de campo. “Los antropólogos utilizan, sobre todo, modelos teóricos no matemáticos que están enraizados en la cultura. Dado que la propia cultura consiste en una serie de modelos situacionales de comportamiento y pensamiento, los modelos que utilizan los antropólogos suelen ser versiones muy abstractas de partes de los modelos que constituyen toda la cultura (por ejemplo, los sistemas de parentesco)” (Hall: 1970, 20; Reynoso: 1998, 280).

Es interesante subrayar que, aunque todavía subsista la tendencia a usar esta clasificación como criterio de demarcación, la práctica actual está superando, por anticuada, esta división. En cualquier disciplina se pueden usar ambos tipos de modelos teóricos. Y de hecho ambos tipos de modelos han sido usados en Antropología Social (Gudeman y Penn: 1982, 90). Y en la actualidad empieza a ser superada aquella idea profundamente arraigada en nuestra cultura de que solamente puede ser calificado de científico aquello que es o puede ser traducido y expresado en lenguaje matemático. Por el contrario: “Debemos considerar científica cualquier manera de abordar el conocimiento siempre que satisfaga dos condiciones: que el conocimiento se base en *observaciones sistemáticas* y que se exprese desde el punto de vista de *modelos coherentes*, aunque sean limitados y aproximativos. Otros aspectos, como la cuantificación, la contrastación empírica o el uso de las matemáticas, suelen ser deseables, pero no son cruciales ni indispensables. El mismo Einstein solía decir que la ‘ciencia consistía en crear teorías’, es decir, en crear modelos representativos y coherentes de las realidades observadas” (Martínez Miguélez: 1993, 178; Pagels: 1991, 45; Vilar: 1997, 209; Chart: 2000, 3).

### 3. Mentales

Son constructos puramente mentales, juegos de la imaginación creativa, la mayoría inverificables, pero de un enorme valor heurístico en la medida que han abierto nuevos campos de experiencia. Con Maxwell podríamos definirlos como metáforas audaces en las que se exploran nuevos campos de conocimiento y que están en la base de todo pensamiento creador. El gato de Schrödinger, el demonio de Maxwell, el test de Turing, etc., son ejemplos clásicos de este tipo de modelos. Están a medio camino entre la experimentación y la pura ficción. Se construyen a fin de poner a prueba determinadas hipótesis e intuiciones. Se crean generalmente cuando no es realizable un experimento directo. Son imprecisos, difusos y difíciles de comunicar. Pero han sido sumamente relevantes, puesto que han constituido la base para elaborar modelos teóricos y con ellos avanzar en el conocimiento de los temas.

El uso de modelos no es nuevo en la ciencia. Lo nuevo es el enfoque introducido por las actualmente denominadas “ciencias cognitivas” o, con palabras de Simon, “ciencias de lo artificial”. “En prácticamente ningún manual sobre filosofía de la ciencia o filosofía de la técnica, por ejemplo, se alude de manera significativa al campo de la simulación. Y esto es particularmente grave cuando constatamos que, de hecho, el modelado y la simulación de sistemas constituye hoy en día una de las áreas de mayor desarrollo dentro de la propia ciencia y la tecnología. Y cuando constatamos que, además, el modelado y la simulación de sistemas pone en cuestión algunos de los esquemas filosóficos tradicionales más arraigados” (Vázquez y Liz: 2002, 241; Álvarez Munárriz: 1990, 185). En este nuevo paradigma se prima la creatividad en la construcción de los modelos. Es un matiz esencial. No interesa tanto ver si estos modelos pueden generar o se pueden incardinar en una teoría completa, consistente y coherente (González Echeverría: 2000, 477). Lo que interesa es su fertilidad, es decir, si nos ayudan a conocer o avanzar en el conocimiento de los temas. La fertilidad de los modelos estriba en la posibilidad de ofrecer una mejor comprensión de los elementos de un sistema y del orden estructural que subyace a su funcionamiento (O’Reilly y Munakata: 2000, 421-424 y ss.).

Este enfoque de la modelización posibilita una manera de hacer ciencia que se caracteriza por dos rasgos a primera vista contradictorios, pero que sin embargo son complementarios. De una parte la *autonomía* de las disciplinas, que viene exigida por la complejidad de los temas que requieren un tratamiento específico. Pero de otra el compartir los diferentes enfoques y perspectivas, todas ellas complementarias, con el fin de reducir la complejidad. Esta última característica de compartir y no compartimentar el conocimiento es la que hace cada vez más difusas las fronteras entre las diversas disciplinas. Pero ello no implica una disolución reduccionista. Antes bien, la

necesidad de cooperación interdisciplinar, es decir, de colaboración de diferentes disciplinas para alcanzar una visión global de los temas complejos. “Y esto es así porque la ciencia significa búsqueda, lo que supone hallazgos, pero también aparición de nuevos interrogantes. En cuanto al acercamiento entre científicos y místicos, etcétera, podríamos decir que esto sucede porque ante nuevos descubrimientos y nuevos horizontes la complejidad es mayor, y por tanto, se hace prácticamente indispensable la colaboración entre unos y otros. Además, cuanto más civilizada es la sociedad, el espíritu de colaboración y participación se hace más patente” (Caro Baroja: 1995, 7; Wagensberg: 2001, 13; Mora: 2001, 158).

### III

El núcleo de los modelos o el hilo conductor que guía la investigación antropológica es la categoría de “Cultura”. De tal manera que desde una perspectiva metodológica la Antropología Social se puede describir como un estudio global, comparado y aplicado de la Cultura. Esta fue definida por Tylor como un “todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Tylor: 1874, 1). Una somera reflexión sobre esta clásica pero amplia descripción de Cultura nos permite deducir que se trata de una realidad “compleja” e “inabarcable”. En efecto, desde el punto de vista estructural podemos constatar que en la noción de Cultura se agrupan una gran cantidad de elementos que, aunque variados y heterogéneos, sin embargo, están articulados unitariamente. Y, desde un punto de vista procesual, también podemos afirmar que a lo largo de la historia de la humanidad la Cultura se ha concretado en una enorme variedad de manifestaciones y expresiones, como lo demuestra la riqueza de “culturas específicas” que existen y han existido en el planeta Tierra. Estas dos dimensiones nos muestran la imposibilidad de llegar a un conocimiento total de la Cultura, a pesar de que sea una de las grandes aspiraciones de la Antropología social. Ahora bien, aun reconociendo esta limitación, en esta disciplina se aspira a lograr un conocimiento lo más exhaustivo posible de la totalidad de culturas particulares. Ha sido y debe seguir siendo un objetivo primordial de la Antropología Social. Para lograrlo está siendo fértil el uso del paradigma *relacional* —radicalmente diferente del pensamiento sustancial—, que se sustenta en la metodología de *modelos*. “Los etnógrafos prosiguen su permanente búsqueda de modelos, esto es, de configuraciones recurrentes en la conducta de los individuos, en sus descripciones, en sus procesos interpretativos, en el empleo de sus recursos naturales y en la producción y el manejo de sus herramientas y artefactos” (Duranti: 1997, 130; González Guardiola: 2002, 82-83; Valle: 2002, 31; Turner: 1997, XXV).

En este enfoque la construcción de modelos se desarrolla a lo largo de tres fases complementarias: fijar los elementos del objeto que se modeliza, determinar la relación que existe entre esos elementos y predecir su variación en el tiempo (Ríos: 1995, 37; Ríos *et alii*: 1997, 111; Granger: 1988, 109; Ladriere: 1978, 40; Journet: 1998-1999, 8; Álvarez Munárriz: 1997, 225-256; Caplat: 2002, 154). En efecto, después de definir el problema o el sistema a analizar dentro de un horizonte definido, hay que fijar en la primera etapa las variables clave del sistema o categorías esenciales. Entonces se puede pasar a la fase fundamental de los modelos, que consiste en fijar un conjunto de variables, que pueden ser ecuaciones o proposiciones lingüísticas, a través de las cuales se trata de representar cómo están relacionados los elementos de un sistema. Finalmente ya se puede simular o anticipar cómo serán los cambios o transformaciones que se operan dentro de un sistema en el futuro. Estas tres fases nos servirán de hilo conductor para exponer los tres momentos esenciales que conforman la investigación en Antropología Sociocultural.

### **1. Momento descriptivo**

El punto de partida o primera fase de cualquier investigación en Antropología Social está constituida por el momento descriptivo e interpretativo. Está encaminado a la búsqueda, selección e interpretación de datos que permitan comprender y fijar a través de categorías los rasgos más importantes de personas, grupos, comunidades o cualquier otro fenómeno que tenga interés para un investigador. Esta es la primera tarea del antropólogo cuando planifica e inicia una investigación: fijar los componentes o partes de los que consta el sistema que se intenta modelizar con la mayor precisión posible, es decir, la obtención de conocimiento o información sobre los aspectos más relevantes de la unidad de análisis que se toma como centro de una investigación. Tiene como función y objetivo fijar los elementos esenciales de un sistema sociocultural, obtener datos para alcanzar una visión global del mismo. Es lo que clásicamente se ha denominado Etnografía.

### **2. Momento reflexivo**

La Antropología Social no se ha quedado en un nivel puramente descriptivo e interpretativo, sino que también ha aspirado a constituirse en un saber nomotético a través de la reflexión. Si en la primera fase se prima la descripción, la aplicación o construcción de categorías a través de la inducción, en esta fase se prima la explicación. De cualquier manera conviene subrayar que su punto de apoyo siempre ha sido

el estudio de la variabilidad y, consiguientemente, la diversidad de sistemas socio-culturales que existen y han existido. Partiendo de los conocimientos aportados por la Etnografía —y conviene subrayarlo, pues de lo contrario construiríamos nuestros modelos en el vacío—, nos elevamos a un nivel superior de abstracción que podemos denominar reflexivo. “De la observación del objeto se pasa a una reflexión, a considerar los datos recibidos y valorarlos, a entresacar lo esencial y rechazar los detalles superfluos, porque es imposible agotar todos los datos recibidos en la fase de observación. Puesto que la descripción no es una fotografía, debe hacerse una selección, evitando ser prolijos. Lo que se describe queda mediatizado —enfaticado o minimizado— por el punto de vista del autor” (Álvarez: 2000, 40). Y un punto de vista ineludible para el antropólogo es el “comparativo” (Gingrich y Fox: 2002, 19). Y es que si la Antropología Social aspira a ser una ciencia por derecho propio, a elaborar una teoría científica de la cultura, no se puede quedar en un nivel puramente descriptivo. Si pretende constituirse en un saber nomotético debe elevarse —sin renunciar a su vocación ideográfica e interpretativa— hacia lo general, y si fuera posible, universal a través de la comparación.

### **3. Momento prospectivo**

La descripción y la comparación no solamente son instrumentos de generalización, sino que deben ser la base en la que se sustente la prospección, la anticipación y la construcción del futuro que deseamos, es decir, del diseño cultural. El antropólogo como diseñador está obligado a enfrentar la tarea de promover nuevas instituciones sustentadas y configuradas por los valores en los que creemos, ayudar a la realización de los proyectos que los actores sociales consideran apropiados con el fin de hacer realidad la existencia de una sociedad de seres autónomos. Ello obliga a la búsqueda y selección de aquellas posibilidades que más se adecuen a las necesidades del ser humano, sean o no sean funcionalmente equivalentes. Ello implica que siempre partimos de valores, pero lo importante no es negarlos, sino ponerlos sobre la mesa para que las propuestas que de ellos surgen puedan ser juzgadas y aceptadas o rechazadas por los actores sociales.

De cualquier manera, conviene subrayar que no es necesario ajustarse de una manera rígida a este proceso de construcción de modelos, ya que “imponer sobre el ejercicio de la imaginación científica los cánones de un sistema lógico codificado y bien ordenado es correr el riesgo de socavar la investigación” (Black: 1962, 230). De ahí que, como proceso de investigación, en manera alguna debemos encuadrarlo y entenderlo a la luz de una metodología inductivista que distinguía entre “etnografía,

etnología y antropología” (González Echeverría: 2000, 475). Se puede mantener la terminología para exponer las etapas de investigación, pero partiendo del supuesto de que en cualquiera de ellas se pueden y se deben usar los tres tipos de métodos: inductivo, deductivo y abductivo. Además, dependerá del tema y del nivel de investigación en el que se halle el problema que se plantea y se quiere resolver para realizar todas o alguna de ellas. “Los métodos de investigación constituyen *procedimientos regularizados y normalizados* para analizar la realidad. Por medio de ellos se facilita la investigación destinada a la obtención de nuevos conocimientos científicos [...] Estos procedimientos de ningún modo constituyen un corsé rígido. Antes bien, son *flexibles, adaptables y regulativos*. Tampoco se trata de una sucesión rígida de órdenes. Las normas de procedimiento deben adaptarse más bien a las exigencias concretas del problema, a los intereses y objetivos del investigador, a las cualificaciones de los miembros del equipo, a la asequibilidad de los objetos de investigación (por ejemplo: también bajo limitaciones derivadas de la protección de datos), a las posibilidades financieras y al tiempo disponible” (Heinemann: 2003, 13). Es más, se puede afirmar que el gran reto de la Antropología Social en nuestros días es centrarse en el tercer momento, es decir, en el prospectivo: diseñar alternativas de futuro, elaborar nuevos modelos de sociedad que despierten el interés y la fuerza creativa de los ciudadanos. La razón es simple: estamos ante un futuro abierto e incierto, y reflexionar sobre él para imaginarlo y orientarlo según nuestros valores y necesidades no solo es un reto, sino también una exigencia social. “El problema que la Antropología contemporánea enfrenta no está tanto en las otras culturas como en la nuestra, en esa disgregación de la unidad personal, en el olvido del sujeto y su responsabilidad, progresivamente sustituido por una visión mecanicista de sus partes, apéndice de los sistemas sociales en los que inercialmente se encuentra, diluyéndose en sus circunstancias un sujeto que con ello ha perdido la capacidad de otear su horizonte. Este es, sin duda, un problema antropológico merecedor de toda la atención de las ciencias sociales: estudiar esa figura humana que la historia y la cultura de nuestro tiempo está creando y que arrastra, desde el fondo de su historia, una honda quiebra con su tradición y un denodado esfuerzo a ciegas por construirse” (Sanmartín: 2003, 146; Buxo: 2002, 159; Herrera: 2001, 28).

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ-MUNÁRRIZ, L. (1990): *Antropología teórica*, Barcelona, PPU.
- (1997): “La investigación de la cultura”, en AGUIRRE, A. (ed.): *Cultura e identidad cultural*, Barcelona, Bardenas.
- (1994): *Fundamentos de Inteligencia Artificial*, Universidad de Murcia.
- ÁLVAREZ, M. (2000): *Tipos de escrito I. Narración y descripción*, Madrid, Arco-Libros.
- BATESON, G. (1993): *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, Gedisa.
- BAUMAN, Z. (2001): *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.
- BERTRANPETIT, J. (1996): “Antropología y Biología”, en PRAT, J., y MARTÍNEZ, A., *Ensayos de Antropología cultural*, Barcelona, Ariel.
- BLACK, M. (1962): *Models and metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.
- BOTT, E. (1990): *Familia y red social*, Madrid, Taurus.
- BUXO, M. J. (2002): “Antropología aplicada: razón crítica y razones prácticas”, *Ankulegi* 6.
- CAPLAT, G. (2002): *Modélisation cognitive et résolution de problèmes*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.
- ESPARZA, F. DE, y VIZCAY, J. (1995): “Entrevista a Julio Caro Baroja”, *Diario de Noticias*, 3-9-1995.
- CHART, D. (2000): *A theory of understanding*, Aldershot, Ashgate.
- CHOMSKY, N. (2003): *Sobre la naturaleza y el lenguaje*, Madrid, Cambridge University Press.
- DAMASIO, A. R. (1999): *The feeling of what happens. Body and emotion in the making of consciousness*, New York, Harcourt Brace.
- DAVIES, P. (1989): *Proyecto cósmico*, Madrid, Pirámide.
- DECHERT, Ch. R. (1965): “Cybernetics and human Person”, *International Philosophical Quaterly* V.
- DUHEM, P. (2003 / 1914): *La teoría física, su objeto y estructura*, Barcelona, Herder.
- DURANTI, A. (1997): *Linguistic anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DYM, C. L., y LITTLE, P. (2002): *El proceso de diseño en ingeniería*, México, Limusa.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1962): *Social Anthropology and others essays*, New York, MacMillan Company.

- (1971): “El método comparativo en Antropología social”, *La mujer en las sociedades primitivas*, Barcelona, Península.
- FREEDMAN, M. (1981): “Antropología social y cultural”, *Corrientes de investigación en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos - UNESCO.
- JEFFERS, J. N. R. (1991): *Modelos en ecología*, Barcelona, Oikos-tau.
- GEERTZ, C. (2000): *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton, Princeton University Press.
- GINGRICH, A. y FOX, R. G. (2002): “Introduction”, en GINGRICH, A., y FOX, R. G. (eds.): *Anthropology, by comparison*, London, Routledge.
- GÓMEZ, A. (2003): *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel.
- GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, A. (2000): *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*, Belaterra, UAB.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, M. D. (2002): *Proyecto docente*, Albacete, Universidad Castilla-La Mancha.
- GRANGER, G. G. (1988): *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob.
- (1973): “La explicación en ciencias sociales”, en PIAGET, J. (ed.), *La explicación en las ciencias*, Barcelona, Martínez Roca.
- GUDEMAN, S., y PENN M. (1982): “Models, meanings and reflexivity”, en PARKIN, D. (ed.), *Semantic Anthropology*, London, Academic Press.
- HALL, E. T. (1970): *Más allá de la cultura*, Barcelona, Gustavo Gili.
- HEINEMANN, K. (2003): *Introducción a la metodología empírica*, Barcelona, Paidotribo.
- HERRERA, M. (2001): “La teoría relacional de la sociedad”, *RISC* 28.
- HILLIER, F., y LIEBERMAN, G. J. (1988): *Introducción a la investigación de operaciones*, México, McGraw Hill.
- JIMENO, P. (2002): *Rituales de identidad revitalizados*, Madrid, UAM.
- JOURNET, N. (1998-1999): “L’un et le multiple”, *Sciences Humaines* 23.
- KUZNAR, L. A. (1996): *Reclaiming a scientific Anthropology*, Walnut Creek, Altamira Press.
- LANGER, S. K. 1966: *Los problemas del arte*, Buenos Aires, Infinito.
- LLOBERA, J. R. (1999): *Manual d’antropologia social*, Barcelona, Pòrtic.
- LADRIERE, J. (1978): *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Salamanca, Sígueme.

- LOSADA, J. L., y LÓPEZ-FEAL, R. (2003): *Métodos de investigación en ciencias humanas y sociales*, Madrid, Thomson.
- LUHMANN, N. (1996): *Introducción a la teoría de sistemas*, México, Anthropos.
- MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, M. (1993): *El paradigma emergente*, Barcelona, Gedisa.
- MASO, I. (2001): "Phenomenology and Anthropology", en ATKINSON, P., et alii, *Handbook of Ethnography*, London, Sage.
- MILTON, K. (1997): "Ecologías: antropología, cultura y entorno", *RISC* 154.
- MINSKY, M. L. (1968 / 1995): "Matter, Mind and Models", en MINSKY, M. L. (ed.), *Semantic Information Processing*, Cambridge, MIT Press.
- MIRA, J., et alii (2001): *Aspectos básicos de la Inteligencia Artificial*, Madrid, UNED.
- MORA, F. (2002): *Continuum: ¿cómo funciona el cerebro?*, Madrid, Alianza.
- NEEDHAM, R., (1992): "Perplejidades esenciales", *Revista de Occidente* 137.
- O'REILLY, R. C. O., y MUNAKATA, Y. (2000): *Computational explorations in cognitive science. Understanding the mind by simulating the brain*, London, Bradford Book.
- ORTÍ, A. (2000): "La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta semi-directiva y la discusión de grupo", en GARCÍA FERRANDO, M., et alii, *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid, Alianza.
- PAGELS, H. (1991): *Los sueños de la razón*, Barcelona, Gedisa.
- PÉREZ-CACHO, S., et alii (2002): *Modelos matemáticos y procesos dinámicos*, Universidad de Valladolid.
- PÉREZ MELÉNDEZ, C., et alii (1998): "Introducción a la investigación social", en ROJAS, A. R., et alii (eds.), *Investigar mediante encuestas. Fundamentos teóricos y aspectos prácticos*, Madrid, Síntesis.
- PIAGET, J. (1977): "Introducción. El problema de la explicación", en PIAGET, J., *La explicación en las ciencias*, Barcelona, Martínez Roca.
- REYNOSO, C. (1998): *Corrientes en antropología contemporánea*, Buenos Aires, Biblos.
- RÍOS, S. (1988): *Investigación operativa. Optimización*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.
- ROSE, S. (2001): *Trayectorias de vida: biología, libertad, determinismo*, Barcelona, Granica.
- RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (1996): *Metodología de la investigación cualitativa*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- SANMARTÍN, R. (2003): *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*, Barcelona, Ariel.

- SPERBER, D. (2000): "Quelques outils conceptuels pour une science naturelle de la société et de la culture", *Raisons Pratiques*.
- (1999): "Naturaliser l'esprit", en DROIT, R.-P., y SPERBER, D. (eds.), *Des Idées qui viennent*, Paris, Odile Jacob.
- STACHOWIAK, H. (1975): *Denken und Erkennen im kybernetischen Modell*, Wien, Springer.
- TURNER, F. (1997): "Chaos and social science", en EVE, R. A., et alii, *Chaos, complexity and sociology. Myths, models, and sociology*, London, Sage.
- TYLOR, E. B. (1994 / 1871): *Primitive culture: Researches into development of mythology, philosophy, religions, art, and custom*, en *Obras completas*, vol. IV, London, Routledge - Thoemes Press.
- WAGENSBERG, J. (2001): "Complejidad e incertidumbre", en AGUADO, J., et alii, *Ciencia y sociedad: "La tercera cultura"*, Oviedo, Nobel.
- VALLE, T. (coord.) (2002): *Modelos emergentes de género*, Barcelona, Icaria.
- VÁZQUEZ, M., y LIZ, M. (2002): "Modelado y simulación de sistemas: nuevas formas de conocer y actuar a través de la complejidad", en CÓZAR, J. M. DE (ed.), *Tecnología, civilización y barbarie*, Barcelona, Anthropos.
- VENDRELL, J. (2003): "Del cuerpo sin atributos al sujeto sexual: sobre la construcción social de los 'seres sexuales'", en GUASCH, O., y VIÑUELAS, O. (eds.), *Sexualidades*, Barcelona, Belaterra.
- VILAR, S. (1997): *La nueva racionalidad*, Barcelona, Kairós.
- VILLARROYA, O. (2002): *La disolución de la mente*, Barcelona, Metatemás.
- ZIMAN, J. (2003): *¿Qué es la ciencia?*, Madrid, Cambridge University Press.

# *Del modo ritual*

## *La incidencia de la acción colectiva ritualizada en la dialéctica entre estructura y práctica*

POR  
ENRIQUE COUCEIRO DOMÍNGUEZ\*

El ensayo propone examinar las prácticas colectivas como procesos ritualizados para sintetizar sus protocolos de acción específicos o “guiones pragmáticos”. Comparar estos guiones permitirá definir los “radicales pragmáticos”, o estructuras procesuales subyacentes que confieren a grupos de tales guiones común orientación en la producción de las relaciones sociales. Los radicales tienden a conectarse según una prelación que establece el “estilo cultural”. El cambio cultural deviene al sustituirse el radical hegemónico. Inducir tal cambio es inviable desde el interés individual: el radical persiste merced a la sinérgica “consistencia cultural” de las plurales prácticas que informa. Se resalta el papel clave de la acción *colectiva ritualizada* como activador del proceso sociocultural, mediando en la antinomia estructura / agencia.

The essay proposes to examine the collective practices as ritualized processes in order to synthesize their protocols of specific action or “pragmatic guides”. To compare these guides would permit us to define the “pragmatic radicals” or underlying processual structures which confer to groups of such guides as common orientation in the production of social relationships. The radicals tend to connect themselves according to a prelation which establishes the “cultural style”. The cultural change comes to substitute the radical hegemonic. To induce such a change is impractical from the individual interest in the radical persist thanks to the synergic “cultural consistence” of the plural practices which it informs. It stresses the key role of the “ritualised collective action” as the activator of the sociocultural process, mediating in the antinomy structure / agency.

Como punto de partida para la reflexión que aquí presento, vaya por delante que, de entre *todas* las tareas que se deben afrontar en la específica empresa de la investigación antropológica, considero perentorio y de una importancia crucial volcarse sobre la cuidadosa descripción y análisis interpretativo-estructural de *los procesos formalizados de acción colectiva*. Incluso privilegiándolos por encima de otros dominios de registro etnográfico. Aunque este privilegio metodológico sea forzosamente relativo y no implique sesgo reduccionista: la mayoría de estos restantes dominios —desde el estudio de la tecnología productiva hasta el del simbolismo iconográfico, pasando por las representaciones y aplicaciones locales del parentesco y otros códigos de clasificación y relación social— deben necesaria y cumplidamente ser descritos y

---

\* Universidad de La Coruña.

desentrañados al hilo y a la luz de dicha exploración de la acción colectiva, por cuanto, inherentes al curso de la misma, es precisamente en ella donde se despliegan, y cobran valores y posibilidades tangibles para la gente, activándose sus sentidos (y contrasentidos), funciones (y disfunciones), caracterizaciones (y ambigüedades)... y su misma realidad experiencial como signos. Como señaló Ricoeur, y está presente en Turner, los signos disfrutan de una entidad real, en presencia, solo si esta está inscrita en la acción humana.

El examen capital de dichos procesos formalizados de acción colectiva ha de ser exhaustivo y comparativo.

Exhaustivo —íntegro— porque debe atañer a todas las específicas concreciones locales de acción, ligadas a sus contextos pertinentes —y generadoras, significativamente, de tales contextos. Y aquí incluyo tanto las acciones colectivas en las que la ritualidad —es decir, esa combinación de formalidad, respetabilidad, precodificación protocolaria, iteración, comunicación indexical, ejecución, etc.— es la dimensión predominante de cara a la intervención sobre —o determinación de— la percepción de la actual realidad social y personal (los “ritos”, las celebraciones y ceremonias; festejos, romerías, bautismos, bodas, entierros, promociones laborales, banquetes, comidas de peñas; las asambleas, etc.), como aquellas en las que resulta un componente conectado y entreverado, mediante diversos grados y calidades de formalidad, a objetivos de transformación productiva de la materia, pero que también precisan cardinalmente de la comunicación y la convención para organizar la interacción humana (desde las ayudas recíprocas entre los hogares campesinos hasta la organización de las tareas domésticas; desde la actividad cotidiana de operarios, técnicos y dirección en la planta siderúrgica, hasta la rutina establecida en el día a día de la corporación local).

Comparativo porque, mediante el cotejo de las secuencias pautadas de unas y otras formas concretas de acción —atendiendo simultáneamente sus perspectivas sistémicas y sintagmáticas—, el análisis debe detectar las convergencias o divergencias morfológico-estructurales que a niveles de mayor abstracción formal siempre existen entre tales secuencias de acción, más allá de sus diversas y obvias especialidades contextuales o de sus “guiones pragmáticos” —es decir, protocolos habituales y manifiestos de acción, tipificadores y organizadores de empresas colectivas concretas y distintivas—; convergencias y divergencias que generan corroboraciones morales y cognitivas cuando diversos “guiones pragmáticos” se reafirman mutuamente entre sí o, por el contrario, discrepancias y conflictos cuando tales esquemas enfrentan sus respectivas propuestas de vinculación moral y relación social. De este modo, mediante esta comparación “endocultural” de los “guiones pragmáticos” de

los procesos colectivos, podremos sintetizar y poner de manifiesto lo que en otro lugar he denominado “radicales pragmáticos”, un concepto clave en la argumentación que voy a seguir aquí (Couceiro, 2002: 105-106).

El “radical pragmático” consiste en la *estructura procesual* subyacente, subliminal o no conscientemente percibida, que comparte una “familia” de diversos “guiones pragmáticos” asumidos por un colectivo humano. Según esta estructura, las actividades con sus guiones establecen una analogía más allá de sus evidentes diferencias procesuales y, aunque pertenezcan a dispares órdenes de la experiencia (laboral, ceremonial, festivo-celebrativo, doméstico, vecinal, empresarial, etc.), mediante dicha estructura se dotan de singular sentido humano, de cierta común orientación realizadora y vivencial de las relaciones sociales o, como ya he propuesto en otro lugar, *de la propiedad de la “consistencia cultural” o “coherencia sistémica”* —concepto sobre el que vuelvo un poco más adelante.

Los “radicales pragmáticos” que informan los procesos de acción de una población determinada en un momento histórico dado se reducen a unos pocos. El asunto antropológicamente esencial es advertirlos y sintetizarlos mediante la comparación antedicha; personalmente, con referencia al conjunto de acciones colectivas características de la zona rural gallega que he estudiado, hasta el momento he distinguido (o creído distinguir) apenas tres de estas “matrices generales de acción”, a las que he denominado “radical pragmático del esfuerzo y la comensalidad”, “radical de confirmación estructural” y “radical de ordenación doméstica”. Pero no basta con advertirlos y formular sus específicas secuencias de fases y claves de acción, sino que es preciso asimismo explorar qué tipo de relaciones pueden mantener entre sí algunos de estos “radicales”. Quiero decir que estimo que quienes informan sus actividades colectivas ajustando los respectivos “guiones” a tales radicales pragmáticos limitados *tienden a* conectarlos en relación de complementariedad, aunque también a promover y reproducir una ordenación compleja, haciendo prevalecer la secuencia característica de un radical pragmático “predominante” y subordinando otros a este, según una fundamental y específica “ortopraxis” garante de cierta “jerarquía moral” y global “sentido común”, que se procura establecer incluso cuando se trata de “radicales” mutuamente contradictorios entre sí, y por tanto fuentes de conflicto al colisionar en sus respectivas puestas en práctica. Pero he señalado que tales radicales únicamente *“tienden a”* ser conectados, porque la integración sistemática entre *la totalidad* de ellos siempre es imperfecta o incluso imposible. Hay “radicales” en buena medida incompatibles entre sí. Es decir, también existen radicales —como, en la Galicia rural de hoy, el de “confirmación estructural”, enérgico instrumento clasificador de categorías laborales y característico de diversos planteamientos organiza-

tivos del trabajo industrial, el cual he descrito en otros lugares— que irrumpen en determinada época histórica, informan importantes procesos de acción colectiva en el contexto local, y pasan a coexistir en problemática oposición o discordancia con otros esquemas procesuales dominantes de mayor trayecto histórico —como el del “esfuerzo y la comensalidad”, en las aldeas gallegas inductor ubicuo y solvente de la experiencia de la *communitas* vecinal integrada y también de la autonomía relativa de sus partes integrantes, a través de una gran diversidad de “guiones pragmáticos” que van, entre muchos otros, desde el de la colaboración vecinal en las *sachas* agrarias, hasta el que organiza la interacción en las romerías o el que formaliza el proceso de noviazgo-casamento. Aquellos nuevos radicales chocantes o “problemáticos” eventualmente tienen que ser asumidos por la población de una u otra forma, aunque haya reticencias (por ejemplo, en el caso gallego, asumiendo los canteros la áspera rutina regida por esa variedad de “radical pragmático de confirmación estructural” que es el “guión pragmático actual de la jornada cantera”, marcado por el trabajo a destajo, y generador y confirmador de netas asimetrías de rangos, competencias, remuneraciones, prerrogativas y deberes). Y aun no llegando a subordinarse plenamente a los radicales tradicionales moralmente predominantes, e incluso entrando en abierta discordancia con los mismos en el curso de la práctica cotidiana —pudiendo ser en general discutidos, debido a tal oposición, como ejemplos de “heteropraxis” moralmente cuestionables—, *no dejan, sin embargo, de constituir realidades incluidas en ese heterogéneo “stock de disposiciones pragmáticas” de dicha población en un momento determinado de su historia.*

La oposición entre “radicales” puede dar lugar a una mantenida pugna por la que distintos sectores traten de someter e integrar uno de los “modos de hacer las cosas” respecto al modo que ellos promueven como prioritario en la gestión de cierto importante dominio de la actividad cotidiana. Así, las asperezas, resentimientos y desigualdades intercategoriales, derivadas de la rutinaria aplicación a lo largo del año del “guión de la jornada cantera”, tienden a ser compensadas al cabo de cada día por los operarios de distintas empresas, que son *sobre todo* vecinos de la misma aldea, con una reunión “de comensalidad” en las tabernas o pubs locales, consistente en rondas de invitaciones recíprocas, charla, juego y presencia fraterna entre compañeros; o tienden también a ser compensadas al cabo del año —o al concluir con éxito un importante objetivo productivo, coordinado y agotador— con una cena o comida en la que jefes y empleados se igualan al sentarse y comer juntos hasta más allá de la saciedad (Couceiro 2002b: 101-106). Es decir, aquí se pone de manifiesto cómo tratan de moderarse y contrarrestarse los efectos extremos —alienantes, disgregantes, estresantes— de la reiterada puesta en ejercicio de una de las concreciones del “radical pragmático de confirmación estructural” mediante la estrategia de someterla al

contraste con el ulterior exceso de lo hedonístico, e integrarla así —muy figurada, imperfecta e insuficientemente, todo hay que decirlo— dentro de la secuencia propia del “radical del esfuerzo y la comensalidad”, predominante en la tradición de interacción aldeana. Pero esta tendencia coexiste con otra inversa: dado que la cantería actual se concibe como rama de producción industrial a gran escala, basada en la extracción a destajo de granito por pequeñas cuadrillas para empresas (*canteiros*) de mayor volumen de negocio y rango, el día a día de la organización del trabajo a escala global se caracteriza por una estricta diferenciación jerarquizada entre el propietario, su capataz y empresa, por un lado, y los operarios a pie de cantera, por otro. Una diferenciación que se manifiesta particularmente en la incomunicación —o falta de comunicación directa y amplia— entre los primeros y los últimos; por la implicación netamente asimétrica respecto a la presencia y a la intensidad del esfuerzo involucrados en la labor productiva: el *jefe* de la cuadrilla *destajista* debe cubrir, como único responsable la organización técnica del trabajo, los plazos de producción, la seguridad y el bienestar moral, laboral y convivencial del grupo. El *jefe canteiro* de la empresa contratante del *destajo* se desentiende de todo ello e incluso de los portadores técnicos de la producción: se limita a aportar cierto instrumental pesado, la cantera, comunicar objetivos semanales o mensuales de producción y pagar lo preacordado cuando esta se obtiene en plazo —bien que deba cuidar precios, beneficios, clientelas, negocios y entregas, de cara al mercado. Es el imperio, en suma, del “radical pragmático de confirmación estructural”, que deja al propietario en un olímpico aislamiento por encima de esfuerzos, compresoras, picos, accidentes, pagos de seguros, presencia vigilante... e incluso por encima del diálogo con los operarios subcontratados. Sin embargo, todo este vertical ingenio sociolaboral se ha erigido y puesto en marcha con eficacia solo a condición de haber sometido y aprovechado operativamente, mediante la fórmula del destajo, un tradicional planteamiento organizativo del trabajo: las cuadrillas canteras de entre 4 y 7 operarios, cuyo planteamiento de la interacción entre colaboradores es mucho más próximo y equilibrado, caracterizado, además de por contratos fijos, por sólidos vínculos entre *compañeros*, y cuya actividad regida por un “guión pragmático del ciclo laboral cantero” se despliega ajustándose mucho más estrechamente al veterano, aldeano y recíprocario “radical del esfuerzo y la comensalidad”.

Con este ejemplo trato de sugerir que el “estilo cultural” característico de un grupo humano en una época dada no consiste en ese antedicho “*stock de disposiciones pragmáticas*” *per se*; no consiste en el mero agregado ni de “guiones pragmáticos” ni de “radicales pragmáticos” a su disposición —por ejemplo, la secuencia esfuerzo-comensalidad, en su gran diversidad de concreciones, no es característica exclusiva de las acciones colectivas aldeanas “gallegas”; también está presente en la

tradición asturiana, castellana, aragonesa o francesa... e incluso podría encontrarse que es “general” a buena parte de los grupos humanos, aunque cobrando importancia disímil de unos a otros. En mi opinión, el “estilo cultural” consiste precisamente —al menos en un aspecto central— en la específica tendencia *hegemónica*, históricamente contextualizada —y por tanto temporal—, que establece metódicamente cierto orden dinámico de conexiones de complementariedad o predominio entre unos pocos “radicales pragmáticos”, de modo que el conjunto de las acciones colectivas que estos informan *actualice, reproduzca y reafirme* la primacía —aunque no exclusividad— de determinado canon de valores morales, de procedimientos convivenciales y productivos, y determinada ordenación específica de relaciones sociales (incluidas las ceremoniales y las laborales). La primacía, pero no la exclusividad; pues valores o tipos de relación social ajenos, o incluso contradictorios respecto a los puestos en práctica según la tendencia hegemónica, suelen seguir existiendo más o menos manifiestamente bajo esta, a su lado, o incluso impugnándolos abiertamente. Por descontado que la existencia de una específica tendencia hegemónica o de “estilo cultural”, equivale al mantenimiento de cierto *statu quo* de correlaciones y asimetrías sociales a través del control de las acciones colectivas, lo más integralmente que permitan las circunstancias. Así, si el “radical pragmático” preponderante llegara a perder en algún momento ese predominio frente a otro, se consumaría realmente un proceso de cambio cultural substancial, correlativo a una neta transformación social.

Estimo que el cambio sociocultural consiste *centralmente* en la sustitución de la hegemonía de un “radical pragmático” por la de otro, y la consecutiva implantación de un nuevo “estilo cultural”. Aunque tal hegemonía pueda, según el caso, no establecerse claramente, pugnando dos “radicales” sin llegar ninguno de ellos a imponerse netamente al otro, con lo que la crisis cultural profunda se prolongaría en el tiempo, originando tendencias de desagregación, de conflicto de valores, de identidades o de alienación cultural —por ejemplo, en el plano de las relaciones intergeneracionales, en el plano de las relaciones de género o en el del trabajo.

Pero, aunque tales sustituciones o mudanzas en la hegemonía suceden realmente, el predominio de un cierto “radical pragmático” ni es flor de un día —puede ser, más bien, un “roble multisecular”— ni, a mi juicio, hay probabilidad factible de desbancarlo mediante una urgente imposición “desde arriba” o “desde fuera”, o mediante una subversión, si es operada por un sector reducido del grupo, y solo dirigida contra unas determinadas “formas de hacer” tradicionales del mismo. Su vigor deriva del hecho de que, si bien el “radical pragmático” como tal es el fundamento común de una “clase de acciones” que nosotros definimos y formulamos inductiva y reflexivamente, si bien es un modelo de lógica procesual que derivamos comparativamente de

diversos planteamientos concretos de acción —de “guiones pragmáticos”— y, como tal, resulta un paradigma virtual apto como propuesta teórico-metodológica para nosotros, pero apenas una abstracción sin un sentido concretamente perfilado dada su mera esquematicidad, no deja sin embargo de aludir a una ordenación que, inconsciente, inherente y “políticamente” concretada en esos mismos tipos (“guiones”) de acción, plurales, extendidos, que hacen perceptible su forma lógica, establece una secuencia regular dentro de un tiempo estructural, que normaliza y “posibilita como realizables” tales diversos “guiones”. Es decir, posibilita la operatividad “ahí afuera”, en la vida real, y proporciona procedimiento, factibilidad y eficacia a esos entierros y siegas, romerías, vendimias y tratos feriales que informa. Pues bien, cuanto más numerosas y asociadas a dominios diversos de la experiencia colectiva y personal sean las acciones que rige, y cuanto más axial y polivalente para el grupo sea la importancia de las mismas, tanto más poderoso, perdurable e invulnerable será el alcance cultural —incluso el predominio— de un determinado “radical pragmático”. Las imposiciones e intenciones individuales conscientemente dirigidas a provocar cambios (y este es un argumento central de la presente exposición), si no se limitan —como sucede las más de las veces— a rascar superficialmente el guión pragmático usual organizador de determinada tarea, suprimiendo o sustituyendo algunas de sus formas, signos, objetos o movimientos habituales —provocando así variaciones de escaso calado—, llegan como mucho, en los casos más enérgicos, a transformar radicalmente un solo “guión pragmático” vinculado a una específica actividad. Y ello teniendo en cuenta que tal transformación generalmente experimentará rechazos que en el mejor de los casos superará al cabo del tiempo, aunque puede aparecer públicamente inadmisibles, y a su vez desechada, o probablemente reconducida a una solución de síntesis, reconciliadora con el antiguo guión, por parte del colectivo que pone en práctica la acción. La evidencia nos muestra que los cambios así verificados ciertamente existen, e incluso son continuos; pero es más probable que el mismo fulgor de las transformaciones —en parte debido a su carácter intrusivo— nos vele la percepción de lo mucho que los cambios, en su implantación pública, tienen de continuidad y la originalidad de imitación; de que quizá un aspecto obligado de las singularidades consista en su base de convencionalidad, de regularidad. Y probablemente tal evidencia también nos lleva muy a menudo a sobrevalorar la efectividad real de cambio de tales innovaciones individualmente gestadas.

Un párroco —como he registrado en mi etnografía— puede introducir significativas variaciones en el simbolismo e iconografía utilizados en las comitivas fúnebres aldeanas o en prácticas devocionales del tipo de los cumplimientos de *promesas* a los santos. Por ejemplo, en la celebración del día de san Bartolomé en Rebordanes (Tuy), las promesas ofrecidas al santo por motivos tales como que un hijo comenzase a

hablar *habían de ser cumplidas* mediante la entrega de un pollo negro: un sacerdote, entre finales de los setenta y principios de los ochenta, suprimió tal modo de *cumplir* por considerarlo supersticioso; sin embargo, *no eliminó en sí los cumplimientos ceremoniales de las promesas a san Bartolomé*, limitándose a proponer que estos se materializasen (y por tanto se formularasen previamente) en dinero. Incluso, durante los primeros años, su iniciativa mereció críticas abiertas por parte de los *ofrecidos*, puesto que, como todo el mundo sabe en la comarca, *as promesas tes que cumplilas conforme o que prometiches* y, si la tradición específica qué debe serle prometido a determinado santo buscando su intercesión frente a un problema dado, el dinero no resultaba “moneda de pago” para san Bartolomé. El sacerdote puede incluso reconducir según su criterio (o siguiendo recomendaciones episcopales) ciertas fases de determinadas ceremonias colectivas —por ejemplo, simplificar el rito de los *resposos* durante la ceremonia del Día de Difuntos, de modo que deje de officiar un *resposo* ante *cada* nicho doméstico del cementerio, limitándose a pronunciarlo para la totalidad de los *finados* de la comunidad vecinal. Sin embargo, es imposible que trastoque íntegramente, de un año a otro, el tradicional “guión pragmático de las conducciones-entierros”, el “guión pragmático del oficio de Difuntos”, el que rige las promesas sagradas, el de los *casamentos* o cualquier otro, incluso aunque en él despliegue un destacado protagonismo director. Si tratase de imponer un “guión” alternativo enteramente novedoso, es casi seguro que ni la promesa se consideraría *cumplida*, el *casamento* consumado o el *finado* cabalmente funerado y “en paz”.

Indudablemente, en otros casos la intervención individual *autorizada* —y por “autorizada”, no por individual— llega a provocar transformaciones mucho más drásticas de “guiones pragmáticos”: los empresarios de cantería comarcales, durante las décadas de los setenta y ochenta, revolucionaron la acción productiva, puesto que, ante una competencia creciente, fueron tecnificando completamente sus explotaciones para multiplicar el volumen de granito, y con ello introdujeron y generalizaron el ya citado modelo destajista de organización del trabajo, que impone un “guión pragmático” de la jornada laboral automatizado y fuertemente estructurante de categorías. Pero, incluso en este caso, respetaron planteamientos de actividades peri-laborales informados por el tradicional radical del esfuerzo y la comensalidad —bien para su propio beneficio, bien porque los operarios a medio o largo plazo tienden a abandonar al cantero que no tiene “gestos” de acercamiento personalizado, esplendidez y cierto remedo de complicidad con los subalternos; y gestos muy específicos (ofrecer banquetes, gratificaciones ocasionales por sobreesfuerzos). Además, aunque el cambio de “guión pragmático” de la actividad cantera tradicional por el de un modelo industrial, y la consecutiva tecnificación, fuese iniciado por

unas cuantas empresas —al igual que lo que sucedió en la construcción o en la incorporación del tractor a la agricultura—, no se consumó y estableció hasta que ese nuevo guión “destajista” dejó de asociarse por los canteros a la singularidad cuasi-extravagante de dos o tres; es decir, hasta que la cantería al destajo incorporó una de las propiedades básicas de la “normalización ritual”, como es la precodificación (“así es como debe hacerse la tarea por una general lógica de sentido común; *no porque alguien muestre cómo debe ser hecha*”).

Pero, incluso en estos casos, se pone de relieve que las posibilidades de transformar a fondo *un solo* “guión pragmático” firmemente establecido son limitadas y problemáticas; a menudo, incompletas; enfrentan rechazos más o menos concluyentes; a veces, el nuevo “guión” no sustituye, sino que meramente desplaza o supe dita al antiguo; y en el mejor de los casos requieren un período de implantación prolongado. Asimismo, por lo general, difícilmente pueden ser acometidas, no ya por *cualquier* individuo, sino por una simple iniciativa individual —la que probablemente constituya en sí misma un obstáculo, debido a que la propiedad de *precodificación*, como condición del reconocimiento de la autenticidad de la acción, hace cuando menos sospechosa su manifiesta gestación desde la mera iniciativa e interés individuales. O sea, para que un “guión pragmático” dado comience a ser normal y generalmente admitido, ha de eclipsarse lo que de “expresión idioléctica” pueda tener. Ha de ser percibido en un horizonte “refractante”, en el que su condición de “algo novedoso y puesto a prueba” se observe, transfigurado, como “algo consagrado y probado”; en el que su origen o incorporación individual *se imagine como una realidad colectiva: un hecho social*. O bien su naturaleza innovadora ha de ser percibida como vinculada integradoramente a un sentido común de calado tradicional (quizá sea por ello por lo que incluso las “modas”, en las que lo que expresa mente se valora es la originalidad y carácter innovativo, paradójicamente se ajusten a tendencias generales que cíclicamente vuelven y se reiteran una y otra vez).

Pues bien, las posibilidades de menoscabar el predominio de un “radical pragmático” —es decir, de todo un “estilo cultural”— son inversas a la multiplicación de la dificultad de transformar totalmente un “guión pragmático” establecido y predominante, por el número de “guiones pragmáticos” que a tal “radical” se ajustan y homologan; siendo además que tales “guiones” afectan a aspectos cardinales de la existencia colectiva. Las transformaciones deberían verificarse en buena parte de esos “guiones” —algo imposible de forma simultánea—, estableciendo, además, alternativas mutuamente coherentes entre sí y, al mismo tiempo, “tradicionalizando” y transfigurando en cumplidamente colectivos —es decir, no individualmente pri vativos— tales nuevos modelos de acción.

¿Por qué este vigor del “radical pragmático”? Por causa del efecto sinérgico, de corroboración y refuerzo recíprocos, derivado de la habitual puesta en práctica de “guiones pragmáticos” coincidentes a cierto nivel de su estructura lógica. La subliminal “reflexión multilateral” de esa infraestructura lógica de cada uno en la de cualquiera de los demás y de todos ellos hace que cada cual sea inmediatamente percibido como “normal”, en el sentido de “nomológico”, “razonable”, “apropiado” y “admisible”, si está adscrito a su determinado contexto experiencial: como “de sentido común pragmático” o, en suma, dotado —como propuse más atrás— de la propiedad de “consistencia cultural” o “coherencia sistémica”. Dicho de otro modo, compartiendo esos “guiones pragmáticos” una estructura procesual análoga a un nivel fundamental con las comunes orientaciones morales y sociales tipificadas y comunicadas mediante el tipo de encadenamiento diacrónico de secuencias, tonos emotivos, intensidades y calidades de acción, conceptos vinculadores o polaridades de relación humana que convoca en cada uno tal estructura, *es la puesta en práctica habitual de los mismos —su ejecución o realización—* lo que provoca tal efecto de “reflexión multilateral”. Esta reflexión induce la percepción de su común “consistencia cultural”.

El que la puesta en práctica habitual de los guiones provoque tal “reverberación” inductora de la percepción de su “consistencia cultural” se debe, considero, a la activación de diversas propiedades inherentes a tal realización, *en tanto que acción ritualizada*. Como ya se ha señalado en otros lugares, entre estas cabe contar con la formalidad, precodificación, decoro o reiteración diacrónica. Pero yo me refiero específicamente a una propiedad de la conducta ritual que podemos denominar “reiteración sistemática”, propiedad que no he visto consignada por teóricos del ritual, pero que considero dotada de una particular eficacia. Esta “reiteración sistemática” consiste simple y precisamente en que la estructura procesual subyacente, el “radical pragmático”, se realiza repetitivamente en sus mismos planteamientos no solo ya *cuando* se ejecuta cíclica u ocasionalmente un mismo “guión pragmático” que es informado por el primero —pongamos, *cada vez que* anualmente se celebra una romería—, sino también, desde otro punto de vista, *en la extensión en que* los diferentes guiones pragmáticos por él informados son puestos en práctica —por ejemplo, *donde* se celebraban las *sachas* o escardado colectivo de las tierras, y los noviazgos-matrimonios, bajo un común “radical del esfuerzo y la comensalidad” implícito. En el primer caso —la romería reproduciendo su esquema a lo largo del tiempo real— se trata de “reiteración cronológica”, propiedad que conectada al formalismo, precodificación, ejecución y decoro de la conducta ritual tendría como efecto, según Rappaport, “negar cualquier incertidumbre”, o lo que es igual: comunicar la plena certeza sobre los valores y concepciones existenciales y vinculadoras, y sobre la

actualidad social que se ponen de manifiesto en la práctica, exponiendo contenidos canónicos y autorreferenciales. En el segundo caso —las *sachas*, los *casamentos*, el *trato ferial* o las *matanzas do porco* reiterando un común sustrato lógico-procesual y orientación ética— se trata de “reiteración sistemática”; propiedad para cuya existencia son condiciones necesarias las restantes de formalidad, ejecución, etc., pero que no depende exactamente de que lo repetido difiera o sea simultáneo en diferentes momentos del tiempo real, sino de su repetición o difusión transistémica: es decir, de su aparición ordenadora de diferentes dominios de la experiencia colectiva. Cualquier actividad colectiva formalizada, en consecuencia, si se plantea principalmente con relación al cumplimiento de su concreto objetivo expreso, sin embargo, no “se debe” exclusivamente al mismo.

La firmeza y férrea persistencia de un “radical pragmático”, de una estructura procesual genérica, descansa, así, en la diversidad y ritualidad de las prácticas colectivas que informa, y específicamente en la mutua correspondencia formal y de sentido, o “consistencia cultural”, que despliegan estas en su realización. Tal firmeza y consistencia se magnificarán en el caso de los radicales predominantes, constituyentes de un cierto “estilo cultural” tanto por la mayor propagación de sus “guiones pragmáticos” en diversos dominios, como porque el predominio estriba en la tendencia al sometimiento e instrumentalización, para su propio sentido y orientación, de otros “radicales” y guiones vinculados.

Observado desde otro punto de vista conceptual, siguiendo la dicotomía de Ricoeur sobre el lenguaje, aunque trasladándola al ámbito de la acción, la solidez del “radical pragmático”, entendido como “cultura constituida” —no como “cultura vivida”—, estribaría paradójicamente en que, en tanto que esquema de relaciones entre secuencias de acción y categorías sociales implicadas, aquel representa —como expliqué más arriba— un “sistema” meramente “espectral” o virtual: es decir, existe *in absentia*, como clase o tipo de acciones. Cabría describir esa virtualidad del radical con el oxímoron sartriano de “la ubicuidad de su ausencia”: ausente porque no es directa o conscientemente percibido como un expreso y aplicable proceso de acción dirigido a cualquier contexto en particular —si es “visible” y “expreso”, solo es en tanto que el citado modelo procesual que hemos esquematizado para nuestros propósitos analítico-metodológicos—; “ausente” porque, bosque entre sus árboles, como pauta genérica inherente a las realizaciones prácticas, es “invisible” en la diversidad y “heterodireccionalidad” contextual de estas. Pero, a pesar de ser “invisible”, no es del todo imperceptible, en la medida en que resulta ubicuo organizador apostado en sus “guiones pragmáticos”, como la sintaxis lo es en el lenguaje hablado, y se echa en falta cuando este adolece de falta de orden en sus secuencias.

También el radical pragmático se percibe como matriz del sentido común cuando otro radical alternativo, o una flagrante desorganización del proceso de acción, provocan el que se eche en falta “su” regla. De cualquier modo, la invisibilidad, su operatividad subliminal y esa antedicha “consistencia cultural” entre sus concreciones prácticas, hacen que ningún “golpe intencional” pueda abatir y sustituir un “radical pragmático”. Las ocasiones de colaboración vecinal en las faenas agrarias o las añejas pautas del nacimiento-puerperio-bautismo (con las estrictas dietas y cuarentenas impuestas a la madre) pueden tornarse en desusadas, e incluso ser consciente y expresamente rechazadas. Pero las romerías multitudinarias en homenaje a unos y otros santos “montesinos”, la culminación del trabajoso y árido año de los canteros en el banquete de santa Lucía o el remate del laborioso año de la familia aldeana, jerarquizada y a menudo dispersa, en el postrer reencuentro convocado con la celebración de la *matanza do porco* y ante la cena de *Noiteboa*, entre otros eventos, siguen ajustándose al mismo “radical del esfuerzo y la comensalidad” —y por tanto, siguen perpetuando su vigencia, incluso en transformados contextos de actividad.

Pero, una vez expresado este punto de vista acerca de la estructura procesual de la acción colectiva y del notable grado de solidez frente a las transformaciones radicales de sus niveles —junto a las causas cuya convergencia, a mi juicio, suelta tal forjado—, quiero examinar con algún detenimiento los argumentos y la teoría de Sahlins respecto a la dialéctica entre estructura y acción. Previamente resumo su argumentación.

Marshall Sahlins (2000: 284), con relación al condicionamiento —y podríamos decir, precodificación— de los intereses y acciones individuales por la estructura —o por “lo superorgánico”—, afirma, tomando el vocabulario y tesis de George Herbert Mead, que:

Never present as such to individual experience, the institutions of society thus become capable of ordering subjective interests and actions —that is, by virtue of a common membership with “the generalized other”. Nor will my purposes be completely idiosyncratic: even when opposed to some other they are formulated on a common cultural logic.

Y en contraste, más adelante (2000: 285), matiza que si hay un “uno mismo” que adopta la actitud del grupo a algún nivel de generalidad, también hay un “yo” individual que retiene una potencial libertad de reacción al “otro generalizado”, significando con esto que la vida en sociedad no representa un automático sometimiento ante la estructura, sino más bien una continua readaptación de sus categorías en los proyectos del ser personal.

Trae a colación, en este sentido, la diferenciación que Saussure establece entre, por un lado, el “valor conceptual” —esto es, convencional, estructural— del signo: lo que constituye su “sentido”; y por otro lado el “interés diferencial” del mismo: la diferencia que lo hace valioso para mí —o para varias personas— en correspondencia al lugar que tal signo ocupa en sus esquemas vitales. Siendo dos aspectos del mismo fenómeno, “interés” y “sentido” no coinciden. Sahlins propone que esta distinción, plasmada en el terreno del lenguaje como la clásica dualidad entre lengua y habla, sea extendida al discurso acerca de la cultura en general: la cultura aparece tanto en el despliegue práctico de los proyectos humanos, como en forma de estructura o sistema. Así, puede ser entendida como “cultura constituida” (esquema de relaciones sistemáticas entre categorías simbólicas: esa cultura *in absentia* que organiza la lógica de la comunicación intersubjetiva desde la sombra) y como “cultura vivida” (acción intencional que combina las categorías según relaciones contingentes, orientadas hacia el concreto propósito personal: cultura *in praesentia*, desplegada en terreno de la práctica real). Puede entenderse la cultura como una dialéctica entre convención e interés: entre estructura y práctica (o agencia).

Para Sahlins (2000: 288-291), en suma, si bien la acción empieza y termina en la estructura, comenzando en la biografía del individuo como un ser social para concluir por la absorción de su acción en un práctico-inerte cultural (es decir, en una configuración de “cultura constituida” o, si lo acercásemos a la terminología de Bourdieu, en una “estructura estructurada”), *en el interin* del despliegue de esa acción, sin embargo, los signos son desplazados y colocados en nuevas relaciones unos con respecto a otros, con lo que la convención, la estructura, resulta transformada: en este interin, la cultura constituida puede amplificar realmente las consecuencias de la acción individual. La plasticidad de las ordenaciones de signos a través de una práctica gobernada por los “intereses humanos” —o, en expresión de Sahlins, “la pragmática reevaluación de signos”— se debería al carácter notablemente polisémico de los mismos en tanto que valores conceptuales; tienen múltiples significados. Pero en tanto que intereses humanos, se restringen sus representaciones posibles, adquiriendo alguna desviación respecto al sentido conceptual. Y como el mundo objetivo al cual se aplican dispone de sus propias características y dinámicas refractarias, los signos y las personas que viven en virtud de los mismos pueden entonces ser categóricamente redefinidos. Para Sahlins, en conclusión, el despliegue de las concepciones culturales recibidas en los contextos mundanos específicos —es decir, la puesta en práctica de aquellas— siempre comporta la posibilidad de que las cosas nunca jamás vuelvan a ser las mismas. De este modo, en la dialéctica entre la “cultura constituida” y la “cultura vivida”, descubre la posibilidad de mediar en la más profunda antinomia de las ciencias sociales: reconciliando aquellas como procesos simbólicos.

Pues bien, bajo el punto de vista que aquí vengo presentando, y teniendo en cuenta lo que anticipé respecto a los fundamentos rituales de la firmeza de los “radicales pragmáticos” y “estilos culturales”, esta caracterización simbólico-procesual de la dialéctica entre agencia y estructura, o interés y convención, que propone Sahlins, apoyándose básicamente en indagaciones de otros autores acerca del lenguaje, la comunicación y la lógica de la reciprocidad, con resultar incisiva y perspicaz en extremo, con matizar escrupulosamente la irreductibilidad e interpenetración de las dos citadas dimensiones de la cultura, presenta no obstante un cierto sesgo utilitarista y racionalista. Un sesgo que le lleva, en mi opinión, a sobreestimar el potencial de cambio —entendido como “transformación de la cultura”, en un sentido lato— de que son capaces las personas (él habla, un poco indefinidamente, de “*people*”). Considero que disponer en la práctica de los sentidos y de las convenciones de la cultura constituida *no equivale mecánica ni necesariamente a transformar la estructura de esta*. Sahlins sobreestima el potencial individual de transformación cultural en tanto que:

1. Sin poner exactamente al mismo nivel de capacidad de determinación o influencia recíproca el interés individual y el sentido colectivo, sí concede un amplio margen a la capacidad individual de combinar los signos discrecionalmente; de establecer relaciones contingentes entre los mismos según el albedrío personal y, sencillamente, bajo la lógica orientativa del interés (del interés particular, se entiende). Ahora bien, los signos a menudo no portan meramente el “sentido propio”, sino que son polisémicos; no son simplemente descriptivos o referenciales, sino que “mueven a la acción”, ya que, atendiendo a las propiedades definidas por Turner, condensan y asocian numerosos significados, sensaciones y emociones, además de polarizarse en cátodos de nociones y ánodos de sensaciones, para producir subliminalmente transferencias de sentidos entre ambos. Es decir, los signos a menudo incorporan valores y características simbólicas. Y en consecuencia, cada persona, aunque controle ese establecimiento de “relaciones contingentes” entre los signos, solo puede hacerlo parcialmente: la “lógica de la conexión de los símbolos” no opera, ni siquiera principalmente, en el plano de las asociaciones consciente y racionalmente establecidas entre los mismos, sino que el grueso de su calado se compone de asociaciones inconscientes e irracionales. Si se trata de “símbolos convencionales” (tal como los considera Leach), aptos para la comunicación, se inscriben en la estructura, en la “cultura constituida”. Desde esta pertenencia, su utilización “interesada” no puede consistir en poner los signos en una relación *meramente* “contingente” ni arbitraria, tanto debido a que el puro uso circunstancial e idiosincrásico puede imposibilitar de raíz el acto comunicativo (si los mensajes son públicamente incomprensibles o provocan perplejidad, confusión y sentimientos o incluso sensaciones contradictorias),

como debido a que el propio “interés” —en el sentido de “inclinación personal” o “lo que torna algo en diferente para mí”—, no cabe ser entendido como una simple variable independiente. A no ser que adoptemos un punto de partida formalista, el “interés” no es algo cuya originalidad o “exclusividad individual” haya que dar por supuesta, *puesto que también se encuentra previamente condicionado, y moldeado simbólico-culturalmente*. Es decir, no se trata ya de que el individuo se esfuerce en hacer que “su” interés se imponga o sea compartido *como consecuencia* de la puesta en práctica de su particular fórmula de relacionar signos, sino que la misma determinación personal de dicho interés está condicionada e incluso posibilitada, *a priori*, por la percepción previa del valor de la diferencia; una percepción simbólicamente vehiculada, basada en la experiencia simbólica compartida, que importa asociaciones de ideas y sensaciones inconscientes y precodificadas, y es por tanto convencional en una importante medida: ha de “tener sentido”, ha de ajustarse a uno u otro sentido reconocible. La persona se mueve por sus intereses; pero estos comportan en parte, desde el primer momento y aunque sea inadvertidamente, diferencias y sentimientos colectivamente significativos, con lo que si la ejecución de los intereses personales tiende a modificar “sentidos conceptuales”, también en buena medida contribuye a perpetuarlos, a reproducirlos a ellos y al sistema que forman, por obra del simbolismo implícito.

2. La tesis de Sahlins también sobreestima, a mi entender, el potencial de “transformación cultural” del que son capaces las personas, en la medida en que insiste en recalcar únicamente el aspecto de “particularidad”, idioléctico, propio de la expresión individual de la “cultura constituida”, en vista de que cada contexto por el cual cada signo es substancialmente definido, es simplemente “único”. Con ello eclipsa el hecho de que la expresión individual en buena medida conlleva una importante y básica dimensión de convención —y *habitus*— combinada con —y limitadora de— sus aspectos de singularidad; y con ello también oculta que cada contexto por el cual el signo es definido, solo es “único” en cierto sentido, porque en otro importante sentido, y simultáneamente, se encuentra estandarizado, normalizado y homologado a otros contextos. *Esta estandarización de cada contexto, que lo convierte en manifestación de una clase, equivale a su “integración estructural”, y precisamente —en mi opinión—, es obra de la acción colectiva ritualizada*. La acción ritualizada presenta la propiedad de generar, formalizar y clasificar los mismos contextos en los que tiene lugar y oportunidad: el ascenso procesional en la romería a la capilla montesina tiñe de fiesta la jornada, de sacralidad la cima; convierte el camino en trayecto existencial compartido. La conducción y las exequias generan al muerto como difunto, sumergen su hogar en la cuarentena del duelo y realizan a los supervivientes como vivos —de hecho, tras el sepelio la comunidad de los vivos pasa a experimentarse a

sí misma más viva que nunca; de ahí que en Galicia aún hoy, a menudo, el banquete ponga el broche al *enterro*. Es más, *pienso que el fundamento convencional de toda expresión individual* —lingüística o de otro tipo— *sin el cual tal expresión fracasaría como acto comunicativo, y las mismas condiciones que la hacen posible, dependen asimismo de la convencionalidad del contexto en que tienen oportunidad, y por tanto, de la respectiva acción colectiva formalizada en la que el individuo se encuentra incorporado como “participe”*.

3. La tesis de Sahlins, por último, margina expresamente (Sahlins, 2000: 288) la cuestión de las diferencias personales en cuanto a potencial de influencia en las transformaciones estructurales: es decir, ese tema del “poder”, que resulta básico, por ejemplo, en la teoría de la práctica de Bourdieu, para quien aquellos que pueden imponer su “taxonomía práctica” a otros, por definición ejercitan el poder (Bourdieu 1977: 159-197).

Bajo la perspectiva que aquí vengo adoptando, ciertamente algunas personas pueden imponer cierta versión y orientación propias induciéndolas discretamente en concretos “guiones pragmáticos” puestos colectivamente en práctica; e incluso pueden introducir toda una nueva concepción de alguna práctica. Pero, como he señalado, tal inducción, tal ejercicio de poder, puede darse a condición de que el nuevo guión, o sus fragmentarias variaciones “sean dignificados y autorizados formalmente” mediante una acreditación pública del guión reinventado: es decir, a condición de que se presenten y perciban como “precodificados” y “tradicionalizados” y por tanto pertenecientes al acervo de “lo público”: como legitimadas por un cierto sentido pragmático compartido y supraindividual, que supere el simple arbitrio personal del promotor. El inicio de estas transformaciones de los procesos de acción —que solo “prenderán” si se tornan en públicamente asumidas— solo pueden abordarlo quienes se sitúen en la cúspide de una jerarquía social o de una jerarquía moral —incluso contraria a las jerarquías sociales establecidas—; es decir, que les permita manipular la codificación de la acción desde un *status* de autoridad o desde un carisma reconocido. Pero aquí se desdibuja de nuevo el papel del individuo en la iniciación del cambio sociocultural: primero, porque tal “autoridad” o tal “carisma de liderazgo moral” consisten en sí mismos en *status* colectivamente atribuidos, vigilados, mantenidos o retirados y, por tanto, el individuo no ejerce control absoluto sobre ellos. Es decir, la autoridad o el líder carismático son *ya* en sí mismos, y por el hecho de serlo, “personas públicas”. En segundo lugar, porque ya desde el origen, para “tradicionalizarse”, la innovación del procedimiento ha de recibir el respaldo al menos de algunos otros, con lo que su misma efectividad inicial depende de su adquisición, *ab origo*, de un carácter colectivo. Y en tercer lugar, porque el interés personal del propio pro-

motor individual por los resultados de la acción arraiga, en buena medida, en un “sentido convencional” que es colectivo, simbólico-estructuralmente establecido, y del que él mismo participa *a priori*, incluso a niveles subconscientes.

Dicho esto, probablemente esta inducción personal-colectivizada sea el factor secuencial que dinamice el cambio en los “guiones pragmáticos”. Pero, como ya sugerí, pienso que resulta casi imposible que un individuo propague sistemáticamente las transformaciones que induce en un concreto “guión” a los dispersos y variados “guiones” que comparten un mismo “radical pragmático”: con mayor o menor dificultad podrá imponer “su” “taxonomía pragmática” en algún ámbito de la acción colectiva, pero no en otros, no ya por falta de “poder”, sino porque con seguridad no será consciente de ese común espectro, y además difícilmente orientará su propósito de cambio hasta el fundamento mismo del estilo cultural general. Y si lo hace, con mucha probabilidad, antes que después perderá su autoridad y con ella su capacidad de maniobra, siendo en caso extremo puesto aparte y desconectado de la gestión de la acción social (es decir, descolectivizado) como loco, déspota o ambos estigmas a la par.

A mi juicio resulta incorrecto abordar la dialéctica entre la “cultura constituida” y la “cultura vivida” —y es la tesis central que pretendo defender en esta reflexión— concibiendo el proceso, incluso a nivel analítico, como una rígida antinomia bipolar entre “estructura” y “práctica”, entre “convención” y “vivencia”. Ello nos escamotea, por un lado, la posibilidad de valorar el carácter “mixto” del proceso de “realización” sociocultural, puesto que, aunque pueda parecer paradójico, las prácticas significativas —incluso las que lleguen a transformar las convenciones— están estructuradas; y, simétricamente, no pervive estructura alguna que no sea refrendada por una u otra forma de llevarla reiteradamente a la práctica. Por otro lado, como se deriva de lo que mostré más arriba acerca de la relativa exposición al cambio de los “guiones pragmáticos”, frente a la férrea solidez respecto al mismo de esos “radicales pragmáticos ubicuamente ausentes” que informan a los primeros, el manejar rígidamente la dualidad agencia / estructura induce a una percepción imprecisa del cambio sociocultural. Imprecisa, justamente por sesgada hacia la valoración asimétrica de las transformaciones; por enfocar el cambio “en bloque” y en general, sin discernir su grado de impacto o de ineffectividad a distintos *niveles de profundidad estructural*. E imprecisa, en este mismo sentido, porque para dar medida del cambio hay que dar medida de la continuidad: así, si es cierto que, como señala G. H. Mead, parece incorrecto negar que la gente puede cambiar su cultura, porque eso es lo que hacen continuamente (Sahlins, 2000: 285), también parece incorrecto negar que *ipso facto* de la acción transformadora, la gente continuamente reproduce sus esquemas con-

vencionales, y lo hace hasta el punto de que, a ciertos niveles de profundidad estructural, la variación derivada de prácticas concretas puede ser nula. Por ejemplo, al nivel de esos “radicales pragmáticos” hegemónicos que, como sugerí anteriormente, instauran y establecen el “estilo cultural”, y que solo pueden cambiar de un modo realmente “geológico” y más allá de cualquier intencionalidad particular: esto es, desmoronándose paulatinamente cuando los estratégicos “guiones pragmáticos” que inspira vayan dejando de regular sus respectivas prácticas, y *si* dejan de regularlas. Si *solo* atendemos a la realidad del fenómeno del cambio, no podremos dar cuenta de la consistencia interna de una cultura en un momento dado de su historia: ni de sus elementos de lógica estructural, ni de la “red de significados o sentidos” en la que se enredan y de la que viven sus portadores (Geertz, 1988). Si solo prestásemos atención a la continuidad, pasaríamos por alto que para que las lógicas estructurales y sentidos culturales sean asumibles, continuamente han de legitimar, confirmar como realidad e incorporar, las variaciones en la balanza de poder entre facciones; las mudanzas generacionales y sujetas a las biología personal; las nuevas herramientas tecnológicas agregadas a la producción; e incluso han de acoger las variaciones normativas y cognitivas que *de hecho* se han ido introduciendo a través de la práctica. No podemos en antropología resignarnos a asumir una suerte de “principio de incertidumbre” análogo al de la física cuántica. En suma, continuidad y cambio son perspectivas de un mismo fenómeno que se condicionan y activan mutuamente: de este modo, en la fluida textura de todo fenómeno sociocultural siempre distinguiremos elementos de tradición y elementos de innovación; tradiciones inventadas, y clásicas innovaciones.

Sin embargo, esta constatación no nos permite por sí sola examinar *cómo* lo culturalmente constituido se hace vivencia y esta trabaja en la reconstitución cultural; *cómo* la continuidad y el cambio se posibilitan recíprocamente o *cómo* el interés distorsiona la convención, pero ha de “convenir” para hacerse efectivo. Para tal examen hay que reconocer que el atenernos rígidamente a estos modelos de oposición dicotómica de tipo “estructura frente a práctica (o agencia)”, “sentido convencional frente a interés individual”, “tradición frente a innovación” o incluso “continuidad frente a cambio”, torna en inconciliables a tales fenómenos, *porque* nos eclipsa e impide desvelar *un factor fundamental e imprescindible para la activación de dicho proceso de realización sociocultural en su naturaleza mixta y compleja: la importancia axial del papel “mediador” jugado por la acción “colectiva formalizada”*. La *acción colectiva* desdibuja la frontera entre “estructura” y “agencia individual”; la ritualidad inherente a la misma reconcilia “cultura constituida” y “cultura vivida”, y armoniza sentido e intereses. Es decir, resulta indicado incorporar al examen una perspectiva más bien “tricotómica”. La acción colectiva —y aquí entiendo por tal un

ejercicio plural, públicamente ejecutado y controlado, y formalizado o dotado de dimensión ritual mediante su ajuste a un “guión pragmático” o protocolo normalizado de acción— se verifica dinámicamente como estructura vertida en práctica; como crisol público donde los intereses individuales arraigan en el sentido común para dotarse de viabilidad y forma. Como he dicho, aquí cabe considerar todo tipo de acciones conjuntas que incorporen la estandarización, reiteratividad, precodificación, etc., característicos de la ritualidad —función no únicamente restringida a los llamados “rituales”. Los “guiones pragmáticos” constituyen, a mi entender, los principales, dinámicos y flexibles nexos mediadores entre la estructura y la práctica, entre la convención y la experiencia, puesto que su misma consistencia en cualquier momento participa de uno y otro término de las antinomias, y al mismo tiempo los posibilita en tanto que principio de realización. No hay práctica sin ordenamiento secuencial estandarizado; no hay estructura que perviva sin un refrendo experiencial. Los “radicales pragmáticos”, al ser bastante menos flexibles, como ha quedado visto, entrarían decididamente dentro del ámbito de “la estructura” o “la convención”; sin embargo, aun así también juegan un importante papel de conexiones mediadoras entre el conjunto de las estructuras culturales y el despliegue efectivo de la vida cotidiana, al constituir *estructuras procesuales especializadas*... en la regulación lógica y moral de los procesos de acción social efectiva (en este sentido, no son estructuras lingüísticas, ni mitológicas, ni de parentesco, aunque pondrán a cada una de estas últimas en contacto efectivo con la vida real, y las harán experienciales).

Pues bien, ese papel de la acción colectiva “guiada”, como activadora y conciliadora de antinomias, estriba en que por el acto mismo de la *ejecución pública y participativa* de la actividad:

A. la práctica es compelida a amoldarse a los esquemas intersubjetivos de la convención, tanto respecto a los códigos comunicativos y ordenaciones conductuales que tienen que ser compartidos, como a los sentidos, sensaciones, tipos y grados de emotividad asociados previstos para cada fase y para el conjunto del acto; de modo que reproduce al menos lo fundamental de los estándares normativos y conceptuales previstos en dicha convención. Así, por ejemplo, tanto cada operario como los capataces o coordinadores, saben de sus respectivas atribuciones dentro de las rutinas cotidianas de su rama laboral, y actúan conforme a las mismas, porque el resto de los participantes —y los clientes— van a actuar y a exigir actuar con arreglo a lo que se espera de cada quién: y estas rutinas tecnológicas y relacionales las tienen interiorizadas incluso a nivel inconsciente, pues mucho de las mismas es mecánicamente desarrollado... Y a cambio, la convención es compelida a flexibilizarse en una posibilidad de despliegue práctico *siempre* nueva e inusitada, pues el mismo hecho y

“propiedad” de su ejecutabilidad iterativa en ocasiones concretas —algo básico para cualquier acción ritual— conlleva paradójica e irremediablemente la mutabilidad de las formas, aunque esta sea mínima. Esta siempre nueva posibilidad de despliegue práctico, redundando en aumentar el arco propio de variabilidad admisible de un guión pragmático, no solo puede introducir en este, más o menos espontáneamente, elementos novedosos que, incorporados y tradicionalizados, eventualmente lo transformen al cabo del tiempo, sino que dota al guión de “versatilidad”, permitiéndole seguir siendo un instrumento eficaz a la hora de dar respuesta, controlar e incluso reconocer o ignorar los eventos biológicos, demográficos, tecnológicos o socioestructurales más o menos pequeños, pero siempre numerosos, que nos depara cada día o cada año. Así, siguiendo con el anterior ejemplo, una nueva técnica o instrumento es incorporado al proceso productivo: la asignación de su manipulación especializada a una categoría subalterna preexistente, o creada para la ocasión, no tiene por qué transformar inicialmente el “guión pragmático” que organiza la coordinación técnica y relacional en ese específico proceso, ni esa concreta asimétrica correlación de fuerzas o de posiciones entre categorías o niveles de empleados, que reproduce cada día tal guión al ponerlo en práctica. Pero puede que a cierto plazo más o menos breve permita cobrar mucha mayor autonomía a quienes dominan la nueva técnica o instrumento y devaluar en términos relativos —y retributivos, promocionales, etc.— la posición de otros expertos en técnicas o cometidos más tradicionales; y esto se derivará en un replanteamiento de la posición de aquellos especialistas según tal guión pragmático, e incluso de la propia orientación general del mismo en cuanto que instrumento regulador de las relaciones humanas.

B. La ejecución pública y participativa de la actividad bajo formas estandarizadas, en este mismo sentido, concilia cambio y permanencia, a la vez que interés y sentido, precisamente porque transmite ensambladamente un doble mensaje autorreferencial y canónico —sigo aquí el sentido que da de este doble mensaje Roy Rappaport, como característico del ritual (Rappaport, 2001: 117-166), aunque lo extiendo más allá del “ritual” propiamente dicho, a toda forma de acción estandarizada, por razones que he explicado en otro lugar. Es decir, por una parte, la acción colectiva emite un mensaje canónico porque ratifica y torna en ciertos (en “datos”), más allá de cuestionamientos o interpretaciones alternativas, esas entidades, nociones, normas y valores morales y estéticos que la conducta precodificadamente coordinada de los participantes hace patentes, materiales. Como ya he señalado, en esta “certificación” de la realidad y constancia transtemporal de los cánones, juegan un papel decisivo las propiedades de formalidad, decoro y sobre todo reiteración, propias de la conducta ritual. Con la reiteración y la dinámica certificación de tales cánones, la acción pública, además, opera *actualizándolos*: los emplaza en un presente inmediato extendido a todos; en una pre-

sencia sensible y perceptible por la generalidad. Es decir, prescinde incluso de explicarlos, interpretarlos o hasta de simbolizarlos (aunque también emplace e implique en su programa la utilización de elementos simbólicos), ya que más bien “las demuestra” sin mediaciones. Las acciones colectivas ritualizadas no son alegorías teatralizadas, pues no “representan” o expresan “acerca de” la realidad, sino que “la presentan” y la imponen directamente (al menos, cierta versión hegemónica y más o menos contingente de “realidad”) —por eso no me parece acertado hablar de “escenarios”, “actores”, “performances” o “drama social” cuando nos referimos a la acción colectiva ritualizada. Eso es así, porque el procedimiento comunicativo propio y específico de la ritualidad (aunque no sea exclusivo) es la indexicalidad: un procedimiento no meramente expresivo de la realidad, sino que persigue efectuar prácticamente dicha realidad —formarla o transformarla. De ahí su inmediatez: se endereza no a la comprensión, sino a la experiencia integral, corporeizada, multisensorial y compartida *hic et nunc*, no “de lo que predica”, sino —aún más contundentemente— “de lo que realiza”. Por eso también, y más que decir que la acción ritual “transmite mensajes” prefiero decir, sin dejar de entender las acciones colectivas como formas de comunicación, que estas “unifican experiencias de realidad”... por presentar a la experiencia una realidad coactada que moldea la misma experiencia de sí.

Y, simultáneamente, la acción colectiva ritualizada fusiona esta unificación experiencial de la realidad canónica con la unificación experiencial de la realidad autorreferencial. Esta autorreferencialidad permite observar cómo la colectividad da refrendo, reconocimiento y realidad contrastada a los cambios y permanencias que precipita el flujo del tiempo, hasta el punto que “produce públicamente” las mudanzas y persistencias que pone de manifiesto. No solo hace asumibles tales cambios y permanencias, sino que los hace reales, manifiestos y exentos de ambigüedad. Así, de nuevo, se actualiza a sí misma dando despedida a los miembros que mueren o salen y bienvenida a los que nacen o se incorporan... y con ello posibilitan el reencuentro de quienes permanecen. Así, también, se actualiza dando ascenso o degradando a quienes por cualesquiera circunstancias cambian de *status* dentro de las escalas clasificatorias de lo social... y con ello confirman la bisoñez o la veteranía de quienes mantienen el mismo nivel previo a la acción ritual. Diciéndolo con casos concretos, los nacidos no nacen hasta que la acción colectiva les incorpora a la vida social y su entramado moral —y con ello el grupo se actualiza a sí mismo— mediante el bautismo u otra ceremonia de reconocimiento. O bien: el muerto no muere, ubicándose en su “trascendente” *locus* donde “quede en paz”, si no es colectivamente transferido (“trascendido”) con el expediente de la velación-conducción-entierro —proceso con el que reciprocamente, la colectividad también “queda en paz” consigo misma al “ponerse al día” confirmada, aunque ligeramente cambiada, como habitante colectivo de la vida. O bien, en fin: el aprendiz

no es incorporado como peón en la cuadrilla —e incluso, en un sentido más amplio, no se incorpora al mundo de los *hombres* adultos dejando atrás el ser un *rapaz*— hasta que el cambio no es establecido mediante el cumplimiento de duras tareas desatendidas por los veteranos; y mediante el cobro de su primer salario completo, que da paso, a la noche, al derroche de buena parte del dinero en las debidas invitaciones a compañeros; compañeros que, de este modo, se reencuentran como tales y se confirman como veteranos. En este último ejemplo, la cuadrilla, siendo la misma, ya no está exactamente constituida como lo estaba antes del pago del primer salario al neófito: pero mediante el acto, confiere realidad reconciliada al cambio y la permanencia del grupo, estableciendo la medida del uno y de la otra.

Pero la autorreferencia no se limita a las personas, los grupos o a la misma entidad colectiva como conjunto. La unificación autorreferencial de la realidad experiencial, siendo moldeada y condicionada —como resulta obvio— por la unificación canónica, también a su vez afecta a esta. Mediante la acción colectiva ritualizada, con esa sutil y decorosa discreción que reparte amnesias respecto a valores, normas o nociones que una vez existieran, y énfasis en algunos “cánones de siempre” que antes no se mantuvieron ni existieron, el grupo va constantemente incorporando y *actualizando* nuevas normas al tradicionalizarlas; y va eximiéndose de algunas viejas reglas y convicciones al silenciarlas —es decir, no haciéndolas presentes—, o al enajenarlas y despreciarlas abiertamente como algo impropio del “nosotros colectivo” que ahí se reúne.

La acción social ritualizada, con los “radicales” y “guiones pragmáticos” que la organizan, establece así una continuidad conciliadora entre “estructura” y “práctica”, catalizando la recíproca posibilidad social del cambio y la permanencia, y gestionando la tensa complementariedad entre sentido compartido e interés particular.

Pero de lo planteado hasta el momento —y con esto concluyo— ulteriormente derivó un bosquejo de idea que apunta a sugerir algo más acerca de las propiedades de la ritualidad como variedad específica de comunicación *diferente* del lenguaje.

Sahlins parte de que en el diálogo hablado, la necesaria intercambiabilidad de puntos de vista entre el “yo” y el “tú”, y de sus respectivas referencias deícticas (“aquí” y “ahí”; “ahora” y “entonces”, etc.), permite que

... el yo [llegue] a ser conocido como un objeto [es decir, como “un otro”] mediante la asunción de la actitud de otro hacia el propio acto o gesto de uno. (Sahlins, 2000: 283).

Para Sahlins, siguiendo a Mead y Schütz, esta intercambiabilidad de puntos de vista por la que el “yo” del discurso necesariamente predica un “tú”, y viceversa, sería esen-

cial tanto para el origen del “yo” como para el origen de la sociedad humana. El “yo” y el “tú” discursivos intercambian necesariamente el punto de vista, pues esta reversibilidad de perspectivas entre *nosotros* resulta indispensable para la comunicación. De esto sigue que “Si existen otros ‘yoes’ cuyos puntos de vista hago propios, únicamente para los humanos llega a ser posible constituir universales sociales, categorías y grupos que se extiendan indefinidamente en el espacio y el tiempo”; o bien, el que se reconoce “que la existencia de otros “yoes” llega a ser “nosotros”, generaliza la representación desde una diversidad de perspectivas y así determina una entidad colectiva”. Y en conclusión, Sahlins estima que la intercambiabilidad de puntos de vista es decisiva para el desarrollo de todas aquellas entidades sociales objetivadas que son asimismo “ubicuas en su ausencia” —“linajes”, “naciones”, “humanidad”— incluyendo sus atributos normativos.

Pues bien, Sahlins aquí ha tratado de abordar mediante la aplicación de lo que sucede en el discurso hablado, la invención *lingüística* de un mundo cartesiano, desarrollado desde el pivote del conocimiento “cierto” del “yo”. Aquí el “yo” individual es el incontestado punto de partida, a partir del cual, por propia otreización, y por una general apropiación de plurales puntos de vista, se despliega toda la cultura; y a partir del cual todos los significados pasan de ser posibles a constituirse en reales, referenciales e intencionales. El yo, pasando, en un primer momento, por el filtro de la “intercambiabilidad de puntos de vista” con el “tú” discursivo, se apropia “otreizándose”; y, en un segundo paso, proyecta su imagen especular “otreizada” en “otros yoes” plurales, generalizando con ello su punto de vista en el de un “nosotros” colectivo.

Pero yo estimo aquí que el “nosotros” no consiste en la mera representación generalizada del “yo” desde diversidad de perspectivas, o el producto del intercambio multiplicado de puntos de vista. El análisis de la génesis lógica de la identidad colectiva no puede abordarse desde unas premisas esencialmente egocéntricas, egomórficas e individualistas, donde el “nosotros” no pase de ser una proyección ficticia construida por la extensión dialógica de “mi esencial perspectiva individual”; una perspectiva cuya “objetividad” se da por descontada una vez uno se visualiza a sí mismo especularmente mediante el diálogo. Pero hay que caer en la cuenta de que el diálogo *ya* de por sí es una forma de acción colectiva *que impone el nosotros* como condición previa y necesaria al baile pronominal del “yo” y el “tú” —y a menudo, del “usted” y el “yo”. Es más, considero que el utilizar el modelo lingüístico de constitución de las identidades referenciales pronominales de esta guisa, parte de otorgar injustificadamente esa plena primacía lógica a un “yo” indeterminado, como eje genésico y catalizador del universo social y, por tanto, de la acción colectiva. *La idea que aquí quiero sugerir en escorzo consiste en proponer que si abandonamos el modelo del discurso hablado y asumi-*

*mos el de la realización ritual de la acción colectiva, el proceso lógico de construcción de las entidades sociales se invierte, deviniendo el dúo “yo” / “tú” un producto derivado, “por particularización”, del desarrollo del “nosotros” colectivo.*

En las acciones colectivas ritualizadas el “nosotros”, plural y a la vez continuo, *se presenta como* primer, primordial y central dato entitario manifiesto a la experiencia, aunque no como dato único y suficiente. Se autoimpone como panóptico compartido por cuyas coordinadas se despliegan y actualizan en la práctica todos los valores y significados de la cultura. Pero no solo la acción colectiva ritualizada distingue y proyecta el “nosotros”, desde el primer momento, como protagonista y como realidad central, sino también como *instancia que comprende, e integra subalternamente toda posible fórmula de otredad social significativa* (incluidas categorías, camarillas, grupos y personas). En este sentido, la acción ritual no implica, al nivel del “nosotros” —no así al nivel de las “partes” o segmentos constitutivos de este—, una intercambiabilidad de referentes deícticos para establecer la comunicación. Es cierto que siempre está implícitamente presente la contraposición entre *este* global “nosotros” y *aquella* otredad del “ellos”, pues menudean las alusiones retóricas y contrastativas a ese “ellos” edificado mediante clichés de otredad: pero, por definición, “ellos” no están física ni conversacionalmente presentes en el proceso ritual, ni se establece intercambio alguno de perspectivas respecto a los mismos, pues debido a la *convocatoria* —ese acto previo que emplaza a los partícipes y constituye el prelude de la acción colectiva formalizada—, tal proceso es actuado por un “nosotros” que comprende a la *totalidad* de los presentes convocados. En este sentido, esas deixis adverbiales de lugar y tiempo que en la conversación hablada se intercambian entre el “yo” y el “tú” para posibilitar la conversación estableciendo posiciones relativas entre los términos (ya que sin intercambiabilidad yo no podría reconocer que tu “aquí” es mi “allí”) son sustituidas por una coordenada fija, imperante, absoluta, constituida por el “aquí y ahora nuestros”; un triunfante emplazamiento que solo por delegación permite contraposiciones e intercambios entre parciales referentes adverbiales de los segmentos sociales subalternos y partícipes del “nosotros”. En cierto sentido, esos “aquí y ahora” colectivos, inamovibles y no intercambiables, quedan sacralizados por efecto del despliegue de la práctica colectiva; y con ellos resulta asimismo “puesto aparte” e investido de carácter total y prevalente el “nosotros” que lo puebla. Pero la acción colectiva no se detiene aquí, sino que profundiza en desentrañar la sustancia de esta totalidad societaria o comunitaria, hasta descubrirla, paradójicamente, compleja. Es decir, a partir de ahí, bajo la égida del nosotros “imperante”, y marcando subalternos contrastes a la unicidad de este y sus referentes espacio-temporales, la acción colectiva pasa a convertirse en un proceso de realización de las oposiciones y diferencias categoriales; de manifestación fáctica y multimediática de las contraposiciones entre hombres y mujeres, veteranos y noveles, vivos y muertos, vecinos de aquí y

vecinos de allá, jefes y empleados... de realización, por contraste, del “ti mismo” y del “mí mismo”; binomios que experimentan —y experimentamos— esa necesaria tensión disociadora de las respectivas posiciones, y simultáneamente esa intercambiabilidad referencial que nos objetiva y que permite la comunicación.

Así, por ejemplo, en las acciones regidas por el “radical del esfuerzo y la comensalidad”, tras (1) la primera fase o “introito” que representa la convocatoria y la presentación del “nosotros” global, sigue (2) la segunda fase “refractoria” que introduce un controlado desarrollo de contraposiciones reactivadoras de las diferencias entre los parciales “nosotros” y “vosotros” grupales y categoriales; o entre los “yoes” y “túes” personales. Esta contraposición se efectúa bien mediante pugnas laborales o lúdicas, bien mediante concursos rituales a ver quién asiste al velatorio, o quién hace un buen regalo de bodas a los casados, bien mediante los actos de orden / cumplimento, de cooperación / esquivamiento o de lúdica emulación en los procesos laborales; o bien mediante otros muchos procedimientos de “disociación” categorial y personal. La contraposición se va intensificando hasta llegar (3) a un “arriesgado” paroxismo cuasi disgregatorio en la tercera fase —la crítica—, que parece poner en cuestión abiertamente la misma consistencia del “nosotros” y su unicidad espacio-temporal. Pero esta fase crítica conduce al propio colapso de los antagonismos y contrastes, y el proceso culmina en (4) la cuarta fase, de síntesis unificadora, con una “reversión” de las diferencias actuadas —y con ellas, de los “nosotros” y “vosotros”, y de los “yoes” y “túes” parciales y *participantes*—; una reversión que reafirma la unidad del “nosotros” como continuo moral, identitario y convivencial.

En conclusión, afirmadas las peculiaridades y posiciones de los participantes, el proceso de acción colectiva ritualizada culmina y finaliza con una ulterior reafirmación de la unión del nosotros a nivel superior, aunque revelando las limitaciones y precariedades humanas de esta continuidad: (a) respecto a las partes, en tanto que “participes”, ha puesto en evidencia su carácter subordinado, referencial e incompleto, dependiente del “nosotros” y el juego comunicativo (y, por tanto, ha evidenciado la procedencia del “yo” y el “tú” respecto del “nosotros”, como “perspectivas participes” del mismo); pero, a cambio, (b) al mismo tiempo, se ha puesto de manifiesto el carácter complejo y compuesto del todo que reconocemos como “nosotros” (de la totalidad societaria o comunitaria).

La acción colectiva formalizada, a mi juicio, se erige de este modo como otra fundamental plataforma de dinamización y conciliación, al introducirse como elemento catalizador en la antinomia individuo / colectivo, o yo / nosotros, o singularidad / pluralidad; lo que me mueve de nuevo a constatar la idoneidad del modelo tricotómico que incluye su presencia mediadora.

BIBLIOGRAFÍA

- BEATTIE, John (1966). "Ritual and Social Change", *Man* 1.
- BERGER, Peter, y LUCKMANN, Thomas (1994). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.
- BOURDIEU, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge.
- (1991). *El sentido práctico*. Taurus. Madrid.
- COUCEIRO, Enrique (2002a). "La vía del esfuerzo y la comensalidad", en FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER (ed.). *En el camino: cultura y patrimonio*. Xunta de Galicia - Universidad de La Coruña. Ferrol.
- (2002b). "Jornadas de esfuerzos, crisis y festines: el canon ritual de las prácticas y de la experiencia colectiva en la aldea gallega", *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 19: 91-116.
- GEERTZ, Clifford (1988). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- LEACH, Edmund (1972). "The influence of cultural context on non-verbal communication in man", en HINDE, Robert A. (ed.). *Non verbal communication*. Cambridge University Press. Cambridge.
- (1977). "Ritual", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol 9. Aguilar. Madrid.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1992). *Individuo, estructura, creatividad. Etopeyas desde la Antropología Cultural*. Akal. Madrid.
- RAPPAPORT, Roy (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press. Madrid.
- RICOEUR, Paul (1984). *Time and narrative*. Vol I. University of Chicago Press. Chicago.
- SAHLINS, Marshall (1998). "History and Structure", en SHKALA, J., VUORELA, U, y NISULA, T. (eds.). *Developing Anthropological Ideas*. Transactions of the Finnish Anthropological Society. Helsinki.
- (2000). "Individual Experience and Cultural Order", *Culture in Practice. Selected Essays*. Zone Books. New York.
- TURNER, Victor (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press. Ithaca.

# Théorie

PAR  
BERNARD TRAIMOND\*

Le type de textes que les anthropologues désignent comme parlant de la théorie correspond à certains caractères. Ainsi, ils affirment se départir de l'empirisme ce qui signifie qu'ils évitent les descriptions détaillées au profit des idées abstraites. Ensuite, ces textes affirment vouloir simplifier les catégories de la langue naturelle, celle de nos locuteurs. Enfin, aujourd'hui, les écrits anthropologiques trouvent leur autorité d'une part, dans la description des pratiques révélées par les enquêtes et, d'autre part, dans l'histoire avec les démarches et la rhétorique qu'elle implique. C'est dire que la théorie a perdu de prestige qu'elle avait au milieu du précédent siècle.

Rencontre après rencontre, le professeur Lison nous amène à nous interroger sur les points obscurs de nos pratiques. Ainsi après avoir dirigé nos regards sur la question de la *comparaison* à Grenade en 2000 (Lison, 2001), puis en 2002 — encore à Grenade — sur la *narrativité*, il nous invite maintenant, à Jaca, à nous interroger sur la *théorie*. Il avait déjà dirigé un volume sur ce thème (Lison, 1998) mais en compartimentant la question entre diverses “régions”, anthropologie sociale, bioculturelle, cognitive, sémantique, symbolique, réflexive... Aujourd'hui, il s'agit de s'interroger sur l'usage de la *théorie* en anthropologie. Naguère, il aurait été possible de chercher à examiner les relations entre théorie, narration et comparaison sans s'interroger sur l'utilisation pratique de chacun de ces éléments. Au fameux *triangle culinaire* aurait correspondu une espèce de *triangle cognitif*.

Heureusement, depuis longtemps la question fut posée autrement. Le philosophe anglais Strawson (1985 : 11) expliquait qu'en 1492, quand Antonio de Nebrija a présenté sa *Gramática castellana* à Isabelle la Catholique, la reine lui a demandé “à quoi cela pouvait servir”. En effet, l'absence de grammaire écrite n'a jamais empêché quiconque de parler une langue et d'en respecter les règles.<sup>1</sup> De même, une enquête anthropologique peut s'effectuer sans invoquer une théorie quelconque,<sup>2</sup> ce qui ne signifie pas, tout comme la grammaire, qu'elle n'existe pas implicitement et que l'auteur n'effectue pas des choix dans les divers instruments mis à sa disposition. Ne serait-ce qu'en répé-

---

\* Université Victor Segalen Bordeaux 2.

<sup>1</sup> Dans certaines sociétés, la maîtrise de la langue orale peut parfois constituer la condition d'accès au pouvoir politique comme à Samoa (Duranti, 1994) ou en France.

<sup>2</sup> Au départ, je n'avais aucune théorie (Berque, 2001, II : 437).

tant les expressions et phrases qu'elle avait entendues, pour se faire comprendre de ses auditeurs, la reine était nécessairement amenée à suivre les règles de la grammaire de son temps et de sa langue. Le moindre de nos comportements, s'inscrit dans des logiques — conscientes ou pas — que d'autres peuvent potentiellement décrypter. Pour reprendre les (inutiles) distinctions de Mauss, reprises ensuite par d'autres, tout ethnographe est inexorablement ethnologue et anthropologue : pour enquêter, il est obligé de trimbaler avec lui des théories plus ou moins implicites, comme tout locuteur exprime une grammaire qu'il peut ignorer (ou que les linguistes n'ont pas encore réussi à expliciter).

Partant donc de la constatation que la "théorie" — explicite ou pas — est partout, il reste à porter notre regard vers les lieux où elle s'accumule, où elle a tendance à se coaguler. D'un côté, elle se dilue dans les propos de tous les jours, ce qui pourrait s'appeler le *discours naturel* (par analogie avec la langue naturelle). Les philosophes du langage, ceux d'Oxford comme Strawson ou d'Harvard comme Cavell, ont recherché la philosophie implicite contenue dans le *discours ordinaire* (Rorty : 1992). Ce dernier, qui ne prétend pas dire la vérité, échappe partiellement aux "grand récits légitimants", aux visions du monde qu'ont pu être en leur temps dans notre discipline, le fonctionnalisme, le culturalisme, le marxisme ou le structuralisme.<sup>3</sup> De leur côté, les "grands systèmes" acceptaient en leur sein des domaines régionaux : théorie marxiste de la monnaie, théorie structuraliste de la parenté, acculturation... Sous cette forme, la théorie se concentre dans les manuels, dans certains textes programmatiques (cela correspond à ce que Kuhn appelait la *science normale*) et à certaines époques.

Pour décrire ces paysages contrastés, nous allons reprendre la question telle que la formulait en son temps Isabelle la Catholique : aujourd'hui, pour faire de l'anthropologie, pour effectuer nos enquêtes et écrire nos textes, à quoi nous sert la théorie ? Parmi d'autres possibilités, proposons trois réponses, chacune issue d'un point de vue particulier :

1. La théorie permet de se séparer de la pratique.
2. Elle sert à simplifier le "discours naturel".
3. Elle assure la crédibilité de nos propos.

---

<sup>3</sup> Montaigne écrivait déjà : "Cet homme que j'avais, était homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre véritable témoignage ; car les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glosent ; et, pour faire valoir leur interprétation et la persuader, ils ne se peuvent farder d'altérer un peu l'Histoire ; ils ne vous présentent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon, le visage qu'ils leurs ont vu ; et, pour donner crédit à leur jugement et vous y attirer, prêtent volontiers de ce côté là à la matière, l'allongent et l'amplifient. Ou il faut un homme très fidèle, ou si simple qu'il n'ait pas de quoi bâtir et donner de la vraisemblance à des inventions fausses, et qui n'ait rien épousé" (I, XXXI).

## 1. SE SÉPARER DE LA PRATIQUE

Aux yeux des locuteurs, tous les discours n'ont pas le même statut. Le "discours naturel", celui de tous les jours, ne cherche pas à dire la vérité, parfois même à ne rien dire du tout comme le langage phatique, mot et chose inventés par Malinowski (Jacobson, 1970 : 217). Par opposition, Dreyfus et Rabinow (1984 : 76) rencontrent des *actes de discours sérieux* qui, eux, s'appuient sur certaines procédures de validation. Les intentions des locuteurs, les procédures de leur expression (écrites ou orales) ainsi que les "traditions" dans lesquelles ils s'inscrivent,<sup>4</sup> attribuent aux propos des statuts différents. Entre les deux guerres, des épistémologues français (Koyré, Bachelard) ont poussé cette opposition à l'extrême en affirmant que le "discours sérieux" se construisait contre le "discours naturel" et qu'entre eux aucune relation n'était possible. A leurs yeux, la nécessaire distinction entre les objectifs de l'un et de l'autre réclamait une *rupture épistémologique*. Cette conception qui fut celle Lévi-Strauss et des structuralistes, fait inexorablement tomber du côté de la théorie le *discours sérieux*. Non seulement il disposait ainsi d'un statut privilégié mais il n'avait plus besoin de se rapporter par un moyen ou un autre au "discours naturel", celui des "indigènes".

Mais cette opposition ne fait nécessairement pas l'unanimité, surtout aujourd'hui. Ainsi, reprenant Heinz Kohut, Geertz distingue de son côté les concepts proches de l'expérience de ceux qui en sont éloignés (Geertz, 1986 : 73), ce qui implique :

1. Que la théorie est étroitement liée à l'expérience.
2. Qu'il a des relations entre les divers types de catégories utilisées.
3. Qu'une continuité relie les expériences des locuteurs, les discours par lesquels ils les expriment, les traitements que leur font subir les chercheurs et enfin, l'ultime moulture imprimée, le texte académique.

La tradition phénoménologique dans les sciences sociales de Sartre à Garfinkel s'inscrit dans cette perspective et de nombreux textes anthropologiques expriment le discours même des indigènes et s'ingénient à leur donner la parole. Ils s'ouvrent aux locuteurs que ce soit par l'autobiographie<sup>5</sup> ou, comme la deuxième partie de l'œuvre d'Oscar

---

<sup>4</sup> "La seule façon de discerner 'les philosophes', dans le monde intellectuel d'aujourd'hui, consiste à observer qui commente une série de personnages historiques. En tant qu'elle désigne un secteur de la culture, c'est tout cela que 'philosophie' signifie : 'parler de Platon, Augustin, Descartes, Kant, Hegel, Frege, Russel, etc.'. Le mieux consiste à y voir un genre d'écriture. Comme n'importe quel autre genre littéraire, elle est délimitée, non par sa forme ou sa matière, mais par la tradition, celle d'un roman familial, qui comprend, par exemple, Papa Parménide, le vieil oncle Kant et le faux frère Derrida" (Rorty, 1993 : 196).

<sup>5</sup> *Soleil Hopi* de Don Talayesva (1959) et *Juan Belmonte, matador de toros* de Chaves Nogales (1970) constituent deux réussites particulièrement suggestives.

Lewis, par des récits de vie à la première personne. En imprimant la parole indigène, ces textes donnent au lecteur le sentiment d'accéder à un monde particulier, où les catégories et les valeurs apparaissent radicalement différentes des siennes. Non seulement, il se sent transporté ailleurs, dans des manières de penser et de faire incongrues, mais surtout, il comprend la logique de conduites radicalement opposées aux siennes, si curieuses qu'il n'aurait jamais pu les imaginer. En un mot, l'intérêt de ces textes repose sur leur étrangeté sans que jamais ils n'installent des frontières entre les différentes façons de vivre et de penser la réalité. Nous avons peut-être dans ce type de textes, toute la force et l'intérêt de l'anthropologie.

Pourtant, nous dit méchamment Geertz, si l'abondance des données était essentielle *J. G. Frazer or anyway Oscar Lewis, would indeed be king* (Geertz, 1988 : 3). Or, à l'évidence, cela ne suffit pas. Sans entrer dans le détail de la confection de ses textes, Lewis ne nous dit presque rien sur le contexte de la collecte des entretiens, les coupures et les collages. Le résultat — fort suggestif — laisse trop de zones d'ombre. Passionnantes, ses recherches pâtissent de l'ambiguïté née de l'absence de toute information sur les modalités du passage des entretiens aux textes publiés et en particulier sur les relations qu'entretient l'enquêteur avec ses locuteurs.

Dans tous les cas, l'objectif est d'arriver à un texte lisible ce qui implique le respect de plusieurs conditions. D'abord, l'inclusion des données (les détails) dans un récit, une problématique, et ensuite, la mise en œuvre d'une logique qui donne au lecteur le sentiment de comprendre ce qui est décrit, constituent les deux exigences affirmées par les traités de poétique depuis l'Antiquité (Hamon, 1991). Mais aujourd'hui cet objectif devient plus difficile à atteindre. Il était facile, à l'époque des "grands méta-récits légitimateurs" de s'inscrire dans leur cadre et de trouver ainsi place préétablie pour chaque information. Aujourd'hui, nous avons dû renoncer à trouver une autorité hors des enquêtes. Il reste bien évidemment l'histoire mais elle a perdu tout sens préétabli et résulte davantage du hasard — "ce sont des millions de hasards" (Tolstoi, 2000 : 1493) — que de déterminismes proclamés ou imaginés. Les événements sont contingents et seulement *ex post* l'observateur peut constater des "branchements" (Amselle, 2001), c'est à dire des relations généralement imprévisibles entre différentes pratiques disséminées dans le temps et l'espace. Dans ce labyrinthe, il nous faut cependant proposer au lecteur des récits crédibles.

L'autorité des textes anthropologiques provient cependant essentiellement de l'enquête, des "discours naturels", des propos des locuteurs. Quand Belmonte raconte tel ou tel de ses amours, le texte apparaît d'autant plus convaincant qu'il le fait avec beaucoup de subtilité, de sincérité, de distinction et de pudeur. Les émotions encore vives du locuteur accèdent ainsi au lecteur. Mais alors, sa personne, ses com-

portements et les façons de les exprimer, deviennent essentiels. La force du livre de Chaves Nogales provient de la finesse des propos et des conduites du héros ainsi que de ses extraordinaires aventures. La célébrité du torero suscite des situations rares mais l'intérêt essentiel du livre repose sur l'attachante sensibilité du personnage telle qu'elle apparaît dans les propos retranscrits.<sup>6</sup> Dès lors, le lien entre l'écrit et les propos enregistrés — particulièrement étroit dans le cas de l'autobiographie — apparaît essentiel, ce qui laisse d'autant moins de place à la théorie. En conséquence, l'allongement de ce lien, comme l'affirmait la *rupture épistémologique* des structuralistes français, a surtout servi à valoriser l'écrit contre l'oral et à hypertrophier la place de la théorie. Mais, en même temps, s'instaurait ainsi un type de système narratif et un système d'autorité fondé sur un seul point de vue (le point de vue divin), un style (le style indirect) et sur l'expulsion des propos des locuteurs du discours savant. Dans ce cadre, le chercheur saurait mieux que l'indigène la réalité de la situation dans laquelle celui-ci se trouve.

Devenue intenable, cette position s'oppose aux perspectives que proposent l'interactionnisme et / ou le dialogisme. Dans les deux cas et selon diverses modalités pratiques (conditions d'enquête), rhétoriques (modalités d'écriture des résultats), épistémologiques (régime de vérité) et herméneutiques (interprétation des propos recueillis), la parole des locuteurs surgit dans les textes académiques qu'elle authentifie et enrichit. Mais elle seule ne suffit pas.

## 2. SIMPLIFIER

Car le but du chercheur reste encore d'aller vers une théorie générale à laquelle s'oppose toute information, singulière par nature, et particulièrement, le "discours naturel". Ne serait-ce que par les catégories dont il dispose, il est souvent complexe et incohérent. Regardons tous les mots espagnols qui servent à définir les caractères d'un taureau de combat. Alors que trois traits principaux pourraient organiser la description, longueur, vitesse et direction de la charge, nous rencontrons une infinité d'expressions. Celui de *bronco*, par exemple signifie que l'animal démarre brusquement, de façon imprévisible et court rapidement. Le terme permet certes d'introduire des nuances et en ce sens chacun d'entre eux est justifié, mais il rend extrêmement compliqué la maîtrise du vocabulaire dans le domaine des jeux taurins. Cette situation se retrouve dans la plupart des discours techniques qui ont encore échappé à l'écrit.

---

<sup>6</sup> "Le lecteur ne lit pas le roman, il lit le romancier" (Saramago).

Aussi, pour des raisons pédagogiques — montrer au lecteur et enseigner à l'apprenti — le “discours naturel”, modifié, transformé et simplifié, se transforme en un texte plus facile à lire, à comprendre et à assimiler. Par là même, il affirme suivre un déroulement rationnel, prétend s'éloigner de la pratique en s'inscrivant dans l'abstraction. Nous avons là les aspects qui servent généralement à désigner la *théorie*. Ces situations ont pu naguère être “livrées toutes faites” par ces “grands récits” qu'étaient le fonctionnalisme, le structuralisme ou le marxisme. Ils proposaient un ensemble réputé cohérent dans lequel il suffisait d'inclure les données recueillies, le lien avec les autres instances étant automatiquement fourni. Une enquête sur les pratiques religieuses par exemple, s'inscrivait *a priori* dans un ensemble qui leur attribuait une place, les superstructures, ce qui les faisait résulter de processus économiques et politiques. Les liens entre les différentes instances n'avaient pas à être montrés, ils s'imposaient avec l'évidence du système. L'ensemble validait la partie, le récit : le détail, la cohérence : les relations entre les éléments. Dans ce panorama préconstruit, le chercheur n'avait qu'à choisir les détails inédits de son goût, le reste provenait d'une image autoproclamée du tissu social qui lui apportait automatiquement le complément.

Ces “grands récits” apportaient aussi ce qui s'appelle aujourd'hui une “lisibilité”, à savoir une place dans les représentations de l'époque en ce sens que toute enquête s'inscrivait dans une région du système illustré que tout lecteur localisait immédiatement. Le travail du chercheur avait une place déjà connue du destinataire. Des marques lui signalaient l'appartenance à tel ou tel “récit” qui plaçait le texte examiné à sa “juste” place, dans un ensemble plus large qui garantissait sa validité. Aujourd'hui, il nous faut trouver d'autres appuis, les précédents s'étant effondrés.

En outre, la recherche académique réclame non seulement un discours rationnel (sans contradiction) mais en même temps, une réflexion sur les modalités du travail effectué. Ces exigences du lecteur, souvent un collègue, amènent — et c'est la force de ce type de texte — une extrême prudence dans les énoncés, une réflexion approfondie en relation avec les écrits des pairs. Il s'agit d'écrire le texte le moins discutable possible, où tout peut être justifié au moyen de sources de première main — l'enquête effectuée par le chercheur — afin d'éviter une faute trop grossière, une contradiction, une information fautive..., que les collègues s'empresseraient de relever avec d'autant plus d'empressement qu'ainsi, ils renouvelleraient ce qui fait la force de l'institution académique : le débat permanent sans complaisance.

Pour terminer, tout chercheur écrit pour être compris par le lecteur avec une difficulté supplémentaire en anthropologie : il doit transformer des données orales en démonstration écrite. Cela amène des modifications, des réécritures, des “traductions” selon des modalités diverses.

### 3. ASSURER LA CRÉDIBILITÉ DU RÉCIT

La rencontre de Granada en mai 2002 nous a en effet révélé les deux régimes narratifs dans lesquels s'inscrivent les discours contemporains, le *classique* fondé sur le récit et le *romantique* qui s'appuie sur la description, l'accumulation des détails et la "couleur locale" (McIntosh, 2002). Reprenons les termes de Philippe Hamon (1991 : 9) qui oppose "une conception que l'on pourrait appeler 'classique', où se retrouverait des critiques aussi différents que Boileau, Marmontel, Lukács et Valéry — unanimes pour critiquer le 'détail inutile' et la menace qu'il ferait porter sur la cohérence de l'œuvre —, et une conception plus originale, plus moderne, où le détail est l'élément subtil d'un 'effet de réel' au service d'une autre mimésis, d'un 'faire croire' retors ('c'est tellement précis que cela n'a pu être inventé') bien analysé et décrit par Diderot, Brecht et R. Barthes". Aujourd'hui, sur quelle forme doit s'appuyer l'anthropologie, sur la pensée ou sur l'expression, pour reprendre les termes de Diderot ?

#### 3.1. La rhétorique du "détail inutile"<sup>7</sup>

Cette forme d'écriture s'appuie sur des effets connus et reconnus à l'évidente efficacité. D'une part, l'accumulation des détails incidents est perçue par l'auditeur comme autant de preuve de la présence du locuteur dans la situation décrite. En outre, "les résultats généraux qui ne s'appuient pas sur la connaissance des derniers détails sont nécessairement creux et factices" écrivait Renan en 1890, en plein mode naturaliste (Norton Cru, 1997 : 41). Enfin, certaines formes assurent le lecteur que l'enquêteur a su établir des relations privilégiées avec ses interlocuteurs. Quand Pierre Clastres (1974 : 11) commence sa fameuse *Chronique des indiens Guayaki* par les mots "Beeru ! Ejo ! Kromi waave !", par ce moyen il ne prétend évidemment pas donner à ses lecteurs la moindre information. Il leur signifie simplement qu'il a vécu suffisamment longtemps chez les Guayaki pour que ceux-ci s'adressent à lui dans leur propre langue et qu'il puisse participer à leurs activités. Plutôt que de le dire, il préfère le montrer — effet rhétorique — en proposant le texte même de mots ésotériques. Mais dès lors, tout ce qu'il dit ultérieurement sera marqué du sceau de l'authenticité, par l'effet "I was there" qu'évoquent Clifford (1988 : 35) et Geertz (1988 : 13).

De plus, l'exotisme attendu par le lecteur s'accorde aux surprises des enquêtes. Non seulement le vrai s'oppose au vraisemblable — moyen commode de repérer les supercheries (Traimond, 2000) — mais les données recueillies renouvellent chaque

---

<sup>7</sup> Boileau, 1985 : 228.

fois la connaissance des objets étudiés. Ils ont changé mais surtout les modifications résultent des nouveaux points de vue et des conditions de la recherche différentes. Dès lors, aux yeux des lecteurs, ces innovations constituent des “marques de vérité” supplémentaires d’autant que le texte proposé suit les modes rhétoriques de la période.

### **3.2. La théorie aujourd’hui**

Aujourd’hui, ces conditions de travail et d’écriture résultent de la disparition des “grands récits légitimants”. Naguère le détail était validé par sa conformité à l’ensemble ce qui autorisait le chercheur à ne retenir (ou plus simplement ne voir) que ce qui convenait à sa théorie. Même si le point de vue et la problématique choisis orientent l’observation dans certaines directions au détriment d’autres, le lecteur sait que la recherche ne s’intéresse qu’à certains aspects et que par là même d’autres se trouvent oubliés. Mais il n’ignore pas que cette situation résulte d’un certain arbitraire et que d’autres enquêtes amèneraient d’autres résultats. En revanche, l’explicitation des limites de la recherche, la critique des informations recueillies, la “traçabilité” des données établies permettent de donner aux résultats obtenus une autorité issue des seules démarches suivies. Les résultats obtenus sont partiels, localisés, relatifs mais non seulement ils se conforment à des exigences explicites mais il est difficile de les mettre en cause ou plutôt, ceux qui subsistent, ont su surmonter obstacles et objections. Ils ont su résister aux controverses et surtout, en diagnostiquant les faux, ils ont su acquérir la place provisoire et contestée de “faits” pour parler comme Latour (1995 : 102) ou plus simplement de données établies par l’expulsion des erreurs (De Certeau, 1983 : 147). Pour s’inscrire dans cette procédure l’anthropologie utilise aujourd’hui deux recours :

1. L’enquête.
2. L’histoire.

L’enquête permet d’accéder aux discours des praticiens, celui des “hommes de l’art” qui expriment — parfois maladroitement — les expériences, les impressions et les émotions telles qu’ils les ont perçues lors de leur confrontation au réel. Dans leur activité, ils sont condamnés à la réussite en ce sens qu’ils doivent prendre les décisions et effectuer les actions permettant d’obtenir le résultat réclamé. Il peuvent se leurrer sur la situation à laquelle ils sont confrontés, exprimer imparfaitement ce qu’ils font et ce qu’ils rencontrent mais en même temps, ils sont voués à une relative efficacité tout au moins au regard de leurs propres normes. Les objectifs étant définis selon certains termes, les praticiens font et disent faire ce qui est à leurs

yeux, le mieux. Dès lors, au travers de leur propos nous rencontrons une certaine vision du réel qui résulte au moins en partie d'une confrontation avec lui. Ces discours — qui constituent les sources essentielles de l'anthropologie — ont au moins le mérite de ne pas complètement provenir du chercheur ou de personnes étrangères à la pratique même si ces dernières peuvent influencer les locuteurs.<sup>8</sup> Même si par ses questions, par sa simple présence, il oriente les propos de ses interlocuteurs, l'analyse des propos effectuée ensuite intègre ces influences dans le travail d'interprétation.

En outre, la perspective historique multiplie les données, permet d'appréhender les évolutions mais peut-être plus encore, elle implique une démarche fondée sur la critique des sources et la hiérarchisation des informations selon leur crédibilité. En s'inscrivant dans la tradition des "humanités",<sup>9</sup> elle peut s'approprier de certains savoir-faire, comme la critique des sources, et affirmer une certaine épistémologie qui fonde ses résultats, non sur l'établissement de vérités, mais sur l'élimination des erreurs (De Certeau, 1983). Au lieu de fonder des "lois universelles", l'anthropologie établit ainsi des résultats provisoires que de nouveaux travaux amplifieront (ou oublieront).

Mais ces deux piliers de l'anthropologie — enquête et histoire — laissent peu de place pour une théorie qui embrasserait de larges domaines différents. Nous ne disposons plus de modèles dont il suffirait de remplir les cases mais de procédures à respecter pour accéder à des résultats crédibles. Dans ces circonstances, il ne subsiste plus que des domaines restreints où, avec prudence, peuvent s'exprimer des idées que les lecteurs peuvent considérer comme à la fois abstraites et générales. A l'évidence, à la fin du siècle dernier, le régime de vérité a changé.

Les raisons pour lesquelles le discours théorique s'imposait comme une nécessité absolue ont perdu leur crédit. L'autorité qu'il octroyait doit être maintenant cherchée ailleurs, dans l'enquête et la démarche, lieux qui justement refusent la théorie. Dès lors, cette dernière apparaît aujourd'hui davantage comme le résultat des exigences à respecter que comme un objectif à rechercher.

---

\* Par exemple, aujourd'hui quiconque parle "d'opinion publique", alors que le mot n'a été inventé qu'au 18<sup>ème</sup> siècle. Personne ne pouvait l'invoquer antérieurement alors qu'aujourd'hui elle apparaît, à tort, comme une catégorie évidente et même indispensable.

<sup>9</sup> "Ces gens qui n'ont lu aucun auteur ancien, pas même l'un de ceux qui concernent leur spécialité, comment pourraient-ils comprendre quelque chose, en ne lisant que des manuels d'astronomie et d'astrologie ?" écrivait Joseph Scaliger à Cazaubon dans une lettre publiée en 1617 (Coron, 2000 : 19).

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
- AUERBACH, Erich. *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, Tel, 2000 (1946).
- BERQUE, Jacques. *Opera Minora*, Paris, Bouchène, 2001.
- BOILEAU. *Satires, Epîtres. Art poétique*, Paris, Gallimard, Poésie, 1985.
- CHARTIER, Roger. *Les jeux de la règle. Lectures*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, Études Culturelles, 2000.
- CHAVES NOGALES, Manuel. *Juan Belmonte, matador de toros*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- CLASTRES, Pierre. *Chronique des indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon, Terre Humaine, 1972.
- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1988.
- COMPAGNON, Antoine. *Le démon de la théorie*, Paris, Seuil, Points, 2001.
- CORON, Antoine. "J'ai changé le temps..." : Joseph Scaliger au travail", *Revue de la Bibliothèque Nationale de France* 4, (janvier) 2000.
- DE CERTEAU, Michel. "L'histoire, science et fiction", *Le Genre Humain* 7-8, 1983.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1984.
- DURANTI, Alessandro. *From Grammar to politics*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986.
- . *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- HAMON, Philippe. *La description littéraire*, Paris, Macula, 1991.
- JAKOBSON, R. *Essais de linguistique générale*, Paris, Le Seuil, Points, 1970.
- JAMIN, Jean & ZONABEND, Françoise. "Dossier : archives et anthropologie", *Gradhiva* 30-31, 2001 / 2002.
- LATOUR, Bruno. *La science en action*, Paris, Gallimard, Folio, Essais, 1995.
- LEWIS, Oscar. *Les enfants de Sánchez*, Paris, Gallimard, Tel, 1978 (1961).

- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Antropología social y hermenéutica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- (ed.). *Antropología : Horizontes teóricos*, Granada, Comares, 1998.
- . *Antropología : Horizontes comparativos*, Granada, Comares, 2001.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- MCINTOSH, Fiona. *La vraisemblance narrative en question*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2002.
- MONTAIGNE, Michel. *Essais*, Paris, Le Livre de Poche, 1972.
- NORTON CRU, Jean. *Du témoignage*, Paris, Allia, 1997.
- RORTY, Richard. *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1992.
- . *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Le Seuil, L'ordre Philosophique, 1993.
- SARAMAGO, José. *Discours de Bordeaux*, Bordeaux, PUB, Études Culturelles (à paraître).
- STRAWSON, P. F. *Analyse et métaphysique*, Paris, Vrin, 1985.
- TALAYESVA, Don C. *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un indien Hopi*, Paris, Plon, Terre Humaine, 1959.
- TOLSTOI, Léon. *La guerre et la paix*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000.



# *El futuro de las culturas*

POR  
CARMELO LISÓN TOLOSANA\*

If by culture —with a capital letter— we understand the patrimony of creations and of the universal motives of the great human family proceeding from its generic and shared conditions it would seem reasonable to expect that the narratives which will prosper will be those which promulgate the dignity of the life, human rights and ideals of equality, justice, liberty and defence of the ecosystem. As for the future of concrete cultures, one has to accept that their specificity will be weakened by the impact of tourism and of multiculturalism. External pressures and homogenization will tend to incorporate —affirming their own values— values more englobing and universal.

Parece el actual un momento apropiado y aun incitante para replantearnos preguntas cruciales como, por ejemplo, qué y quiénes somos, cómo somos, qué queremos ser y cómo queremos vivir o, más concretamente, para reflexionar, entre el estallido de violentas tensiones, sobre el canon cultural en su singularidad abstracta —la Cultura, con mayúscula— y más aún en su pluralidad concreta: las culturas. ¿Tienen futuro las culturas? La respuesta es arriesgada, y esto es así no tanto por carecer de bola de cristal cuanto por la problematicidad del concepto. Para comenzar Cultura es un concepto culturalizado, esto es, ontologizado, porque lo dotamos de esencia, identidad y propiedades nosotros y lo interpretamos nosotros y como nosotros y nuestras ideas cambian lo sometemos a continua tensión ontológica; no es fácil, por otra parte, ni fértil, pretender fijar en tiempo algo que es fluido, transitorio y cambiante. Pero también es cierto que necesitamos ordenar y clasificar el *continuum* de la experiencia partiendo de paradigmas flexibles, de forma que logremos conjuntos significativos o conceptos *rampallo* o manojo, integrados por elementos constituyentes no todos necesariamente conjuntivos o siempre armónicos. Solo la fría luz analítica nos facilitará los instrumentos heurísticos adecuados para pensar la Cultura (con mayúscula) y las culturas (con minúscula) desde proposiciones verificables o razonablemente previsibles y unidades pertinentes. La Cultura, como concepto abstracto, y la cultura, como práctica, no solo evidencian diferentes niveles de generalidad, sino que se rigen por una lógica interna distintiva. Voy a sugerirlo en este ensayo escrito en zapatillas, señalando al final algunas condiciones estructurales de provocadora permanencia o desaparición silenciosa de rasgos, conjuntos y áreas culturales enteras.

---

\* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

I

Todo ser humano forma parte del mundo natural; somos, en realidad, un minúsculo *objeto* momentáneo en el inmenso cosmos, objeto que está sometido a tiempo, espacio y causalidad como cualquier otro objeto y, biológicamente, nacemos, vivimos y morimos como cualquier animal. Pero somos a la vez *sujetos* conscientes, pensantes e intencionales, creadores de imaginativas configuraciones creenciales, artísticas y morales, y fabricantes de conceptos como libertad, justicia, dignidad, igualdad y belleza; hay, por tanto, un claro hiato entre el yo-objeto y el yo-sujeto, una cierta ruptura o, si se prefiere, una cierta tensión entre el cosmos y el universo humano porque *estamos* en el primero, pero *somos* del segundo. Debido a esta inherente tensión nos vemos condenados a pensar y simbolizar, a afrontar los problemas de la vida siempre cambiante, a experimentar soluciones o, en otras palabras, a crear cultura para construir nuestro mundo específicamente humano. En cuanto objetos, todos pertenecemos a la misma especie, pues estamos dotados de la misma estructura físico-mental, de común anatomía y de los mismos procesos fisiológicos, lo que nos confiere capacidades, disposiciones y deseos generalizables, y nos lleva a momentos de crisis comunes insoslayables, como enfermedad, frustración y muerte, que provocan formulaciones aporéticas sobre la precariedad de la vida y sobre los modos básicos de las relaciones humanas. Esta naturaleza común, estas comunes condiciones de existencia del humano predicamento y las comunes experiencias de vida anclan y fundamentan la Cultura —con mayúscula—, esto es, la homoculturalidad genérica y última, el patrimonio tradicional de todos los hombres de todos los tiempos porque no hay pueblo sin Cultura. Ahora bien, dada la abstracción generalizante y opacidad de la naturaleza humana, este nivel primero no es constituyente ni provee de fundamento trascendente para determinar y prescribir un único canon de vida humana óptima, universalmente válida. La abstracción no substituye a la realidad. En cuanto sujetos, alcanzamos ya el horizonte plenamente humano; la autoconciencia, la intencionalidad y la racionalidad junto con la estructura semiótica del lenguaje y de los símbolos, más la sistematicidad de las relaciones morales son, entre otros, ingredientes incuestionables y elementos que nos hacen ser humanos. Pero lo somos de distinta manera porque no hay una respuesta única a los problemas radicales humanos; estos vienen configurados por estructuras empíricas y formas culturales concretas en los que están insertados y de las que obtienen significado. Cada gran grupo humano ha experimentado procesos de humanización particulares en ecologías diferentes; a estas innumerables inflexiones locales que, dentro de un espectro inmensamente amplio, exhiben determinadas estrategias de adaptación, cánones de pensamiento y experiencia específicos y modos de vida concretos y parcialmente diferentes llamamos culturas. Pero nótese que Cultura no es isomórfica con culturas, que

estas en sus exhibiciones dinámicas improvisan y transforman a aquella; mientras que Cultura funciona como un hipotexto categorial, las culturas enriquecen la condición humana en cuanto prácticas comunitarias y variantes hipertextos; las constantes antropológicas de la primera se objetivan y expresan en las variadas formas del ordinario vivir. Su ontología es diferente pero su implicación necesaria y dialéctica. Ambas son tropos, de naturaleza figurativa, proposiciones *como si*, sin definidas fronteras, grandes narrativas que en virtud de su contraposición heurística pueden contribuir a plantear analíticamente el tema, esto es, reconducirlo a niveles de fenomenología concreta, otorgándole un mayor sentido de realidad. Concretamente: ¿cuál es el campo semántico de Cultura?, ¿cuál es la hermenéutica de culturas?

La Cultura deriva, según he indicado, de las disposiciones y capacidades inherentes a la especie humana, las cuales, aunque se estructuran y objetivan de manera diferente, no quedan eliminadas ni dejan de operar en el trasfondo; en cuanto concepto abstracto es universal e ignora la variedad, narcotiza las manifestaciones diferenciadas y trasciende los accidentes históricos y la diversidad étnica. El concepto de *humanitas* de Cicerón, de *Humanität* de Herder y Kant y el de superorgánico de Kroeber apuntan al núcleo esencial de la noción, perfilada anteriormente por los renacentistas y exhibida en acción por los *uomini universali*, exponentes ideales de la humana naturaleza en plenitud. Y, aunque no hay un punto de vista radicalmente externo e imparcial y absolutamente neutro, ni somos capaces de saltar con impunidad fuera de nuestra cultura-ambiente, sí podemos esforzarnos en discernir hebras latentes comunes en distintos tiempos y espacios, en obras supremas de la imaginación humana, por ejemplo, rastrear esa cualidad intensa, densamente humana que se hace visible en Homero y Platón, en Dante, Shakespeare, Goya y Goethe, en la pintura china, en el *haiku* japonés y en Dostoievski, en las esculturas de Benin, en la polifonía de los wago de Tanzania, en las sagas medievales de Islandia y en los tapices del Oriente Medio, por nombrar algunos momentos de esplendor y profundidad de la humana potencialidad. La extensión y energía de los grandes mitos, la diáspora de los magnos temas folclóricos y la difusión planetaria de los motivos humanos centrales que se literaturizan y ramifican en estrella, su universal aceptación y peculiar aclimatación muestran a la Cultura —siempre con mayúscula— en operación, a la Cultura como hablando de sí misma, en su generalidad y condiciones de existencia y transformación; los iconos orden y caos, belleza y crimen, y los significantes Apolo y Dionisos, razón e irracionalidad, entre otros, los podemos huronear, con variados disfraces pero activos, en cualquier cultura —con minúscula. No nos extrañaremos ni sorprenderemos siempre que vayamos de lo humano a lo más básico de los humanos.

Este modo Cultural —con mayúscula— abarca los sistemas metafísicos y religiosos (no en su variado contenido sino en su raíz de aspiración), el conjunto de sentidos y significados sobre el hombre y la comunidad (en su matriz originaria), las plurales digresiones sobre el bien y el mal, la generalidad de las oposiciones mentales binarias etc. Son temas ubicuos, motivos universales, patrimonio de la gran familia humana porque todos ellos fluyen necesariamente, en su forma primigenia, de la humana y común condición. Así entendida, esta formulación Cultural es ineludiblemente ancha y amplia, proteica, con capacidad de extensión e inclusión ilimitada en cuanto a pueblos en todas sus latitudes y variaciones. El concepto es, sin duda, delgado, potencial, abstracto, pero con opción panhumana, marcado claramente por la ambigüedad y la polivalencia (flexibilidad inestimable y necesaria), cualidades que, por una parte, le confieren una cierta dimensión místico-religiosa de fuerza constitutiva, emotiva e irracional —visible en culturas concretas—, e impulsan, por otra, la floración de dinámicas determinaciones reales, activas por doquier, que convierten en acto concreto aquella potencia genérica. Intereses primarios y motivos invariantes transculturales, en abstracto, independientes de contexto, a lo Hume, Locke y Voltaire, hacen posible la recepción y floración (con matices divergentes) de grandes motivos, temas y narrativas comunes: la interculturalidad, en una palabra. Somos muy diferentes porque tenemos mucho en común; el potencial creativo (y destructivo) humano, la capacidad para hacer y deshacer mundos mentales y creer en cualquier cosa, de pensar en lo que nunca se ha observado y en lo que no se puede observar es ilimitada. E imprevisible.

Este modo Cultural —con mayúscula— puede parecer, en un primer acercamiento analítico, intolerablemente monológico, abstracto y monista si lo desvinculamos de su otra cara y necesario complemento. Cultura conforma un *continuum* que se prolonga y ramifica en culturas objetivas, empíricas y de descripción local. Ambos conceptos actúan como campos de fuerzas, pero muestran características ópticas diferentes: aquella es una categoría generalizante; estas, formas particulares de experiencia vivida o, expresado de otra manera, se trata de una idea y su realización. La primera fraterniza más con ideales trascendentes, fundantes y creadores; la segunda se identifica con horizontes realistas y mudables, con transformaciones y panoramas empíricos diferenciados. La Cultura es algo así como una gran partitura inicial que se realiza en culturas cuando estas la interpretan y ornamentan con inflexiones dinámicas acelerando o retardando, en *staccato* o *rubato*, añadiendo o modificando *tempo*, timbre, estilo y modulación; mientras que aquella subraya la fuente original de interrogantes sobre significado y sentido, esta realza un sistema de ideas y prácticas en el marco de una arquitectura institucional y asociativa concreta. Pero, aunque analíticamente se distinguen, las dos son como ficciones figurativas condenadas no

solo a dialogar sino a cohabitar en estrecha relación dialéctica inseparable; no obstante, esta distinción inicial puede guiarnos con su valor instrumental, operativo y heurístico en la exploración de un mapa sumamente complejo, porque complicado es también el concepto de cultura —con minúscula—, al que ahora brevemente paso.

## II

La Vida —con mayúscula—, he estado sugiriendo, motiva la Cultura; ambas conforman un *totum* inseparable teniendo aquella primacía lógica. Nuestro equipo biológico no programa soluciones inmediatas a nuestros problemas, pero nos provee de un discurso versátil creador que diseña esquemas imaginativos para afrontar contingencias en cualquier parte del planeta. Este potencial mitiga aquella deficiencia. ¿Qué fundamenta la pluralidad de culturas? ¿Hay razones primarias, además de las histórico-políticas, para que unos se consideren kurdos, otros serbios y los de más allá gallegos? ¿Hay motivaciones endógenas constituyentes, además de las geográfico-legales, que provoquen la adscripción firme y persistente a un grupo cultural particular? Los eslóganes *black power*, *todo por la patria*, *Deutschland über alles*, *white is right* o, los a primera vista más neutros como *no soy español*, *soy vasco*, el *¡visca Catalunya!* en la Puerta del Sol, el andalucismo latente, etc., y la multitud exuberante de iconos, signos, emblemas y banderas nos invitan y tercamente nos incitan a reflexionar sobre la existencia de algo íntimo y radical, a explorar un posible punto de partida común y dinámico tan objetivo y tan misterioso e intrigante que esté en la base de esta fuerza omnipresente y arrolladora. Desde el momento en que encontramos la adscripción a formas culturales diferenciadas desde el Paleolítico hasta el presente, evidenciada con testimonios precisos y fiables en los cinco continentes, no es razonable dudarle. Cierto que esa fuerza estimulante puede estar dormida, implacablemente narcotizada y ser manipulada, agitada y exaltada; cierto que el grado de participación dibuja un espectro muy amplio, pero cierto también, o al menos así lo creo, que en la base de esa formulación nostálgica o afirmación cultural agresiva actúa una energía primigenia estimulante, una *force of nature* que nos impulsa a identificarnos en algún nivel, segmento o grupo que nos da nuestras primeras señas de identidad. El síndrome yo-aquí, el nacer de unos padres y no de otros, en este lugar determinado y no en aquel y formar parte de una familia en convivencia con otras es un *prime*, una experiencia personal primigenia, algo que se da en cada uno de los individuos y en todas geografías, un primitivo semiósico o vivencia inmediata individual que inicialmente nos inscribe, sin opción nuestra o posible alternativa, en una familia, comunidad, lengua, valores morales y cultura. Esta primera inscripción, que nos marca en mayor o menor grado, es radicalmente humana, común y general, pero

su modo y contenido son puntualmente diferentes, doble dimensión constituyente que realza, por una parte, la conjunción de las diferencias en una unidad e implica, por otra, la inherente relación dialéctica entre Cultura y culturas.

El hecho de que esta inserción primaria tenga a la naturaleza humana como raíz y hontanar, de intensa y profunda fuerza en sí mismo, tiene consecuencias añadidas porque viene sobredeterminado, primero, por el *corpus* sistemático de significados, emociones y sentimientos, inhibiciones, prejuicios y tabúes vividos en el interior de una familia, todos con intensas y poderosas repercusiones en el futuro debido a su carácter emotivo e irracional. Segundo: en esos dos núcleos iniciales —familia y comunidad— se aprende la lengua que nos marcará toda la vida, allí descansan nuestros antepasados y héroes a los que periódicamente recordamos, allí gozamos de los primeros manjares que seguirán siendo los mejores y esos son también los *loci* del placer de vivir en fiesta. La comunidad cultural, tercero, nos provee de ideas y creencias básicas, que con frecuencia afloran más tarde en las crisis de nuestra vida, y de estructuras de significado, norma y valor, y de códigos culturales de comportamiento, relación y solidaridad. En este ámbito inaugural, cuarto, adquirimos todo un sistema de iconos, emblemas, ritos y símbolos, mediaciones culturales que con todas las anteriores configuran un contenido nuclear cultural que nos hace, primero, personas y, después, miembros de una agrupación cultural o subcultural. Este elenco de repercusiones de un hecho de naturaleza que acabo de apuntar muestra parte de los contenidos empíricos de la cultura en operación. Veámoslo.

Este segundo sentido de cultura apunta a la práctica ordinaria del cotidiano vivir; cada grupo humano diferenciado exhibe una forma particular de vivir la experiencia diaria en una ecosistema limitado, objetivada en un modo de vida rutinario, laboral, estacional, festivo, político y religioso, producto de un viaje histórico-evolutivo adaptado a un medio que transforma y en el que desarrolla su existencia obedeciendo a un régimen de instrucciones normativas y valores. Es corriente en las monografías antropológicas analizar en el primer capítulo la simbiosis ecológica entre medio y cultura en relación reversible, lo que da una formulación empírica y concreta a la cultura del grupo o subgrupo en cuestión. Las coordenadas tiempo-espacio-comunidad refuerzan ese aspecto existencial y le confieren un realismo tribal aun a la colectividad más desarrollada; además la especifican en su unicidad. Pero hay algo más: es precisamente el ecosistema, la geografía con frecuencia politizada y siempre culturalizada, la que establece límites, estructuras de separación y principios de exclusión / inclusión, fronteras reales o místicas, simbólicas, rituales, ideológicas y, a veces, jalonadas por torres de observación, tanques, nidos de cañones, murallas chinas y alambradas eléctricas. No hay una cultura en sí misma, sola y *per se*, toda cul-

tura es función de otra u otras y existe como tal porque hay otras; por principio constitutivo contrasta y se opone a otros y, al menos potencialmente, es siempre hostil y antagónica. El Otro ajeno y extraño está siempre presente, es más, conforma y constituye el nosotros. La diferencia fascina y repele; fabricamos al Otro unas veces para enaltecerlo y otras para aniquilarlo. Cara y cruz de la misma moneda.

La cultura como práctica y la repetición de ciclos empíricos están siempre sometidas a articulación múltiple según redes sistemáticas de relaciones y estrategias de acción. El individuo las manipula y jerarquiza según el cálculo propio de tácticas logísticas de decisión; la paleta a su alcance no es monocroma, el abanico es amplio en potencialidad y el *libretto* tiene páginas en blanco pero no podrá traspasar a su arbitrio un cierto límite cultural sin exponerse a consecuencias graves. La rigidez de la estructura económica, la etiqueta de la inflexible jerarquía, la fuerza de la autoridad y la dureza del poder le presionan en direcciones determinadas de pensamiento y acción. La trama de normas que regulan la vida familiar, matrimonial y de parentesco le imponen obligaciones, pero le confieren también derechos y satisfacciones en su ciclo vital, moldean su vida interna y externamente, promueven deseos y fomentan aspiraciones personales y colectivas. Las instituciones sociales se imponen, nos fuerzan y nos obligan, piensan por nosotros pero también nos proveen de estrategias consolidadas, efectivas y útiles para afrontar situaciones imprevistas y a su vez facilitan, suavizan y hacen llevadera la vida en convivencia; basta con seleccionar en cada caso el pertinente en la tabla de mandamientos culturales vigentes, lo que nos lleva a otra dimensión constituyente de las culturas.

Al penetrar con intención inquisitiva en un espacio cultural ajeno no solo nos sorprende la lengua, los usos, costumbres, tradiciones e instituciones locales; advertimos, además, si somos perspicaces, formas semánticas de dicción, tropos, gestos, acentos, modulaciones, énfasis, prioridades, actitudes, tono y estilo en la manera de proceder y pensar de las personas que adscribimos inmediatamente al modo cultural predominante que les sella y marca; ya nos lo enseñaron Herder y Schelling. ¿A qué se debe este *quid* impreciso y evasivo pero observable y activo en multitud de detalles que reflejan un estilo de vida no solo relacional y externo sino espiritual? Primero, al canon de valores que rige el comportamiento de los que habitan ese espacio cultural. No hay ni puede haber cultura sin un catálogo de valores sociales; en toda cultura la gente tiene que pensar en términos morales, toda cultura acentúa una escala propia de preferencias y prioridades que propone como ideal a seguir a sus miembros. Variaciones en torno a conceptos morales como libertad, jerarquía, igualdad, justicia y sus contrarios, vocabularios que circunscriben emociones como miedo, temor, remordimiento, gratitud y vergüenza y normativas que regulan obli-

gaciones y derechos, tensiones, conflictos, autoestima, agresividad y violencia forman parte de un extenso, matizado y variado repertorio mental y afectivo que constituye toda cultura. Todo diccionario cultural tiene lexemas para expresar, al menos implícitamente, alabanza, rechazo y vituperio, tabúes y pecados sociales, para incluir, excluir y ostracizar; las entradas convivencia reglada, relación múltiple, pertenencia, reciprocidad y solidaridad, autoafirmación y responsabilidad, negociación, compromiso y acuerdo ocupan páginas enteras en ese volumen moral porque su descripción es siempre variada, plural, rica en matices y profunda en diferencias. Es realmente fascinante abrir el libro de las culturas, esos sugestivos laboratorios de humanidad y observar cómo unas realzan en sus decálogos implícitos la autoafirmación agresiva, otras por el contrario el espíritu de sacrificio y el ascetismo, cómo unas prefieren el control rígido del cuerpo frente a otras que cotizan la espontaneidad o acentúan el hedonismo o el comunitarismo o la espiritualidad, y cómo al pasar las páginas históricas de esa gran galería de retratos culturales las clasificamos como cultura del honor, de la vergüenza, ritualista, guerrera, musical, conquistadora, religiosa, etc., según el valor arquitectónico predominante en un tiempo determinado. No se trata de culturas con una única orientación valorativa ni cabe pensar en la interiorización del arquetipo en todos sus miembros pero sí que podemos imaginar algo así como una cierta “voluntad” de estilo o un cierto *ethos*, dirección o tendencia que dan a esa cultura un peralte signifiante y distintivo. Y lo que es más importante, nos obliga a tener en cuenta que la lógica de los valores no es la lógica de los hechos; las narrativas culturales tienen lógica propia.

Refuerza y remacha la legitimidad de esta perspectiva otra dimensión constituyente de las culturas: el *corpus* de ideas, ideologías, creencias, representaciones e imágenes que integran la vida mental y dirigen los procesos discursivos de los que a ellas pertenecen. Agrestes silvas de efigies, divisas, cifras, fórmulas, signos y símbolos, todo un bosque semiótico de ideas, actividades, objetivaciones y creencias en interrelación ornamentan y colorean a cada cultura. Qué es lo real y lo irreal, qué percibimos y cómo nos percibimos, los conceptos de racionalidad, belleza e irracionalidad, nuestras intenciones, esquemas y proyectos de futuro, nuestras creencias y descreencias, las numerosas versiones sobre el sentido y significado de la vida, del posible destino humano y del más allá, sobre la muerte y la eternidad, sobre la divinidad y la pertinente aproximación ritual, etc., y sobre el mismísimo modo de razonar y argumentar es algo que pertenece al código ideal de la cultura. De él nos nutrimos, de él aprendemos y nos hacemos, por él somos. Teniendo todo esto como fondo no sorprende que Durkheim, con un cierto exceso lateral, viera a la sociedad como objeto de culto porque en definitiva, y en cierta medida, nos celebramos a nosotros mismos en simbiosis con la cultura.

Las dimensiones apuntadas parecen suficientes para sugerir cómo la Cultura en su registro abstracto, aunque con fundamento *in humana natura*, se prolonga en objetivaciones culturales empíricas y específicas transformando su ontología. Pero creo que es necesario añadir una más para deconstruir un cierto carácter totalizante e idílico que puede inferirse de la descripción. Mostrará a la vez el carácter polivalente y ambiguo del concepto. Efectivamente, las culturas ni son necesariamente coherentes en sus valores ni armónicas sus creencias; el desorden, la confusión, la tensión y el conflicto no predominan en intensidad en todo momento, pero nunca están ausentes. Además las culturas nunca son radicalmente otras, y ni siquiera rigurosamente específicas; tienen, sin duda y por definición, un núcleo distintivo único, una orientación preferente, pero desde su etnógenesis hasta el momento actual han sido y son híbridas, mestizas, cruzadas. Desde luego que podemos fijarnos y apreciar el principio orquestador generalizante, legítimo es rastrear la *weltanschauung* o evocar el *pathos* de una cultura, lo que no obsta para que simultáneamente la evoquemos como un conjunto de heterogéneos elementos materiales y espirituales de origen vario que tienen mucho que ver no solo con ideas ajenas sino con ecosistemas similares también. La inserción en la propia cultura puede ser inmensamente variada: va desde la vivencia intensa de la misma hasta la adopción de unos pocos rasgos y rechazo de otros y viene además condicionada por edad, sexo, estamento, clase, educación, profesión etc. escenificado todo en un horizonte de similaridad en la diferencia. Y, si tenemos en mente la estructura de valores morales y excavamos en los significados creenciales flotantes, la hidra cultural no solo presenta numerosas cabezas sino que exhibe, en riqueza de niveles y en operación, toda la gama de posibilidades semióticas en su carácter polisémico, ambiguo, impreciso y plurivalente que hace las delicias del investigador de la lógica de la cultura. He dibujado en torno a una docena de mapas de Galicia para mostrar la complicada geografía discontinua de rasgos culturales, la peculiar amalgama que forman algunos y la ausencia de otros y para apuntar la dificultad de trazar fronteras. Ni uno solo de los elementos culturales —me falta comprobar el de la sombra— que he encontrado en mi investigación es autóctono, aparecen todos en otras áreas culturales próximas o alejadas, pero algunos de ellos adquieren configuraciones locales tan específicas que muestran el marchamo indiscutible del *ethos* predominante. Las culturas son imaginadas como autóctonas y monolíticas por visionarios radicales que activan dormidas latencias y producen las tragedias de hutus y tutsis, de tamiles y sinhaleses, de Serbia y del País Vasco.

Toda cultura es intercultura, producto de interculturalidad, esto es, de interrelación e interdependencia. Toda cultura es multicultural; se construye siempre en relación y contando con otras, en continua referencialidad *ad extra*. Se destaca y diferencia de otras porque tiene un fondo común que subraya al diferenciarse. Incorpora

elementos, recibe y presta ideas, asume, ramifica y trastueca rasgos, valores, instituciones, vocabularios y creencias; ofrece posibilidades humanas a otras, a la vez que es estimulada y enriquecida por ellas. Como resultado del irremediable contacto, todas adquieren un carácter análogo porque sirven las mismas o similares funciones en nuestro desarrollo epigenético. Una cultura es solo Otra si tiene algo en común con otras, es Otra porque forma parte diferenciada de la misma de la que se distingue y con la que contrasta, es Otra porque es parte constituyente del tronco cultural y en definitiva de la Cultura. Esta relación de complicación, esta transfusión de potenciales humanos en continuos *collages* parciales, esta intersubjetividad, en una palabra, contribuye a que tengamos competencia cognitiva en contextos culturales y experiencias ajenas; porque somos híbridos podemos penetrar más y mejor en otras culturas. Pertenecer a una comunidad cultural, formar parte de un segmento de la misma; compartir lengua, tradición, memoria histórica y sentimiento no solo nos hace humanos; esa dimensión social compartida es una necesidad básica de la especie.

Esta descripción generalizante de la cultura en su pluralidad empírica requiere una segunda caución, porque toda cultura es un horizonte móvil. Al investigarla en su concreción y estructura actual la enmarcamos en un horizonte de visión limitado, difícil de objetivar porque, al estar marcada por un *fieri* ininterrumpido, aunque con *tempo* transformador a ritmo diferente, lo que vemos, observamos y describimos es solo parte de lo verdaderamente significativo. No podemos evaluar en la estructura presente la potencia e intensidad de cada uno de los rasgos en operación o su peso específico en el conjunto, ni somos capaces de calibrar el grado de tensión entre ellos. Podemos sospechar trayectorias y presentir tendencias, pero solo el futuro revelará, por la permanencia de unos y la desaparición de otros, la posición, jerarquía y fuerza significativa de cada uno de ellos. Pero partiendo de esta misma orientación histórico-metodológica también podemos ayudarnos del comportamiento previo de esos o análogos rasgos y proyectarlos en el futuro, lo que nos lleva directamente al núcleo del problema en cuestión.

### III

Partiendo del fundamento existencial de Cultura y culturas y del cálculo algorítmico *ad hoc*, o sea, del conjunto de propiedades iniciales y de características en su vertiente operativa y dimensión heurística, ¿qué puedo arriesgar sobre el futuro de ambas? La respuesta tiene que estar forzosamente presidida por la prudencia y por la moderación. Snorry el Godi, “el más sabio de los islandeses [...], no podía predecir”, nos dice una saga medieval islandesa; menos, yo. Ningún economista se hace rico en la bolsa —me asegura Juan Velarde—, pero todos juegan; ningún antropólogo es adivino, pero algu-

nos datos que manejamos nos invitan a proyectarlos al futuro. En julio de 1976, después de visitar el parque Kalemegdan de Belgrado, pensé y escribí después, en 1982 que las tensiones nacionalistas quebrarían la unidad yugoslava a la muerte de Tito, y en 1992 expresé la misma opinión en relación a la Unión Soviética ante un auditorio absolutamente incrédulo en la Universidad de Santiago. Y antes, en 1978, opiné en un reducido *symposium* que organicé en el Cebrero, expuse algo que venía comentando desde 1975: que en la nueva política española el nacionalismo cobraría más volumen que la dicotomía izquierda / derecha. ¿Augur? En absoluto. Con premisas y datos en la mano cualquiera puede intuir a veces nubarrones, auroras y ocasos en el horizonte, pero siempre con un riesgo de error elevado. No tengo duda de que se descubrirán los principios físicos que gobiernan los fenómenos naturales, pero predecir el comportamiento humano es mucho más complejo, porque ni siquiera conocemos la estructura de la conciencia humana.

No obstante estos *caveats*, la realidad es que el esquema heurístico tiene como finalidad encuadrar las reflexiones que siguen sobre el futuro de las culturas. En cuanto a Cultura, en singular y en abstracto, como potencial imaginativo-discursivo de la especie, derivado de disposiciones y capacidades naturales, no tengo duda de que continuará en operación y en aumento si tenemos en cuenta las potencialidades técnicas futuras. Persistirá, sin duda, la tendencia a procesar o reelaborar las grandes narrativas sobre primeridades y ultimidades, resistirán también las formulaciones aporéticas y emergerán sistematizaciones religioso-místicas englobantes y plataformas simbólicas transcendentales con pretensión universal. Concretamente, persistirán ciertas religiones porque las preguntas como “por qué estoy yo ahora aquí”, “qué debo hacer” y “qué puedo esperar” van mucho más allá de las respuestas que puede aportar la ciencia; esta no sabe, no responde. Pero también la metafísica subyacente a alguna de esas grandes narrativas favorecerá y robustecerá otros iconos; si nos dejamos guiar por las tendencias actuales que van ganando volumen e intensidad, parece razonable esperar que las grandes narrativas transcendentales que van a ocupar el primer puesto a escala mundial van a ser las que promulgan en su decálogo la indiscutible dignidad de la vida, los derechos humanos, los ideales democráticos de igualdad, justicia y libertad, la defensa del ecosistema global, etc., todo como principio moral inalienable y regulador, como base teórica a implantar, pero teniendo en cuenta también contingencias y momentos culturales determinados; por consiguiente, los valores privativos de las culturas locales se verán gradualmente afectados. Esta Cultura transnacional, que potencia la común humanidad en un nivel abstracto para hacer posible el diálogo internacional, camina lentamente hacia la creación de una justicia y orden mundiales, aspira a la consecución de un cosmopolitismo postécnico fundamentado en el establecimiento de un sistema mundial científicamente organizado, aunque sin cerrar la

puerta al hoy imparable juego nacionalista. La transnacionalización cultural es vista como el *locus* de enunciación de la Cultura. Desde esta perspectiva podemos imaginar una fase nueva: la Postcultura de las culturas. Obviamente la realización de este panhumanismo racionalista reformulará los conceptos de alteridad y solidaridad, como voy a indicar, convertirá en fluidas y porosas las fronteras culturales y geopolíticas y, en consecuencia, tendrá que afrontar la creciente tensión entre la presión pluralista centrífuga y la comunitaria centrípeta, potencial de oposición imposible por el momento de erradicar. Al solucionar unos conflictos aparecerán otros y todos juntos revelarán dimensiones extrañas, terribles, espléndidas y auténticas de la vida humana.

Además, y no menos importante, hay que reconocer y justipreciar en todo su valor de futuro el hecho de que el Estado ha sido herido por la economía global de la *World Trade Organization* y vulnerado por los problemas de cobertura mundial como, por ejemplo, la Unión Europea, el desarme nuclear, nuevas formas internacionales de asociación y solidaridad, etc. Actúan hoy más de 40.000 organizaciones internacionales no gubernamentales y no lucrativas que distribuyen a escala mundial más dinero que las Naciones Unidas —excluido, claro está, el Banco Mundial— y que canalizan dos tercios de las donaciones de la Unión Europea. El flujo del capitalismo con sus sistemas de información, productos, redes y personas que demandan protección legal mundial sobrepasa espacios, tiempos, lenguas y culturas, pero crea Cultura, la post-post-moderna, siempre en movimiento, inestable, sujeta a redefiniciones y a contradicciones internas. Momentos y etapas que causan incertidumbre, dilemas y frustración, pero que también provocan la imaginación creativa para configurar una nueva *weltanschauung* cultural predominante operadora de universalización. Con este nuevo modo cultural vamos ciertamente más allá de la solidaridad humana porque reconocemos y propugnamos la fundamental humanidad, la consanguinidad humana, y porque creamos nuevas formas imaginativas de intersubjetividad cuando exorcizamos la oposición al Otro, porque todos somos Otros en la dimensión humana que es de todos. ¿Vamos, por tanto, a la conformación de pueblos metaétnicos? Para matizar la respuesta es necesario reactivar la formulación plural disyuntiva sobre culturas que he diseñado antes.

No se puede dudar de la indigenización y naturalización por doquier de significantes universales, que nos deslizan, aunque lentamente, hacia una orientación cultural homogénea; pero en contra batallan otros factores de no menor peso y consistencia, curiosamente activados en reacción funcional por las indiscutibles fuerzas generalizadoras. En resumen, bajo esta perspectiva se perpetuarán aquellos conjuntos constituyentes integrados por aspiraciones y problemas que seguirán siendo de todos, aquellos que sigan radiando lo común y radical en toda y cualquier alteridad.

La razón es que esos procesos de convergencia cultural abstractos y de principios generales nos engrandecen y protegen en generalidad, pero a la vez que nos deshumanizan y devalúan en particularidad. Y la reacción no se hace esperar. Los procesos de globalización y la generalización del consumo provocan el retorno a las raíces, la vuelta a lo propio y la afirmación identitaria segmentada. El volumen de la emigración posmoderna está originando la aparición de nuevas comunidades culturales que irán en aumento no solo cuantitativamente sino, lo que es más importante, en creación híbrida cultural. El espacio de la minoría, del refugiado y del emigrante se convertirá en un poderoso *foyer* o *lieu* productor de significado diferencial, con vocabularios éticos y lógicas pragmáticas bien diferenciados y segregados tanto del lugar de origen como del de residencia. Dobles culturas con al menos dos códigos de acción y pensamiento que podemos calificar como *ni-ni*, o sea, ni de aquí ni de allá, que reformularán el yo individual y reinventarán la morada etnocéntrica en contradicción con la transnacionalización cultural contemporánea pero que, creo, adquirirán con el tiempo un estratégico espacio de enunciación, exigencias y acción. Si a esto añadimos el voluminoso turismo permanente y afincado, la cultura de desplazados, no solo persistirá sino que aumentará haciendo proliferar ecologías culturales bivalentes y originales en su hibridez. Estas culturas *entre*, esto es, localizadas en intersticios cosmopolitas, se convertirán cada vez más en el efecto contrario y perverso de la globalización, lo que tenderá a provocar no solo autoafirmación en hibridez sino que incitará, quizás, a la protesta activa y generalizante no siempre pacífica. Agitadores, gentes de conciencia social y partidismo político, no serán ni estarán ajenos. La reacción promoverá estrategias de resistencia.

Podemos aventurarnos a proyectar al futuro los procesos de endurecimiento identitario de kurdos, palestinos, judíos, chicanos, amish, pueblos indígenas norteamericanos y australianos, hispanos y asiáticos en las culturas metropolitanas de Nueva York, Chicago o Los Ángeles. En todos ellos la colonización, la humillación y la persecución han intensificado la idea y el sentimiento de afirmación colectiva, lo que ha llevado a algunos grupos a reivindicar lenguas y derechos en foros internacionales, hecho que nos devuelve también a la base emotiva y fundamento ideológico si queremos justipreciar la potencia y permanencia de esos grupos; anclaje primario que no desaparecerá, sino que creo se incrementará en las diásporas marginadas y explotadas —o que se sienten tales—, que a su vez idearán nuevas formas de resistencia. Todavía más: si hablamos del lenguaje de las ideas y de los símbolos, el caso de Québec es significativo, pues se ha agudizado cuando ambas culturas más se han asimilado e hibridizado, esto es, cuando Québec se ha industrializado y urbanizado, o sea, cuando se ha posmodernizado. Necesitaremos nuevas coordenadas imaginativas para categorizar nuevas modalidades culturales y clasificar nuevas floraciones de afiliación, pero el futuro inmediato va a ser tericamente multicultural.

No obstante, esta previsión no significa que todas las culturas actuales van a permanecer; incluso pueden desaparecer elementos sin que afecten esencialmente a la cultura en cuestión, pues en definitiva su especificidad se debe más al carácter de la interrelación de las partes con el todo que a sus componentes concretos. Por otra parte, el ocaso y desaparición de culturas es un hecho continuo y conocido; también, el cambio permanente de las mismas. La transformación reciente de la definición de familia y matrimonio es algo actual, por lo que no voy a detenerme, pero sí quiero recordar que en alguna de sus variaciones fue prevista y aconsejada por M. Mead hace más de medio siglo. La lengua es otro buen exponente: solo puede sobrevivir si se le permite la demografía; hoy pasan algo de seis mil las lenguas activas, de las que se calcula que quedarán reducidas con el tiempo a unas seiscientas; en Australia van a desaparecer las 250 que todavía se hablan. Las miles de lenguas desaparecidas han sido una pérdida irreparable porque con cada una de ellas se ha ido un modo particular de vida. Algunos elementos culturales viajan mal, como el vino, a ecosistemas diferentes, pero no así la religión, que tiende a reactivarse cuando en el grupo todavía no han cristalizado otros iconos de identidad. Las identidades religiosas, al ser más poderosas, más permanentes y exhibir mayor riqueza de contenido creencial y simbólico-desiderativo, tienden a crecer, más cuando las culturas carecen de otros elementos materiales de autoafirmación *ad extra*. La proliferación de *cargos-cult* nos hace pensar en la génesis y consolidación de fundamentalismos político-religiosos.

Y por último —no quiero extenderme más para no continuar equivocándome—, unas conjeturas sobre el nacionalismo en su dimensión cultural: seguirá siendo el drama moral de este siglo. Como ya he indicado, la variedad cultural es inevitable, como inevitable es prescindir de guías potenciales de pensamiento, creencia y acción; la vida, tal como es y tal como la vivimos, es motor de culturas, y estas de aquella. Presiones externas homogeneizadoras y procesos de convergencia fomentan el incremento y la invención de diferencias y radicalizan identidades histórico-políticas —o supuestas tales— que se juzgan preteridas en su dimensión existencial y cultural. Esta formulación de identidad tiende a idealizarse como la encarnación y expresión de la particular cultura de un pueblo, constituida por ideas, creencias y tradiciones, a veces ficticias y en realidad continuamente re-creadas y manipuladas, por lengua propia, en algunos casos, y por instituciones con cierto sabor local, elementos todos que junto con el territorio apelan a sentimientos primarios de incardinación y reviven emociones solidarias, pero en un entorno regional, en parte porque otras adscripciones —como la familia, la comunidad y el Estado— están siendo erosionadas por energías globalizadoras.

Con estos componentes básicos el *cocktail* resultante puede ser doblemente explosivo: en determinadas circunstancias políticas extremas lleva a la limpieza étnica, a la vio-

lencia propia de la estrechez mental y a la balcanización etnocéntrica y, en condiciones menos severas, a la retribalización nostálgica interna. España, la Unión soviética, Canadá, India, Sudán, Nigeria, Sri Lanka, Estados Unidos e Inglaterra ejemplifican posiciones durables en el *continuum* que polarizan los dos extremos. Por otra parte, el nacionalismo, con su programa y poder discursivo y con su primaria irracionalidad — en sentido antropológico— e idealización del nosotros, crea mitos, héroes tribales a los que deifica, produce significados, signos, banderas y símbolos que gratifican profundamente y es capaz de enfervorizar a las masas en momentos críticos en defensa del grupo y de lo propio. Ambas versiones, especialmente la segunda, viajarán, estimo, por muchos años a lo largo de este siglo.

En cuanto a las culturas no marcadas por el nacionalismo *a ratio* fuerte, el pronóstico es menos problemático: no puede haber —repito— un modo de vida sin cultura; asumo también que las culturas irán incorporando, y cada vez más, valores comunes como igualdad, libertad y justicia, pero siempre coloreados por el *ethos* privativo de cada una de ellas. Las culturas, menores en número y cada vez más sincréticas éticamente, seguirán defendiendo con dignidad y orgullo sus emblemas distintivos y su patrimonio cultural privativo, seguirán acumulando riqueza de significados y exhibiendo un horizonte de vida de valor intrínseco, enriquecedor y estimulante. Cada cultura seguirá escenificando una variedad animadora e inspiradora de otras y todas ellas, dentro de límites impuestos por el azar y la contingencia, dramatizarán en un gran laboratorio de pluralidad de condiciones y posibilidades humanas tanto sus valencias generalizantes como sus plurales formas de humanidad, unas más enriquecedoras que otras, pero todas válidas en su conjunto, porque en relación a los grandes problemas humanos ninguna cultura apronta respuestas definitivas, ninguna es infalible, ninguna posee toda la verdad. Cada vez que desaparece una cultura —y hemos perdido miles, demasiados miles— se nos va con ella algo humano, muy humano.<sup>1</sup> Por último, no dudo de que en adelante tendremos que vivir en pluralidad, con incertidumbre teórica y en incómoda ambigüedad hasta que el dominante paradigma del posmodernismo sea reemplazado por otro, y esto será así porque el drama moral del siglo que comienza es la diversidad cultural, con la que realmente no sabemos qué hacer; pero esto requiere entrar en otro problema.

---

<sup>1</sup> Amplio algunos datos expuestos en mi libro *Las máscaras de la identidad*. Barcelona, Ariel, 1997, y en “La singularidad plural”, conferencia pronunciada en Tokio en noviembre de 1981 y publicada en la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 18, (abril-junio) 1982: 7-27.



# *Genesis of Chastity-Honour Code and its Evolution: a Case Study of Gender Construction<sup>1</sup>*

BY  
HIROKO SHIBA

Much has been written about the honour-shame value system of the Circum-Mediterranean world since Peristiany, Pitt-Rivers and others began to argue on that theme in 1956. To study this value system is, as the former says, to know the fundamental framework of a society as an entity. But, as J. Davis (1977: 253) and M. Herzfeld (1980: 399; 1984: 12-13) criticise, the concept of this moral value system has come to be a kind of theorem of Mediterranean character, in which various values are summed up without examining each historical context, proliferating non-constructive circular reasoning. There are few studies on the formation of these values over a long span of time, as A. Block points out (1984: 59), and no attention has been paid to peculiarities in the formation of culture in each society (Holy 1989: 121). As to Spain, although García Valdecasas pointed out nearly half a century ago that the honour of women, in spite of its importance in Spanish culture, remained unsolved as a historical theme (1958: 157), the concept of honour based on chastity has not been fully studied. Research in this light will make possible historical comparative studies in the truest sense of the word, as proposed by Davis (1977: 15) and J. Boissevain (1979: 83).

As for the time of the appearance of the chastity codes as a crucial component of the gender system, there have been only few studies. J. and P. Schneider trace the code back to the Ancient Ages; the honour code might have emerged with male orientation to control the family against the political pressure of ancient empires and religions, and it might have originated as a violent revenge against the menace of being taken away as slaves to fabricate luxuries in Ancient and Middle-Ages cities (1976: 97-98). Ortner attributes the origin of purity code to the state-related religious thought which demanded higher purity (1976: 9). However, these opinions, as Gilmore criticises (1987b: 7-8), put too much emphasis on the ambiguous state and neglect historical conditions, thus having very limited usefulness in explaining ideological continuity under changed and changing circum-

---

<sup>1</sup> This article is based on my four previous works published in Japanese (1992, 1995, 1999, 2001).

stances. Indeed, J. Goody, who links the virginity code with the dowry system, mentions that the Mediterranean characteristics of putting great value on the virginity of women in their first marriage have social and religious roots (1985: 212). But, we have to inquire, furthermore, into each society, because it must have unique processes in forming chastity codes and gender systems inseparably related to them, and their origins and meanings could be different, even though the phenomena and certain implications of chastity and gender codes seem similar at first glance. Indeed, Joan W. Scott and Ute Frevert remark on the need to scrutinize historical contexts surrounding the appearance of gender systems in each society. So, in this article we will analyse the chastity code that is tied up closely with the honour-shame syndrome in traditional Spain in historical context, presenting a hypothesis as to the time of the genesis of the idea of honour based on chastity and considering its relationship with the gender code. This examination will help clarify the nature of Spanish moral values in the Medieval and Modern Ages and possibly up to the middle of the 20<sup>th</sup> century.

## I. A HISTORICAL REVIEW OF THE CHASTITY-HONOUR SYNDROME IN MEDIEVAL SPAIN

As for the concept of honour based on chastity in Spain, historical analyses have been carried out to some extent by C. Sánchez Albornoz, R. Serra Ruiz, C. Lisón Tolosana and J. Caro Baroja among others. Their studies allow us to get a glimpse of this value system in the past, although, as Sánchez Albornoz himself confesses (1965: 615), the process of its genesis remains unclear and not fully clarified. To make up for this blank, we would like to look at the case of the Kingdom of Castile, based mainly on some judicial documents and historical literature which reflect to great extent its social life.

### 1. The Visigothic period

Since when did chastity come to be a social demand in the history of Spain? The cliché in sixteenth-century Spanish marriage documents, which reads “Here I (the groom) donate ‘arras’ in praise of the virginity of the bride”, seems to contain the remaining concept of Germanic “*Morgengabe*”, glorifying virginity. Was there, then, a chastity code among Germanic tribes? We can find one clue to this question in some stipulations of the *Liber Iudiciorum* promulgated in the middle of the 7<sup>th</sup> Century (654) in the Visigothic Kingdom. It reads as follows: “A man

who deprived a young woman of her virginity will become <enemy> of herself and her family for thirty years (*Fuero juzgo, libro III, título III, ley VII*). And a woman who had a secret sexual relation in a house of others with a man could marry him, if he wanted it (III, IV, VII & VIII). However, when such relation took place in her father's house, the patriarch or his substitute (her brothers or uncles) could kill her (III, IV, V)." The former stipulation shows us that rape was treated just as an ordinary crime, though rather serious. The second insinuates that a woman could have a sexual relation with marriage in view without any punishment. The problem was whether the act had taken place in the patriarch domain or not; if so, it meant an offence against patriarchic authority. This stipulation gives us positive confirmation that the social demand of virginity did not exist at that time, because in a society where chastity is a social requirement --*vigencia*, expressed by Ortega y Gasset (Lisón Tolosana 1966: 313)— the problem is the loss itself or the recognition as such, not the place where the chastity is lost. Therefore, the great respect for virginity expressed in "*Morgengabe*" among Germanic tribes cannot be connected directly to the Spanish chastity-honour value system in the later centuries.

Unfortunately, Spanish judicial history has a great blank between the Visigothic period and the height of the Middle Ages when customs, a great conglomeration of vulgar unwritten laws of various preceding ages, began to be formulated in the form of *fueros* or regional laws. It was precisely during the period from the 10<sup>th</sup> to the beginning of the 14<sup>th</sup> century, mainly in the 12<sup>th</sup> and the 13<sup>th</sup> that the rapid territorial expansion and the development of resettlement were causing a series of crucial changes in the Castilian society. The changes must have left something behind in those *fueros*, which will surely enable us to trace the evolution of the mentality. Indeed, the *fueros* reflect to great extent the community life, for the Castilian people could add articles they felt necessary to the endowed *fueros* or formulate new ones totally by themselves, which were to be confirmed later by their kings or lords.

## 2. Changes in the height of the Middle Ages

### 2.1. Offence stipulations in early *fueros* in Castile

What kind of stipulations on chastity or honour can we find in the Castilian *fueros*? In these laws we do not encounter such provisions, but we do find many on affronts, which is the other face of the coin of the same value system. Rules on affronts formed typical Spanish legislation through the centuries, unlike among the Anglo-Saxons who did not have stipulations of crimes against honour (Pitt-

Rivers 1965: 41). Those who read the Castilian *fueros* will be astonished at how much room is given to the rules on affronts and insult. The later dated the *fueros*, the more regulations there are on them. Since an insult is a violation of a certain social ideology (Serra Ruiz 1969: 76; Trexler 1984: 900), to study the insults of a given society of a given period is to know the value systems and mentality of the people.

Below we shall look at stipulations on affronts against women in the “short *fueros*” (“*fueros breves*”) from the 10<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> Century and in the “extensive *fueros*” (“*fueros extensos*”) since the end of the 12<sup>th</sup> Century and mainly in the 13<sup>th</sup>, which should allow us to trace the genesis of the concept of chastity as *vigencia*, an issue which Serra Ruiz has covered to some extent.

According to Serra Ruiz, the concept of affronts did not exist in every age. In the Roman period all kinds of illegal behavior were expressed by the same one word “*in-iuria*”, meaning injustice, without an idea of classifying them. Then, among Germanic tribes, violations and illegal behavior against the body were recognized as affronts. That is, insult was unspecified and undifferentiated from physical violations. For example, typical affronts among the Visigoths were to cut or pull out the hair and to pull someone down from a horse. These crimes of insult could be valid only when they were done against privileged groups, such as members of royal families including women. And the gravest penalty for such crimes was cutting hair. This non-differentiation between insult and violations against the body continued until the height of the Middle Ages; in the *fueros breves* affronts were still limited to physical violations, so an insult against someone could be expressed through physical violations.

In other aspects of the concept of affronts, however, much changed in the height of the Middle Ages, as Serra Ruiz indicates. First, insulting behaviour came to be gravely punished in comparison with the above-mentioned penalty among the Visigoths. The *Fuero de León*, dated 1017, for example, stipulated the same fine (500 *sueldos*) for insult as for murder committed against a royal official (*sayón*). Secondly, the object of insult was expanded from the restricted privileged group to people in general. Third, for the first time the words “*honor*” and “*deshonor*”, expressing a collective conception, appeared in the *Fuero de Nájera* (1076), located on the upper reaches of the Ebro. Fourth, verbal affronts made the first appearance in the history of insult. Words like “leper”, “gay”, “slave”, “traitor”, “cripple”, “cornuted”, “*forncornio / fodidenculo*” were listed word by word, with some variation from one *fuero* to another. Serra Ruiz surmises that there would be no other insulting words than those written down in *fueros*, because at

that time the value system was not diverse.<sup>2</sup> Now with the appearance of verbal insults the concept of affronts enlarged, though insult itself was still undifferentiated from physical violence —forceful behaviour such as confinement or beating doors of others' houses, and physical violation like striking blows with sticks and stones, pulling someone down to the ground, spreading mud on the face or spluttering in the face of others, and filling the mouth with dung, etc.

As for the fifth point, violence against the symbolic parts of both sexes came to be specified as an affront. The *Fuero de Sepúlveda* stipulated a fine, though of a small amount, for grasping the breasts of women or giving a kiss to them: in the case of virgins 1 *maravedí* and married women 4 *maravedies*.<sup>3</sup> The *Fuero viejo*, a collection of the old consuetude in Leon-Castile first compiled in random fashion in the middle of the 13<sup>th</sup> century and ordered and edited in 1356, stipulated the mutilation of the criminal's hand and hanging for an offender who deprived a woman of her virginity with a hand (*libro II, título II, ley II*). It is noteworthy that breaking virginity was then treated not as sexual but as an act of pure violence against a part of the female body.

As to violence against men, tearing someone's hair, above all the beard, was treated as the gravest affront to men's dignity. The *Fuero de Miranda de Ebro* (dated 1099) stipulated, in addition to a fine equal to that for murder, the mutilation of the hand with which the crime of grasping the hair or the symbolic parts of a man, like the beard and testicles, was committed (item 21 according to Serra Ruiz, though the version of Muñoz y Romero does not itemise). This affront of tearing another's beard is described in the famous epic *Poema de mio Cid* depicting the hero, El Cid Campeador, who lived in the late eleventh-century Iberian world. These values, possibly originating from the Semite, might have been introduced from Al-Andalus, Islamic Spain, through intimate contact with the Muslims in times of peace as well as of war. It is no wonder that the Christians would have adopted Muslim values as their own, judging from their high consideration for the Muslim's nobleness and virtuousness. Anyway, this high value on the hair and beard was maintained during the height of the Middle Ages, for the composition of that epic is thought to have been in the 12<sup>th</sup> century or at the latest at the very

---

<sup>2</sup> These words were listed in the *fueros* of Lara (1135), Avelés (1147), Peralta (1144), Cetina (1151-57), etc. (Serra Ruiz 1969: 54). The last word means vicious, coward, passive homosexual according to the glossary attached to *El Fuero Viejo de Castilla*, Junta de Castilla y León, 1996.

<sup>3</sup> See Saez, p. 510. This stipulation is in the first part written in Latin of the item 186 of the *Fuero* in Romance. It must have been in the old *Fuero* in Latin confirmed in 1076 or probably been added to it a little later. See Saez, p. 510.

beginning of the next century (1207). The pact between the two cities of Plasencia (Extremadura) and Escalona in around 1200, for example, aimed to protect the honour of villagers from affronts against their hair as well as to defend mutual benefits (Serra Ruiz 1969: 92).

As for the sixth point, the married came to be separated from those who were single. When a married person was offended against, the fine for the crime was much graver than in the case of an offence against a single person; for example, in the *Fuero de Miranda de Ebro* it was three times graver. Because any affronts against the married were considered to be also against the spouse as well, an offence against a married woman, above all, was taken as a direct insult against her husband (Serra Ruiz 1969: 49). So, when someone struck, injured or scratched a married woman, or pulled her hair, the fine was sometimes as much as for murder.

As for the seventh point, mention of rape was made for the first time in the *fueros*. It was also the *Fuero de Miranda de Ebro* that first referred to rape; it just read “not to murder the rapists” (Muñoz y Romero 1977: 348). The *Fuero de Santo Domingo de Silos* (Burgos, adjacent region to Miranda), dated 1135, stipulated a fine against rape as the punishment (Barrero García 1972: 579). Moreover, the *Fuero de Escalona* (southwest of Madrid), dated 1130, punished this crime with the maximum penalty. But these stipulations can be considered exceptions in the first half of the 12<sup>th</sup> century when the overwhelming majority of the *fueros* did not even insinuate that crime itself.

From these new phenomena we can see the tendency that the upper basin of the Ebro and the other frontier areas were sensitive to offence prior to any other regions. The reason might be the fact that in these areas battles occurred most frequently in the Peninsula at that period, because, as Trexler supposes (1984: 899), offence might have begun in battlefields. Precisely, the upper basin of the Ebro was on the route of the incursion of the Islamic army as well as being an area of conflict between the Christian kingdoms of Leon-Castile, Navarra and Aragon over veins of iron and salt (García de Cortázar 1985: 54-55). No wonder the masculine value as a soldier came to be stressed through continuous battles and that people in the area became extremely sensitive to physical vulnerability. Also, the first reference to violence against a specific part of the female’s body in the *Fuero de Sepúlveda* and the earliest and severe provision against rapists in the *Fuero de Escalona* must derive from the fact that these cities were situated in those days in the unstable frontier area between Castile and the Islamic Spain.

## 2.2. *Affronts in the Extensive Fueros*

Offence expanded and varied in both the verbal and behavioral spheres in the “extensive *fueros*”, above all in specifying affronts against women. The *Fuero de Alcalá de Henares*, dated 1223, acknowledged as affronts violence against the symbolic parts of the female body, such as grasping the breasts or the genital organs, punishing them with a fine of 2, 3 and 5 *maravedies* against virgins, widows and married women respectively (items 85-88). These amounts of fine, however, were still equivalent to those for other acts of violence in general such as blows or pulling someone down, which means that those specified acts of violence against women were treated at that time just as a simple form of affront. The *Fuero de Ledesma* (assumed in the 13<sup>th</sup> century) stipulated as insult the grasping of hair, taking off of hoods, exposing of the legs and the body (Serra Ruiz 1969: 109). In the *Fuero de Cuenca*, which became perfected down to the minutest detail of legislation toward the middle of the 13<sup>th</sup> century as if it were the “Law of Extremadura” (García Gallo 1975: 454), the grasping of the hair of a woman was punishable with the fine of 10 *maravedies*, while pushing or striking a woman incurred a fine of from 5 to 30 *maravedies* according to the damage. On the other hand, this *fuero* stipulated the severe punishment of 300 *sueldos* (a *sueldo* was equal to a *maravedi* at that time) for robbing a woman while taking a bath or for stripping her of her clothes, and 200 *maravedies* in addition to becoming the victim’s family’s “enemy” (subject to their private revenge) for cutting her in the breast or her skirt<sup>4</sup> (*capítulos* XI-30-34). The *Fuero de Plasencia* in the family of that of Cuenca punished the grasping of the breasts of a woman with the fine of 100 *maravedies*; that is, one fourth of that for murder, and becoming the “enemy” (item 89). The *Fuero de Sepúlveda*<sup>5</sup> (the latter part in Romance of item 186) stipulates a fine of as much as 500 *sueldos* in case of low noblemen (*hidalgos*) for grasping the breasts of women. These regulations allow us to know that the various acts of violence came to be specified, separating little by little acts of violence against the symbolic parts of the female body from violence in general and recognizing them as increasingly grave insults in the course of the 13<sup>th</sup> century.

Rape, referred to only exceptionally in the previous century, makes frequent appearances after the turn of the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries, fixing severe punishments.

---

<sup>4</sup> It is interesting to know that the expression of “*cortar el traje*” (to cut the cloth) indicates today a genre of critical gossip (Gilmore 1987a: 71).

<sup>5</sup> The *Fuero* in Romance must have been compiled over rather long period at the end of the 13<sup>th</sup> century, judging from the gothic script of that time by various hands (Saez 1953: 13), though it was handed over in 1300 to the judge sent by the king to the city.

One example is the *Fuero de Madrid*, which stipulated capital punishment for that crime (item 110). The *Fuero de Ledesma* stipulates a fine of 300 *sueldos* if a woman's accusation with shouting "*fula me fodio o me desorno*" (So-and-So has violated me or dishonoured me) and tearing her hair is proven (item 191). A similar situation was also provided for in the *Fuero de Alcalá de Henares*, though the fine was less, namely, 108 *maravedies* (item 9). The *Fuero de Cuenca* punished the rapist of a single woman and the helpers of such a crime with 300 *sueldos* as well as becoming the "enemy"; the rapist of a nun with being pushed down from a cliff or, if fugitive, with the confiscation of 500 *sueldos* from his property; and he who raped a married woman with burning at the stake or, if fugitive, with the confiscation of his whole property to be bound to her husband, as well as becoming the "enemy" (items 11-24, 25, 27). The *Fuero viejo* (II, II, III) also stipulated against rape, though the date of the stipulation is unknown. It reads that the victims should accuse men of rape before royal officers (*merinos del rey*), and that to receive those appeals and to persecute the rapists the officers can enter any seigniorial domains (*behetrias, solariegos*). This law would have been probably provided for in the middle of the 13<sup>th</sup> century at the beginning of the reign of Alfonso X, who tried to expand royal authority to every corner of his kingdom with the aim of judicial unification, or little after 1272, when the *Fuero Real* was invalidated. Further, in 1274 the Parliament (*Cortes*) declared rape a Royal Court crime, too, as were the break of a truce, the intrusion of a house, the destruction of roads, and betrayal (*capítulo* 46). This decision of the *Cortes* surely indicates that by the second half of the 13<sup>th</sup> century rape came to be regarded at the realm's level "to bring ignominy to the victim and her relative", as stated in the *Fuero de Ledesma* (item 190), which also treats it as equivalent to murder and treason.

From these stipulations of the various *fueros*, we can notice that the rape of a married woman came to be considered the gravest crime, compared to that committed against a single woman, maiden or widow. This is the crucial point in understanding the nature of the concept of chastity in Castile, because it departs from the concept in other European societies that used to stipulate punishment only for rape committed against virgins. For example, in tenth-century England a man who lay with a virgin lost his life through dismemberment and in the 13<sup>th</sup> century he was punished by blindness and castration, while there were no references regarding married women. In Catalonia, also, virgins and then widows were of much more concern than married women. Men accused as rapists used to say as their excuse for immunity that the women had not been virgins (Pérez Molina 1997: 257, 260), which proves that married women remained vulnerable without legal protection.

### 2.3. Evolution in mentality relating to the chastity

#### 2.3.1. Suspicious eyes on women's sexuality

These grave punishments in Castile against rape resulted in causing women ominous effects; the great importance put on female sexual intactness in the 13<sup>th</sup> century led people to turn suspicious eyes on every woman. Women were watched to see if their chastity was maintained intact. If a woman lost her virginity, she had to wear a hood (*toca*) just like married women (Azpiazu 1995: 250), while virgins had long hair without a hood. Here is a testimony of persistent and tenacious public eyes. And at last occurred a crucial change of direction; since the 13<sup>th</sup> century, lawsuits against rape brought by women began to be turned down and, in addition, those women were treated as whores (Anderson *et al.* 1992: 462).

In parallel with this serious change, a new regulation appeared for a situation that had never been stipulated for before: the *Fuero de Cuenca* regulates that if a raped or kidnapped married woman ran away with the man and was arrested in the city territory, she would be burned at the stake with him (item XI-25). This specific situation was distinguished from adultery by only a very fine line and opened the way for punishment against adultery, which had never been referred to in the early Leon-Castilian *fueros* we have so far examined. Now we have to look into how adultery appeared and has been treated in Castilian laws, which will clarify the characteristics of the Castilian concept of chastity and honour. The comparison with other regions will be of use.

#### 2.3.2. Appearance of provisions against adultery

In Catalanian region, the *Fuero de Agramunto* (dated 1113) had already regulated against adultery, which is the oldest stipulation in the Iberian Middle Ages on adultery. The punishment stipulated was to drag and whip both adulterer and adulteress around the town while “stripped to the skin”<sup>6</sup> (Muñoz y Romero 1977: 402). This was the typical punishment common in the Occident for adultery. The combination of whipping while being dragged is considered to be an invention of medieval Europe (Trexler 1984: 888), although Roman<sup>7</sup> and Germanic adulterers and adulteresses had also been whipped. It was a humiliating sanction against the two persons concerned. It is noteworthy that there was no appearance of the adulteress' husband.

---

<sup>6</sup> In the Middle Ages, this expression did not mean totally nude, but “with only underwear” (Bernis Madrazo 1956: 21).

<sup>7</sup> *Lex Julia* by Augustus permitted the father to kill the adulterer if he killed his adulterous daughter, and the husband to kill the adulterer in certain conditions, but did not allow him to kill his adulterous wife (Pérez Molina 1997: 270). These stipulations let us know that the wife's adultery at that time did not cause dishonour for her husband but to her father because of the Roman system of patriarchy.

Contrary to this typical European regulation against adulterers, the early Castilian *fueros* were silent about adultery itself and the concerned parties themselves never appeared; instead, as we have seen, those *fueros* listed “*cornudo*”<sup>8</sup> as verbal offence. This Castilian attitude toward adultery makes a striking contrast with the above-mentioned Catalonian *Fuero de Agramunto* and the other European societies, implying thus a certain difference in mentality.

In Castilian legislation provisions against adultery appeared for the first time from the middle of the 13<sup>th</sup> century after the aforementioned subtle regulation of the *Fuero de Cuenca*. As to the treatment of adulterers, there are some variations. The *Fuero de Zorita*, a derivation from the *Fuero de Cuenca*, stipulated that a married woman who was found to have a lover would be banished from the city after being whipped (item 260). And the *fueros* of the Vizcaya region where the ancient Vasque tradition of egalitarianism remained alive provided for utterly equal punishments against adulterers and adulteresses (Martín Rodríguez 1973: 310-311). In other regions there were also some *fueros* which allowed a wife to murder her adulterous husband (Montanos Ferrin 1980: 96), while a married man who had a lover would be punished (*Fuero de Cuenca*, items XI-37, XIII-3, 8). However, the majority of *fueros* stipulated the right only for the husbands to murder their adulterous wives and the lovers, which indicates that the adultery of wives was generally considered more serious. The most typical regulation for adultery was to allow the husband with immunity to kill his adulterous wife and her lover caught in the act of assault. If he murdered only one of them, however, then he was levied with the fine for murder and became “enemy” of the victim’s family (for example, *Fuero de Cuenca*, item XI-28; *Fuero Real*, 4-7-1; García Ulecia 1976: 262). Moreover, though exceptional at that time, the *Fuero de Soria* admitted murder, when adultery was proved, even if the offenders had not been caught in the act.<sup>9</sup>

Historically speaking, the Germanic tribes admitted private revenge sanctions in the case of flagrant delinquency. Among the Visigoths the right to murder an adulteress was sanctioned against the infringement on patriarchy as well as subversion of the social order. Even in the Middle Ages until the 11<sup>th</sup> century, the husband and the children, or

---

\* As to the meaning of this insulting word, we are of the opinion of Kenny (1969: 83) and Block (1984: 52): it originated from the fact that a he-goat allows another he-goat to mount his she-goat. There certainly existed in Modern-Age Spain an insulting word “*cablito consentido*” (Candau Chacón 1993: 199), which means nothing but a he-goat that permits such a relation tacitly.

<sup>10</sup> But in the later centuries, “*flagrante delicto*” would not always be the precondition; Queen Isabel granted amnesty to the soldiers who had killed their wives for alleged adultery during their absence in the war of Granada (Sánchez Ortega 1982: 120).

husband's relatives in the absence of children, or any co-villagers could indict an adulteress for disturbance of the social order (García Ulecia 1976: 260, 262). On the other hand, in the regions of Leon and Galicia, from the 9<sup>th</sup> to the 11<sup>th</sup> century both men and women who had extra-marital relations used to get off with a fine (Sánchez Albornoz 1956: 621). So, it seems that the traditional punishment against adultery had been partly maintained until the end of the High Middle Ages with regional variations.

These situations changed radically from the 13<sup>th</sup> century. Along with the formation of the concept that the loss of a woman's chastity brought dishonour to the family in addition to herself, the meaning of adultery and so the way of coping with it changed drastically. The *Libro de los Fueros de Castiella*, the oldest collection of the regional laws of Castile from the 11<sup>th</sup> century to the time of the compilation in the middle of the 13<sup>th</sup> century, declared that an adulteress was obliged to be liquidated by her own relatives to restore their honour (Serra Ruiz 1969: 125). This regulation is nothing but the direct and merciless result of the formation of the chastity-honour code.<sup>10</sup>

Even *fiancées* were treated just the same as married women, when they lost their chastity. It could be firstly because the loss of matrimonial / sexual faithfulness might cause direct and destructive damage to husbands / *fiancés*. Adultery would cause fatal damage to his reputation of manliness, which constitutes the crucial component of the honour complex: dishonour was due to the failure of his obligation to protect his wife / *fiancée* intact from outsiders' attacks. Secondly, in the nuclear family, which has been utterly predominant in Castile above all since the 13<sup>th</sup> century (Martín Cea 1986: 88, 98), the husband-wife relationship would tend to be more emphasised than in the stem families or patrilineal families where the vertical relation has been more stressed and the marital relationship has been underestimated and even disregarded, it being seen as a threat against the consanguineous solidarity.

So, private revenge against adulterers came to have the implication of liquidating the living testimony of the husband's dishonour, according to Pitt-Rivers (1966: 75). It would be for this reason that the husband could kill both adulterer and adulteress with immunity for the sake of wiping out his dishonor, but murdering one of them would be regarded as homicide, losing this legal motive. Moreover, the *Fuero de Sepúlveda* (item 73), one of the leading *fueros*, and other numerous *fueros* allowed relatives, besides her husband, in the second degree of an adulteress to kill her. That

---

<sup>10</sup> So, we do not agree with the opinion of Córdoba de la Llave that the right to murder the two persons concerned with immunity stipulated in many Castilian *fueros* was inspired by the *Fuero Juzgo* (Romance version of *Liber Iudiciorum*) (1993: 120).

is, adultery did not only dishonour the husband, but degraded the kinship of an adulteress herself, as Montanos Ferrin points out (1980: 96). Adultery was no longer infringement of patriarchy but defamation of a certain range of her kinship. So, the kinship had to demonstrate to the community that they lived with dignity. In the words of Sánchez Albornoz, they were obliged to dedicate the lives of their own or kinship to “the altar of honour” (1965: 649). He (and Molina Molina who follows the great historian) indicates without arguments that by the 13<sup>th</sup> century matrimonial honour, that is, honour based on the faithfulness of wives, prevailed among the people from the aristocracy to the peasants (1965: 624; Molina Molina 1990: 402), though we do not agree with his opinion that this honour derived from the chivalry honour. Also, Carlé mentions that the faithfulness to husbands on the part of wives became required in the 13<sup>th</sup> century, which was called “*honestidad*” in the next (1988: 81).

From a gender’s point of view, we witness here the very establishment of a gender category concerning femininity on chastity, since gender, as Scott accurately notes, is a primordial order that gives significance to power balance between both sexes (1986: 106-107). In this Castilian genre, the relation to dominate and to be dominated goes too far; women were obliged to protect their sexual chastity at the risk of their own lives. There the men’s superiority is definitely expressed by purging women in case of the loss of chastity.

### **3. The formation of the concept of honor based on women’s chastity**

#### *3.1. The genesis of chastity code*

We can, thus, realize that the Spanish concept of honour emphasizing women’s sexual integrity was fermented in the course of the 13<sup>th</sup> century, possibly by the middle of the same. At the outset an offence against women was referred to only as general violence, but acts of sexual violence, among which rape appeared as time went on, came to be specified and sanctioned with severe punishments. In other words, the gravest insult against women proved to be violence specifically against their sexual parts. To have their sexuality affronted was regarded as disgracing the honour of a woman’s family as well as herself. The rape of a married woman was regarded as tantamount to an affront against her husband, and treated as equivalent to the other gravest crimes, murder, arson and all cases under the King’s jurisdiction, as the *Fuero de Sepúlveda* (item 33) manifestly declared. Thus, a woman who had not suffered sexual violence was called an “honorable woman” (“*mujer honrada*”), and the word “honour” was used in the narrow sense to mean “virginity” for

girls and “faithfulness” for wives. This meaning continued unchanged until at least the middle of the 20<sup>th</sup> century. Until that time the custom of showing the blood-stained sheet of the wedding night to the husband’s family remained alive all over Spain (Casas Gaspar, cited by Brandes 1980: 182), as is maintained even today in the Islamic world.

The more women’s sexual intactness was emphasised, the more severe criteria were demanded. The more rigorous criteria, in turn, led to making chastity the more sacred. Circulating in such a closed cycle, the consciousness of chastity would probably have intensified itself in the mentality of the Castilian people. We can see the process of this radicalization in the criterion of being a whore. Until the middle of the 13<sup>th</sup> century a woman proven to have had sexual relationships with more than five men was regarded as a prostitute, as indicated in the *Fuero de Cuenca* (item XI-43) or in the *Fuero de Teruel*, which belonged to the family of this *Fuero*. But by the end of the century, as mentioned in the *Fuero de Sepúlveda*, a woman came to be treated as a whore, if proven to have had sexual relationships with two or three men (item 235). This means that if a virgin were raped by a couple of malicious men, she could be, if not killed, disgraced and discarded by her family and compelled to live a marginal life in society. Indeed, even in the middle of the 20<sup>th</sup> century, a rumour of the loss of virginity expelled a girl from her natal village (Lisón Tolosana 1966: 332). Remember that it was precisely in the 13<sup>th</sup> century that any accusation of rape on the part of a woman which had been stipulated as her right and obligation by many *fueros*<sup>11</sup> came to be turned down, getting her treated as a prostitute. Thus the biggest reason, aside from poverty, that a woman had to go down to be a whore in the late Middle Ages and the Modern Ages was nothing but this merciless concept of honour.

Such a situation was shown, for example, by notary documents in Málaga at the beginning of the Modern Ages (López Beltrán 1985: 100). A similar thing happened also in southern France; 21 women out of 77 who were labelled whores in Dijon in the period from 1440 to 1540 were reduced to this status because of having been raped, which constituted the biggest factor (Rossiaud 1976: 301). Since the dishonoured women could not live but as whores, the formation of the concept of chastity-honour and the propagation of prostitution in the late Middle Ages were intimately related.

---

<sup>11</sup> *Fuero Viejo* (II, II, III) states that “... deve ella dar bozes e apellido alli do fuere el fecho e rrascarse, diciendo ‘fulano me forçó’...”; Soria (item 532), Ledesma (item 191), Alcalá de Henares (item 9), Cuenca (item XI-26), *Libro de los Fueros de Castilla* (item 14) (Aguado, et al. 1994: 191-192), etc.

So, the loss of “honour” by violence, or being regarded as such, meant physical or social death. In this context, to keep chastity on the part of the woman herself and to defend it on the part of her family came to be a social demand; thus, the whole society came to be extremely sensitive, and even paranoiac, regarding the chastity of women. For example, in sixteenth-century Castile a mother hurried to the local justice with some witnesses to obtain a notary certification that her eight- or nine-year-old daughter did not lose her virginity, despite bleeding much from “*la boca de la madre*” (the mouth of the mother) due to an accident while she was playing (López Beltrán 1985: 101).

Indeed, since the fore-mentioned *Ordenanzas de Alcalá de Henares* (1348) legislation hardly addressed rape any further in the late Middle Ages and the whole of the Modern Ages and limited itself to stipulating punishments against adultery, bigamy and incest. The sole exception was *estupro* or sexual violence against minors (virgins). Even in this crime, the accused were not imprisoned but only required to pay bail, and, if they could not pay it, it was enough for them to stay where they lived and to present themselves at summons (*Novísima recopilación*, 1805, XII, XXIX, IV). Here is an astonishing difference between the severe punishments at the height of the Middle Ages as mentioned above and this lenient measure, near to remission, in the Modern Ages. Furthermore, if committed against a maid, she herself was also punished (*Novísima recopilación*, XII, XXIX, III). It is worth noting that there is no provision for rape committed against adult women. The sole reservation was that women would not be punished if they were forced (*Fuero Real*, IV, VII, 1, *Nueva recopilación*, 1567, VIII, XX, 1, *Novísima recopilación* XII, XXVIII, I). But this appeal seems to have been in vain, judging from the above-mentioned refusal since the 13<sup>th</sup> century.

This change in treating rape, we suppose, could happen through confusion between the compulsory loss of chastity-honour and the voluntary, because either of the cases brought about the same disgrace. Thus, the increasing consciousness of chastity that at first condemned men severely for depriving women of their chastity came to turn itself against women, making no distinction in punishments and social sanctions against those without chastity for whatever reasons. Any loss of chastity came to be regarded as voluntary on the part of women.

## 2.2. *The evolution of men's honour*

It is noteworthy to indicate that as this chastity code came to be formed, the gravity of men's honour or masculinity moved.

At the height of the Middle Ages masculinity was thought, as we have glimpsed before, to exist particularly in the beard and it was treated as the symbol of masculinity and honour of men. So, affronts against it were regarded worth the life of offenders, and so revenged by all members of a community, according to the early *fueros*. In later years, tearing of the beard continued to be an affront and was even applied to animals, whereby tearing the tails of others' animals was a fineable offence (*Fuero de Cuenca*, item XXXIII-19).

It is obvious, however, that the value of beards as the symbol of masculinity comparatively diminished as time went on, though with much variety among the *fueros*. While the *Fuero de Cuenca* still stipulated for this affront the fine of 200 *maravedies* and becoming "enemy" (item XII-8), the fine provided by the *Fuero de Madrid* was only 2 *maravedies* for the villagers (*vecinos*) and 1 *maravedí* for non-qualified neighbors (*moradores*), and when the offence took place in the City Hall or the Law Court the fine was 20 *maravedies*, equivalent to one-fifth of the fine for killing a villager (items 5, 28, 45). In the *Fuero de Sepúlveda* the fine for tearing the beard was 5 *maravedies* and becoming "enemy", though this would cease once the offender had also had his beard torn, when it grew if he did not already have one (item 58). And, even for affronts against beards in the City Hall the fine was only 10 *maravedies* (item 240).

In short, as the honour-shame of a woman came to be evaluated in her sexuality, a man's honour moved its gravity from the physical integrity of himself to carrying out his obligation to defend the honour of his family's women, above all his wife, in the general process of escalating the obsessed consciousness of honour.

As to this responsibility of men, Kenny indicates that the conscience of honour contributed to the making of man as a defender of his family (1969: 81). According to Saunders, the notion that it is men's obligation to defend the intactness of each family or family group is keenly embraced by autonomous groups or in marginal areas from central state powers, and there the honour of family consists of the reputation for men's ability to defend its intactness (1981: 448). Thus, Castilian people in the settlements in newly acquired territory or in conflictive areas came to regard that manliness depended above all on the fulfillment of this obligation, which constituted the most important element of man's honour. And, when the wife is deprived of her chastity, the other side of manliness is exposed under the critical eyes of the community: whether he has enough virility and bravery to avenge his own family in order to recover his honour. If he fails in carrying out this obligation, he would receive a double reproach from the community —*cobarde* (coward), the gravest insult against a man as well as *cornudo*.

Here exists the peculiarity of the Castilian and mostly Mediterranean concept of honour, which emphasises more the horizontal relationship on requiring chastity to symbolise the intactness of nuclear families, while in patriarchal or caste societies the vertical relationship is more stressed for having legitimate offspring in order to perpetuate the lineage or the stem-family and its property or to maintain purity of social strata or caste.<sup>12</sup> To inquire as to what and to whom the disgrace was brought is crucial to understand the nature of the chastity-honour code.

The behavioral principles of men and women came, in this way, to be interdependent. The beard ceased to be the utmost honour of men, who were now supposed to defend their women's chastity, which came to be the honour itself of women. We could say that this is the very moment when a gender category concerning chastity was established, because each of the two spheres came to be complementary to each other. Once a gender category was established, men and women were socialized as it regulated and forced them to act as such. Thus, men got the reputation of being "virile" and showed bravery by purging their women when they failed in defending women's chastity.<sup>13</sup>

Virility loaded with this meaning will make itself in more excessive form in the Modern Ages. There appeared Donjuanism from the turn of the 17<sup>th</sup> century and the Machismo from the next. They are nothing but extreme expressions of male categories of gender sprung from this principle of "virility" based on the concept of honour, and reinforced by the post-Trent Church which made the female category utterly subordinate to the male. The chronological coincidence between the appearance of the novel of Don Juan (around 1620) and that of Andalusian pictures of Joseph-centered terrestrial Saint Family (Civil 1995; Miyazawa 2000) is amazing. Indeed, Don Juan is an ideal for men as a man of honour, for he lives in accordance with the aggressive code required by the concept of honour (Lisón Tolosana 1966: 355-356). So, we share the assumption with Sánchez Lora who indicates that the basic factor of social values in Spanish Ancient Regime was the principle of virility, sustained by the concept of honour.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> In this respect, it is unreasonable to compare Catalonian chastity-honour based on the stem family, regarding it as common to the Mediterranean, with the Japanese based on the "Ie" system, as M. Asano-Tamanoi did (1987). Catalonia has been historically and culturally different from the majority of the Mediterranean areas and shared many characteristics with northwestern Europe.

<sup>13</sup> So, a hidden power of a wife's over her husband owing to the dependency of his honour on her sexuality is not so much as Wikan assumes (1984).

<sup>14</sup> Sánchez Lora 1988: 47-48. This perspective is diametrically as opposed to that of Wiesner that the concept of honour was based on gender in early-Modern-Age Europe (1993:34).

### 3.3. Genesis of the concept of honour in general

Now we have to come back to the Middle Ages to understand the background of the genesis of the chastity code.

The radicalization of the concept of chastity was linked with the exaltation of the consciousness of honour in general and with the prior formation of the concept of honour itself. According to Serra Ruiz, one of the most notorious characteristics of the concept of honour among the medieval Spaniards is collective revenge (1969: 97-98). We believe, however, that it is the other way around: the collective revenge system must have played an important role in making people hyper-conscious of honour. According to the *Fuero viejo* (II, II, III), a victim had to make the villagers notice the crime committed against him or her by going around shouting so that all villagers could participate in the revenge against the offenders. They were all even obliged to do so<sup>15</sup> and, thus, collective attention came to be paid to any personal damage suffered by co-villagers (Serra Ruiz 1969: 29-30, 98-99). Here we have the process of a personal feeling (“*honra*”) developed to form a collective one (“*honor*”): the personal feeling of being offended came to be shared by the whole neighbors, thus escalating the sense of honour / shame. Everyone watches out if not offended oneself, looks out for others if they get insulted, and, thus, comes to be extremely worried about the honour of himself / herself as well as of others. This incessant anxiety would result in a hyper and obsessive sense of honour / shame.

In this way, honour came to be crucial—even worth dying for—in the mentality of the people in the Kingdom of Castile. In fact, the *Fuero de Guadalajara* stipulated as early as 1133 that one who insulted and so disgraced others should pay to the King 500 *sueldos*, the same amount as for homicide (Muñoz y Romero 1977: 509). And the *fueros* of the northern region (Sahagún) formed in the 13<sup>th</sup> century read that if thrown some insulting words, one could injure or murder the offender with immunity (Barrero García 1972: 562). Still more, *Libro de las siete partidas*, compiled in the second half of the 13<sup>th</sup> century, though promulgated in the middle of the next (1348), concluded that it was the same to kill someone as to insult him or her, and that it would be desirable to die for a person if affronted (II, XIII, IV). Jorge Manrique, a poet in the 15<sup>th</sup> century, equated honour with eternal life above carnal life (Molina Molina 1990: 401). This Spanish sense of honour differed much from that in northwestern Europe where the concept of honour was connected with Christian virtues as well as with power and wealth (Jouanna 1968: 601-620).

---

<sup>15</sup> The *Fuero de Parga* stipulates a fine of 10 *maravedies* for not participating in the collective revenge (Serra Ruiz 1969: 91).

#### 4. Factors to ferment the concept of honour based on chastity

Now, we have to question how and why the sense of honour (*honra*) came to be embraced by the Castilian people in general, just contrary to what happened in other parts of Europe. To solve this problem, historical perspectives are required.

##### 4.1. Egalitarianism

To expand the sense of honour among commoners, it is a prerequisite for them to have a sense of egalitarianism. This constitutes the most radical difference from the European feudal societies. In feudal Europe the word “*honor*” was used exclusively for indicating that which was endowed by kings and lords, like lands or any privileges, and the concept of honour was limited within a small privileged stratum. So was it even in the Peninsula; in Catalonia commoners were not objects of honour (Serra Ruiz 1969: 257-258), because of the feudalism established there.

In Castile the municipality in a re-settlement used to give new settlers land to cultivate and the equal right to make use of the village common, for example, the “pine lot” in the Province of Soria (Kenny 1969: 76) or “*fetosin*” (right of holding the municipal land) in Segovia. Many villages forbade the nobles to settle in and, in turn, any social superiors proved to be outsiders.<sup>16</sup> So at least at the beginning and in theory all dwellers were in the same social and economic situation, though above all in big towns the *caballeros villanos* (commoner knights) soon appeared to form privileged groups. It was so urgent a task to settle lands for the kings and lords that they tried to defend every settler from any acts of violence committed by outsiders. Thus, all qualified villagers (*vecinos*), that is, those who had land to cultivate and a house where their family lived, became fully protected by a given *fuero* as objects of honour, and this applied to the non-qualified (*moradores*) to a lesser degree.

Based on such circumstances, the common people came to cherish egalitarianism and consequently have a sense of honour in the community. According to Sánchez Albornoz, the conscience of self-confidence (*orgullo*) was generated in the mind of the Castilian people from egalitarianism in liberty in the re-settlements at the latest in the 10<sup>th</sup> century. From this sense of *orgullo*, he says, the sense of honour must have been produced in the 11<sup>th</sup> century (1965: 616, 619). Indeed, this egalitarianism, the exciting peculiarity of medieval Castilian history, surely produced

---

<sup>16</sup> Freeman 1970: 23. This is also true today among the Bedouin nomad (Abu-Lughod 1986: 78-79).

the honour / shame syndrome.<sup>17</sup> Based on the personal sense of honor (*honra*), the collective sense of honour (*honor*) would have been brought directly in the second half of the 11<sup>th</sup> century through the process we have mentioned above. Remember that the first appearance in the *fueros* of the word “*honor*” was attested in 1076.

The concept of honour, thus, would prevail among commoners. The negative expression of this situation can be seen in some *fueros* which declared that anyone could kill whores with immunity (*ex.*: the *Fuero de Sepúlveda*, item 235), because they were considered to be persons without honour ad litteram, contrary to “*mujeres honradas*”. Everyone but whores was regarded to have honour so long as he / she lived in accordance with the moral codes required by sex, age and social status. In this respect, “*cornudo*” listed as verbal affront in *fueros breves* stands for aggression against “*honra*” of husband’s of an adulteress, though, at that time without the fatal damage to his virility as in later centuries after the formation of chastity-honour code.

#### 4.2. Environmental factors

Other factors to ferment the honour obsession in Castile could be environmental peculiarities common to the other Mediterranean societies. Indeed, the physical environment affects man and every aspect of social life and institutions, and, at the same time, is influenced by man in turn, which is more important in that correlation, because it forms part of a system of ideas, desires and attitudes (Lisón Tolosana 1966: 350). First, as Black-Michaud points out, honour / reputation was treated as the same kind as land and property because of the zero-sum ethos produced from “total scarcity” (Black-Michaud 1975).

Secondly, the nomadic or transhuman way of living generates the need for incessant vigilance, suspicion and hostility toward neighbours, as shown by J. Schneider (1971). Indeed, in Castile the traditional transhumance and equal hereditary system caused vigilance and hostility. It was not infrequent that a peasant had his land scattered in more than one hundred small pieces, which means he would have so many boundaries to protect. There prevail tacit tensions between brothers and even between “ego” and the parents / parents-in-law in the case of co-residence (Lisón Tolosana 1966: 160),

---

<sup>17</sup> As to shame, Don Juan Manuel (nephew of Alfonso the Learned) said that the most supreme thing that a person could have within him / herself was shame, which restrained him / her from bad conduct (Sánchez Albornoz 1965: 633). Indeed, shame is, according to Lisón Tolosana, incessant anxiety about the reputation, which guarantees the unwritten *vigencia*, social codes (1966: 337), and according to Pitt-Rivers, the sense to make a man sensitive to his reputation as well as a reaction to criticism of others (1980: 134).

without saying between neighbours (Gilmore 1987a). The very existence of the word “*vitandae*”, meaning the non-speaking relationship, shows this phenomenon is popular. Thirdly, we can point out the compact town-like construction of villages called agro-towns (Pitkin 1963; Gilmore 1987a).

The first two factors would contribute to compel people to compete against others in non-material values, one of which is honour, and the third offers appropriate circumstances for villagers to watch others, to be watched, and to circulate rumour and gossip in no time.

#### *4.3. The role of religion*

The Male-God religions are said to have been very powerful in prevailing and consolidating the ideology of androcentrism and to have had great influences on making and regenerating of women’s roles and images (Martin Doyle 1974: 9). Delaney definitely points out monogenesis and monotheism are two aspects of the same thing —an ideology that contributes to and supports men’s superiority in all things social (1987: 45).

Among Male-God religions, Christianity has much to do with the chastity code and the concept of virginity, judging from the doctrine of the divine nature of Christ based in particular on the Immaculate Conception since the 4<sup>th</sup> Century, which takes tacitly for granted the intactness of the hymen (Sissa 1990:172). Now, we have to inquire to see the role of monotheism in forming the chastity-honour code if the Male God doctrine, in this case the veneration for Jesus, really prevailed among the people.

In Europe, even at the end of the Medieval Ages, God was described both as man and woman, and Christ was worshipped with his “motherhood” (Walker Bynum 1986: 262-263). In Spain, furthermore, if Christianity is represented by its doctrine, its theological interpretation and moral and religious practice, the Spaniards could not be said to be Christians, Lisón Tolosana mentions (1966: 264,277-278), because they lived an utterly non-Christian way of life, ignoring, for example, how to pray even in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. In these centuries the cult of Mary was enhanced so much that the Spaniards themselves got amazed at the fact that they discarded Christ. It is only at the beginning of the 20<sup>th</sup> Century, according to W. Christian Jr., that the veneration for Jesus began to prevail among the Spaniards (1989: 89). In fact, there have never been in Spain chapels dedicated to Jesus (Carrol 1992: 11). Therefore, it could not be far off the point that the Iberian people accepted Christianity in the Middle Ages and the most part of the Modern Ages only through devotion for Mary, not for Jesus, Male God. So,

it would be difficult to say that the theory of men's superiority prevailed through monotheism among the Iberian masses in the Middle Ages.

On the other hand, there might be certain influence of the cult of Mary on forming the chastity-honour code, because it is said that the veneration for Mary would unconsciously bring about the idea of women's subordination (McLaughlin 1974: 246-249; Saunders 1981: 449). However sacred was motherhood of Male God, Mary had to remain subordinate to her Son. The relationship could be proven by the chronological coincidence between the exaltation of the cult of Mary and the formation of the chastity-honour code, and the geographical coincidence between this cult and the code; in the northwestern Europe where the cult of Mary scarcely existed in the Middle Ages and was denied totally by the Reformation, there was not such a code.

Furthermore, we have to remind ourselves that Religion does not spring from nothing. According to Carrol, who studies the cult of Mary from the social-economic and psychological perspectives, this cult in Spain and Italy is connected with the phenomenon of "father-ineffective family" (Carrol 1992). Also, in the Islamic world where virginity has originally nothing but vulgar values (Davis 1984: 29), the origin of the chastity code (and the concept of honour based on it), according to Antoun, should not be quested in a Great Tradition, Islam, nor in a prior Small Tradition, tribal androcentrism, but it would result from the fusion of these two traditions (1968: 679-681). Religion itself is, thus, determined by various precedent and circumjacent factors.

In this respect, Small Tradition in the northwestern Europe had a propensity to venerate Nature in form of cults for spirits of trees or "Green Man", with less inclination toward androcentrism. With this cultural foundation, the androcentrism built in the Male God might not have been transplanted well when Christianity expanded to that area, in marked contrast to the Mediterranean area where Christianity fused with the ancient cults remounting to Goddess of Earth so harmoniously that the people accepted androcentrism indirectly through the cult of Mary. Here we probably have a fundamental reason why the concept of chastity-honour was not generated in the northwestern Europe, notwithstanding a seed of monotheism also took root, as well as for the geographical coincidence between that concept and the cult of Mary.

So, it will stand to reason to think that ecology or geography has priority over religion. The Male God religion or monotheism ought not to be grasped, we suppose, as an absolute premise to ferment the concept of honour, contrary to the supposition of Delaney.<sup>18</sup> Religion has to be understood rather as a useful and powerful institution or

<sup>18</sup> Delaney, on the other, regards as conditional factors ecology of the Mediterranean area, political economy, social structure and education (1987: 46).

a vehicle to promote and reproduce the concept of male-dominance once established, though it must have played indirectly (in this case, through the cult of Mary) a certain role as one factor, along with others like family and kinship formation, social structures, economy, political environment as well as ecology, the most powerful factor, which, though, cannot be absolute, either, as shown by the case of Catalonia. Therefore, the different combination and degree of these various factors bring variety to the concepts of chastity-honour in the Mediterranean area (Shiba 2001: 272-274).

## 5. Phenomena after the formation of the concept of honor based on chastity

### 5.1. In case of the loss of virginity

Once the chastity code was formed, new phenomena came to emerge to cope with it. As we have seen, the virgins, even if raped, became dishonoured and would be discarded by their own families. Then, there appeared a new tendency: to reconcile with the rapist by receiving a dowry from him or through marriage with him. Marriage with rapists had long been prohibited, as the *Fuero juzgo* stipulated (III, III, I), in order to prevent consented abduction. According to one interpretation (Marcos Martín 1978: 129) of this change, marriage with the victim came to be considered to compensate for the crime against virginity since the Council of Trent (we suppose he means that of 1545-1563), which definitely made marriage sacramental. This kind of marriage, however, can be supposed to have already taken place at the middle of the 13<sup>th</sup> century. It was both in 1240 that the *Fuero de Brihuega* (Guadalajara) stipulated immunity of kidnappers if the two persons concerned had a will to marry and their relatives agreed to it (Montanos Ferrin 1980: 53) and the *Furs de Valencia* let kidnappers make a choice between marriage and payment of dowry (López Elum 1983: 131). And there remain some notary documents of the first half of the 16<sup>th</sup> century showing such solutions (López Beltrán 1985: 101-102).

So, the change in treatment of marriage with rapists has nothing to do with the sacrament of marriage, but surely with the formation of the chastity code with which people came to think that the only peaceful solution to recover the dishonour of victims' and their families' was marriage with the kidnappers / rapists. This change took place precisely because the concept of honour based on women's chastity was fermented. The chronological coincidence between this radical change and the ferment of this concept we have proven above is quite precise. This kind of solution is adopted even today in the Islamic world, which also indicates

that such kind of marriage as an honorable and amicable settlement is not related with the sacramental nature of Catholic marriage.

### 5.2. In case of adultery

How about the case of married women who lost their chastity? While the majority of *fueros* permitted the husbands and a certain range of adulteresses' relatives to murder them and, the *Fuero Real* stipulated the case in another way: in order to circumscribe the sphere of private revenge, the right of killing an adulterous wife was limited to her husband (IV, VII, I), and the accusation of adultery or the murder of his wife was no longer compulsory, saying that if he forgave his adulterous wife or fiancée, he could dispense with taking legal action against her (IV, VII, III). This new, but temporary (because of the short life of *Fuero Real*), stipulation was definitely adopted by the *Ordenanzas de Alcalá de Henares* (item 51) for the Kingdom in general. It reads that a husband can, *if he wants*, murder her lover as well as his wife<sup>19</sup> above 12 years old, who is married with man above 14 years old, caught in the act of adultery, but that, in this case, he cannot leave one of them alive. The *Cortes de Toro* (1505: item 82) took a further step: even if a husband properly killed his adulterous wife and her lover when caught in the act, he could not obtain her dowry nor her lover's property, except when done through judicial authorities. These laws were adopted successively by the *Nueva recopilación* (VIII, XX, I & V) and the *Novísima recopilación* (XII, XVIII, I & V), valid up to the end of the 19<sup>th</sup> century (1889).

Along with this new judicial trend since the late Middle Ages there appeared a new phenomenon, "letters of pardon by *cornudo*", denominated such since the 14<sup>th</sup> century (Córdoba de La Llave 1993: 118). They were given by husbands to their adulterous wives in front of a notary and some witnesses. With these letters those wives could demand a royal pardon for the crime of adultery. Although the time of its first appearance in the 14<sup>th</sup> century has not been determined exactly, innumerable letters of pardon dated in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries remain in the notary documents. These letters are extremely suggestive, because they insinuate the change of behaviour of, at least, part of the Spaniards.<sup>20</sup> Before that judicial changes mentioned above, husbands had been forced to murder their adulterous wives as well as their

<sup>19</sup> This Castilian stipulation (1348) differed strikingly from that of Aragon; *Cortes* of Zaragoza (1349) absolutely denied husbands killing their adulterous wives (García Herrero 1990: 301-302).

<sup>20</sup> Molina Molina indicates, without scrutinizing the reason, that it shows the radical change in the mentality concerning the concept of honour that husbands came to put up with their unhappiness (1990: 409-410).

lovers, even if they did not want to, because, even if they had not done, the wives' relatives would have surely done so and he might have been called "coward" for not doing so himself. But, now that the disgrace caused by the crime became personalized and the revenge could be evaded, many husbands made the choice of forgiving their wives.

It is not certain if they could completely recover their once fallen honour with such letters. But, at least they might have been able to avoid being called "*cornudo*" in public, though surely they would have been called such behind their backs as insinuated by the animals' heads with big horns drawn by a notary's secretaries in Seville in the margin of those letters (Córdoba de la Llave 1993: 117-119). In any case, those letters are but to witness to the existence of a number of husbands who tried to recover their disgrace through non-violent means. At the same time, we have to keep in mind that this phenomenon could occur precisely because of the chastity-honour code.

#### BIBLIOGRAPHY

- ABU-LUGOD, L., *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*, Barkley, 1986.
- AGUADO, A. M., *et al.*, *Textos para la historia de las mujeres en España*, Madrid, 1987.
- ANDERSON, Bonnie S., y Judith P. ZINSSER, *Historia de las mujeres: una historia propia*, vol. I, Barcelona, 1992 (*A history of Their Own*, New York, 1988).
- ANTOUN, Richard T., "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Tradition", *American Anthropologist* 70, 1968.
- ASANO-TAMANOI, Mariko, "Shame, Family, and State in Catalonia and Japan", David D. GILMORE (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, a special publication of the *American Anthropological Association* 22 (Washington DC), 1987.
- AZPIAZU, José Antonio, *Mujeres vascas. Sumisión y poder. La condición femenina en la Alta Edad Media*, 1995.
- BARRERO GARCÍA, Ana María, "Los Fueros de Sahagún", *Anuario de Historia del Derecho Español*, t. XII, 1972.
- BERNIS MADRAZO, Carmen, *Indumentaria medieval española*, Madrid, 1956.
- BLACK-MICHARD, Jacob, *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*, New York, 1975.

- BLOCK, Anton, "Rams and Billy-Goats: A Key to the Mediterranean Code of Honour", Eric R. WOLF (ed.), *Religion, Power and Protest in Local Communities. The Northern Shore of the Mediterranean*, Berlin, 1984.
- BOISSEVAIN, Jeremy, "Toward a Social Anthropology of the Mediterranean", *Current Anthropology* 20-21, 1979.
- BRANDES, Stanley, *Metaphors of Masculinity. Sexual Status in Andalusian Folklore*, Philadelphia, 1980.
- CANDAU CHACÓN, M. Luisa, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Sevilla, 1993.
- CARLÉ, M. del Carmen, *La sociedad hispano medieval. Grupos periféricos: las mujeres y los pobres*, Barcelona, 1988.
- CARROL, Michael P., *The cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*, Oxford, 1992.
- CHRISTIAN, William A. Jr., *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton, 1989.
- CIVIL, Pierre, "Le modèle du ménage heureux. L'image de Saint Joseph en Espagne à la charnière des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles", Augustine REDONDO (dir.), *Relations entre hommes et femmes en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1995.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo, "Violencia sexual en la Andalucía del siglo XV", María Teresa LÓPEZ BELTRÁN (coord.), *Las Mujeres en Andalucía. Actas del 2 Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer en Andalucía*, vol. II, Málaga, 1993.
- Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, vol. 1, Madrid, 1861.
- DAVIS, J., *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology*, London, 1977.
- DELANEY, Carol, "Seeds of Honor, Fields of Shame", David D. GILMORE (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, a special publication of the *American Anthropological Association* 22 (Washington DC), 1987.
- FREEMAN, Susan Tax, *Neighbors. The Social Contract in a Castilian Hamlet*, Chicago, 1970.
- Fuero Juzgo en latín y castellano*, Madrid, 1974.
- Fuero Real del rey don Alfonso el Sabio*, Valladolid, 1979.
- El Fuero Viejo de Castilla*, Salamanca, 1996.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Antonio, "Espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográfica", GARCÍA DE CORTÁZAR (ed.), *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelona, 1985.
- GARCÍA GALLO, Alonso, "Los Fueros de Toledo", *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. XIV, 1975.

- GARCÍA HERRERO, María del Carmen, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo xv*, vol. 1, 1990.
- GARCÍA ULECIA, Alberto, *Los factores de diferenciación entre las personas en los fueros de la Extremadura castellano-agragonesa*, Sevilla, 1976.
- GARCÍA VALDECASAS, Alonso, *El hidalgo y el honor*, Madrid, 1958.
- GILMORE, David D., *Aggression and Community. Paradoxes of Andalusian Culture*, New Haven and London, 1987a (Japanese ed., 1998).
- , “Introduction: The Shame of Dishonor”, D. GILMORE (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, a special publication of *American Anthropological Association* 22 (Washington DC), 1987b.
- GOODY, Jack, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, 1985.
- HERZFELD, Michael, “Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems”, *Man (N. S.)* 15, 1980.
- , “The horns of the Mediterraneanist dilemma”, *American Ethnologist* 11, 1984.
- HOLY, Ladislav, *Kinship, Honour and Solidarity. Cousin marriage in the Middle East*, Manchester and New York, 1989.
- JOUANNA, Arlette, “Recherches sur la notion d'honneur au xvi<sup>e</sup> siècle”, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. XV, 1968.
- KENNY, Michael, *A Spanish Tapestry. Town and country in Castile*, Gloucester, 1969.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Belmonte de Los Caballeros. A Sociological Study of a Spanish Town*, Oxford, 1966.
- LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa, *La prostitución en el reino de Granada en época de los Reyes Católicos: el caso de Málaga (1487-1516)*, Málaga, 1985 (Japanese ed., 1989).
- LÓPEZ ELUM, Pedro, et al., “La mujer en el código de Jaime I de los *Furs de Valencia*”, *Las Mujeres Medievales y su Ámbito Jurídico. Actas de las Segundas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Madrid, 1983.
- MCLAUGHLIN, Eleanor Commo, “Equality of Souls, Inequality of Sexes: Women in Medieval Theology”, R. R. REUTHER (ed.), *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Tradition*, New York, 1974.
- MARCOS MARTÍN, *Auge y declive de un núcleo mercantil y financiero de Castilla la Vieja. Evolución demográfica de Medina del Campo durante los siglos xvi y xvii*, Valladolid, 1978.
- MARTÍN CEA, Juan Carlos, *El campesinado castellano de la cuenca del Duero. Aproximaciones a su estudio durante los siglos xiii al xv*, Zamora, 1986.

- MARTIN DOYLE, Patricia, "Women and Religion: Psychological and Cultural Implications", R. Radford REITHER (ed.), *Religion and Sexism. Image of woman in the Jewish and Christian traditions*, New York, 1974.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, Jacinto, *El honor y la injuria en el Fuero de Vizcaya*, Vizcaya, 1973.
- MIYAZAWA, Yasuto, "Visualization of <Fatherhood> and its Dilemma —Iconology of the Holy Family as <Indoctrination Media> in the 17<sup>th</sup> Century Andalusia—" (in Japanese), *Nihon no Kyoiku Sigaku (Studies of Educational History in Japan)* 43, 2000.
- MOLINA MOLINA, Ángel Luis, "Honor y honra en la España de los siglos XIII al XVII", *Homenaje al profesor Juan Barceló Jiménez*, Murcia, 1990.
- MONTANOS FERRIN, Emma, *La familia en la Alta Edad Media*, Pamplona, 1980.
- MUÑOZ Y ROMERO, Tomás, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, vol. I, Madrid, 1977.
- Nueva recopilación de las Leyes de España*, Madrid, 1745 (1567).
- Novísima recopilación de las Leyes de España*, Madrid, 1975 (1805).
- ORTNER, Sherry B., "The Virgin and the State", *Michigan Discussions in Anthropology* 2, 1976.
- PÉREZ MOLINA, Isabel, *Las mujeres ante la ley en la Cataluña Moderna*, Granada, 1997.
- PERRY, Mary Elizabeth, *Crime and Society in Early Modern Spain*, Hannover (NH), 1980.
- PITKIN, Donald S., "Mediterranean Europe", *Anthropological Quarterly* 36, 1963.
- PITT-RIVERS, Julian, "Honour and social status", J. G. PERISTIANY (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London, 1966 (1965).
- ROSSIAUD, Jacques, "Prostitution, jeunesse et société dans les villes de sud-est du XV<sup>e</sup> siècle", *Annales S. E. C.* 31-32, 1976.
- SÁEZ, Emilio, *Los fueros de Sepúlveda. Edición crítica y apéndice documental*, Segovia, 1953.
- SÁNCHEZ, Galo, *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares. Edición y estudio*, Madrid, 1919.
- , *Fuero de Madrid y los derechos locales castellanos*, Madrid, 1932.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *España. Un enigma histórico*, Buenos Aires, 2 vols, 1956.
- SÁNCHEZ LORA, J. L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988.
- SÁNCHEZ ORTEGA, Elena, "La mujer en el Antiguo Régimen: tipos históricos y arquetipos literarios", *Nuevas Perspectivas sobre la Mujer. Actas de las Primeras Jornadas Interdisciplinarias*, t. II, Madrid, 1982.

- SAUNDERS, George R., "Men and women in southern Europe: A review of some aspects of cultural complexity", *The Journal of Psychoanalytic Anthropology* 4, 1981.
- SERRA RUIZ, Rafael, *Honor, honra e injuria en el derecho medieval español*, Murcia, 1969.
- SCHNEIDER, Jane, "Of vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies", *Ethnology* X, 1971.
- , and Peter SCHNEIDER, *Culture and Political Economy in Western Sicily*, New York, 1976.
- SCOTT, Joan W., "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 5, 1986.
- SHIBA, Hiroko, "The concept on the chastity of women in Spain: its genesis in the Middle Ages" (in Japanese), *Hikaku kazokushi kenkyu (Studies of Comparative History of the Family)* 7, Tokyo, 1992.
- , "The modesty code in the Circum-Mediterranean. Its characteristics and origin" (in Japanese), *Hikaku kazokushi kenkyu (Studies of Comparative History of the Family)* 10, Tokyo, 1995.
- , "Genesis and evolution of gender: A case study of Spain" (in Japanese), *Jendai kenkyu (Gender Studies)* 2, Nagoya, 1999.
- , *Society, Family and Mentality in Spain. The Origin in the Height of the Middle Ages* (in Japanese), Kyoto, 2001.
- SISSA, Giulia, *Greek Virginity*, Cambridge (Mass.), 1990.
- TREXLER, Richard C., "Correre la Terra. Collective insults in the late Middle Ages", *MEFRM* 96, 1984.
- UREÑA Y SMENJAUD, Rafael de, *Fuero de Zorita de los Canes (siglo XIII al XIV)*, Madrid, 1911.
- VALMAÑA VICENTE, Alfredo, *Fuero de Cuenca*, Tarancón, 1978.
- WALKER BYNUM, Caroline, "... And Woman His Humanity": Female Imagery in the Religious Writings of the Later Middle Ages", C. Walker BYNUM, et al., (eds.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Boston, 1986.
- WIESNER, Merry E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, 1993.
- WIKAN, Unni, "Shame and honour: A contestable pair", *Man (N. S.)* 19, 1984.

# *Normas de Publicación de la Revista*

## PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los trabajos científicos originales que se atengan a la orientación de *Anales de la Fundación Joaquín Costa* se enviarán a la Redacción de la revista (Fundación Joaquín Costa. Parque, 10. E-22002 Huesca. Telf. 974 294 120. Fax 974 294 122. E-mail: [iea@iea.es](mailto:iea@iea.es)), impresos en papel DIN A4 y en soporte informático, haciendo mención en el exterior del disquete del sistema y programa utilizados. El texto irá acompañado por un folio con el nombre y apellidos del autor, el centro docente o investigador al que pertenece y su dirección postal, teléfono, fax, *e-mail*...

2. Los trabajos irán precedidos en la revista de un resumen en castellano, de 10 líneas como máximo, y su correspondiente *abstract* (inglés) o *résumé* (francés), que deberá entregar el autor junto con su original. En él se recogerán de forma resumida las principales ideas que se aporten en el texto. De no poder facilitar el autor su versión en inglés o francés, deberá hacerlo constar expresamente para que la Redacción de la revista pueda realizar el oportuno encargo de traducción.

3. La maquetación correrá a cargo de *Anales*, lo que implica detalles como que no hay que incluir partición de palabras a final de línea ni espacios sistemáticos que no vayan fijados con tabulaciones. De no presentarse el original por procedimientos informáticos con las notas ya incluidas a pie de página, éstas, siempre numeradas correlativamente, irán en hoja aparte, al final del texto. En ese lugar se colocará la bibliografía, solo que se ordenará alfabéticamente por los apellidos si no se decide ubicarla únicamente en las notas para hacerlas autónomas.

4. Por lo que respecta al texto, éste se ajustará a la *Ortografía de la lengua española* de la Real Academia, en su última edición de 1999, particularmente en lo relativo a la acentuación del adverbio *solo* y de los pronombres demostrativos.

5. Tanto el interlineado como los márgenes, tipo de letra y otras características de formato serán uniformes, con la única excepción de las citas extensas, que podrán llevar sangría mayor y un cuerpo de letra menor. Las citas textuales se presentarán entrecomilladas, nunca en letra cursiva, que se reservará para destacar alguna(s) palabra(s) dentro de la cita si es preciso.

6. Las llamadas de nota irán tras el signo de puntuación cuando acompañen a éste. No es necesario dejar un espacio antes de la llamada de nota, vaya ésta tras signo de puntuación o tras cualquier letra.

7. Las ilustraciones, si las hubiera, se colocarán al final, con sus pies, indicando, eso sí, cuál ha de ser su ubicación aproximada entre el texto.

8. Para el resalte o grafismo enfático se evitará el uso de negritas, mayúsculas y subrayados (en su lugar, son preferibles las cursivas, las versalitas o los entrecomillados).

9. En relación con los distintos apartados y subapartados, si los hay, se evitarán en la medida de lo posible numeraciones innecesarias (el cuerpo de la letra, su estilo y su ubicación en la página reflejarán adecuadamente la jerarquía de los epígrafes).

10. Si se incluye bibliografía final, ésta se ordenará alfabéticamente por los apellidos de sus autores (en versalitas). Se recomienda el procedimiento de incluir en el texto y entre paréntesis el apellido, seguido del año de edición y página(s) (si es preciso) de la obra a la que se remite, con referencia a una lista bibliográfica final.

Si se prefiere ofrecer las referencias bibliográficas completas en notas a pie de página, se evitará la redundancia de añadir una bibliografía final.

11. Las referencias bibliográficas contendrán los siguientes datos y en este orden: apellido(s) del autor (en versalitas), nombre del autor, año de publicación entre paréntesis, título de la obra en cursiva, editorial, lugar de edición y, en su caso, página(s) citada(s).

Los artículos de revista o de prensa y las colaboraciones en volúmenes colectivos se ofrecerán entrecomillados y a la mención del título de la revista u obra colectiva seguirá el número o volumen de la misma y la(s) página(s) citada(s), todo ello separado mediante comas.

#### ACEPTACIÓN Y PUBLICACIÓN DE ORIGINALES

1. Todos los trabajos serán revisados por un mínimo de dos especialistas. Cuando el resultado de dicha revisión lo exija, el original con las pertinentes anotaciones será devuelto al autor, que deberá tenerlas en consideración.

2. Tal como el autor asume la responsabilidad intelectual de las ideas y afirmaciones contenidas en sus escritos, la Redacción de la revista decidirá su aceptación y, si es el caso, propondrá cambios formales en relación con estas normas.

3. El texto impreso será el resultante de la corrección de pruebas por el autor —sin añadidos que modifiquen la maquetación— o ese mismo borrador si no se devuelve corregido en el plazo fijado.

4. El autor recibirá un ejemplar de la revista y 25 separatas de su colaboración, que le serán remitidos a su dirección postal. Igualmente le serán devueltas sus ilustraciones originales, si las hubiere.

#### RESEÑAS

1. Aquellas entidades, autores o editoriales que deseen dar a conocer sus libros a través de *Anales de la Fundación Joaquín Costa* deberán enviar dos ejemplares de la publicación a la Redacción de la revista, indicando su interés en que aparezca una reseña en la correspondiente sección, que se encargará a un especialista en la materia.

2. Igualmente la Redacción acogerá aquellas reseñas que le lleguen directamente. Éstas deberán ofrecer en primer lugar la referencia bibliográfica completa del libro reseñado y se acompañarán, en lo posible, de una fotocopia de su portada.

3. Tanto el autor de la reseña como el del libro reseñado y, en su caso, la editorial correspondiente recibirán un ejemplar de la revista en que aquella aparezca.





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 140008





Joaquín Costa

FUNDACIÓN



9 770213 140008